INHALT

Auda, Joseph: Unser Bruder Franz Greiner 94

Balthasar, Hans Urs von: Katholizismus und Gemeinschaft der Heiligen 3
–: Zeugnis und Glaubwürdigkeit 104
–: Schöpfung und Trinität 205
Balthasar, Hans Urs von, Kardinal †: Dem Dialog entgegen 289
Bedouelle, Guy OP: Das Auge und das Feuer.
Die »Reinheit des Herzens« im monastischen Leben 402
Boventer, Hermann: Fernsehunterhaltung: Große Welt auf kleiner Bühne 8
Bürkle, Horst: Geschichtliche Einmaligkeit und zyklische Wiederkehr.
Zu einer Kernfrage missionarischer Entwicklung in Asien 327

Calster, Stefaan van: Trauer und Trost. Überlegungen eines Pastoraltheologen . 512
Chantraine, Georges SJ: Maria in der Gemeinschaft der Heiligen 21
Conzemius, Victor: Robert Schuman. Die »Reinheit des Herzens«
als Quellgrund politischen Handelns 243
Cordes, Paul Josef, Bischof: Die Synode über die Laien als »Glaubensschule« . . 153

Dupuis, Jacques SJ: Christus, der Erlöser, als Ärgernis der Ostreligionen 295

Gerl, Hanna-Barbara: Ist Vollkommenheit langweilig? Auf der Suche
nach einer »anderen« Maria 281
–: Heil im Unheilen. Edith Steins Deutung und Annahme der Vernichtung . . . 524
Gnilka, Joachim: »Selig, die reinen Herzens sind« 385
Greiner, Susanne: Deus geometra 273

Haag, Ernst: Vom Sinn des Leidens im Alten Testament 481
Hallensleben, Barbara: Einheit als Communio. Zum Verhältnis von
»communio sanctorum« und »communio oecumenica« 24
Haubst, Rudolf: Die »negative Theologie« im Christentum und
den Ostreligionen 295
Hengstenberg, Hans-Eduard: Evolutionismus und Schöpfungslehre 242
Henrici, Peter SJ: Der Gott der Philosophen 118
–: Das Leiden – eine Aufgabe 495
Hohoff, Curt: Das Christusbild des jungen Goethe 567
Hürten, Heinz: Die Katholiken in Politik und Gesellschaft
der Bundesrepublik Deutschland 558

Johannes Paulus II.: Meinem verehrten Bruder Kardinal Joseph Ratzinger.
Beileidsschreiben des Hl. Vaters zum Tode von Hans Urs von Balthasar 473

Kasper, Walter: Zur Lage der katholischen Kirche Deutschlands 64
–: Hinführen zum Glauben – warum und wie? 97
–: Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus 433
Knapp, Andreas: Soziobiologie und christliche Moral 227
Kock, Erich: Über den unmittelbaren Glauben 129
–: Bayreuther Händeschütteln 476

Langan, Thomas: Das Leiden des Kosmos. Reflexionen und Erwägungen 500
Leclerc, Marc SJ: Die dreifache Einheit der physischen Welt 195
Löw, Reinhard: Evolutionismus in naturphilosophischer Kritik 263
–: Das Christliche und das Tragische 515
Lustiger, Jean-Marie, Kardinal: Die geistliche Dimension Europas 50

Maier, Hans: Geschichte und Gegenwart des deutschen Katholizismus 73
–: Revolutionäre Feste und christliche Zeitrechnung 348

Negri, Luigi: Erziehung zum Glauben 138

Overath, Joseph: Matthias Joseph Scheeben als Seelsorger 373

Plötz, Karl SJ: Die Areopagrede des Apostels Paulus 111
Ratzinger, Joseph, Kardinal: Homilie 473
–: »Du bist voll der Gnade«. Elemente biblischer Marienfrömmigkeit 540
Roegele, Otto B.: Seligsprechungen 41
–: Keiner glaubt uns, was wir nicht selbst glauben 144

Schaeffler, Richard: Wahrheitssuche und Reinigung des Herzens. Zur Frage nach dem Zusammenhang von Erkenntnisfortschritt und Moralität . . . 412
Scheidt, Friedrich: Das buddhistische Ethos in der Philosophie Arthur Schopenhauers 337
Schönborn, Christoph OP: Die Communio der drei kirchlichen Stände 8
–: Schöpfungskatechese und Evolutionstheorie 213
Schöne, Hubert: Fernsehen – Medium der christlichen Botschaft? 150
Sebestyén, György: Geist und Sprache. Tastende Erwägungen eines Romanciers 185
Spaemann, Robert: Christliche Hoffnung und weltliche Hoffnungsideologien . . 166
–: Evolution – Wissenschaft oder Weltanschauung? 251

Tilliette, Xavier SJ: Das Bewußtsein Christi und die sechste Seligpreisung 392

Van der Does de Willebois, Alexander †: Die Macht des Kranken 509
Vogt, Hermann-Josef: Das Zweite Konzil von Nizäa. Ein Jubiläum im Spiegel der Forschung 443

Waldenfels, Hans SJ: Buddhismus und Christentum im Gespräch. Anmerkungen zu den geistigen Voraussetzungen 317
Waldstein, Michael: Die Fundamente der Theologie Rudolf Bultmanns (I) . . . 451
–: Die Fundamente der Theologie Rudolf Bultmanns (II) 550
Werner, Johannes: Macht ohne Amt. Das Bild des Priesters im neueren Roman . 178
Winter, Aloysius: Autorität gegen Argumente? Zwanzig Jahre nach »Humanae vitae« 367

Zangerle, Ignaz †: Zur Situation der Kirche in Österreich 467

Editorial 193
Hilfe für Leser 574

Hinweis 287
In eigener Sache 95
In eigener Sache 383
In eigener Sache 574
Was bedeutet Gemeinschaft der Heiligen 1

STELLUNGNAHMEN

Lüttgen, Franz 574
Roegele, Otto B. 287
Wetter, Friedrich, Kardinal 479

REDAKTIONELLE HINWEISE

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

Was bedeutet »Gemeinschaft der Heiligen«?

Ganz allgemein steht die Aussage gegen ein Verständnis christlicher Existenz als einer in sich selbst stehenden Größe, vielleicht so, daß je isolierter und einsamer zu Gott »der Einzelne« (Kierkegaard) steht, er umso echter und existentieller Christ sei. Biblisch kann ein Glaubender nur »in der Gemeinschaft des Brotbrechens« verharren (Apg 2, 42), als berufen in die »Gemeinschaft des Sohnes (Gottes)« (1 Kor 1, 9), und dies durch »Gemeinschaft des Blutes Christi« im Trinken des einen Kelches, durch »Gemeinschaft seines Leibes« durch Essen des einen Brotes (1 Kor 10, 16). Dies aber stets in der »Gemeinschaft des Heiligen Geistes« (2 Kor 13, 13) als Gemeinschaft an ihm und Gemeinschaft untereinander durch ihn (vgl. Phil 2, 1). Aber Gemeinschaft in Christus besagt zugleich »Gemeinschaft an seinen Leiden« (Phil 3, 10), was für die Gläubigen aber sogleich eine Bürgschaft für »Gemeinschaft in der Tröstung« durch Gott ist (2 Kor 1, 7), ja »Gemeinschaft an der künftigen Herrlichkeit« (1 Petr 5, 1). Die ganze Lehre Pauli von der Kirche als dem Leib Christi, worin die einzelnen Gläubigen als Glieder sowohl für das Wohl des Ganzen wie für das der anderen Glieder da sind, besiegelt endgültig die zentrale Bedeutung der christlichen Gemeinschaftsidee.

So verwundert es nicht, daß die Aussage »Gemeinschaft der Heiligen« auch ins apostolische Glaubensbekenntnis einging. Datum und engere Bedeutung sind heftig umstritten, weil im Lateinischen *communio sanctorum* das zweite Wort sowohl maskulin wie neutral gefaßt werden kann: es also »Gemeinschaft unter den heiligen Personen« und »Gemeinschaft an den heiligen Dingen« (den Sakramenten und vorab der Eucharistie) bedeuten kann. Welches von beiden der ursprüngliche Sinn ist: Kelly, der die Kontroverse lichtvoll zusammenfaßt, nennt die Frage »vielleicht unlösbar«[1]. Ihm folgend sei ganz kurz zusammengefaßt: die Formel dringt Ende des 4. Jahrhunderts ins Credo ein, erstmals klar bei Niketas von Remesiana (bei Nisch) im 5. Buch seiner Taufinstruktionen, doch kann sie schon in einer früheren (von Hieronymus stammenden) Formel gestanden haben. Die Ursprünge dürften im Osten liegen, wo sie für die Sakramente verwendet wurde, aber dort nicht als Glaubensformel. Niketas und der ganze Westen deutete »sanctorum« maskulinisch; man verstand unter den »sancti« zunächst wohl die Martyrer und Heiligen im engeren Sinn, dann aber auch alle Christgläubigen, sogar mit Einschluß der Engel und der alttestamentlichen Patriarchen und Propheten. Diesem vorwiegenden Verständnis gegenüber gab es gelegentlich auch ein neutrales, so in einem Reskript des Kaisers Theodosius von 388, das die

1 J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie. Übersetzung der 3. engl. Auflage. Göttingen 1972, S. 382.

Apollinaristen und andere »a communione sanctorum« (offenbar von der Eucharistie) ausschließt, so vereinzelt in karolingischer Zeit und häufiger ab Ende des 11. Jahrhunderts. Abaelards Aussage ist bezeichnend: sie sei »jene Gemeinschaft, durch welche die Heiligen zu Heiligen werden und in ihrer Heiligkeit befestigt werden durch die Teilnahme am göttlichen Sakrament ... Wir können aber ›sanctorum‹ auch neutral verstehen, nämlich als das Altarssakrament des geweihten Brotes und Weines.«[2] Thomas von Aquin scheint beide Bedeutungen innerlich in Verbindung zu bringen, wenn er in seiner Erklärung des Credo sagt: »Weil alle Gläubigen einen Leib bilden, wird das Gut des einen den andern mitgeteilt. So ist zu glauben, daß es eine Gemeinschaft der Güter oder des Guten *(bonorum)* in der Kirche gibt. Das wichtigste Glied aber ist Christus, da er das Haupt ist. So wird das Gut Christi allen Christen mitgeteilt, und diese Mitteilung erfolgt durch die Sakramente der Kirche, in welchen die Kraft des Leidens Christi wirksam ist.«[3] *Bonorum* kann auch maskulin sein, was besser zum vorausgehenden Leibgleichnis paßte.

Entscheidend ist – jenseits der grammatikalischen Kontroverse – zweierlei. Einmal, daß beide Aspekte untrennbar sind: persönliche Heiligkeit im qualitativen Sinn ist von der durch die Sakramente vermittelten Heiligkeit Gottes nicht zu scheiden, hierfür bürgt die ganze explizite Tauf- und Eucharistie-Theologie des Neuen Testaments sowie seine wenigstens implizite Beicht-Theologie, die das Mittelalter oft im folgenden Glaubensartikel »Vergebung der Sünden« miteingeschlossen sah. Das andere ist die »Gemeinsamkeit«, oder wie man später sagte, »Austauschbarkeit der Verdienste« (*réversibilité des mérites*), auf welcher nicht nur die Anrufung der Heiligen im Himmel, sondern ein viel tieferer Glaube beruht, daß nämlich jeder von Gott Begnadete für andere etwas Fruchtbares vermag, da ja nach Paulus das »Verdienstvollste«, die Liebe, »nicht den eigenen Vorteil sucht« (1 Kor 13, 5): »Keiner suche das Eigene, sondern das des andern« (1 Kor 10, 24).

Die sukzessive Vertiefung des Gedankens der *communio* nicht bloß als »Miteinander« und gegenseitige Liebe, sondern als »tätiges Füreinander« und so als »Stellvertretung« graviert hier nicht, im einzelnen nachgezeichnet zu werden.[4] Nur zwei Namen seien abschließend genannt: Dietrich Bonhoeffer, *Communio Sanctorum.* Dogmatische Untersuchungen zur Soziologie der Kirche (1930), und Georges Bernanos, in dessen Werk die katholische Deutung der *communio* die Mitte bildet.[5]

---

2 PL 178,629 f.

3 Mandonnet, S. Thomas, opuscula omnia IV (1972), S. 381.

4 Man vergleiche dazu: J. Czeny, Das übernatürliche Verdienst für andere. Fribourg 1957; A. Piolanti, La reversibilità dei meriti, in: Tabor 25 (1959), S. 160-176, sowie das Standardwerk von E. Mersch, Corpus Mysticum, 2 Bde. ^{2}1936.

5 Vgl. mein Werk: Gelebte Kirche: Bernanos. ^{2}1954, bes. S. 414-475.

Katholizismus und Gemeinschaft der Heiligen

Von Hans Urs von Balthasar

I

Man kann sich wundern, daß neben den vier Attributen der Kirche – die eine, die heilige, katholische und apostolische – noch ein weiteres Attribut im Credo als grundlegend erachtet und eingeführt wurde: die Gemeinschaft der Heiligen. Wir möchten im folgenden zeigen, wie sehr diese Einführung die vier anderen verdeutlicht und konkretisiert, wie sehr sie gerade das Katholische andern christlichen Kirchen gegenüber kennzeichnet.

Um dies in der Tiefe zu verstehen, ist vom Werk Jesu Christi auszugehen, auch sofern es den Alten Bund überschreitet. Denn es wäre schwer, im letztern von einer Gemeinschaft der Heiligen zu sprechen, die etwas anderes wäre als die Einheit der Volksgemeinschaft, von Jahwe mit starkem Arm aus dem Sklavenhaus herausgeführt und als Eigenvolk und priesterliche Gemeinschaft hergestellt. Aber abgesehen von der Zugehörigkeit zum erwählten Volk ist der einzelne darin in einer seltsamen Einsamkeit: Elija in seiner Verlassenheit: »Ich allein bin übriggeblieben«, Jeremia in der völligen Vereinzelung seiner Sendung, Hosea und Ijob in der Unverständlichkeit ihres Auftrags. Im Grunde kann hier keiner etwas für den andern.

Das Wort, das die Existenz Jesu Christi am zentralsten kennzeichnet, heißt Stellvertretung. Der Gottesknecht bei Jesaja hatte das prophezeit, aber niemand hatte bisher diese Weissagung zu deuten vermocht, sie war links liegengeblieben. Stellvertretung ist das, was am Kreuz geschieht, der Unschuldige stirbt für den Sünder und kann ihn sterbend mit ins Paradies hinübernehmen, kann die Hoffnungslosen als Toter aus der alttestamentlichen Scheol emporreißen. Die Exegese der letzten Jahrzehnte hat Jesu ganze Existenz als »Pro-Existenz« zu bezeichnen unternommen (allen voran Heinz Schürmann), und dieses Wort hat sich – zunächst in der deutschen Exegese – fest eingebürgert. Karl Barth hat in einer Terminologie, der wir nicht folgen werden, Jesus als den (einzigen) »Menschen für die andern« bezeichnet, während alle übrigen »Menschen mit den andern« seien. Um die Zeit des ephesinischen Konzils kam das Wort vom *admirabile commercium,* vom »wunderbaren Tausch« auf, das in Liturgie und Theologie durch alle Jahrhunderte seinen festen Platz einnahm. Getauscht wird zwischen Christi Heiligkeit und der Menschen Sünde: »Gib mir deine Sünde, so kann ich dir meine Heiligkeit geben«, spricht der Gekreuzigte. Er ist die in der Wüste erhöhte Schlange: wer zu diesem Tier, das alle Bosheit symbolisiert, emporblickt, wird von den tödlichen Schlangenbissen geheilt. Diese die innerste Verfaßt-

heit des Mitmenschen verändernde, in ihr Gegenteil umkehrende Tat ist in der Geschichte einmalig – unbeschadet aller erfundenen Heilungsgötter –, und deshalb kennzeichnet es das katholische Christentum auch so einmalig.

Warum? Weil die unvergleichliche und unnachahmliche Tat Christi das von ihm gebrachte Heil so tief prägt, daß etwas davon auf das von ihm den Seinen geschenkte Heil übergehen kann. Das Neue Testament zeigt dies mit einwandfreier Klarheit. Das Mittelglied ist Jesu Eucharistie: »*Tut* dies zu meinem Andenken.« Schon die Apostelgeschichte weiß, daß die »im Brotbrechen Verharrenden« folgerichtig äußerlich »alles gemeinsam haben« und innerlich »ein Herz und eine Seele« sind. Beides gehört sosehr zusammen, daß die, wie Ananias und Sapphira, im Äußeren nicht alles der Gemeinschaft hingeben, damit ihre innere Lüge und ihren Egoismus dartun und nicht zur Gemeinschaft der Brotbrechenden gehören können. Denn diese sind, wie Paulus aufs klarste erkannte, durch den Genuß des einen Brotes und einen Kelches mit Christus zusammen »ein Leib«. Und diesen einen Leib beschreibt er bald darauf ausführlich als eine Gemeinschaft voneinander untrennbarer Glieder. Nicht bloß weil sie einander nicht entbehren können: »Das Auge kann nicht der Hand sagen: ich brauche dich nicht, ebensowenig der Kopf den Füßen: ich brauche dich nicht.« Vielmehr deshalb, weil der eine vielgliedrige Leib von einem einzigen Blut, dem Christi durchströmt wird und sein Für-Sein sich allen Gliedern mitteilt: so daß »kein Zwiespalt im Leib entsteht, sondern die Glieder einträchtig *füreinander* sorgen (*hyper allēlōn*). Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit, wird ein Glied verherrlicht, freuen sich alle Glieder mit.«

Daß es bei dieser Sorge füreinander keinesfalls nur um etwas Äußerliches geht – etwa Krankenpflege oder mit Geld aushelfen –, zeigt das Beispiel Pauli: »Wer ist schwach, und ich werde nicht mit ihm schwach? Wem wird Anstoß bereitet, und ich empfinde darob nicht brennenden Schmerz?« Und darin ist er kein Isolierter: »Ahmt mich nach, wie ich Christus nachahme.« Derselbe Gedanke ließe sich durch das ganze Neue Testament verfolgen, er liegt, um nur zwei Beispiele herauszugreifen, im johanneischen Weinstocksgleichnis: die Rebe, die im Weinstock bleibt, bringt viele Frucht, nicht für sich, auch nicht für Gott allein, sondern ebenso für die andern. Denn Johannes verbietet jede Trennung von Gottes- und Nächstenliebe, wie Jesus bei Mattäus alles von den Christen dem geringsten Bruder angetane Gute und Böse sich selber zuschreibt. Und dies – um zum Ursprung zurückzukehren –, weil der am Kreuz Erhöhte »alle an sich ziehen« kann und will, alle in ihrem Egoismus verstreuten Schafe zur einen Hürde zusammenführt, so daß alle ihre Zusammengehörigkeit dem Einen verdanken, jeder Gerettete die Rettung im andern sieht: »Keiner suche das Eigene, sondern das der andern.« »Die Liebe sucht nicht das Ihre.«

II

Ist diese Weisung der Schrift in den Christentümern durchgehalten worden? Soweit wir alle Sünder und Egoisten sind, gewiß nicht. Aber als Ideal ist sie in der Zeit vor den großen Spaltungen einhellig verstanden worden. Ein Beweis dafür ist die von den Vätern (zumal von Augustin, aber auch von vielen andern) immer neu entwickelte Lehre vom »wunderbaren Tausch«. Doch gebe man acht: der Tausch findet für die Väter immer zwischen Christus und der Kirche statt. Die Kirche – so sagen sie oft – war vor ihrer Begegnung dem Herrn eine Dirne, Christus hat ihr seine Reinheit gegeben und sie zur Jungfrau gemacht. Diese Sicht wurde schwierig im Augenblick, da die Theologie begann, statt vom Zentrum Christus her zu denken, den Sündenfall in die Mitte zu rücken und zwischen Erwählten und Verworfenen zu unterscheiden. Und dies systematisch, das heißt so, daß wir ein absolutes Wissen besitzen, daß es auch ewig Verworfene gibt. Hier war der Gedanke des Tausches nur noch schwer durchzuhalten, es sei denn, man sage, Christus habe sich für eine Großzahl von Menschen, die *massa damnata* vergeblich hingegeben. Gottes Erlösungsabsicht wird vom Sünder durchkreuzt und widerlegt. Was wird dann aus dem wunderbaren Tausch?

Das, was leise bei Augustin angelegt ist, doch bei ihm vom Preis der Liebe noch übertönt wird, erhält aber in den protestantischen Kirchen das Übergewicht. Bei Luther erfolgt der wunderbare Tausch nicht mehr zwischen Christus und der Kirche, sondern zwischen Christus und dem »armen Hürlein Seele«. Damit rückt nun ein Bild der Erlösung ins Zentrum, das wesenhaft individualistisch ist: der Artikel der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben. Die protestantischen Bekenntnisschriften erklären ihn als die Mitte der christlichen Offenbarung, als den *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, also das, was Käsemann »den Kanon im Kanon« nennt. Das Heilsgeschichtliche ereignet sich wesenhaft zwischen Gott und dem einzelnen Glaubenden. Die Emphase, mit der Kierkegaard den »Einzelnen« in seinem Gottverhältnis und seiner polemischen Distanz von einer verweltlichten Kirche schildert, mag großartig klingen, sie ist trotzdem der offenkundige Verlust der Gemeinschaft der Heiligen.

Denn der auf den Glauben des einzelnen gelegte Akzent verändert das ganze Bild der Kirche. Es gibt fürderhin die (unsichtbare) Kirche der wahrhaft Glaubenden, der Erwählten, und die äußere sichtbare Kirche der zum Gottesdienst Versammelten und das Credo gemeinsam Aufsagenden. Welche dieser beiden Kirchen entspricht noch dem, was Paulus als den »Leib Christi« geschildert hat? Eigentlich keine. Denn die Kirche der Erwählten ist nicht die von Paulus geschilderte Gemeinde, in der es »ehrenhafte« und »unehrenhafte«, das heißt heilige und sündige Glieder gibt, und die äußere Kirche kann zwar viele gute Werke verrichten, aber diese sind nicht mehr der

direkte Ausfluß des rechtfertigenden Glaubens, sie können auch von den andern, Verworfenen, ausgeführt werden. Noch deutlicher gesagt: die Kirche der Apostel war eine aufgrund der Eucharistie und auch aufgrund der Einsetzung der Apostel durch den Herrn organische und darin auch hierarchisch gegliederte Gemeinschaft (»ihr seid Christi Leib, als einzelne dessen Glieder, und Gott hat die einen in der Kirche bestimmt erstens zu Aposteln ...«); die Kirche der Reformatoren ist in ihrem echten Kern die Summe der Prädestinierten, in der äußeren Schale die Summe der zum Gottesdienst Versammelten. In der *Catholica* gehört das Amt (mit Petrus als Symbol und Vollzug der Einheit) zum Organismus: die Kirche ist *communio hierarchica*, wie das II. Vaticanum sagt. In den Kirchen der Reformation besteht dieses Moment organischer Verfassung nicht, weshalb hier die einzelnen Ämter aus ihr selbst ausgegliederte Funktionen sind, die nach Belieben verliehen und wieder zurückgezogen werden können. Dies hängt innerlichst mit dem alles tragenden und begründenden Rechtfertigungsartikel zusammen, da nie die Kirche als die von Christus erlöste und (zur Stellvertretung der ganzen Menschheit) gestiftete ernstlich als »sein Leib« gelten kann.

Wenn der protestantische Ernst des Rechtfertigungsartikels innerlich schwindet, wird das übrigbleiben, was die Geschichte des Protestantismus, aber leider auch die der katholischen Kirche, sofern in ihr das Leibbewußtsein und der Sinn für die Wahrheit der Eucharistie geschwunden ist, wurde: eine Kirche der Ethik, der guten Werke, des sozialen Verhaltens, der Befreiung derer, die politisch und sozial unterdrückt sind. Im Grunde eine Karikatur der Gemeinschaft der Heiligen.

III

In der neueren Zeit wird mit großem Eifer an der Wiedervereinigung der Kirchen gearbeitet. Das zentrale Interesse, das die Diskussionen befeuert, ist einerseits der Glaube *(faith)*, andererseits die kirchliche Organisation *(order)*. Große Anstrengungen werden nach zwei Seiten gemacht: einmal ein gemeinsames Glaubensbekenntnis wiederzugewinnen (und diese Anstrengungen sind fruchtbar und dürften zu wirklichen Erfolgen führen), sodann das Problem der Kirchenleitung zu besprechen, wobei in manchen Gremien auch die Frage des Petrusamtes mutig und offen angegangen wird. Hier wird man typischerweise bis zu einer (nicht überschreitbaren) Grenze vorstoßen können: protestantisch gesehen kann das Amt, auch das Einheitsamt als sehr nützlich, vielleicht sogar als unentbehrlich erkannt werden, aber *(jure humano)* als eine aus der Kirche sich ausgliedernde Funktion; katholisch dagegen bleibt das Amt ein Moment innerhalb des von Christus aus sich entlassenen Organismus *(jure divino)*.

Die besagten Diskussionen werden solange zu keinem letzten Ergebnis

gelangen können, als der Kirchenaspekt von Glaube und Institution *(faith and order)* sich nicht mit dem Kirchenaspekt der *communio sanctorum* zusammenschließt; erst dieser zweite läßt die Kirche wahrhaft als christusförmig erscheinen, ob man sie nun mehr als seinen Leib oder als seine Braut versteht (was nur zwei Aspekte des Gleichen sind). Dann erhält auch der Akzent *sanctorum* seine ganze Fülle. Denn er ist, wie bei den Kirchenvätern zunächst, Gemeinschaft mit den im Himmel vollendet heilig und christusförmig Gewordenen, auf deren Für-Können die noch sündige Kirche vertrauen darf, er ist aber ebenso Gemeinschaft der »Heiligen« auf Erden, da wir alle jetzt schon vieles füreinander können und auch sollen. Und freilich um so mehr, je mehr ein Christ die Form Christi in sich ausgeprägt hat, eben das Für-Sein, die Selbstlosigkeit der Liebe.

Ökumenische Gespräche sollten sich mit gleicher Kraft diesem zweiten Aspekt zuwenden, der allein einen Fortschritt im ersten Aspekt verbürgt. Katholisch gesprochen hieße dies, daß es fruchtlos ist, über Petrus zu reden, wenn man nicht gleichzeitig über Maria spricht, und ebenso fruchtlos über Maria und Heiligenverehrung zu handeln, wenn man nicht über Petrus und das Amt spricht, denn beides findet sich begründet in der von Paulus so hervorgehobenen *communio* der Heiligen schlechthin. »Ich rede wie zu verständigen Leuten: urteilt selbst über das, was ich sage: Ist der Segenskelch, den wir segnen, nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Weil es ein einziges Brot ist, sind wir Vielen ein einziger Leib« (1 Kor 10,15-17).

Die Communio der drei kirchlichen Stände

Von Christoph Schönborn OP

Beginnen wir mit einer schlichten Feststellung: Die Zahl der jetzt auf Erden lebenden Christgläubigen ist unvergleichbar geringer als die Zahl der in Christus aus diesem Leben Geschiedenen. Wenn die lebendige Kirchengliedschaft in der Zugehörigkeit zu Christus besteht, dann kann der Tod, der ja nicht das Ende der Christusgemeinschaft bedeutet, auch nicht die Kirchengemeinschaft abbrechen. Dann folgt aber: der weitaus größere Teil der Kirche lebt jenseits der Schwelle des irdischen Todes.

Ob diese unbestreitbare Tatsache auch eine Selbstverständlichkeit heutigen Kirchenbewußtseins ist? Die Schultheologie sprach »von drei Zuständen der einen Kirche, von der *streitenden*, *leidenden* und *triumphierenden* Kirche«[1]. Es ist klar, daß das Kirchenverständnis andere Akzente, größere Tiefe und Weite erhält, wenn ›Kirche‹ nicht nur die hier und jetzt auf Erden lebenden Glieder bezeichnet, sondern die ganze zahllose Schar »aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen« umfaßt, die »vor dem Thron und vor dem Lamm« steht (Offb 7,9). Im Bewußtsein der Gläubigen lebt diese weite Sicht der Kirche dank der Heiligenverehrung und der Fürbitte für die Verstorbenen. Es ist deshalb nicht einfach ein erbaulicher Zusatz, wenn das II. Vatikanische Konzil die Heiligenverehrung und die Fürbitte für die Verstorbenen in seiner Kirchenkonstitution *Lumen gentium (LG)* eigens thematisiert. Kirche als *communio sanctorum* wäre aufs ärgste verstümmelt, wenn sie nicht in der Dimension der Gemeinschaft von himmlischer und irdischer Kirche gesehen würde. Ein Kommentator der Kirchenkonstitution schreibt zwar: »Auch ohne der Heiligenverehrung im Leben der Kirche nahezutreten, kann man gewiß feststellen, daß eine Lehre von der Kirche gegeben werden kann, ohne daß von der Heiligenverehrung gesprochen wird.«[2] Doch muß die Gegenfrage gestellt werden, wie eine solche Lehre von der Kirche wohl aussähe, ob in ihr nicht Wesentliches fehlen würde. Nach den Darlegungen der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* ist die Heiligenverehrung nicht ein Adiaphoron, ein unerhebliches Beiwerk. In ihr kommt etwas zum Ausdruck, das zentral zum Mysterium der Kirche selber gehört.

---

1 B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, § 152. Freiburg [8]1932, Bd. II, S. 196. Der *Catechismus Romanus* (Pars I, cap. X, q. 5) spricht nur von »duae praecipue Ecclesiae partes ..., triumphans una, militans altera«. Der hl. Robert Bellarmin gliedert den II. Band seiner *Controversiae* nach den drei Ständen *De Ecclesia militante*, *De Ecclesia, quae est in Purgatorio* und *De Ecclesia, quae triumphat in Coelis*.

2 O. Semmelroth, in: LThK, Ergänzungsband »Das Zweite Vatikanische Konzil«, Bd. I. Freiburg 1966, Sp. 314.

Um dies deutlich zu machen, werden wir im folgenden besonders die Artikel 49 bis 51 der Kirchenkonstitution kommentieren.[3] Wir werden versuchen, diese wohl wichtigsten lehramtlichen Texte zu unserem Thema in ihren Bezügen zum Ganzen der Kirchenkonstitution auszulegen. Dabei wird sich, wie wir hoffen, klar zeigen, daß es sich um zentrale Aussagen der Lehre von der Kirche handelt.

Kirche – diesseits und jenseits der Endvollendung

> (LG *49) Bis also der Herr kommt in seiner Majestät und alle Engel mit ihm (vgl. Mt 25,31) und nach der Vernichtung des Todes ihm alles unterworfen sein wird (vgl. 1 Kor 15,26-27), pilgern die einen von seinen Jüngern auf Erden, die andern sind aus diesem Leben geschieden und werden gereinigt, wieder andere sind verherrlicht und schauen »klar den dreieinigen Gott selbst, wie er ist« (Konzil v. Florenz, DS 1305) . . .*

Zwei Aspekte seien an diesem Text besonders hervorgehoben. Zum ersten die klassische Lehre von den drei »Ständen«[4] der Kirche. Die traditionelle Rede von der *Ecclesia militans*, der streitenden Kirche, ist hier »abgemildert« zu der von den auf Erden pilgernden Jüngern. Daß das Leben des Christen eine *militia* ist, ein Kampf gegen die Mächte des Bösen, wird anderswo vom Konzil deutlich gesagt (vgl. Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 13, 22, 37). Hier geht es darum, die Situation der irdischen Kirche als Unterwegssein, als Pilgerschaft, als sehnsüchtiges Sich-Ausstrecken »nach dem vollendeten Reich« zu bezeichnen (vgl. *LG* 5).

Kurz, aber unmißverständlich wird gesagt, es gebe einen Läuterungs(zu)stand (*alii hac vita functi purificantur*). Das seit eh und je geübte Gebet der Kirche für die Verstorbenen (vgl. *LG* 50) bezeugt die Gewißheit, daß es solche gibt, »die noch nach dem Tode gereinigt werden (*purificantur*)« (*LG* 51). Wir kommen auf dieses Thema noch zurück.

Schließlich ist von der *Ecclesia trimphans* die Rede, freilich in einer biblischen Sprache: von den verherrlichten Jüngern Jesu, die Gott jetzt schon schauen, wie er ist (vgl. 1 Joh 3,2). Auffallend ist, daß das Konzil nicht von

---

3 Als Kommentare haben wir eingesehen: den in Anm. 2 genannten von O. Semmelroth; den von G. Philips in seinem zweibändigen Kommentar zu *Lumen gentium*: L'Eglise et son mystère, t. II. Paris 1968, S. 161-205; das von P. Molinari verfaßte Kapitel über *LG* VII (Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche), in: G. Barauna (Hrsg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des II. Vatikanischen Konzils. Freiburg 1966, Bd. II, S. 435-456 (Lit.!), sowie den gründlichen Kommentar, den C. Pozo in seiner Eschatologie bietet: Teología del Mas Allá. Madrid ^{2}1980, S. 538-578, wo auch weitere Kommentare angeführt werden (S. 542, Anm. 13).

4 Daß aller christlicher Stand von Christus her zu bestimmen sei, zeigt H. U. von Balthasar, Christlicher Stand. Einsiedeln 1977, S. 168-180.

drei »Kirchen« spricht, sondern von drei Weisen des Jüngerseins. Damit soll die Einheit der Kirche in diesen drei Weisen des Jüngerseins betont werden. Auch darauf kommen wir noch zurück. Doch vorerst zum zweiten zu erwähnenden Aspekt.

Unser Text steht im VII. Kapitel der Kirchenkonstitution, das den Titel trägt: »Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche«. Dieses Kapitel beginnt mit der elementaren Feststellung, daß »die Kirche . . . erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden (wird), wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt (Apg 3,21)« (*LG* 48). Die Kirche ist noch unvollendet, solange sie nicht als ganze vollendet ist. Das gilt nicht nur für die »auf Erden pilgernden« Jünger, sondern auch für die in der Gottesschau bereits verherrlichten. Die Kirche wird erst vollendet sein, wenn »der Herr kommt in seiner Majestät und alle Engel mit ihm« (*LG* 49). Ähnlich sagt die Kirchenkonstitution bereits am Schluß des 2. Artikels: ». . . am Ende der Weltzeiten wird sie (die Kirche) in Herrlichkeit vollendet werden. Dann werden . . . alle Gerechten von Adam an, ›von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten‹, in der allumfassenden Kirche (*in Ecclesia universali*) beim Vater versammelt sein.«

Das Konzil lehrt also einen deutlichen Unterschied zwischen der »Pilgerzeit« der Kirche und ihrer ewigen Vollendung. Diese Unterscheidung beinhaltet eine implizite Aussage zur Frage des sogenannten »Zwischenzustandes« und damit zur individuellen Eschatologie in ihrem Verhältnis zur allgemeinen Eschatologie. Nicht nur die auf Erden pilgernden, sondern auch die schon verherrlichten Jünger gehören zur »Pilgerzeit« der Kirche. Die *communio sanctorum* zwischen der irdischen und der himmlischen Kirche steht jetzt noch unter dem Vorzeichen des Wachstums der Kirche, der Hoffnung auf die Endvollendung, der Erwartung der Wiederkunft Christi. Implizit ist damit gesagt, daß auch die »himmlische Kirche« jetzt noch nicht an ihr letztes Ziel gelangt ist, daß auch sie in gewisser Weise noch wartet, »bis der Herr kommt in seiner Majestät«. Wie sollte man hier nicht an den großartigen Text des Origenes aus seinen Levitikus-Homilien denken, der dieses Warten der ganzen Kirche, des Himmels und der Erde, so eindrucksvoll zu beschreiben weiß?[5]

Mit dieser grundsätzlichen Grenzziehung ist implizit ein Nein gegen alle Versuche ausgesprochen, die den »Zwischenzustand« aus der Eschatologie ausschalten wollen, etwa durch den Versuch, die Auferstehung mit dem Moment des Todes ineinszusetzen, eine »Auferstehung im Tod« zu behaup-

5 Siebente Homilie über Leviticus, n.2 (GCS, Baehrens, S. 374-380), deutsch bei H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft. Einsiedeln 1943, S. 368-373; vgl. auch J. Kardinal Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (= Kleine Katholische Dogmatik IX). Regensburg 1977, S. 150-157.

ten.[6] Abgesehen davon, daß diese Theorie dem biblischen Zeugnis von der Auferstehung Jesu und von der allgemeinen Auferstehung so offensichtlich widerspricht, daß man sich nur wundern kann, wieso sie überhaupt entwickelt werden konnte, spricht vor allem gegen sie, daß hier die Endvollendung des einzelnen individualisiert, aus der kirchlichen Einbindung herausgelöst wird.[7] Gerade dagegen haben die Konzilsväter in den Diskussionen um unser VII. Kapitel von *LG* Stellung bezogen, indem sie forderten, die individuelle Eschatologie klar und deutlich in eine eschatologische Sicht der Kirche zu integrieren. Endgültige Vollendung des einzelnen, und sei er noch so vollendet in der Heiligkeit, kann es erst geben, »wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt« (*LG* 48). Mit dieser ekklesialen Rückbindung hat das Konzil entscheidende Wegweisung für die Vertiefung der Fragen der individuellen Eschatologie gegeben, ohne dies im einzelnen bereits auszuführen.[8] Der Ort der Betrachtung der »letzten Dinge« des Menschen ist die *communio sanctorum*. Wie sieht das Konzil diese *communio*?

Communio sanctorum zwischen Himmel und Erde

(LG *49, Forts.) Wir alle jedoch (d. h. die drei »Stände« der Kirche) haben, wenn auch in verschiedenem Grad und auf verschiedene Weise, Gemeinschaft (*communicamus*) in derselben Gottes- und Nächstenliebe und singen unserem Gott denselben Lobgesang der Herrlichkeit. Alle nämlich, die Christus zugehören und seinen Geist haben, wachsen zu der einen Kirche zusammen und sind in ihm miteinander verbunden (vgl. Eph 4,16). Die Einheit der Erdenbürger mit den Brüdern, die im Frieden Christi entschlafen sind, hört keineswegs auf, wird vielmehr nach dem beständigen Glauben der*

---

6 Vgl. bes. G. Greshake, in: G. Greshake – J. Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt 1986, S. 253-276 (Lit.!). Diese gründlich dokumentierten und argumentierten Seiten erheischen eine ausführliche Stellungnahme, die hier nicht möglich ist. Ein Detail, das in gewisser Weise pro toto steht: Joseph Priestley als Zeugen für die These von der Auferstehung im Tode zu zitieren (vgl. Anm. 299), ist keine Empfehlung. Priestley (1733-1804) war Unitarier, lehnte also auch die Gottheit Christi ab. Er ist einer der Väter der These von der »Hellenisierung des Christentums«. In seiner »History of corruption of Christianity« führt er das Dogma von der Inkarnation auf den verderblichen Einfluß des Leib-Seele-Dualismus zurück. Ihm schwebt ein mit dem Humeschen Sensualismus und mit dem Materialismus vereinbarer Monismus vor (vgl. bes. Bd. III der *Theological and miscellaneous works*. Repr. New York 1972).

7 So vor allem das Argument von J. Kardinal Ratzinger (s. Anm. 5).

8 Immerhin sind die spärlichen Aussagen von *LG* zur individuellen Eschatologie klar genug: In *LG* 48 wird, in enger Anlehnung an das NT, von der Auferstehung gesagt, sie geschehe erst »am Ende der Welt«; davor aber »werden wir alle erscheinen ›vor dem Richterstuhl Christi‹ ... (2 Kor 5, 10)«. Ob dieses »zuvor« das partikulare Gericht lehre, wie P. Pozo zu dieser Stelle meint (S. 557, Anm. 3), oder das allgemeine Endgericht, läßt der Text u. E. offen. Eine »Auferstehung im Tod« ist von diesem Text her unhaltbar.

Kirche gestärkt durch die Mitteilung geistlicher Güter (spiritualium bonorum communicatione).

Die Jünger Jesu, die auf Erden pilgern, bilden mit denen, die »in der himmlischen Herrlichkeit sind oder nach dem Tode gereinigt werden« (*LG* 51), *eine* Kirche, *eine* Gemeinschaft. Die Begründung ist klar christozentrisch: die Zugehörigkeit zu Christus, d. h. die lebendige Kirchengliedschaft, verbindet alle, die seinen Geist haben (vgl. auch *LG* 14). Das Band, das alle Jünger zusammenhält, ist die Liebe. Der Glaube und die Hoffnung sind nur den pilgernden Kirchengliedern eigen, die Liebe alleine bleibt auch in denen bestehen, für die die Gottesschau den Glauben abgelöst hat. Die Liebe alleine bleibt, sie ist daher, wie das Konzil sagt, dieselbe auf Erden und im Himmel: *omnes . . . in eadem Dei et proximi caritate communicamus*! Unsere Gottes- und Nächstenliebe mag sich dem Grad nach von der unserer vollendeten Brüder und Schwestern unterscheiden, dem Wesen nach aber gibt es nur eine und dieselbe Liebe hier und dort. Diese alle Grenzen, selbst die des Todes, überschreitende Gemeinschaft der Liebe findet ihren Ausdruck in der Gemeinschaft des Lobes: *eundem hymnum gloriae Deo nostro canimus*. Das Gotteslob ist hüben und drüben dasselbe, auch wenn hier ebenfalls Gradunterschiede der Vollkommenheit bestehen.

Das Himmel und Erde verbindende Band der einen Liebe und des gleichen Lobes bewirkt einen ständigen Austausch, eine »Mitteilung geistlicher Güter«, durch die alle, pilgernde und heimgekehrte Jünger, »zu der einen Kirche zusammenwachsen«. Was hier als *communicatio spiritualium bonorum* bezeichnet wird, ist nichts anderes als das, was *sanctorum communio* im ursprünglichen Sinne bedeutet: Gemeinschaft der *sancta*, der heiligen Gaben, der geistlichen Güter. *Sanctorum communio* bedeutet zuerst einmal die Gemeinschaft in den *sancta*, den heiligen Gaben der Eucharistie, bedeutet Eucharistiegemeinschaft.[9] Doch zeigt sich von Anfang an, daß diese Gemeinschaft im eucharistischen Leib Christi zugleich die Gemeinschaft der in diesem Leib verbundenen Personen bezeichnet, welche nicht durch den leiblichen Tod, sondern nur durch den geistlichen Tod der Sünde gebrochen und zerstört werden kann.[10] Deshalb ist es stimmig, wenn schon früh die

9 Die Literatur zum Thema ist uferlos. Nur zwei Titel seien stellvertretend genannt: H. de Lubac, Sanctorum communio, in: ders., Théologies d'occasion. Paris 1984, S. 11-35 (Lit.!) und das reich dokumentierte, erstmals 1954 erschienene, jetzt neu aufgelegte Werk von W. Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens. Fürth ^{2}1985, das bei weitem nicht das Echo gefunden hat, das ihm im ökumenischen Gespräch über die »Interkommunion« gebührt hätte.

10 Die Möglichkeit dieses Bruches und seiner Endgültigkeit (Hölle) wird in *LG* 49-51 nicht mehr thematisiert, da es hier nur um die Gemeinschaft der »Spiritum Christi habentes« (*LG* 14 und 49) geht, also derer, die »im Stande der Gnade« sind. Dagegen wird die Perspektive von Gericht und »ins ewige Feuer weichen müssen« (vgl. Mt 25,41) ausdrücklich in dem Kap. VII einleitenden Art. 48 genannt.

Bedeutung der *communio sanctorum* ausgeweitet wird auf die Gemeinschaft der geistlichen Güter und damit zugleich auf die Gemeinschaft der sie teilenden Personen, seien sie »hier« oder »dort«, auf Erden und im Himmel. Dieser Austauschbewegung zwischen Himmel und Erde, zwischen himmlischer und pilgernder Kirche (die aber nur als ein und dieselbe Kirche zu sehen ist) wendet sich nun unser Konzilstext zu. Was hier folgt, erweist sich für das rechte Kirchenverständnis als unaufgebbar und wesentlich. Das Konzil betrachtet zuerst den Zustrom »geistlicher Güter«, der uns von den himmlischen Gliedern der Kirche zufließt (die Fürbitte der Heiligen), um dann die aszendente Bewegung von uns zu ihnen zu beschreiben: die Heiligenverehrung.

Ein Lebensstrom von oben: die Fürbitte der Heiligen

> (LG *49, Forts.) Dadurch nämlich, daß die Seligen inniger mit Christus vereint sind, festigen sie die ganze Kirche stärker in der Heiligkeit, erhöhen die Würde (*nobilitant*) des Gottesdienstes, den sie auf Erden Gott darbringt, und tragen auf vielfältige Weise zum weiteren Aufbau der Kirche bei (vgl. 1 Kor 12,12-27). Denn in die Heimat aufgenommen und dem Herrn gegenwärtig (vgl. 2 Kor 5,8), hören sie nicht auf, durch ihn, mit ihm und in ihm beim Vater für uns Fürbitte einzulegen, indem sie die Verdienste darbringen (*exhibentes merita*), die sie durch den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus (vgl. 1 Tim 2,5), auf Erden erworben haben, zur Zeit, da sie in allem dem Herrn dienten und für seinen Leib, die Kirche, in ihrem Fleisch ergänzten, was an dem Leiden Christi noch fehlt (vgl. Kol 1,24). Durch ihre brüderliche Sorge also findet unsere Schwachheit reichste Hilfe.*

An diesem Text sticht die klare Christozentrik hervor. Die Wirksamkeit der Heiligen kommt alleine daher, daß sie »inniger mit Christus vereint sind«, »dem Herrn gegenwärtig« sind. Ihre Fürbitte geht nur durch, mit und in ihm zum Vater. *Communio sanctorum*, Gemeinschaft der geistlichen Güter und der Personen gibt es nur in Christus. Die Einzigartigkeit der Mittlerschaft Christi wird entschieden betont. So heißt es schon in *LG* 48: »Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen (vgl. Joh 12,32, griech.). Auferstanden von den Toten (vgl. Röm 6,9), hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht. Zur Rechten des Vaters sitzend, wirkt er beständig in der Welt, um die Menschen zur Kirche zu führen und durch sie enger mit sich zu verbinden.« Daß alles Heil von Christus ausgeht, schließt nicht aus, daß er eine Heilsgemeinschaft stiftet, in der die einzelnen Anteil erhalten an seiner Heilsvermittlung: »Denn wie die christliche Gemeinschaft (*christiana communio*) unter den Erdenpilgern uns näher zu Christus bringt,

so verbindet auch die Gemeinschaft mit den Heiligen uns mit Christus, von dem als Quelle und Haupt jegliche Gnade und das Leben des Gottesvolkes selbst ausgeht« (*LG* 50).

Die Frage nach der Rolle der Seligen des Himmels in der Kirche erweist sich als Frage nach dem Wesen der Kirche selbst, geht es doch um eine wirkliche Teilhabe an der einzigen Mittlerschaft Christi. Die Kirche tritt nicht an die Stelle Christi, sondern sie ist »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt das Zeichen und Werkzeug« des Heils (vgl. *LG* 1). In der Frage nach der himmlisch-irdischen *communio sanctorum* geht es um diese Sakramentalität der Kirche.

Nirgendwo wird dies so deutlich wie in der Wirksamkeit Marias, der Mutter Jesu, in der die Kirche wie in einem Spiegel sich selber betrachten kann. Zwei Abschnitte aus dem VIII. Kapitel von *LG* erhellen besonders die Frage der *communio sanctorum*: »Marias mütterliche Aufgabe gegenüber den Menschen verdunkelt oder mindert diese einzige Mittlerschaft Christi in keiner Weise, sondern zeigt ihre Wirkkraft. Jeglicher heilsame Einfluß (*salutaris influxus*) der seligen Jungfrau auf die Menschen kommt nämlich nicht aus irgendeiner sachlichen Notwendigkeit, sondern aus dem Wohlgefallen Gottes und fließt aus dem Überfluß der Verdienste Christi, stützt sich auf seine Mittlerschaft, hängt von ihr vollständig (*omnino)* ab und schöpft aus ihr seine ganze Wirkkraft (*totam virtutem*). Die unmittelbare Vereinigung (*unionem immediatam*) der Glaubenden mit Christus wird dadurch aber in keiner Weise gehindert, sondern vielmehr gefördert« (*LG* 60). Wäre solche Mittlerschaft in Christus nicht möglich, so wäre die Kirche selbst eine Hindernis, Trennwand zwischen Christus und den Menschen.

In einem großartigen, dichten Text schaut das Konzil die Mittlerschaft Mariens zusammen mit der ganzen Schöpfungs- und Heilsordnung Gottes: Die Anrufung Mariens als Fürsprecherin, Helferin, Beistand und Mittlerin wird folgendermaßen begründet: »Das aber ist so zu verstehen, daß es der Würde und Wirksamkeit Christi, des einzigen Mittlers, nichts abträgt und nichts hinzufügt. Keine Kreatur nämlich kann mit dem menschgewordenen Wort und Erlöser jemals in einer Reihe aufgezählt werden. Wie vielmehr am Priestertum Christi in verschiedener Weise einerseits die Amtspriester, anderseits das gläubige Volk teilnehmen und wie die eine Gutheit Gottes auf die Geschöpfe in verschiedener Weise ausgegossen wird, so schließt auch die Einzigkeit der Mittlerschaft des Erlösers im geschöpflichen Bereich eine unterschiedliche Teilnahme an der einzigen Quelle in der Mitwirkung nicht aus, sondern erweckt sie« (*LG* 62).

Christus selbst »erweckt« also *participatam ex unico fonte cooperationem*, Teilhabe an seiner Mittlerschaft, Mitwirken an seinem Erlösungswerk. Das heißt aber, daß im Mitwirken der Heiligen am Heilswerk Christi das Wesen der Kirche in besonders klarer Weise aufscheint. In überragender Weise wird

das in Maria sichtbar, die »Typus der Kirche« ist (*LG* 63). Was Mitwirken der Kirche, was Mittlerschaft und Sakramentalität der Kirche bedeutet, ist nirgendwo klarer zu sehen als in Maria.[11] Aber es gilt auch, in verschiedenem Grad, von allen Heiligen.

Es ist keine bloße »fromme Anmutung«, sondern eine streng ekklesiologische Aussage, wenn das Konzil erklärt, die innigere Vereinigung der Seligen mit Christus wirke sich auf die ganze Kirche aus (*LG* 49). Wir können hier nicht konkret und realistisch genug denken (mit »mystischem Realismus«[12]): ein unermeßlicher, mit unseren Maßen nicht faßbarer Strom des Lebens, der erneuernden Kräfte fließt von den innigst mit Christus verbundenen himmlischen Gliedern der Kirche zu den noch den Pilgerweg des Glaubens gehenden Jüngern. Auch wenn sich dieser Einfluß empirischer Wahrnehmbarkeit und Überprüfung entzieht, so ist doch die unzerstörbare Lebendigkeit der Kirche, ihr inneres Wachsen in der Heiligkeit und ihr Aufbau als sichtbare Gemeinschaft ein sprechendes Zeugnis für diese ständige Einwirkung der Heiligen.

Eine Fülle von patristischen, theologischen, liturgischen und hagiographischen Zeugnissen ließe sich hier beibringen. Es sei nur erinnert an die Verheißungen eines hl. Dominikus, er werde seinen Brüdern im Himmel nützlicher sein als auf Erden, oder einer hl. Theresia vom Kinde Jesu (»Je passerai mon ciel à faire du bien sur terre«). Der hl. Cyprian sei stellvertretend für eine »Wolke von Zeugen« zitiert: »Als unsere Heimat betrachten wir das Paradies . . .: warum eilen und laufen wir dann nicht, um unsere Heimat zu sehen . . .? Eine große Anzahl von Lieben erwartet uns dort, eine stattliche Schar von Eltern, Geschwistern und Kindern sehnt sich nach uns, um die eigene Rettung bereits unbesorgt und nur um unser Heil noch bekümmert. Unter ihre Augen, in ihre Arme zu eilen, welch große Freude für sie und für uns zugleich!«[13]

Die Liebe Christi, die die Heiligen bereits auf Erden gedrängt hat, Fürbitte für andere bei Gott einzulegen, kann durch die »innigere« Vereinigung mit Christus im Himmel nur wachsen. Der *salutaris influxus*, der »heilsame Einfluß« (*LG* 60) der Heiligen, ist ihre Fürbitte für uns. Das Konzil spricht mit der Tradition vom »Darbringen ihrer auf Erden durch Christus erworbenen Verdienste« (vgl. *LG* 49). Behält man das Grundprinzip katholischer

11 Vgl. den Kommentar zu den einschlägigen Texten aus der *LG* in der neuen Enzyklika Johannes Paul II. *Redemptoris Mater*, §§ 38-47, dt. Ausgabe unter dem Titel: Maria – Gottes Ja zum Menschen, mit einer Hinführung von J. Kardinal Ratzinger und einem Kommentar von H. U. v. Balthasar. Freiburg i. Br. 1987, S. 70-88; vgl. auch unseren Aufsatz Maria – Herz der Theologie – Theologie des Herzens, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Kardinal Ratzinger. St. Ottilien 1987, S. 575-589.

12 Der Ausdruck ist von H. U. von Balthasar, Theodramatik, Bd. II, 2. Einsiedeln 1978, S. 282.

13 *De mort.*, 26; PL 4,601; Hartel, III A, S. 313; BKV I, S. 253 f.; weitere Texte bei G. Philips, (s. Anm. 3), S. 178-181 und in *LG* 49, Anm. 150.

Verdienstlehre im Sinn, wie der hl. Thomas v. Aquin es formuliert hat: *radix merendi est caritas* (die Wurzel verdienstlichen Tuns ist die Liebe)[14], so ist klar, daß die eine Gottes- und Nächstenliebe alleine die Kraft ist, die alles Fürbitten und »Fürleiden« auf Erden erst fruchtbar macht. Diese Liebe kann durch die vollkommene Vereinigung mit Christus nur wachsen an Weite und Kraft.

Das Bewußtsein der *communio sanctorum* aktualisiert sich immer neu in der Liturgie. Unter den Einwirkungen der Seligen des Himmels auf die Kirche nennt das Konzil ausdrücklich die Liturgie: Die Heiligen »erhöhen die Würde des Gottesdienstes, den die Kirche auf Erden Gott darbringt«, und dies deshalb, weil sie »inniger mit Christus vereint sind« (*LG* 49). Wie ist dies zu verstehen? Wohl in dem Sinne, daß die Heiligen des Himmels die Liturgie nicht mehr unter dem Schleier der sakramentalen Zeichen feiern, sondern in der unverhüllten Wirklichkeit der Gottesschau. Sie, die »das ewige Heil bereits erlangt haben, singen Gott im Himmel das vollkommene Lob« (Liturgiekonstitution *SC* 104). Eine Liturgie, die dieser Wirklichkeit keinen oder ungenügenden Raum gibt, ist wie ein leeres Zeichenspiel, das auf keine Wirklichkeit verweist. Die Verbindung mit der vollkommenen Liturgie des Himmels ist daher konstitutiv für die Liturgie, die wir auf Erden feiern. Konstitutiv ist daher auch die Einheit der hier auf Erden die Liturgie Feiernden mit den himmlischen Festversammlung, »der Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind« (Hebr 12,22f.)[15]. Denn es gibt nur die eine Liturgie des Himmels und der Erde, die von allen mit Christus Verbundenen gemeinsam Gott dem Vater dargebracht wird, es ist »derselbe Lobgesang der Herrlichkeit«, den wir »unserem Gott singen« (*LG* 49), ob noch als Pilger oder bereits als Schauende. Dies gilt in besonderer Weise von der »Feier des eucharistischen Opfers«, in das die in Christus Vollendeten in vollkommene Weise einstimmen. Bei der Feier der Eucharistie »sind wir also sicherlich dem Kult der himmlischen Kirche innigst verbunden, da wir uns in verehrendem Gedenken vereinen (*communicantes et memoriam venerantes*), vor allem mit Maria . . . und mit allen Heiligen« (*LG* 50).[16]

Betrachtet man in dieser Weise »realistisch« die *communio sanctorum*, dann leuchtet es völlig ein, daß die Einheit aller Glieder Christi eine ständige

---

14 Vgl. *Quaest. Quodl.*, 2, 7, 2 corp.; *De pot.*, 6, 9 corp.; S. Th. II II, 182 corp., III, 48, 1, obj. 3.

15 Vgl. J. Corbon, Liturgie aus dem Urquell. Einsiedeln 1981.

16 Die Liturgiereform hat die liturgischen Ausdrucksformen der *communio sanctorum* z. T. schlecht behandelt. Unbegreiflich ist es, warum im Römischen Kanon die beiden Heiligenlisten des *Communicantes* und des *Nobis quoque peccatoribus* willkürlicher Beschneidung preisgegeben wurden und warum zudem das beschließende *per Christum Dominum nostrum* weggefallen ist, das doch der Gemeinschaft mit den Heiligen und ihrer Fürbitte den richtigen, christologischen Mittelpunkt garantiert.

communicatio der »geistlichen Güter« bewirkt, die von den Vollendeten, die bereits im Vollbesitz dieser *sancta* sind, zu uns pilgernden Unvollendeten fließt. Für eine gläubige Betrachtung der Geschichte hat dieser gewaltige »Lebensstrom«, der »vom Himmel zur Erde« fließt, größte Bedeutung. *Communio sanctorum* heißt auch, daß die Geschichte nicht nur von den jeweiligen irdischen Akteuren, sondern auch »vom Himmel her« geschrieben wird.

Totengedächtnis – Heiligengedächtnis

Wir, die auf Erden pilgernden Jünger Jesu, können den schon in der Gottesschau verherrlichten Jüngern nichts anbieten, was sie bräuchten. Die *communicatio* der geistlichen Güter geht von ihnen zu uns, nicht umgekehrt, denn nicht sie bedürfen unserer, wir aber bedürfen ihrer Fürbitte. Und doch gibt es eine kirchliche *communio sanctorum*, in der wir den »jenseitigen« Gliedern der Kirche »geistige Güter« mitteilen können.

> (LG *50) Aus der tiefen Anerkennung dieser Gemeinschaft des ganzen mystischen Leibes Jesu Christi hat die pilgernde Kirche seit den Anfängen der christlichen Religion das Gedächtnis der Verstorbenen mit großer Ehrfurcht gepflegt und hat auch Fürbitten für sie dargebracht, »weil es ein heiliger und heilsamer Gedanke ist, für die Verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden erlöst werden« (2 Makk 12,46).*

Es ist nicht viel, was das Konzil hier über die Fürbitte für die Verstorbenen sagt, aber es genügt, um uns ein Licht über die *communio sanctorum* zu schenken. Eine Anmerkung im eben zitierten Text verweist auf »zahlreiche Inschriften in den römischen Katakomben« (Anm. 152), die bezeugen, daß die Fürbitte der pilgernden Kirche für die Verstorbenen älteste christliche Praxis ist. Uns interessiert an diesem seit eh und je geübten christlichen Brauch der Aspekt der »von hier nach dort«, vom »Diesseits« zum »Jenseits« des Todes gerichteten *communio sanctorum*. Auch hier gilt: die Liebe überbrückt die Schwelle des Todes. Der *sensus fidei* hat von Anfang an in der Gewißheit gelebt, daß wir den heimgegangenen Brüdern und Schwestern fürbittend helfen können, auch wenn ihr »einmaliges Erdenleben«[17] beendet ist, da die Gemeinschaft der Liebe nicht abbricht. Wir wissen von der Bitte der hl. Monika vor ihrem Tod in Ostia, ihre Söhne mögen, »wo immer ihr seid«, ihrer am Altare gedenken[18]. Augustinus hat denn auch ein eigenes

17 Der Hinweis auf die Einmaligkeit unseres Erdenlebens wurde auf Antrag vieler brasilianischer Bischöfe in *LG* 48 eingeführt, um der Idee der Reinkarnation entgegenzuwirken. Vgl. dazu unser Buch: Existenz im Übergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöttlichung. Trier 1987.

18 *Confessiones*, Buch 9, Kap. 11.

Werk der Frage des Totengedächtnisses gewidmet.[19] Das Gedächtnis der »im Frieden Christi Heimgegangenen« ist Grundbestand des eucharistischen Hochgebets. Gerade dieser sichere Platz im Herzen der Liturgie zeigt, wie tief das fürbittende Gedenken der Verstorbenen zur *communio sanctorum* gehört: Die Gemeinschaft in den *sancta*, im eucharistischen Leib des Herrn, verbindet über den Tod hinaus die Glieder des Leibes Christi.

Die Ausdrucksformen und die Bildwelt dieses fürbittenden Gedenkens haben große Variationen durchlaufen. Der gemeinsame Grundzug bleibt aber unverkennbar. Die Geschichte der Grabkunst zeigt sowohl die Wandlung der Vorstellungen als auch die Konstanz des Glaubensbewußtseins. »Das Wort *Pax*, tausende Male auf die Gräber (in den Katakomben) graviert, hat dieselbe Bedeutung wie *Communio*, d. h. Vereinigung mit Gott in der Gemeinschaft der ganzen Kirche.«[20] Der im frühen Christentum so stark prägende *communio*-Gedanke fehlt auch in der im Mittelalter gewaltig aufblühenden, gelegentlich wuchernden Bildwelt des Fegfeuers nicht.[21] Das Tridentinum versucht, Auswüchse der Fegfeuer-Phantasie zu beschneiden (vgl. DS 1820). Das II. Vatikanum braucht diese Hinweise nur in Erinnerung zu rufen, ohne ausführlicher darauf einzugehen (vgl. *LG* 51, Anm. 168).

Die spärlichen Aussagen des Konzils verdienen größere Beachtung, denn in der Fürbitte für die Verstorbenen lebt im Glaubenssinn des Gottesvolkes (vgl. *LG* 12) ein – oft unthematisiertes – Wissen um eine wesentliche Dimension der *communio sanctorum*. Drei Hinweise, stichwortartig, um dies zu thematisieren:

1. Wer die ergreifenden, alten liturgischen Sterbegebete in Erinnerung hat (besonders das *Proficiscere, anima christiana* und das *Subvenite*[22]), ahnt auch, warum mit dem Tod das betende und opfernde Begleiten der Heimgegangenen nicht abbricht. Es ist uns, wie J. A. Möhler sagt, »lebendigster Herzensdrang«,[23] mit ihnen in der geistlichen Gemeinschaft zu bleiben, die uns vor ihrem Hinscheiden schon verband. Für das Kirchenbewußtsein ist es daher vital wichtig, daß es in der Weite dieser unsichtbaren, aber ganz wirklichen Gemeinschaft lebt. Die »Solidarität« mit den Verstorbenen, die Sorge um die »armen Seelen«, erweitert unseren Horizont und macht uns erst recht bewußt, daß die Sorge, die wir füreinander tragen, sich nicht auf den Austausch materieller Güter beschränken darf, der am leiblichen Tod sein Ende findet, sondern vor allem in einer *communicatio spiritualium bonorum*

19 *De cura pro mortuis gerenda*, PL 40,591-610.

20 G. Philips (s. Anm. 3), S. 183.

21 Vgl. das große Werk von J. Le Goff, La naissance du purgatoire. Paris 1981.

22 Vgl. unsere Deutung dieser Gebete: Den Übergang leben. Tod und Heimgang im Licht des alten Sterberituals, in: Existenz im Übergang (s. Anm. 17), S. 133-145.

23 Symbolik, § 52.

Entfaltung findet, die über den Tod hinaus fortdauert.[24] Der Zusammenhang zwischen sozialer Solidarität und Totenfürbitte wäre eigens zu thematisieren.

2. Das fürbittende Gedächtnis der Verstorbenen, diese aktive, solidarische *memoria* derer, die vor uns und zum Teil mit uns gelebt haben, ist ein wichtiges Element eines lebendigen Geschichtsbewußtseins. Auch dies wäre ein eigenes Thema. Es wäre zu fragen, ob der Verlust des Bewußtseins der *communio* mit den Vorfahren, wie sie im Totengedächtnis wachgehalten wird, nicht mit ein Grund für den bedrohlichen Schwund des Geschichtsbewußtseins darstellt. Wo der Toten nicht mehr betend gedacht wird, dort wird die Kürze des eigenen Lebens vergessen[25] und damit dessen geschichtliche Einbindung in die Kette der Generationen.

3. Wiederum einen weiteren Themenkreis öffnet die Frage, ob nicht ein Zusammenhang besteht zwischen dem Verlust liturgischen und geistlichen Totengedächtnisses und dem immer bedrohlicheren Abdriften in spiritistische und okkulte Praktiken des Kontakts mit den Toten. Wenn die Kirche den Bereich der *communio* mit den Verstorbenen brachliegen läßt, dann ist es nicht verwunderlich, daß dort allerlei Fehlwuchs wuchert.

Nicht nur das fürbittende Totengedächtnis, sondern auch die Fürbitte suchende Heiligenverehrung gehören zur Vollgestalt des Kirchenbewußtseins. Schon im Martyrium des Polykarp schreibt die Gemeinde von Smyrna (ca. 156): »Christus verehren wir, da er der Sohn Gottes ist. Die Märtyrer aber lieben wir zu Recht wegen ihrer unüberwindlichen Zuneigung zu ihrem eigenen König und Lehrer. Mögen auch wir in ihre Gemeinschaft *(koinōnia)* gelangen und Jünger wie sie werden!« Wir erfahren auch, daß die Gebeine des Märtyrers als besonders kostbar galten und daß an seinem Grab der Jahrtag des Martyriums gefeiert wurde »zum Gedächtnis derer, die bereits gekämpft haben und zur Ertüchtigung und Vorbereitung derer, die noch zu kämpfen haben.«[26] Nicht anders sieht Jahrhunderte später der hl. Franz von Sales den Sinn der Heiligenverehrung: »Daher anerkennen wir die Heiligen nicht eigentlich als Mittler in dem Sinn, als ob sie zwischen Gott und uns stünden, wie Christus, der wirklich die Mitte ist, da er nämlich beide Naturen, die Gottes und des Menschen besitzt, weil er sowohl der Sohn Gottes als auch der

---

24 Die Frage, ob man nicht nur *für*, sondern auch *zu* den Verstorbenen des Purgatoriums beten dürfe, wird vom Konzil nicht beantwortet, sondern bewußt offengelassen; vgl. G. Philips (s. Anm. 3), S. 193 f., und C. Pozo (s. Anm. 3), S. 562, Anm. 87.

25 Die christlichen *Sterbebüchlein*, die *Ars moriendi*, die Meditationen *De brevitate vitae* sind eine neu zu entdeckende Literaturgattung; vgl. in diesem Sinn etwa den Traktat über *Die vier letzten Dinge* des hl. Thomas Morus, dt. v. F. K. Unterweg. München 1984 (Lit.!).

26 *Martyr. Polyc.*, 17-18; vgl. Th. Baumeister, Die Entstehung der Heiligenverehrung in der alten Kirche, in: G. L. Müller (Hrsg.), Heiligenverehrung – ihr Sitz im Leben des Glaubens und ihre Aktualität im ökumenischen Gespräch (= Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). München/Zürich 1986, S. 9-30 (Lit.!).

Sohn eines Menschen ist. Wir rufen aber die Heiligen an, daß sie uns Mit-Beter seien durch den einen Herrn Jesus Christus.«[27]

Das II. Vatikanum erinnert erneut daran, »daß unsere Gemeinschaft mit den Heiligen *(nostram cum coelitibus conversationem)*, sofern im vollen Lichte des Glaubens verstanden, in keiner Weise den Kult der Anbetung abschwächt, der Gott dem Vater durch Christus im Heiligen Geist dargebracht wird, sondern ihn vielmehr reicher gestaltet« (*LG* 51). Ein stiller, tiefblickender Zeitgenosse hat diese Bedeutung der *communio sanctorum* besonders klar dargestellt. Er möge das Schlußwort sprechen:

»Was die Einwände von christlich-protestantischer Seite gegen die Verehrung der Heiligen und den Verkehr mit ihnen anbelangt, so ist da zunächst zu sagen, daß die chirurgische Amputierung eines so wesentlichen Teiles am Organismus des geistigen Lebens der christlichen Menschheit eine durchaus bedauernswerte Verstümmelung und Verkrüppelung dieses Organismus bedeutet. Es ist aber auch das reinste Mißverständnis, ›Heiligenverehrung‹ als eine Art Ablenkung vom unmittelbaren Verhältnis zu Gott aufzufassen. Denn ebenso wie Nächstenliebe keine Ablenkung von der Gottesliebe ist, so ist auch die Liebe zu den Heiligen – die doch unsere Nächsten sind – keine Ablenkung von ihr. Genausowenig, wie die Heiligen durch ihre Liebe zu uns von der Liebe zu Gott abgelenkt werden! Die Verehrung der Heiligen und der Verkehr mit ihnen fußt doch letzlich auf nichts anderem als auf dem Glauben, daß ›Liebe‹ stärker ist als der Tod und daß folglich auch die Nächstenliebe der Heiligen stärker als der Tod ist. Das ist es, woran man glaubt, wenn man an die Nächstenliebe eines verstorbenen Menschen appelliert, von dessen Nächsten- und Gottesliebe man weiß, daß sie groß ist. Denn die Heiligen sind keine Götter, sondern Menschen einer großen Liebe, die stärker als der Tod ist und die darum auch von ›dort‹ aus ›hier‹ noch wirken kann.«[28]

27 F. Reisinger (Hrsg.), Deutsche Ausgabe der Werke des hl. Franz von Sales, 11 (= Kontroversschriften II). Eichstätt/Wien 1981, S. 308 f.; vgl. G. L. Müller (s. Anm. 26), S. 117 f.

28 Lazarus, komm heraus. Vier Schriften von Valentin Tomberg, mit einer Einführung von R. Spaemann. Basel 1985, S. 65 f..

Maria in der Gemeinschaft der Heiligen

Von Georges Chantraine SJ

»In Gegenwart der seligsten Jungfrau und aller Heiligen.« Der betende Christ sieht Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist umgeben von allen Heiligen, deren Mitte Maria bildet: mit ihnen zusammen lobt er Gott und betet ihn an. Maria bildet für ihn fraglos den Mittelpunkt der himmlischen Kirche. Fragen wir nicht, weshalb (die Frage wäre müßig), sondern lieber, welchen genauen Platz der Beter spontan der seligsten Jungfrau zuschreibt. Die geheimnisvolle Beziehung zur Menschheit sei unter diesem Gesichtspunkt befragt.

An dem Ort, an dem wir Maria sehen, tritt sie mit allen Heiligen fürbittend »für uns arme Sünder« ein. Und indem sie dies tut, führt sie uns zu Gott, der uns alleinige Mitte sein soll. Keinesfalls stellt sie sich an den Platz Gottes, benimmt sich auch nicht als eine Art Überheilige. Mütterlich legt sie Fürbitte bei ihrem Sohn ein. So meinen wir's doch, wenn wir im Ave Maria sagen: »Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns arme Sünder.«

Um diese Anrufung besser zu verstehen, betrachten wir sie im Licht des Gesamtthemas dieses Heftes. Gemeinschaft zwischen den Heiligen *(sancti)* gibt es nicht ohne Gemeinschaft an den heiligen Dingen *(sancta);* aber die Gemeinschaft an all den Menschen heiligenden Dingen, zuvorderst der Eucharistie, vollzieht sich nur unter »Heiligen«.

So mag nach der Auferstehung auch die Jungfrau sich durch den Empfang der heiligen Dinge geheiligt haben; ja in ihr, die den übrigen Glaubenden verbunden war, fanden diese heiligen Dinge ihre Vollendung. Sie empfangend erscheint Maria als eine Christin unter andern, und doch weiß man: sie ist die Mutter Christi und damit Gottes. Wenn sie am eucharistischen Mahl teilnimmt, empfängt sie den Leib, den sie ihrem Sohn gegeben hat, wie das *Ave verum* mit Nachdruck sagt: »Wahrhaft geboren aus Maria der Jungfrau.« Sie empfängt auch den hingegebenen Leib, den sie – und sie allein – am Fuß des Kreuzes in der Pietà entgegengenommen hat, empfängt schließlich den lebenspendenden Leib des Auferstandenen, den sie am Ostermorgen betrachten darf. Ihre eucharistische Betrachtung ist die der Gottesmutter; sie erschließt dabei diesem lebenspendenden Geist die innerste Mitte der Kirche, so daß die Erfahrungen der Emmausjünger, Petri, Marias von Magdala, der Elf, des Thomas, der fünfhundert Brüder und Pauli in ihr die Einheit ihrer Vielfalt finden und ihre kirchliche Gestalt erhalten.

Nun wird die zentrale Rolle Marias unter den Heiligen sichtbar, ja geradezu die marianische Gestalt der Gemeinschaft der Heiligen, im doppelten, subjektiven und objektiven Sinn, wie das eben Gesagte erhellt. Fragt man aber, was die beiden Aspekte der Gemeinschaft der Heiligen zusammenhält,

so ist die Antwort leicht: es ist Christus selbst. Er übergibt seinen heiligen Leib, den für alle gemarterten, um durch den gleichen Lebensgeist die Glieder seines Leibes, der Kirche, mit sich und untereinander zu einen. Die Heiligen könnten zusammen keine Einheit bilden, wenn sie nicht am gleichen Leben Christi teilnähmen, das er im Heiligen Geist seiner Kirche, die auch seine Braut ist, mitteilt.

Diesem Einigungswerk gesellt der Herr seine Mutter bei, eben weil sie die Mutter ist. Wie läßt sich die innere Notwendigkeit dieser Beteiligung erklären? Durch das Wirken des Heiligen Geistes hat Maria den Sohn Gottes empfangen. Dieses Wirken aber setzt sich nach der leiblichen Empfängnis und Geburt Jesu fort; es dauert, solange die Menschwerdung dauert. Deshalb ist Marias Mutterschaft am Kreuz, wo diese Menschwerdung sich vollendet, wo der Sündenträger wahrhaft zum Sohn aller Menschen geworden ist, am stärksten. Wie Jesus den Tod als Folge der Weltsünde erleidet, so gibt er ihn durch die Kraft des Geistes in Freiheit hin. Frei sterben heißt für ihn, daß er seinen von der Jungfrau empfangenen Leib dahingibt: was der Geist im Schweigen des Sohnes Gottes mit dem Jawort der Mutter geleistet hatte, das leistet Jesus jetzt im menschlichen Vollalter, besser: als der Mensch, der dadurch zu seiner eigenen Fülle gelangt, daß er das Heil aller wirkt. Wissend, daß er aufgrund seiner Lebenshingabe der vollendete Mensch ist, wendet er sich an Maria als die »Frau«, die das Leben empfängt und zur Welt bringt: Maria empfängt Johannes als ihren Sohn, das heißt anstelle Jesu selbst.

Jesus leistet am Kreuz die Hingabe, die er auf sakramentale Weise beim Abendmahl vorweggenommen hatte. Indem er Maria als »Frau« anredet, gesellt er sie schon seiner sakramentalen Eucharistie zu, die er seinen Aposteln anvertraut hat. Und da er in der Eucharistie als der sich selbst Hingebende gegenwärtig ist, wird auch jene mitgegenwärtig, die er in sein Kreuz miteinbezogen hat. Denn sie ist die, die von jeher in alle Zukunft hinein anstelle aller Menschen ihr Ja gesagt hat und jungfräulich den Leib Christi empfing, um ihn Gott und den Menschen in Danksagung – Eucharistie – hinzugeben.

Und wie Christus seinen lebenspendenden Geist erst als Auferstandener hingeben kann – selbst wenn er diese Gabe vor seinem Sterben vorwegnehmen konnte –, so kann die Mutter diesen Leib nur empfangen und darbringen, indem sie an der Verherrlichung ihres Sohnes teilnimmt – selbst wenn ihr mütterliches Jawort in Nazaret vorausgesprochen worden war. Im Himmel gewinnt Maria ihre volle kirchliche Dimension und verleiht der *communio sanctorum* ihre marianische Prägung. Damit erkennt man den ihr als der Gottesmutter unter den Heiligen zugewiesenen Platz.

Sie so zu betrachten ist fruchtbar in mehr als einer Hinsicht. Die marianische Gestalt der Gemeinschaft der Heiligen zeichnet den menschlichen und kirchlichen Umriß des Mysteriums Gottes unter den Menschen, des Myste-

riums der Eucharistie. Die Gemeinschaft der Heiligen ist die menschliche Frucht der Anteilgabe an Jesu sakramentalem Leib, und der Sohn Marias zieht seine Mutter sowohl in die Hingabe seiner selbst wie in die daraus sich ergebende Teilnahme der Glaubenden aneinander mit hinein. In ihrer Selbsthingabe, ermöglicht durch die Eucharistie, vollenden die Brüder Jesu in gewisser Weise die eucharistische Selbsthingabe ihres Herrn. Sie geben damit ihren eigenen Leib dahin, den sie aufgrund des Wortes Jesu: »Siehe da, deinen Sohn« von Maria empfangen haben.

So ist die Mutter überall, wo der Sohn ist. In der Herrlichkeit behält sie jedes Feingefühl für das Heil ihrer Kinder, indem sie ihnen unablässig ihre Fehler und Schwächen bloßlegt und sie so unablässig zu ihrem Sohn hinführt. Sie hält sie zu Reue und Buße an und lehrt sie, in Beichthaltung zu bleiben. Hat man etwas von ihrer Heilssorge verstanden, so fühlt man sich immerfort aufgefordert, sich zum Zentrum Christus hinzukehren, so zu handeln, daß Christus den ganzen Umkreis des Daseins beherrscht. Ohne Überschwang, nüchtern und maßvoll, von innen her prägt uns die Mutter einen Sinn für Zucht und Maß ein. Unter der Mitwirkung des Heiligen Geistes, der eucharistischen Gabe ihres Sohnes geeint, strahlt ihre mütterliche Begnadung in die Gemeinschaft der Heiligen hinein.

Einheit als Communio

Zum Verhältnis von »communio sanctorum« und »communio oecumenica«*

Von Barbara Hallensleben

Gestörte und ungestörte communio sanctorum

Die »Gemeinschaft der Heiligen« und die Gemeinschaft der Christen bzw. Kirchen – was haben sie sich zu sagen oder besser: mitzuteilen, miteinander zu teilen?[1] Auf den ersten Blick scheint die *communio sanctorum* für die ökumenische Gemeinschaft eher ein belastendes, ja kirchentrennendes Kapitel zu sein: In Theologie und kirchlichem Leben der Reformationszeit wurden nicht zuletzt Themen zum Anlaß der Kirchenspaltung, die mit den Heiligen zu tun hatten: der Ablaß, die Lehre vom Kirchenschatz *(thesaurus ecclesiae)*, das Vertrauen auf die Fürbitte Marias und der Heiligen. Luther wehrte sich gegen eine äußerlich-juridische Sicht der Gemeinschaft der Heiligen und ihrer Verdienste und lenkte entschieden den Blick von der vorwiegend jenseitig gesehenen Gemeinschaft auf Gott und sein heiligendes Handeln in der Welt. »communio sanctorum« wurde zum Epitheton für die Kirche, umgekehrt die Kirche zur unsichtbaren Gemeinschaft der Heiligen: »Die heilige christliche Kirche heißet der Glaube *Communionem sanctorum,* ›ein Gemeinschaft der Heiligen‹. Denn es ist beides einerlei zusammen gefasset ...«.[2] »Die Kirche ist verborgen, die Heiligen sind unbekannt.«[3] Die Kirche ist zwar »nicht ohne Ort und Leib, und dennoch sind Leib und Ort nicht die Kirche, noch gehören sie zu ihr«.[4] Bis in unser Jahrhundert hinein behandeln evangelische Theologen wie Althaus und Bonhoeffer unter dem Thema »communio sanctorum« die Lehre von Kirche und Gemeinde.[5] Die Ostkirchen kennen kein persönli-

---

* Mein Dank gilt Herrn Prälaten Dr. Klaus Wyrwoll für viele konkrete Hinweise und vor allem für die prägende Kraft seines weltweiten ökumenischen Herzens – und er gilt allen Männern und Frauen, die sich in meinem neuen Lebensraum in Göttingen so engagiert dem Anliegen der *communio oecumenica* widmen!

1 Es kann und soll im folgenden nicht um eine Bestandsaufnahme der Inhalte und Ergebnisse des ökumenischen Dialogs gehen, sondern um eine Annäherung an das Einheitsverständnis selbst, wie es sich aus katholischer Sicht von der »communio sanctorum« her erschließt.

2 »Sanctam christianorum ecclesiam ›communionem sanctorum‹ fides nominat. Utrumque enim idem conjunctim significat«: Martin Luther, *Großer Katechismus*: BSLK, S. 655f.; WA 30 I, S. 189.

3 WA 18, S. 652.

4 WA 7, S. 728.

5 Paul Althaus, Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken. München 1929; Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. München 1954.

ches Gericht und entsprechend keine in der Ewigkeit Gottes bereits gegebene Vollendung der Heiligen; eine stark eschatologische Sicht bestimmt hier das reich ausgeprägte Leben mit den Heiligen in Liturgie und Frömmigkeit. Im Westen ging dagegen in der Nachreformationszeit die eschatologische Dimension eher verloren, indem die *communio sanctorum* auf das Wirken Gottes »in diesem Leben«[6] eingeengt wurde.

Nicht mehr nur ein Thema, ein Bereich im kirchlichen Leben, Denken und Streben nach Einheit, sondern das gesamte Einheitsverständnis war und ist betroffen und soll im folgenden im Mittelpunkt stehen: Die nachtridentinische katholische Kirche hatte die Defizite eines Kirchen- und Einheitsbegriffs aufzuarbeiten, der in der Schultheologie lange Zeit im Bereich der Kanonistik ausgearbeitet und erst von Theologen wie Cajetan betont einer biblisch fundierten Dogmatik zugewiesen worden war.[7] Den Konzilsvätern von Trient war es nicht gelungen, die Kirche selbst als Glaubensmysterium in den Blick zu nehmen. Protestantische Theologen neigten unter der starken Betonung des *sola gratia, solus Christus* dazu, die äußere Gestalt der Kirche zu vernachlässigen, so daß diese auf neue Weise der Veräußerlichung preisgegeben war. Für die Ostkirchen dominiert die pneumatische Sicht der *communio* in einer Weise, daß die Bemühung um eine konkrete geschichtliche Gestalt der Einheit eher zurücktritt. Im Abendland dagegen machte sich die Kirchenspaltung in Erfahrung und theologischer Reflexion vielfach an begrenzten äußeren Merkmalen fest: Kelchkommunion oder nicht; Priesterehe oder Zölibat; deutsche oder lateinische Sprache im Gottesdienst etc. Die Störung, ja Aufhebung der *communio sanctorum* im Sinne der Gemeinschaft am Heiligen trat entsprechend überscharf in den Vordergrund, besonders schmerzlich erfahrbar im Sakrament des Abendmahls. Über Jahrhunderte hinweg durch das Nebeneinander oder gar Gegeneinander des Lebens- und Glaubensvollzuges gewachsene Mentalitätsunterschiede vertiefen den Graben und zeigen, wie relativ eine Einheit in Formen, Worten und Strukturen ist, wenn sie nicht durch den realen personalen Vollzug der *communio* im Geiste Gottes belebt wird.

Auf diesem Hintergrund erschließt sich die Bedeutung der *communio sanctorum*, die uns weiterführt in der Sehnsucht und im Ringen um die *communio* der christlichen Kirchen: die *communio sanctorum* nicht als

---

6 Martin Luther: »merita sanctorum non possint esse thezaurus nobis, cum sint penuria ipsismet sanctis, nisi quis sic putet ea nobis esse thezaurum, non quia superfluunt, sed quia est communio sanctorum, quod quilibet pro altero laborat, sicut membrum pro membro, sed hoc fecerunt in vita, et si nunc facerent, intercessione potius quam potestate clavis id fieret«: WA 1, S. 607f.

7 »materia ista primo & principaliter est theologorum, quorum est Sacram Scripturam & divina opera scrutari. Secundario autem, inquantum scilicet est in sacris canonibus declarata: ad Canonistas spectat. Propter quod graviter errant in hac re, Canonistis primo deferentes«: Cajetan, *De comparatione auctoritatis papae et concilii* (1511). Lyon 1562, 5b.

theologisches Themengebiet, sondern als göttliche Wirklichkeit[8] weitet unseren Blick und unser Herz über die verfaßten Kirchen hinaus: in die zeitliche und räumliche Weite auf die Glaubenden, ja die Menschen aller Zeiten und Regionen der Welt und die durch den Tod in Gottes Ewigkeit eingetretenen Verstorbenen – und in die Tiefe auf die Wurzeln der *communio* aller Geheiligten in Gott durch Christus im Heiligen Geist. Gott allein ist es, der Ursprung, Geber und Vollender der Einheit ist. Er selbst ist und lebt diese Einheit, und er lebt sie als *communio* dreifaltigen Lebens. Alle wahre geschöpfliche *communio* ist Anteil an diesem einen und dreifaltigen Leben. In ihr liegen das Ziel und die Vollendung der Schöpfung, die sie auf dem Weg der Nachfolge Christi im Durchgang durch Tod und Auferstehung durch ihn und mit ihm und in ihm erlangen kann. Christus aber ist der lebendige Herr auf beiden Seiten der Todesgrenze. Die Toten sind Raum und Zeit entnommen und in die Ewigkeit Gottes eingetreten. Dort haben die Vollendeten Anteil an seinem Leben und seiner Sendung für die Welt; denn der Durchgang durch Gericht und Läuterung ist nicht mehr in zeitlichen Kategorien zu fassen. So hindert nichts, in der großen *communio sanctorum* durch Christus im Heiligen Geist die Kluft zwischen Zeit und Ewigkeit überbrückt zu sehen und den Anbruch der Ewigkeit Gottes mitten in uns und unter uns glaubend zu realisieren. Wie auch wäre eine *communio* mit Christus vorstellbar, die nicht alle einschließt, denen er sein Leben mitteilt? Unsere Liturgie versteht sich nicht zuletzt als Realisierung dieser kirchenübergreifenden *communio sanctorum.* Aber welche Lebensmacht haben ihre reichen Texte, welchen Widerhall finden sie in uns? Zumindest lehren sie uns: Gerade wenn es um die Sehnsucht nach der *communio* der Christen und Kirchen geht, muß ich diese zunächst relativieren und verlassen, um mich einzulassen auf die *communio* Gottes und auf seine Sehnsucht, sein Leben seinen Geschöpfen zu schenken, um es in ihnen und durch sie neu hervorzubringen.

Katholische Selbstbesinnung auf dem II. Vatikanischen Konzil

Die trinitarische Perspektive ermöglichte der katholischen Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil eine Selbstbesinnung, die bedeutsame Konsequenzen für das Verständnis der *communio oecumenica* mit sich brachte. Die Kirche fand in Begriff und Wirklichkeit der *communio* den Ausgangspunkt für ihr Selbstverständnis und die tragfähige Antwort auf das Problem der Einheit in der Vielheit, das sie leidvoll durch ihre eigene Geschichte bis hinein in ihr gegenwärtiges Leben trägt: erinnert sei an den Verlust an Glaubwürdigkeit und kraftvoller Glaubenssubstanz durch das Verhalten kirchlicher Entschei-

8 Edith Steins Forderung nach einer »Wirklichkeitswissenschaft« ist mir im Laufe der Arbeit an diesem Artikel immer durchsichtiger und bedeutsamer geworden.

dungsträger in den Akkomodationsstreitigkeiten der außereuropäischen Missionen, an die schmerzlichen Erfahrungen in unserer Kirche heute, daß Vielfalt zu Konfrontation und Spaltung führen kann, während im anderen Extrem Einheit mit Uniformität verwechselt zu werden droht.

Die Bischofssynode 1985, 20 Jahre nach Abschluß des II. Vatikanischen Konzils, hat ausdrücklich – und in begrifflicher Verdichtung und Präzisierung der Dokumente des Konzils – hervorgehoben, daß die Sicht der Kirche als *communio* in Teilhabe an der *communio* Gottes das Fundament für die wahre Verbindung von Einheit und Vielheit in der Kirche darstellt, indem sie beides auf dieselbe Wurzel zurückzuführen vermag. Viele Teilaspekte der Frage nach der kirchlichen Einheit fanden auf diesem Hintergrund eine Klärung: etwa die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe untereinander, die den im I. Vaticanum herausgestellten Primat des Papstes einbettet; das Verhältnis zwischen den Ortskirchen und der Gesamtkirche; die kollegialen Strukturen, die auf jeder Ebene die hierarchischen Ämter begleiten. Jedes Lösungsmodell impliziert bereits indirekt einen Schritt der Annäherung an getrennte Schwesterkirchen. Insgesamt legen sie den Grund für ein Einheitsmodell, das nicht sachlich-juridisch, sondern als Beziehungswirklichkeit konzipiert ist. Die so erhoffte, erstrebte und von Gott erbetene Einheit kann von vornherein nicht erwartet werden als etwas, dessen man habhaft und sicher sein könnte. In ihrer Fülle kann sie nur geschehen, sich ereignen als Geschenk freier Zuwendung der Liebe Gottes in Jesus Christus, wie sie von sündigen Menschen im Heiligen Geist angenommen und verwirklicht wird.

Gerade durch die Konzentration auf das Mysterium der Kirche entdeckt und wahrt, ja vertieft das II. Vatikanische Konzil die trinitarische Dimension des Vollzugs kirchlicher *communio*. »Höchstes Vorbild und Urbild des Geheimnisses der Einheit der Kirche« ist nach dem Ökumenismus-Dekret »die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen«.[9] Entsprechend hebt das Schlußdokument der Bischofssynode 1985 hervor: »Die Kirche wird glaubwürdiger, wenn sie weniger von sich selbst spricht ... Die Botschaft von der Kirche, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil beschrieben wird, ist trinitarisch und christozentrisch«.[10] Ihr Auftrag ist es, Sakrament zu sein für die Wirklichkeit der gottgeschenkten *communio*, »das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«.[11] Sie ist also in der Verborgenheit des Zeichens schon und doch der offenbaren göttlichen Wirklichkeit nach noch nicht die *communio sanctorum*.

---

9 *Unitatis redintegratio*, 2.

10 Schlußdokument II, A. 2; vgl. die trinitarische Grundlegung in *Lumen gentium*, 2-4.

11 *Lumen gentium*, 1.

Der Ansatz bei der trinitarischen *communio* Gottes und die darin begründete Relativierung äußerer kirchlicher Gestalten schenkte dem Konzil eine neue Offenheit für die ungestörte *communio* der Christen und Kirchen und auf diesem Wege eine neue Einstellung zu den nichtkatholischen Christen. So erkennt das Ökumenismus-Dekret an: »Wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche«[12]; »auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche« werden ausdrücklich wahrgenommen und in ihrer positiven heilsgeschichtlichen Bedeutung hervorgehoben: »das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente«.[13] Die getrennten Christen, denen ausdrücklich die Titel »Kirchen« und »Kirchliche Gemeinschaften« zugeordnet werden, sind »nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles«, ja werden vom Geist Christi als »Mittel des Heiles«[14] gebraucht.

Die in Gott begründete *communio* der Glaubenden wirft erneut die Frage nach dem Einheitsverständnis selbst auf und scheint zu der Feststellung zu führen: Wenn die *communio* der Christen und Kirchen letztlich in der *communio* Gottes gründet, wenn die »Kirche eine verborgene Wirklichkeit ist, die hinter allen einzelnen Kirchentümern steht, dann kommt es ja gar nicht so sehr auf die äußere, organisatorische Einheit an, dann müssen halt alle Kirchen, die ja nur *ecclesia manifesta* sind, sich bemühen, der ›wahren Kirche‹, die verborgen bleibt, möglichst nahe zu kommen. Dann ist aber auch in dieser verborgenen *vera ecclesia* die Einheit immer schon gegeben.«[15] Unter der Voraussetzung, daß die historisch Gestalt gewordene Außenseite und auch Einheit der Kirche irrelevant für ihre göttliche Einheit ist, gibt es zwar eine Trennung der Christen, aber keine Spaltung der Kirche.

Demgegenüber stoßen wir auf das spezifisch katholische Einheitsverständnis, an dem bis heute die *communio oecumenica* zu scheitern droht: Die eine, einzige Kirche Jesu Christi, »in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht *(subsistit)* in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird«[16], formuliert die Kirchenkonstitution des Konzils den Anspruch. Obwohl »außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind«, gilt doch, daß sie »als der Kirche Christi eigene

12 *Unitatis redintegratio*, 3.

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Erwin Iserloh, Luther und die Kirchenspaltung. Was verbindet ihn mit, was trennt ihn von der katholischen Kirche?, in: KatBl 108 (1983), S. 27-41, S. 35f.

16 *Lumen gentium*, 8.

Gaben auf die katholische Einheit hindrängen«.[17] »Denn nur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist, kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilsmittel haben.«[18] Das schließt ein, daß für jegliches katholische Modell einer *communio oecumenica* die konkrete Einheit mit dem Papst und den Bischöfen unverzichtbar ist. Nur von der Selbstoffenbarung Gottes her kann dieser zunächst schlicht anmaßend erscheinende Anspruch sich erschließen. Wir werden durch die Kirche zu den Fragen geführt: Wer ist Gott? Wie gibt er sich? Wieweit gibt er sich preis? Wie lebt er seine *communio* und *communicatio* an Schöpfung und Geschöpfe?

Beiträge und Defizite der christlichen Glaubenstraditionen

Die theologischen Aspekte, die die größten christlichen Glaubenstraditionen – die katholische in ihrer östlichen (»orthodoxen«) und westlichen Ausprägung und die protestantische – im Hinblick auf das Kirchenverständnis einzubringen haben, können uns weiterhelfen:

– Luther und die Reformatoren betonten das *extra nos* unseres Heils in einer radikalen Theozentrik als Reaktion auf eine vielfach veräußerlichte, semipelagianische Tendenz im kirchlichen Leben ihrer Zeit. Die Gottunmittelbarkeit jedes Glaubenden wurde dadurch ins Bewußtsein gehoben und begegnet bis heute oft eindrucksvoll bei vielen unserer evangelischen Brüder und Schwestern. Aber die reformatorische Theozentrik erwies sich letztlich als nicht radikal genug! Indem sie menschlich-geschichtliches Handeln tendentiell als »Menschenwerk« dem Heilswirken Gottes entgegensetzte, identifizierte sie mit der inneren Konsequenz des Denkens – nicht der Absicht nach! – die weltliche Wirklichkeit mit dem Nicht-Göttlichen. Dadurch wird die Möglichkeit beeinträchtigt, »Gott als Geheimnis der Welt«[19] zu erkennen und von seiner freien Selbstmitteilung her die Welt zu deuten und Leben und Geschichte zu gestalten. Insbesondere der Abbau der kirchlichen Institution mußte zum Verlust der geschichtlichen Realität des Heils beitragen.

– Die christologisch-inkarnatorische Sicht des kirchlichen Lebens ist in der kirchlichen, vor allem in der katholischen Tradition des Abendlandes besonders ausgeprägt. In der Linie der Selbstentäußerung Gottes in Jesus Christus nimmt sie das Ankommen der Gnade in der geschöpflichen Wirklichkeit ernst und weiß, ihre umgestaltende Kraft theologisch zu fassen. Das II. Vatikanische Konzil verglich entsprechend die Kirche »als sichtbares Gefüge« »in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen

17 Ebd.

18 *Unitatis redintegratio*, 3.

19 Vgl. Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen 1977.

Wortes«.[20] Wird die inkarnatorische Sicht isoliert – wie es zwar nicht in der Substanz kirchlichen Glaubens der Fall ist, aber oft im kirchlichen Leben –, so liegt darin die Gefahr, das göttliche Wirken dingfest machen zu wollen und seine Auswirkungen vom Ursprung abzulösen, anstatt es in *communio* zu leben. Ein Gespür für die Eigenständigkeit der Schöpfung und ein weltbejahender und kulturschöpferischer Impuls sind die fruchtbaren Auswirkungen dieser vorwiegend inkarnatorischen Sicht, eine Tendenz zu Eigen-Mächtigkeit und Individualismus gehören zu den Gefährdungen.

– Besinnen sich Kirchen und Theologie des Abendlandes auf ihr »pneumatologische(s) Defizit«[21], so wird in diesem Bereich gerade die Stärke der ostkirchlichen Tradition erfahrbar. Die Betonung der Epiklese in der Eucharistiefeier, ja der gesamte Vollzug der »göttlichen Liturgie« zeigen den ausgeprägten Sinn für die *communio* im Geist und für das Geheimnis der Vergöttlichung von Schöpfung und Geschöpfen. Die Seite der Individualität und Eigenständigkeit tritt dabei tendentiell in den Hintergrund. Begriffe wie »gratia creata«, die in der westlichen Theologie diesen Aspekt zum Ausdruck bringen, fehlen in der Gnadenlehre des Ostens. Die Menschheit Jesu in der Inkarnation wird stärker in ihrer universalen als in in ihrer individuellen Bedeutung gesehen. Und wohl nicht zufällig ist das persönliche Profil der Heiligen der Ostkirchen weniger ausgeprägt. Nicht zuletzt das Verständnis der Tradition, die Beschränkung auf die ersten sieben Konzilien, zeigt, daß der Geist Gottes in der Sicht der Orthodoxie nicht oder doch nicht so in die Geschichte eingeht, daß er aus ihr heraus eine neue, verbindliche Gestalt göttlichen Wirkens hervorzubringen vermag. Die statische Tradition der Ikone bestätigt dies – unbeschadet der ehrfurchtgebietenden geistlichen Praxis.

Der Versuch einer theologischen Synthese soll nun zeigen, wie im katholischen Einheitsverständnis der Reichtum aller christlichen Traditionen gewahrt ist und wie sich die *communio* der Christen und Kirchen von der größeren Wirklichkeit der *communio sanctorum* her erschließen läßt.

Das »filioque« im Verständnis der communio sanctorum

Ein für die *communio oecumenica* bedeutsames Thema soll uns helfen, die Zusammenhänge durchschaubar zu machen: die Kontroverse um die Einfügung des *filioque* in das Glaubensbekenntnis. Entgegen dem ersten Anschein geht es hier nicht um rein innertrinitarische, theoretische Spekulationen, sondern um eminent lebensmächtige Fragen, ja um Sinn und Ziel der

20 *Lumen gentium*, 8.

21 Karl Lehmann, Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben. Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre, in: Walter Kasper (Hrsg.), Gegenwart des Geistes. Freiburg 1979, S. 181-204, S. 201.

Schöpfung und die Gestalt der vollendeten *communio sanctorum*!: Nur wenn der Sohn mit dem Vater der eine Ursprung des sie in Liebe verbindenden Geistes ist, kann auch zwischen den Glaubenden in und mit Christus und dem Vater die vollendete Wechselseitigkeit der Liebe im Heiligen Geist bestehen, ist damit zugleich die Berufung zum wahren Eigenstand des Geschöpfes in dieser *communio* der Liebe begründet. Johannes vom Kreuz etwa vermochte das Unaussprechbare in den Worten seiner geistlichen Gesänge erahnbar zu machen: Wir sind berufen, durch und mit und in Christus den Heiligen Geist aus unserer geschöpflichen Wirklichkeit mit hervorzubringen, den einen Geist der *communio* untereinander und mit dem Vater.[22]

Darin liegt zutiefst eine entscheidende Aussage über Gott: Er behält nichts für sich, er gibt sich in Christus aus Liebe rückhaltlos in unsere Hand; selbst das historische Geschehen seines Prozesses und Todes ist noch Ausdruck der viel tieferen Wirklichkeit, daß er sich in unser Leben, in unser Sein, in unsere Welt und Geschichte hineingibt, das Leben unseres Lebens ist und uns gerade so in der *communio* mit ihm wahres Selbst-Sein schenkt. Gott gibt uns nicht ›nachträglich‹ Anteil an seiner *communio,* sondern er lebt sie dem Heilsplan seiner Liebe gemäß von der Schöpfung an bereits in unserem tiefsten Sein – durch Christus, »denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden ...; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand« (Kol 1,16f.). So ist die im christlichen Glaubensvollzug und in den Kirchen gelebte *communio* mit Gott und untereinander nie eine, die den Menschen ›von außen‹ trifft, sondern sie bringt in geschichtlicher Vermittlung den in die Schöpfung hineingelegten Sinn hervor. Christus ist der Ort der Heilsgeschichte, in dem Universalität und konkrete Geschichtlichkeit des Heils, Ewigkeit und Zeit zusammenfallen. Er ist das Ur-Sakrament der liebenden Selbst-Mitteilung Gottes. Durch sein Leben und Sterben hat er die ewige *processio* des Geistes aus Vater und Sohn auch in geschichtlicher Gestalt hervorgebracht. Das »tradidit spiritum« (Joh 19,30) – zusammengeschaut mit der Auferstehung – ist über den physischen Vorgang des Sterbens hinaus der heilsgeschichtliche Ort der Aus-Zeitigung des *filioque* und damit der vollendeten *communio* des menschgewordenen Sohnes mit dem Vater im Heiligen Geist.

Dieses Geheimnis setzt sich in den Glaubenden fort: Jeder, der die *communicatio* der Liebe Gottes in Jesus Christus im Glauben annimmt, ist berufen, sie in seinem eigenen Leben geschichtlich konkret hervorzubringen und so die *communio sanctorum* als geschöpfliche Entsprechung der dreifaltigen *communio* Gottes mit zu bilden. In Maria ist dieser Sinn der Schöpfung

22 Vgl. Johannes vom Kreuz, *Das Lied der Liebe*, übertr. v. Irene Behn. Einsiedeln ²1979, Strophe 38; vgl. Cajetan zu Joh 16,14: »Dixit autem: accipiet, in futuro propter officium temporale notatum; acceptio enim ipsa est productio passiva Spiritus Sancti quae aeterna est.«

– mitten in geschichtlicher Begrenzung – voll verwirklicht: so ungebrochen hat sie aus der Kraft des Geistes im Glauben das göttliche Leben in sich empfangen und hervorgebracht, daß Jesus Christus leiblich aus ihr Gestalt annehmen konnte. In dieser geistlichen Dimension verehrt die Kirche sie als Urbild des Glaubens und zugleich als Mutter aller Glaubenden und Patronin ihrer Einheit in diesem Glauben. Die Heiligen in ihrem geschichtlichen Leben geben uns einen Vorgeschmack auf die unfaßbare Vielfalt und den Reichtum der vollendeten *communio sanctorum* – im Ringen um ihre eigene Erlösung und in der Antwort auf den jeweiligen Anruf der Zeit. Und die Kirche als ganze ist berufen, als Gemeinschaft der Sünder sich ständig so durch Umkehr und Buße im Glauben erneuern zu lassen, daß sie die Einheit der *communio* Gottes in geschöpflicher Gebrochenheit im Glauben konkret hervorbringt – als sakramentales Zeichen für die Welt: »Während... Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21), sondern allein die Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr 2,17), umfaßt die Kirche in ihrem eigenen Schoße Sünder. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.«[23] Das *simul iustus et peccator,* das Luther für den Glaubenden so stark betonte, nimmt hier als Bekenntnis der Kirche Gestalt an, während Luther selbst es für die Kirche als ganze nicht durchhielt: Denn »wie nun der Fels (Christus) ohne Sünde, unsichtbar und geistlich ist und allein im Glauben faßbar, so ist auch notwendig die Kirche ohne Sünde, unsichtbar und geistlich und allein im Glauben erfaßbar«.[24] Die katholische Kirche kann sich durchaus einlassen auf die Feststellung der *Confessio Augustana*: »Dann dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.«[25] Sie sieht allerdings die Konstitution von *communio,* die sich aus Evangeliumspredigt und Sakramentenspendung ergibt, als notwendig mit diesen verbunden an, auch in ihrer historisch greifbaren Gestalt und Struktur. So macht sie Ernst mit der Geschichtlichkeit des in Christus geschenkten Heils und seiner Vermittlung. Denn dieses Heil bricht ja selbst als Geschichte an: von Gott her als offenbarende Selbstmitteilung, die in Jesus Christus Höhepunkt und Vollendung erreicht; vom Menschen her in der glaubenden Annahme aus der Kraft des Geistes. Die Kirche ist in diesem Geschehen Sakrament – Zeichen der von ihr vermittelten und zugleich in ihr gegenwärtigen Mitteilung der *communio* Gottes. Sie ist nicht nur Verwalterin von Heilsmitteln, nicht nur

23 *Lumen gentium,* 8.

24 WA 7, S. 710.

25 »Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum«: *Confessio Augustana* VII: BSLK, S. 61.

Mittel zum Zweck, unbeteiligter, zeitloser Katalysator des Heils, sondern selbst Ort seines verborgenen Anbruchs unter den Bedingungen der Geschöpflichkeit. Aus diesem Grund hält die katholische Kirche auch an der apostolischen Sukzession fest, da sie in ihr die konkrete Kontinuität mit ihrem geschichtlichen Anfang zum Ausdruck gebracht sieht. Bekommen zunächst kirchliche Formen, Ämter und Vollzüge dadurch scheinbar ein größeres Gewicht, so birgt doch gerade die katholische Sicht der Kirche als Verwirklichung der *communio* Gottes ihre stärkste Relativierung: jeder Lebensvollzug, ja Atemzug der Kirche wie auch jedes Glaubenden hat sich daran messen zu lassen, ob er durch Christus im Heiligen Geist der sakramentalen geschichtlichen Verwirklichung der *communio sanctorum* dient. In katholischer Sicht ist die Kirche gespalten, solange keine personale Gestalt der Einheit ihre *communio* geschichtlich konkretisiert und gerade so die Reinhaltung von Predigt und Sakramentenspendung garantiert.

Grenzen nichtchristlicher Einheitsmodelle – am Beispiel des Islam

Die Wirklichkeit der *communio sanctorum,* wie sie in Gottes dreifaltiger Liebe wurzelt, weitet den Blick von der Ökumene der Christen auf die *communio oecumenica* mit allen glaubenden und Gott suchenden Menschen. Am Beispiel des Islam soll gezeigt werden, daß der Dialog nicht nur an unterschiedlichen Glaubensinhalten und -traditionen seine Grenze findet, sondern an dem je anderen Gottesbild und der entsprechenden *communio*-Vorstellung sowie den zugehörigen Denk- und Empfindungsweisen. Die weitgehenden Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam im Bekenntnis zur Offenbarung des einen Gottes, zu vielen Gestalten und Ereignissen der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte enden bei den christlichen Glaubensgeheimnissen der Menschwerdung und der Dreifaltigkeit. Wird einerseits unter Berufung auf das Bekenntnis zum Monotheismus die Gottheit Jesu Christi geleugnet, so schränkt der Koran andererseits sein volles Menschsein ein, indem er den Kreuzestod leugnet: Die Juden haben Jesus »nicht getötet und nicht gekreuzigt, sondern einen anderen, der ihm ähnlich war ... Sie haben ihn nicht wirklich getötet, sondern Allah hat ihn zu sich erhoben; denn Allah ist allmächtig und allweise.«[26] Allah hat Jesus ebenso wie Mohammed unmittelbar zu sich in den Himmel aufgenommen. Das christliche Bekenntnis zur Trinität gilt als Blasphemie.[27]

Moslems selbst pflegen diese Kontroverse mit der Aussage zu kommentieren: Wir denken eigentlich ›größer‹ von Allah und Christus als ihr Christen.

---

26 Sure 4, 158f.

27 Vgl. Sure 4, 172; 5, 73-78.

Allah bleibt transzendent, unvermischt mit seinen Geschöpfen. Christus als herausragender Mensch und Prophet wird durch Allahs Macht vor dem schimpflichen Schicksal eines ehrlosen Todes bewahrt. »Es gibt mehrere Möglichkeiten, um eine Verbindung oder Kommunikation des Menschen mit Gott herzustellen. Die beste wäre die Inkarnation ..., die aber infolge ihrer Unannehmbarkeit vom Islam verworfen wurde: es wäre für einen transzendenten Gott erniedrigend, Mensch zu werden, zu essen, zu trinken, von seinen eigenen Geschöpfen gemartert und gar dem Tode zugeführt zu werden.«[28] Was zunächst wie eine berechtigte Verteidigung der Gottheit Gottes aussieht, hat gravierende Folgen: Die auch vom Islam bekannte Nähe Gottes zu seiner Schöpfung, seine *communio* mit seinen Geschöpfen, bleibt eine äußere. Allah enthält sich selbst der Welt im letzten vor; er gibt nicht sich selbst, sondern die Worte der heiligen Schriften des Koran, vor allem Anweisungen über das richtige Leben nach seinem Willen. Allah steht damit im tiefsten außerhalb seiner Schöpfung; insbesondere wird er durch ihre negativen Erscheinungsformen – Schuld, Leid, Tod – nicht selbst berührt.

Im Maße, wie Allah in moslemischer Sicht ›weltlos‹ ist, erscheint die Welt als ›gottlos‹: »Für einen Muslim spricht Gott nicht aus der Natur, sondern an ihr vorbei.«[29] Gottes Gegenwart wird nicht vermittelt durch diese Welt, die vom Heiligen Geist durchdrungen ist, sondern ist etwas äußerlich Hinzugegebenes, so nahe sie auch gedacht sein mag. Es gibt keine Sakramente und keine sakramentale Struktur der Wirklichkeit, die zugleich enthält, was sie bezeichnet, folglich auch keine Kirche. Nicht etwa mehr Eigenständigkeit der Schöpfung ist die Folge, sondern paradoxerweise das Gegenteil, denn so gilt ja: »nichts hat seinen Sinn in sich selbst.«[30] Im Mittelpunkt der moslemischen Religion steht ein Buch mit seinen Aussagen und Anweisungen: der Koran. Da der Moslem von der Verbalinspiration Mohammeds ausgeht, findet er die innigste Gottesbegegnung in der Rezitation des Koran. Die Offenbarung ist seit Mohammed abgeschlossen. Gott hat zwar »nicht eigentlich aufgehört zu sprechen; er sagt nur nichts Neues mehr«.[31]

Es ist kein Zufall, daß im Zusammenhang mit Allah kaum von ›Liebe‹ die Rede ist. Liebe als »Mitteilung von beiden Seiten her«[32] ist vom Islam zwischen Gott und seiner Schöpfung nicht vorstellbar, während die theologische Reflexion des Evangeliums die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus als höchsten Ausdruck seiner vorbehaltlosen Liebe erkennt. Diese religiösen

28 M. Hamidullah, Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur. Aachen ²1983, § 138.

29 Hans Küng u. a., Christentum und Weltreligionen. München 1984, S. 126.

30 Ebd., S. 90.

31 Ebd., S. 44.

32 Ignatius von Loyola, *Exerzitienbuch*, Nr. 231.

Gegensätze haben ethische und politische Konsequenzen: Das Bild Allahs als des über seine Geschöpfe erhabenen, erfolgsgewohnten Herrschers wird zum Urmodell politisch-islamischer Herrschaft; Intoleranz ist trotz aller gegenteiligen Beteuerungen programmiert. Das christliche *communio*-Modell dagegen ist vom Urbild trinitarischer Liebesgemeinschaft in Gott her auf einen Dialog in Liebe, Dienstbereitschaft und Verletzlichkeit ausgerichtet. Die Selbstentäußerung Jesu und seine Lebenshingabe gewinnen Vorbildcharakter für seine Jünger. Erik Peterson hat anhand der frühchristlichen Theologie nachgewiesen, wie die Ausbildung der Trinitätslehre die kaiserliche Herrschaftsideologie des *Imperium Romanum* bedrohte, so daß »es ein dringendes politisches Interesse war, was die Kaiser zunächst auf die Seite der Arianer trieb«[33], die dem Islam von der Grundstruktur her sehr nahe stehen.

Dienst an der Einheit der Welt

Der Ertrag dieser exemplarisch erläuterten Zusammenhänge für die Suche nach einer *communio oecumenica* enthält einen massiven Anspruch: Der katholischen Kirche in ihrer geschichtlich gewachsenen Gestalt ist das einzige konkrete (sakramentale) Prinzip der Einheit für die Welt anvertraut – einer Einheit in der Vielfalt als *communio* in Liebe. Indem sie die *communicatio* Gottes in Jesus Christus ernstnimmt, kann sie in ihrer historisch bedingten Gestalt zugleich der Gegenwart Gottes vertrauen. Der Islam dagegen, und mit ihm jede andere nicht christologisch-trinitarisch konzipierte Religion, kann jedes *communio*-Modell der eigenen oder einer weltweiten Glaubensgemeinschaft nur von einer äußeren, letztlich historisch-positivistischen Einheitssicht her bestimmen – und muß sie folgerichtig anderen gegenüber als äußere Überfremdung darbieten und vertreten.

Hier leuchtet der tiefste Auftrag der Christen und Kirchen auf: Es ist der Dienst nicht nur an der Einheit der Christen, sondern an der Einheit der Welt, der Oikumene. Ein Dienst, der ebensoviel Demut wie Freimut erfordert und heute mehr denn je ersehnt wird in einer Welt, die nach Einheit und Frieden in Gerechtigkeit verlangt. Immer wieder setzen die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils an bei der fundamentalen Gemeinsamkeit aller Menschen, bei der schon bestehenden *communio* in Gott: »Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie (die Kirche) vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt. Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch

33 E. Peterson, Theologische Traktate. München 1951, S. 102.

haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel.«[34] Die Enzyklika *Redemptor hominis* Johannes Pauls II. erklärt auf diesem Hintergrund den Menschen zum Weg der Kirche: »Es geht um jeden Menschen in all seiner unwiederholbaren Wirklichkeit im Sein und im Handeln, im Bewußtsein und im Herzen«[35]; »denn der Mensch – und zwar jeder Mensch ohne jede Ausnahme – ist von Christus erlöst worden. Christus ist mit jedem Menschen, ohne Ausnahme, in irgendeiner Weise verbunden, auch wenn sich der Mensch dessen nicht bewußt ist.«[36] Das Gerichtsgleichnis Mt 25,31-46 geht davon aus, daß sich weit mehr Handeln im Geiste Christi ereignet, als bewußt realisiert wird. »Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben? ...«

Die trinitarisch-christologische Sicht begründet den hohen Anspruch christlicher Verkündigung wie auch zugleich den Ruf zur Demut in ihrer Verwirklichung: Gerade weil die Christen die Botschaft vom verborgenen Leben des dreifaltigen Gottes in der ganzen Schöpfung weiterzugeben haben, sind sie nicht einfach diejenigen, die Christus zu den Menschen bringen. Wo immer sie sind, finden sie ihn bereits, begegnet ihnen eine Gestalt des Lebens Gottes. Hier liegt die Wurzel für die Aussagen des Konzils über die »gegenseitige Beziehung von Kirche und Welt«[37], für den ständig wiederkehrenden Aufruf zum »Dialog«. Die katholische Kirche bekennt ihre »Überzeugung, daß sie selbst von der Welt, sei es von einzelnen Menschen, sei es von der menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann«.[38] Und wie es »im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt«.[39] Dabei geht es eben nicht um eine taktisch motivierte Gesprächsbereitschaft, um desto wirkungsvoller die eigenen partikulären Interessen integralistisch zu verfolgen. Es geht um die innere Konsequenz des Glaubens an die *communio sanctorum*, die in geschichtlicher Vorläufigkeit Gestalt gewinnen soll: Der Dialog der Christen mit der Welt ist gewissermaßen ein geschöpfliches Abbild der ewigen *communicatio* Gottes, der nun in seinen und durch seine Geschöpfe sich selbst begegnet. Diesem Geheimnis der Liebe, das sich letztlich auch nur in Liebe verstehen und vollziehen läßt, kann ich mich von zwei Seiten her nähern: Der Mensch in der Begegnung mit Christus gelangt in dieser Sicht im Tiefsten zu sich selbst und

34 *Nostra aetate*, 1.

35 *Redemptor hominis*, III. 14.

36 Ebd.

37 *Gaudium et spes*, 40.

38 Ebd.

39 Ebd., S. 44.

zur *communio*, und umgekehrt führt alles, was ihn in rechter Weise sich selbst und seiner Wahrheit näherbringt, zu Gott. Aber wenn ich Gottes Liebe ernstnehme, dann gilt auch: Gott, der in seiner dreifaltigen Lebensgemeinschaft vom anderen lebt, läßt dieses Geheimnis seiner ewigen *communio* auch heilsgeschichtlich Wirklichkeit werden als sakramentale Vorwegnahme der ewigen Vollendung in ihm: Er möchte nicht ohne seine Schöpfung und Geschöpfe, ja durch sie »zu sich selbst kommen«.

Der Dienst, den die Christen bereits der Welt geleistet haben, damit diese zu sich kommt und zur *communio* findet, wird nie klar zu erhellen und abzugrenzen sein. Gerade in dem heutigen weltweiten Ringen um Einheit, Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, das inzwischen durchaus säkulare Züge angenommen hat, scheint insbesondere die katholische Kirche mit ihrem konkreten Einheitsmodell in einem sehr tiefen Sinne inspirierend für die Entwicklung zu wirken, während sie sich auf den äußeren Prozeß eher mit Zögern und Skepsis einläßt. In der Gebetsbewegung für den Frieden, die Papst Johannes Paul II. 1986 mit Vertretern vieler anderer Religionen in Assisi angestoßen hat, hat der weltweit-ökumenische Grundimpuls eine wegweisende Gestalt gewonnen.

Vielleicht darf man die These wagen: Das christliche Gottesbild und darin zutiefst die Wirklichkeit des lebendigen dreifaltigen Gottes hat einen Selbstwerdungsprozeß in Bewegung gebracht, der die Menschen, ja die Welt befähigt, sich von ihrem Ursprung in Gott abzuwenden. Das Schicksal der Welt wird sich daran entscheiden, ob und wie es gelingt, aus derselben, aber »erwachseneren« Freiheit heraus eine neue, tiefere *communio* mit Gott und untereinander aus der Erfahrung und Kraft seiner Liebe zu gestalten.

Gestaltwerdung von communio sanctorum und communio oecumenica in Kirche und Welt heute

Im inner- wie außerkirchlichen Raum kann von der *communio sanctorum* als geglaubter und je mehr gelebter Wirklichkeit Entscheidendes ausgehen. Stärker denn je wird ja in unserer nicht mehr vom Christentum geprägten Gesellschaft deutlich, daß Gottes Wort nur dort auf dauerhaft fruchtbaren Boden fällt, wo es den Gottesort einer lebendigen *communio* vorfindet oder hervorbringt. Der Religionssoziologe zieht die Konsequenz: »Die Glaubwürdigkeit eines zukünftigen Christentums wird davon abhängen, ob es gelingt, neue Sozialformen explizit christlichen Lebens zu entwickeln.«[40] Die verschiedenen Ordensgemeinschaften haben durch die Geschichte hindurch der Kirche selbst und zugleich der Welt den Dienst solcher exemplarischen

40 Franz-Xaver Kaufmann – Johann Baptist Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. Freiburg 1987, S. 87.

communio-Gestalten geleistet und durch ihre Sendung in die jeweiligen Nöte der Zeit hinein gewirkt. In die heutige Welt hinein sprechen nicht zuletzt die neueren kirchlichen Gemeinschaften und Bewegungen und weltweit die Basisgemeinschaften bzw. »Kleinen christlichen Gemeinschaften«: haben sie in vielen Ländern der Dritten Welt bereits einen entscheidenden Beitrag auch in der politisch-sozialen Dimension geleistet, so wird auch in Europa ihre Bedeutung für Kirche und Welt zunehmend entdeckt: Die vorrangige Aufgabe für die kommende Zeit sieht zum Beispiel Bischof Josef Homeyer von Hildesheim »in der Umwandlung der einzelnen Pfarreien zu einer Gemeinschaft von Gemeinschaften: einer großen Gemeinschaft, die sich aus vielen kleinen Gemeinschaften zusammensetzt«.[41] Wenn diese Gemeinschaften wirklich aus der Tiefe und Weite der *communio sanctorum* leben, widerspricht die äußere Begrenztheit ihres Umfangs wie ihrer Sendung nicht ihrer Katholizität; alle Ängste vor Zersplitterung und Sektenmentalität sind hinfällig. Denn in der *communio sanctorum* wissen sich die Christen in einer Tiefe verbunden, die ihre äußeren Kommunikationsformen weit übertrifft.

Diese Verbindung findet ihren dichtesten Ausdruck in der Feier der Eucharistie und wird von dorther gebildet und gefestigt: Mit dem »Leib Christi« empfange ich zugleich alle, die mit ihm verbunden sind, die gesamte *communio sanctorum*, ja die Fülle der göttlichen Wirklichkeit; ich sage »Amen« dazu, mich neu darin aufnehmen und eingliedern zu lassen. Es ist ein verborgener Anbruch der verheißenen Vollendung, in der Gott – und auch jeder seiner Heiligen – »alles in allem« (1 Kor 15,28) sein wird. Die Resignation, die in der Welt um sich greift, da die Bemühungen einzelner oder weniger angesichts der immensen Weltprobleme so fruchtlos erscheinen, dürfte die Christen nicht ergreifen, die aus dem Geheimnis innerster Verbindung in der Liebe Gottes leben. Zugleich müßten sie weit sensibler das Schicksal der Welt als Anruf erkennen und in Gebet und Handeln zu ihrem eigenen machen. So könnten modellhafte Gemeinschaften von Christen zum Sauerteig einer Gesellschaft werden, die unter Anonymität, vielfältigen Beziehungsstörungen, Hoffnungs- und Sinnlosigkeit, Macht- und Leistungsdenken, der Krise der Umwelt etc. leidet. Überall geht es um Einheit als Lebensstil[42], um eine Kultur der *communio*, die geübt und gepflegt werden muß, genährt aus dem geschenkten Anteil an der *communio* Gottes.

So werden wir zurückgeführt zur ökumenischen *communio* der Christen und christlichen Kirchen und Gemeinschaften der Welt; denn ihr Fehlen mindert die Deutlichkeit des sakramentalen Zeichens und beeinträchtigt die gemeinsame Sendung. Mehr und mehr setzt sich nicht nur die theologische

41 Die Kirche – Volk Gottes auf dem Weg. Brief des Bischofs von Hildesheim Dr. Josef Homeyer an die Gemeinden zur Vorbereitung einer neuen Diözesansynode. Hildesheim 1987, S. 11.

42 Vgl. Chiara Lubich, Einheit als Lebensstil. München ²1979.

Erkenntnis, sondern auch das Gespür durch, daß die Einheit der Kirchen von der Gabe der *communio* her erschlossen und gelebt werden muß als Einheit in Vielfalt und Eigenständigkeit, gewirkt durch die Liebe Gottes. Vor allem die katholische Kirche ist zunehmend zu der Einsicht geführt worden, daß jede Spaltung nicht nur für die getrennten Christen, sondern auch für sie selbst einen Verlust an Fülle und Katholizität bedeutet. Sie lernt, die eigene Schuld am Ausbleiben der Einheit zu erkennen und zu bekennen, daß sie selbst durch ihr Leben die ihr anvertraute Botschaft entstellt. Sie erkennt, daß der Dialog unumgänglich ist, weil *communio* ein Beziehungsgeschehen darstellt, das es zu klären und zu gestalten gilt: Mißverständnisse und Mißtrauen sind abzubauen, Vorurteile zu überwinden, eine neue, gemeinsame Sprache muß gesucht werden. Dabei können wir uns gegenseitig helfen, uns je tiefer auf die verborgene Wirklichkeit der schon gegenwärtigen *communio* Gottes einzulassen. »Damit sollte endlich Klarheit geschaffen sein über das Ziel der ökumenischen Annäherung. Es geht nicht um simple Rückkehr, sondern um die Vollgestalt der *communio,* die jetzt zwar real, aber nur unvollständig gegeben ist; es geht um eine Vielfalt in der Einheit.«[43]

Weil es zutiefst um die göttliche Wirklichkeit geht, werden mit Recht Worte immer wieder als mißverständlich und unzureichend erfahren, entzündet sich an ihnen nur zu leicht neue Uneinigkeit. Alle Beteiligten des Dialoges müssen daher nicht zuletzt lernen, daß die erstrebte Einheit nicht identisch ist mit den Worten, in denen sie ausgedrückt wird. Die Worte sind sozusagen in ihrer sakramentalen Struktur, in ihrem Verweischarakter auf das Wort Jesus Christus aufzunehmen und in seinem Geist zu realisieren. Denn »der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (2 Kor 3,6). Daran gemahnt uns nicht zuletzt die tiefe Wahrheit des IV. Laterankonzils, wenn es – gerade unter Bezug auf die Einheit Gottes und die Einheit der Geschöpfe – hervorhebt: »Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß zugleich eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden ausgesagt werden muß.«[44] Alle unsere Worte über Gott und sein Wirken sind notwendig immer mehr falsch als richtig und müssen auf den lebendigen Gott hin transzendiert werden. Auf dem Hintergrund der Erfahrung, daß in Marburg 1529 die Einheit der Reformatoren über dem so klar klingenden Wort des Einsetzungsberichtes »Das ist mein Leib« zerbrach, wird auch von dieser Seite Sinn und Weisheit der katholischen Tradition spürbar, daß die *communio* an lebendige Menschen – zuletzt an den Papst als Repräsentanten der Einheit – gebunden ist, die dem Wort Gottes und seiner Einheit dienen und durch die Gott selbst der *communio* seiner Geschöpfe dient.

---

43 Walter Kasper, Zukunft aus der Kraft des Konzils. Freiburg 1986, S. 52.

44 »inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda«: DS 806.

Um so deutlicher ist, daß die *communio* letztlich nicht objektiv hergestellt, sondern nur geschenkt werden kann im gemeinsamen Leben, zuhöchst im von der Liebe getragenen Handeln. Damit ist nicht einer Theorie- oder Theologiefeindlichkeit das Wort geredet, sondern soll der Blick auf die Fülle und den konkreten Vollzug der Wirklichkeit gelenkt werden: Durch jegliche Form der Zusammenarbeit zwischen Christen »kommt die Verbundenheit, in der sie schon untereinander vereinigt sind, lebendig zum Ausdruck, und das Antlitz Christi, des Gottesknechtes, tritt in hellem Licht zutage ... Bei dieser Zusammenarbeit können alle, die an Christus glauben, unschwer (*facile*!) erkennen, wie sie einander besser kennen und höher achten können und wie der Weg zur Einheit der Christen bereitet wird.«[45] So weist auch das Vorwort der Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ökumenischen Rates der Kirchen über Taufe, Eucharistie und Amt darauf hin: »Vielleicht noch einflußreicher als die offiziellen Studien sind die Veränderungen, die sich im Leben der Kirchen selbst ergeben. Wir leben in einer entscheidenden Phase der Geschichte der Menschheit. Wenn die Kirchen in die Einheit hineinwachsen, fragen sie sich, wie sie ihr Verständnis und ihre Praxis von Taufe, Eucharistie und Amt auf ihre Sendung in der und für die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft beziehen, wenn sie Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung zu fördern suchen. Daher kann unser Text nicht getrennt werden von der erlösenden und befreienden Sendung Christi durch die Kirchen in der heutigen Welt«.[46]

Der Weg zur *communio* wird ein Weg gemeinsamen Lebens, gemeinsamer Sendung und darin ein Weg der Umkehr sein im Vertrauen auf Christus und in ihm auf die Realität und die Wegbegleitung und Fürsprache der schon in Gott Vollendeten. »Die Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens ist in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen; sie kann mit Recht geistlicher Ökumenismus genannt werden.«[47] Die »Bekehrung des Herzens« aber kann und muß eine je verschiedene Gestalt annehmen, wie uns das Gleichnis vom barmherzigen Vater anschaulich macht. Am schwersten scheint sie zu sein für den zu Hause gebliebenen Sohn, der in der vollen äußeren *communio* mit dem Vater lebt, ohne sie im Geist des Vaters zu verwirklichen. Unschwer mag sich die katholische Kirche in diesem Sohn wiedererkennen. Wird es ihr und jedem ihrer Glaubenden gelingen, das Herz von der Sehnsucht des Vaters nach Gemeinschaft all seiner Kinder ergreifen und bewegen zu lassen?

---

45 *Unitatis redintegratio*, 12.

46 Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Paderborn [10]1985, S. 5f.

47 *Unitatis redintegratio*, 8.

Seligsprechungen

Laien-Gedanken zur Praxis des Pontifikats Johannes Pauls II.

Von Otto B. Roegele

Der Heiligenkalender der deutschen Kirche ist im Jahre 1987 durch vier neue Namen bereichert worden. In Köln sprach Papst Johannes Paul II. die Unbeschuhte Karmelitin Edith Stein (Theresia Benedicta a cruce – 1891-1942) selig, in München den Männerseelsorger Rupert Mayer (1876-1945) aus der Gesellschaft Jesu, in Rom die Kreuzschwester Franziska (Ulrika) Nisch (1882-1913) und die Ursuline Maria Magdalena (Blandine) Merten (1883-1918). An diesen Beatifikationen fällt nicht allein auf, daß nach einer langen Zeit, in der es nur selten eine Selig- oder Heiligsprechung aus dem deutschsprachigen Raum gab, nun innerhalb eines einzigen Jahres vier neue Selige in Erscheinung treten, sondern auch die – vor dem Hintergrund einer Weltbischofssynode über die Laien besonders – auffällige Tatsache, daß es sich bei allen vier um Ordensleute handelt.

Aus der Zeit – für die Zeit?

In jedem dieser Fälle gibt es gute Gründe dafür, daß die Kirche das Vorbild eines erfüllten Christenlebens herausstellt und die Erlaubnis zur öffentlichen Verehrung erteilt. Die vier neuen Seligen lebten nicht in ferner, nur literarisch faßbarer Vergangenheit, sondern legten ihren irdischen Weg zum guten Teil noch in unserem Jahrhundert zurück, also unter kulturellen, gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen, die wir uns konkret vorstellen und in die wir uns unschwer einfühlen können. Unter uns leben noch Zeugen, die uns von ihnen erzählen können.

Zwei der neuen Seligen haben, wenn auch auf ganz unterschiedliche Weise, unmittelbar mit dem, was wir die »Bewältigung« der jüngsten Vergangenheit zu nennen pflegen, zu tun, sind also auch unter profanen Gesichtspunkten von hoher Aktualität. Insgesamt sind die vier neuen Seligen nach Herkunft, Bildung, Dienst und Wirkung so verschieden voneinander, daß man behaupten kann, sie repräsentierten einen erheblichen Teil des deutschen Katholizismus und seiner Lebensumstände in diesem Jahrhundert.

Die Wissenschaftlerin Edith Stein, Jüdin, Atheistin, Katholikin, Ordensfrau, wurde wegen ihrer Zugehörigkeit zur jüdischen »Rasse« ermordet. Der Stuttgarter Kaufmannssohn Rupert Mayer, hoch dekorierter Militärgeistlicher im Ersten Weltkrieg, ein aufrechter und pflichttreuer deutscher Patriot und gerade deshalb ein unermüdlicher Kämpfer gegen Marxismus und

Nationalsozialismus, ein untadeliger Jesuit, dem es dennoch schwerer fiel, seinen geistlichen Vorgesetzten den schuldigen Gehorsam zu leisten und auf die öffentliche Predigt zu verzichten, als Prozeß, Gefängnis und Konzentrationslager auf sich zu nehmen. Ulrika Nisch, 1882 in Mittelbiberach-Oberdorf geboren, trat mit 22 Jahren bei den Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Kreuz (Mutterhaus in Ingenbohl in der Schweiz, deutsche Zentrale in Hegne am Bodensee) ein und arbeitete als Küchenschwester in Häusern ihres Ordens in Bühl und Baden-Baden; sie starb 1913 in Hegne. Die Lehrerin Blandine Merten, 1883 als neuntes Kind einer Bauernfamilie in Düppenweiler (Saarland) geboren, verließ nach einigen Berufsjahren in ihrer Heimat 1908 den öffentlichen Schuldienst und trat in das Ursulinenkloster Calvarienberg bei Ahrweiler ein, war dann an Schulen ihres Ordens in Saarbrücken und Trier tätig und starb 1918 – an Tuberkulose wie Ulrika Nisch.

So prominent die beiden ersten Mitglieder dieser Vierergruppe in ihrer Umgebung waren, so faktenreich, so aufregend ihr Leben verlief, so wenig spannend hört sich an, was es über die beiden zuletzt Erwähnten zu berichten gibt, ein Kontrastprogramm also, wie es ausgeprägter kaum gewünscht werden kann – aber von wem entworfen?

Der Weg des Prozesses

Die erste formelle Heiligsprechung durch einen Papst, die Geschichte gemacht hat, war die des Bischofs Ulrich von Augsburg, der mit Otto I. den Sieg in der Schlacht auf dem Lechfeld vor den Toren seiner Bischofsstadt erfocht. Sie fand zwanzig Jahre nach seinem Tod auf der Lateransynode 993 statt. Elisabeth von Thüringen wurde 1235 heiliggesprochen, vier Jahre nach ihrem frühen Tod (mit 24 Jahren), und es war Kaiser Friedrich II., der den Sarg auf seinen Schultern in die neuerbaute Elisabethkirche in Marburg trug.

Schon in der frühen Kirche hatte es die Verehrung von Glaubenszeugen gegeben, an den Gräbern der Martyrer; sie waren um ihre Fürbitte bei Gott angerufen worden, sie wurden in der Eucharistiefeier aufgezählt (kommemoriert), seit dem 4. Jahrhundert kamen auch Nicht-Martyrer hinzu, die man Bekenner nannte. Die Ostkirchen verfahren noch heute ähnlich, sie überlassen es der geschichtlichen Entwicklung, der Andacht des Volkes, der sich allmählich herausbildenden Überlieferung von Lebens- und Wundergeschichte, wer als Heiliger Anerkennung findet.

Anders die abendländische Kirche. Seit Urban VIII. (1625) ist das Verfahren, das zur Seligsprechung und zu der auf dieser aufbauenden Heiligsprechung führt, genau festgelegt. Kardinal Prosper Lambertini, Erzbischof von Bologna und ein weltberühmter Kanonist, veröffentlichte 1734 bis 1738 vier Bände über dieses Thema, und als er 1740 (nach einem sechs Monate dauernden Konklave) den römischen Stuhl bestieg, wurden die Vorschläge

und Interpretationen des gelehrten Kirchenrechtlers zu Vorschriften des Kirchenrechts, die im Kern bis heute gelten.

Selige und Heilige werden seither in einem Verfahren ermittelt, das alle Züge eines juristischen Prozesses an sich trägt und auf ein Höchstmaß an Erkenntnis-Sicherheit ausgerichtet ist. Ein eigens zu diesem Zweck bestellter Anwalt (*Promotor fidei*, auch *Advocatus diaboli* genannt) »muß alle formellen Fehler im Verfahren aufdecken und alle vorhandenen Schwierigkeiten und Einwürfe gegen die Heiligkeit« des Kandidaten vorbringen. Außerdem ist eine bestimmte Reihenfolge für die einzelnen Stufen des Verfahrens vorgeschrieben, zwischen denen jahrelange Fristen einzuhalten sind. Kein Wunder, daß es oft sehr lange dauert, bis der Postulator, der den Antrag auf Eröffnung des Verfahrens bei der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen (*S. Congregazione per le Cause dei Santi*) einzubringen und zu vertreten hat, seinen Auftraggebern einen Erfolg melden kann. Der Prozeß für Ulrika Nisch wurde 1951 eingeleitet, er hat damit keineswegs ungewöhnlich lang gedauert; das 1962 mit dem Informativprozeß in der Erzdiözese Köln eröffnete Verfahren für Edith Stein muß als außerordentlich kurz bezeichnet werden.

Nur der Papst hat direkten Einfluß

Diese strenge Regelung der Prozedur soll dafür sorgen, daß nichts übersehen wird, was später zu Kritik und Einspruch führen könnte. Sie soll aber auch eine gerechte Beurteilung der eingereichten Anträge garantieren, eine Art »Chancengleichheit«, und das allzu heftige Drängen interessierter Personen und Institutionen eindämmen. Darin hat sich eine Jahrhunderte alte Erfahrung im Umgang mit Fürstenhäusern, mächtigen Ordensgenerälen und Bischöfen niedergeschlagen. Die kollegiale Struktur der Kongregation, die Verteilung der Vor- und Zuarbeiten auf Theologen, Kanonisten, Historiker und Mediziner als Gutachter, die Anhörung von Zeugen, die vollständige Erfassung der schriftlichen Äußerungen des »Kandidaten« – dies alles dient der Objektivierung und Versachlichung, bietet aber auch viele Gelegenheiten zu Aufenthalt und Hemmung, ohne daß Absicht nachweisbar wäre. Es führt unvermeidlicherweise auch dazu, daß viel Zeit vergeht, daß Impulse von der »Basis« ins Leere stoßen, daß Ansätze einer Verehrung absterben. Dagegen hat sich die Kongregation für Heiligsprechungen als ziemlich standfest erwiesen, wenn Versuche unternommen wurden, ein Verfahren durch (sonst auch in der Kirche nicht ganz erfolglose) Druckmittel zu beschleunigen, etwa durch Massenpetitionen, Medienlärm und Interventionen politischer Prominenz.

Einzig der Papst hat die Möglichkeit, auf ein solches Verfahren direkt einzuwirken. Er muß nicht nur die einzelnen Ergebnisse der Kongregations-

arbeit zur Kenntnis nehmen und ausdrücklich gutheißen, damit der jeweils nächste Schritt unternommen werden kann. Er kann auch unmittelbar eingreifen, die Richtung des Verfahrens bestimmen, von der Erfüllung einzelner Vorschriften entbinden und das Ganze damit vorantreiben.

Johannes Paul II. hat dies, wie man weiß, im Falle des Franziskanerpaters Maximilian Kolbe mehrfach, mit Nachdruck und ohne Scheu vor Kritik getan. Diese bezog sich u. a. darauf, daß der polnische Priester, der sich im Konzentrationslager Auschwitz selbst als Opfer anbot, als Ersatzmann für einen Familienvater, den die Schergen zum Tode bestimmt hatten, mit dem Titel Martyrer heiliggesprochen wurde. Damit ist von der Tradition abgewichen worden, wonach nur derjenige als *martys* (Zeuge) gilt, der um des Glaubens willen einen gewaltsamen Tod erlitten hat. Die Heiligsprechung eines »Martyrers der Nächstenliebe« stellt einen Bruch mit dieser Überlieferung dar, auch wenn nicht daran zu zweifeln ist, daß die Nationalsozialisten den erfolgreichen Verleger und Journalisten Kolbe ins Konzentrationslager steckten, weil er ihnen als unerschütterlicher Glaubensstreiter im Wege war und sie ihn vernichten wollten.

Die Beratungen der Kongregationen sind geheim, aber man weiß in diesem Falle immerhin so viel, daß auch die Freiwilligkeit, mit der sich Maximilian Kolbe dem Tod auslieferte, als Bedenken gegen die Bezeichnung als Martyrer geltend gemacht wurde. Die Martyrer hätten sich nie zum Tode gedrängt, auch wenn sie ihn als Unterpfand ihrer Aufnahme in den Himmel Gottes freudig begrüßten. Sie hätten vielmehr stets darauf geachtet, die Initiative und die Entscheidung dem Verfolger zu überlassen. Daß dieser Grundsatz auch an der Schwelle der Neuzeit noch zur Überzeugung der Glaubenstreuen gehörte, zeigt sich nirgends deutlicher als in den Briefen, die der heilige Thomas Morus, Lordkanzler Heinrichs VIII., mit seiner Tochter Margaret über diesen Gegenstand wechselte. Er wußte sehr wohl, der König werde ihn nicht am Leben lassen, weil er den Widerspruch des obersten Richters im Lande gegen seine Scheidungs- und Ehepläne nicht ertragen konnte. Trotzdem vermied Thomas Morus jedes Wort, jede Geste, jede Andeutung, die dem König den geringsten Anlaß hätte bieten können, sein Vorhaben zu begründen. Die Frage des Martyriums als des reinen Opfers für den Glauben und allein für den Glauben ist hier mit Mut und Scharfsinn bis zum Ende durchreflektiert, in einer Zelle des Tower, im Angesicht des Schafotts.

Kirchenpolitische und pastorale Intentionen

Wenn man sich vor Augen hält, wieviel Zeit das Verfahren, das der Selig- und Heiligsprechung vorausgeht, in allen Fällen seit 1625 benötigt hat, dann muß man die Frage, welche konkreten Absichten Rom, der Papst, die Kongregation mit einer Beatifikation bzw. Kanonisation verbinden, als sehr pro-

blematisch, wenn nicht falsch gestellt bezeichnen. Eher läßt sich nach den Motiven und Zielen derer fragen, die ein Verfahren in Gang gebracht und gefördert haben.

Daß Orden und andere kirchliche Gemeinschaften ihre Gründer als Selige und Heilige anerkannt und damit der öffentlichen Verehrung anempfohlen wissen möchten, versteht sich von selbst. Sie bieten auch die günstigsten Voraussetzungen für ein erfolgreiches, zügiges Verfahren, und zwar in übernatürlicher wie in natürlicher Hinsicht: Noch immer verlangt das Kirchenrecht den sicheren Nachweis zweier Wunder, die auf Anrufung des »Kandidaten« erfolgt sind; da Wunder in der Regel auf Fürbitte hin geschehen, ereignen sie sich in einer Gemeinschaft fleißiger Beter häufiger als anderswo. Die meisten dieser Orden, Kongregationen, Säkularinstitute usw. verfügen über eine Niederlassung in Rom, häufig befindet sich dort ihre Zentrale. Sie können daher das Verfahren an Ort und Stelle betreiben, einen Promotor aus den eigenen Reihen stellen, allgemein ihren Einfluß geltend machen. Wenn Unterlagen nachgereicht, Zeugen einbestellt, Fragen beantwortet werden müssen, können sie dies auf dem kurzen Weg erledigen. Sie wissen auch, welche Stellen ihrem Anliegen wohlgesinnt sind und welche nicht, wen sie mit Aussicht auf Unterstützung ansprechen können, wer gerade in Urlaub oder erkrankt ist und wer ihn vertritt ... Aus diesen Gründen bedienen sich auch andere Antragsteller (Diözesanbischöfe, weltliche Potentaten) fast stets eines in Rom ansässigen Ordensmannes mit einschlägiger Erfahrung als ihres Agenten.

Mag im einen oder anderen Falle nationale Emotion mitschwingen (Jeanne d'Arc), Diözesanpatriotismus oder Familienstolz – auch der fromme Wunsch, den Landeskindern einen Patron aus den Vorfahren des Monarchen zu verschaffen –, immer und in erster Linie wird in den Vordergrund gerückt werden müssen, welche Tugenden und Eigenschaften des Vorgeschlagenen die Heiligsprechung rechtfertigen und welche Botschaft es ist, die er der kirchlichen und außerkirchlichen Öffentlichkeit auszurichten hat. Auch in dieser Hinsicht übt das langwierige prozessuale Verfahren eine überwiegend heilsame Wirkung aus: Allzu aktuelle Motive erledigen sich von selbst, das Bleibende tritt allmählich deutlicher hervor, und zuweilen steht am Tag der Seligsprechung ein ganz anderer Aspekt im Vordergrund des öffentlichen Interesses als der, der bei Einleitung des Verfahrens bestimmend war.

Vorbild, Gegen-Figur, Anti-Idol, Herausforderung

Ulrika Nisch ist die erste »neue Selige« im Erzbistum Freiburg seit dessen Gründung vor 160 Jahren. Man versteht daher gut, daß im Bistumsblatt unter der Überschrift »Was kann Schwester Ulrika vermitteln?« auch die Verwunderung, ja Verblüffung mancher Zeitgenossen erwähnt wird, die nicht

begreifen können, weshalb eine so ganz und gar unmoderne Person zur Ehre der Altäre erhoben wird. »Was soll denn Besonders an ihr sein, wird gefragt. Oder: was macht sie außergewöhnlich, beispielhaft, vorbildlich, heilig? Warum soll gerade sie, die unscheinbare, offenbar wenig selbstbewußte, ... eher verschüchtert oder gar verklemmt wirkende Nonne aus fernen Tagen zum Vorbild heutiger Christen, insbesondere heutiger Mädchen und junger Frauen herausgeputzt werden? Was verspricht man sich von seiten der Kirchenleitung eigentlich davon?« (»Konradsblatt« vom 8. 11. 1987).

Nun, 1951 hat wohl niemand daran gedacht, mit der Küchenschwester aus dem Badischen eine Gegen-Figur gegen Feminismus, Emanzipation und Autonomie aufzubauen. Daß Ulrika Nisch heute als solche wirken kann, liegt nicht an den Initiatoren der Seligsprechung, denen das meditativ-spirituelle Leben, die intensive Gottesbeziehung der Schwester Ulrika die Hauptsache war, sondern an den Veränderungen, die sich seither in unserer Welt zugetragen haben. Und wer wollte in Abrede stellen, daß hier Gottes Fügung im Spiel war?

Der Aachener Bischof Klaus Hemmerle schreibt über die neue Selige: »Es gilt, nicht nach ihrer Gestalt, sondern nach seiner (Gottes) Gestalt in ihr zu fragen.« (»Die leise Stimme«, Freiburg 1987). Auch mit dieser Botschaft ist Ulrika Nisch so etwas wie ein Anti-Idol der heutigen Zeit, welche die Menschen vor allem danach bewertet, was sie »aus ihrem Leben gemacht«, wie sie »sich selbst verwirklicht«, wie sie sich »eingesetzt« und »durchgesetzt« haben, und nicht nach dem, was sie in Gottes Augen sind, was Gott in ihnen bewirkt, was er durch sie den Menschen mitteilen will.

Mancher mag es bedauern, daß es so schwer ist, kirchenpolitische, ja selbst durchaus legitime »pastoralpolitische« (Hansjakob Stehle) Ziele mit Hilfe von Selig- und Heiligsprechungen zu erreichen, weil Zeit und Umstände, Zeitgeist und Zeitversuchungen sich wandeln, während die Jahre des Verfahrens dahingehen. Andererseits kann man wohl nur gutheißen, daß alle Versuche, diese Akte kirchlicher Selbstvergewisserung, die ja auch einen dogmatischen Gehalt in sich bergen, als Werkzeuge für andere Zwecke nicht zu gebrauchen sind. Versuche werden zwar immer wieder unternommen, aber doch fast regelmäßig zum Scheitern gebracht.

Die Kirche hat hier offensichtlich ein schwer zu kalkulierendes Gleichgewicht zu wahren: Einerseits erfolgen Heiligsprechungen deshalb, weil Menschen durch die Gnade Gottes und durch ihre Liebe zu Gott heilig geworden sind, wobei die irdischen Umstände, das Mitmenschliche eher sekundär sind. Andererseits will die Kirche durch Heiligsprechungen die Lebenden ermutigen, indem sie in den Heiligen demonstriert, daß erreichbar ist, was den meisten als unerreichbar erscheint, und eben dazu gehört auch der Aufweis der *condition humaine*, in der sich das Heiligwerden vollzog. Die Schilderung der jeweiligen Lebensverhältnisse, des Menschlichen und Mitmenschlichen,

ist es ja gerade, was eine Identifikation mit dem Heiligen ermöglicht, die bittende Hinwendung ermutigt.

Das Original muß gezeigt werden, nicht das »image«

Die Frage »Was kann Schwester Ulrika vermitteln?« muß umgewandelt werden in die Frage: Wie kann die Botschaft von Schwester Ulrika vermittelt werden? – wenn schon das Modewort »vermitteln« gebraucht werden muß. Als »Patronin der kleinen Leute« wird sie denen, die sich als kleine Leute fühlen, Gewähr dafür bieten, daß auch sie »unmittelbar zu Gott« sind. Als »uneheliches Kind« geboren – die Eltern hatten noch kein Geld, um heiraten zu können –, bringt sie eine weitere Botschaft, die allerdings auch flugs uminterpretiert wurde als Bonus für die fortschrittliche Ordensgemeinschaft, die sie »trotzdem« aufnahm. Aber wie kann »vermittelt« werden, daß diese unauffällige Schwester, die keine Arbeit verweigerte, ein Genie des beschaulichen Gebetes war?

Die Philosophie-Dozentin Edith Stein hat es auch nicht leicht, den Heutigen nahezukommen. Das hat sich bereits in der haarsträubenden öffentlichen Debatte über die Frage, ob sie, die ihrer jüdischen Herkunft wegen ermordet wurde, von der katholischen Kirche als »ihre« Selige in Anspruch genommen werden dürfe, mit schmerzhafter Klarheit gezeigt. Sie selbst hat sich hierüber eindeutig genug geäußert. Aber auch im Hinblick auf die Frauenfrage ist Edith Stein bisher mehr falsch als richtig »beleuchtet« worden. Dabei bedürfte es nur der Lektüre ihrer Schriften, namentlich des Buches »Frauenbildung und Frauenberufe«, um Abhilfe zu schaffen. Offensichtlich ist jedoch nichts so schwierig, ja aussichtslos wie der Versuch, ein von den Sekundär- und Tertiär-Informationen der Massenmedien verwirrtes Publikum dahin zu bringen, daß es die grundlegenden Texte im Original zur Kenntnis nimmt. Das gilt nicht nur von Enzykliken und von Schriften der neuen Heiligen, sondern auch vom »Kommunistischen Manifest« und Gorbatschows Rede zum 70. Jahrestag der Oktoberrevolution. Hier liegt vielleicht der wichtigste Grund für die Nutzlosigkeit aller angeblich so hilfreichen Diskussionen, sei es an Stammtischen, sei es vor dem Millionenpublikum des Fernsehens, die unsere Zeit und unsere Aufmerksamkeit vergeuden. Niemand weiß genau, wovon die Rede ist; die Gegenstände des Gesprächs sind längst ersetzt durch die »images« der Gegenstände; nur über diese werden Meinungen und Gegenmeinungen hin- und hergeschoben, die nichts verändern können, am wenigsten die unscharfen Abbilder der Gegenstände und der Meinungen, die in den Köpfen wohnen.

So wird es wohl auch dabei bleiben, daß Edith Stein als ein Beispiel der »emanzipierten Frau« propagiert wird, weil sie studiert hat, weil sie »summa cum laude« promoviert wurde und es als Wissenschaftlerin zu hoher Aner-

kennung gebracht hat, weil sie ihren eigenen Weg gegangen ist und dabei mit »männlicher Entschlossenheit« gehandelt hat, während sie in Wirklichkeit ein Bild der Frau in sich trug, in ihren Schriften zeichnete und in ihrem Leben verwirklichte, das mit dem, was heute unter dem Begriff »emanzipiert« gehandelt wird, überhaupt nichts zu tun hat.

Von den vier neuen Seligen kann nur P. Rupert Mayer als ein »Volksheiliger« bezeichnet werden. Seine Grabstätte in der Unterkirche des Münchener Bürgersaals, der Kirche der Marianischen Männer-Sodalität, die einst den harten Kern seiner Gefolgschaft bildete, ist zu jeder Stunde von Betern besucht. Seinen Namen kennen auch viele, die man dort nicht findet. Diese Volkstümlichkeit war sogar die treibende Kraft seiner Seligsprechung. Sein eigener Orden hielt sich in dieser Sache lange Zeit zurück. Vielleicht war er den Oberen zu altmodisch, zu konservativ, zu wenig biegsam, um als Vorbild der heutigen Gesellschaft Jesu gelten zu können?

Schaut man über den deutschen Horizont hinaus, so erkennt man bei den Heilig- und Seligsprechungen der letzten Jahre vor allem einen Zug ins Weite, zur Internationalität, zur Einbeziehung aller Kontinente, auch zur Befriedigung eines gewissen Nachholbedarfs. Die Erdteile und Völker, die erst in den letzten Jahrhunderten bekehrt wurden, denen es aber trotz ihrer kurzen christlichen Geschichte nicht an Martyrern und Bekennern mangelt, sollen jetzt stärker berücksichtigt, in ihren Heiligen anerkannt und gewürdigt, in ihren besonderen Traditionen und Ausprägungen bestätigt und zugleich der Weltkirche bekannt gemacht werden. Was dies für die kulturelle Integration der jungen Nationen, für die Identitätsfindung, das *nation building* bedeutet, kann nur vermutet werden.

Warum so wenig Laien?

Wenn es so ist, daß weniger das kirchenpolitische oder das pastorale Kalkül an der Spitze der Kirche bestimmen kann, wann und welche Seligsprechungen zustandekommen, wenn dies vielmehr in erster Linie vom Eifer der Beter und der geduldigen, nie nachlassenden Arbeit kluger Promotoren abhängt, dann muß die Frage, weshalb es so wenig Laien, so wenig Weltmenschen unter ihnen gibt, zuvörderst an diese Laien und an deren Repräsentanten im kirchlichen Raum gerichtet werden. Im Bistum Trier ist beispielsweise seit langem das Bemühen im Gange, den Fall des Bankiers Hieronymus Jaegen in Rom anhängig zu machen. An dessen Glaubenstreue und Sittenstrenge gibt es keinen Zweifel, seine Verdienste um die Kirche in den Kämpfen des 19. Jahrhunderts sind unumstritten. Auch der Gedanke, daß die heutige Kirchenführung einen erfahrenen Verwalter irdischer Güter als Fürsprecher und Berater recht gut brauchen könnte, ist nicht abwegig. Dennoch ist Hieronymus Jaegen in den letzten Jahren in den Hintergrund geschoben worden

durch das Bestreben, den Gründer der Schönstatt-Bewegung, den Pallottiner-Pater Kentenich, in Rom zu promovieren. Dessen Verfahren scheint jetzt allerdings auf Hindernisse gestoßen zu sein, die sich in Gestalt unterschiedlich interpretierbarer Details der Biograhpie und der aszetischen Praxis des Ordensmannes erhoben haben. Wäre es nicht des Einsatzes der Verbände des Laien-Apostolates, der Räte in den Pfarreien und Diözesen, der gewählten Vertreter der katholischen Laien überhaupt, wert, sich intensiv und konsequent für die Ihrigen einzusetzen? Wäre es nicht sogar eine wichtige Aufgabe der Laien-Vertretungen, die bisher vernachlässigten Weltleute (beiderlei Geschlechts) ausfindig zu machen, die ein heiligmäßiges Leben geführt und um die deutsche Kirche sich verdient gemacht haben? Es ist nicht allzu schwer, in jeder Diözese solche Gestalten aufzuspüren und an ihnen zu zeigen, daß es keineswegs der geistlichen Weihen, ja nicht einmal kirchenamtlicher Beauftragung bedarf, damit ein Christenmensch das ihm Mögliche unternimmt, um seiner Sendung in der Welt auf seinem Platz gerecht zu werden.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß durch den Aufweis und die Annahme solcher heiligmäßiger Laien mehr Gutes für Kirche und Gesellschaft entstehen kann als durch die immer wieder erhobene Forderung nach mehr Kompetenzen, mehr Anerkennung für Laien durch die »Amtskirche«, nach »Aufwertung« der Laien, nach mehr Partizipation an der Kirchenleitung, nach Bekräftigung ihrer Sendung durch geistliche Weihen und Ämter. Statt um Planstellen auf den Trittbrettern der hierarchischen Ordnung zu rangeln, sollten sich die Laien der großartigen Freiheit, über den eigenen Einsatz selbst zu bestimmen, gehörig freuen und diese Freiheit tatkräftig ausfüllen. Es würde der Stärkung des Selbststandes und des Selbstbewußtseins der Laien dienen, wollten sie sich an die herausragende Rolle erinnern, die ihre Vorfahren im Nicht-Amt gespielt haben: während des Kulturkampfes, in der Abwehr des kirchenfeindlichen Liberalismus, unter der Verfolgung im Dritten Reich. Dies würde auch die heute vielberedete Suche nach einer genuinen Spiritualität des Laien, die nicht eine Kümmerform der mönchischen oder priesterlichen Spiritualität sein soll, erleichtern. An Beispielen fehlt es nicht, von Franz Josef Buß bis zu Erich Klausener, von Hedwig Dransfeld bis zu Bernhard Letterhaus.

Die geistliche Dimension Europas

Von Jean-Marie Kardinal Lustiger

Die Völker, die heute, vielfältig voneinander getrennt, Europa bilden, sind ein durch das Prägmal der Offenbarung gezeichnetes Ganzes: die biblische Überlieferung und das Evangelium. Ihre kulturelle wie ihre Schicksals-Gemeinschaft kann man über alle bestehenden tragischen Brüche hinweg nur verstehen, wenn man sie von der christlichen Kultur und der Evangelisierung her betrachtet. *Heute* von einer geistlichen Dimension Europas zu reden ist nur möglich, wenn man auf irgendeine Weise seine christlichen Ursprünge und seine entsprechende Berufung ins Spiel bringt.

Ich werde somit in christlichen Begriffen von dieser geistlichen Dimension handeln. Wer aber auf den Heiligen Geist und auf die Gaben Gottes anspielt, wird gleichzeitig von Versuchungen und Erprobungen zu reden haben. Daher kann, wer in der so zerquälten und oft rätselhaften Geschichte Europas zugleich an das ihm aufgeladene Vorrecht, an die Zeugnisbürde denkt, die es mitschleppt, diese geistliche Dimension nur durch seine Widersprüche hindurch, anhand seiner geschichtlichen Konflikte und Wiederversöhnungen, Anfechtungen und Glaubenssiege, Versuchungen und Gnadengeschenke, Sünden und Erbarmungen entziffern.

Damit ist schon gesagt, daß die Geschichte Europas in ihrer geistlichen Dimension eine solche der Heiligkeit ist, die aber durch Schuld und durch die Verstrickung in diese gezeichnet bleibt.

Empfangene Gabe und Versuchungen

Bevor wir weiterfahren, muß ich bestimmen, was ich unter Anfechtung und Versuchung verstehe. Von den ersten Kapiteln der Genesis bis zum Buch Ijob und zu den Versuchungen Christi besteht Anfechtung nicht vor allem im Pendeln zwischen mehr oder weniger bewußt übernommenen Begierden, auch nicht in der Schwierigkeit des Menschen, seine eigene Macht zu verwalten oder widersprüchliche Lockungen zu beherrschen, die oft seinen Geist befallen: ich bin nicht der Meinung, Herkules in seinem Zögern zwischen der Straße des Lasters und der der Tugend sei das Urbild der Versuchung. Für die Bibel, in den drei Beispielen, die ich Ihnen vorlegte, vollzieht sich Versuchung innerhalb der Grundbeziehung des Menschen zu seinem Schöpfer, im Zentrum des von Gott geschlossenen Bundes, als entscheidender Augenblick in der Geschichte des Heils.

Von hier aus läßt sich sagen, daß Versuchung oder Anfechtung sich nur bei den Heiligen in voller Klarheit abzeichnet. In ihrer ganzen Macht erscheint sie

im Ereignis der Versuchung Jesu. Vom Heiligen, von Christus selbst her läßt sich verstehen, was Versuchung eigentlich ist, und nicht ausgehend vom Sünder; dieser ist der Gefangene seiner Sünde und erfaßt nicht mehr, wozu er in Wahrheit berufen ist. Versuchung wird von solchen erlebt, welche die Gabe des Geistes empfingen; sie besteht in einem geistlichen Auge in Auge. Denn hier werden die empfangenen Gaben auf den Prüfstand gestellt; keiner wird anders angefochten als in Hinsicht auf das ihm Geschenkte. Denken wir an die Versuchungen Christi zurück, so müssen wir unweigerlich einsehen, daß die wahre Versuchung darin besteht, sich von der Gabe verlocken zu lassen und Gott, den Geber, darüber zu vergessen: Seiner Gabe sich zu bemächtigen, als wäre sie Raub, den Schenkenden vergessend und seine beste Gabe: ihn selbst.

In bezug auf die erhaltene Gabe versucht werden – und das ist die eigentliche Versuchung der Heiligen –, heißt sich selber zur Quelle der Gabe Gottes zu machen. Das ist die Anfechtung der Freiheit auf ihrem Höhepunkt, denn Anfechtung herrscht nur, wo Freiheit ist. Sie besagt das Vergessen, daß Freiheit nur waltet, wo Treue zu Gott sie ermöglicht, der sie geschenkt hat und der sie erneuert. Im Innersten jeder Versuchung, jedes auf die Probegestelltwerdens verbirgt sich die mögliche Wahl des Dienstes an Götzen anstelle der Treue zu Gott, die Wahl der Verknechtung anstelle der Freiheit.

Die Überwindung solchen Erprobtseins ist – für uns, die wir Sünder sind – das Mysterium der Erlösung, deren vollendete, vollbrachte Gestalt uns im gekreuzigten Christus vorgestellt wird. Und vom gleichen Kreuzesmysterium her ergeht bis ans Ende der Welt durch die Gabe des Auferstandenen der Ruf zur Heiligkeit. Nur in der Demütigung und im Bekenntnis ihrer Schuld erhalten die Empfänger dieser Gabe nochmals von Christus die Möglichkeit, ihm kraft gnädiger Annahme an Kindesstatt verähnlicht zu werden.

Europa und das Evangelium

Europa definiert sich nicht durch seine geographischen Eigenheiten und auch nicht durch seine politischen Metamorphosen. Es besteht aus Völkern und Nationen, die das Vorrecht hatten – Gnade zugleich und Auftrag –, die Kunde des biblischen Wortes, des Evangeliums zu empfangen; und dies schon während der ersten Periode seiner Geschichte – die man das »europäische Stratum« genannt hat –, noch vor den großen Entdeckungen. Seine Grenzen blieben im Auf und Ab der Konflikte, Kriege, Begegnungen schwankend. Dies Ganze, das sich nie endgültig festlegen ließ, wurde durch die Gaben der Gnade befruchtet und durch diese selbst auf den Prüfstand gestellt. Von der geistlichen Dimension Europas handeln heißt somit nichts anderes, als diese seine Kampflage besprechen, um ihren Sinn bloßzulegen. Die geistliche Erprobung, die ich meine, ist genau die Erprobung der Empfänger der

Gnaden von Offenbarung und Glaube: diese empfangend sind sie in die geistliche Schlacht um die Treue eingetreten. Und im Licht der höchsten Kundgebungen dieser Treue möchte ich jetzt mit Ihnen über einige soziale und politische Gegebenheiten des gegenwärtigen Europa nachdenken.

Über sein von der griechischen Antike ererbtes philosophisches Wissen, über seinen von Rom erhaltenen Sinn für Recht und Gerechtigkeit hinaus hat der Westen, Europa in seiner ganzen Ausdehnung, das Licht des Glaubens und biblischer Weisheit erhalten. Europa wurde gleichsam als erstes mit der Offenbarung der Kinder Gottes bedacht. Die Vorliebe Gottes für jeden einzelnen Menschen entdeckend, erhielt es diese Annahme an Kindes Statt und die daraus erfließende Brüderlichkeit als Wiegengaben.

Mag sein, daß diese Gaben vergeudet wurden. Jedenfalls hat sich der europäische Mensch ihrer bemächtigt, sie sich als Werk seiner Vernunft oder auch seines guten Willens anzueignen. In dieser biblischen und christlichen Quelle wie im griechischen und römischen Erbe hat er die Utopie seiner Träume gefunden, das erhalten, woraus er seine Entwürfe einer Gesellschaft aufbauen konnte. Die Geschichte wie die gegenwärtige Situation bezeugen, was für Risse, Gewalttaten, Verstörungen und oft auch Lügen den »verrückt gewordenen christlichen Ideen« entsprungen sind.

Die zahlreichen Konflikte, die wir durchgemacht haben und noch immer erleben, lassen die Pflicht einer Umkehr dringlich werden, erreichbar nur um den Preis einer neuen Treue zum Evangelium und Kreuz. Wie anders wäre unsere Zivilisation noch rettbar als durch eine neue Suche nach der göttlichen Weisheit und durch eine erneute Evangelisierung unserer Kultur? Besteht Europas Versuchung in einem Infragestellen der von der Vorsehung empfangenen Gaben, dann kann es diese nur durch eine neue Treue wiedergewinnen, wenn sie sie erneut aus den Händen des ersten Gebers, des ewigen Vaters im Himmel entgegennimmt. In diesem biblischen Kontext möchte ich die geistliche Dimension Europas entfalten.

»Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit«

Wir bereiten uns auf die Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution vor. Sie hat ihren Stempel nicht nur Frankreich, sondern ganz Europa aufgeprägt. Ihre Ideale und Utopien, geboren aus europäischem Geist, haben sich diese ganzen zwei Jahrhunderte entlang über Europa ergossen, schließlich über die ganze Welt. Sie haben der Gestalt oder wenigstens dem Gespräch in den heutigen Beziehungen der Nationen ihre Form gegeben. Diese »unsterblichen Prinzipien« sind Früchte der Aufklärung, sagt man für gewöhnlich. Sie haben als Waffe und Parole gegen die Kirche und sogar gegen das Christentum gedient. Das ist es, was zumindest vielen in den Sinn kommt, wenn sie die drei Worte hören.

Ich beginne meine Darlegungen mit zwei Zitaten Johannes Pauls II. anläßlich seiner Frankreichreisen. In seiner Homilie bei seiner Meßfeier in Le Bourget am 1. Juni 1981 sagte er, Frankreich mit Komplimenten dankend:

»Was haben die Söhne und Töchter Eures Volkes nicht für die Kenntnis des Menschen getan, um diesen aufgrund seiner unveräußerlichen Rechte zu bestimmen! Man weiß, welchen Platz der Gedanke der *Freiheit*, der *Gleichheit* und der *Brüderlichkeit* innerhalb Eurer Kultur und Geschichte einnimmt. Im Grunde sind das christliche Gedanken. Ich sage dies, wohl bewußt, daß die, die diesem Ideal als erste Ausdruck gaben, sich nicht auf den Bund des Menschen mit der ewigen Weisheit bezogen. Aber ihre Absicht war, zugunsten des Menschen zu handeln.«

Bei seinem zweiten Besuch am 14. August 1983 sprach Johannes Paul II. den folgenden Satz, der auch in Erstaunen setzen kann:

»Ich kenne die französische Nation, ihre Vergangenheit, ihre Verdienste und die Anstrengungen ihrer Mitbürger – ob Christen oder nicht –, heute wie gestern, ihren Überlieferungen der *Freiheit* und der *Brüderlichkeit* treu zu bleiben, wie auch ihre Sorge um einen *gerechten Frieden* zwischen den verschiedenen Völkern der Welt.«

Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind, sagt der Papst, christliche Ideen. Wenn diese christlichen Ideen, die zum Gemeingut Europas und seiner Vorstellung eines sozialen und politischen Lebens geworden sind, dem Christentum feindlich erscheinen konnten: sind sie nicht dennoch Teil jener empfangenen Gaben, anläßlich derer ein Volk und eine Kultur, ja Europa als ganzes bezüglich seiner geistlichen Treue auf den Prüfstand gestellt wurde?

Wäre dem so, bedürfte es dann nicht heute einer neuen Anstrengung, die Hoffnung zu evangelisieren, die diese Worte erweckt haben und weltweit zu erwecken nicht ablassen? Wäre nicht eine christliche Einholung, ja eine christliche Wiedergewinnung dieser drei Worte erfordert? Dieser Parolen, deren Kostbares nicht vergeudet werden darf? Denn bedenkt man, wo wir heute stehen, fern von den geistigen Aufschwüngen der Aufklärungszeit, so scheint unsere Welt geneigter, an diesen drei Worten zu verzweifeln, als überschwenglich darauf zu hoffen. Und während diese Worte als Wegmarken von der Gemeinschaft der Nationen anerkannt sind: wie viele Völker oder doch wie viele Regierungen sind nicht versucht, sie praktisch aufzugeben?

Ist nun aber nicht gerade der Nachdruck, womit die Kirche heute die Menschenrechte verteidigt – was manche in Erstaunen setzt –, eine Einladung, diesen drei Worten ihren spezifischen christlichen Sinn zurückzugeben? Wenn sie nicht bloß das Erbe der Aufklärung sind, sondern in Wahrheit der vielleicht vernachlässigte Erbteil des Evangeliums und der Grundrechte, die dieses der menschlichen Person zuzubilligen erlaubt, liegt dann nicht heute ein geistlicher Auftrag für Europa darin, von neuem für die Bedeutung dieser drei Worte Zeugnis abzulegen? Die jungen Völker fahren fort, darin

vielleicht begeisternde, aber zumeist rein weltliche Parolen zu sehen, ohne jeden Bezug, ja vielleicht im Widerspruch zum religiösen Anspruch des Glaubens an Gott und an die Geschaffenheit des Menschen. Sollte man nicht den Menschen vor der Verzweiflung bewahren, die durch zerbrochene Utopien entsteht, und in ihm eine echte göttliche Hoffnung erwecken, was nur durch den Aufweis der wahren Tragweite dieser Worte möglich ist?

Ich möchte im folgenden den Inhalt der Begriffe Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit umreißen, um sie in ihrem grundlegenden Sinn und ihrer christlichen Tragweite zurückzugewinnen. Genau hier liegt unser Auftrag als Gläubige und Katholiken am Aufbau Europas. Ich sehe keinen andern Weg, unserem Geschlecht – allen Männern und Frauen, Glaubenden und Ungläubigen, Christen und Nichtchristen – eine sinnvolle Hoffnung wiederzugeben, als den, in diesen Gehalten eine Norm für die Vernunft und ein Pfand für den Sieg über Verzweiflung und Unglaube darzustellen.

Religion im Herzen des menschlichen Daseins

Mein Vorhaben ist kein historisches oder kritisches; ich werde weder Tertullian noch Gratians Dekret, noch den Aquinaten, noch Las Casas zitieren, lasse die katholischen spanischen Theologen wie Suarez oder Franz von Vitoria beiseite und ebenso die klassischen Naturrechtler, protestantische wie katholische. Ich möchte einzig als Schüler Christi, mit einem Hirtenauftrag begabt, meditieren.

Was Kultur, soziales Leben und Politik letztlich bestimmt, sind nicht die kulturellen, sozialen oder politischen Faktoren. Das Entweder-Oder von Gut und Böse, von Treue zu Gott oder seiner Verwerfung bestimmen in allen Bezirken den Sinn und die Taten des Menschen. Die Verwaltung der menschlichen Ideale und der Gesellschaft erfolgt nicht ohne die Treue der Menschen ihrer eigenen Berufung zu einem göttlichen Ziel gegenüber. Dies aber entgeht der Ideologie und der praktischen Vernunft, die bloß die Beziehungen der Menschen untereinander regeln. Auch wenn wir die Autonomie und die Eigengesetzlichkeiten des Soziallebens, der Wirtschaft und der Politik zu respektieren haben, ihre letztentscheidenden Faktoren liegen tiefer als sie. Das Zentrum des menschlichen Daseins ist das Religiöse. In den Augen eines gewissen westlichen Rationalismus mag es marginal erscheinen, man hat es als überholt oder archaisch bezeichnet. Aber eine genaue Beobachtung des Soziallebens und die Erfahrung tätiger Menschen zeigen, daß es das Herz ist, worin sich die Ganzheit menschlicher Existenz zusammenfaßt.

Die Kirche wurde von Gott als die Hüterin dieses Herzens bestellt und damit, wie das II. Vatikanum in *Gaudium et spes* sagt, »als der Zeuge und die Schutzgewähr der transzendentalen Dimension der menschlichen Person«.

Insofern kann und will die Kirche sich dort kein Einspruchsrecht anmaßen, wo die Menschen für das soziale Leben, die Wissenschaft, die rechte Ausübung ihrer Freiheit, die Organisation ihrer gegenseitigen Beziehungen eigene Verantwortung tragen. Solcherlei Versuchungen sind überwunden.

Aber der innerste Kern, der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit der Menschen begründet, entgleitet den für das gemeinschaftliche, politische und wirtschaftliche Leben Verantwortlichen. Ich bin tief beeindruckt von dem, was mir Männer und Frauen anvertraut haben, die auf höchster Ebene für das öffentliche Leben Verantwortung tragen. »Um gute Gesetze zu gestalten und ihre Anwendung durchzuführen, bräuchte es Menschen, die dies wahrhaft erstreben, müßten die Menschen das Gute wollen.« Der Politiker macht die Erfahrung, daß er über die Herzen und ihre Freiheit keinerlei Macht hat. Und wie sollte denn ein Staatenlenker, ein Minister, ein Präsident es durchsetzen, daß die Menschen das Gute wollen? Der König wünschte, um König zu sein, im geheimen ein Prophet, ja selbst ein Priester zu sein. Aber ich mußte dem König (daß heißt dem Minister, dem Staatsmann) in Erinnerung rufen, daß er bloß König ist. Hier liegt wohl der Schmerz, jedenfalls die Grenze seiner Macht. Und diese Ohnmacht des Politikers verweist auf die Rolle des Priesters und des Propheten, genauer gesagt auf diejenige Christi, des Meisters, des Mittlers der Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott. Wir Christen nennen Christus den König des Alls, und dies ist keine übelklingende Anmaßung in den Ohren der Machthaber dieser Welt, sondern nur der Ausdruck der transzendentalen Würde der menschlichen Person, wie sie das Evangelium angesichts aller Überherrschungen des menschlichen Soziallebens vor Augen führt. Diese Würde ist das einzig mögliche Fundament für die Freiheit, die Gleichheit und die Brüderlichkeit.

Die christliche Freiheit als Grundlegung aller Freiheiten

Jeder von uns weiß, welchen Platz die Freiheit in den Idealentwürfen und Ideologien des 19. Jahrhunderts und des unsrigen einnimmt. Wir haben zudem ihre furchtbaren Zweideutigkeiten erfahren. Man braucht heute nur das Auge über einen Atlas schweifen zu lassen, um zu erkennen, bis zu welchem Grade die zivilen und politischen Freiheiten verhöhnt werden, zuweilen, ja leider nur zu oft, im Namen der Freiheit, während doch so viele, wenn nicht alle sie für sich fordern, sich dafür begeistern.

Das zivile Freiheitsrecht wird durch positives Recht verbürgt, durch Gesetze, die doch nicht hinreichen, um ihr tiefes Wesen auszudrücken. Zivile Freiheit ruht, recht bedacht, auf der Fähigkeit der Rechtssubjekte, sich selber zu bestimmen. Wahre Freiheit liegt in dieser Selbstbestimmung jedermanns, einer jeden Person zum Guten. Die sittliche Dimension der Freiheit ist der Quell der zivilen Freiheiten, und diese müssen die sittliche Freiheit anerken-

nen und die wahren Bedingungen ihre Ausübung ermöglichen. Aber unser Jahrhundert ermißt, wie sehr diese allseits proklamierten Zivilfreiheiten von Tyranneien jeder Färbung bedroht sind, seien es solche, die die öffentliche Meinung manipulieren, oder solche despotischer Regierungsformen.

Sieht man näher zu, dann versteht man die von der Kirche aufgestellte Diagnose besser: insbesondere die von Papst Johannes Paul II. über die Lage der Freiheit in der Moderne. Die Freiheit des sittlichen Bewußtseins ist die erste, alles grundlegende Freiheit, die auch alle übrigen garantiert. Sie hat ihren höchsten Ausdruck in der religiösen Freiheit als dem Vermögen des Menschen, sich frei seinem Schöpfer zuzuwenden: hier ist der Sitz der grundlegenden Freiheit der geschaffenen Person in ihrer Berufung, sich der Wahrheit und Anerkennung ihres Gottes zuzukehren. Religionsfreiheit ist Fundament und Verbürgung jeglicher andern Freiheit. Wer das Recht der Person auf sie nicht anerkennt, mißachtet deren Transzendenz. Er verunglimpft im Menschen das Bild Gottes. Und doch stellt uns die ungeheure Mehrheit der heutigen Menschen dieses trostlose Bild vor Augen.

Der Auftrag der Kirche

Welche Sendung kommt demnach den Christen, der Kirche von heute zu, um das Wort Freiheit und in ihr den Anlaß zu neuer Evangelisierung wiederzugewinnen? Zwei Aufgaben obliegen uns: eine entfremdende Praxis und Begrifflichkeit der Freiheit zu läutern und ihre wahre Quelle neu bloßzulegen. Wir müssen in unserer Verkündigung die Freiheit der Kinder Gottes neu entdekken (2 Kor 8,17; Gal 5,1).

Die vom Heiligen Geist geschenkte Freiheit kennt keine Ichsucht, keinen Individualismus, keinen Willen zur Macht. Sie entfaltet sich in der Liebe und in der Wahrheit, in der Hingabe an das Wort Gottes. Christus sagt uns: »Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wahrhaft meine Jünger; ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird freie Menschen aus euch machen« (Joh 8,31). Er sagt ferner: »Wer die Sünde begeht, ist Sklave der Sünde. Der Sklave bleibt nicht immer im Haus, der Sohn dagegen bleibt immer. Wenn also der Sohn euch freimacht, seid ihr wirklich freie Menschen« (Joh 8,34 f.). Wer somit die Freiheit als ein Grundrecht der Person fordert, wodurch diese zur Wahrheit Gottes und zu der ihres eigenen Seins gelangt, der bejaht den Glauben an den Loskauf, die Erlösung. Denn für uns heißt Freisein, es durch die Gnade des Erlösers wieder geworden zu sein, dessen, der sich nach Pauli Wort zum Sklaven und Diener aller entäußert, vernichtigt hat (Phil 2,7), um uns aus der Sklaverei der Sünde und des Todes zu befreien und uns die Freiheit der Kinder Gottes zurückzugeben (vgl. Röm 8,21).

Ohne dieses Werk geistlicher Befreiung, durch das wir am Geheimnis der Erlösung teilhaben, bleiben die im engeren Sinn menschlichen, politischen

und sozialen Werte der Freiheit, innerweltlich hervorgebracht und erfahren, immerdar zerbrechlich und bedroht, wenn nicht schon verseucht. Es braucht nichts Geringeres als das Werk Christi und seiner Kirche, nichts Geringeres als die Befreiung von der Sünde, damit auch die echte menschliche Freiheit praktisch heil und verkündbar werde, erneut anerkannt in einer sündigen Welt. Denn unsere Welt wird nicht aus abstrakten Entitäten aufgebaut. Die von uns aufgestellten Grundsätze werden in der konkreten Geschichte unserer verwundeten Menschheit erlassen; immer finden wir uns in einer Wahlsituation vor: zwischen der Sklaverei dessen, was der Fürst dieser Welt uns anbietet, und der Freiheit, die Jesus, der Messias, uns aufs neue bringt.

Frei sein heißt, aufs neue freigeworden sein. Heißt einverstanden sein, erneut von oben geboren werden, um erneut Kinder Gottes zu sein. Bringen wir uns das 8. Kapitel des Römerbriefs in Erinnerung: »Söhne Gottes sind jene, die sich vom Geist Gottes treiben lassen. Ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, daß ihr euch wiederum fürchten müßt, sondern den Geist der Kindschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater« (Röm 8,14 f.).

Bleiben wir bei der Festlegung der christlichen Freiheit nicht auf halbem Weg stehen. Die wahre Freiheit gehört denen, die wiedergeboren sind. Sie sind neue Wesen, um den Willen unseres Gottes und unseres allmächtigen Vaters zu erkennen und zu tun, denn diese väterliche Allmacht ist die einzige Bedingung für des Menschen Befreiung. Sie haben den Gehorsam des Sohnes übernommen, in welchem uns zugleich mit der Wahrheit auch die Freiheit geschenkt wurde. Sie haben die Gabe des Geistes empfangen, der in unsere Herzen Gottes Gesetz als ein Gesetz des Lebens und einen Weg des Friedens einschreibt. Erst das christliche Geheimnis stellt die zerbrechliche Menschenfreiheit ins volle Licht. Es schenkt sie uns als ein frisches Geschenk zurück, und dies dank der Vergebung und des Erbarmens, die uns Gottes älteste Treue verbürgen.

Es gehört somit zum konkreten geschichtlichen Auftrag der Kirche, heute die Wirkkraft des Erlösungswerkes für die Befreiung des Menschen darzulegen. In dem ihr anvertrauten Gotteswort, in den ihr aufgetragenen sakramentalen Gebärden hütet die Kirche den ursprünglichen Quell unserer Freiheit als Kinder Gottes. Anläßlich der zu zahlenden Tempelsteuer sagt Jesus dem Petrus: »Also sind die Söhne frei« (Mt 17,24). Durch die Taufe, das Sakrament des Glaubens, werden wir durch Christus in seiner Kirche befreit, um dann selber an der Achtung vor unsern Brüdern und an ihrer Befreiung mitzuwirken. In den sakramentalen Werken seiner Kirche müht sich Christus heute um unsere Befreiung und um die Befreiung der Menschheit im ganzen.

Der geschichtliche und geistliche Auftrag der Kirche – an dieser Befreiung zu arbeiten – hat keinen andern wirksamen und befreienden Ursprung als Christi Befreiungswerk. Die Aufgabe für heute lautet, die menschliche Freiheit neu zu evangelisieren. Ohne diesen Blick auf den Glauben, ohne

Christi Erlösung ist Freiheit in Gefahr, für die Menge der Menschen, Glaubende wie Ungläubige, als Hirngespinst und Schwindel zu erscheinen. Ohne die geistliche Befreiungstat, die sie gebiert, kann die Freiheitsforderung nur zu einer neuen Versklavung führen. Das ist, Gott sei's geklagt, die klassische Erfahrung der europäischen Völker.

Die wahre Gleichheit

Gleichheit, als ein Recht verkündet, wurde von der Aufklärung den Bürgern als Hoffnung geschenkt. Frankreich und Europa haben sie als Ideal über die ganze Welt hin verbreitet. Das Prinzip erscheint uns heute recht leer angesichts der tragischen Evidenz der sozialen Ungleichheiten.

Gewiß verdanken sich faktische Ungleichheiten dem biologischen und historischen Wesen des menschlichen Daseins. Zwischen dem Embryo, dem neugeborenen Kind, dem Mann in der Vollkraft der Jahre und dem seinem Ende entgegengehenden Greis sind gewisse Ungleichheiten einfach das Werk der Zeit. Hingegen ist festzustellen, daß die Chancen des Überlebens ungleich sind, je nachdem man hinreichend zu essen hat oder nicht, je nachdem wie die Mittel der Gesundheitserhaltung verteilt sind. Ungleich sind auch die Möglichkeiten, sich Kultur anzueignen. Über all das hinaus aber hat sich der menschliche Wille zur Macht dieser objektiven Unterschiede bemächtigt, um daraus Mittel der Selbstbejahung zu machen. Der Wille zur Macht, der den Menschen beherrscht, nutzt sogar das Prinzip der Gleichheit, um den Nächsten zu einem Mittel für Erreichung seiner Ziele zu machen bis hin zu dessen Vernichtung. Die faktischen Ungleichheiten dienen dazu, Ungerechtigkeit und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zu fördern.

Die Hoffnung auf Gleichheit, auch nur vor dem Gesetz, wurde in unserer Geschichte enttäuscht und, geben wir's zu, oft verhöhnt. Die wahre und einzige Gleichheit, die uns gewährt ist und die es zu verteidigen gilt – denn sie ist der Quell jeder erstrebbaren Gleichheit –, gibt uns die Offenbarung des Begriffs der menschlichen »Person«. Nur wenn man den personalen Charakter der menschlichen Individuen bejaht, erhält der Begriff der Gleichheit seinen Sinn. Die menschlichen Personen sind genau insoweit gleich, als jede von Gott um ihrer selbst willen gewollt ist, bezogen auf die göttlichen Personen, von denen her sie ihr Dasein beziehen. Als Bild und Gleichnis Gottes existiert jede menschliche Person aufgrund ihrer Beziehung zu den göttlichen Personen. Das Mysterium von Gott Vater, Sohn und Geist, in der Gleichheit ihres Wesens angebetet, begründet die gleiche Ehrfurcht, auf die jede menschliche Person ein Anrecht hat, was für Ungleichheiten sie im übrigen auf andern Gebieten aufweisen mag.

Christus hat den Stand eines Sklaven angenommen, um uns frei zu machen.

Er hat sich auch erniedrigt, um uns gleich würdig vor Gott und voreinander zu machen. Entsinnen wir uns der Szene, da Jesus die Jünger fragt: »Worüber habt ihr unterwegs geredet?« Nun, sie hatten darüber gestritten, welcher von ihnen der Größte wäre. Jesus bleibt stehen und setzt sich, ruft die Zwölf zu sich und sagt: »Wenn einer der Erste sein will, sei er der Letzte von allen und der Diener aller« (Mk 9,33-37). Durch Demut und Erniedrigung stellt der Messias die Gleichheit wieder her im Geheimnis einer gemeinsamen Erlösung. Und später, anläßlich der Frage der Söhne des Zebedäus, Jakobus und Johannes, die sich ehrgeizig vordrängen, sagt Jesus: »Ihr wißt, daß die, die als Herrscher der Völker gelten, sie unterjochen, und daß ihre Großen sich Gewalt über sie aneignen. Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer unter euch der Größte sein will, sei der Sklave aller, denn der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die vielen« (Mk 10,35-45).

So wäre der Satz, alle Menschen seien gleich, nur Utopie, hätte sich diese Gleichheit nicht geschichtlich im Mysterium der Erlösung verwirklicht: durch Christi Demut und Erniedrigung, da er sich zum Sklaven aller machte. Und er selbst verpflichtet seine Kirche in das gleiche Demuts- und Erniedrigungsgeheimnis hinein: »Wenn ich, euer Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müßt auch ihr einander die Füße waschen« (Joh 13,14).

Dank der Verkündigung der Frohbotschaft haben die Heidenvölker des künftigen Europa die Gleichheit vor Gott all seiner Kinder zu hören bekommen. Schon Paulus schrieb: »Vor Gott gibt es kein Ansehen der Person« (Gal 2,6). Die vom Evangelium erweckte Hoffnung auf Gleichheit unter den Menschen wäre nichts als Betrug und stieße auf Ablehnung der Menschen – und das droht in diesen schwierigen Zeiten –, wäre die Macht des Evangeliums und des dienenden Christus nicht in der Weltgeschichte am Werk. Mitten im Sünderzustand der Menschheit gibt die Befreiungsmacht des Evangeliums der menschlichen Person den Glanz ihrer Schönheit zurück. »Gott hat alle Menschen in den Gehorsam hinein verschlossen«, sagt Paulus, »um allen sein Erbarmen zu erweisen« (Röm 11, 32). Alle und jeder erscheinen in Wahrheit als gleich in ihrer Beziehung zu ihrem Schöpfer und Erlöser. Unter dem Deckmantel einer Utopie deutet der Wille zur Macht die Ungleichheit der Menschen zum egoistischen Vorteil des Stärkeren aus. Einzig die Demut, ja die Schwäche und Demütigung Christi, der »sich selbst entleert hat«, bringt die Mächtigen zu Fall und erhöht die Niedrigen.

So gibt das Erlösungsgeheimnis der menschlichen Person ihre wahre Gleichheit zurück. Trotz der durch Geschichte und Biologie bedingten Ungleichheiten, trotz denen, die durch Ungerechtigkeit und Gewalt erwirkt werden und oft infolge sozialer Mechanismen erstarrt sind, legt die Demut Christi den Grund zu einem gleichen Respekt für alle, die sie als Kinder eines gleichen Vaters anerkennt. Zwischenmenschliche Gleichheit kann sich ver-

wirklichen und von neuem geachtet werden, wenn die Christen als Jünger ihres Herrn die einzige Oberhoheit ihres Vaters im Himmel anerkennen und nicht minder die Herrschaft des Sohnes in seiner Demütigung als leidender Messias und die Würde des Geistes, des »Herrn und Lebenspenders«.

Wer zum dreieinigen Gott hinzutritt und Gott anbetet, lernt auch sein eigenes Geheimnis kennen und begreift die Gleichheit aller Menschen. Dies mag zuweilen eine schmerzliche Umkehr kosten, aber sie ist der Preis, auf den hin einsichtig wird, daß alle Menschen von Gott geschaffen, um ihrer selbst willen gewollt und zur Gemeinschaft der Personen berufen sind, deren Sakrament die Kirche ist.

Gleichheit der Menschen zu erhoffen ist kein Wahn. Dafür haben wir als Zeugen einzustehen. Sie gründet in Christi Werk, in der *communio* der Kirche und ihrer sakramentalen Sendung. Das Taufsakrament verleiht die gleiche Würde der Kindheit jedem, der durch einen Akt des Schöpfers zum Kind Gottes ausersehen war. Die Ausgießung des Geistes wird im Sakrament der Firmung all denen verliehen, die, zu Gliedern der Kirche berufen, im Geist handeln und die Frohe Botschaft verkünden sollen. Am Tisch des Herrn werden Fleisch und Blut Christi allen, Armen und Reichen, Jungen und Alten, in gleicher Fülle verliehen. Und wir wissen um Gottes vorziehende Liebe für die Armen, Erniedrigten, Versehrten, Verlorenen unter denen, die er zu seinem göttlichen Leben beruft.

Christus als Sklave ist inmitten seines Leibes, der Kirche, durch das von ihm eingesetzte Sakrament Garant, daß keiner die apostolische Gewalt, die er ihm über die Seinen verliehen hat, mißbrauchen kann. Der priesterliche Dienst in der Kirche (und die priesterliche Sendung des ganzen Gottesvolkes) ist dank dem Weihesakrament Bürge der inmitten der Geschichte verbürgten Gegenwart, des Dieners aller, der jedem die Hoffnung schenkt, seine eigene göttliche Würde im Angesicht Gottes zu finden.

Treu ihrer göttlichen Sendung und ihren sakramentalen Verantwortungen mühen sich die Kirche und die Christen, die Würde der Menschen wiederherzustellen und ihnen jene Gleichheit in der *communio* zurückzuerstatten, deren letztes Wort die Brüderlichkeit ist.

Menschliche Brüderlichkeit und göttliche Vaterschaft

Unsere Generation mag enttäuscht sein, wenn sie von universaler Brüderlichkeit reden hört, während wir allenthalben Feindschaft zwischen den Menschen und oft tödlichen Zwiespalt zwischen den Völkern feststellen. Das politische und ideologische Gerede schwafelt von universeller Brüderlichkeit, es dient oft genug als Maske den Systemen des Hasses, des Ausschlusses, der Verwerfung. Tagtäglich werden diese hochgepriesenen Ideale geschändet. Wir möchten die sozialen Aufgaben und Rechte der Menschen anerkennen,

träumen von allumfassender Solidarität und ihren Rechten, wollen gegenseitige, auf Vertrauen begründete Beziehungen herstellen, den Plan einer gemeinsamen und solidarischen Entwicklung der gesamten Menschheit entwickeln. Und dann stehen wir erstaunt, verwundert vor dem Faktum, daß die Geschichte in einem fort diesem Trachten Hohn spricht.

Ich möchte zeigen, daß auch die Brüderlichkeit als soziale und politische Forderung unerfüllbar bleibt, wenn sie nicht in wahrer Ehrfurcht auf Gott hin bezogen wird oder zumindest dafür ein paar Zeugen und Bürgen findet. Die Menschheit wird ihre Ideale und sich selber solange verleugnen, als sie ihre Abhängigkeit von Gott und ihre Bezogenheit auf ihn nicht anerkennt.

Keine Brüderlichkeit ist möglich ohne Vater- und Mutterschaft. Die Menschen können nicht Brüder sein, wenn sie nicht Söhne sein wollen. Sie können ferner nicht Brüder sein, wenn sie die Hoffnung auf Nachkommenschaft nicht mehr darleben. Denn das Leben ist ein Geschenk. Nun aber sind die Bilder der Brüderlichkeit in Europa vornehmlich vom narzistischen Trugbild einer horizontalen Brüderschaft ohne Vater und Mutter, ohne Nachkommenschaft und somit ohne Geschichte geprägt. Solches Brudertum betrügt sich selbst, da es seine eigenen Grundlagen verrät; was an Bruderschaft verbleibt, ist Abel angesichts Kains.

Können wir dem schönen Wort Brüderlichkeit seinen Gehalt und seine Hoffnung wiedererstatten? Paulus lädt uns dazu ein, wenn er uns erinnert, daß »der Vater im Himmel der Ursprung aller Vaterschaft auf Erden wie im Himmel ist« (Eph 3,15). Ohne Anerkennung dieser göttlichen Vaterschaft verflüchtigt sich die irdische, und Brüderlichkeit wird unmöglich. Der Mensch vergißt im gleichen Zug auch seine Zukunft und Nachkommenschaft, er verliert den Sinn seines Daseins und seiner Geschichte.

Wahrlich: in einer vaterlosen Welt gibt es keine Brüder mehr. Die Menschen sind personal nur brüderlich füreinander, wenn sie die göttliche Vaterschaft anerkennen, welche der Quell ihrer je eigenen Transzendenz wie ihrer *communio* untereinander ist. Niemand ist niemandes Bruder, wenn er Gott nicht zum Vater hat. Gott als Vater anerkennen besagt auch, im Sohn die Ikone und das Sakrament der göttlichen Liebe zur gesamten Menschheit entdecken, besagt schließlich, im Heiligen Geist das lebendige starke Band der göttlichen Liebe anerkennen, das »die zerstreuten Kinder Gottes versammelt« (Joh 11,32): zu einer Brüderschaft, deren letztes Geheimnis ihnen entgeht, die aber Gnade ist, dank der »Liebe Gottes, die ausgegossen ist in unsern Herzen durch den Heiligen Geist« (Röm 5,5).

Niemand ist niemandes Bruder, er habe denn Gott zum Vater. Und fügen wir bei: die Kirche zur Mutter (Ps 87). Sollte die Hoffnung auf Brüderlichkeit nicht eitel sein, so mußte Gott seiner Kirche die geschichtliche und geistliche Sendung anvertrauen, sein Versöhnungswerk zu verlängern und durchzusetzen. In seinem Sohn hat er »die Mauer des Hasses niedergelegt, die Juden und

Heiden trennte« (Eph 2,14), da er die Heiden, die verlorenen jüngeren Söhne, dem älteren Sohn gleichstellte. So versöhnt er in seinem Sohn alle Menschen untereinander. In der Kirche und in ihrem apostolischen Versöhnungsdienst beschwört uns Gott, uns mit ihm versöhnen zu lassen (2 Kor 5,20), uns untereinander zu versöhnen und wieder Brüder zu werden.

Das grundlegende Sakrament dieser menschlichen und göttlichen Brüderlichkeit ist die Eucharistie. Die Kirche erbaut sich als Brüderschaft und als *communio* im Leibe Christi, Gott dankend in der Kraft des Geistes. Die Eucharistie ist vor allem ein Huldigungsakt gegenüber der Herrlichkeit unseres himmlischen Vaters; sie ist tätiges Erwirken der Annäherung und Verbrüderung zwischen den Menschen durch die Opfermacht des einzigen Sohnes.

In der *communio* am gleichen Leib und Blut, am gleichen Gebet des Sohnes, am gleichen von ihm hingegebenen Leben finden die Menschen sich wiedergeboren, durch den einen himmlischen Vater wie neu auf die Welt gesetzt und durch den Geist einer neuen Brüderlichkeit überantwortet, denn der Geist ist deren Quell, den sie auf immer verloren zu haben glaubten.

Das Evangelium heute

Die humanistischen Ideale des 19. und 20. Jahrhunderts, die wie die letzten Früchte des Evangeliums sind, werden als Blendwerke verworfen werden, falls sie nicht im christlichen Gedächtnis von jenen neu aufgegriffen werden, die für die Kündung des Evangeliums Verantwortung tragen.

In der Kraft ihrer Tradition erinnert die Kirche die Menschen an den lebendigen, von Gottes Weisheit begeisteten Quell der Hoffnung: das Evangelium. Indem die Kirche in der Kraft des Gotteswortes und der Sakramente sich um eine neue Evangelisierung des Abendlandes, unseres Europa und seiner Kultur bemüht, kann sie helfen, die Wunden der heutigen Menschheit zu heilen, die diese sich selber zugefügt hat und die zu heilen sie ohnmächtig ist. In der Kraft der Neugeburt von oben, der in der Taufe gewährten Wiedergeburt, in der Kraft der Eucharistie, welche die Menschen in der *communio* eines gleichen Opfers und gleichen göttlichen Lebens sammelt, setzt die Kirche in der Welt das Werk der göttlichen Heilung fort. Sie gibt den Menschen sich selber zurück, schenkt ihm neues Vertrauen auf seine eigenen Ideale; die Sakramente und die Predigt der Kirche sind die geheimen Quellen, woraus das Evangelium machtvoll ausströmt, um die Menschheit sich selber zurückzugeben, ihren sozialen und politischen Idealen die Konsistenz ihrer spezifisch menschlichen Wahrheit zu erstatten. Wir rühren hiermit an das Geheimnis unserer zweitausendjährigen Geschichte.

»Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit«: lauter menschliche Aufgaben. Der Aufbau der menschlichen *civitas* und die Förderung der Menschheitsidee, eines durch die Geschichte seiner Sünden verwüsteten Menschen, erfolgt für

die Kirche auf dem Weg der Wiedergeburt. Die Errichtung der Welt, die in ihrer Wurzel und ihrer Vollendung ein Werk der Heiligung ist, erfolgt auf dem Weg des Erlösungswerkes Christi. Das geschichtlich-zeitliche Werk der Menschheit vollzieht sich in der Kirche auf dem Weg durch das Priestertum Christi. Das besondere Werk der Kirche, der das Wirken des Geistes Jesu anvertraut ist, um »in der Welt alle Heiligung zu vollenden« (Eucharistiegebet IV), ist auch der Quell, aus dem die edelsten menschlichen Ideale unserer Kultur entflossen sind, und uns obliegt es, heute die unerläßliche Energie zu liefern, um sie zu wahren und für die ganze Menschheit zu verwirklichen.

So ist die der Kirche anvertraute Heiligung der Welt nicht ohne politische Konsequenzen. Ich verweise auf den Titel eines der letzten Werke eines Ordensmannes, dessen Schüler und Jünger gewesen zu sein für mich eine Ehre ist: »Die Heiligkeit als politisches Problem«. Der geistliche und sakramentale Heiligungsauftrag der Kirche rettet wirksam die Welt, die Kirche der Heiligen verändert die Existenzbedingungen der Menschen und gibt den Werten, aus denen sie leben, ihren Sinn und Glanz zurück.

Es bedurfte der Offenbarung des Bundes und des Evangeliums Gottes, um den Menschen die Hoffnung auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu geben. Heute braucht es die Kirche und ihre Botschaft, um diese Hoffnung zu erneuern. Im Herzen des hohepriesterlichen Gebets Jesu sind wir somit als Glieder der Kirche geladen, an der Einheit und Verbrüderung des Menschengeschlechts mitzuarbeiten.

Zum Schluß erinnere ich an die Worte unseres Papstes, da er am 20. September 1980 zur 15. Jahrhundertfeier der Geburt des hl. Benedikt nach Subiaco pilgerte. In Gegenwart der Bischöfe des Europarates der europäischen Bischofskonferenzen erinnerte er uns am Vorabend des dritten Jahrtausends:

»Der hl. Benedikt von Nursia wurde zum geistlichen Patron Europas, weil er, wie der Prophet, aus dem Evangelium seine Nahrung machte und gleichzeitig seine Süße und Bitterkeit kostete. Denn das Evangelium enthält in der Tat die Totalität der Wahrheit über den Menschen: es ist zugleich Frohe Botschaft und Wort vom Kreuz.

Diese Wahrheit und Frohbotschaft von der *Gleichheit* und *Brüderlichkeit*: hat nicht Benedikt sie in eine Lebensform verwandelt? Nicht allein für seine Mönchsgemeinschaft, sondern mehr noch als Lebenssystem für Menschen und Völker: *Ora et labora*: das ist eine Botschaft der *Freiheit*.

Wir müssen uns von neuem das Evangelium in den tiefsten Grund unserer Seelen einverleiben, gerade in unserer Gegenwart, müssen es als Wahrheit annehmen und als eine Nahrung verzehren. Dann wird man nach und nach den Weg zum Heil und zur Wiederherstellung neu finden, wie in der fernen Zeit, da der Herr Benedikt von Nursia wie ein Licht auf den Scheffel gestellt hat, wie einen Leuchtturm auf den Weg der Menschheitsgeschichte.«

25 JAHRE »KOMMISSION FÜR ZEITGESCHICHTE«

Zur Lage der katholischen Kirche Deutschlands

Stellungnahme eines Theologen

*Von Walter Kasper**

I. Wesen und Gefährdungen des Katholischen

Eine theologische Stellungnahme zur gegenwärtigen Lage des Katholizismus[1] setzt voraus, daß man sich über das Wesen des Katholischen klar ist.[2] Daß diese Klarheit heute weithin auch innerhalb der katholischen Kirche nicht mehr selbstverständlich gegeben ist, macht den Ernst der gegenwärtigen Lage und das Zentrum der gegenwärtigen Krise aus.

---

* Den folgenden Vortrag hielt der Autor in der Festveranstaltung zum 25jährigen Bestehen der »Kommission für Zeitgeschichte« am 23. Oktober 1987 in Bonn-Bad Godesberg.

1 Zum folgenden besonders: K. Rahner – N. Greinacher, Die Gegenwart der Kirche, in: F. X. Arnold, K. Rahner u.a. (Hrsg.), Handb. d. Pastoraltheologie, Bd. II/1. Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 178-276 (Lit.); L. Bouyer, Der Verfall des Katholizismus. München 1970; W. von Loewenich, Der moderne Katholizismus nach dem Konzil. Völlig neu bearb. Aufl. Witten 1970; K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Freiburg/Basel/Wien 1972; O. Köhler, in: Handb. d. Kirchengeschichte, Bd. VI/2. Freiburg/Basel/Wien 1973, S. 195-264; H. Maier, Der Weg des deutschen Katholizismus seit 1945, in: ders., Stellungnahmen. München 1978, S. 134-151; F. X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg/Basel/Wien 1979; A. Rauscher (Hrsg.), Der politische und soziale Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland, 1803-1963, 2 Bde. München 1981/2; K. Forster, Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt heute, 2 Bde. Würzburg 1982; J. Ratzinger, Zur Ortsbestimmung von Kirche und Theologie heute, in: ders., Theologische Prinzipien. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982, S. 383-411; H. Maier, Katholizismus und Demokratie (Schriften zu Kirche und Gesellschaft 1). Freiburg/Basel/Wien 1983; E. Drewermann, Kirche in der zweiten Hälfte unseres Jahrtausends, in: ders., Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd. 3. Mainz 1984, S. 237-250; J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. München/Zürich/Wien 1985; H. Kuhn, Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution. Graz/Wien/Köln 1985; H. Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus, 1800-1960. Mainz 1986; F. X. Kaufmann – J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. Freiburg/Basel/Wien 1987; K. Lehmann – F. X. Kaufmann – V. Conzemius, Art. »Katholizismus«, in: Ev. Staatslexikon (³1987), Sp. 1486-1507 (Lit.); H. Hürten, Art. »Katholizismus«, in: Staatslexikon III, (⁷1987), Sp. 373-378. Eine vollständige Bibliographie bis 1980: U. v. Hehl – H. Hürten (Hrsg.), Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1980. Eine Bibliographie. Mainz 1983.

2 Dazu H. U. von Balthasar, Katholisch. Aspekte des Mysteriums. Einsiedeln 1975; W. Beinert, Die Katholizität der Kirche, in: W. Baier u.a. (Hrsg.), Weisheit Gottes – Weisheit oder Welt (FS Joseph Kard. Ratzinger), Bd. 2. St. Ottilien 1987, S. 1021-1037 (frühere eigene Arbeiten aufgreifend und weiterführend). Vgl. auch Anm. 8. Einen Überblick über die gegenwärtige katholische Ekklesiologie bei W. Kasper, Art. »Katholische Kirche«, in: Staatslexikon III (⁷1987), Sp. 325-335 (Lit.).

Bekanntlich findet sich der Begriff »katholisch« erstmals bei Ignatius von Antiochien (um 120) in dessen Brief an die Smyrnäer (8,2). Katholisch ist hier kein Quantitäts-, sondern ein Qualitätsbegriff, welcher Allheit, Universalität, Fülle bedeutet. Im Katholischen geht es um die ganze Fülle des Heils, um den ganzen Glauben aus der ganzen Schrift für den ganzen Menschen in der ganzen Welt. Diese Fülle ist nach dem christlichen Bekenntnis in Jesus Christus ein für allemal geschichtlich konkret erschienen (Joh 1,14; Kol 1,19; 2,9). Deshalb gehört zur Wesensbestimmung des Katholischen auch, daß dessen universale Offenheit im Ärgernis einer bestimmten konkreten Gestalt verwirklicht ist. Dies unterscheidet das Katholische sowohl von bornierter Enge, partikularistischer Zersplitterung, häretischem Auswahlchristentum wie von einem allgemeinmenschlichen Allerweltshumanismus, religiösem Synkretismus, unverbindlichem Liberalismus und bloßem Spiritualismus. Das Katholische ist universal, allumfassend und konkret zugleich, umfassende Fülle in konkreter Gestalt. Entsprechend dem letzten Konzil ist die katholische Kirche eine einzige komplexe, sowohl theologisch-mysterienhafte wie geschichtlich-soziologische Wirklichkeit.[3]

Zur geschichtlichen Seite der Kirche gehören wesentliche Strukturelemente, besonders die Sakramente und bestimmte Ämter, aber auch viele geschichtlich variable Elemente. Aus dieser noch sehr allgemeinen Feststellung ergibt sich die für folgende Überlegung grundlegende Unterscheidung zwischen der katholischen Kirche, welche in ihrer Substanz in allen Zeiten dieselbe ist, auch wenn sich diese Substanz selbst nochmals in der Geschichte auslegt und entfaltet, und dem Katholizismus als der konkreten geschichtlichen Manifestation der katholischen Kirche unter den jeweiligen kulturell-sozialen Bedingungen.[4] Dabei können die jeweiligen Katholizismen die wesensmäßige Katholizität der Kirche verwirklichen und entfalten; sie können sie aber auch verstellen, verwischen, verengen oder überfremden und überwuchern.

Jahrhundertelang hat die Kirche diese Katholizität gelebt; prinzipiell reflektiert hat sie diese erst im 19. und 20. Jahrhundert. Maßgebend waren und sind dafür bis heute von protestantischer Seite besonders Friedrich Schleiermacher, von katholischer Seite vor allem Johann Adam Möhler.

Möhler gab seinem Frühwerk »Die Einheit in der Kirche« (1825) den Untertitel »Das Prinzip des Katholizismus«. Er fragte also nach der Wurzel und dem inneren Zusammenhang der verwirrend vielfältigen Phänomene des Katholischen. Dabei

---

3 *Lumen gentium*, 8; *Gaudium et spes*, 40.

4 Mit dieser Begriffsbestimmung schließe ich mich K. Rahner, Art. »Katholizismus«, in: LThK VI (^{2}1961), Sp. 88 f. an. Anders H. Hürten, Art. »Katholizismus«, in: Staatslexikon III, Sp. 373 f., welcher den Katholizismus historisch und politisch als ein Phänomen der modernen, nachrevolutionären Gesellschaft versteht. Eine solche Eingrenzung hat für die historische Beschreibung zweifellos große Vorteile. Doch damit dürfte weder historisch die ganze Breite des Phänomens getroffen sein, wie etwa der Begriff »Volkskatholizismus« deutlich macht, noch dem normativen Wesenselement Genüge getan sein, das in dem Begriff »katholisch« von Anfang an mitschwingt, das hinter der Gegenüberstellung von Katholizismus und Protestantismus steht und das sich in so repräsentativen Werken wie denen von J. A. Möhler (vgl. Anm. 5), K. Adam, Das Wesen des Katholizismus (1924). Düsseldorf ^{13}1957, und H. de Lubac (Anm. 8) ausspricht. Auch die in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart um den Frühkatholizismus geführte Diskussion kann nicht von vornherein definitorisch ausgegrenzt werden.

akzeptierte er in der ursprünglichen Textfassung die Bestimmung Schleiermachers.[5] Dieser faßt den Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus in der Weise, daß der Protestantismus das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christus, der Katholizismus umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Christus abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche.[6]

Wesentlich für das Katholische ist es also, daß es an der kirchlichen Vermitteltheit des Christlichen festhält, während das Protestantische von seinem historischen Ursprung her im Namen des ursprünglichen Christlichen gegen die konkrete kirchliche Vermittlungsgestalt protestiert und die Unmittelbarkeit zu Gott behauptet. Man kann auch sagen: Das Wesen des Katholischen ist die Vermittlung.

Solche Typologisierungen sind selbstverständlich Zuspitzungen, welche dringend der Differenzierung bedürfen. Sie haben jedoch eine erhellende, diakritische Funktion. Aus ihnen ergeben sich die spezifischen Gefährdungen des Katholischen wie des Protestantischen.

Die Gefahr des Protestantischen ist die Diffusion und Auflösung der konkreten und verbindlichen kirchlichen Gestalt. Mangels konkreter kirchlich-institutioneller Identität kommt es immer wieder zu Identifikationen mit der jeweiligen sozial-kulturellen geschichtlichen Situation oder mit bestimmten gesellschaftlichen Bewegungen und Stimmungen. Die Gefahr des Katholizismus dagegen ist eine doppelte: einerseits die undifferenzierte Identifikation einer bestimmten geschichtlichen Gestalt der Kirche mit deren Wesen, woraus dann antimodernistische Abgrenzung gegenüber neuen Entwicklungen, traditionalistische Erstarrung, Marsch ins Getto, ja mitunter geradezu die Vergötzung der Kirche folgt. Auf der anderen Seite kann die katholische Weite auch zur Verwischung der christlichen Identität, zum Synkretismus, zu einem falschen Liberalismus und zu einer Offenheit führen, der die eigene Mitte fehlt und die deshalb zur schieren Anpassung wird. Der Katholizismus schwankt also zwischen einem letztlich totalitären Integralismus und einem letztlich säkularistischen Progressismus. Beide Gefahren sind im Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts akut geworden.

II. Geschichtliche Entwicklungslinien

Der deutsche Katholizismus des 19. Jahrhunderts stand nach dem endgültigen Zusammenbruch der Reichskirche aufgrund der Säkularisierung von 1804 vor der Aufgabe eines weitgehenden Neuaufbaus der kirchlichen Strukturen. Das Ende der sogenannten konstantinischen Epoche mit ihrer Verschmelzung von Staat und Kirche war zunächst gewiß ein Zusammenbruch; er barg aber auch die Chance eines Neubeginns, ja einer Neugeburt der äußeren Gestalt der Kirche. Die im Christentum

5 J. A. Möhler, Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geist der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte, hrsg. v. J. R. Geiselmann. Darmstadt 1957, S. 405f. Zur gegenwärtigen Fragestellung: W. Kasper, Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche, in: ThQ 167 (1987), S. 161-181 (Lit.).

6 F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, hrsg. v. M. Redeker. Bd. 1. Berlin 1960, S. 137 (§ 24).

von seinem Usprung her grundgelegte (vgl. Jesu Wort von der Steuermünze in Mt 22, 21) Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt und die damit gegebene Eigenständigkeit und Freiheit der Kirche konnten in der neuen Situation wesentlich deutlicher zum Ausdruck kommen, als dies in der sogenannten konstantinischen Epoche und in dem bis 1918 andauernden protestantischen Staatskirchentum der Fall war.

In allen großen Konflikten des 19. Jahrhunderts, in den Kölner Wirren von 1837 mit ihren Auswirkungen auch im Südwesten Deutschlands, im Kulturkampf nach 1870 und nochmals im Kirchenkampf des Dritten Reiches ging es um die Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche gegen absolutistische oder totalitäre Übergriffe. Man muß diese Auseinandersetzungen im großen Zusammenhang der abendländischen Kirchengeschichte seit Ambrosius und vor allem seit dem Investiturstreit im 11./12. Jahrhundert sehen. Immer ging es um die *libertas ecclesiae*. So sind auch die Auseinandersetzungen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ein Teil der abendländischen und neuzeitlichen Freiheitsgeschichte. Deshalb scheint es mir abwegig zu sein, von einem katholischen Sonderweg oder gar von einer katholizistischen Subkultur zu sprechen. Die katholische Kirche der Neuzeit hat die neuzeitliche Freiheits- und Befreiungsgeschichte auf ihre Weise durch »Anknüpfung im Widerspruch« verarbeitet.

Die Identitätsfindung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert erforderte, zumal unter den damaligen sozio-kulturellen und politischen Bedingungen, zunächst einmal Abgrenzung nach außen und Geschlossenheit nach innen. Die Findung der eigenen katholischen Identität geschah vor allem durch die Herausstellung des päpstlichen Primats, welcher sich im 19. Jahrhundert gegenüber den noch verbliebenen staatskirchlichen Abhängigkeiten und nationalstaatlichen Verengungen als Hort der Freiheit erwies. Der Preis der so errungenen Freiheit war freilich hoch.Es ist nicht zu bestreiten, daß dieser Weg auch zu einer integralistischen Gestalt des Katholizismus und zu den viel diskutierten Pathologien und Gleichgewichtsstörungen des modernen Katholizismus führte.[7] In gefährlicher Weise spitzten sie sich in der unseligen antimodernistischen Kampagne zu Beginn unseres Jahrhunderts zu.

Die Grundlagen für eine neue offenere Gestalt des Katholischen wurden bereits im 19. Jahrhundert gelegt. Dies geschah vor allem in der Romantik. Johann Adam Möhler wurde bereits genannt, ausdrücklich erwähnt werden muß noch Johann J. Görres, in England John Henry Newman und die katholisch-soziale Bewegung; besonders Bischof Emanuel von Ketteler und der große Einfluß, den das Zentrum auf die Sozialgesetzgebung nach 1870 nehmen konnte, wären außerdem zu nennen. Die meisten dieser Ideen kamen erst in den Erneuerungsbewegungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur Geltung: in der liturgischen Bewegung, der Bibelbewegung, der katechetischen und pastoralen Erneuerungsbewegung sowie in der erneuerten katholischen Theologie. Der Kreis um das Hochland, Namen wie Romano Guardini, Karl Adam, Erich Przywara, Odo Casel, Otto Karrer, später Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar sind besonders zu nennen. Was damals als »Schleifung der Bastionen«

7 Vgl. A. Görres, Pathologie des katholischen Christentums, in: Handb. d. Pastoraltheologie, Bd. II/1. Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 277-343 (Lit.); O. Köhler, Bewußtseinsstörungen im Katholizismus. Frankfurt 1972.

(H. U. von Balthasar) bezeichnet wurde, war im Grunde die Rückgewinnung der ursprünglichen, noch nicht antireformatorisch und antimodernistisch verengten Weite und Universalität des Katholischen, wie es uns bei den Kirchenvätern und in den großen Summen der mittelalterlichen Theologie begegnet. Ganz wesentlich für diese Rückbesinnung war Henri de Lubacs »Catholicisme«[8], wie überhaupt das *resourcement* in der französischen sogenannten ›Théologie nouvelle‹.

Diese aus den ureigensten Quellen der Kirche, aus der Bibel, der Liturgie und der altkirchlichen Tradition schöpfende Erneuerung mündete in das II. Vatikanische Konzil mit seiner dialogischen Verhältnisbestimmung von Kirche und moderner Welt ein. Nachdem man die eigene Identität gefunden hatte, konnte man in den Dialog nach außen und nach innen eintreten.

Die im 19. Jahrhundert verteidigte Autonomie der Kirche war also die Voraussetzung, ja sie führte notwendig zu der Konsequenz der Anerkennung der legitimen Autonomie der weltlichen Sachbereiche,[9] zu den ökumenischen Gesprächen und zum Dialog mit der modernen Welt bis hin zum Dialog mit dem modernen Atheismus. Die im 19. Jahrhundert zurückgewonnene und gestärkte Subjektivität der Kirche erlaubte jetzt die Anerkennung der Subjektivität aller in der Kirche und der menschlichen Person ganz allgemein (H. J. Pottmeyer).

Es ist nicht möglich, in diesem Zusammenhang all die positiven Früchte aufzuzählen, welche das Konzil für den deutschen Katholizismus gebracht hat:[10] das Bewußtsein, daß alle Kirche sind, und das stärkere Engagement der Laien, die Betonung des Wortes Gottes und eine mehr biblisch geprägte Spiritualität und Theologie, die liturgische Reform, welche mehr Mitfeier durch die gesamte Gemeinde *(actuosa participatio)* ermöglicht hat, der Abbau von beengenden und verknöcherten Reglementierungen und ein Mehr an christlicher Freiheit, die ökumenische Annäherung und der offene Dialog mit der heutigen Welt. Das alles ist nicht wenig. Man sollte deshalb die letzten zwanzig Jahre nicht nur oder vornehmlich negativ bewerten.

Es bleibt aber ein großes »Dennoch«. Obwohl der deutsche Katholizismus durch die genannten Erneuerungsbewegungen bestens auf die konziliare Öffnung vorbereitet war und diese insgesamt auch begrüßte, teilweise sogar enthusiastisch begrüßte, verkraftete er die Entwicklung nicht ganz. Zuviel an lange Zeit verdrängten Problemen hatte sich angestaut, was jetzt lawinenartig in die Kirche einbrach. Nach der »Schleifung der Bastionen« schien es nun vielen gar keine Grenzen mehr zu geben. So drohte jetzt die andere Gefahr des Katholischen: nicht die integralistische Verengung und Abschottung, sondern die synkretistische Vermischung mit allen möglichen anderen Strömungen, fast schrankenlose Offenheit und fast unbegrenzter Pluralismus. Von defensiver Abschließung sprang man nicht nur zur Öffnung, sondern oft auch zur kritiklosen Anpassung. Christentum wurde jetzt in anonymer Form fast

8 H. de Lubac, Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme. Paris 1938. Deutsch erstmals: Katholizismus als Gemeinschaft. Einsiedeln 1943; Neuauflage: Glauben aus der Liebe. Einsiedeln 1970.

9 *Gaudium et spes*, 36, 41, 56, 76 u.a.

10 Vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper. Freiburg/Basel/Wien 1986; W. Kasper, Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils. Paderborn 1987.

überall entdeckt. Folglich bekehrte nicht mehr die Kirche die Welt, die Kirche bekehrte sich vielmehr zur Welt. Diese Verkehrung zeigt einen beunruhigenden Identitätsverlust und zugleich einen Verlust an missionarischem Gestaltungswillen.

Die vom Konzil intendierte Erneuerung der Tradition wurde von vielen als Bruch mit der Tradition bzw. mit einzelnen Traditionen verstanden. Das geschah sowohl traditionalistisch-anklagend wie progressistisch als pauschale Voreingenommenheit gegen traditionell katholische Lehr- und Frömmigkeitsgestalten. Es kam zu einer Art Traditionsneurose (H. Maier). Wer an die Tradition noch zu erinnern wagt und das letzte Konzil in die Kontinuität aller anderen Konzilien einordnet, wie vor einiger Zeit Joseph Ratzinger, der muß sich nicht selten den Vorwurf ewiggestriger Restauration gefallen lassen, auch wenn er selbst damit nur die Absicht verbindet, das Gleichgewicht der Kräfte wiederherzustellen.[11] Genau darauf käme es aber an, daß sich die Mitte, vermutlich die große Mehrheit der deutschen Katholiken, stärker artikuliert und profiliert und deutlich macht, daß Mitte etwas anderes ist als durchschnittliche Mittelmäßigkeit. Für eine Position der Mitte ist Tradition keine starre und sture Größe, sondern etwas Lebendiges und eben deshalb auch keine Dispositionsmasse und kein Trümmerhaufen, aus dem man sich für diese oder jene Neuerung einzelne Versatzstücke aussucht. Tradition ist die gelebte *memoria* der Kirche, aus der heraus allein echte Zukunft entstehen kann.

III. Gegenwärtige Lage

Was folgt aus dieser – zugegebenermaßen holzschnittartig gezeichneten – geschichtlichen Entwicklung für die gegenwärtige Lage des deutschen Katholizismus? Als erstes ist festzustellen: Der deutsche Katholizismus ist aufgrund seiner Geschichte nach wie vor wohl einer der, institutionell gesehen, stabilsten innerhalb der Catholica. Er ruht sozusagen auf zwei Pfeilern: Einerseits die kirchenamtliche Struktur (Diözesen, Pfarreien), welche als Ortskirche fest und insgesamt problemlos in die universale Kirche und in die Gemeinschaft mit Rom eingebunden ist, problemloser jedenfalls als dies bei anderen Ortskirchen gegenwärtig der Fall zu sein scheint. Daneben gibt es den im 19. Jahrhundert ausgebildeten, relativ eigenständigen »Laienkatholizismus« mit Organisationen unterschiedlichster Art, repräsentiert im Zentralkomitee der deutschen Katholiken und in den Katholikentagen. Beide Pfeiler haben dadurch eine besondere institutionelle Festigkeit erhalten, daß es bei uns schon längst vor der konziliaren Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt schon in der Weimarer Verfassung, deren diesbezügliche Artikel ja unverändert ins Bonner Grundgesetz übernommen wurden, zu einer ausgewogenen Balance zwischen Kirche und Staat, zu einer öffentlich-rechtlichen Anerkennung der Kirche und zu einer Bestandsgarantie für deren Verbände, Vereine u. a. gekommen ist.[12]

Beide Pfeiler haben durch das Konzil noch eine wesentliche Verstärkung und Verjüngung erfahren. Bei der kirchenamtlichen Struktur ist neben den genannten Erneuerungsbewegungen vor allem die Stärkung des ortskirchlichen Prinzips und der

11 J. Ratzinger, a. a. O., S. 35 f.

12 Weimarer Verfassung Art. 135-141; Bonner Grundgesetz Art. 140. Hinzu kommen die verschiedenen Konkordate und sonstigen Abmachungen zwischen Kirche und Staat, in: H. Weber (Hrsg.), Staatskirchenverträge. München 1967.

Gremien der Mitverantwortung aller (Pfarrgemeinde- und Diözesanräte) aufgrund der konziliaren *communio*-Ekklesiologie zu nennen, bei den Laienorganisationen neben der ebenfalls bereits genannten konziliaren Betonung des gemeinsamen Priestertums aller Getauften das Entstehen von neuen geistlichen und anderen, teilweise »alternativen« Bewegungen, welche besonders Gesicht und Gewicht der Katholikentage verändert und vor allem verjüngt haben.

Zu einer weiteren Verstärkung des institutionellen Elements kam es nach 1945 durch die vorteilhafte finanzielle Absicherung der Kirche und das u. a. dadurch ermöglichte starke karitativ-soziale Engagement des deutschen Katholizismus, welcher inzwischen ein wesentlicher, nicht mehr wegzudenkender Teil unserer Sozialordnung ist. Durch die Bischöflichen Werke »Misereor«, »Adveniat«, »Missio«, »Caritas«, Bonifatiuswerk u. a. konnte die deutsche katholische Kirche eine innerhalb der Weltkirche im Grunde einzigartige, überaus segensreiche universalkirchliche Ausstrahlung entfalten.

Offensichtlich gibt es auch Krisenerscheinungen in der institutionellen Gestalt des deutschen Katholizismus. Man denke an die Krise in manchen katholischen Organisationen, Vereinen und Verbänden, etwa in den katholischen Jugendverbänden, man denke an die neueren Zahlen über Kirchenbesuch, Sakramentenhäufigkeit und Kirchenaustritte, man denke vor allem an den zumindest kurz- und mittelfristig nicht abbaubaren Priestermangel und den Mangel an Ordensleuten, welcher auf die Dauer strukturverändernd, wenn nicht partiell strukturauflösend wirkt. Doch trotz dieser u. a. Schwachstellen ist die Struktur insgesamt noch immer sehr stabil, in vielem sogar ultrastabil. Das wird dann zur Gefahr, wenn der Struktur kein inneres Leben entspricht oder wenn eine übermächtige Struktur das innere Leben erdrückt und erstickt. In dieser Hinsicht ist die institutionelle Stärke des deutschen Katholizismus auch seine Schwäche.

Die vielen Organisationen und Institutionen wie die vielen karitativ-sozialen Einrichtungen wie Bildungseinrichtungen führen auch zu neuen Verflechtungen mit den Funktionen des modernen Leistungsstaates und bringen uns so in neue Abhängigkeiten vom gesellschaftlichen und politischen »System«. Die organisatorische und bürokratische Gestalt, welche das kirchliche Amt unter diesen Bedingungen weithin angenommen hat, stellt, wie F. X. Kaufmann gezeigt hat, eine Anpassung an die organisierte und verwaltete Welt von heute dar und steht in der Gefahr, den persönlichen Zeugencharakter des kirchlichen Amtes zu verdunkeln. Das kirchliche Leben ist anonym geworden.

Die Entfaltung der neuen geistlichen Bewegungen und die Bildung kleinerer Gruppen zur Verlebendigung der Pfarrstrukturen haben bei uns im Unterschied zu manchen anderen Ortskirchen noch nicht in hinreichendem Maß stattgefunden. Im Gegenteil, die mit deutscher Gründlichkeit geführten nachkonziliaren Strukturdebatten haben die neuzeitliche Verkirchlichung des Christentums bei uns nicht aufgebrochen, sondern eher noch verschärft und vom christlichen Weltauftrag oft geradezu sträflich abgelenkt. Am Ende haben sie innere Leere offengelegt. Welche geistigen Impulse gehen denn von den vielen neu geschaffenen Gremien und von dem gigantischen Sitzungs- und Konferenzkatholizismus aus? So zeigt sich hinter der relativ gefestigten äußeren Struktur geistige, ungeistliche Ohnmacht und die Unfähigkeit, eine geistig moralische Führungsrolle zu übernehmen.

Wichtiger als einige Anzeichen einer Gestaltkrise des deutschen Katholizismus ist darum die tiefere Identitätskrise, welche sich vor allem in der Tradierungskrise des Glaubens zeigt.[13] Zentral ist dabei die Krise im Kirchenverständnis.[14] Die Verunsicherung betrifft längst nicht nur die Formen, sondern auch die Inhalte des Katholischen. Gemeint ist nicht nur ein nachgerade katastrophaler Mangel an schlichtem Katechismuswissen, welcher sich oft mit besten Absichten, aber völlig kriterienlos den verschiedensten Strömungen öffnet und Eigenes nicht mehr in die geistigen Auseinandersetzungen einzubringen weiß. Gemeint ist vor allem der Mangel an geistiger und geistlicher Substanz, die Armut an geistiger Grundlagen und Grundsatzarbeit, die Gefahr, zum Forum eines müden Ausgleichs anderer und anderswo radikaler und damit profilierter vorgetragener Positionen zu werden. Es fehlt an entschlossenem eigenen Gestaltungswillen (K. Lehmann). Die Übernahme aller möglichen, in sich oft berechtigten Protestthemen kann als Indiz einer tiefsitzenden Sinnfrustration gelten.

Diese geistige und geistliche Krise wird auch an dem sich abzeichnenden Bedeutungsverfall der deutschen katholischen Theologie deutlich. Sie gehörte vor, während und unmittelbar nach dem Konzil zu den führenden Theologien in der Weltkirche und galt zu Recht als ein Aushängeschild des deutschen Katholizismus. Sie ist international gesehen auch heute noch stark. Wer aber die internationale Diskussion und die internationalen Kongresse der letzten Jahre verfolgt, merkt sehr bald den raschen Geltungsverfall der deutschen Theologie. Irgendwie ist der deutsche Katholizismus, weltkirchlich betrachtet, trotz seiner großen Werke provinziell geworden. Die geistigen und geistlichen Anregungen kommen meist von außen; vom deutschen Katholizismus selbst strahlt geistig und geistlich derzeit wenig in die Weltkirche aus. Insgesamt scheint mir der deutsche Katholizismus trotz vieler positiver Ansätze und noch mehr gutem und bestem Willen im Augenblick orientierungs- und perspektivenlos zu sein. Es geht wenig Faszinationskraft von ihm aus.

Gestalt und vor allem Gehalt des Katholischen stecken heute also in einer Krise. Beides gehört aber nach katholischer Auffassung engstens zusammen. Diese Zusammengehörigkeit zeigt sich einmal im gelebten christlichen Ethos. Hier ist es in manchen Bereichen zu einem Antagonismus zwischen gesellschaftlichem und kirchlichem Wertesystem gekommen.[15] Besonders in der Sexualethik ziehen sich breite Todesstreifen zwischen der kirchenamtlichen Lehre und den gelebten Überzeugungen sehr vieler, nicht nur junger Katholiken. Das erzeugt emotionalen Streß, dem sich viele dadurch entziehen, daß sie entweder die kirchlichen Bindungen auch in anderen Bereichen lockern oder gar in eine kirchendistanzierte und außerkirchliche Form der Religiosität, oft auch in eine Art gesellschaftskritische »Weltverbesserungsreligion« ausweichen. Die Zusammengehörigkeit zeigt sich zum anderen in den Sakramenten, welche ja das neue Leben der Gnade in sichtbarer Gestalt schenken. Bei allen dankenswerten Fortschritten aufgrund der Liturgiereform haben wir auch eine

13 Vgl. E. Feifel – W. Kasper (Hrsg.), Tradierungskrise des Glaubens. München 1987.

14 Vgl. J. Ratzinger, a.a.O., S. 45-70.

15 Vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg/Basel/Wien 1972, S. 72-92.

Verarmung der Liturgie und ihres Symbolreichtums zu verzeichnen.[16] Überhaupt gelingt es dem heutigen modernen Katholizismus viel weniger als dem alten volkskirchlichen Katholizismus, auch die emotionalen Tiefenschichten des Menschen anzusprechen. Schließlich begegnen sich konkrete Gestalt und Gehalt des Katholischen in besonderer Weise im Petrusamt. Im Gegensatz zu einer weit verbreiteten gewissen Papolatrie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ist heute der antirömische Affekt die normale Seelenlage vieler Katholiken.[17] Dies ist, auch wenn es gelegentlich Anlässe zu solchen Stimmungen gibt, für das katholische Identitätsbewußtsein letztlich tödlich.

Selbstverständlich müßten alle diese Phänomene nun nochmals auf dem Hintergrund und im Kontext der gesamtgesellschaftlichen Situation, besonders der neuzeitlichen Freiheits- und Säkularisierungsprozesse diskutiert werden.[18] Auf dieses weitverzweigte Thema kann hier nicht mehr eingegangen werden. Es ist ebensowenig die Aufgabe dieser Überlegungen, der Diagnose gute Ratschläge für die Therapie folgen zu lassen und pastorale Imperative zu formulieren.[19] Was weiterhelfen kann, ist sicher nicht hektische Aktivität von womöglich neu zu schaffenden Gremien. Den Geist kann man nicht organisieren; um den Heiligen Geist kann man nur beten. Was weiterhelfen kann, ist vor allem eine tiefgreifende geistige und geistliche Besinnung auf Gestalt und Gehalt des Katholischen.

Das II. Vatikanische Konzil hat dazu alles Wesentliche gesagt. Es gibt keinen Weg hinter dieses Konzil zurück, wohl aber einen Weg tiefer in den Geist dieses Konzils und in die es tragenden Kräfte der Erneuerunge hinein: der Geist katholischer Weite und umfassender Fülle in bestimmter konkreter Gestalt.

---

16 Ein unverdächtiger Zeuge dafür ist A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt 1981. Unter diesem Aspekt sind auch die oben (Anm. 1) genannten Ausführungen von E. Drewermann beherzigenswert.

17 H. U. von Balthasar, Der antirömische Affekt. Freiburg/Basel/Wien 1974; neuerdings nochmals: Der antirömische Affekt als Selbstzerstörung der katholischen Kirche, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, a.a.O., S. 1173-1179.

18 Dazu W. Kasper, Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse. Festvortrag bei der Generalversammlung der Görresgesellschaft vom 3.-7. Oktober 1987 in Augsburg (bisher unveröffentlicht).

19 Dazu W. Kasper, Kirche – wohin gehst du?, a.a.O., S. 38-47; ders.: Die Weitergabe des Glaubens. Schwierigkeit und Notwendigkeit einer zeitgemäßen Glaubensvermittlung, in: ders., Theologie und Kirche. Mainz 1987, S. 117-134 (Lit.).

Geschichte und Gegenwart des deutschen Katholizismus

*Von Hans Maier**

Die »Kommission für Zeitgeschichte« feiert ihr 25jähriges Bestehen. Sie feiert es in der Form, die Wissenschaftlern angemessen ist: durch Arbeit. Auch dieser Vortrag will sich und den Hörern Arbeit nicht ersparen. Das liegt schon am Thema: Geschichte und Gegenwart des deutschen Katholizismus.

Wie geht man ein solches Thema an? Wie erkundet man eine Situation, eine historische Lage? Wohl am besten dadurch, daß man die Sache aus verschiedenen Perspektiven sieht, daß man »ins Endliche nach allen Seiten« geht. Das soll hier vor allem in zwei Richtungen geschehen. Einmal historisch: der heutige deutsche Katholizismus ist ja das Ergebnis einer langen Entwicklung, er ist eine Zeitgestalt der Kirche, erwachsen unter den Bedingungen von Revolution, industrieller Welt, Verfassungsstaat und Demokratie. Sodann zeitgeschichtlich-soziologisch: denn der Katholizismus steht in einem aktuellen sozialen Kontext, in weltkirchlichen und weltpolitischen Zusammenhängen. Versuchen wir im folgenden beide Perspektiven miteinander zu verbinden, damit die historische Situation des deutschen Katholizismus im Umriß deutlich wird.

I. Zum Sozialprofil

Ich beginne mit einem Blick auf das Sozialprofil des deutschen Katholizismus. Es ist in jüngerer Zeit oft untersucht worden, unter sozialgeschichtlichen, aber auch unter bildungs- und berufspolitischen Aspekten – bekannt ist das Schlagwort vom »katholischen Bildungsdefizit«. Erst in den letzten Jahren hat sich das Feld der Fragen und Probleme erweitert – so hat man anläßlich der Confessio Augustana-, der Luther- und Reformationsgedenktage gefragt, ob nicht die Wohnort- und Berufsverteilung von Katholiken und Protestanten in Deutschland bereits auf Grundentscheidungen zur Zeit der Reformation beruhe (vor dem steuernden und verteilenden Eingriff der territorialen Obrigkeiten); die Reformation war ja überwiegend ein urbanes Geschehen. Oder man hat, eindringlicher als früher, die Frage nach den Wirkungen der Säkularisation gestellt – welche Bedeutung hatte sie für die Bildungs- und Berufschancen, die Mobilitäts- und Aufstiegsmöglichkeiten der Katholiken im 19. Jahrhundert? Oder man fragt nach Umfang und Intensität der Gettoisierung des katholischen Volksteils im Kulturkampf und ihren Nachwirkungen – so jüngst Margaret Anderson; und endlich sind jüngst auch die lange Zeit so festgefügten Vorstellungen über Konfession und Industrialisierung in Bewegung geraten – die alten Max-Weberschen Hypothesen genügen offenbar nicht mehr. All dies kann hier nicht erörtert werden. Die Forschung ist in lebhaftem Fluß. Ich halte mich an die Zahlen und Fakten, die

---

* Der hier abgedruckte Vortrag wurde zum Festakt anlaäßlich des 25jährigen Bestehens der »Kommission für Zeitgeschichte« am 22. Oktober des vergangenen Jahres in Bonn-Bad-Godesberg gehalten.

stabil sind und die es uns erlauben, das katholische Sozialprofil über eine längere Strecke bis heute zu verfolgen – und künftig auch fortzuschreiben, sobald die Ergebnisse der Volkszählung 1987 vorliegen, die leider zur Stunde noch nicht verfügbar sind.

Thesenhaft seien Sozialstruktur und Sozialprofil des deutschen Katholizismus heute in fünf Punkten zusammengefaßt:

1. Das stabilste Element bildet nach wie vor die Wohnortverteilung, die Siedlungsstruktur. Hier zeigen sich trotz einzelner, kurzfristig verändernder Schübe (die Binnenwanderung im 19. Jahrhundert, Flucht und Vertreibung nach 1944, der Zustrom aus der DDR bis 1961, die Zunahme ausländischer Arbeitnehmer seit den sechziger Jahren) nur geringe Veränderungen der Gesamtstruktur. Im Bundesgebiet überwiegen in den ländlichen Gemeinden bis 500 die Evangelischen, bei Gemeinden bis 1000 sind die Konfessionen annähernd gleichstark vertreten. Dann beginnt, in den Landstädten, Kleinstädten, überhaupt im ländlichen Raum, eine Zone katholischer Dominanz, während in den Mittel- und Großstädten wiederum, von Ausnahmen abgesehen, die Protestanten vorherrschen (jüngste kleine Verbesserungen zugunsten der Katholiken gehen hauptsächlich auf katholische Ausländer und auf die höheren Austrittsverluste der Evangelischen zurück). Kurzum, die alte Stadt-Land-Verteilung, wie sie sich seit den Tagen der Reformation herausgebildet hat, ist im Prinzip noch heute erkennbar; die Auflösung der alten territorialen Besitzstände in der Nachkriegszeit, die sozialen Wandlungen der sechziger und siebziger Jahre haben daran nichts Entscheidendes geändert.

2. Geblieben ist auch – allerdings ein wenig vermindert – der katholische Rückstand im Wirtschafts- und Sozialniveau. Die Katholiken sind überproportional vertreten in der Land- und Forstwirtschaft, im Bergbau, im Baugewerbe, unterrepräsentiert sind sie im Handel, im Verkehrs- und Bankgewerbe, in der öffentlichen Verwaltung. Die deutliche Minderstellung katholischer Schichten im Kaiserreich gehört gewiß der Vergangenheit an und mit ihr auch der entsprechende Minderwertigkeitskomplex – die Katholiken sitzen heute nicht mehr »bäuerlich, einfach und stillem Trunk ergeben bei den Harmonikas der Knechte« (Benn). Aber von einer Parität im sozialen Feld, die den Bevölkerungszahlen entspräche, kann noch lange nicht die Rede sein.

3. In höherem Maß ist der vieldiskutierte katholische Bildungsrückstand in den vergangenen Jahren reduziert und abgebaut worden, obgleich auch hier eine Parität noch nicht erreicht ist. Vor allem bei Realschulen, Gymnasien, Berufsschulen – noch nicht bei den Hochschulen – hat sich der Abstand verringert. Hier haben, soweit man überhaupt schon urteilen kann, wohl zwei Dinge mitgewirkt: ein im Zug des Zweiten Vatikanischen Konzils gewachsener katholischer Selbstbehauptungswille gegenüber der modernen Welt – und sodann die Bildungsreformen der sechziger und siebziger Jahre. Gerade die letzten haben in den alten süd- und westdeutschen Wohngebieten der Katholiken, die von der Säkularisation im 19. Jahrhundert am stärksten betroffen worden waren, zu einem beachtlichen Ausbau des Schul- und Hochschulwesens geführt – dem größten seit den Tagen der alten Kloster- und Kathedralschulen. Dadurch sind nicht nur die ländlichen Räume begünstigt und manche sozialen Verengungen neuhumanistischer Bildung korrigiert worden – der Ausbau kam auch einer Mentalität entgegen, die stärker an Beharrung und Stabilität als an Dynamik und Mobilität orientiert war. Das langsam steigende Ausbildungsniveau der Katholiken

dürfte sich eines Tages auch auf die soziale Repräsentanz auswirken. War doch das bisherige Sozialgefälle, überwiegender Einschätzung zufolge, ganz wesentlich vom Bildungsgefälle bestimmt.

4. Deutlich tritt heute ein weiterer Zug im Sozialprofil der Katholiken hervor: Sie sind jünger als die Angehörigen anderer konfessioneller Gruppen. Dies ist freilich in Deutschland und seiner überalterten Bevölkerung nur ein gradueller, aber doch ein bezeichnender Unterschied. Auch im 19. Jahrhundert war der Kinderreichtum der Katholiken größer als der anderer konfessioneller Gruppen, doch die hohe Sterblichkeit verhinderte ein anhaltendes Bevölkerungswachstum. Noch heute ist die Sterblichkeit der älteren Jahrgänge in der katholischen Bevölkerung höher als in anderen Gruppen, ein Faktum, in dem sich die minder günstige Sozialstruktur der Katholiken spiegelt (ob dieser Trend sich in den letzten Jahren abgeschwächt hat, wird man erst aus den Ergebnissen der Volkszählung 1987 entnehmen können). Dagegen sind die jüngeren Altersjahrgänge infolge der etwas größeren Kinderzahl katholischer Familien und der geringeren Sterblichkeit von Kindern und Jugendlichen heute stärker als bei den Evangelischen.

5. Das hat zur Folge, daß sich die Konfessionsmehrheiten allmählich verschieben, der katholische Anteil größer wird, der protestantische abnimmt. Tatsächlich ist die römisch-katholische Kirche schon seit mehreren Jahren die größte christliche Religionsgemeinschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Ursache hierfür ist freilich nicht eine absolute Zunahme der katholischen Bevölkerung, denn auch bei den Katholiken überwiegen seit 1973 die Sterbefälle die Geburten; es liegt allein daran, daß der Geburtenrückgang bei den Protestanten noch stärker ist und vor allem die Austrittszahlen erheblich höher liegen. Eine bezeichnende Zahl aus dem Stichjahr 1974: damals lagen in den Gliedkirchen der EKD die Zugänge durch Taufen (228 000) und die Zahl der Kirchenaustritte (216 000) nahezu gleich hoch, während in der katholischen Kirche die Zahl der Taufen die der Austritte um das Dreifache überstieg.

Soweit die Konstanten im Sozialprofil des deutschen Katholizismus heute. Man sollte sie leidenschaftslos betrachten – ohne Selbstmitleid, wo sie unbefriedigend und belastend, und ohne Selbstzufriedenheit, wo sie günstig sind. Denn einmal dürfte sich das Sozialgefälle zwischen Protestanten und Katholiken in den nächsten Jahren weiter verringern; die Vorgänge im Bildungswesen sind ein deutliches Indiz. Zum anderen aber sind die verbliebenen Unterschiede, gemessen am Zustand der heutigen Welt, den Christen doch zuerst im Auge haben sollten, fast eine ›quantité négligeable‹. Von Lebensstandards, wie sie bei uns üblich sind, von vergleichbaren Maßstäben des Lebens, Wohnens, Essens, der sozialen Sicherung, ähnlichen Wachstumsraten der Wirtschaft, ähnlicher Preisstabilität kann ja der größte Teil der heutigen Welt – zumal der katholischen Welt! – nur träumen. Der Wohlstandsschock, den junge Leute erleben, die jahrelang in Entwicklungsländern gearbeitet haben und plötzlich in die Bundesrepublik zurückkehren, spricht eine deutliche Sprache. Gemessen an Vierfünfteln der heutigen Welt, leben wir alle, auch die Katholiken, in einem Land des Überflusses.

So könnte die Frage wohl auch einmal umgewendet werden: Sind jene Maßstäbe, an denen wir katholische Verspätungen, katholische Defizite messen, denn noch so unerschütterlich gültig wie zu Hertlings und Carl Muths Zeiten? Ist der Fortschritt der Kirche einfach am allgemeinen Fortschritt zu messen? Welche Raster, welche

Urteilskriterien legen wir zugrunde? Könnte es nicht sein, daß die Katholiken im Widerstand gegen Zeittrends, im Zurückbleiben hinter manchen Forderungen des Tages, in jener »Anknüpfung im Widerspruch«, die Walter Kasper als ein Modell katholischen Umgangs mit der Moderne ausgemacht hat, etwas zu bewahren versuchten, das heute schmerzlich vermißt wird und das viele vergeblich zurücksehnen?

Ich stelle diese Frage nicht von ungefähr. Wir erleben heute, wie sich »katholische« Tugenden – der Dienstwilligkeit, des Verzichts, der Treue und Beharrlichkeit – als »postmaterielle Werte« selbständig machen und weltweit wachsende Reputation genießen. Wir sehen, wie der ganz überwiegende Teil der heutigen Katholiken – in Lateinamerika, Afrika, Asien; graduell auch in den USA und Westeuropa – zu den Armen dieser Welt, zumindest zu den Ärmeren gehört. Sollten unsere Vorfahren da so gänzlich schief und falsch gelegen sein mit ihrem fröhlichen Zweifel am materiellen Erfolg, mit ihrem Festhalten an »nutzlosen« Wallfahrten und Andachten, mit ihrer sorgfältigen Abwägung zwischen Weltgewinn und Seelenschaden?

Ich lasse diese Frage als Merkzeichen am Weg stehen und wende mich nun dem nächsten Feld der Betrachtung zu: der geschichtlich-politischen Umwelt der deutschen Katholiken.

II. Die geschichtlich-politische Umwelt

Hier wirkt die Lage, verglichen mit dem 19. Jahrhundert, beruhigt. Unlösbare Probleme, zerreißende Spannungen sind nirgends auszumachen. Eine lange Zeit der Auseinandersetzungen – vor 150 Jahren war das Kölner Ereignis, und die religiöse und politische Sammlung der Katholiken begann! – scheint nach dem Zweiten Weltkrieg zu Ende zu gehen in einem auf Dauer gestellten Ausgleich zwischen Kirche und Staat. Es fehlte und fehlt denn auch nicht an zufriedenen Kommentaren, euphorischen Tönen, obwohl Ausbrüche von Klerus- und Kirchenfeindschaft in den vergangenen Jahren nicht selten waren und die brennenden Kirchen beim letzten Papstbesuch ein Warnzeichen sind.

Freilich war die politische Verlustbilanz im 19. Jahrhundert für die deutschen Katholiken bestürzend hoch. Man braucht nur ein paar Stichworte zu nennen: Säkularisation, Ende der Reichskirche, Zersplitterung im Klein-Staatskirchentum des Deutschen Bundes, Kulturkampf. Der katholische Volksteil wurde geschwächt durch den Ausschluß Österreichs aus dem Deutschen Reich. Im Kulturkampf wurden die Katholiken für den Nationalliberalismus – und auch für einen Teil der Protestanten – zu »Reichsfeinden«. Kein Wunder also, daß man sich vom Staat unabhängig zu machen versuchte: Die politisch-konfessionelle Minoritäts- und Defensivsituation verwies die Katholiken auf den Weg freier Selbstorganisation in Vereinen, Verbänden, Parteien. Innerkirchliche Selbstbesinnung und Emanzipation vom Staat gingen Hand in Hand.

So trat das Verhältnis zum Staat erst mit der Weimarer Republik in eine neue, produktivere Phase. Die Katholiken hatten den Wert und die Bedeutung des Verfassungsstaates für ihre Selbstbehauptung schätzen gelernt; sie versuchten seine Techniken zu nutzen, seine Überlieferungen mit ihrem Geist zu erfüllen. Ganz gelang dies nicht. Aber die Annäherung war unverkennbar. Es gab nach 1919, von Einzelgängern abgesehen, kein prinzipielles Nein mehr gegen Demokratie und Verfassungsstaat

im deutschen Katholizismus. Vollends nach 1945, nach den Erfahrungen mit dem NS-Staat und seiner Freiheit und Rechte zerstörenden Politik, schwanden die letzten Reserven dahin.

So wurden die Kirchen in dem geistigen und politischen Leerraum, den das Dritte Reich hinterlassen hatte, fast von selbst zu Bürgen der neuen demokratischen Staatlichkeit. Sie kehrten der Öffentlichkeit ihr im Kirchenkampf gewonnenes Profil zu – zugleich boten sie, bedrängt von Zerstörung und sozialem Chaos, ein Bild der Solidarität mit dem deutschen Schicksal. Sie konnten bereits 1945 als einzige Institutionen gegen verallgemeinernde Kollektivschuldthesen Stellung nehmen. An vielen Orten nahmen sie eine Art politisch-moralischer Stellvertretung wahr – von karitativer Hilfe und Verwaltungsdiensten bis zu öffentlichen Erklärungen zu Themen der Zeit.

Man darf nicht vergessen, daß damals christliche Ideen und Normen das Zeitbewußtsein beherrschten, weit über den Kreis der Kirchentreuen hinaus. Ein öffentlicher Konsens über die Stellung der Kirchen bildete sich heraus. An ihm konnte auch der Verfassungsgeber von 1949 nicht vorbeigehen. So schien es möglich, daß man die Instrumente beiseite legte, mit denen man sich im 19. Jahrhundert gegen einen feindlichen Zeitgeist und unfreundlich reglementierende Obrigkeiten verteidigt hatte – Parteien, Verbände, Gewerkschaften, eine eigene Presse. In der Tat haben die Katholiken nach dem Krieg auf dies alles verzichtet; man kann daher nach 1945 den Ausgang des politischen Katholizismus verbuchen. Die politische Tradition des Zentrums verfiel trotz mancher Wiederbelebungsversuche. Christliche Gewerkschaften wurden zugunsten der Einheitsgewerkschaft aufgegeben. Der politische Prälat verschwand allmählich aus den Landtagen – und trat im Bundestag gleich gar nicht auf. An die Stelle einer weltanschaulich geschlossenen, parteipolitisch jedoch minoritären Zentrumspartei trat jetzt die Union: mehrheitsfähig, innerkonfessionell, freilich mit flacherem Profil.

Kann man verstehen, daß sich die Katholiken – nachdem sie der Zweiten Republik mit dem Verzicht auf eigene Politikorganisationen und -instrumente einen Vertrauensvorschuß gegeben hatten – emotional mit dem neuen Staatswesen in ganz anderer Weise identifizierten, als dies bei früheren Gelegenheiten der Fall gewesen war? Das rege Interesse an Verfassung, Grundrechten, Grundwerten, die Erhellung der Verfassungstexte aus dem Geist katholischer Soziallehre hat hier ihren Sitz im Leben. Man begreift aber auch die bittere Enttäuschung, welche der Rangverlust der Verfassung, die Krise der Grundwerte, die wachsende Unfähigkeit des Staates zum Schutz des ungeborenen Lebens in den siebziger und achtziger Jahren gerade bei Katholiken hinterlassen hat. Hier machen die Beziehungen zwischen den Gläubigen und dem Staat gegenwärtig eine kritische Phase durch, die – falls sich nichts ändert – eines Tages zur Entfremdung führen könnte.

Sicher ist eines: der heutige Katholizismus verfügt nicht mehr über jenes Maß an Autonomie, er ist gegenüber der nationalen Gesellschaft nicht mehr so stark abgegrenzt, so dicht organisiert wie im 19. Jahrhundert. Das gilt nicht nur für den politischen Bereich. Auch die katholische Soziallehre hat nach 1945 aufgehört, ein konfessionelles Reservat zu sein, sie hat Aufmerksamkeit und Aufnahme gefunden bei Theologen anderer Konfessionen, bei Politikern, Juristen, Nationalökonomen, Verbänden, Verwaltungen, Parteien. Hier ist der Reflex des ›Katholischen‹ im Zeitbewußtsein breiter geworden. Die Wirkung eines Mannes wie Joseph Kardinal

Höffner erklärt sich nicht zuletzt aus diesem Umstand. Auch der Verbandskatholizismus hat sich gewandelt. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ist neu gestaltet worden. Zwischen den Organisationen der Hierarchie und denen des Laienapostolats haben sich Querverbindungen gebildet; die Katholikentage sind über die Darstellungen katholischer Laienaktivität hinausgewachsen, haben gottesdienstliche und liturgische Elemente eingeschmolzen, innerkirchliche und theologische Fragen einbezogen. Wenn dies auch nicht zu einer umfassenden »Synodalisierung« führte – die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland blieb zu Recht ein zeitlich begrenztes, einmaliges Ereignis –, so geht es doch über die Organisationswelt des 19. Jahrhunderts hinaus. Es gibt heute kein Getto, keinen »Turm«, keine katholische Sonderwelt mehr – zumindest nicht von seiten der Katholiken. Diese sehen sich heute in der Verfassung des demokratischen Staates aufgehoben. Ein Stück ihrer Geschichte ist in der Verfassungssubstanz integriert. Nun muß die Probe aufs Exempel von der anderen Seite her gemacht werden: Ist die nationale Gesellschaft bereit, dieses Stück Geschichte als etwas Gemeinsames zu sehen und anzuerkennen?

III. Deutscher Katholizismus und Weltkirche

Sozialprofil, geschichtlich-politische Umwelt – wir haben bisher den deutschen Katholizismus vor allem von seiner Umgebung, seinem geschichtlichen Weg her betrachtet. Aber wie sieht er selbst aus als eine Regional- und Zeitgestalt der Kirche? Was verrät er Beobachtern von draußen über das Land, in dem er lebt? Welche Aufgaben nimmt er wahr? Welche Züge prägen sich ein?

Kein Zweifel, daß der deutsche Katholizismus heute vieles mit dem deutschen Schicksal gemeinsam hat – mehr als im 19. Jahrhundert, in dem er sich stärker auf sich zurückzog. Er hat sich auf Geschichte, Politik, Kultur der Deutschen in weit höherem Maß eingelassen als damals. Alle Fraglichkeiten in Staat und Gesellschaft schlagen daher mit geringen Verzögerungen auch auf ihn zurück; alle Zeitströmungen finden in der katholischen Welt ihren Widerhall.

Eingebunden in eine stabile Demokratie, eine kräftige Wirtschaft, ist der deutsche Katholizismus gleichfalls eine starke und leistungsfähige Institution. Dadurch war er zu weltkirchlichen Hilfeleistungen in einem Maße fähig, wie keine andere Ortskirche in der Welt. Auch scheint mir, daß der deutsche Katholizismus die innerkirchlichen Probleme im Gefolge des Konzils in vielen Feldern gut bewältigt hat. Aufkündigungen der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Bischöfen, Priestern, Religiosen, Laien, ein Auseinanderfallen der Kirche in sich bekämpfende Gruppen hat es in Deutschland nicht gegeben.

Größere Sorgen macht die innere Verfassung, die Lage des Glaubens, der sich verschärfende Bruch in der Tradierung religiöser Überlieferungen. Auch hier sind die Probleme in Gesellschaft und Kirche ähnlicher Natur. In keinem westlichen Land ist die Kluft zwischen den Wertvorstellungen der Älteren und der Jüngeren so groß wie in der Bundesrepublik Deutschland. Aus dem Umgang der Generationen erwachsen nicht mehr ohne weiteres verbindliche Traditionen, eine gemeinsame Kultur. Abgrenzungsmuster beherrschen das Feld. Erziehung, auch religiöse, ist unter solchen Umständen ein schwieriges Geschäft geworden.

Beobachtern fällt oft eine Attitüde des zweifelnden Infragestellens, des kritischen Bestreitens auf – ein Nein, eine Verweigerung, die fast etwas von einem Automatismus hat. Wo immer eine Tradition, ein Glaube, ein Amt fordernd aufzutreten wagen, da erhebt sich sogleich Widerspruch und Protest. Es ist eine stille Konvention in unserem Land, daß sich die Deutschen jedes unbefangene Ja gegenüber Überlieferungen versagen, daß sie nichts unbefragt hinnehmen, daß selbst ihre Loyalitäten kritische Loyalitäten sind. Im Dritten Reich wäre solche Verweigerung, solch ein grundsätzliches Nein höchst wünschenswert gewesen. Als nachgetragener Widerstand gegen demokratisch legitimierte Autoritäten ist solche Opposition jedoch höchst problematisch; sie macht die Aneignung politischer wie religiöser Traditionen schwierig und läßt weder einen »Verfassungspatriotismus« (Sternberger) noch unbefangene Zustimmung im Glauben zu.

So präsentiert sich unser wirtschaftlich erfolgreiches und politisch stabiles Land den staunenden Zeitgenossen eher dünnhäutig, ängstlich, zweiflerisch und unsicher. Es ist keineswegs von robustem Selbstvertrauen erfüllt. Auch die Kirche ist es nicht. Gewiß, sie ist wohlorganisiert und effektiv, sie hat vieles geleistet, sie ist gelehrt und gründlich in ihren Äußerungen – doch ein Ausbund spiritueller Laune, geistlicher Fröhlichkeit ist sie nicht. Polnische, italienische, afrikanische, lateinamerikanische Katholiken bringen in die eine Welt der universal gewordenen Kirche etwas Unverwechselbares ein: Glaubensinbrunst, franziskanische Begeisterung, neue Begegnungen von Kirche, Volkstum und Kultur. Ihr Temperament, ihre Spiritualität wirken ansteckend. Bei den Deutschen denkt man eher an materielle Hilfen, an Dienstleistungen, an ein Spendenkonto. Das sei nicht abwertend gemeint – es zeigt aber die Grenzen unserer gegenwärtigen Ausstrahlung in die katholische Welt.

Deutsche Katholiken (und oft auch Protestanten) machen sich noch immer nicht genügend klar, wir sehr sich die katholische Kirche in der Nachkriegszeit verändert hat. Sie ist nicht mehr europazentrisch. Sie hat vom alten Missionsdenken, vom Gegenüber der Kulturen, Abschied genommen, um sich als ganze, als Kirche, in den Zustand der Mission zu versetzen – wie in den apostolischen Anfängen der Christenheit. »Vor dreißig Jahren betrat, wenn er Rom besuchte, der Missionsbischof europäischer oder amerikanischer Herkunft mit farbigem Gefolge den Palazzo der Kongregation ›De Propaganda Fide‹ an der Piazza di Spagna. Heute schreitet der ›eingeborene‹ Ordinarius loci dort seinem weißen Sekretär und Berater voran (Hanno Helbling).« Längst ist im Weltkatholizismus die Dritte Welt zur Ersten geworden. Rund die Hälfte der wahlberechtigten, also noch nicht achtzigjährigen Kardinäle, stammt heute aus nichteuropäischen Ländern, rund ein Drittel aus der südlichen Hemisphäre. Von den rund 900 Millionen Katholiken in der Welt lebt die größte Gruppe (über 350 Millionen) in Süd- und Mittelamerika, die zweitgrößte (über 275 Millionen) in Europa. Etwa gleichstarke Gruppen (zwischen 60 und 70 Millionen) leben in Asien, Afrika, Nordamerika. Die jungen Kirchen wachsen weit schneller als die alten: Obwohl z. B. die Katholiken in Asien und Afrika mit 140 Millionen nur die Hälfte der abendländischen Katholiken ausmachen, hatten sie in den vergangenen Jahren eine Million mehr Taufen jährlich. Im Jahr 2000 rechnet man mit einer Gesamtzahl von einer Milliarde Katholiken auf der Welt. Zu dieser Zeit werden sich die Gewichte dann endgültig in die südliche Hemisphäre verlagert haben.

Man kann kaum erwarten, daß diese dynamischen, rasch wachsenden Kirchen, die

ganz mit dem Aufbau der Seelsorge, neuer Pfarreien und Bistümer beschäftigt sind, für die Probleme der Katholiken im alternden Europa viel Aufmerksamkeit aufbringen. Innerhalb der Weltkirche, sowohl unter katholischen Laien wie in der Bischofssynode in Rom, die immer mehr in die Rolle eines übergreifenden Leitungsorgans hineinwächst, stoßen Europäer mit ihren Sorgen und Problemen oft auf Unverständnis. »Eure Sorgen und Sünden möchten wir haben!« ist da noch die mildeste Reaktion. In den Augen der neuen Kirchen erscheint Europa als eine kleinräumige, oft auch kleinmütige Welt – die Europäer, sagt man, sind allzu selbstbezogen, allzusehr mit sich beschäftigt, sie nehmen ihre Sorgen ungeheuer wichtig, sie grübeln über Unwichtigem, während anderswo Aufbruchsstimmung herrscht.

So werden es die europäischen – und die deutschen – Katholiken nicht leicht haben, ihre Stimme in der Weltkirche zur Geltung zu bringen. Dabei hätten sie, meine ich, durchaus den Auftrag, anderen Katholiken in anderen Ländern spezifische Erfahrungen zu vermitteln. Erfahrungen sollten ja nicht verlorengehen. Nicht alles in der Kirche muß ab ovo neu probiert werden. Auch in Kirchen, die künftig nicht mehr so sehr im Zentrum stehen werden wie früher, sind wichtige Erfahrungen aufgehoben; sie sollten weitergegeben werden in neue kirchliche Epochen hinein, an neue Träger und veränderte Mentalitäten.

Im deutschen Katholizismus sehe ich drei solcher Erfahrungen, die für die Weltkirche von Bedeutung sein können. Erstens ist da die geschichtliche Erfahrung mit einem eigenständigen, dem Amt verbundenen, doch von ihm unabhängigen Laienapostolat. Die katholischen Laien haben im 19. und 20. Jahrhundert die Freiheit der Kirche verteidigt mit Hilfe sozialer und politischer Zusammenschlüsse, gestützt auf den Freiheits- und Gleichheitsgrundsatz der Verfassungen. Gleichzeitig haben sie in der katholischen Sozialbewegung den Versuch unternommen, die Kirche in der Industriegesellschaft zu beheimaten. Die katholischen Laien haben dabei nicht nur für das kirchliche Amt gekämpft. Sie haben sich im politischen und sozialen Bereich auch von ihm freigekämpft und damit ein Stück jener »rechtmäßigen Autonomie der weltlichen Sachbereiche« erstritten, die das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute als Prinzip der Weltgestaltung durch die Gläubigen anerkannt hat. In einer pluralistischen Gesellschaft kann ja das kirchliche Amt nicht mehr die Verantwortung für jegliches soziale und politische Handeln der Gläubigen übernehmen – es sei denn, man fiele in Integralismus und Klerikalismus zurück. Umgekehrt können die Gläubigen bei ihren vielfältigen und notwendig kontroversen Vorstößen in den gesellschaftlich-politischen Bereich nicht auf Veramtlichung ihrer jeweiligen sozialen und politischen Meinung dringen.

Das zweite, was die deutschen Katholiken der universalen Kirche mitteilen können, ist die Erfahrung der Selbstbehauptung als Minderheit in einer mehrheitlich anderen politischen, sozialen, kulturellen Umgebung. Ist doch der geschichtliche Weg des deutschen Katholizismus – wir sahen es – von einer jahrhundertlangen Minoritäts- und Defensivsituation geprägt. Nach dem Ende der Reichskirche lebten die Katholiken in der Zerstreuung der Staaten des Deutschen Bundes: Eine gesamtdeutsche Repräsentation stellte erst der Katholikentag in Mainz 1848 (und ihm folgend das erste gesamtstaatliche Bischofstreffen, die Würzburger Bischofskonferenz im gleichen Jahr) wieder her. Auch die Wege von Katholizismus und nationaler Bewegung verliefen getrennt: Im mehrheitlich protestantischen Kaiserreich von 1871 waren die

Katholiken als Konfession eine Minderheit – im mehrheitlich katholischen Vielvölkerstaat Österreich gerieten sie als Deutsche in die Minderheit. Von da lag der Weg zur politischen und sozialen Demokratie nahe: Die deutschen Katholiken haben ihn früh und mit Erfolg beschritten. So gehören sie zu den Mitgründern und Mitträgern sowohl der Ersten wie der Zweiten Republik. Schwieriger war es, den seit der Säkularisation verlorenen Boden im Bereich von Bildung, Wissenschaft, Kultur zurückzugewinnen; aber auch hier ist inzwischen viel geschehen: Von einer Trennung von Katholizismus und Zeitkultur wie im 19. Jahrhundert kann heute nicht mehr die Rede sein.

Die dritte Erfahrung: Auf Grund seiner historischen Lage waren die Katholiken in Deutschland immer in enger Fühlung mit der protestantischen Welt. Mochte das Verhältnis zwischen Perioden der Anziehung und der Abstoßung wechseln: Gleichgültig waren Katholiken und Protestanten einander nie. Daher finden sich die deutschen Katholiken, die deutsche katholische Theologie ganz von selbst im Zentrum des – heute weltweit gewordenen – ökumenischen Dialogs. Und sie könnten, im Ursprungsland der Reformation, der Weltkirche deutlicher als andere klarmachen, daß es in den nächsten Jahren nicht um einen Ökumenismus des kleinsten gemeinsamen Nenners geht, sondern um die Bemühung, den anderen in seiner vollen Gestalt und Unverwechselbarkeit ernst zu nehmen.

Die notwendige Anpassung der Kirche an Zeitstrukturen und umgebende politische Formen ist ja nur der eine Teil des immer notwendigen *Aggiornamento*. Der andere, nicht minder wichtig, ist die Bewahrung ihrer fundamentalen Identität. Eine jeder Zeitströmung, jedem Trend bedingungslos offene Kirche täte gerade der säkularisierten Öffentlichkeit von heute keinen Dienst. Denn diese wünscht Kirche nicht als Duplikat weltlicher Revolutions- und Befreiungsbewegungen – sie verlangt nach ihr gerade dort, wo diesseitige Verheißungen im Griff der Gewalt, die sie erzwingen will, zerbrechen. Wäre christliches Heil nichts anderes als säkulare Befreiung des Individuums, so wäre es in der weltweiten Enttäuschung über die nicht gelungene ökonomisch-politische Revolution längst schal geworden. Die Kirche müßte sich in das Schicksal kurzlebiger Humanismen und Utopien teilen; sie hätte gerade das vergessen, was sie allein zu geben hat.

Vieles spricht dafür, daß in einer Zeit des Ringens um zeitgerechte Formen der Glaubensverkündigung die äußeren Energien der Kirche zunächst schwächer werden. Das erklärt, weshalb auch bei uns der Einfluß der Kirche auf die Öffentlichkeit zurückgegangen ist und vielleicht noch weiter zurückgehen wird. Daraus sollte man jedoch keine eilfertigen Folgerungen ziehen – weder die des laizistischen Triumphs noch die des resignierenden Ghetto-Rückzugs. Entwicklungschancen von Kirche in Gesellschaften, die Religionsfreiheit anerkennen, sind nicht berechenbar. Die religiösen Binnenkräfte entziehen sich einer schematischen Extrapolation. Entgegen dem gegenwärtigen Anschein einer die Außenwirkung der Kirche beengenden Krise sollte man daher die Möglichkeit neuer Wechselwirkungen von Kirche und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland auch für die Zukunft ins Auge fassen – so wie in den vergangenen Jahrzehnten einer freien Kirche im freien Staat.

Fernsehunterhaltung: Große Welt auf kleiner Bühne

Anmerkungen und Momentaufnahmen

Von Hermann Boventer

In einer neueren Studie über das Fernsehen, die Familie und die Fernsehunterhaltung heißt es zur Rezeptionssituation: »Es scheint, als habe das Fernsehen von heute die Feuerstelle von gestern, um die sich die Familie sammelte, ersetzt.«[1]

Die mythenbildende Kraft des Fernsehens ist es, die seine »Signalgebilde« als eine neue Religion kennzeichnet.[2] Auf Anhieb könnte man glauben, das Fernsehen sei ein profanes Medium von ausgeprägter Weltlichkeit. Alles, was der Mensch erfährt und schafft, die Zivilisation, das Kulturelle und das Politische, das werde dem Medium in einem globalen, aber sehr diesseitigen Sinn zur »Welt«. Als flaches, ja triviales Medium scheint das Medium unserer transzendenz-vergessenen Gegenwart auf besondere Weise erlegen zu sein.

Aber diese Auslegung beruht auf einem vordergründigen Eindruck. Das Fernsehen trägt nur oberflächlich die Signatur der Neuzeit und ihrer Rationalität. Die symbolische, fiktive oder konstruierte Wirklichkeit des Fernsehens kann uns weiter von den Realitäten dieser Erde entfernen als irgendeine Jenseitshoffnung dies vor dem Zeitalter der Säkularisierung vermocht hat: »Kreuze die mythische Macht des Technologischen mit der kulturellen Vorrangstellung des Visuellen, und der Nachkömmling ist eine elektronische Ikone. Das, glaube ich, ist der Grund, warum wir eine neue Theologie der Kultur brauchen.«[3] Solche Deutungen hat der Harvard-Theologe Cox bereits Anfang der siebziger Jahre formuliert. Fernsehen und Fernsehunterhaltung erscheinen als verkappte Formen einer Religion.

I. Im täglichen Leben der Menschen

Die folgenden Überlegungen gelten dem Fernsehen in seiner unterhaltenden Eigenschaft. Die These von der mythenbildenden Kraft des Mediums haben wir vorangestellt, um dem Mißverständnis vorzubeugen, die Fernsehunterhaltung sei etwas Flaches und Triviales, das einer weiteren Aufmerksamkeit kaum wert ist. Wir fragen nach dem kulturellen, geistigen und moralischen Stellenwert der Unterhaltung und Fernsehunterhaltung unter den Bedingungen der Massenkommunikation und Massenkultur. Zu Hause im Wohnzimmer und in der Familie ist das Fernsehen ein Dauergast. Die Menschen verbringen viel Zeit mit ihm. Da ist etwas über uns

---

1 Angela Fritz, Die Familie in der Rezeptionssituation. Grundlage zu einem Situationskonzept für die Fernseh- und Familienforschung. München 1984, S. 11.

2 Vgl. Harvey Cox, Verführung des Geistes. Stuttgart 1974, S. 262, S. 13f.

3 Ebd., S. 261. Dazu auch: Hermann Boventer, Ethik des Journalismus. Zur Philosophie der Medienkultur. Stuttgart ^{2}1985, S. 218f.

hereingebrochen, hat sich lautlos, aber dauerhaft in unseren Häusern eingenistet, von dem wir nicht sagen können, die Wirkungen seien uns bekannt und wohlvertraut. Für viele Menschen ist das Gezeigte schon allein dadurch bedeutsam, daß es im Fernsehen vorkommt. Wie kein anderes Medium überspringt es die Schwellen der distanzierenden Einschätzung und rückt sich selbst ins Zentrum mit seiner spezifischen Aura: The medium is the message. Auf technischem Wege wird das traditionelle Verhältnis von Wirklichkeit und Wirklichkeitsdarstellung umgekehrt. Die mediale Präsentation wird zum eigentlichen Spektakel, nicht das geschilderte Ereignis. »Die ganze Gesellschaft vertraut allmählich immer mehr dem Abbild einer Sache statt der Sache selbst.«[4] Das Ensemble der Familie oder die einzelnen, die sich um den Apparat versammeln, bilden das Szenario unserer Fragestellung nach der Fernsehunterhaltung, ihren Werten und moralischen Urteilsmustern.

Spätestens seit den siebziger Jahren ist die Familie als Forschungsobjekt in die Medienanalyse und Kommunikationswissenschaft aufgenommen worden. Das Forschungsinteresse für das Thema der Fernsehunterhaltung ist im deutschen Sprachgebiet noch jüngeren Datums und erst von bescheidenem Ausmaß. Die Mainzer Tage der Fernsehkritik vom 19. bis 21. Oktober 1987 mit dem Thema »Millionen-Spiel: Programme zwischen Soll und Haben« haben es zum ersten Mal in einer breiten Öffentlichkeit auch von der Seite der »Macher« problematisiert, worauf noch zurückzukommen ist.

Aus rein statistischer Sicht sind wir gut versorgt mit Datenmaterial. Drei von vier Erwachsenen hierzulande sehen pro Tag mindestens einmal fern. Weniger als zwei Drittel der unter 30jährigen zählen zu den Sehern pro Tag, aber in der mittleren Altersgruppe sind es schon 75 Prozent, und die über 65jährigen werden zu 85 Prozent an einem Durchschnittstag durch das Fernsehen erreicht. Was die Sehdauer betrifft, so betrug sie im ersten Halbjahr 1987 an einem Durchschnittstag 161 Minuten. Männer und Frauen sehen gleich lang, Personen mit dem Abschluß einer weiterführenden Schule fast eine Stunde weniger als Personen mit dem Volksschulabschluß. Ein jugendlicher Erwachsener kommt mit 93 Minuten täglicher Sehdauer auf nur knapp die Hälfte der 195 Minuten bei den 50-64jährigen. Personen im Alter von 65 und mehr Jahren verbringen 224 Minuten mit dem Fernsehen. Das entspricht fast der Strecke zwischen 18 und 22 Uhr allabendlich.[5]

Die durchschnittliche Laufzeit des Gerätes pro Tag liegt bei 3 bis 4 1/2 Stunden. In den USA liegt sie bei 6 bis 8 Stunden. Wobei sich hier die Frage nach den »Nebentätigkeiten« stellt. Wie jemand beim Betreten des Raumes den Lichtschalter betätigt, so wird vielfach in amerikanischen Haushalten der Fernsehapparat eingeschaltet, und nicht selten läuft er rund um die Uhr. Die Abnutzungs- und Gewöhnungseffekte, die aber auch die Süchtigkeit verfestigen können, sind in den USA weiter fortgeschritten. Dort, aber auch hierzulande zeigt sich, wie sich mit der Zahl der Haushalte, in denen zwei oder mehr Geräte stehen, der Fernsehkonsum wieder

4 »Is TV a Pied Piper?«, Young Children Journal, November 1974, S. 12, in: Joan Anderson Wilkins, Bewußter fernsehen. Ein Vier-Wochen-Programm für die Familie. Frankfurt 1986, S. 19.

5 Vgl. Michael Darkow, ZDF-Medienforschung. Wer sieht was, warum?, Mainzer Tage der Fernseh-Kritik 1987 (Manuskript).

splittet und individualisiert. Befindet sich nur ein Gerät im Haushalt, dann wird zu 94 Prozent gemeinsam ferngesehen. Bei zwei Geräten sind es nur noch 80 Prozent. Tritt ein drittes Gerät hinzu, dann sinkt die Zahl auf 66 Prozent, aber durch ein viertes verändert sich die Zahl kaum noch. »Es gibt also offensichtlich einen bestimmten Grundbestand an gemeinsamem Familienfernsehen.«[6] Was das Fernsehen für das tägliche Leben der Menschen bedeutet, ist als Tatsache, zahlenmäßig jedenfalls, vielfach belegt. In den USA besitzen die meisten Familien mindestens drei und maximal fünf Fernsehapparate. Eine Karikatur aus dem Magazin »New Yorker« veranschaulicht die Situation. Ein älteres Ehepaar sitzt vor dem Bildschirm: »Einunddreißig Jahre lang gemeinsam ferngesehen ... Das ist doch immerhin etwas!«[7]

II. Familienalltag und Fernsehnutzung

Statistische oder demoskopische Methoden »greifen« den Stoff nur äußerlich. Die Aufmerksamkeit der einzelnen Familienmitglieder füreinander in der familiären Interaktion vor dem Fernsehen und mit dem Medium ist auch noch meßbar in quantitativen Analysen. Aber die Ergebnisse kommen über Allgemeinplätze nicht hinaus. Bringt das Fernsehen zum Beispiel die Menschen zusammen? Ja, aber andererseits führt es zu geringerer Interaktion und zu weniger oder zumindest kürzeren Gesprächen.[8] Während des Fernsehens wird zu 60 Prozent mehr geschwiegen als sonst. Familien mit einem hohen Fernsehkonsum nehmen weniger Mahlzeiten am Eßtisch ein, spielen weniger Familienspiele und reden insgesamt weniger. Was fangen wir mit solchen Daten an? In den Psydata-Studien, von Hella Kellner in den 70er Jahren für die ZDF-Medienforschung erstellt (leider scheint mit dem zu frühen Tod dieser Mitarbeiterin die ZDF-Medienforschung im Bereich Familie und Fernsehen zum Erliegen gekommen zu sein!), sind verschiedene Indikatoren für die Qualität der Interaktion aufgestellt worden: Kommunikationsausnutzung, -komplexität, -dichte, Situationskomplexität, programmbezogene Fernsehgespräche, affektive bzw. spannungsreiche Interaktion, hoher Fernsehkonsum der Kinder. Das Ergebnis war: Mit steigender Störanfälligkeit der Interaktionsqualität nimmt auch die Fernsehnutzung insgesamt zu.[9] Umgekehrt und einfacher gesagt: Je mehr im Familienkreis ferngesehen wird, umso häufiger erklingt das »Halt die Klappe!«

Wie das Fernsehen die sozialen Beziehungen in der Familie beeinflußt und die Gesprächskultur sich verändert, ist als Forschungsdimension in einigen Studien wohl erkannt worden, aber mit wenig brauchbaren Ergebnissen. Wir müssen an dieser Stelle wohl Abschied nehmen von dem Vorhaben, daß die Komplexität, mit der das Fernsehen in den Familienalltag verwoben ist, wissenschaftlich aufgeschlüsselt werden

6 Angela Fritz, a.a.O., S. 41, auch S. 12f. Vgl. auch Wolfgang Darschin – Bernward Frank, Tendenzen im Zuschauerverhalten. Fernsehgewohnheiten und Fernsehreichweiten im Jahre 1986, in: Media Perspektiven 4 (1987), S. 197.

7 Joan Anderson Wilkins, a. a. O., S. 17.

8 Vgl. Angela Fritz, a. a. O., S. 12.

9 Vgl. Hella Kellner, Fernsehen als Sozialisationsfaktor. Erste Zwischenergebnisse einer Studie über die Wirkung von Gewaltdarstellungen im Fernsehen auf das Zuschauerverhalten. Mainz 1976, S. 306.

könnte. Wir treffen auf eine anthropologische, psychologische und kulturelle »Gemengelage«, die jede monokausale, ja überhaupt jede Kausalerklärung über den Einfluß der Medien auf die Familie zunichte macht.[10]

Was wir in dieser Hinsicht leisten können, das ist: Wir beobachten uns selbst und andere beim Fernsehen, wir sammeln Erfahrungen und sichten sie, Fallstudien werden betrieben, um alltagsnah die entstehenden Milieus und Wertmuster zu beschreiben. Das ist ein hermeneutisch-interpretativer Forschungs- und Erkenntnisansatz, der dem Stoff angemessen ist. Das Verstehen ist entscheidend. Wir selbst sind nahezu ausnahmslos Fernsehzuschauer. Wir selbst leben buchstäblich in Fernsehzeiten.[11] Das Verstricktsein in die Verhältnisse ist zugleich die Chance, Erfahrungen geltend zu machen und sie an den Maßstäben vernünftiger Selbst- und Weltgestaltung zu orientieren. Fernsehen, das ist eine spezifische Kultur, eine Philosophie, und ihr im Erkenntniszusammenhang von Mensch und Massenunterhaltung näherzutreten, darum geht es in unserer Fragestellung.

Die beiden Autoren Jan-Uwe Rogge und Klaus Jensen haben den Fernsehalltag mit Programm und Programmwahl, mit seinen spezifischen Nutzungsmustern beobachtet. Arbeiterfamilien orientieren sich bei der Programmwahl anders als Mittelklasse-Familien. Die elterlichen Nutzungsprogramme für Fernsehsendungen gelten für Kinder und Jugendliche mit unterschiedlichem Gewicht. Der Fernsehalltag in einem charakteristischen Beispiel:

Uwe und Gaby Eilers leben mit ihren beiden Kindern Marco und Sonja, elf und neun Jahre alt, in einer Vier-Zimmer-Wohnung in einem Dorf mit achthundert Einwohnern ... Um 19 Uhr beginnt parallel zum Abendessen der Fernsehabend. Uwe Eilers: »Fernsehen ist in Ordnung, das brauch' ich abends einfach. Was anderes machen als Fernsehen ... natürlich spielen wir zusammen oder ich nehm' sie mit zum Kicken. Aber ich kann doch nicht auch noch als Konkurrenz zum Fernsehen auftreten, ich hab' doch genug auf der Arbeit zu tun.« Beide machen sich durchaus Gedanken, wie das »mit dem Fernsehen und den Kindern ist«. Dazu Uwe Eilers: »Wenn die Kinder fernsehen, haben sie ihre Gründe. Ich sag mir, laß sie, wir haben auch viel Scheiß gemacht. Wir sind doch auch was geworden, und das mit dem vielen Fernsehen der Kinder gibt sich schon wieder. ... Nur wenn sie Zoff machen, ist's aus mit dem Fernsehen.« Gaby Eilers hat da eine völlig andere Meinung: »Ich les' viel, was ist mit dem Fernsehen und so. Da mach' ich mir schon meine Gedanken, was wird mit den Kindern. Aber bei meinem Mann finde ich keine Unterstützung. Der macht, was er will, und das merken die Kinder.« Und an einer anderen Stelle des Interviews fügt sie hinzu: »Schlimm ist, daß ich nicht alles durchhalten kann. Ich will nicht, daß sie so viel

---

10 Vgl. Walter A. Mahle (Hrsg.), Langfristige Medienwirkungen (= AMK-Studien 27). Berlin 1986. In diesem Dokumentationsband eines wissenschaftlichen Gesprächs zwischen Kommunikationswissenschaftlern und Medienfachleuten der Bundesregierung vom September 1986 in Bonn gesteht die empirische Medienwirkungsforschung ihre Grenzen ein und bekennt sich zu geschichtswissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Methoden.

11 Vgl. die Rezension des Autors zu der amerikanischen Veröffentlichung von Joshua Meyrowitz, No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior. New York 1985, in dieser Zeitschrift 2 (1987), S. 178-187, unter dem Titel »Wir leben in Fernsehzeiten«. Dazu auch Todd Gitlin (Ed.), Watching Television. New York 1986.

fernsehen, aber ich steh' auch unter Strom. Dann ist schon bequem, daß es den Apparat gibt. Und hinterher hat man ein doppelt schlechtes Gewissen.«[12]

Daß die meisten Kinder weitgehend ohne elterliche Kontrolle fernsehen, wird in vielen Studien belegt. Wie wichtig es ist, die Kinder beim Fernsehen nicht sich selbst zu überlassen, kann jeder an den eigenen Kindern oder Enkelkindern beobachten. Es bleiben immer Rückfragen und Unsicherheiten, die in einem anschließenden und klärenden Gespräch berührt werden.[13] »Der Forschung zufolge kann das Fernsehen zumindest soziale Rollenbilder und soziales Verhalten von Kindern verstärken.«[14] Aber nicht nur Kinder lernen vom Fernsehen. Zu diesem Fazit gelangt der bisher umfangreichste Forschungsbericht, den die amerikanische Regierung unter dem Titel »Television and Behavior« vorgelegt hat.[15] Die gezeigten Familienporträts und Familienrollen wirken als »interpretatives und normatives Paradigma«.[16] Die Menschen lernen vielfach vom Fernsehen. Seine Prägekraft ist mit einem Schulprogramm vergleichbar, das sich über viele Lebensjahre erstreckt und beibringt, wie man zu denken und zu fühlen hat. Bestimmte Umstände wie das weitverbreitete Gefühl einer Orientierungslosigkeit in der Bevölkerung oder das Zurücktreten religiöser Bindungen können den Einfluß der Massenmedien nochmals vergrößern. Die bloße Faktizität des Gezeigten und Dargelegten vermag normative Kräfte auszulösen. Mit dem Ohr am Herzen des Zeitgeistes teilen die Medien den Menschen ihre Befindlichkeit mit und suggerieren, was »relevant« ist.

III. Erzählte Mordgeschichten im Fernsehkrimi

Die Fernsehunterhaltung wird heute in beträchtlichem Maße von Serien bestritten. Die Fernsehserie ist das beherrschende Genre geworden. Einige Momentaufnahmen dazu:

Es ist Freitag, 4. September 1987. Im 2. Programm läuft um 12 Uhr die zehnte Folge der Familienserie »Diese Drombuschs«. Eine Wiederholung. Ab 14. September gibt es neun weitere Folgen der Familienserie, die beim diesjährigen internationalen Serienfestival – das gibt's auch – Teleconfronto in Italien ausgezeichnet worden ist. Die Folgen kommen jeweils 20.15 Uhr zur besten Sendezeit. Die Drombuschs ziehen in eine alte Mühle um. Der Ehemann Siegfried Drombusch übernimmt sich und

---

12 Jan-Uwe Rogge – Klaus Jensen, Medien im Familienalltag. Alte Probleme und neue Belastungen, in: Medienpraxis/Kommunikationswissenschaft 6, hrsg. von der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1986, S. 10.

13 Angela Fritz, a.a.O., S. 67. Diese Veröffentlichung hat zu den forschungsleitenden Gesichtspunkten relevantes Material vor allem auch aus der US-Kommunikationswissenschaft zusammengetragen, »um den Grundstein zu legen für ein theoretisches Forschungsgerüst, das die aufgezeigten Probleme der Fernseh- und Familienforschung berücksichtigt und den sich daraus ergebenden Anforderungen an die Forschung gerecht wird«.

14 Angela Fritz, a.a.O., S. 71.

15 National Institute of Mental Health, Television and Behavior. Ten Years of Scientific Progress and Implications for the Eighties, 2 Vol., ed. by David Pearl et. al., Rockville/Maryland 1982. Mehr als 2.500 Titel relevanter Forschungsveröffentlichungen liegen aus den USA vom Zeitraum der letzten 10 Jahre vor.

16 Angela Fritz a. a. O., S. 77.

erleidet einen Herzinfarkt. Gefilmt werden bewußt die Alltagswelten der Familie. Es fließt kein Mörderblut, es wird nicht geschossen, man lebt einen normalen Ehe- und Arbeitsalltag. Nur: Im Fernsehen geht's noch etwas hektischer zu als sonst. Wo bleibt das Positive? Hier ist es, wollen die Produzenten antworten. »Diese Drombuschs«, man spürt es, wollen zeigen, wie es ist. Die Klischees von »Dallas« oder »Denver« sollen nicht gelten. Etwas langweilig, aber ich bin in die zehnte Folge so hereingeplatzt.

Abends um 20.15 Uhr sehe ich im 2. Programm den Krimi »Der Alte«. Die Kameraführung ist gut, man legt Wert auf unkonventionelles Filmen. Sonst alles konventionell und rituell wie stets im TV-Kriminalfilm. Blut fließt gleich zweimal. Ein Mord aus Rache? Nein, der Liebhaber war's, der den Ex-Häftling Hans Steiger auf Anstiftung seiner Ehefrau umlegt. Beate Steiger begehrt die Scheidung von ihm. Steiger hatte eine Gefängnisstrafe wegen Vergewaltigung von Elisabeth Bossek zu verbüßen, die nun ihrerseits, als sie sich erneut attackiert glaubt, den Mörder mit einer Salve von Schüssen niederstreckt. Um 22.15 sehe ich noch im 3. ARD-Programm West die zweite Folge des englischen Fernsehfilms »Das Geheimnis der Goldmine« nach Agatha Christie. Hier werden die Opfer vergiftet. Krimi auf englische Art. Das Knäuel widriger Verhältnisse entwirrt die sagenhafte Miss Marple. Ich glaube, der Film kommt auf drei Morde. So ein englisches Landhaus steckt voller Mordlust und Habgier. In jeder »cup of tea« lauert der Tod. Ich möchte da nicht wohnen.

Der Fernsehkrimi, ein Derivat von Kriminalroman und Kriminalfilm (»Tatort«, »Der Alte«, »Derrick«, »Ein Fall für zwei«), zeigt sich exemplarisch für einen überwiegenden Teil der Fernsehserien als paradoxes Ineinander von Wirklichkeitscharakter und Konstruktion, Aktualitätszwang und Aktualitätsflucht, Beunruhigung und Harmonisierung, Offenheit und Klischeebestätigung, Logik und Plausibilitätsdefizit. Karl Prümm, der den Fernsehkrimi als »Genre der Paradoxien« bezeichnet, sieht in der Vortäuschung falscher Tatsächlichkeit den Erzählstil der Mordgeschichten manifestiert. Wie kein anderes Genre entspreche der Fernsehkrimi den Grundbedingungen des Mediums Fernsehen: »Sein hohes Maß an Flexibilität, die Fähigkeit, immer neue Differenzierungen des Verbrechens, neue Tätergruppen, neue Schauplätze erzählerisch aufzunehmen, erfüllt die Unendlichkeitsforderung des Programmkontinuums. Zugleich erzeugt das Schema, das quasi natürlich aus dem Objekt selbst erwächst, ihm also nicht aufgezwungen zu werden braucht, die Abfolge von rätselhaftem Mord, Fahndung und Auflösung, erzeugt dieses Schema prägnante Serialität und überschaubare Ordnungsstrukturen.«[17]

Wenn man die inhaltliche Sonde anlegt und fragt, wie zum Beispiel die Familienbeziehungen in Unterhaltungssendungen dargestellt sind, dann überwiegt die pessimistische Beurteilung. »Vergleichweise zur harmonischen und eher idealistischen Darstellungsweise der Familie im Vorabendprogramm fällt im Hauptabendprogramm die pessimistische Darstellung von Familie und Familienzerrüttung stark ins Gewicht.« Dieses Resümee finde ich in einer Untersuchung, die das Institut für Medienforschung Dr. Udo Michael Krüger in Köln während der Monate Januar und Februar 1980 im Auftrag der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz vorgenommen

17 Karl Prümm, Der Fernsehkrimi – ein Genre der Paradoxien, in: Rundfunk und Fernsehen 3 (1987), S. 351.

hat. 60 Sendungen von ARD und ZDF zwischen 18 Uhr bis 22.30 Uhr sind mit Inhaltsanalysen ausgewertet worden.[18] Diese Studie zählt zu den wenigen inhaltsanalytischen Versuchen, einiges Licht zu werfen auf die Darstellungsweisen der Familie in den dramatischen Unterhaltungssendungen des Fernsehens; gegenwärtig ist mir keine weitere dieses Umfangs bekannt.

Die Untersuchung, aus der im folgenden zitiert wird, hat auch 9 Hauptabendserien beobachtet. Vor allem deutsche Serienkrimis bevorzugen ein Muster, bei dem sich die Handlung vor der Kulisse gestörter Ehe- und Familienbeziehungen abspielt. Der Wohlstand trügt. Hinter hohem Sozialprestige – nicht selten sind es Unternehmerfiguren – verbergen sich neurotische, sinnentleerte Ehe- und Familienbeziehungen. Die kaputte Familie könnte als etwas durchaus Geläufiges erscheinen, das in allen sozialen Schichten vorkommt. Beispiel aus der Sendung »Derrick«: Die gestörte Familienbeziehung eines im Berufsleben erfolgreichen Mannes liefert den Schlüssel zur Aufklärung des Mordes an seiner Ehefrau. Die Beziehungslosigkeit der Ehepartner kompensiert die Ehefrau durch eine Kette von Liebschaften und hat dabei die Sympathie der Schwiegermutter. Der jüngere und hörige Bruder stößt seine Ehefrau vor ein fahrendes Auto, um Anerkennung bei dem wegen seines Erfolges bewunderten großen Bruder, dem gefühlskalten Ehemann, zu finden. Das Ermittlungsverfahren besteht zum großen Teil darin, die pathologischen Familienbeziehungen aufzudecken und die ehemaligen Liebhaber der Ehefrau als potentiell Mordverdächtige vorzuführen.

Nicht nur in Krimis, sondern in fast allen berücksichtigten Sendungen, die als Fernsehfilm und Fernsehspiel gelten, spielt die Familie auch eine bedeutsame Rolle, selten als positive, dem einzelnen einen Rückhalt bietende Intimsphäre, sondern vorrangig als Schauplatz für Ehe- und Familienkrisen. Auch die beobachteten Eltern-Kind-Beziehungen bieten ein teils aufschreckendes Panorama der Verstörung und Brutalität. Eheliche Sexualität sowie eheliche Liebe und Zärtlichkeit war nur in einer Sendung anzutreffen. Erotik und Sex treten vorwiegend in nicht-ehelichen bzw. außerehelichen Zusammenhängen auf. Unterteilt man die Handlungsträger nach Helden und Gegenspielern, dann sind alle Geschiedenen, Getrennt-, in nichtehelichen und in Wohngemeinschaft Lebenden ausschließlich unter den Helden zu finden.[19] Wer verheiratet ist, ist kein Held.

IV. Die Serien als Trivialliteratur des Fernsehens

Eine weitere Momentaufnahme zur Fernsehunterhaltung und Serienproduktion: »Es wird gesoffen, was das Zeug hält.« Jemand aus dem Publikum sagt es auf deftige Art und zeigt sich entrüstet über die Moral der Fernsehserien. Dieser Herr will wissen, warum die Helden immerfort mit dem Whiskyglas in der Hand auftreten. Die Kulisse für die Publikumsbefragung liefert die letzte Funkausstellung Ende August 1987 in Berlin. »Klartext« heißt das Programm. Aber zum Mißvergnügen des Publikums wird kein Klartext gesprochen, sondern der Selbstbestätigung Ausdruck verliehen. ZDF-

18 Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, Zur Darstellung der Familie im Fernsehen 1980, in: Pastoralblatt. Köln 1981, S. 10.

19 Ebd., S. 15.

Vorabendprogrammchef Göhlen und Hans Hirschmann von der ARD-Serienproduktion stehen Rede und Antwort. Warum so viele Serien heute im Fernsehen? Das Publikum wünsche es, ist die Antwort. Der Unterhaltungswert sei entscheidend. Wer oder was den Unterhaltungswert bestimme? Die Einschaltquoten natürlich. Keine Spur von Selbstzweifel bei den Herren. Nur eine einzige Frage aus dem Publikum zielt auf »bessere« und einfallsreichere Produkte, aber sie wird abgewimmelt, wie es vorher der Frage passierte, warum das Klischee mit dem Whiskyglas sich hartnäckig behauptet. Sie treten auf wie Seifenfabrikanten, die öffentlich-rechtlichen Vertreter. Soap Operas, Seifenopern im Angebot. Müssen die Kultur-Niveaus auf den niedrigsten gemeinsamen Nenner abgesenkt werden? Der Rundfunkjournalismus und das Genre der TV-Serienproduktionen für die Fernsehunterhaltung bezeichnen ein Verhältnis, das noch ganz ungeklärt ist. Mit der Fernsehunterhaltung liegt offenbar einiges im argen. Das zeigt die Diskussion auf der Funkausstellung.[20]

Noch deutlicher wurde die Ratlosigkeit in Mainz demonstriert, als das ZDF zu den traditionellen Tagen der Fernsehkritik eingeladen hatte und diesmal das »Millionen-Spiel« zur Debatte stand. Die »Schwarzwaldklinik« bringt es abends bis zu 28 Millionen Zuschauern in der Spitze. Die erfolgreichste Serie im abgelaufenen Halbjahr 1987 aber ist »Das Traumschiff« mit einer durchschnittlichen Sehbeteiligung von fast 23 Millionen Zuschauern. 17 Millionen sind es beim »Tatort«, etwa 15 Millionen bei den ZDF-Krimis am Freitagabend. Fast achtzig Prozent aller Erwachsenen in der Bundesrepublik hatten nach 14 ausgestrahlten Folgen aus der Serie »Das Erbe der Guldenburgs« zumindest eine dieser Sendungen gesehen.[21] Einer der Referenten in Mainz berichtete: »In einer einzigen Programmwoche, der vom 10. bis 16. Oktober, habe ich unter Einschluß der Dritten und der neuen Programme nur in der Hauptabendzeit 33 Seriensendungen gezählt.«[22] Hans Bachmüller, ein Fernsehkritiker, sprach zur Inflationierung eines Genres unter der Überschrift »Im Sog der Serie«. Die Markt- und Verkaufsmentalität sei tief in alle Medien eingedrungen, mit den öffentlich-rechtlichen an der Spitze. »Serien sind Unterhaltung, Unterhaltung rechtfertigt sich durch Einschaltquoten, und Einschaltquoten ab dreißig Prozent rechtfertigen alles.«[23] Fernsehserien, so meinte dieser Kritiker, seien nicht von Haus aus minderwertig. Sie seien eben so platt und blöd wie ihre Erzeuger. »Berichte aus der Werkstatt«, wie es im Mainzer Tagungsprogramm hieß, führten in eine hochrationalisierte, arbeitsteilig funktionierende Unterhaltungsfabrik. Der Erfolg wird massenindustriell hergestellt, die Ingredienzien Sex und Crime, Mord und Tod, Liebe und Haß werden perfekt gemixt. Dann läuft das Geschäft. Fernsehgesellschaften in 14 Ländern kauften die »Guldenburgs«.

Die Frage nach der Massenwirksamkeit der Programme ist die entscheidende. Wenn sich Abertausende amerikanischer Jungen wünschen, einmal zu werden wie J.

---

20 Vgl. Louis Bosshart, Fernsehunterhaltung aus der Sicht von Kommunikatoren, in: Media Perspektiven 8 (1984), S. 644. Ebenfalls Ursula Dehm, Fernsehunterhaltung aus der Sicht der Zuschauer, in: ebd, S. 630.

21 Michael Darkow, ZDF-Medienforschung, a. a. O.

22 Hans Bachmüller, Im Sog der Serie. Zur Inflationierung eines Genres. Mainzer Tage der Fernseh-Kritik 1987 (Manuskript).

23 Ebd.

R. (berühmt-berüchtigter Schurke aus »Dallas«), kann das schon bedenklich stimmen. Es heißt, den aufklärerischen Anspruch preisgeben, wenn man die Serien als harmlosen Unterhaltungsfirlefanz abtut und nicht sieht, wie exemplarische Figurationen und ethische Verhaltensmuster sich ausbreiten. Bachmüller weiter: Sei es hinzunehmen, daß sich »Tatort« zu einer sadistischen Prügelserie entwickelt? Sei es ästhetisch akzeptabel, daß die »Schwarzwaldklinik« den Kitsch der Arzt- und Heimatfilme reproduziert, schick und neu gestylt, mit dem Odeur dieser zweiten Restauration? »Ästhetik ist in meinem Verstand auch eine durchaus moralische Kategorie, ganz in dem altmodischen Sinn, daß Schönheit und Wahrheit Geschwister sind.«[24]

»Es kann nur noch schlimmer werden,« meinte die Funk-Korrespondenz zu dem Mainzer Gespräch. »Die Fernsehkritik steht dem Phänomen fast hilflos gegenüber.«[25] Vom »ungenierten Aufrüsten der Anstalten im Trivialen« sprach der Rezensent in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. »Man kommt wahrlich nicht umhin, die Lust der Leute an einer Schlüssellochperspektive festzustellen.«[26] Die Enttäuschung der Intellektuellen darüber, daß das Fernsehen ein »Amüsierbetrieb der Millionen« ist, hat die Frage, wie man die Serien besser machen könnte, leider in den Hintergrund treten lassen. In der scharfen und kritischen Analyse ist man allemal glänzend, aber für die Therapie der flimmernden Trivialliteratur des Fernsehens bleibt zu wenig Raum. Ist die Fernsehunterhaltung wie ein Naturereignis über uns gekommen? Stampft die Maschine, einmal auf Erfolg eingestellt, in ihrer seriellen Produktion über uns hinweg?

Am Ende ist nichts, was gilt und gültig ist, nichts was bleibt, Nihilismus. Alles verkommt. »Und dieser Zwang zur absoluten Quasselei mag es auch sein, der die ›Lindenstraße‹ mit dem gesamten Fernsehprogramm, so wie es sich derzeit präsentiert, verbindet: Auch hier wird permanent über dieses und jenes gequasselt.«[27] Endet nun auch das deutsche Fernsehen, das sich für das beste in der Welt hält und so gern auf »amerikanische Fernsehverhältnisse« herabblickt, in Müdigkeit, Langeweile, Nihilismus? In einer Pilotstudie »Dallas in Deutschland« ist ein interessanter Vergleich zwischen amerikanischen und deutschen Zuschauern empirisch erfaßt worden. Amerikanische Zuschauer, viel fernsehgewohnter und auch wohl fernsehabgestumpfter als Europäer, nehmen »Dallas« anders wahr als die deutschen Zuschauer. Die Seifenopern gibt es in den USA seit den zwanziger Jahren, damals im Radio zuerst. »Die Erfahrung mit dem Genre der ›soap opera‹ bewirkt, daß der amerikanische Zuschauer ›Dallas‹ konsequenter als Geschichte, als Fiktion erlebt, während für den deutschen Fernsehzuschauer, dem diese Erfahrung fehlt, das Milieu von ›Dallas‹ in einer als authentisch akzeptierten Fremdheit einen viel stärkeren Wirklichkeitscharakter hat. Für den Amerikaner ist das Milieu nicht besonders ungewöhnlich, deshalb einfach Teil der Geschichte. Da ›Dallas‹ als Geschichte erlebt wird, fehlt der betont idiosynkratische Bezug auf das eigene Leben. Zwar erleben auch die amerikanischen Zuschauer

24 Ebd.

25 Peter Leudts, Es kann nur noch schlimmer werden. Die Fernsehserie im Mittelpunkt der Mainzer Tage der Fernsehkritik, in: Funk-Korrespondenz Nr. 43 (23. 10. 1987).

26 Uwe Schmitt, Der gemeinste vielfache Nenner. Millionenspiel der Serien: Zur Kontroverse auf den Mainzer Tagen der Fernsehkritik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (23. 10. 87).

27 Dietrich Leder, Die unendliche Geschichte. Die »Lindenstraße« nach einhundert Folgen, in: Funk-Korrespondenz Nr. 44 (30. 10. 1987).

die Geschehnisse als aufregend und unmoralisch, aber deutlich seltener als eigene verdrängte oder unbewältigte Probleme. Sie behandeln die Serie als Kritiker oder Produzenten der Geschichte, wobei sie ihre persönlichen Wertvorstellungen einbringen können.«[28]

Es wird deutlich, wie facettenreich das Thema ist, das wir mit dem Beziehungsfeld von Fernsehen, Familie und Fernsehunterhaltung angesprochen haben. Ist nicht unser Alltag voller Serien? Wir müßten jetzt damit beginnen, die anthropologischen Grundlagen der Unterhaltung und Fernsehunterhaltung zu erörtern. Wie ist Unterhaltung im Kontext sozialer Kommunikation zu bestimmen? »Kein Zweifel, Unterhaltung kann Menschen bilden; sie kann auch sittliche Bildung, sie kann Tugend evozieren.«[29] Wir hätten von den Phänomenen der Massenkultur gegenüber einer Elitekultur zu sprechen, vom Fernsehen als »Ritual« und Transportband »kollektiver Überzeugungen«.[30] Aber dies kann hier alles nur angedeutet werden. Wir hätten uns auch mit Neil Postman und seinen nachdenkenswerten Thesen zur Epistemologie des Fernsehens auseinanderzusetzen.[31] Im Gefühlsbeladenen und Atmosphärischen liegen die prägenden Kräfte des Fernsehens. Man könnte es auch das Moralische nennen. Fernsehen und moralisches Urteil, das ist ein noch ganz unbeackertes Feld. Man wundert sich, wie wenig die Kirchen hier experimentieren und den Phänomenen der elektronischen Medienkultur eine besondere Aufmerksamkeit leihen. Schließlich das Medium und seine »Macher«, die sich unter dem Sammelbegriff der Journalisten im herkömmlichen Verständnis kaum noch rubrizieren lassen. Wem schulden sie eine rechenschaftspflichtige Kompetenz und Könnerschaft? Wie steht es um die Fernsehästhetik? Ist der Zynismus der einfachen Gleichung Fernsehen = Trivialkultur gerechtfertigt? Das Fernsehen als Welttheater hätte seine Wahrheit und Ethik noch weitgehend zu entdecken. So darf das Genre der Fernsehunterhaltung nicht in die Belanglosigkeit entlassen werden. Vielfach gilt der alte Spruch von Samuel Goldwyns Produzentenweisheit: »Das Publikum weiß erst, was es will, wenn es das, was es will, zu sehen bekommt.«

---

28 Herta Herzog, Dallas in Deutschland. Eine Pilotstudie, in: Rundfunk und Fernsehen 3 (1986), S. 363. Vgl. ebenfalls Michael Schenk – Patrick Rössler, »Dallas« und »Schwarzwaldklinik«. Ein Programmvergleich von Seifenopern im deutschen Fernsehen, in: Rundfunk und Fernsehen 2 (1987), S. 218.

29 Alfons Auer, Ist Unterhaltung vertane Zeit? Überlegungen aus der Sicht einer theologischen Ethik, in: Alois Rummel (Hrsg.), Unterhaltung im Rundfunk. Berlin 1980, S. 9.

30 Vgl. Horace M. Newcomb – Paul M. Hirsch, Fernsehen als kulturelles Forum. Neue Perspektiven für die Medienforschung, in: Rundfunk und Fernsehen 2 (1986), S. 177ff. In diesem Aufsatz wird Kommunikation sowohl als Vermittlungsprozeß wie auch als Ritual gesehen. Nach James Carey tendieren »literarische« oder »ästhetisch orientierte« Ansätze zu einem Ritualmodell von Kommunikation »zur Stabilisierung der Gesellschaft in der Zeitdimension«. Zentral »ist nicht der Informationstransfer, sondern die Demonstration kollektiver Überzeugungen«. Dabei wird dem Fernsehen in der Entstehung »öffentlichen Denkens« eine entscheidende Rolle als »Erzähl-System« zugesprochen.

31 Hermann Boventer, Das Fernsehen muß vom Thron herunter. Zu Neil Postman »Wir amüsieren uns zu Tode«, in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt (9. 11. 1985); ders., Von der Verantwortung der elektronischen Medien. Ethik und Fernsehästhetik im Spannungsfeld von Produktion und Publikum, in: Alphons Silbermannn (Hrsg.), Die Rolle der elektronischen Medien in der Entwicklung der Künste. Frankfurt 1987, S. 137-153.

V. »Gutes« Fernsehen und poetische Kompetenz

Der wertevermittelnde Aspekt ist zuletzt der entscheidende. »Television shapes our soul«, schreibt der Amerikaner Michael Novak.[32] Meistens wird doch so getan, als falle das alles vom Himmel, die Verächtlichmachung der ehelichen Liebe und Treue, die Leichtigkeit und Leichtfertigkeit, mit der Ehebruch, Scheidung, Abtreibung, mehrfache Wiederverheiratung dargestellt und gespielt werden. Wohlgemerkt, es geht um gespielte Verachtung und Verächtlichmachung. Daß Menschen schuldig werden, Ehen zur Hölle werden, das hat es immer gegeben. Aber es hat nicht immer die alltägliche, millionenfache Propaganda dafür gegeben, den bequemen und leichten Ausweg auf Kosten des anderen zu wählen. Die Propaganda eines gewalttätigen Egoismus, das ist es, was sorgenvoll stimmen kann. Diese alltägliche, millionenfache Propaganda für eine ganz bestimmte »Moral« errichtet eine öffentliche und öffentlich finanzierte Gegenkultur vom hohen Thron herab. Die Moral heißt Beliebigkeit. Ich tue, was mir gefällt. Die Normen werden ausgehöhlt. Die Moral fällt zusammen wie ein Kartenhaus. Dem Sog der Medienzivilisation kann sich kaum einer entziehen, so penetrant und totalitär sind ihre Effekte. Television shapes the soul.

Fernsehen könnte auch ganz anders sein. Vom 27. bis 29. Mai 1987 fand in München das Prix-Jeunesse-Seminar statt. Man wollte überlegen, was Kinderfernsehen bisher war, was es künftig sein sollte. Die 17 Referate, so rezensierte die Funk-Korrespondenz die Zusammenkunft, zeigten die Hilflosigkeit der Medienforschung, wenn sie den Praktikern des Kinderfernsehens eine theoretische Grundlegung vermitteln soll, wie denn ein »gutes« Kinderfernsehen auszusehen habe.[33] Da haben wir eine Forschung, da haben wir eine Wissenschaft und Hunderte von Wissenschaftlern, aber wie man ein »gutes« Werk zustande bringt, das weiß niemand mehr. Ist das so?

Ich will es nicht glauben. Wir haben viele Beispiele eines gelungenen, in Stoff und Form gemeisterten Kinderfernsehens vorzuweisen, das als »gut« im journalistischen, handwerklichen und pädagogischen Sinn gelten kann. Es gibt viele Wege dorthin. »Was Kinder in Wahrheit brauchen, um sich die Welt anzueignen und einzuverleiben, das ist Poesie.« Was Michael Ende hier in einem Zeitungsartikel verlangt, eine neue Kategorie von Stoffen für Kinder, die auf dem behutsamen Weg der Poesie »die Spur zum Herzen der Kinder« finden kann,[34] das gilt ebenso für die Fernsehunterhaltung der Familien und Erwachsenen.

Mangelt es dem Fernsehen an der poetischen Kompetenz? Gute Kindersendungen gibt es, gute Familienprogramme auch, und was sie »gut« macht, das müßte viel stärker in die öffentliche und journalistische Nachdenklichkeit aufgenommen werden. Das handwerklich gekonnte und gemeisterte, ein »geglücktes« Fernsehen verdient größere Anstrengung und Aufmerksamkeit. Nicht die Fernsehserien als Gattung sind anzugreifen, sondern deren Produktionsform, oft rasch und schludrig gemacht, mit oft sehr dürftigen Inhalten. Jürgen Flimm, Intendant des Hamburger Thalia-Theaters, nannte in Mainz die Serie ein »tiefes menschliches Prinzip« seit den Einaktern in den

32 Michael Novak, Television shapes the Soul, in: Leonard L. Sellers – William L. Rivers (Ed.), Mass Media Issues. New Jersey 1977, S. 41.

33 Rainald Merkert, in: Funk-Korrespondenz (5. 6. 1987).

34 Vgl. ZDF Presse-Journal (August 1987), Das Programm für die Familie 2. Ebenfalls Elmar M. Lorey, Fernsehprogramme für den Alltag von Kindern und Eltern, in: medium 3 (1986), S. 4.

englischen Mirakelspielen des fünfzehnten Jahrhunderts. Nicht dieses Prinzip, sondern das »endlose Gestammel«, der Verlust von geistigen und kulturellen Zusammenhängen sei zu beklagen. Sehenswertes könne nur finden, wer sich aus dem Fenster lehne, nicht wer sich selbst genug sei.[35]

Wem zum Drama des Lebens nichts anderes einfällt, als sich unentwegt auf den Sensationalismus kaputter Ehen und Familien zu stürzen, der hat seinen Stoff nicht gemeistert und ist vermutlich selber ein kaputter Typ. Es geht überhaupt nicht darum, im Fernsehen Ehebruch, Scheidung, Abtreibung oder das ganze Elend zerrütteter Familienverhältnisse zu verschweigen und vom Bildschirm zu verbannen. Vielmehr ist die Könnerschaft gefragt. Kunst kommt von Können. Das gilt im übertragenen Sinn auch für die fernsehspezifische Produktion, aus der hervorgehen muß, daß journalistische und humane Kompetenz eingeflossen sind. Der ZDF-Redaktionsleiter für Kinder und Jugend, Markus Schlächter, präzisiert die Kompetenz dahingehend, es seien »Welt und Dasein, innere und äußere Natur unter dem Aspekt von Sinn zu erschließen und Bedürfnisse des Individuums mit den allgemeinen moralischen Normen zu vermitteln«.[36]

VI. Fernsehen wird unwichtiger

Letzte Momentaufnahme: Ein Fernsehpreis wird verliehen. Anschließend der übliche Drink. Herumstehende. Eine Gruppe steht mit dem Intendanten zusammen. Frage: Ob das Fernsehen sich nicht zu wichtig nimmt. Wie ist es in 30 Jahren um das Fernsehen bestellt? Der Intendant pflichtet bei. In 30 Jahren werde es ein Medium unter Medien sein, sehr viel unwichtiger geworden, und das sei gut so. Schlaflose Nächte habe er, wenn er daran denkt, was so alles heute über den Bildschirm flimmert. Müssen wir das Fernsehen fürchten? Die Bäume des Fernsehens wachsen nicht in den Himmel. Die Reichweiten stagnieren seit Mitte der 70er Jahre. Das gute, alte Dampfradio hat das Fernsehen in der Nutzung wieder überholt. Eine tröstliche Meldung![37] Die Aspekte des Gewöhnungs- und Abnutzungseffekts dürfen bei den Überlegungen zur Mediensozialisation nicht unberücksichtigt bleiben. Auch innerhalb der Familie verändert sich die Rezeptionssituation, wenn neue Techniken das Angebot pluralisieren und individualisieren. Die junge Generation wird als »Multi-Medien-Generation« beschrieben. Eigentliches Medium der Jugendlichen ist heute das Radio mit seinem Klangteppich als Dauerberieselung. Auch das Fernsehen integriert sich bei Jugendlichen erheblich stärker in den Alltagsvollzug als bei der Elterngeneration, die noch eine Phase der Faszination durchlaufen hat. Die Menschen werden schon bald mit dem Fernsehen so umgehen, wie sie es seit langem mit dem Radio machen: die Nebenbei-Rezeption nimmt zu, das Medium verliert seine dominierende Rolle. Chancen auch, daß Fernsehen und Fernsehunterhaltung sich auf ihren »Kulturauftrag« besinnen. »Große Welt auf kleiner Bühne.«[38]

---

35 Jürgen Flimm, Große Welt auf kleiner Bühne, Mainzer Tage der Fernseh-Kritik 1987 (Manuskript).

36 Vgl. ZDF Presse-Journal (August 1987), S. 3

37 Vgl. Media Perspektiven 4 (1987), S. 197, und den Kommentar des Autors, »Das alte Dampfradio macht wieder Karriere«, in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt (15. 5. 1987).

38 Jürgen Flimm, a. a. O.

GLOSSEN

UNSER BRUDER FRANZ GREINER ist heimgegangen.[1] Durch schwere Krankheit geläutert und vom Verlangen, bei Christus daheim zu sein, verklärt, ist er in das Ewige Leben eingegangen. Dort findet er das Paulus-Wort bestätigt: »Ich bin überzeugt, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll« (Röm 8,18). Und wenn wir gleich den von den Mühsalen des Lebens und den Leiden schwerer Krankheit morsch gewordenen Leib dem mütterlichen Schoß der geweihten Erde anvertrauen, wird gläubig-christliches Denken sich wiederum ein Verkündigungswort des Apostels zur Erwägung schenken lassen: »Was gesät ist, ist verweslich, was auferweckt wird, ist unverweslich. Was gesät wird, ist armselig, was auferweckt wird, herrlich. Was gesät wird, ist schwach, was auferweckt wird, ist stark. Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib« (1 Kor 15,42ff.).

Beim Abschied von unserem unvergeßlichen Bruder Franz Greiner, der im Zeichen christlichen Glaubens von uns ging, werden wir getragen von der adventlichen Hoffnung auf den Tag der zweiten Epiphanie Unseres Herrn Jesus Christus, da sich die Gräber öffnen und ihre Toten herausgehen (vgl. Mt 27,52f.), damit dann auch die verklärten Leiber der Gerechten der ewigen, vollkommenen Gottesgemeinschaft teilhaftig werden.

Diese Frohbotschaft, die unsere Zuversicht stärkt, verwandelt unsere Abschiedsfeier in eine Eucharistie, d. h. in eine Feier erhebender Danksagung: »Lasset uns danken dem Herrn, unserem Gott!« Wir danken dem Herrn über Leben und Tod zunächst für die Mutter des Verblichenen. Sie hat die kostbare Frucht ihres gesegneten Leibes reifen und ihr dankbar den Eintritt in die Welt gewährt, daß der Sohn dem Willen des Schöpfers gemäß einen für viele Menschen wichtigen und fruchtbaren Auftrag erfülle. »Kinder sind eine Gabe Gottes, und die Frucht des Leibes ist sein Geschenk« (Ps 126,3).

Wäre Franz Greiner nicht geboren worden, wären vielen in unserem Volke, namentlich in der Kirche Jesu Christi, geistige und geistliche Wirklichkeiten vorenthalten worden, die zu einem breiten Strom des Segens wurden – auch und nicht zuletzt durch das persönliche Opfer unseres Bruders. Mir fehlt die Kompetenz aufzuzählen und zu würdigen, was Wirken und Leben des Verewigten ausmachen. Diesem wäre es auch nicht recht und genehm, solches zu tun. Er wußte und weiß es nun besser: Was im Leben eines Menschen gut ist, ist Gabe Gottes; das minder Gute, das Verkehrte ist Schuld, die der Christ vor dem heiligen Gott in Reue bekennt und im Schoße des barmherzigen Gottes untergehen läßt. Wenn wir in dieser Stunde Gott danken, daß Franz Greiner vorbildlich den ihm gegebenen Auftrag erfüllte, tun wir dies im Gedenken an das Herrenwort: »Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen wurde, sollt ihr sagen: ›Wir sind unnütze Knechte; wir haben nur unsere Schuldigkeit getan‹« (Lk 17,10).

Danken entspricht einem vom Schöpfer dem Menschen eingestifteten Bedürfnis. Was wir unserem von uns gegangenen Bruder zu danken haben, wollen wir in der vom Herrn gebotenen Demut tun. Ich möchte es zusammenfassend in diesem Satz zum Ausdruck bringen, treffend ausdrücken in einem Wort des großen Bischofs Augustinus: »Soviel jemand die Kirche Christi liebt, besitzt er den Heiligen Geist.« Ich stand einmal vor dem Grabstein eines verdienten deutschen Priesters und vorbildlichen Seelsorgers. Auf diesem Gedenkstein las ich den Satz – besinnlich und bedenkend: »Dilexit ecclesiam« (»er liebte die Kirche«). Übertreibungslos darf man auch über das Leben und Wirken Franz Greiners das Augustinuswort wie den erwähnten

1 Die hier folgende Ansprache hielt der Verfasser anläßlich der Beisetzung von Franz Greiner am 12. Oktober in der Pfarrkirche St. Joseph in Köln-Rodenkirchen.

Satz auf dem Grabstein setzen. Dr. Franz Greiner liebte seine Kirche. Wo andere heute »auf die Kirche losschlagen wie auf eine alte, verstaubte Matratze« (Hans Urs von Balthasar), suchte Franz Greiner der Kirche, die er liebte, zu dienen. Die Liebe hat ihn sehend gemacht und die Gewissenspflicht spüren lassen, daß er nichts unversucht lasse, um mit Gottes Hilfe das »Antlitz der Kirche« »per ducatum Evangelii« (»unter der Führung des Evangeliums«, St. Benedikt) zu erneuern. Er liebte die Kirche mit seinem vom Glauben erleuchteten Intellekt, der kritisch auch den in ihr angesammelten Staub und Schlimmeres wahrnahm, aber nicht um loszuschlagen, sondern um konstruktive Arbeit auf der Basis der »ecclesia semper reformanda« und im Geist des heiligen Petrus von Alkantara zu leisten: »Ich habe mir einen Plan zurechtgelegt, die Welt zu reformieren. Ich werde damit beginnen, mich selbst zu bessern.«

An diesem Geiste orientierte sich Franz Greiner, dessen Leben sich im liebenden Dienst für die Kirche verzehrte wie eine Kerze vor dem Allerheiligsten. Die Mitglieder des Vereins der Freunde und Förderer Communio e. V., für die ich als Beauftragter hier spreche, wissen sich dem aus dem irdischen in das himmlische Leben Übergegangenen dankbar verbunden für seine entsagungsreiche und gewissenhafte Arbeit, die er in hohem Maße dem Organ »Internationale katholische Zeitschrift« gewidmet hat. Für den deutschen Bereich war er Mitherausgeber und verantwortlicher Redakteur, verantwortlich im wirklichen Wortverständnis. Diese Zeitschrift – international verbreitet – ist im authentischen Sinne kritisch wie kirchlich geprägt und zu einem instruktivem Periodicum geworden. Dr. Franz Greiner hat sich unter persönlichen Opfern dem Verein und seinem Organ einverleibt. Die großen Dinge des Lebens werden gezeugt durch die Opfer der Besten.

Liebe Brüder und Schwestern! Wir trauern um einen verdienten Mann für Volk und Kirche, um einen Christen von hoher Intelligenz und Lauterkeit. Unsere Trauer aber bewegt sich in der Perspektive des Apostels Paulus, der den um das Los der Verstorbenen besorgten Thessalonichern schreibt: »Ja – ihr sollt trauern, aber nicht wie die anderen, die keine Hoffnung haben« (1 Thess 4,13). Unsere Hoffnung spricht sich in christlichen Sterbegebeten aus, aus denen wir dem in die Auferstehung Unseres Herrn eingegangenen Bruder nachrufen: »Deinen Erlöser sollst du sehen von Angesicht zu Angesicht. Und allezeit stehend vor ihm, sollst du mit seligen Augen hüllenlos die Wahrheit schauen!«

Joseph Auda

IN EIGENER SACHE. – Am 1. Januar dieses Jahres ist Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz in das Herausgebergremium dieser Zeitschrift eingetreten. 1945 in Oberwappenöst/Oberpfalz geboren, studierte Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz Philosophie, Germanistik und Politologie in München und Heidelberg; 1970 Dr. phil.; 1979 Dr. habil.; von 1975-84 arbeitete sie als Studienleiterin auf Burg Rothenfels am Main; 1986-87 lehrte sie Religionsphilosophie in Bayreuth; ab 1988 arbeitet sie am »Guardini«-Lehrstuhl in München. Neben zahlreichen Aufsätzen veröffentlichte sie Abhandlungen zum Werke Lorenzo Vallas, Leonardo Brunis und Romano Guardinis. In Vorbereitung ist ein Buch zur Philosophie Edith Steins.

Neubesetzt ist auch die Redaktion der Zeitschrift. Neuer Schriftleiter ist Maximilian Greiner; als jüngster Sohn von Franz Greiner 1960 in Freiburg geboren, studierte er nach dem Schulabschluß am Kolleg St. Blasien Germanistik, Musikwissenschaft und Philosophie. Von 1982-85 war er Stipendiat des Münchner »Instituts zur Förderung publizistischen Nachwuchses«.

Diese Neubesetzungen bringen auch eine Änderung der Verlagsanschrift mit sich; Sie erreichen Communio ab dem 1. Februar 1988 in 5000 Köln 30, Ehrenfeldgürtel 164, Telefon: 02 21 / 5 50 31 90.

Christoph Schönborn OP, Jahrgang 1945, ist seit 1975 Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Fribourg (Schweiz); er ist Mitglied der Theologenkommission.

Georges Chantraine SJ, geboren 1932 in Namur, zunächst Professor am Institut d'Etudes Théologiques in Löwen, lehrt heute in seiner Vaterstadt. Er ist Redaktionsmitglied der französischen Communio. Den Beitrag auf Seite 21 übertrug Hans Urs von Balthasar aus dem Französischen.

Barbara Hallensleben, 1957 in Braunschweig geboren, Studium in Münster, arbeitet heute ohne Anstellung und Gehalt in einer Göttinger Gemeinde. In der Sendung des Bischofs führt sie dort ein geistliches Leben nach den Evangelischen Räten.

Jean-Marie Kardinal Lustiger, geboren 1926 in Paris; Studentenseelsorger daselbst; seit 1979 Bischof von Orléans, seit 1981 Erzbischof von Paris; 1983 Ernennung zum Kardinal. Die Rede auf Seite 50, die Hans Urs von Balthasar aus dem Französischen übersetzte, hielt der Autor zum Europatag am 5. Mai des vergangenen Jahres an der Universität Fribourg (Schweiz).

Hermann Boventer, geboren 1928 in Düsseldorf, war 1968-81 Direktor der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg, 1972-81 Vorsitzender der Gesellschaft katholischer Publizisten Deutschlands und lebt heute als freier Publizist in Bergisch-Gladbach.

Joseph Auda, 1911 in Wattenscheid geboren, lebt heute in seiner Vaterstadt als Oberstudienrat a. D.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: 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 93,50; S 417,–, 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).

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

Hinführen zum Glauben – warum und wie?

Von Walter Kasper

Der Glaube – ein der Vernunft gemäßer Gehorsam

Jede Überlegung über die Hinführung zum Glauben muß von der theologisch unbestreitbaren Feststellung ausgehen: Der christliche Glaube ist ein Geschenk, und es ist vergebliche Liebesmühe, ihn einem Nichtgläubigen andemonstrieren zu wollen. Er ist eine Gabe des Heiligen Geistes, des Geistes der Weisheit und der Offenbarung, der die Augen unseres Herzens erleuchtet (Eph 1,17f.). Der Hebräerbrief kann die Getauften als die Erleuchteten bezeichnen (Hebr 6,4). So ist der Glaube ein Licht, welches das Geglaubte erst sichtbar macht.[1] Er ist Ausdrucksgestalt der neuen Schöpfung, zu der auch die Erneuerung von Geist und Sinn, ein neues Denken gehört (Röm 12,2; Eph 4,23). Niemand kann zum Glauben an Jesus Christus kommen, wenn nicht der Vater ihn zieht (Joh 6,44).

Doch gerade weil der Glaube ein Gnadengeschenk des menschenfreundlichen Gottes ist, hat sich das Christentum von allem Anfang an niemals mit einem Glaubenspositivismus zufrieden gegeben, welcher die von Gott geoffenbarte Wahrheit mit einem rein äußeren und blinden Glaubensgehorsam u.U. gegen alle menschliche Vernunft annimmt und sich damit bequem der geistigen Auseinandersetzung entzieht. Ebensowenig hat sich die kirchliche Tradition jemals den in der Geschichte immer wieder auftretenden supernaturalistischen Strömungen oder Tendenzen anschließen können, welche den Kopf gegen das Herz ausspielen wollten und ein rein intuitives, gefühlsmäßiges oder gar irrationales Glaubensverständnis propagierten.

Solche Einstellungen sind nicht ein Zuviel, sondern eindeutig ein Zuwenig an wahrem Glauben. Denn im Hauptgebot verlangt Jesus von denen, die ihm nachfolgen, eine Gottesliebe mit ganzen Herzen, ganzer Seele und mit dem ganzen Denken *(dianoia)* (Mt 22,37 par). In der Markusfassung ist außerdem von einer Gottesliebe mit dem ganzen Verstand *(synesis)* die Rede (Mk 12,33). Der Glaube, welcher die Vernunft des Menschen ausschlösse und nicht ausdrücklich einbezöge, wäre gar kein Glaube des ganzen Menschen; er wäre keine Ganzhingabe, so wie Gott sie will und wie sie Gottes wie des Menschen allein würdig ist. Nur ein intellektuell redlicher Glaube kann Gott gefallen, und er allein ist des Menschen würdig. Nur ein Glaube, welcher auch das Denken erneuert, ist in Wahrheit als neue Schöpfung zu bezeich-

1 Thomas von Aquin, *Summa theol.* II/II, q.1, a.4 ad 3: »lumen fidei facit videre ea quae creduntur«.

nen. Deshalb mahnt bereits der 1. Petrusbrief die Christen, allen Menschen Rechenschaft *(apologia)* zu geben von ihrer Hoffnung (3,15).

Die Lehre der Kirche hat deshalb nicht nur den Rationalismus, sondern auch den Fideismus verurteilt und den Glauben als einen der Vernunft gemäßen Gehorsam bezeichnet.[2] Sie hat damit ein Wort aus dem Römerbrief aufgegriffen (12,1). Dort mahnt Paulus seine Mitchristen, sich in ihrer ganzen leibhaften Existenz Gott als ein lebendiges und heiliges Opfer darzubringen. Diesen ganzheitlichen Gottesdienst mitten in der Welt bezeichnet er als geistigen Gottesdienst *(logikē latreia; rationabile obsequium)*. Er greift damit in kritischer Weise einen damals geläufigen Terminus aus dem philosophischen und aus dem mystischen Bereich auf. Während für die philosophische Aufklärung und mystische Verinnerlichung der wahre Gottesdienst nicht im äußeren Kult, sondern in der tugendhaften Vernunft und in der mystischen Versenkung besteht, in welcher der göttliche Logos im Menschen zu sich selbst kommt, geht es Paulus eben nicht um solche geistige Selbst-sucht, Selbst-erfüllung, Selbst-Anbetung, sondern um leibliche Selbst-hingabe, die nicht Selbstverinnerlichung und moralische Selbstbetätigung bedeutet, sondern ein leibhaftiger Gottesdienst, d. h. ein den ganzen Menschen mit Verstand und Sinn umfassender Gottesdienst, mitten in der Welt ist.[3] Das ist, wie Paulus sofort danach deutlich macht, alles andere als ein weltlicher, d. h. verweltlichter Gottesdienst. Im Gegenteil, er fordert Distanz von der Welt, so wie sie uns konkret begegnet. Die Devise des Apostels lautet: »Gleicht euch nicht dieser Welt an.« Paulus geht es um ein neues Denken; aber immerhin um ein Denken, das fähig ist zu prüfen und zu entscheiden, was der Wille Gottes ist (Röm 12,2; vgl. Phil 1,10).

Augustinus hat das Verhältnis von Glauben und Denken auf die bekannte Doppelformel gebracht: »Verstehe, damit du glaubst, glaube, damit du verstehst.«[4] Es geht dem Glauben also ein Wissen voraus; ja, der Glaube setzt – wie man in der Scholastik sagte – ein Wissen voraus.[5] Andererseits ist der Glaube selbst ebenfalls ein Denken; er ist nichts anderes als ein Denken mit einer festen Zustimmung.[6] Er reinigt das Herz, erleuchtet die Vernunft und ermöglicht so ein neues und tieferes Verstehen. In diesem Sinn legt Augustinus oft die Jesajastelle 7,9 in der Version der Septuaginta aus: »Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht verstehen.«[7] So eignet dem Glauben

2 I. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben: DS 3001.

3 Vgl. H. Schlier, Der Römerbrief (Herders Theol. Kommentar 6). Freiburg/Basel/Wien 1977, S. 357-358.

4 Augustinus, *Sermo 43*, c.7, n.9; vgl. *Enarr. in Ps.* 118, sermo 18, n.3.

5 Thomas von Aquin, *Summa theol.* I, q.1, a.8 ad 1.

6 Augustinus, *De praedestinatione Sanctorum*, c.2, n.5; Thomas von Aquin, *Summa theol.* II/II, q.2, a.1.

7 Augustinus, *De Trin.*, c.15, c.2, n.2; *Ep. 120*, c.3 u. a.

ein Vernunftsinteresse. Es ist – wie Anselm später formulierte – der Glaube selbst, der nach dem Verstehen sucht *(fides quaerens intellectum)*.[8]

Missionspredigt als Anknüpfung im Widerspruch und als christologische Auslegung der Welt

Was diese spannungsvolle Grundstruktur des Glaubens für die missionarische Verkündigung bedeutet, hat wohl niemand so deutlich gemacht wie Paulus, der sich selbst als den Völker- bzw. den Heidenapostel bezeichnet (Gal 2,8). Er war es ja, der in erster Linie den Überschritt vom Judenchristentum zur Mission unter den Heiden und somit zur Kirche aus Juden und Heiden vollzogen hat. Bei seiner Missionspredigt unter den Heiden konnte er nicht mehr allein mit dem Alten Testament argumentieren und die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung in Jesus Christus proklamieren. Eine neue Weise der Hinführung zum Glauben war vonnöten. Es ging nicht nur um den Aufweis der Messianität Jesu Christi, sondern zuerst um die Bekehrung von den Göttern zum lebendigen und wahren Gott (1 Thess 9,9).

Nach der Darstellung der Apostelgeschichte greift Paulus in seinen Missionspredigten bei aller Kritik an den nichtigen Götzen doch zugleich die religiösen Erfahrungen der Heiden auf. Der lebendige Gott, der den Himmel, die Erde und das Meer geschaffen hat und alles, was dazugehört, ließ sich ja unter den Völkern nicht unbezeugt. »Er tat Gutes, gab euch vom Himmel her Regen und fruchtbare Zeiten; mit Nahrung und Freude erfüllte er euer Herz« (Apg 14,15-17). Paulus erinnert damit an den noachitischen Bund, wonach die Beständigkeit und Fruchtbarkeit der Natur, der Kreislauf von Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Tag und Nacht ein Zeichen der allen Menschen erfahrbaren Güte und Treue des Schöpfers zu seiner Schöpfung ist (Gen 8,22; 9,8-17).

In seiner Rede vor den Weisen auf dem Areopag greift Paulus diesen Gedanken nochmals auf (Apg 17,24-26) und führt ihn im Geist der aufgeklärten damaligen Popularphilosophie, der Stoa, noch ein Stück weiter; er zitiert sogar den aus der Heimat des Paulus stammenden Dichter Arat. Die Menschen sollten – wie Paulus in Anlehnung an griechisch-philosophische wie an biblisch-weisheitliche Tradition (Weish 13-15) sagt – »Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art« (Apg 17,27f.). Deshalb kann Paulus sagen: »Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch« (Apg 17,23). Paulus hält sich mit diesem gleichzeitigen Ja und Nein an ein Schema der jüdisch-hellenistischen Missionspredigt, füllt es

8 Anselm von Canterbury, *Proslogion, prooemium.*

aber mit christlichem Inhalt: Die Lehre von der Auferstehung von den Toten bleibt als Stein des Anstoßes stehen (Apg 17,31f.).[9]

Im Römerbrief hat Paulus im Geist prophetischer und apokalyptischer Tradition die kritische Anknüpfung noch wesentlich verschärft. Im Grunde sieht Paulus in der außerbiblischen Welt nur Gottlosigkeit, Finsternis, Torheit, Schlechtigkeit und Verkehrung der Wahrheit (Röm 1,18-32; Eph 4, 17f.). Es kommt ihm sogar darauf an, die ganze Heillosigkeit der Welt ohne Christus aufzuzeigen. Doch diese Heillosigkeit ist kein blindes Geschick und Verhängnis. Die Pointe der Ausführungen des Apostels besteht vielmehr in der Aussage, daß die Heiden unentschuldbar sind. »Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart.« Seine »unsichtbare Wirklichkeit wird an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen.« Die Heiden haben also Gott erkannt, aber sie haben ihn nicht als Gott anerkannt (1,19-21; vgl. 2,14f.).

Es ist zwischen der katholischen und protestantischen Theologie umstritten, ob aus diesen Aussagen des Apostels eine »natürliche Theologie« im Sinn des I. und auch des II. Vatikanischen Konzils[10] entnommen werden kann.[11] Ohne auf diese Problematik hier im einzelnen eingehen zu können, muß man sagen: Die Argumentation des Paulus setzt eine Gotteserkenntnis der Heiden voraus, anders könnte er sie nicht ihrer Schuld überführen. Das Ziel seiner Auseinandersetzung ist freilich nicht die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, sondern das Heil, welches allein in Jesus Christus möglich ist. Doch eben dieses allein in Jesus Christus geschenkte Heil ist nach Paulus in einem universalen, alle Völker mitumfassenden Horizont zu sehen, es ist neue Schöpfung, in welcher die dem Abraham für alle Völker gegebene Verheißung in Erfüllung geht (Röm 4,13.17). So wird von Jesus Christus her sowohl der Unsinn und das Unheil der Welt wie der letzte und tiefste Sinn der Wirklichkeit offenbar. Die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist damit zugleich die endgültige Auslegung der Welt, die sich an den Phänomenen der Welt bewährt.[12]

Weil alles, was ist, auf Jesus Christus hin und in ihm erschaffen wurde (1 Kor 8,6; Kol 1,15-17), weil Christus schon immer Leben und Licht der Welt

9 Vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Krit.-exeget. Kommentar NT). Göttingen [12]1959, S. 464-468; G. Schneider, Die Apostelgeschichte (Herder Theol. Kommentar NT 5). Freiburg/Basel/Wien 1982, S. 233f.; R. Pesch, Die Apostelgeschichte (EKK V/2). Zürich/Neukirchen 1986, S. 141f.

10 I. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben: DS 3004; II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, 6.

11 Zur Diskussion vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI/1). Zürich/Neukirchen 1978, S. 116-121; W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, S. 92-106.

12 Vgl. W. Kasper, Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (FS Joseph Kardinal Ratzinger). St. Ottilien 1987, S. 311-328.

war, kommt mit ihm auch das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, in die Welt (Joh 1,3-5.9). Deshalb erfahren wir letztlich nur von ihm her, was Brot, Licht, Leben, Wahrheit ist (Joh 6,35; 8,12; 14,6). So gilt es, nicht nur die Welt auf Christus hin, sondern ebenso von Christus her auszulegen.

Es gibt also zwei Wege der missionarischen Hinführung zum Glauben. Man kann wie der Paulus der Apostelgeschichte in kritisch-weiterführender Weise bei den Überzeugungen der Heiden anknüpfen; man kann aber auch von Jesus Christus her die durch die Sünde verschütteten Möglichkeiten menschlicher Gotteserkenntnis erst wieder freilegen.

Angesichts unserer heutigen Situation, welche nicht mehr die eines vorchristlichen, aber durch und durch religiösen Heidentums, sondern eines nachchristlichen, weithin agnostischen, skeptisch-indifferenten oder gar atheistischen Neuheidentums ist, in welcher die Voraussetzungen und Vorräume des Glaubens *(praeambula fidei)* in Frage stehen, hat das II. Vatikanische Konzil vor allem die zweite Methode benützt. Nach dem Konzil »klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf«. Denn in Jesus Christus macht Gott »dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung«. Durch ihn und in ihm wird vor allem »das Rätsel von Schmerz und Tod hell, das außerhalb seines Evangeliums uns überwältigt«.[13] »Wer Christus, dem vollkommenen Menschen folgt, wird auch selbst mehr Mensch.«[14] Nicht umsonst beginnt die Kirchenkonstitution des Konzils mit dem Satz: »Christus ist das Licht der Völker« *(Lumen gentium cum sit Christus)*.[15]

Wie immer die missionarische Verkündigung vorgeht, sie nimmt den Menschen ernst in seiner menschlichen Größe und in seinem menschlichen Elend. Sie will und sie kann ihm den Glauben nicht einfach überstülpen. Denn der Glaube ist nicht trotz, sondern eben wegen seiner Gnadenhaftigkeit zugleich ein verantwortlicher menschlicher Akt *(actus humanus)*, der menschliche Erfahrungen und Einsichten sowohl aufgreift, wie er sie zugleich erst wieder ganz neu erschließt und ermöglicht. Letztlich wird uns durch Jesus Christus erschlossen, daß Gott Liebe ist (1 Joh 4,8.16) und daß Liebe folglich der letzte Sinn von Welt und Mensch ist. Liebe kann sich nur durch sich selbst »plausibel« machen; sie ist zugleich das, was allein glaubhaft und glaubwürdig ist. Sie ist das Überzeugende schlechthin.[16]

---

13 II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution, 22.

14 Pastoralkonstitution, 41.

15 Dogmatische Konstitution über die Kirche, 1.

16 Vgl. H. U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln 1963.

Gottes und unsere Glaubenspädagogik

Die missionarische Hinführung zum Glauben ist im letzten nichts anderes als Nachvollzug und Vergegenwärtigung des Weges, den Gott selbst in seiner Geschichte mit den Menschen gegangen ist und immer wieder neu geht. Nicht umsonst sprachen die Kirchenväter von der Heilspädagogik Gottes. Sie griffen damit einen zentralen, vielleicht den zentralsten Begriff des Griechentums auf[17] und machten ihn in kritischer und eigenständiger Weise zu einem Leitmotiv, das ihre ganze Theologie durchzieht.[18]

Schon Klemens von Rom spricht von der *paideia en Christo* (Erziehung in und durch Christus),[19] und Irenäus von Lyon beschreibt die ganze Heilsgeschichte als ein erzieherisches Bemühen Gottes, in dem der Mensch durch Erfahrung eingewöhnt werden soll, Gott zu gehorchen, wo aber auch umgekehrt Gott sich in der Menschheit eingewöhnt.[20] Wäre das Wort Gottes nicht Mensch geworden, hätten wir nicht lernen können, wer Gott ist.[21] Gottes Wort assimilierte sich den Menschen, damit wir durch Ähnlichkeit mit ihm zum wahren Bild Gottes würden. »Es zeigte das wahre Bild, indem es das wurde, was sein Bild war.«[22] So zielt die Pädagogik Gottes letztlich auf die Verähnlichung des Menschen mit Gott. »Dazu nämlich ist das Wort Gottes Mensch geworden und der Sohn Gottes zum Menschensohn, damit der Mensch das Wort in sich aufnehme und, an Kindesstatt angenommen, zum Sohn Gottes werde.«[23] Es zielt das ganze Handeln Gottes darauf, daß wir allseitig erzogen seien.[24] Dieses erzieherische Handeln Gottes setzt sich in der Kirche und durch sie fort.[25]

Schon Paulus hatte den entscheidenden Anstoß zu einer solchen pädagogischen, sich auf seine Hörer einstellende pastorale Haltung gegeben: »Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten« (1 Kor 9,22). Man wird diese Aussage des Apostels zusammensehen müssen mit der Warnung, sich nicht dieser Welt anzugleichen (Röm 12,2). Sie kann nicht bedeuten, seinen Mantel nach dem Wind zu hängen. Sie ist vielmehr Teil der Kreuzestheologie des Paulus, Ausdruck und Nachvollzug der *Kondeszendenz* (Herablassung) Gottes und der *Kenosis* (Selbstentäußerung) Christi.[26]

17 Vgl. W. Jäger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 3 Bde. Berlin $^{3-4}$1959.

18 Vgl. W. Jäger, Das frühe Christentum und die griechische Bildung. Berlin 1963; P. Stockmeier, Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und Antike, in: Glaube und Kultur. Düsseldorf 1983.

19 1 Clemens 21,8.

20 Irenäus von Lyon, *Adv. haereses,* III, 20,2.

21 Ebd., V, 1,1.

22 Ebd., V, 16,2.

23 Ebd., III, 19,1.

24 Ebd., V, 2,3.

25 Ebd., V, 20,2.

26 F. Lang, Die Briefe an die Korinther (NTD 7). Göttingen 1986, S. 120f.

Daß der Glaube pädagogisch zu vermitteln ist, kann also nicht strittig sein. Wie er freilich zu vermitteln ist, ist heute zutiefst umstritten. Das so wichtige und für das Grundanliegen des letzten Konzils so grundlegende und deshalb unverzichtbare Wort »pastoral« ist in der Gegenwart oft zur Ursache vieler Irrungen und Wirrungen einer fatalen Anpassungsstrategie geworden. Ebenso ist es im Namen der pädagogischen Hinführung zum Glauben nicht selten zu einer Verselbständigung, ja Vorherrschaft der Methoden gegenüber den Inhalten[27] und zu einer Verkürzung des Glaubens auf das hier und heute plausibel zu Vermittelnde gekommen. Statt den Menschen zum Ziel und die Anpassung an seine Verstehensmöglichkeiten zum Hilfsmittel der Glaubensvermittlung zu machen, macht man ihn auch zu deren Maß. Statt den Menschen nach dem Bild Gottes zu gestalten, konstruiert man einen Gott nach dem Bild des Menschen, einen Gott, welcher die Fraglichkeit des Menschen beantwortet, welcher das Sinnbedürfnis des Menschen stillt und sein Verlangen nach Geborgenheit und Gerechtigkeit befriedigt – Gott als Korrelation und als Wunscherfüllung des Menschen. Dies ist die direkte Umkehrung der Paideia-Theologie der Kirchenväter.

Woher wissen wir denn, was das ist – der Mensch? Woher wissen wir, was er letztlich ist, was er sein kann, sein darf, sein soll? Als Christen doch nur von Jesus Christus, dem neuen und vollkommenen Menschen her. Er ist der eigentliche, ja der einzige Lehrer (Mt 23,8). Einer sich selbst recht verstehenden Glaubenspädagogik kann es nicht darum gehen, die Wirklichkeit, die den Unglauben enthält, mit dem Glauben zu versöhnen. Sie kann sich nicht am Kreuz vorbeimogeln. Sie kann aber vom Kreuz her den Widerspruch aufdecken und zur Annahme der entzweiten Wirklichkeit vorbereiten und befähigen.[28] Sie kann und muß außerdem, auch wenn sie den Glauben nicht positiv rational zwingend erweisen kann, genügend Selbstvertrauen aufbringen, um im Sinn des thomistischen *solvere rationes* die gegen den Glauben vorgebrachten Argumente rational als falsch zu erweisen und zu entkräften suchen.[29] Sie wird schließlich und vor allem auf Jesus Christus hinweisen, den nicht wir auszulegen haben, der vielmehr uns auslegt und der sich selbst als der Weg, die Wahrheit und das Leben erweist.

Solche christliche Pädagogik befreit von der Zucht der vielen anderen Pädagogen (Gal 3,25). Sie ist Gottes wahrhaft befreiende Pädagogik.

---

27 In diesem Punkt ist Joseph Kardinal Ratzinger trotz aller teilweise heftigen Kritik nach wie vor recht zu geben. Vgl. Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich. Einsiedeln 1983, bes. S. 15.

28 Vgl. R. Spaemann, Theologie und Pädagogik, in: Einsprüche. Christliche Reden. Einsiedeln 1977, S. 114f.

29 Thomas von Aquin, *Summa theol.* I, q.1, a.8. Dazu M. Seckler, Aufklärung und Offenbarung, in: Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 21. Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 68-71.

Zeugnis und Glaubwürdigkeit

Von Hans Urs von Balthasar

Menschliches Zeugnis

Die Absicht dieser Zeilen ist eine theologische, aber Theologie bedarf einer anthropologischen Basis. Nur ein freies Wesen kann Zeugnis ablegen, und weil es frei ist, kann dieses falsch sein (»du sollst kein falsches Zeugnis ablegen« Mt 19,18), aus zwei Gründen: entweder man lügt oder man sagt gutgläubig etwas Unrichtiges. Immer wird Zeugnis für einen objektiven, vom redenden Subjekt unterschiedenen Tatbestand abgelegt. Wo dieser willentlich verfälscht wird, herrscht Lüge; solche wird von Juden Jesus angelastet, aber auch von Jesus den Juden (Joh 8,44ff.). Wo er als Gutgläubiger verkannt wird, kann der Zeugnisablegende subjektiv glaubwürdig sein. Mancher Soldat ist für die Sache Hitlers gestorben; die Werte, für die er sein Leben hingab, schienen ihm wertvoller als dieses. Nicht anders ein griechischer Kämpfer, der für seine Polis starb, ein Muslim, der durch seinen Tod den Gott des Qurans ehrte. Auch das blutige Martyrium, die Folter ist kein Beweis für die objektive Wahrheit dessen, wofür man sich opfert.

Das wird man zunächst auch angesichts eines christlichen Lebens- oder Blutzeugnisses zu bedenken haben: der Bezeugende beweist damit nur, daß *für ihn* der Wert dessen, wofür er sein Leben einsetzt, als ein höherer gilt als dieses, vielleicht als der höchste von ihm absehbare.

Jesu Kreuzigung war eine unter tausenden. Für seine Feinde starb er für einen eingebildeten Wert. Die Juden trachteten ihm nach dem Leben, »weil er Gott seinen Vater nannte und sich so Gott gleichstellte« (Joh 5,18). »Schreibe nicht: ›König der Juden‹, sondern er hat behauptet: ich bin der König der Juden« (Joh 19,21). In der Tat, wenn »Christus Jesus unter Pontius Pilatus das herrliche Bekenntnis abgelegt hat« (1 Tim 6,12), dann scheint für die Zeitgenossen und für alle Nichtglaubenden bis heute hier die gleiche Zeugnisstruktur vorzuliegen wie in allen übrigen menschlichen Fällen: einer gibt sein Leben für ein ihn absolut wichtig dünkendes Programm dahin (zum Beispiel als Beweis, daß der gütige Gott, den er verkündet, sich absolut solidarisch erzeigen will mit den Sündern). Dennoch wird das »Zeugnis«, das Jesus »für die Wahrheit« ablegt (Joh 19,37), eine andere Struktur aufweisen als die bisher aufgezeigte: sie wird Teil seines Beweises sein, daß die von ihm aufgezeigte Wahrheit nicht subjektiv, sondern objektiv wahr ist. Dies gilt es nun aufzuzeigen.

Das Zeugnis Christi

Die Apokalypse nennt ihn den »glaubwürdigen Zeugen« (1,5; 3,14), und Jesus sagt von sich selbst: »mein Zeugnis ist (objektiv) wahr« (Joh 8,14). An seinem Zeugnis ist zweierlei zu unterscheiden: einmal die Kenntnis der Sache, die er bezeugt, dann die Verifizierbarkeit der Aussage.

Er bezeugt zunächst, daß er das Bezeugte nicht vom Hörensagen, sondern aus eigener Erfahrung kennt. »Wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben« (Joh 3,11). »Wer von Gott ist, hat den Vater gesehen« (6,46). »Ich rede, was ich beim Vater gesehen habe« (8,38). Statt »Sehen« kann auch »Hören«, »Vernehmen« stehen (3,32; 8,26.40; 15,15), mit beidem reiht er sich in die Folge der Propheten ein, aber ist zugleich über ihr »Sehen« und »Hören« hinaus. Indem er nicht nur Himmlisches sieht und hört, sondern ausdrücklich vom Himmel her kommt (3,13), und dies nicht (wie in den Apokryphen) als der dort verborgen gehaltene Menschensohn, sondern als Gottes substantielles Wort, das »mit dem Vater eins« ist (10,30), Gott wie er (was kein Prophet ist, 1,1) und doch als sein Wort von ihm unterschieden (»bei Gott«, ebd.). Das sagt er als Mensch von sich aus; deshalb das Entsetzen der Zuhörer (»Gotteslästerung!«, 10,33). Um es als wahres Zeugnis annehmen zu können, wären die beiden christlichen Grundwahrheiten als gültig anzusetzen: die Trinität in der göttlichen Einheit und die Fleischwerdung des göttlichen Wortes, so daß jede Äußerung dieses Menschen als eine Aussage nicht nur über Gott, sondern Gottes selbst zu gelten hätte. Nur von hier aus wird deutlich, daß Jesu Tod (in der Gottverlassenheit) etwas anderes sein kann als ein subjektiv wahrhaftiges Zeugnis, nämlich ein Wesensaspekt des objektiv Bezeugten selbst: »Gott hat die Welt sosehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn (für sie) dahingab« (3,16). Nur von hier aus wird verständlich, daß Jesus sein Zeugnis sowohl ein doppeltes wie ein einziges nennen kann, weil er als Wort des Vaters dessen Liebe zur Welt bezeugt und zugleich als die (göttliche) Aussage des Vaters diese Liebe in sich hat, sie verkörpert und sterbend darstellt (5,31f. = 8,14-18). Hier wird auch die Überlegenheit dieses Zeugnisses über alle ihn ergänzend Bezeugenden sichtbar: über Mose und die Propheten, über den Täufer, der zwar »Stimme«, aber nicht »Wort Gottes« ist, Zeugnisse, die Jesus gelten läßt – für andere sind sie nützlich –, deren er aber zur Beglaubigung nicht bedarf (2,25; 5,34). Da er mit seiner ganzen Menschlichkeit – Wort, Werk, Leiden und Tod – Zeugnis für die Liebe des Vaters ablegt, kann dieses Gesamtzeugnis der Anlaß sein, daß man es ihm abnimmt. Dennoch wird es als solches für die Abnahme nicht genügen; es wird etwas Göttliches erfordert sein, um den Menschen von der Gültigkeit dieses Gesamtzeugnisses zu überzeugen, etwas, das uns »erkennen läßt, was uns von Gott geschenkt worden ist« (1 Kor 2,12): der Heilige Geist, der uns zusammen mit »Wasser und Blut« als

Zeuge geschenkt wird (»Drei sind es, die Zeugnis geben«, 1 Joh 5,7) und der als das »größere Zeugnis Gottes« bezeichnet wird (1 Joh 5,9), das auch das unsere »mit-überzeugt« *(sym-martyrei,* Röm 8,16).

Fragt man nach der Verifizierbarkeit des Zeugnisses Jesu, so ist gleich zu wiederholen, daß es ohne den göttlichen Geist in der menschlichen Einsicht für diese nicht überzeugend wirkt. Da Jesus sich immer als der Einzige bezeichnet, der den Vater gesehen hat, läßt sich seine Aussage nur an ihm verifizieren. Momente, die dies erlauben würden, wären einmal die einzigartige Einheit in ihm von Majestät und Demut – Majestät, sofern er eins ist mit dem Vater, redet »wie einer, der Macht hat«, von den Jüngern als »Herr und Meister«, schließlich als »mein Herr und mein Gott« angesprochen wird; Demut, sofern er jede Ehrung seiner Person ablehnt, weil er nur des Vaters Wort gehorsam durchgibt, – sodann die Weise, wie er »mit seiner ganzen Existenz gestikuliert« (ein Wort Kierkegaards über Chrysostomus), von der Glaubwürdigkeit seiner Worte auf die seiner Werke (seines ganzen Handelns, Gehabens und Seins) verweist (Joh 5,36; 10,25.37; 15,24). Aber gerade das größte »Werk«, das Kreuz, kann von menschlicher Weisheit als reine Torheit gedeutet werden (von den Juden unter dem Kreuz wie von den heidnischen Weisen, 1 Kor 1,23ff.), und die dies widerlegende Auferstehung erfolgt wiederum bloß vor »von Gott vorbestimmten Zeugen« (Apg 10,41). Da erst mit Tod und Auferstehung Jesu Zeugnis von der Liebe Gottes zur Welt sich abschließt, bildet die Verifikation der Osterereignisse – das Sehen, Hören, Betasten des Auferstandenen – die abschließende Glaubwürdigkeit dessen, was Jesu ganze Existenz bezeugen wollte, weshalb das Zeugnis derer, die diese Ereignisse erfahren haben, ihrerseits zum unabdingbaren Ausgangspunkt des christlichen Glaubens geworden ist. Lukas ist, wie wir sehen werden, hierüber besonders formell. Gewiß hat es vor Ostern inchoativ echten Glauben gegeben, auf den hin Jesus Wunder vollbringen oder – wie beim Bekenntnis Petri – bleibende Verheißungen ergehen lassen konnte. Aber wie Jesus selbst vor dem Kreuz sein Zeugnis nur inchoativ ablegen konnte – deshalb seine Sehnsucht auf die schwere Erfüllungsstunde hin (Lk 12,50) – so konnte auch der Glaube sowohl der Jünger wie des Volkes wie einzelner Heiden erst inchoativ sein.

Es war Glaube einzelner. Das vollendete Zeugnis dagegen kann nur ein sozial-universales (das heißt kirchliches) sein, weil das Kreuz als Erweis der Liebe Gottes für die Welt ein weltumfassendes und darin gemeinschaftbegründendes war. Die Ostererscheinungen – auch die an einzelne – verweisen alle auf die Jüngergemeinschaft; mit Kreuz und Auferstehung ist Kirche gesetzt. Die johanneische Geistverleihung an Ostern ist unerläßlich für die Begabung der Apostel als Zeugen, auch wenn ihre offizielle Aussendung (lukanisch) erst an Pfingsten erfolgt.

Wenn das Sehen-Hören-Tasten des Auferstandenen scheinbar nur die

Menschheit Jesu betrifft, so ist dies gleichzeitig Verifikation seines Gottseins und damit der Wahrheit seines Anspruchs, Gottes substantielles Wort zu sein; Thomas bricht bei der Berührung der Wundmale ganz richtig in den Ruf »mein Herr und mein Gott« aus. Wenn dieser Bericht auch eine typisch johanneische Kondensierung enthält (es wird seine Zeit gebraucht haben, bis die gewonnene Einsicht begrifflich ausformuliert werden konnte), so verhält es sich damit ähnlich wie mit dem gesamten Evangelium: wenn nicht von Anfang an eine »implizite Christologie« vorhanden gewesen wäre, wäre die explizite nie zustande gekommen.

Eine bloße Aussage kann nachgeprüft werden: ich kann ein Reisebüro nachforschen lassen, ob der Betreffende wirklich in Melbourne war. Bezeugt er dagegen: »Ich liebe dich« (oder auch: »das habe ich letzte Nacht geträumt«), so muß ich ihm glauben. Bei der Liebeserklärung läßt sich das Zeugnis am ganzen existentiellen Gehaben verifizieren. Eine Gattenliebe erweist sich durch jahrelange Treue als wahr. Das gewichtigste Zeugnis der Weltgeschichte, Jesu Zeugnis von seiner Sendung durch den Vater, kann nur (mit guten Gründen) geglaubt oder (mit unzureichenden) verworfen werden. »Wenn ihr nicht glaubt, daß Ich Es Bin, werdet ihr in euren Sünden sterben.« »Wer bist du denn?« »Warum rede ich überhaupt noch mit euch?« (Joh 8,24f.). Deshalb: »Haben sie mein Wort angenommen, so werden sie auch das eure annehmen; haben sie mich verfolgt, werden sie auch euch verfolgen« (Joh 15,21.20). »Selig seid ihr, wenn man euch um meinetwillen schmäht und verfolgt und alles Schlimme nachsagt« (Mt 5,11). Wo Jesus keinen Glauben findet, weicht er aus, und er lehrt seine Jünger es ebenso zu halten (Mt 10,14). Aber der Unglaube ist für den Ablehnenden folgenreich, weil vorausgesetzt wird, daß im Zeugnis Jesu (und im befugten Zeugnis über Jesus) seine eigene und ausreichende Verifikation liegt – für den, der fähig ist, sie zu sehen und daraufhin zu glauben.

Das Zeugnis für Christus

Einzusetzen ist beim archetypischen Zeugnis derer, die das Bezeugte (nicht ohne Glauben) miterlebt haben. Für Lukas sind diese Ur-Zeugen die Zwölf, die er von vornherein Apostel nennt. »Das lukanische Apostelamt ist primär durch den Zeugenbegriff geprägt« (N. Brox). Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß Lukas Paulus dazuzählt, der ja seinen Anspruch, Apostel zu sein, auf das Gesehenhaben Jesu und auf dessen Sendung zurückführt. Auch Stephanus wird an einer Stelle (Apg 22,20) Apostel genannt, weil er sterbend Jesus zur Rechten Gottes stehend gesehen hat. In seinem Brief nennt sich Petrus »Zeuge der Leiden Christi« (1 Petr 5,1). Und selbst Johannes, bei dem der Zeugenbegriff für Jesus einen viel umfassenderen Sinn erhält, besteht darauf, daß er Augenzeuge der Durchbohrung der Seite Jesu war:

»Der es gesehen hat, der hat es bezeugt. Und sein Zeugnis ist wahr; er weiß, daß er Wahres sagt, damit auch ihr glaubt« (19,35). Entsprechend im Brief: »Was wir mit unseren Augen gesehen, was unsere Hände betastet haben, bezeugen und verkünden wir euch«: bezeichnenderweise »das Wort des Lebens«, »das ewige Leben« (1 Joh 1-2). »Das ist der Jünger, der dies (Erlebte) bezeugt« (Joh 21,24). Aber auch der Täufer bezeugt etwas Gesehenes (Joh 1,34), die Samariterin bezeugt in der Stadt, was sie erfahren hat (4,39), ebenso die Diener der Pharisäer (7,46), das Volk bei der Erweckung des Lazarus (12,17). Aus all diesen heben sich jene ab, die von Jesus selbst zu Zeugen bestimmt werden: »Ihr seid die Zeugen von alldem« (Lk 24,48). Wirksame Zeugen freilich nur zusammen mit dem bezeugenden Heiligen Geist (ebd. 49; »er wird von mir zeugen, und auch ihr werdet zeugen, weil ihr von Anfang an bei mir seid«, Joh 15,26f.).

Wie aber soll von den Nachfolgenden, die nicht mehr selber gesehen, gehört und getastet haben, das Zeugnis übernommen und weitergeführt werden? Das wird nur möglich sein, wenn sie mit ihrem lebendigen Glauben nicht nur etwas von der Schau der ersten Zeugen mitgeschenkt erhalten (so deutlich bei Johannes, der den Nachkommenden etwas von seiner »Sehweise« übermittelt, wie F. Mußner gezeigt hat), sondern etwas von der ursprünglichen Schau Jesu selber, der aus seiner ewigen Schau des Vaters den christlichen Glauben geformt hat. Aller lebendige Glaube, alle echte Kontemplation von Christen (man denke an die Betrachtungen der ignatianischen Exerzitien) enthält dieses Moment in sich. Thomas von Aquin anerkennt es ausdrücklich, wenn er den lebendigen Glauben als eine Vorwegnahme der ewigen Schau beschreibt, was übrigens der Petrusbrief ausdrücklich bestätigt: «Christus, an den ihr glaubt, ohne ihn jetzt zu sehen, über den ihr frohlockt mit unaussprechlicher und verklärter Freude, indem ihr das Ziel eures Glaubens, die Seligkeit, das Heil der Seelen, (vorweg) erhaltet« (1 Petr 1,7-9). Bezeichnenderweise wird sogleich erläuternd das Beispiel der Propheten angeführt, die in ihrem Forschen nach den kommenden Heilsereignissen diese antizipierten.

Aber zu diesem Moment tritt wesentlich ein anderes, in der Lehre und Forderung Jesu gründendes hinzu: das der Leidensnachfolge. Für Petrus ist die Passion Christi das Tragen der Weltsünde gewesen (»für euch«: 2,21; »für die Sünden«: 2,24), so daß für die Christen ungerechtes Leidenmüssen mehr ist als ein aszetisch zu tragendes subjektives Geschick, es ist ausdrücklich eine Nachfolge »der Spur des Vorbilds« (2,21). Und so wird der Wandel der Christen zu einem Teil ihrer »Rechenschaftsablage für die sie beseelende Hoffnung« (3,15): er »beschämt die Verleumder«, die dadurch »zuschanden werden« (3,16).

Das Thema wird in der Lehre Pauli breit und allseitig durchgespielt. Seine Leidensexistenz wird – neben seinem Damaskuserlebnis – zum anderen

Beweis-Pfeiler der Echtheit seines apostolischen Zeugnisses. Er folgt nicht nur einem zeitlich vorausgegangenen Vorbild, sondern leidet in und für und mit Christus, und hier liegt (noch mehr als in seinem Bekehrungserlebnis) für seine Gemeinden der Beweis für die Wahrheit dessen, was er bezeugt. Was im Petrusbrief anklingt, wird hier als zentraler Beweis für die Nachprüfbarkeit des von ihm Bezeugten entfaltet. Er ist sich der Paradoxie dieser Beweisführung völlig bewußt, deshalb stellt er diese in einer »Narrenrede« dar (2 Kor 12-13). Aber er geht so weit, daß er diese »Nachfolge« zu einem »Ineinander« verdichtet: »Ich freue mich an meinen Leiden für euch und fülle in meinem Fleisch für seinen Leib, die Kirche, das auf, was an den Bedrängnissen Christi noch mangelt« (Kol 1,24). Körperliches, aber mehr noch geistiges Leiden – Verachtung, Erfolglosigkeit, Abschaum der Welt, sogar für die Gemeinde »unbewährt« sein (2 Kor 13,7) –: hierin sieht er den kirchlichen Beweis, daß Christi irdisches Schicksal an ihm nicht nur abgelesen werden kann, sondern sich real fortsetzt. Das Stellvertretende darin tritt dadurch hervor, daß er in der Kreuzesschwäche Christi dessen Auferstehungskraft voraussieht und deshalb in seinem, Pauli, Gekreuzigtsein das gleichzeitige Durchbrechen der Auferstehungsmacht Christi für sein Werk erhoffen, ja erkennen kann: »Allzeit tragen wir Jesu Todesleiden an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib offenbar werde ... So ist in uns der Tod, in euch das Leben wirksam« (2 Kor 4,10.12; vgl. 13,3-4). Die erfahrbare Fruchtbarkeit des apostolischen Leidens ist für Paulus die Nachprüfbarkeit seines Zeugnisses. Es ist, wie jedes Zeugnis, der Freiheit des Empfängers anheimgestellt. Für ihn selbst und die sich Anschließenden ist sein Zeugnis »offen«, »für die Ungläubigen, deren Einsicht der Gott dieser Welt verblendet hat, bleibt es verhüllt« (2 Kor 4,3f.). »Du bist von Sinnen, Paulus, die große Gelehrsamkeit bringt dich um den gesunden Verstand« (Apg 26,24).

Paulus verlangt von seinen Nachfolgern wiederum ein solches Lebenszeugnis. »Das herrliche Bekenntnis«, das Timotheus bei seiner Taufe oder Weihe »vor vielen Zeugen abgelegt hat«, wird sogleich in Parallele gestellt zum »herrlichen Zeugnis« Jesu vor Pontius Pilatus: es ist also Zeugnis auf Leben und Tod (1 Tim 6,12f.). Für Paulus ist es folgerichtig Einladung, an »meinen Leiden für das Evangelium in der Kraft Gottes teilzunehmen« (2 Tim 1,8).

Bleibt noch die Apokalypse mit ihrem breiten Zeugenbegriff. Zunächst ist Jesus selbst der »glaubwürdige Zeuge« (1,5), aber von ihm befähigt sind sowohl die Propheten wie die Apostel (Johannes vor allem) seine Zeugen, entsprechend der Weise, wie das abschließende Buch Altes und Neues Testament als die zwei Seiten einer einzigen Zeugenschaft sieht. Wieder sind die beiden Elemente dieser Zeugenschaft untrennbar miteinander verbunden: ursprüngliche Schau und Lebenseinsatz bis in den Tod. Diese Zeugnis-

ablage *(martyrion* oder *martyria)* ist in diesem Buch schon ganz nah dem, was das Wort Martyrium für uns bedeutet. Aber auch hier ist die einsame Schau des Sehers auf Patmos auf die Kirche des Lammes hingeordnet, wie die sieben Sendschreiben beweisen.

Damit ist das umgreifende Thema des Alten wie des Neuen Bundes angeschlagen: die Propheten sind Zeugen Gottes für Israel, die »Apostel und Propheten« des Neuen Bundes (Eph 2,20) sind Zeugen in der Kirche, für sie und ihre Aufgaben in der Welt sind sie in der Weise nachprüfbar »wie das im Feuer erprobte Gold« (1 Petr 1,7). Aber gerade das Feuer von Spott und Verfolgung ist es, das nach christlicher Sicht das Fruchtbarste am Zeugnis ist: es kann die verschlossenen Türen der Abweisung von innen, durch den Geist, der Feuer ist, öffnen.

Die Areopagrede des Apostels Paulus

Ein Beispiel urkirchlicher Verkündigung

Von Karl Plötz SJ

Der Missionsauftrag, wie er bei Matthäus (28,19) formuliert ist, legitimiert das Bemühen der Jünger Jesu, die christliche Botschaft zu allen Völkern der Erde zu tragen. In der mit Ostern gegebenen erweiterten Perspektive sind alle Menschen berufen, Jünger Christi zu werden. Die Weisung, sich auf die »verlorenen Schafe des Hauses Israel« zu beschränken, ist aufgehoben. »Jesus Christus ist der Herr aller« (Apg 10,37).

Auf diesem Hintergrund ist der Aufenthalt des Paulus in Athen, und insbesondere die Areopagrede zu sehen. Daß diese berühmte Rede einen Höhepunkt in der Apostelgeschichte darstellt, bedarf wohl keiner eingehenden Beweisführung. Ihre besondere Bedeutung ergibt sich aus ihrer Einmaligkeit. Zwar liest man auch schon in einem früheren Kapitel (14,15ff.) ähnliche, dem Völkerapostel in den Mund gelegte Aussagen, als es darum geht, die Begeisterung der Menge in Lystra zurückzuweisen, die Paulus und Barnabas opfern wollte, da die Leute aufgrund der Heilung eines Lahmgeborenen durch Paulus der Meinung waren, »Götter in Menschengestalt« seien zu ihnen gekommen. Schon ein oberflächlicher Vergleich der beiden Reden ergibt, daß der Areopagrede ungleich größeres Gewicht zukommt. Ihre Einmaligkeit liegt darin, daß sich die Verkündigung an die Vertreter der philosophischen Welt des Heidentums wendet.

Die Bibelauslegung hat sich gewiß von jeher mit diesem Text beschäftigt, doch ist er besonders in den letzten 75 Jahren Gegenstand eingehender Erörterungen und polemischer Auseinandersetzungen geworden.[1] Man wird schwerlich der Meinung sein können, die Rede sei wörtlich so von Paulus gehalten worden. Sie ist gewiß weitgehend Gestaltung des Verfassers der Apostelgeschichte. Man würde aber auch fehlgehen, wollte man die Anwesenheit des Paulus in Athen schlechthin bestreiten. Dies würde anderen Daten aus dem NT widersprechen (1 Thess 3,1).

Zur Einleitung der Rede

Die einführenden Verse zeigen Paulus in Athen, der Metropole des griechischen Geisteslebens. Er ist hier mit der griechischen Bildung und Philo-

1 Die Diskussion ist durch A. v. Harnack und besonders durch E. Norden, Agnostos Theos (1913), in Gang gekommen.

sophie konfrontiert. Vom alten Glanz der Hauptstadt in der Blütezeit ist nur noch wenig geblieben. Man kann sie als Provinzstadt bezeichnen. Ihre Einwohnerzahl liegt bei etwa 5 000. Rom hat ihre Selbstverwaltung auf ein Minimum beschränkt, war in seinem Pragmatismus allerdings auch klug genug, die alten Institutionen, wenigstens dem Namen nach, bestehen zu lassen, so daß sich der Nimbus der Stadt, insbesondere des Areopags, weiter halten konnte.[2] Der Verfasser der Apostelgeschichte hat in der Einleitung verbreitete »athenische« Motive zusammengestellt, die ein Gebildeter der damaligen Zeit ohne Schwierigkeit als solche erkennen konnte: die vielen Tempel und Götterbilder, die ausgeprägte Frömmigkeit der Athener, ihre philosophischen Schulen, der Areopag (als Ortsangabe für den Hügel und als Gerichtshof und Ratsversammlung), die dialektischen Gespräche auf dem Markt, die Einführung neuer Götter, die athenische Neugier. Diese Schilderung Athens und der Athener ist zweifellos im Hinblick auf die im Mittelpunkt stehende Areopagrede abgefaßt. Nach 17,5 ist Paulus allein in Athen und wartet auf seine Begleiter. Diese Zeit des Wartens benützt er, um zu Juden und Gottesfürchtigen in der Synagoge und zu Heiden auf der Agora, dem Schauplatz des öffentlichen Lebens, zu sprechen. Unter den letzteren befinden sich Epikuräer und stoische Philosophen, die den Verdacht äußern, Paulus verkünde, ähnlich wie Sokrates, »fremde Gottheiten«. Sie veranlassen ihn, sich vor dem Areopag (nach der Absicht des Verfassers wohl eher das Kollegium, und nicht der Ares-Hügel) näher zu seinen Darlegungen zu erklären. Dieses Ansinnen wird mit der Neugier der Athener begründet. Damit ist der Rahmen für die bedeutsame Rede geschaffen.

Inhalt der Rede

Nach der Darstellung des Verfassers sieht sich Paulus in der Stadt um. Durch das, was er dort sieht, wird »sein Geist zum Zorn gereizt«: die Stadt ist nämlich voll von Götterbildern. Paulus stellt sich – wie ein griechischer Redner – in die Mitte des Areopags (er steht mitten in der Versammlung) und beginnt feierlich seine Rede: »Andres Athēnaioi« (»ihr Männer von Athen«). Wer denkt dabei nicht an die großen Redner aus der klassischen Zeit, die sich mit diesen Worten an die Zuhörer wandten? Mit der Bemerkung über die nahezu sprichwörtliche Neugier der Athener wird angedeutet, daß es sich nicht um ein Verhör handelt, die Rede ist nicht Antwort eines Angeklagten.

Trotz seiner Ungehaltenheit will der Redner nicht sofort mit einem Tadel

2 Es wird berichtet, Cicero habe einem von ihm hochgeschätzten Lehrer das römische Bürgerrecht verschafft und auf den Rat des Areopags eingewirkt, den Beschluß zu fassen, daß dieser Lehrer in Athen bleiben solle. Ciceros Sohn, der in Athen studierte, sollte nämlich Gelegenheit haben, diesen berühmten Lehrer zu hören.

beginnen. Was er am Anfang sagt, klingt eher nach einer *captatio benevolentiae,* obschon die Meinungen über die Bedeutung des Wortes »deisidaimonesteros« auseinandergehen.[3] Jedenfalls knüpft Paulus an seine Beobachtung an und gibt dieser auch sonst verbreiteten Ansicht Ausdruck, die Athener hätten »ein äußerst lebhaftes Gefühl für religiöse Dinge«.[4] Vielleicht darf man der Meinung sein, mit diesem Wort werde bewußt eine gewisse Zweideutigkeit in Kauf genommen. In den Ohren der Athener klingt es sicherlich weniger negativ, als dies für gläubige Christen der Fall sein mag.

Der Redner knüpft sodann an seine persönliche Erfahrung an, die er in der Stadt gemacht hat. Dies ist ein guter Einstieg für die Botschaft, die er zu verkünden hat. Ausgehend vom Altar mit der Aufschrift »einem unbekannten Gott«[5] kann er ohne Schwierigkeit sein Gottesbild entwerfen, das mit dem seiner philosophischen Zuhörer teilweise übereinstimmt. Was als Kritik verstanden werden kann, gilt zunächst eher einer falschen Anschauung über Gott und einer falschen religiösen Praxis, wie sie beim unwissenden Volk anzutreffen ist. Allerdings werden auch die Vertreter der philosophischen Schulen mit dem Anspruch des Redners nicht ohne weiteres einverstanden sein, wenn er ihnen den einen Gott, den Schöpfergott der Bibel bekanntmachen will.

Gott ist Schöpfer und Herr der Welt, er braucht keine Tempel, denn er ist bedürfnislos

Gott hat den Kosmos und alles, was sich in der Welt befindet, erschaffen. Es werden von ihm zwei negative Aussagen gemacht, die gängige Auffassungen korrigieren, sie beziehen sich auf die Tempel und den Gottesdienst. Es wird bestritten, daß Gott in Tempeln wohnt, die von Menschenhand gemacht sind. Er läßt sich nicht von Menschen eine Wohnung machen, denn er hat selbst den ganzen Kosmos gemacht, als Wohnung für die Geschöpfe. Er ist »Herr des Himmels und der Erde«. Man kann sagen, daß hier alttestamentliche Gedanken (1 Kön 8,27) in hellenistischer Sprache zum Ausdruck kommen. Auch hellenistisches Denken über Gott ist festzustellen. Dies gilt besonders für den anderen Punkt, der bestritten wird, nämlich den Gottesdienst. Ein Gottesdienst, der von menschlicher Hand geleistet wird, in der

3 Das Wort setzt sich aus zwei Bestandteilen zusammen: »fürchten« und »daimon«. Wer mit abergläubisch übersetzt, hat mit Sicherheit den wahren Sinn verfehlt. Aberglaube ist ein moderner Begriff. Will man dem Wort einen negativen Sinn geben, so könnte man das Adjektiv »bigott« verwenden.

4 So lautet eine der Fassungen: O. Karrer, Neues Testament. Eine andere formuliert (J. Kürzinger): »(...) daß ihr große Ehrfurcht vor den Göttern habt«.

5 Ob es einen solchen Altar in Athen gab, läßt sich schwer sagen. Wohl gab es Weiheinschriften in pluralischer Form. Durch diese Praxis sollte der Zorn unbekannter Gottheiten abgewendet werden, die sich sonst vernachlässigt oder übergangen fühlten.

Meinung, als bedürfe Gott menschlicher Gaben, ist verfehlt. Die Bedürfnislosigkeit Gottes findet sich besonders im stoischen Denken. Zum Gottesbegriff, den die griechische Philosophie ausgebildet hat und der dann vom hellenistischen Judentum und von der altkirchlichen Theologie übernommen wurde, gehört der Gedanke, daß nichts von Gott ausgesagt werden darf, was seiner nicht würdig wäre. Seit eine Aufzählung göttlicher Eigenschaften ausgebildet wurde, bevorzugt man die Adjektive, die eine Negation besagen, mit einer Vorsilbe, die unserem deutschen »un-« entspricht. Oft werden auch Gegensatzpaare benützt: unsichtbar, doch alles sehend, alles umfassend, aber von keinem umfaßt. Unter diesen Eigenschaften Gottes ist die Bedürfnislosigkeit eine der bezeichnendsten. Gelegentlich wird auch sie mit einem Gegensatzpaar dargestellt: »nihil indigens, ipse conferens cuncta«[6].

Dem AT ist die Bedürfnislosigkeit Gottes eher fremd. Man legt keinen Wert darauf, Aussagen über das Sein Gottes im spekulativ philosophischen Sinn zu machen. Gottes *Handeln* und Gottes *Forderung* steht im Vordergrund. Gewiß steht die Anschauung von einem Gott, der keine Hilfe nötig hat, unausgesprochen hinter manchen Aussagen des AT (Jes 50,9), aber nur zweimal wird in der Septuaginta betont, daß Gott keines Dinges bedarf, und gerade diese Stellen beweisen die hellenistische Herkunft des Gedankens. Sie finden sich im 2. und 3. Makkabäerbuch, also in späten rein griechischen Texten, die sprachlich und gedanklich aus dem AT heraustreten. Dieses dem Hellenismus vertraute Motiv der Bedürfnislosigkeit Gottes ist auch dem NT sonst fremd. Aber schon urchristliche Schriften kennen und gebrauchen das Motiv (1. Klemensbrief, Apologet Aristides, Diognetbrief). Die Betonung der Bedürfnislosigkeit Gottes richtet sich gegen den Opferkult, nicht gegen das Gebet (vgl. Lk 19,45f.).

Gott hat die Menschen mit der Bestimmung erschaffen, daß sie ihn suchen sollten

Der Schöpfungsbericht wird wieder aufgenommen und wendet sich jetzt dem Menschen zu. Gott schuf aus Einem – der Name ist nicht wichtig – das ganze Menschenvolk.[7] Der Menschheit hat Gott eine doppelte Aufgabe gestellt: Im Anschluß an Gen 1,28 soll sie sich auf der Erde heimisch machen. Gott hat den Menschen das Leben auf der Erde ermöglicht, er hat festgesetzte Zeiten und Grenzen ihres Wohnens bestimmt. Die zweite Aufgabe des Menschen: Er soll seinen Schöpfergott »suchen«. Es ist wohl nicht angebracht, hier auf das »Suchen JHWHs« im AT zu verweisen, das von Israel

6 Apuleius, *De Platone.*

7 Auch im Griechentum gab es Geschichten, die über den Ursprung des Menschen aus dem ersten Menschen oder Menschenpaar berichteten.

gefordert wird und das im Gehorsam gegenüber der Tora besteht. Den Heiden ist diese Tora ja nicht bekannt. Im AT ist das Suchen Gottes eine Sache des Willens, hier aber ist es eine Sache des Denkens. Aus der Erkenntnis der Welt soll der Mensch zur Erkenntnis Gottes kommen. Die sinnvolle Einrichtung von Zeiten und Zonen läßt auf den Urheber schließen.

Das Finden Gottes ist offenbar nicht selbstverständlich, aber es wird nicht für unmöglich erklärt: Gott ist ja jedem von uns nahe! Dieser Gedanke der Nähe scheint einen Topos der griechischen Popularphilosophie wiederzugeben.[8]

Die Gottverwandtschaft des Menschen – sie sind seines Geschlechts – sollte jede Bilderverehrung ausschließen

Die Möglichkeit der Menschheit, Gott zu finden, wurde mit dessen Nähe zum Menschen begründet. Nun wird gesagt, inwiefern Gott »jedem einzelnen von uns« nahe ist. Er ist den Menschen nahe, da »wir in ihm leben, uns bewegen und sind«. Die Formulierung ist wohl stoisch, der darin ausgedrückte Gedanke wird auf Plato zurückgeführt. Die Nähe zu Gott ist nicht räumlich verstanden, sondern, wie das Zitat des Dichters Aratos andeutet, auf die Gottverwandtschaft des Menschen bezogen. Aratos versteht Zeus als den physischen Stammvater der Menschheit, Lukas bezieht die Abstammung auf die Erschaffung der Menschheit durch Gott (vgl. Lk 3,38). Eine praktische Folgerung bietet ein weiterer Einwand gegen die heidnische Praxis der Religion. Das Göttliche kann nicht einem Gebilde aus Gold, Silber oder Stein gleichen. Diese Gebilde sind ja von Menschen gemacht und ersonnen. Nach einem der Ausleger durchdringen sich hier zwei Motive: das jüdische, daß Geschaffenes nicht den Schöpfer abbilden kann, und das griechische, daß Lebendiges nur durch Lebendiges dargestellt werden kann. Diese Kritik kann demnach mit Zustimmung von seiten der stoischen Philosophie rechnen.

Die Kritik am *Gottesbegriff* und *Gottesdienst* der Heiden nimmt die griechische Philosophie zum Bundesgenossen der biblischen Kritik am Heidentum. Der Verfasser ist offenbar der Meinung, die stoische Philosophie sei für die Zurückweisung des heidnischen Volksglaubens an die Götter geeignet. Doch beansprucht er sie nicht zum Erweis der Wahrheit der christlichen Botschaft. Es wird nicht mehr auf stoische Anschauungen zurückgegriffen. Die Beweisführung verläuft anders, darum der Widerspruch der vor allem philosophischen Zuhörer.

Der Redner gibt zum Schluß bekannt, daß Gott bereit ist, »die Zeiten der

8 Josephus: »Du bist gegenwärtig und nicht weit entfernt«; Seneca: »prope est a te deus, tecum est, intus est«.

Unwissenheit« zu übersehen. Jetzt erfolgt die Aufforderung zur *metanoia*, zum Umdenken. Der Tag ist schon festgesetzt, an dem Gott »den Erdkreis in Gerechtigkeit richten« wird, durch einen Mann, den er dazu bestellt hat. Dieser kommende Richter ist Jesus, dessen Name hier freilich nicht genannt wird. Gott hat ihn beglaubigt dadurch, daß er ihn von den Toten erweckte. Als die Hörer das Wort von der Auferstehung der Toten vernehmen, unterbrechen sie. Sie sollten eigentlich nach dem Namen jenes Mannes fragen, den Gott durch die Auferweckung von den Toten zu seinem Weltenrichter bestimmt hat. Die Reaktion der Hörer ist gespalten: die einen spotten, die anderen lehnen höflich ab, indem sie den Redner auf ein anderes Mal vertrösten. So geht Paulus aus ihrer Mitte weg. Seine Verkündigung war kaum ein Erfolg. Die Zahl derer, die zum Glauben kommen, ist gering. Dies soll nicht der Methode des Paulus angelastet werden, der Verfasser übt vielmehr – diskret – Kritik an seinen Hörern.

Fragen

Die Rede als ganze und einzelne ihrer Aussagen enthalten gewiß viele Probleme. Jene, die jegliche Urheberschaft des Paulus ablehnen, machen geltend, der theologische Ansatz der Verkündigung habe nichts zu tun mit dem, was man sonst über Paulus – insbesondere aus seinen Briefen – wisse. Der Unterschied ist zweifellos unverkennbar. Der Schluß aber, Paulus könne in keinem Fall im Sinne dieser Rede gesprochen haben, scheint nicht zwingend. Wenn man sich seiner Einstellung erinnert, mit der er »allen alles« werden wollte (1 Kor 9,22), wird man vorsichtiger urteilen.

Wichtiger aber ist die Frage, was der Verfasser (es besteht kein Grund, ihn nicht mit dem Evangelisten Lukas zu identifizieren) mit dem Besuch des Paulus in Athen und mit seiner Rede an die dortigen Philosophen dartun wollte. Lukas muß (durch 1 Thess 3,1) gewußt haben, daß Paulus auf seiner Reise nach Griechenland tatsächlich in Athen war. Er hat zweifellos die Größe der Begegnung gespürt, die sich mit der Ankunft des christlichen Apostels in Griechenland vollzog. Darum gab er dieser bedeutenden Rede diesen bedeutenden Rahmen.

Daß die Verkündigung des Wortes im ganzen NT sonst anders vor sich ging, braucht nicht betont zu werden. Wer die Botschaft von Jesus Juden gegenüber verkündet, beruft sich auf die Schrift, die die höchste Autorität darstellt. Aber selbst nicht-jüdischen Gemeinden hatte Paulus nichts anderes zu bringen, als »Christus, den Gekreuzigten« (1 Kor 1,23; 2,2). Die Areopagrede ist in der Tat eine neue Art der Verkündigung. Ihre Besonderheit ergibt sich aus der Qualität der Zuhörer. Es geht um die Begegnung der christlichen Botschaft mit der heidnischen Philosophie. Die Verkündigung der Botschaft wird sich nach Möglichkeit den Hörern anpassen und versu-

chen, von deren Standpunkt her zum Wort, das zum Glauben ruft, zu kommen. Das Ergebnis ist in jedem Fall das gleiche: Immer wird Jesus, der Christus, als wesentlicher Inhalt der Botschaft verkündet. Dahin kommt auch der Areopagredner, wenngleich es ihm nicht mehr möglich ist, diesen Inhalt weiter zu entfalten.

Ein charakteristischer Zug der Rede ist gewiß das Bemühen, Gemeinsamkeiten zu finden und von diesen als Grundlage auszugehen. Mehr als bei sonstiger Verkündigung im NT spürt man das Werben um die Zustimmung der Zuhörer. Rücksichtnahme und Anpassung spielen eine große Rolle. Dieses Bemühen um Anpassung kann man da und dort auch noch in der Wortwahl erkennen. Anpassung besagt nicht Untreue gegenüber der Botschaft oder ihre Verfälschung. Wenn man durch Anpassung zum Ergebnis kommt, daß die Menschen sich im Glauben an Jesus Christus anschließen, dann dürfen auch Aussagen gemacht werden, die sonst nicht zum gewöhnlichen ›Repertoire‹ der Verkündigung gehören. Selbstverständlich dürfen diese Aussagen nicht im Widerspruch zur christlichen Botschaft stehen, wohl aber kann ihr Ansatzpunkt ein anderer sein.

Wie man sieht, ist die Gemeinschaft der Glaubenden von Anfang an mit diesem Problem konfrontiert. Dies hat sich bis heute nicht geändert. Wie weit darf und soll die Anpassung gehen? Es fehlt nicht an leidvollen Erfahrungen in der Geschichte, in denen die Spannung »Treue gegenüber der Botschaft und Anpassung an die zu Gewinnenden« zum Ausdruck kommt. Durch Unverständnis und Engstirnigkeit ist viel Schaden angerichtet worden (es sei hier nur an den sogenannten Ritenstreit in China und Indien im 17. und 18. Jahrhundert erinnert), selbstverständlich auch durch zu große Nachgiebigkeit.

In unserer Zeit des Dialogs und der Ökumene soll die Stimme von Papst Johannes XXIII. nicht vergessen sein, der im Sinne des Verfassers der Areopagrede dazu aufruft, die Dinge zu betonen, die uns verbinden, nicht jene, die uns trennen.

Der Gott der Philosophen

Von Peter Henrici SJ

»Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten«: an diesem vielzitierten Wort Pascals scheiden sich die Geister. Die meisten Christen machen sich heute die in diesem Wort ausgesprochene Unterscheidung zu eigen und verwerfen den »Gott der Philosophen«. Ihr Gott ist der lebendige Gott der Bibel, nicht eine abstrakte Begriffskonstruktion. Andere dagegen verwahren sich gegen eine solche Gegenüberstellung. Wenn Gott sich nicht auch philosophisch »beweisen« läßt, wo bleibt da das Fundament unseres Glaubens? Von den Verteidigern dieser Meinung wird man als Philosoph immer wieder mit einiger Besorgnis gefragt, wie es denn heute mit den Gottesbeweisen stehe. Diese Beweise wurden einem im Religionsunterricht als erster Schritt der Glaubensbegründung vorgelegt – wahrscheinlich ohne daß man damals allzuviel davon verstanden hat. »Gelten diese Beweise auch heute noch?« Gegenfrage: Darf man den Glauben auf ein so brüchiges Fundament stellen, wie es ein philosophischer Beweisgang ist? Doch andererseits: Was wäre das für ein Glaube, der sich nicht auch vor dem Forum der Philosophie bewähren würde? Und was wäre das für ein Gott, der sozusagen in zwei Götter auseinanderfiele, einen Gott der Bibel und einen Gott der Philosophie? Oder gibt es möglicherweise zwei ganz verschiedene Blickrichtungen auf Gott – vom Denken und vom Glauben aus?

Um uns hier etwas mehr Klarheit zu verschaffen, wollen wir kurz die Geschichte des philosophischen Gottesproblems und seines Verhältnisses zum christlichen Glauben betrachten. In ihr lassen sich vier Epochen unterscheiden, die je tiefer und umfassender auf das Problem eingehen.

Erste Reflexionsstufe: Eine Interessengemeinschaft

In den ersten christlichen Jahrhunderten können wir so etwas wie eine Interessengemeinschaft zwischen der christlichen Verkündigung und der griechischen Philosophie feststellen. Sobald sich die Verkündigung nicht mehr bloß an Juden oder dem Judentum Nahestehende wandte (d. h. seit den Missionsreisen des Paulus), ergab sich eine grundlegende Verständigungsschwierigkeit. Den Juden konnte verkündet werden, Jesus sei der von Gott verheißene Messias und damit die Erfüllung und Vollendung der von Gott für das Volk Israel veranstalteten Heilsgeschichte – von Abraham über Mose und David bis zu den apokalyptischen Endzeiterwartungen. Im nichtjüdischen Raum dagegen war eine solche Verkündigung sinnlos und

unverständlich. Person und Sendung Jesu mußten den nichtjüdischen Zuhörern unmittelbar von ihrer eigenen Gotteserfahrung und Heilserwartung her nahegebracht werden. Nur so konnten sie in Jesus den Heilsbringer auch für sie (und damit für alle Menschen) sehen. Es hätte nun nahegelegen, für diese Verkündigung an die religiösen Vorstellungen und Erwartungen der Nichtjuden anzuknüpfen; doch waren diese Volksreligionen von abergläubischen Vorstellungen und Praktiken derart überwuchert, daß dieses Dorngestrüpp (um ein biblisches Bild zu gebrauchen) die christliche Botschaft alsbald erstickt hätte. Der Kampf, den schon Paulus gegen solche volksreligiöse Überwucherungen zu führen hatte[1], zeigt, daß diese Befürchtung keineswegs unbegründet war.

Hier kam die Philosophie der christlichen Verkündigung zu Hilfe. Die griechische Philosophie war entstanden in einer Zeit der politischen und religiösen Krise, als mit dem Zerbrechen der mythisch-feudalen Lebensordnung die Götter des Volksglaubens unglaubwürdig wurden – chronologisch parallel zur religiösen Erneuerung in Israel zur Zeit des Exils.[2] Die ersten Naturphilosophen suchten sich im ›Hausrat‹ der Welt (τὰ ὄντα) denkend zurechtzufinden und mit der Frage nach dem ›Woher‹ aller Dinge (ἀρχή) dem Leben eine neue Grundlage zu geben. Diesen Ursprung-Urgrund alles Seienden erkannten sie als unerschöpflich, unsterblich, ungeworden, allumfassend, allbestimmend – und das heißt: göttlich. So trat in ihrem Denken die eine, ewige, ganzheitliche Gottheit an die Stelle der vielen Götter des Volksglaubens – ausdrücklich erstmals bei Xenophanes (ca. 540 v. Chr.). Zwei weitere Motive verbanden sich mit diesem theologischen Denken: die Entdeckung der menschlichen Seele mit ihrer »Göttlichkeit« oder Unsterblichkeit und die Polemik gegen die herkömmliche, mythische und anthropomorphe Götterwelt. All diese Züge fließen zusammen im Denken des Sokrates, der, als gottlos zum Tode verurteilt, ganz unter der Führung »des Gottes« gelebt hatte. Sein Schüler Plato interessiert sich zunächst vor allem für die Annäherung des Menschen an die Gottheit und für seine Verwandtschaft mit ihr; erst im Spätwerk treten spekulative Fragen nach dem Wesen der Gottheit und nach der Weltschöpfung in den Vordergrund. Ganz dieser Spekulation ist das metaphysische Denken des Aristoteles gewidmet, der Höhepunkt des antiken Philosophierens, wo die Frage nach den letzten Gründen des Seienden zugleich ausdrücklich zur Frage nach dem Göttlichen wird. Dieses Göttliche, reines denkendes Bei-sich-Sein, faßt Aristoteles als ganz und gar außerweltlich auf; doch läßt er die menschliche Vernunft an dieser Göttlichkeit Anteil haben.

Die Szene ändert sich im Hellenismus. An die Stelle der Stadtstaaten mit

1 Vgl. Kol 2,8-23.

2 Vgl. hierzu W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953.

ihren Stadtgöttern ist als Lebensraum die ganze bewohnte Welt getreten. Der Kosmopolitismus findet seinen Ausdruck in dem einen Reich des Alexander und später der Römer; religiös-philosophisch äußert er sich als Suche nach dem einen Gott, der sich hinter all den vielen Gottheiten verbirgt. Mehr noch als das klassische Griechentum ist der Hellenismus philosophisch durchtränkt, und diese Philosophie ist wesentlich religiös – nicht mehr im Sinne einer spekulativen Suche nach dem einen Weltgrund, sondern als praktische Lebensorientierung. Seinen kongenialsten und bis weit ins Christentum hinein wirksamen Ausdruck hat der Hellenismus in der stoischen Philosophie gefunden. Die Vernünftigkeit der Natur, das vorsorgend den ganzen Kosmos durchwaltende Vernunftfeuer offenbart sich für den Stoiker in der Vernunft des Menschen. Er gleicht sich deshalb in seinem Handeln der vernünftigen Natur an und wird so glücklich. Das religiöse, monotheistische Pathos dieser zunächst naturalistisch anmutenden Weltsicht tritt am deutlichsten im Zeushymnus des Kleanthes zutage, »wohl dem schönsten Gebet der Antike« (Balthasar), das sich demütig in die Selbstverherrlichung Gottes im Weltgesetz birgt.[3] An diese Religion des kosmischen Gottes, die zum Bildungsgut jedes hellenistischen Menschen gehörte, konnte Paulus – selbst im hellenistischen Tarsus aufgewachsen – seine Verkündigung des christlichen Heilsgottes anknüpfen.

Die philosophische Gotteserkenntnis des Altertums ist somit kein schlußfolgender Gottesbeweis, sondern Vernunfteinsicht in die Göttlichkeit des Weltgrundes und in unsere Teilhabe an ihr. Mehr als um die Existenz Gottes geht es um das Wesen des Göttlichen – *de natura deorum*. Nur bei Aristoteles (und teilweise schon beim späten Plato) wird diese Einsicht in einem ›schlüssigen‹ Gedankengang artikuliert. Dementsprechend faßt auch Paulus die Gotteserkenntnis der Griechen als unmittelbare Vernunfteinsicht auf. »Was an Gott erkennbar ist, ist für sie offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Denn Sein Unsichtbares wird seit der Erschaffung des Kosmos an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft erschaut, ebenso seine ewige Macht und Göttlichkeit« (Röm 1,19-20). Ähnlich sieht es der wichtigste alttestamentliche Paralleltext zu Paulus, ein knappes Jahrhundert früher ebenfalls in hellenistischer Umgebung entstanden: »Aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe ersieht man im Verhältnis ihren Urheber« (Weish 13,5). Im gleichen Sinn sagt dann die Apostelgeschichte, Gott habe sich den Heiden »nicht unbezeugt gelassen« (Apg 14,17); er sei »nicht fern von uns, wie einige eurer Dichter gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts« (Apg 17,27-28). All diese Texte nehmen dann die natürliche Gotteserkenntnis – wiederum in Übereinstimmung mit der hellenistischen Philosophie – zum Anlaß für eine Polemik gegen die Torheit des Götzendienstes. Als Beseiti-

3 H. U. von Balthasar, Herrlichkeit 3/I. Im Raum der Metaphysik. Einsiedeln 1965, S. 206-207.

gung der Hindernisse stellt diese Polemik sozusagen die negative Seite der Glaubensbegründung dar.

Positiv knüpft Paulus seine Verkündigung jedoch so an die Philosophie an, daß er den erkannten Weltgrund mit dem Schöpfergott gleichsetzt, wie das schon das Weisheitsbuch getan hatte. Es ist der eine und gleiche, weil einzige Gott; doch wird er vom philosophischen Denken und vom Offenbarungsglauben auf zwei verschiedenen Wegen erkannt. Es werden, bei aller Übereinstimmung in der Kennzeichnung des Göttlichen, sozusagen zwei Ansichten des einen Gottes sichtbar. Das einemal ist die Gottheit in der Welt erschaubar, das anderemal offenbart sich der Schöpfer in der Schöpfung. Diese Offenbarung Gottes in der Schöpfung finden wir schon im Alten Testament, namentlich in den Psalmen, der Weisheitsliteratur und den späteren Propheten. Hier liegen die biblischen Ansatzpunkte für eine Begegnung mit der griechischen Philosophie. Weil beide, Bibel und Philosophie, darüber hinaus weitgehend das gleiche Interesse haben, nämlich Lebensorientierung in Übereinstimmung mit der »Wahrheit«, und deshalb Entlarvung der Nichtigkeit der Götterreligionen, konnte sich in den ersten christlichen Jahrhunderten die oben angeführte Interessengemeinschaft zwischen dem Christentum und der griechischen Philosophie herausbilden, aus der die Vätertheologie hervorging. Ein spätes, sozusagen testamentarisches Beispiel für diese Interessengemeinschaft stellt der *Gottesstaat* Augustins dar. In diesem Abgesang auf die Antike rechnet Augustin noch einmal mit der ganzen Götterwelt und ihrem Sittenzerfall ab, wie es die Philosophen Jahrhunderte vor ihm getan hatten. So verwundert es nicht, daß von der allgemeinen Verdammnis Plato ausgenommen bleibt und daß Augustin der »natürlichen Theologie« der Philosophen seine Hochachtung bezeugt, während die »mythische« und die »politische« Theologie des Varro dem gleichen Verdikt verfallen. »Natürlich« ist diese Theologie der Philosophen nicht nur in dem Sinne, daß sie aus der Betrachtung der Natur hervorgeht, sondern auch und vor allem als »naturgegeben« im Gegensatz zu den künstlichen, von Menschen geschaffenen Theologien des Mythos und der Staatsgötter.[4] An diese »natürliche«, wahre Rede von Gott kann die christliche, übernatürliche Theologie anknüpfen.

Zweite Reflexionsstufe: Situierung im Glauben

Damit ist angezeigt, welches Erbe aus der Antike ins christliche Mittelalter eingehen wird: die Philosophie. Doch sie bekommt in diesem christlichen Kontext einen anderen Sinn. Sie ist nicht mehr ursprüngliche Entdeckung

4 *De Civitate Dei* VI, cap. 6.

des göttlichen Weltgrundes, nicht mehr bloße Vorbereitung auf die Glaubenserkenntnis, dieser ihrer Rolle selbst unbewußt. Die Philosophierenden sind jetzt, zuvor und noch grundlegender, selbst schon Glaubende. Ihr philosophisches Denken, das sich immer noch an die Griechen anlehnt, entfaltet sich deshalb innerhalb ihres biblischen und christlichen Glaubens. So wird das Philosophieren aus einer Vorbereitung auf den Glauben zum nachfolgenden Glaubensverständnis. Anselm, der Vater der Scholastik, hat dies programmatisch formuliert: »Ich will nicht verstehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu verstehen«.[5] In *dieser* Sicht legt er erstmals ausdrücklich Beweise für das Dasein Gottes vor. Es sind Meditationen eines Glaubenden, ja eines Betenden, der sich im Gebet die innere Einsichtigkeit der Glaubenswahrheit durch philosophische Überlegungen klarlegt. »Ich erachte es als Nachlässigkeit, wenn einer, der im Glauben gefestigt ist, sich nicht bemüht, das was er glaubt, auch zu verstehen.«[6] In Anlehnung an platonisch-augustinisches Gedankengut legt Anselm deshalb die Vernunftgründe dar, die die Annahme der Existenz Gottes auch philosophisch unabweisbar machen. Daraus ergibt sich nicht eine glaubensferne Vernunfteinsicht, sondern eine Hilfe für die christliche Meditation.

Als vernunftgemäß muß sich diese Einsicht allerdings auch außerhalb des Glaubenskontexts erreichen lassen – genauso wie die antike Gotteserkenntnis. Zur Kennzeichnung dieses Standpunktes außerhalb des Glaubens wählt Anselm jedoch nicht den griechischen Heiden (den es in seiner Welt gar nicht mehr gab), sondern den biblischen »Toren«, der »in seinem Herzen spricht: Es gibt keinen Gott« (Ps 13,1), d. h. den Leugner des christlichen Gottes. Indem er diesen Gottesleugner anspricht, versucht Anselm ihn im *Proslogion* zur Einsicht zu bringen, daß er in seiner Gottesleugnung nicht nur immer schon die Gottesidee denkt, sondern daß er diesen Gott auch nie anders als existierend denken kann. Da geht es also nicht mehr um einen göttlichen Weltgrund oder um ein neutrales »höchstes Wesen«, sondern um den spezifisch christlichen Gottesbegriff des schlechthin unüberbietbaren Gottes. »Wir glauben aber von Dir, daß über Dich hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.«[7] Das ist mehr als ein Begriff; es ist dynamische Anzeige, die das Denken auf den Weg schickt, das Uneinholbare einzuholen. Uneinholbar aber ist dieses gerade nicht, insofern es nur gedacht wird; schlechthin uneinholbar und unüberbietbar kann es nur in seiner (letztlich undenkbaren) Wirklichkeit sein. Darum leugnet der Tor die Wirklichkeit dessen, was er denkend nur als wirklich anzielen kann; er »spricht in seinem

5 *Proslogion*, cap. 1, übers. Allers.
6 *Cur Deus homo*, cap. 1; diese Stelle wird von Hegel in seiner *Enzyklopädie*, § 77 zitiert.
7 *Proslogion*, cap. 2.

Herzen, was nicht gedacht werden kann«[8], oder, genauer, was er leugnet ist gar nicht wirklich Gott. Daß dieser Beweisgang Anselms in der Folge so oft kritisiert worden ist, liegt daran, daß man ihn außerhalb seines »Sitzes im Leben« verstehen wollte. Nur in der Auseinandersetzung mit dem Ungläubigen ist der Beweis schlüssig. Er zeigt dem Christen, daß er den Gott seines Glaubens nicht verleugnen kann, ohne sich in einen Widerspruch zwischen seinem Verstehen und seinem Behaupten zu verwickeln.

Bei Thomas von Aquin, dem anderen Kronzeugen für die mittelalterlichen Gottesbeweise, hat sich die Situation nochmals geändert, und zwar in zweifacher Hinsicht. Er ist nicht mehr der meditierende Mönch, der sich seinen Glauben durch einleuchtende Gründe erhellen will, sondern der Hochschullehrer, der die Glaubenswahrheiten »wissenschaftlich« darlegt, indem er »das weniger Bekannte durch seine Verbindung mit dem Bekannteren bekannt macht«.[9] In diesem Bemühen steht er, zweitens, nicht mit einem hypothetischen »Toren« im Gespräch, sondern mit wirklichen, ungläubigen (wenn auch meist schon verstorbenen) Partnern: den jüdischen und islamischen Philosophen und Theologen des Mittelalters. Ihnen ist zu zeigen, daß der christliche Glaube der Vernunft nicht widerspricht, oder, genauer, »wie die beweisbare Wahrheit mit dem Glauben der christlichen Religion übereinstimmt«.[10] Der gemeinsame Boden für diesen Aufweis ist wiederum die Philosophie, und da Thomas' Gesprächspartner größtenteils Aristoteliker sind, die aristotelische Philosophie. So nimmt Thomas diese am besten durchgearbeitete und scheinbar theologiefernste Philosophie des Altertums in seinen Glaubensdiskurs auf, um mit ihrer Hilfe die Vernunftgemäßheit der Glaubenswahrheiten aufzuzeigen. Die erste Glaubenswahrheit ist jedoch das Dasein Gottes. Zu Beginn seiner beiden *Summen* entwirft Thomas deshalb jeweils einen Gottesbeweis, der sich auf die philosophische Tradition der Antike stützt. Ausführlich durchformuliert und durchdiskutiert findet sich dieser Beweis in der *Summa contra Gentiles,*[11] wo Thomas achtzehnmal auf die *Physik* und dreimal auf die *Metaphysik* des Aristoteles verweist und auch die Lehrunterschiede zwischen Plato und Aristoteles bezüglich des Begriffs der Bewegung diskutiert. In der für Anfänger bestimmten *Summa Theologiae*[12] übergeht er dagegen all diese technischen Argumentationen und Diskussionen und bietet nur einen kurzen Überblick über die fünf verschiedenen Beweisgänge oder »Wege«, die zum Beweis des Daseins Gottes beschritten werden können.

Gleich lautet in beiden Texten und für jeden Beweisgang die jeweils

8 *Proslogion,* cap. 4.
9 *Contra Gentiles* I, cap. 9.
10 *Contra Gentiles* I, cap. 2.
11 *Contra Gentiles* I, cap. 13.
12 *Summa Theologiae* I, q.2, a.3.

abschließende Formel. Nachdem gezeigt worden ist, daß der Beweisgang zu einem metaphysisch Ersten und Absoluten hinführt, dem »ersten Beweger«, einer »ersten Wirkursache«, einem »unüberbietbar Seienden« *(maxime ens)* usf., wird dieses in der Schlußformel mit Gott gleichgesetzt: »und dies nennen alle Gott«. Das ist bei Thomas, der immer eine sehr exakte Sprache führt, keine überflüssige Floskel; es entspricht, wie die den Beweisgängen vorausgeschickten Diskussionen zeigen, genau den Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens. Was Gott ist *(quid sit)*, vermag der Mensch natürlicherweise nicht zu erkennen; doch kann er aus den Werken Gottes erschließen, daß Gott existiert *(an sit)*.[13] Das derart Erschließbare wird jedoch, der Natur der Beweisgänge entsprechend, unter einem philosophischen Begriff erschlossen, der zwar tatsächlich Gott meint, ihn aber nicht als Gott bezeichnet, nicht sein eigentlich göttliches Wesen faßt. Deshalb muß dieser Begriff abschließend mit dem der religiösen Tradition (und das heißt bei Thomas: mit dem Gottesbegriff der christlichen Offenbarung) gleichgesetzt werden. Gerade in der Wiederaufnahme antiker Beweisgänge wird so die geänderte Situation des christlichen Gotterkennens deutlich. Während dort die Beweisgänge zu einer ersten Entdeckung des über alle Religionsgötter hinausliegenden wahren göttlichen Wesens führten, wird hier der Abstand dieses menschlich erschlossenen Begriffs gegenüber dem sich offenbarenden wahren Gott ins Licht gestellt.

Dritte Reflexionsstufe: Ein menschliches Vermögen

Eben diesen Abstand vergißt die Philosophie der beginnenden Neuzeit wieder und fordert daher nicht zu Unrecht den Protest Pascals heraus. Der Beweis der Existenz nicht eines metaphysisch Höchsten Wesens, sondern des christlichen Gottes bildet den tragenden Grund der kartesianischen Philosophie. Das erklärt sich aus der Problemsituation, in die sich diese Philosophie hineingestellt sah. Während Descartes an seinem Traktat *Le Monde ou Traité de la Lumière* arbeitete, wurde in der Person Galileis das kopernikanische Weltsystem verurteilt. Kardinal Barberini, der nachmalige Papst Urban VIII., hatte Galilei entgegengehalten, ein solches Weltsystem, das aus den Phänomenen auf deren Ursachen schließe, könne immer nur hypothetische Gewißheit beanspruchen und sich deshalb nicht gegen die göttliche Gewißheit der Offenbarungsaussagen behaupten.[14] Descartes sah sich deshalb vor die Aufgabe gestellt, für die Aussagen der Physik die gleiche absolute Gewißheit zu vindizieren wie für die Offenbarung. Er versuchte,

13 *Contra Gentiles* I, cap. 12; *Summa Theologiae* I, q.2, a.2 ad 2.

14 G. Morpurgo-Tagliabue, I processi di Galileo e l'epistemologia. Milano 1963, S. 93-102. M. Viganò, Il mancato dialogo tra Galileo e i teologi. Roma 1969, S. 227-254.

dies durch den Rückgriff auf die Wahrhaftigkeit Gottes zustande zu bringen, indem er die Gewißheit der Naturerkenntnis strukturell gleich begründete wie die der Glaubenserkenntnis.

Doch zur Rechtfertigung seiner Begründung mußte Descartes allererst die Existenz des wahrhaftigen Gottes auf philosophischem Weg und mit unbezweifelbarer Gewißheit erweisen. In der dritten seiner *Meditationes* weist er deshalb Gott als die einzig adäquate Ursache für das im methodischen Zweifel als einzige unbezweifelbare Wahrheit zurückbleibende *Cogito-Sum* auf, und dieser Beweis wird im sogenannten ontologischen Gottesbeweis der fünften Meditation durch die Einsicht untermauert, daß die Denkbarkeit Gottes (die Gottesidee) notwendig sein wirkliches Dasein einbeschließt.

Um diesen ontologischen Gottesbeweis wird in den folgenden philosophischen Generationen der Streit gehen. Was er aussagt, ist die vollkommene Einsehbarkeit Gottes für den Menschen, ein menschliches, absolutes Vermögen der Gotteserkenntnis, wie es tatsächlich auch schon die beiden Beweisgänge der dritten kartesianischen Meditation voraussetzten. Um dieses menschliche Vermögen, und nicht um die Existenz Gottes selbst geht es in der Philosophie der Neuzeit recht eigentlich. Kant spricht dem Menschen ein solches Vermögen ab. Der ontologische Gottesbeweis ist für ihn ein Trugschluß; der Mensch kann die Existenz Gottes nur postulieren, vermag jedoch kein Wissen davon zu gewinnen. Im Gegenzug zu dieser Auffassung unterstreicht Hegel die Bedeutung gerade des ontologischen Gottesbeweises; die Möglichkeit der Gotteserkenntnis und der ontologische Gottesbeweis insbesondere sind für ihn Ausdruck und Siegel des menschlichen Denkvermögens überhaupt.

Theologischerseits interessierte man sich in der Neuzeit aus einem anderen Grund für die Gottesbeweise. Gegen den aufkommenden Atheismus der Libertiner und gegen die bloß »natürliche Religion« des Deismus mußte apologetisch zuerst die Existenz des Offenbarungsgottes mit philosophischen Argumenten sichergestellt werden. Descartes selbst hat seinen Meditationen den Mantel einer christlichen Apologetik umgehängt. Mit dem Überhandnehmen des Deismus trat die Bedeutung der Gottesbeweise zugunsten der Offenbarungsbeweise etwas in den Hintergrund; doch behielten sie weiterhin ihre unersetzliche Funktion als Grundlegung und Ausgangspunkt des ganzen apologetischen Beweisgangs. Erst unter dem Einfluß der Romantik kam die katholische Apologetik in einigen ihrer Vertretern von der streng rational-deduktiven Form der Glaubensbegründung ab, indem sie die menschliche Gotteserkenntnis durch eine Uroffenbarung *(Traditionalismus)* oder durch unmittelbare Glaubenseinsicht *(Fideismus)* zu erklären suchte. Gegen diese Versuche wandte sich das I. Vatikanische Konzil. Es erklärte feierlich, Gott, »aller Dinge Ursprung und Ziel«, könne »mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen

Dingen mit Gewißheit erkannt« werden,[15] und zitiert zum Beleg die schon erwähnte Stelle aus dem Römerbrief. Der Text des Konzils spricht zwar noch wie Paulus vom Erkennbarsein Gottes, lehnt sich aber in seiner Formulierung deutlich an die neuzeitliche Problemstellung an (»natürliches Licht der Vernunft«, »Gewißheit«), um die es auch in den abgelehnten Lehrmeinungen ging. Hier wie dort steht vor allem das menschliche Vermögen, Gott zu erkennen, zur Debatte. Die Konzilsdefinition spricht dabei nicht ausdrücklich von einer philosophischen *Beweisbarkeit* der Existenz Gottes (wie es vier Jahrzehnte später der Antimodernisteneid tun wird[16]); sie hält nur die grundsätzliche Möglichkeit fest, daß die menschliche Vernunft aus eigener Kraft Gott aus der Welt zu erkennen vermag.

An dieses grundsätzliche Vermögen knüpft dann der sogenannte transzendentalphilosophische Gottesbeweis an, den die Neuscholastiker der Maréchal-Schule in Auseinandersetzung mit Kants Erkenntniskritik vorlegen. Dieser Beweisgang schließt aus der Ausrichtung des menschlichen Erkenntnisvermögens auf ein unendliches, schlechthin transzendentes Erkenntnisobjekt, auf die wirkliche Existenz dieses Objektes, d. h. Gottes. Die Gottesschau ist die einzige vollkommene Erfüllung des menschlichen Erkenntnisvermögens – das läßt sich schon aus einer Analyse der Struktur unseres Erkennens aufzeigen. Obwohl dieser Beweisgang begreiflicherweise eine erregte theologische Diskussion um die natürliche Ausrichtung des menschlichen Geistes auf die Gottesschau ausgelöst hat, ja gerade *weil* in ihm eine unlösliche Verbindung zwischen philosophischer und theologischer Problematik geknüpft wird, stellt der Ansatz Maréchals auch heute noch die philosophisch tragfähigste Neuformulierung des antik-mittelalterlichen Gedankengutes dar.

Vierte Reflexionsstufe: Grenzen

Nun hat allerdings das I. Vatikanum zu seiner Definition der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis gleich auch hinzugefügt, es sei erst der göttlichen Offenbarung zu danken, »daß das, was am Göttlichen der menschlichen Vernunft an sich nicht zugänglich ist, auch im gegenwärtigen (d. h. sündigen) Zustand des Menschengeschlechts von allen leicht, mit großer Gewißheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden kann«.[17] Mit dieser Beifügung folgt das Konzil zunächst einfach dem Duktus des Römerbriefes und der anderen biblischen Zeugnisse für die natürliche Gotteserkenntnis, die mit der Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis Gottes immer auch deren

15 DS 3004, 3026.
16 DS 3538.
17 DS 3005.

tatsächliche Verderbnis im Götzendienst ins Licht gestellt haben. Im Blick auf das, was sich zur Zeit des Konzils im philosophischen Denken tat, ist diese Einschränkung geradezu providentiell zu nennen. Die nachhegelsche Philosophie war so weit davon entfernt, dem Menschen die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis abzusprechen, daß es die Gottesvorstellung vielmehr als ein Produkt oder eine Projektion dieses menschlichen Vermögens abtat. Dieser Gedanke bildet, in verschiedenen Spielformen, den Kern des Denkens von Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud. Nicht nur die Philosophie der Neuzeit, sondern die ganze Geschichte der philosophischen Gotteserkenntnis läuft sich in diesen Denkern zu Ende. Was das menschliche Denken entdeckt hat, soll als bloßes Produkt dieses Denkens entlarvt werden.

So stehen wir heute wieder da, wo die griechische Philosophie angefangen hat. Die Gottesidee selbst muß allererst wieder erschlossen und begründet werden, doch nicht mehr in Auseinandersetzung mit dem Polytheismus, sondern mit einem praktisch gelebten und philosophisch untermauerten Atheismus. Dabei hat sich die philosophische Situation gegenüber der Antike in drei wesentlichen Punkten geändert.

Zum einen steht da die ganze philosophische Tradition. Was in vergangenen Zeiten denkerisch entdeckt und entfaltet wurde, auch und gerade bezüglich der Gotteserkenntnis, kann die heutige Philosophie nicht einfach vergessen. Anders als die anderen Wissenszweige lebt die Philosophie wesentlich von ihrer eigenen Geschichte. Plato, Aristoteles, Augustin, Anselm, Thomas, Descartes, Kant, Hegel ... sind für den Philosophen nicht einfach historische Erinnerungen, sondern immer noch maßgebliche Modelle des Denkens, an denen sich jede nachfolgende Philosophie messen muß. Im Mittelalter wurden die antiken Gedankengänge, zum Teil in wörtlicher Wiederholung, in ein Philosophieren aus ganz neuem Ansatz aufgenommen. Ähnlich müssen diese und die nachfolgenden Gedankengänge auch heute wieder in veränderter Denksituation neu vollzogen werden. Die Neuscholastik hat nicht Unrecht, wenn sie auf der überzeitlichen Gültigkeit der thomistischen »fünf Wege« besteht.

Doch zum zweiten ist heute das kosmische Weltbild, in dem die antik-mittelalterlichen Gottesbeweise entwickelt wurden, obsolet geworden. Der Übergang vom geschlossenen Kosmos zum unendlichen Weltall, vom Geozentrismus zum Heliozentrismus ist nur *ein* Ausdruck für ein gänzlich gewandeltes Verhältnis des Menschen zur Natur. Diese ist für den modernen Menschen nicht mehr das umgreifend-unbegreiflich Bestaunenswerte, das in seiner Geordnetheit normgebend ist und auf einen meta-physischen Weltgrund verweist. Die Natur, ja selbst der Weltraum, erscheint heute als etwas, das dem Menschen zur Verfügung steht, als Gegenstand für sein bemächtigendes Forschen, als Material und Heimstatt für sein umgestaltendes Wirken. Selbst die ökologische Bekümmertheit scheint, weil sie anthropo-

zentrisch bleibt, nicht zum echten Geheimnis der Natur zurückzuführen. Der Ansatz für eine Meta-»physik« und damit auch für die Gotteserkenntnis muß heute in der menschlichen Existenz selbst und nicht mehr in der Natur gesucht werden.

Dies scheint möglich, weil sich die Philosophie in den Abenteuern der späten Neuzeit, drittens, ihrer eigenen Grenzen bewußt geworden ist. Philosophieren heißt heute Denken in Grenzen und Nachdenken über Grenzen. Die Philosophien des 20. Jahrhunderts erheben keine unbedingten Absolutheitsansprüche mehr. Für die Gotteserkenntnis heißt das, daß einerseits auch die atheistische Religionskritik in ihre Grenzen gewiesen wird, während man sich andererseits der Grenzen der traditionellen Gotteserkenntnis bewußt wird. Hier trifft sich die philosophische Selbstkritik am philosophischen Gottesbegriff mit der christlich-theologischen Kritik, die namentlich Kierkegaard und Karl Barth mit Vehemenz an diesem Begriff geübt haben.

In der Tat geht es heute, wo philosophisch von Gott die Rede ist, nicht mehr darum, die Existenz eines vordefinierten Gottes zu beweisen, ja nicht einmal um die Erarbeitung eines sauber definierbaren Gottesbegriffes. Vielmehr wird jene Dimension des *Menschen* erschlossen, in der er Gott begegnen kann, indem er nach Sinn und nach Werten fragt, die wesentliche Unvollendbarbeit seiner Werke und seiner selbst erfährt, sich mit den Problemen des Leidens, der Schuld und des Todes konfrontiert sieht, aber auch in der Begegnung mit dem Mitmenschen auf ein beide übersteigendes absolutes Du verwiesen wird. Das philosophische Nachdenken vermag in diesen Menschheitserfahrungen das Verwiesensein des Menschen auf »Gott« zu erkennen. Dieser zunächst dunkle Name wird eben durch das Verwiesensein für den Menschen mit Sinn gefüllt. In der Form der Frage, der Abwesenheit, der Grenze kann der Mensch erfahren, daß »Gott« für ihn wichtig ist und daß er sein eigenes Dasein als ein hörendes Warten auf das offenbarende Wort Gottes verstehen muß.[18] Eben darum ist es zu tun. Was die Theologie heute von der philosophischen Gotteserkenntnis erwartet, ist die Erschließung des grundlegenden Sinnes des Wortes »Gott« für den Menschen. Denn erst wenn »Gott« für mich als Menschen etwas bedeutet und wichtig ist und erst wenn ich diese Bedeutung auch mit meinen menschlichen Fähigkeiten zu erkennen vermag, ist ein Reden von der Offenbarung Gottes zu mir und für mich überhaupt möglich. Der »Gott der Philosophen« bleibt auch heute unverzichtbar, weil er nichts anderes ist als ein Ausdruck dafür, daß jeder Mensch von jeher zur Begegnung mit Gott und mit Seiner Offenbarung in Christus berufen ist.

---

18 Vgl. dazu M. Blondel, L'Action. Paris 1893, und K. Rahner, Hörer des Wortes. München 1941. H. Bouillard, Logique de la foi. Paris 1964.

Über den unmittelbaren Glauben

Von Erich Kock

Am 7. Februar 1923 schreibt Rainer Maria Rilke von seinem Arbeitsplatz im Walliser Schlößchen Muzot an Dory Von der Mühll über ein Thema, das ihn zeitlebens beschäftigt zu haben scheint. Er beschwört die künstlerische, die Lebensgeduld; sie steht allem Voluntarismus entgegen und hat ihre Früchte »in scheinbar anstehender unleistender Zeit« reifen zu lassen. Der Dichter der *Duineser Elegien* zitiert im folgenden seine eigene Übertragung einiger Verse aus dem Gedicht *Palme* des Paul Valéry: »Gedulden, Gedulden, Gedulden, Gedulden unter dem Blau! Was wir dem Schweigen verschulden, macht uns das Reifen genau! Auf einmal lohnt sich der Glaube: ein Windhauch kommt, eine Taube, irgendein Anstoß geschieht...« Was sich einstellt, kann also nicht gewollt oder intendiert sein. Weit eher geht es um die Geburt eines Ereignisses, das nicht von unsern Gnaden ist. Auf einmal »lohnt sich der Glaube« und die lange Inkubationszeit, die vielleicht das Wichtigste ins Vergessen rückte, zeitigt plötzlich einen unverhofften Ertrag. Rilke spricht, mehr oder weniger deutlich, vom Gedicht, vom Werk; der Glaube an ein Werk löst den Andrang des »Geduldens« in ein Gedicht. Was vorausging, entzog sich dem Zugriff des Wollens oder stand ihm entgegen. Unverhofft, unmittelbar und unvorgesehen steht etwas vorher nicht Vorhandenes da. Könnte es nicht mit der Tatsache einer Bekehrung ähnlich sein?

Im neunten Kapitel der Apostelgeschichte lesen wir über Saulus, der zum Paulus wurde: »Unterwegs aber, als er sich bereits Damaskus näherte, geschah es, daß ihn plötzlich ein Licht umstrahlte. Er stürzte zu Boden und hörte, wie eine Stimme zu ihm sagte: Saul, Saul, warum verfolgst du mich? Er antwortete: Wer bist du, Herr? Dieser sagte: Ich bin Jesus, den du verfolgst. Steh auf und geh in die Stadt; dort wird dir gesagt werden, was du tun sollst ... Saulus erhob sich vom Boden. Als er aber die Augen öffnete, sah er nichts. Sie nahmen ihn bei der Hand und führten ihn nach Damaskus hinein. Und er war drei Tage blind, und er aß nicht und trank nicht ... Da legte Hannanias Saulus die Hände auf und sagte: Bruder Saul, der Herr hat mich gesandt, Jesus, der dir auf dem Weg hierher erschienen ist: du sollst wieder sehen und vom Heiligen Geist erfüllt werden. Sofort fiel es wie Schuppen von seinen Augen, und er sah wieder; er stand auf und ließ sich taufen.«

Auch die Bekehrung des Paulus vollzieht sich in einer Reihe von Tagen. An ihrem Anfang steht die unvermittelte Erfahrung von etwas, was für viele

Bekehrungserlebnisse typisch ist: die äußere oder innere Konfrontation mit einem Licht und das Hören einer Stimme. Diese erste Erfahrung geschieht ohne jeden Übergang, heftig, von jetzt auf jetzt und mit einer Gewalt, die nichts Vergleichbares an sich hat. Aus ihr entwickelt sich im folgenden so etwas wie Selbstbesinnung und der Weg in ein anderes, neues Leben, das die bisherigen Gedanken und Absichten umkehrt.

Die Berufung eines ›Dritten‹, der zum Glaubenshelfer und Täufer wird (Hannanias), spielt hinein. Ein Gesicht weist ihn dem Saulus zu; er soll dazu beitragen, daß der Christenverfolger zum »Werkzeug, zum auserwählten Werkzeug« (9,15) Gottes wird. Und doch ist das nicht die ganze Geschichte. Denn wenige Kapitel vorher (7,54-58,1a) heißt es – nach der geisterfüllten »Abrechnung« des Stephanus – von der Steinigung durch die Juden: »Die Zeugen legten ihre Kleider zu Füßen eines jungen Mannes nieder, der Saulus hieß. So steinigten sie Stephanus; er aber betete und rief: Herr, Jesus, nimm meinen Geist auf! Dann sank er in die Knie und schrie laut: Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an! Nach diesen Worten starb er. Saulus aber war mit dem Mord einverstanden.«

Sollte nicht genau dies der Augenblick sein, in dem die Bekehrungsgeschichte des Saulus-Paulus beginnt? Nicht nur, daß hier sein und seiner Freunde Opfer für ihn gutsprach, Fürbitte leistete, verzieh – am Ende war es gerade die Bekräftigung des Geschehenen, die Saulus in den Sog einer totalen Gegenbewegung trieb. Er hätte seine Bekehrung so nicht wollen können; sie lag auf der anderen Seite seiner Absichten. Doch war nicht der Augenblick seiner Mordzusage bereits der Beginn seiner ›ersten‹ Bekehrung? Was alles muß in ihm vorgegangen sein, ohne daß ihm dies bewußt gewesen wäre – und schließlich auf dem Weg nach Damaskus? Liegt also nicht zwischen dem siebten und neunten Kapitel der Apostelgeschichte die Inkubationszeit der Bekehrung Pauli? So daß die Umkehr und Taufe in der syrischen Hauptstadt als eine ›zweite‹ Bekehrung bezeichnet werden müßte?

Wie immer – die ihn zu Boden schleudernde Erscheinung des Lichtes, seine Plötzlichkeit, die Evidenz der Gegenwart Gottes und das Hören seiner Stimme: diese Kriterien scheinen neben andern auch die anderer Umkehrgeschichten zu sein. Vorgänge plötzlicher, überfallartiger, völlig unvorhergesehener Bekehrungen sind mit der Glaubensgeschichte der letzten zweitausend Jahre eng verbunden. Immer wieder lesen wir von Menschen, die in einem ganz bestimmten Augenblick zum Glauben an die Existenz und Gegenwart Gottes gelangt sind. Nicht selten handelt es sich dabei um Existenzen, denen Gott fern, fremd und gleichgültig war. Die ihr Leben auf den Kopf stellende Erfahrung traf sie unvorbereitet und unbeabsichtigt. Dabei fehlt es an Formen der Vermittlung durch Erziehung oder Unterricht; es ging auch keine das eigene Leben in Frage stellende Begegnung vorauf – nichts von alledem. Von einem Moment auf den andern glauben diese

Menschen, ja, sie können nicht mehr anders: Gott wird ihnen unwiderleglich, unleugbar gegenwärtig. Und kein noch so starkes »Gedulden, Gedulden ...« hätte ihnen womöglich diese Erfahrung beschert.

Der heute siebzigjährige Publizist André Frossard beschreibt den 8. Juli 1935, einen Sommerabend in der Pariser rue d'Ulm: »Ein herrlicher Sommertag. Vor mir öffnet sich, schnurgerade, im vollen Sonnenlicht die rue d'Ulm bis zum Pantheon hin, das von dieser Seite gesehen, den Vorteil hat, sich fast senkrecht emporgestreckt dem Beschauer darzubieten ... Ich habe keinen Liebeskummer ... ich habe ein Rendezvous mit einer deutschen Studentin ... Ich habe keinerlei metaphysische Ängste ... Ich glaube mit unsern sozialistischen Freunden, daß die Welt eine politische und historische Wirklichkeit ist und die Metaphysik der allertrügerischte Zeitvertreib ... Ich empfinde auch keinerlei Neugierde die Religion betreffend, die einer anderen Epoche angehört. Es ist 17 Uhr 10 Minuten. In zwei Minuten werde ich Christ sein.« André wartet auf einen Freund, der die nahegelegene Kapelle betreten hat und sich mit seiner Rückkehr Zeit läßt. Aus Neugier geht er ihm nach und heftet in diesem abstoßenden Kirchenraum der Neogotik seinen Blick auf den Altar. »Mein Blick bleibt an der zweiten Kerze haften, die links vom Kreuz brennt, nicht an der ersten, nicht an der dritten, sondern an der zweiten. In diesem Augenblick bricht eine Welle von Wundern los, deren unerbittliche Gewalt in einem Nu von dem absurden Wesen, das ich bin, die Hülle reißen und das Kind, das ich nie gewesen bin, geblendet von dem Glanz, ans Tageslicht bringen wird. Zuallererst werden mir die Worte ›göttliches Leben‹ eingegeben. Sie werden mir nicht gesagt, ich forme sie nicht selbst, ich höre sie, als würden sie neben mir mit leiser Stimme von einer Person gesagt, die sieht, was ich noch nicht sehe. Kaum aber hat die letzte Silbe dieses leisen Vorspiels die Schwelle meines Bewußtseins erreicht, da bricht von neuem die Lawine los. Ich sage nicht: der Himmel öffnet sich; er öffnet sich nicht, er stürzt auf mich zu, schießt plötzlich wie ein stummes Wetterleuchten aus der Kapelle empor, wo er – wie hätte ich es ahnen können? – auf geheimnisvolle Weise eingeschlossen war.« Im folgenden beschreibt Frossard das Licht, das auf ihn einstürzt: »Es ist ein unzerstörbarer Kristall, von einer unendlichen Durchsichtigkeit, einer beinahe unerträglichen Helle, einem eher blauen Licht, eine Welt, eine andere Welt, von einem Glanz und einer Dichte, daß unsere Welt vor ihr zu den verwehenden Schatten der nicht ausgeträumten Träume zurücksinkt. Es ist die Wirklichkeit, es ist die Wahrheit; ich sehe sie vom dunklen Strand aus, wo ich noch festgehalten bin. Es ist eine Ordnung im Universum, und an ihrer Spitze, jenseits dieses funkelnden Nebelschleiers, ist die Evidenz Gottes, die Evidenz, die Gegenwart ist, die Evidenz, die Person ist, die Person dessen, den ich vor einer Sekunde noch geleugnet habe, den die Christen unsern Vater nennen und dessen milde Güte ich an mir erfahre,

eine Milde, die keiner andern gleicht, die nicht die manchmal mit diesem Namen bezeichnete passive Eigenschaft ist, sondern eine aktive, durchdringende, eine Milde, die alle Gewalt übertrifft, eine Milde, die fähig ist, den härtesten Stein zu zerbrechen und was härter ist als der Stein – das menschliche Herz. Ihr überwältigender Einbruch ist begleitet von einer Freude, die nichts anderes ist als der Jubel des vom Tod Erretteten.« Soweit der Bericht des André Frossard vom Abend des 8. Juli 1935.

Daß der Augenblick – als eine vergleichsweise winzige Zeitspanne – zum Träger einer die Existenz umkehrenden Gotteserfahrung werden kann, das erscheint manchem von uns so ungewöhnlich (und mitunter auch unglaublich) wie das Faktum selber. Die gewöhnlich quantitativ gemessene Zeit wird qualitativ verändert. Im Nu trägt sich etwas zu, das im Kontinuum des nacheinander erlebten Zeitstroms nicht vorgesehen ist.

Und wie geht Glauben sonst vor sich? Weg und Prozeß des Glaubens benötigen Zeit. Kinder und Heranwachsende durchlaufen eine religiöse Erziehung; ihre Anschauungen bilden sich am Beispiel von Eltern, Erziehern, Lehrern, Geistlichen. Lektüre tut das Ihre. Wohin immer die eigene Entwicklung führen mag: sie knüpft an den Prozeß der Gewohnheiten an, löst vielleicht die alten durch neue ab. Sie beansprucht jedoch nicht das Gewicht einer unvermittelten, alle bisherigen Maßstäbe des Denkens und Fühlens umstoßenden Erfahrung. Denn erst das, was aus ihr folgt, scheint wieder den Maßen der sich hinstreckenden Zeit zu unterliegen. Nicht anders bestätigt es auch Paul Claudels Schilderung seiner eigenen Bekehrung im Sinn eines *foi immediat,* wenn er über den 25. Dezember 1886 in Notre-Dame de Paris schreibt: »Ich stand unter der Menge, nahe beim zweiten Pfeiler beim Chor-Anfang, rechts auf der Seite der Sakristei. Da nun vollzog sich das Ereignis, das für mein ganzes Leben bestimmend sein sollte. In einem Nu wurde mein Herz ergriffen, und ich glaubte. Ich glaubte mit einer so mächtigen inneren Zustimmung, mit einem so gewaltsamen Emporgerissenwerden meines ganzen Seins, mit einer so starken Überzeugung, mit solch unerschütterlicher Gewißheit, daß keinerlei Platz auch nur für den leisesten Zweifel offenblieb, daß von diesem Tage an alle Bücher, alles Zweifeln, Klügeln, alle Zufälle eines bewegten Lebens meinen Glauben nicht zu erschüttern, ja, auch nur anzutasten vermochten. Ich hatte plötzlich das durchbohrende Gefühl der Unschuld, der ewigen Kindschaft Gottes, einer unaussprechlichen Offenbarung. Bei dem Versuch, den ich schon öfter angestellt habe, die Minuten zu rekonstruieren, die diesem außergewöhnlichen Augenblick folgten, stoße ich auf eine Reihe von Elementen, die indessen nur einen einzigen Blitz bildeten, eine einzige Waffe, deren sich die göttliche Vorsehung bediente, um endlich das Herz eines armen, verzweifelten Kindes zu treffen und es sich zu öffnen ... Gott existiert, er ist da. Er ist jemand, er ist ein ebenso persönliches Wesen wie ich! Er liebt mich, er ruft

mich ... Doch die katholische Religion kam mir nach wie vor wie ein Schatz törichter Anekdoten vor; ihre Priester und Gläubigen verursachten mir die gleiche Abneigung, die sich bis zum Haß, ja, bis zum Ekel steigerten. Das Gebäude meiner Ansichten und Kenntnisse brach nicht zusammen, ich entdeckte keinen Fehler an ihm. Ich war aus ihm herausgetreten, das war alles, was geschehen war.« Vier Jahre wehrt sich Claudel gegen die Konsequenz seiner plötzlichen Erkenntnis der Evidenz Gottes. Erst dann ist seine Festung überrannt. Am 25. Dezember 1890 kommuniziert er an der selben Stelle in Notre-Dame zu Paris, wo ihm die plötzliche Einsicht der Existenz Gottes zuteilgeworden ist.

Claudels Weg ist zugleich eine Heimkehr in die Kirche, die katholische Kirche, ganz im Sinne John Henry Newmans, der geschrieben hat: »Bildet euch nicht ein, ihr hättet Glauben, wenn ihr nicht in die Kirche eintretet.« Auf diesem Weg begleiten ihn so wunderlich verschiedene Lektüren wie die der »protestantischen« Bibel, der Pascalschen *Pensées,* der Evangelienbetrachtungen Bossuets, der *Gesichte* der seligen Anna Katharina Emmerick, der *Metaphysik* des Aristoteles, der Poesien Dantes und der posthumen Schriften Baudelaires. »Die tiefste und großartigste Dichtung« sind für Paul Claudel aber das liturgische Jahr und die liturgischen Texte. Und so wird aus dem plötzlichen Überfall (gegen alle Erfahrung der Langsamkeit und Gemessenheit normalen Lebens) eine Lebensgeschichte, in der sich Poesie und Christenglaube auf unnachahmliche Weise verbinden.

Foi immediat – häufig ist die Bekehrung mit dem, was man eine Erleuchtung nennen könnte, verbunden. Unwiderstößliches ereignet sich mitten in der Zeit der Lebensminuten eines bestimmten Zeitgenossen. Etwas in dem Menschen, der die Umkehr erfährt (und dann erst vollzieht), scheidet sich von dessen früherem Selbst. Nicht wenige solcher Schilderungen reden von einem plötzlichen Licht, auch von einem inneren Licht, das gleich einem Blitzstrahl die Szenerie der Seele erhellt. Die Frucht dieser Erleuchtung aber ist Freude. Claudel spricht von einem »einzigen Blitz«, Frossard von einer »beinahe unerträglichen Helle«. Auch Blaise Pascal gibt Jahr, Tag und Stunde an; sein erstes Wort aus dem berühmten *Memorial,* das sein Diener nach dessen Tod in Pascals Kleidern eingenäht findet, heißt: *Feuer.* Und am Ende des achten Buchs der *Confessiones* des heiligen Augustinus stehen die Worte: »Mir strömte Gewißheit als ein Licht ins kummervolle Herz.« Die mit 26 Jahren Christin gewordene Leningrader Studentin Tatjana Goritschewa, die sich lange mit dem Studium Nietzsches, Heideggers und Sartres beschäftigt hatte, berichtet von dem, was sie ihre »zweite Geburt« nennt: »In den Yogaübungen wurde ein christliches Gebet, und zwar das ›Vaterunser‹ als Übung vorgeschlagen ... Ich begann es, als Mantra vor mich hinzusagen, ausdruckslos und automatisch. Ich sprach es so etwa sechsmal, und dann wurde ich plötzlich völlig umgekrempelt. Ich

begriff – nicht etwa mit meinem lächerlichen Verstand, sondern mit meinem ganzen Wesen –, daß Er existiert. Er, der lebendige, persönliche Gott, der mich und alle Kreatur liebt, der die Welt geschaffen hat, der aus Liebe Mensch wurde, der gekreuzigte und auferstandene Gott! In jenem Augenblick be- und ergriff ich das ›Geheimnis‹ des Christentums, das neue, wahre Leben... In diesem Augenblick veränderte sich alles in mir. Der alte Mensch starb. Ich gab nicht nur meine früheren Wertvorstellungen und Ideale auf, sondern auch die Gewohnheiten. Schließlich wurde auch mein Herz aufgetan. Ich fing an, die Menschen liebzuhaben. Ich konnte ihr Leiden verstehen und auch ihre hohe Bestimmung, ihre Gottebenbildlichkeit ... Welche Freude und welches Licht war von da an in meinem Innern.«

»Mit einem Schlag hat er mir das Bewußtsein geschenkt, daß er da ist«, schreibt ein französischer Priester, der seine Bekehrung in einem Kriegsgefangenenlager des Zweiten Weltkriegs erfuhr. »Ich war zwanzig, als ich 1939 die Höhere Handelsschule verließ, um mich zum Wehrdienst zu melden. Als Rekrut eines Artillerieregiments geriet ich im Juni 1940 in Gefangenschaft. In einem Kriegsgefangenenlager hat Gott mich plötzlich gepackt. Ich sage, plötzlich, denn mit einem Schlag hat er mir das Bewußtsein geschenkt, daß er da ist, und zugleich ist in mir das ungeduldige Verlangen aufgebrochen, nach einer klaren Ordnung zu leben, und die noch verschwommene Sehnsucht nach einem kontemplativen Leben. Diese spürbare Freude mußte dann allmählich abklingen, um einer tieferen Empfindung Raum zu geben. Doch diese starke Anfangserfahrung hat weiterhin mein ganzes geistliches Leben geprägt: Ich weiß, ich spüre fast leibhaftig, daß Gott da ist, daß er uns unendlich liebt, daß er von grenzenlosem Erbarmen ist und daß er alles für uns tut.«

Immer wieder ist in solchen Bekehrungsberichten von zweierlei die Rede: von der Evidenz der Gottes-Einsicht, also von der Gewißheit seiner Existenz, und von der Freude. Auch in dem Pascalschen *Memorial* vom Montag, dem 23. November 1654 – »seit ungefähr abends zehneinhalb bis ungefähr eine Stunde nach Mitternacht«, wie es dort heißt – folgen den Worten »*Feuer.* Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten« die Worte: »Gewißheit, Gewißheit, Empfinden, Freude, Friede. Gott Jesu Christi. Deum meum et Deum vestrum ...« Gott tritt in zahlreichen Bekehrungsberichten (z. B. auch dem des Alfons von Ligouri vom 28. August 1723) als Licht und Feuer in Erscheinung oder wird doch als solches wahrgenommen. Es ist, wie wenn plötzlich ein Vorhang weggezogen würde und der Betroffene sich mit einem Mal als ein anderer vorfände; er hat so etwas wie eine Mutation, wie einen qualitativen Sprung gemacht. Das Medium dieser Veränderung aber ist der Augenblick und die sich daran anschließende Zeitstrecke. Bei Frossard dauert das, was er selber »das

Wunder« nennt, einen Monat. »Jeden Morgen fand ich mit Entzücken dieses selbe Licht wieder, das den Tag verblassen ließ, und dieses selbe Gefühl der milden Güte, das ich nicht vergessen werde und das mein ganzes theologisches Wissen ausmacht.«

Bis zu der »blitzhaften Offenbarung« letzter Jahre habe sie, schreibt eine Klarissin nach zwanzigjährigem Leben im Orden, von Gott »nur Karikaturen gekannt« – von einem Gott als alten Mann, »weit weg in den Wolken« und von »einem Gott der Rache und des Schreckens«. Und eine fünfzig Jahre alte Karmelitin berichtet: »Ich war vierzehn Jahre und drei Monate alt, als mir etwas geschah, was ich immer für eine Gnade gehalten habe, worüber ich aber niemals genau Rechenschaft geben konnte: Eines Tages fand ich mich plötzlich – wenigstens zum Teil – entfernt von allen irdischen Dingen und versunken in eine überschwengliche, unerklärliche Freude, wie eingetaucht in die wesenhafte Liebe und Freude. Ich war mir dessen klar bewußt, gleichzeitig aber unfähig, darüber nachzudenken, und doch ganz sicher, daß ich nun bei Gott sei. Als ich wieder zu den Dingen, die mich umgaben, zurückkehrte – es war an einem Morgen, ich war gerade bei meiner ganz alltäglichen Hausarbeit, beim Wachsen des Fußbodens –, hatte ich eine neue Gotteserkenntnis erworben. Gott war für mich ein lebendiges Wesen geworden, das ich von nun an nicht mehr nur deshalb kannte, weil ich von ihm gehört, sondern weil ich es ... gefühlt und in geheimnisvoller Weise berührt hatte. Dieses Ereignis entschied über mein Leben und beherrscht es seitdem.«

Berichte dieser Art reden nicht von etwas Ungefährem, von einem zeitlichen Irgendwo. Was fasziniert, sind die nicht selten genauen Angaben von Ort und Zeit – bis hin zur Fixierung auf Tag und Stunde, auf Vorher und Nachher; so heißt es im Bericht einer dreiundsechzigjährigen Frau: »Meine Gotteserkenntnis geht in meine frühe Kindheit zurück, zwischen drei und vier Jahren. Es war in einer weiten, ganz mit Feldern bedeckten Ebene, mit Weizen, Gerste und Klee, gegen vier oder fünf Uhr morgens, als die Sonne eben durch die Wolken brach ... Ich fühlte mich durchdrungen von einer unwiderstehlichen Gegenwart, etwas Großem, Mächtigen, Majestätischen, der Unermeßlichkeit Gottes. So klein, so winzig, so verloren, ließ ich alle Liebe, deren mein Herz fähig war, zu Gott emporsteigen, den ich so nahe fühlte. Damals hat Gott von meiner Seele Besitz ergriffen und sie niemals mehr verlassen.«

»Emporgerissensein«, Evidenz der »ewigen Kindschaft Gottes« (Claudel), »Fassungslosigkeit, Verpflanzung in eine unbekannte Welt«, »Besitzergreifung der Seele«, Erfahrung der »Gegenwart Gottes« als einer Person, die zur Person spricht; das Hören von Worten: »Ich bin Jesus, den du verfolgst«, »Geistliches Leben« (Frossard), »Nimm und lies« (Augustinus), »Verlaß die Welt und gib dich mir!« (Alfons Maria von Ligouri); »und als ich las, wie er

(Augustinus) an die Schilderung seiner Bekehrung gelangte, und las, wie er im Garten jene Stimme vernahm, da meinte ich, diese Stimme erklinge auch in meinem Herzen.« (Therese von Avila). Das alles sind gewisse Merkmale, mit denen Bekehrungen beschrieben werden. Mehrere Wirkungen ›fokussieren‹, bündeln sich in einem einzigen Brennpunkt – und erst im nachhinein treten die einzelnen Elemente der Erfahrung wieder auseinander.

Nicht selten führt der Weg auch über die Lektüre. Die große Therese liest die *Confessiones* des Augustinus; Edith Stein gerät bei einem Buch ihrer Freundin Hedwig Conrad-Martius nachts an die Lektüre des *Lebens der heiligen Therese von Jesu* (Neue deutsche Ausgabe, wie das im Titel des von ihr benutzten Buches heißt). Sie schließt die Lektüre mit dem Satz: »Das ist die Wahrheit!«. Thomas Merton liest eines Abends den Briefwechsel Hopkins' mit Newman. »Worauf wartest du noch?, sagte meine innere Stimme ... Was sitzt du noch da herum? Es hat keinen Zweck, noch länger zu warten. Warum stehst du nicht auf und gehst? – Dann konnte ich es nicht länger aushalten. Ich legte das Buch hin, zog den Regenmantel an und ging die Treppe hinunter. Ich trat auf die Straße hinaus, überquerte sie und ging in leichtem Regen den grauen Lattenzaun entlang dem Broadway zu. Und dann hob alles in mir zu singen an... Dann bog ich in die 121. Straße ein, und die aus Ziegelsteinen gebaute Kirche und das Pfarrhaus lagen vor mir... Im Sprechzimmer sagte ich: Father, ich möchte katholisch werden.« – In seiner Selbstbiographie schildert Ignace Lepp, wie er nach einer von vielen Diskussionen »in sogenannten Künstlerclubs« absurderweise an das Buch des polnischen Romanschriftstellers Sienkiewicz *Quo vadis* gerät, dessen Namen er bis dahin nicht gekannt hat. Die romanhafte Schilderung, auch die über das Gemeinschaftsleben der ersten Christen, lenkt ihn auf ähnliche Bücher. Er landet schließlich bei Ernest Renans *Leben Jesu,* bei Harnack, Strauß, Loisy, Lagrange. Erst dann betritt er »die erste, beste Buchhandlung, die mir unterkam«, und kauft sich ein Exemplar des Neuen Testaments, wobei er sich darüber wundert, daß es »ein so schmales Buch ist«. Der Marxist wird Christ.

Dem plötzlichen Überfallenwerden von einer zentralen Begegnung mit der Gegenwart Gottes entspricht also auch die zeitbrauchende Suche und Sehnsucht nach einer Wahrheit, die trägt und sich mit einem Schlag als göttliche Gegenwart enthüllt. Es zeigt sich, daß sie nicht eigentlich intendiert werden kann. Und es stellt sich zudem heraus, daß sie ihren Ikubationsraum besitzt – die Erkenntnis entfaltet sich, wird dramatisch, treibt ins Fragen, in den Widerspruch, die Auflehnung, die Unruhe und findet unversehens eine machtvolle Antwort. Oft aber spricht eine Bekehrung aller vorhergehenden Denkungsart Hohn. Nichts scheint auf sie hinzuweisen, nichts scheint sie vorbereitet zu haben: *foi immediat,* Blitzschlag der Erkenntnis, Feuer der göttlichen Gegenwart, Gewißheitslicht seiner Person, Wort zum Leben, das

Umkehr bewirkt. Eines scheint sicher: das Himmelreich trifft die Trägen nicht bei sich zu Hause an. Zudem stellt der moderne Sancho Pansa das Schwergewicht seiner Vorurteile und seinen krassen Diesseits-Sinn jeglicher Herzensbewegung entgegen. Doch auch er ist nicht gefeit gegen das verzehrende Feuer.

Bis es zum »brennenden Herd im Hause« werden kann, vergeht allerdings häufig noch eine ganze Weile Leben. Doch eine Seele, die ihrer selbst innezuwerden beginnt, gewinnt offensichtlich so etwas wie eine Art von Vernunft, die ihr die fortwährende Offenbarung göttlicher Spuren mitten in der Welt zuteilwerden läßt. Die Zeitlichkeit selber gibt die Präsenz Gottes frei, und der Mensch fühlt sich eine Strecke weit von den Schranken der Sinne beurlaubt, die ihm vor allem Endlichkeit und Faktizität bescheren. Und auch diese Erfahrung der Transzendenz mitten im Augenblick des hiesigen, orts- und raumgebundenen Lebens gewährt ein Stück Unmittelbarkeit. Der Glaube *erneuert* sich im Jetzt. Und der freie Ertrag solcher Unmittelbarkeit ist – wie es der Natur der Sache entspricht – *Freude.* Diese Freude scheint derjenigen verwandt, die wir als Ergebnis eines unvermittelten göttlichen »Überfalls« aus alten und neuen Bekehrungsgeschichten kennengelernt haben.

Erziehung zum Glauben

Von Luigi Negri

I

Das Schreiben, das Johannes Paul II. am 31. März 1985 an die jungen Menschen in aller Welt gerichtet hat, könnte den geeigneten Ausgangspunkt bilden, um über junge Menschen und ihren Weg zum Glauben zu sprechen. »Der Lebensabschnitt der Jugend ist ja die Zeit, da das menschliche ›Ich‹ und die damit verbundenen Eigenschaften und Fähigkeiten besonders intensiv entdeckt werden. Stufe für Stufe und Schritt für Schritt enthüllt sich vor dem inneren Blick der sich entfaltenden Persönlichkeit eines Jungen oder eines Mädchens jene besondere, in gewissem Sinne einzigartige und unwiederholbare Möglichkeit eines konkreten Menschseins, dem der gesamte Entwurf des künftigen Lebens gleichsam eingeschrieben ist. Das Leben stellt sich dar als Verwirklichung jenes Entwurfs: als ›Selbstverwirklichung‹.

Das Thema verdiente natürlich unter vielen Gesichtspunkten eine Erläuterung; um es aber kurz zu sagen, es offenbaren sich Umriß und Form jenes Reichtums, wie ihn die Jugend darstellt. Es ist der Reichtum, die ersten eigenen Entscheidungen zu entdecken und zu planen, sie zu wählen, ins Auge zu fassen und auf sich zu nehmen, Entscheidungen, die auf der ganz personalen Ebene menschlicher Existenz für die Zukunft wichtig sein werden.«[1]

Zunächst ist klarzustellen, daß einzig *Verständnis* für die Welt der Jugend der geeignete Ausgangspunkt unseres Themas sein kann. Dieses Verständnis charakterisiert den Dialog, den Johannes Paul II. schon vom ersten Moment seines Pontifikates an mit den jungen Menschen führte und bei all den Gelegenheiten fortsetzt, in denen er ihnen auf seinen apostolischen Reisen oder auch in Rom begegnet, wohin er sie zu den Welttagen der Jugend einlädt. Dieses Verständnis erschließt den Jugendlichen eine *positive Möglichkeit* als ein Fragen und Suchen nach dem Sinn des Lebens, wie es in der Identität des jungen Menschen ungeachtet aller Bestrebungen, es zu beseitigen oder zumindest zu relativieren, verwurzelt ist.

1 Johannes Paul II., An die Jugendlichen in der Welt. Apostolisches Schreiben (Nr. 3), hier zitiert nach: L'Osservatore Romano (dt. Ausg.), 29. März 1985, S. 5.

II

Von hier aus sind wir jedoch zugleich auch zu der Feststellung gezwungen, daß heute ein breitangelegter systematischer Versuch unternommen wird, den Jugendlichen auf ein bloßes instinktives Reagieren einzuengen und ihn in ein vorwiegend auf Technik und Konsum ausgerichtetes ideologisches Umfeld einzubetten.

Diese Anstrengungen sind der äußerste Aspekt einer Ideologie und Gesellschaftsform, die sich programmatisch auf die Negation der religiösen Dimension und damit der Gegenwart des transzendenten Gottes festgelegt hat und sich bemüht, ihn durch eine abstrakte Idee vom Menschen zu ersetzen, die ausschließlich auf der eigenen intellektuellen und sittlichen Befähigung aufruht. Die Jugendlichen gewahrten und gewahren als erste das Scheitern dieser Bemühung, und sie sind somit auch die ersten, die an einem ideologischen und gesellschaftlichen Umfeld leiden, das, statt sich als ein Faktor der Förderung und des Wachstums, der aktiven Entwicklung ihrer positiven Anlage zu verstehen, sich zum ›Grab‹ dieser Potentialität macht. Das Zeugnis der Jugendlichen von Leningrad und Moskau, die in den siebziger Jahren das religiöse Problem entdeckt haben, erscheint uns heute als eine dringliche und herausfordernde Mahnung, als Erwachsene nicht die große, begeisternde Forderung nach Wahrheit und Verantwortung zu verraten, welche die Welt der Jugend bei all ihrer unleugbaren Fragilität beseelt: »Der Mensch der Aufklärung hatte Gott unter Gespött zurückgewiesen und sich an dessen Stelle gesetzt. Er sah sich als ein Halbgott an, als Inhaber der absoluten Wahrheiten und Sammelpunkt des universalen Bewußtseins. Diese Gewißheit trieb ihn an, die Massen zu instruieren, und brachte die gewaltige innere Kraft hervor, die seinen paternalistischen Elan beseelte, dem es darum ging, das Dunkel der klerikalen und nationalen Vorurteile durch das strahlende Licht der einzig wahren wissenschaftlichen Ideologie zu zerstreuen. Der chiliastische Messianismus der späten Aufklärung nahm die Macht in die eigenen Hände und begann, dem Götzenbild einer strahlenden Zukunft Millionen von Mitbürgern zu opfern. (...) Doch dem Voluntarismus der späten Aufklärung gelang es nicht, den Menschen dazu zu bringen, seine innere Welt nach ihrer Vorstellung zu schaffen. Er errichtete nicht eine neue Anthropologie, sondern verfinsterte das Volksbewußtsein in einer Atmosphäre unheimlichen Terrors.«[2]

Wenn also der einzige richtige Ausgangspunkt die Sensibilität für jene positive Möglichkeit der Jugend bildet, dann muß man gleichzeitig diese ›Verschwörung‹ gegen die jungen Menschen wahrnehmen, die den ideologischen Horizont des kommunistischen Kollektivismus wie der westlichen

2 Sulle ceneri dell'ideologia. La Casa di Matriona (Sammelband). Mailand 1983, S. 68f.

Konsumgesellschaft gleichermaßen charakterisiert. Die Ideologien haben sich eindeutig als zutiefst unfähig erwiesen, die echten Forderungen der Jugendlichen nach Wahrheit und Befreiung zu erfüllen. Der Weg des Lebens bedarf ganz anderer Klarheiten, einer Sache, für die es sich wirklich zu leben lohnt und die uns dem eigenen Übel und dem der Welt gegenüber nicht ohnmächtig werden oder verzweifeln läßt.

III

Die positive Anlage, die trotz allem besteht und in gewissen Momenten im Erleben der Jugendlichen trotz so vieler Ungewißheiten und Schwächen deutlich zutage tritt, verlangt nach der *Begegnung*. Das Verständnis, das diese positive Bereitschaft der jugendlichen Wirklichkeit offenlegt, ist bereits die erste Äußerung einer solchen Begegnung. Wie noch nie haben die jungen Menschen ein Bedürfnis, glaubhaften Persönlichkeiten zu begegnen, die zu bezeugen vermögen, daß das große Verlangen nach Wahrheit, das in einem jeden von uns vorhanden ist, ernstgenommen und daß ihm entsprochen werden muß und darf, insofern es objektiv der Identifikationspunkt und die Triebkraft der Persönlichkeit bildet. Wenn die Erwachsenen durch die Präsenz der Jugendlichen aufgerufen sind, ausdrücklich Zeugnis zu geben von dem, wofür sie leben, von dem, an den sie glauben, d. h. von der Hypothese einer endgültigen Lösung aller Daseinsrätsel, dann besagt das auch, daß das Christentum für den Lebensweg der Jugendlichen als die entscheidende Richtung dargeboten werden muß. Es kann vor allem nicht vorgelegt werden als eine Lehre, welche die Grundinhalte menschlichen Strebens nach dem rationalen Verständnis der Wirklichkeit zusammenfaßt; es kann auch nicht vorgelegt werden als ein Kodex sittlicher Verhaltensnormen, der den jungen Menschen irgendwelche ethischen Werte nennt, sondern es bedarf einer »evangelischen« Begegnung mit Christus als dem Weg, der Wahrheit und dem Leben. Christus ist der große Freund, der sich über die Tiefe des Menschseins neigt und vorbehaltlos die religiöse Frage, die den Herzpunkt des Menschen bildet, aufdeckt und sich ihr als lebendiger, endgültiger Sinn und als Weg wahrer Verwirklichung des Menschseins anbietet.

»Euer Alter ist das der bewußten und gewollten Begegnung mit Christus... Einzig Jesus Christus ist die treffende letzte Antwort auf die höchste Frage nach dem Sinn des Lebens und der Geschichte. Wir respektieren zwar, daß manche andere Ideen haben, und sind uns wohl bewußt, daß der Glaube an Christus seine Gezeiten und Jahreszeiten hat und eine persönliche Reifung kraft der Gnade Gottes erfordert. Ich sage euch mit vertrauensvollem Freimut: Nachdem man das naive Alter der Kindheit und die sentimentale Epoche der Pubertät durchlaufen hat und zur Jugendzeit gelangt ist, d. h. zu eurem überschäumenden kritischen Alter, dann ist das schönste und begei-

sterndste Abenteuer, das einem zufallen kann, die Begegnung mit Jesus, der der einzige ist, der eurem Leben wahren Sinn gibt.

Es genügt nicht, zu suchen; man muß suchen, um Gewißheit zu finden. Und die Gewißheit ist Jesus, der von sich sagt: ›Ich bin der Weg, den Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14,6) ... Es gibt keine Lösung für den Zweifel und die Verzweiflung außer im Glauben an Christus. Einzig Jesus enthüllt den Sinn unseres Daseins im grenzenlosen Mysterium des Universums, im dunkeln, unvorhersehbaren Strudel der Geschichte.«[3]

Christus ist hier und jetzt präsent im Mysterium der Kirche: in der lebendigen Einheit der »Seinen« und im Glaubenszeugnis gegenüber der Welt. Zur Christusbegegnung kommt es in der Begegnung mit der Kirche als »seinem Leib«. Man kann also die jungen Menschen nur dann echt zum Glauben erziehen, wenn man sie aufruft, in der Konkretheit ihres Raumes und ihrer Zeit eine christliche Einheitserfahrung zu erleben, die nicht »aus Fleisch und Blut«, sondern von Gott stammt. Nur die vom Glauben und im Glauben der Kirche bezeugte Präsenz Christi stellt sich den Jugendlichen von heute als eine »einzigartige« Antwort, da sie sich weder auf den Versuch reduzieren läßt, rational in die Struktur des Seins einzudringen, noch auf das Bestreben, sich selbst und die Wirklichkeit kraft des eigenen Willens und der eigenen sittlichen Anstrengung zu ändern. Die eigene Anstrengung, zu der sie auch angeregt werden sollen, wird so zur Aufforderung, sich auf den zu verlassen, der – wie vor zweitausend Jahren im Mysterium der Inkarnation – sich heute im Mysterium der Kirche als der Herr des Lebens anbietet. Wie nie zuvor wird heute deutlich, daß die jungen Menschen der Kirche als etwas Lebendiges begegnen wollen, also als einer Bezeugung einer gesellschaftlichen Einheit, in der man Christus als präsent bekennt. Das lebendige Zeugnis des Glaubens und der christlichen Gemeinschaft (d. h. im Namen des Herrn) bringt in die Welt ein neues Menschsein: das Menschsein Christi des Herrn, das allen übermittelt wird, die seinen Geist empfangen.[4] Dieses neue Menschsein, in dem die ganze Wahrheit des Menschen und über den Menschen enthalten ist, gibt dem Dasein der jungen Menschen die Möglichkeit, auf ein Erkenntniskriterium zu treffen, das der Wahrheit entspricht, und auf eine lebendige Norm, die das Herz des Menschen aus der Enge des Egoismus befreit und ihn dem großen, faszinierenden Abenteuer der echten Liebe, der echten, intensiven Hingabe entgegenführt.

»Wenn die Bemerkung Pascals ›L'homme dépasse infinitement l'homme‹ stimmt, muß man sagen, daß die menschliche Person ihre volle Selbstverwirklichung nur in Verbindung mit dem findet, der den tragenden Grund für alle unsere Urteile über das Sein, über das Gute, über das Schöne bildet.

3 Johannes Paul II., An die italienischen Soldaten, 1. März 1979.

4 Vgl. *Redemptor hominis* 7, 8, 9, 10.

Und da die unendliche Transzendenz dieses Gottes, den man als den ›ganz Anderen‹ bezeichnet hat, uns im menschgewordenen Jesus Christus nahegekommen ist, um an unserer Geschichte völlig teilzuhaben, ist daraus zu schließen, daß der christliche Glaube uns Glaubende dazu befähigt, die tiefsten Bedürfnisse des Menschen besser als irgendjemand sonst zu deuten und in gelassener, ruhiger Sicherheit die Wege und Mittel zu einem vollen Befriedigtsein anzugeben.«[5] Kurz, damit die religiöse Frage, die den jungen Menschen als geistiger Mittelpunkt ihres Lebens bezeichnet werden muß, nicht verwelkt oder zugrunde geht, muß man sie in die lebendige Wirklichkeit Christi verwickeln, der in der Kirche und somit in der Armseligkeit der Gemeinde, die durch den Gehorsam gegenüber den Bischöfen und dem Papst mit dem Mysterium der Gesamtkirche eng verbunden ist, präsent ist. In der Gemeinde muß es, wie das in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte zum Ausdruck kommt, möglich sein, sich dem Mysterium Christi beizugesellen und im Raum und in der Zeit des geschichtlichen Menschseins sich sein erlöstes Menschsein anzueignen.

IV

Die Erziehung zum Glauben erhält ihre ganze Wirkkraft dann, wenn die Gemeinde durchsichtig und in tiefer, existentieller Klarheit den jungen Menschen präsent wird und das Geflecht ihrer persönlichen und gesellschaftlichen Interessen in das Mysterium Christi einbezieht. Christus muß ihnen bezeugt werden als der, der der Persönlichkeit Festigkeit gibt und der Person einen Weg zur Wahrheit und Befreiung erschließt. Die Kirche offenbart sich dann als Lehrmeisterin, d. h. als befähigt, den religiösen Sinn der Menschheit (und somit auch deren Bedürfnis nach Wahrheit und Befreiung) in glaubhaften Bezeugungen dauerhaft herauszubilden.

Diese tiefe Erfahrung des Menschseins (wie Paul VI. die Kirche definiert hat), die der Papst und die Bischöfe immerfort anbieten und am Leben erhalten, wird die Jugendlichen nur im Zeugnis des Glaubens und der Liebe erwachsener Christen zu überzeugen und zu packen vermögen. Die kirchliche Gemeinschaft muß von Erwachsenen ernsthaft bezeugt werden, die durch die ganz neue, endgültige Art und Weise, in der sie Probleme meistern, Beziehungen erhalten, Arbeit begreifen, Dynamik und Selbsthin-

5 Johannes Paul II. an die Studenten und Professoren der Università Cattolica, 8. Dezember 1978: »Die christliche Kultur darf nicht fehlen. Die durch das Lehramt der Kirche bewahrte und authentisch gelehrte Wahrheit Christi erhellt das menschliche Leben und gestattet, es bis auf den Grund zu kennen. Daraus ergibt sich für die menschliche Vernunft die Möglichkeit, die Kriterien und Prinzipien zu bestimmen, welche Bewertungen und Ausrichtungen eingeben, zu denen man sonst nicht gelangen würde. Auch wer den Glauben nicht hat, sollte wenigstens wissen, daß der Beitrag der katholischen Kultur zum Verständnis des Menschen das gemeinsame Forschen und Erkennen bereichert.«

gabe reifen lassen, imstande sind, junge Menschen zu werben und sie positiv herauszufordern. Falls der christliche Laie sich nicht voll und ganz am Mysterium der Kirche beteiligt und in seinem Leben die Pflicht zur Evangelisierung nicht wahrnimmt, steht die Kirche abseits der jugendlichen Welt.

»So arbeitet ihr mit an der integralen Sendung der Kirche, die nicht nur darin besteht, die Botschaft Christi und seine Gnade den Menschen zu bringen, sondern auch darin, die Ordnung der weltlichen Wirklichkeiten mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen und zu vervollkommen. Damit ist der glaubende Laie an die Fronten der Geschichte geworfen: die Familie, die Kultur, die Arbeitswelt, die Wirtschaftsgüter, die Politik, die Wissenschaft, die Technik, die Massenmedien, die großen Probleme des Lebens, der Solidarität, des Friedens, der Berufsethik, der Rechte der menschlichen Person, der Bildung, der Religionsfreiheit.«[6]

Was Erziehung zum Glauben verhindert, liegt ›bloß‹ in der Krise des Zeugnisses und nicht in der Mangelhaftigkeit psychagogischer Techniken und Methoden. Zwar muß das kirchliche Zeugnis imstande sein, das Interesse der Jugendlichen auch durch philosophische und naturwissenschaftliche Errungenschaften zu wecken; unersetzlicher, entscheidender Faktor bleibt jedoch die Echtheit und Redlichkeit der Glaubensbezeugung.

6 Johannes Paul II., Homilie beim Abschluß der Bischofssynode, 30. Oktober 1987.

Keiner glaubt uns, was wir nicht selbst glauben

Zur »Tradierungskrise des Glaubens«[1]

Von Otto B. Roegele

Ein tiefer Graben trennt einen großen Teil der heranwachsenden Generation von der älteren Generation und von den früheren Generationen. In der Bundesrepublik Deutschland ist diese Kluft besonders groß; sie existiert aber auch in den Nachbarländern, auch in den romanischen Ländern Europas. Was die Mehrheit der Älteren von der Mehrheit der Jüngeren am deutlichsten unterscheidet, ist die grundlegende Einstellung zum Leben, nichts Geringeres. Mit aller Klarheit, deren die moderne Umfrageforschung fähig ist, wird dieser Befund in den verschiedenen Untersuchungen der »Internationalen Wertestudie« dargelegt, die in den frühen achtziger Jahren in zehn Ländern Europas (Bundesrepublik Deutschland, Schweden, Dänemark, Großbritannien, Irland, Niederlande, Belgien, Frankreich, Spanien, Italien) und in den Vereinigten Staaten durchgeführt wurde.[2]

In der älteren Generation glaubt noch immer eine beträchtliche Mehrheit, daß mit dem Tod nicht alles zu Ende ist, daß es ein Leben auch nach dem Tod gibt und daß der Mensch Lohn oder Strafe zu erwarten hat für das, was er auf Erden getan und unterlassen hat; von den 16- bis 29jährigen glauben nur ein Drittel daran, »daß es in irgendeiner Form ein Leben nach dem Tod gibt«. Für gut die Hälfte der Menschen über 40 Jahre ist hierzulande der Glaube eine »Quelle von Kraft« für das eigene Leben; aber nur für 24 % der Menschen zwischen 18 und 24 Jahren.

Diese Verschiedenheit der Lebensauffassung hat zunächst noch wenig zu tun mit dem Willen, ein guter Mensch zu sein, mit moralischem Urteil und verantwortlichem Handeln. Darin manifestiert sich die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dessen Woher und Wohin, nach dem »vita mutatur, non tollitur«. Daraus ist auch nicht auf feindselige Ablehnung der Tradition zu schließen; es ist viel schlimmer: Die wichtigen Fragen werden zwar gestellt, sie erscheinen vielen Zeitgenossen sogar sehr dringlich, aber die Antworten werden innerhalb der irdischen Welt gesucht. Die Kompetenz der Kirche gerade in diesem Bereich ist verblaßt. Die Antworten, die man von ihr erwartet, liegen auf anderen Gebieten. Es erscheint nur folgerichtig, wenn sich die Nachfrage nach Parapsychologie, Astrologie, okkulten Weisheiten unter diesen Umständen verstärkt, wenn sogar Horoskopen, deren Absurdität durch Vergleich zweier illustrierter Zeitschriften von jedem Leser festgestellt werden kann,

1 Erich Feifel/Walter Kasper (Hrsg.), Tradierungskrise des Glaubens. München 1987.

2 Über Anlage und Zustandekommen der »Internationalen Wertestudie«, deren deutscher Teil vom Institut für Demoskopie Allensbach übernommen wurde, vgl. das Vorwort und S. 395 ff. in dem von Elisabeth Noelle-Neumann und Renate Köcher verfaßten Buch »Die verletzte Nation«. Stuttgart 1987.

mehr Einfluß auf die eigene Lebensführung eingeräumt wird als den »etablierten Kirchen«.

Wir sind im allgemeinen geneigt, Entwicklungen wie »Glaubensverlust«, »Wertewandel« und »Generationskonflikt« als unvermeidliche Begleit- und Folgevorgänge der Verweltlichung und Verwissenschaftlichung des Denkens, als »Wohlstandsphänomene« der Industriegesellschaften zu betrachten. Abgesehen davon, daß der Ausdruck »Wertewandel« schon sprachlich in die Irre führt, denn Werte, wenn sie je solche sind, wandeln sich nicht, was sich allenfalls wandelt, ist das Bewußtsein der Menschen von diesen Werten, die Bedeutung, die bestimmten Werten im Denken und Handeln von Individuum und Gesellschaft eingeräumt wird – die vergleichende Studie zeigt das Gegenteil: Es gibt markante Unterschiede gerade im religiös-sittlichen Denken und in der Einstellung der Generationen zueinander zwischen den Vereinigten Staaten und Europa und zwischen den europäischen Ländern.

So glauben in Nordamerika und in Irland mehr als 90 % der Erwachsenen an einen personalen, »leibhaftigen« Gott; in Deutschland erscheint Gott eher als eine »geistige Macht«, das Bild von Gott ist hier abstrakter, unpersönlicher, theoretischer. Auch in den USA glauben die Alten in größerer Zahl an Gott als die Jungen, aber die Unterschiede sind nicht so kraß wie bei uns: In den USA antworten 57 % der 18- bis 24jährigen, 70 % der über 60jährigen mit Ja auf die Frage nach dem »personalen Gott«; in der Bundesrepublik Deutschland tun es nur 17 % der Jungen und 42 % der Alten. »Sünde« – das ist für 88 von 100 Amerikanern ein realer Begriff, aber nur für 69 von 100 Deutschen – und dies nach den schrecklichen Erfahrungen der jüngsten Geschichte.

Weitere Vergleichsreihen der Internationalen Wertestudie beweisen, daß es sich auch beim Auseinanderdriften der Generationen nicht um eine überall wirksame Konsequenz der von Naturwissenschaft und Technik geprägten geistigen und sozialen Entwicklung handelt, sondern um durchaus unterschiedlich verlaufende Prozesse. Der Gedanke, daß beide Bereiche, Glaubensverlust und Generationenkluft, in denen die Meßergebnisse die größten Differenzen aufweisen, miteinander zusammenhängen, einander beeinflussen, legt sich daher nahe.

In der Tat gibt es zahlreiche Belege dafür, daß das Ausrinnen des Glaubens und die Auseinander-Bewegung der Generationen ursächlich miteinander zu tun haben. Die Chance der Weitergabe von Religion, von religiöser Bildung zumal, von Einübung in sittliches Denken und Handeln steht und fällt mit der Vertrauensbeziehung zwischen Eltern und Kindern. Diese ist die überhaupt wichtigste Voraussetzung dafür, daß das, was man »religiöse Sozialisation« nennt, zustandekommen kann. Es gibt offenbar keinen auch nur einigermaßen gleichwertigen Ersatz (Religionsunterricht, Jugendarbeit). Unter diesen Umständen kommt den folgenden Zahlen entscheidende Bedeutung zu:

Zwischen den beiden vorgegebenen Ansichten: »Ganz egal, welche Vorzüge und Fehler die Eltern haben, man muß sie immer lieben und ehren« und »Man muß die Eltern nicht achten, wenn sie es nicht durch ihr Verhalten und ihre Einstellungen verdient haben«, haben sich 69 % der Amerikaner, aber nur 48 % der Deutschen für die erste Ansicht entschieden (Europa insgesamt 63 %). Man geht wohl nicht fehl, wenn man eine, vielleicht die wichtigste Erklärung für diesen Befund in dem quasi-spiegelbildlichen Ergebnis der Befragung über die Verpflichtungen der Eltern

gegenüber den Kindern erblickt: Auch hier zwei vorgegebene Ansichten: »Es ist die Pflicht der Eltern, das Beste für ihre Kinder zu tun, auch wenn sie selbst dafür zurückstehen müssen« und »Eltern haben das Anrecht auf ihr eigenes Leben, und man sollte nicht von ihnen verlangen, daß sie sich für das Wohl ihrer Kinder aufopfern«. Von hundert Amerikanern entschieden sich 69, von hundert Deutschen dagegen nur 46 für die erste dieser Ansichten.

Noch aufschlußreicher werden die Zahlen, wenn man die Konfession und die »Kirchennähe« in die Betrachtung einbezieht:

Für die unbedingte Elternpflicht sprachen sich in Deutschland 55 % der Katholiken, 41 % der Protestanten aus; von den kirchennahen Katholiken 63 %, von den kirchennahen Protestanten 62 %. Auch hier stehen die »Kirchennahen« beider Konfessionen einander näher als den jeweils »Kirchenfernen«, auch näher als die beiden konfessionellen Gesamtheiten.

Bei den Ansichten über die richtige Einstellung zu den Eltern ergibt sich wiederum das Spiegelbild; Kirchennähe ist hier bei den Protestanten sogar noch ausschlaggebender. Von den Katholiken sprechen sich 36 % für »... man muß die Eltern immer lieben und ehren« aus, 49 % der »Kirchennahen«; bei den Protestanten lauten die entsprechenden Zahlen 30 % und 50 %.

Die leitende These der Untersuchung, daß nur die geistige Nähe der Generationen die Tradierung von Werten garantiert, findet eine Stütze auch in den Ergebnissen des folgenden Abschnittes:

Es sind nicht allein die religiösen Fragen, in denen Eltern und Kinder in unserem Lande weithin getrennte Wege gehen. Auch in ihren politischen Ansichten, in der Einstellung zu moralischen Fragen, namentlich zur Sexualität, schließlich in der Einstellung zu den Mitmenschen besteht diese Kluft. Von den deutschen Katholiken unter 30 Jahren erklären nur 33 %, daß sie ähnliche Moralvorstellungen wie ihre Eltern haben (die »Kirchennahen« 47 %); was die Einstellung zur Sexualität angeht, liegen die Zahlen noch niedriger: 15 % bzw. 21 %. Auch hier zeigen die Ergebnisse aus den Vereinigten Staaten ein signifikant anderes Bild: die Meinungsunterschiede zwischen den Generationen sind viel geringer, sie halten sich im Rahmen dessen, was man als »natürlichen Ablösungsprozeß« verstehen kann.

Und die Ursachen? »Wie aus dem öffentlichen Raum, so verschwinden die religiösen Rituale auch aus der intimen Kleingruppe Familie. Mitte der sechziger Jahre war das tägliche Tischgebet noch 62 % der Bevölkerung zumindest als Kindheitserinnerung vertraut, für 29 % gehörte es noch zum Alltag; 1982 kennen nur noch 47 % das Tischgebet aus ihrer Kindheit, der Anteil derer, die diesen Brauch pflegen, ist auf 11 % gesunken ... Das gemeinsame Gebet in der Familie ist heute das Erlebnis einer Minorität. Das gleiche gilt für die Auseinandersetzung mit den Inhalten der Bibel, die außerhalb des Gottesdienstes nur von 16 % zumindest gelegentlich zur Hand genommen wird. Am schwersten wiegt jedoch das Desinteresse, religiöse Überzeugungen durch Weitergabe an die nächste Generation über die eigene Lebensspanne hinaus zu bewahren. Nirgends zeigt sich wohl deutlicher, als wie unwichtig heute Religiosität empfunden wird, wie wenig hilfreich auch bei der Lebensgestaltung. Nur 17 % der Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland halten Religiosität für ein wichtiges Ziel bei der Erziehung von Kindern, von den 25- bis 44jährigen, die die kommende Generation betreuen und prägen, halten nur 10 %

die Vermittlung religiöser Überzeugungen für einen wesentlichen Bestandteil ihrer Aufgabe. Selbst diejenigen, die sich als religiös beschreiben, messen einer religiösen Erziehung merkwürdig wenig Bedeutung bei. In ganz Europa ist die Entschlossenheit zur Tradierung religiöser Werte gering – am stärksten noch in Irland (42 %), am schwächsten in Skandinavien (Schweden 6 %).«

Zusammenfassend bemerkt der Bericht: »Die Signale, die Religion sinnlich erfahrbar machen, die gleichzeitig eine Demonstration sind von der Stärke und Vitalität des Glaubens und von dem Konsens der Glaubensgemeinschaft, schwinden aus dem Alltag. Der Glaube wird unsichtbar.«

Muß angesichts dieser nüchtern-direkten Feststellungen des Sozialwissenschaftlers nicht eine Besinnung darüber einsetzen, ob die Kirche mit ihren Verhaltensweisen nach dem Konzil zu diesem Unsichtbarwerden beigetragen hat? Kein Priester begleitet mehr einen Trauerzug durch die Straßen, die Kirchenglocken sind weithin verstummt, viele Gotteshäuser wurden ohne Turm gebaut, weil »Pfarrzentren« wichtiger erschienen sind, das geistliche Gewand ist aus der Öffentlichkeit verschwunden. Die Kirche hat sich unsichtbar gemacht, und mit ihr wurde auch der Glaube unsichtbar.

Renate Köcher bemerkt in ihrem Beitrag »Tradierungsprobleme in der modernen Gesellschaft«:

»Wenn eine Generation der nächsten ihr Wissen und ihre Wertvorstellungen nicht mehr erfolgreich vermitteln kann, ist es nur eine Frage der Zeit, daß dieses Wissen und die Wertvorstellungen verfallen ... Der plötzliche Verfall begann 1968; dieses Jahr markiert den Beginn, 1973 praktisch schon den Endpunkt dieser Entwicklung. In dieser unglaublich kurzen Spanne, in nur fünf Jahren, brach ein großer Teil der aktiv Praktizierenden einfach weg, nahm nicht mehr am religiösen Leben teil. ... Am Ende der vierziger Jahre besuchten 51 % der Katholiken regelmäßig den Gottesdienst, Mitte der sechziger Jahre 55 %, dann 1969 plötzlich 48 %, 1973 35 %. Nach 1973 setzte sich der Auszug aus den Kirchen nur noch langsam fort; unter der Oberfläche scheinbarer Stabilität entwickelte sich jedoch die Struktur der kirchengebundenen Bevölkerungskreise bis etwa 1980 weiter ungünstig: beide Kirchen verloren in der jungen Generation bis Ende der siebziger Jahre weiter an Rückhalt. Religiosität wurde zunehmend zum Merkmal einer Alterskultur, scharf getrennt von einer weitgehend kirchenfernen Jugendkultur. Etwa die Hälfte der regelmäßigen Gottesdienstbesucher sind heute 65 Jahre und älter.«[3]

Dabei kann es nicht bleiben, wenn Christentum und Kirche überleben sollen, wenn sie nicht auf die Bedeutung von Sekte oder religiöser Volkskunde reduziert werden sollen. Gewiß ist es Gott selbst, der über das Schicksal der »kleinen Herde« bestimmt; aber er hat denen, die sich dazu rechnen, einen eindeutigen Auftrag erteilt, der heute weniger denn je in der Geschichte seiner Stiftung erfüllt wird: Mission. Jedenfalls müssen wir uns dazu entschließen, unter dem Eindruck der statistischen und sozialpsychologischen Daten, die hier nur sehr skizzenhaft erwähnt werden konnten, auch eine nicht geringe Anzahl der kirchlichen Einstellungen,

3 Renate Köcher, Tradierungsprobleme in der modernen Gesellschaft, in dem in Anm. 1 erwähnten Buch. – Vgl. auch den Beitrag derselben Autorin, Allzuständig und ohnmächtig. Was Katholiken von der Kirche erwarten. In dieser Zeitschrift XVI (1987), S. 266ff.

Praktiken und Gewohnheiten der nachkonziliaren Zeit einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Auf einem Wahlplakat in einer süddeutschen Großstadt steht, von den Programmnöten einer großen Partei diktiert, der einfache Satz: »Keiner glaubt uns, was wir nicht selbst glauben.« Das ist eine Schlüsselerkenntnis auch für den religiös-kirchlichen Bereich. Wie soll die Welt glauben, daß es der Kirche Ernst ist mit ihrer existentiellen Sorge um die Weitergabe des Glaubens, wenn sie nicht alle Kräfte anspannt, damit wenigstens der von staatlichen Lehrplänen vorgesehene Religionsunterricht in öffentlichen Schulen (auch in Berufsschulen!) wirklich stattfindet? Gibt es für Geistliche aller Dienstgrade und Funktionen, für Laientheologen im kirchlichen Amt, für Frauen und Männer mit *missio canonica* eine wichtigere Aufgabe als diese? Müssen dahinter nicht alle noch so berechtigten, noch so »Zeichen setzenden« und profilierenden Tätigkeiten in Caritas und Sozialarbeit, für Asylanten und Dritte Welt, für Menschenrechte und Weltfrieden, gegen Umweltschmutz und Atomkraftnutzung zurücktreten?

Vor allem die Zeichen sind es, die sich einprägen. Wie kann der Priester, der beim Vorbeigang am Tabernakel das Knie nicht beugt, der Zelebrant, der nach der Wandlung von Brot und Wein keine Kniebeugung macht, von der Gemeinde, die zuschaut, erwarten, daß sie an die Realpräsenz des Herrn glaubt? Für die in neueren Texten, auch in kirchlich genehmigten Religionsbüchern immer häufiger auftauchende Formel vom »heiligen Brot« mag das reichen; aber ist der schleichende Ersatz durch eine solche Formel nicht Verrat am Eigentlichen der Botschaft?

Die großen Unterschiede der religionssoziologischen Daten aus Amerika und Europa machen deutlich, daß es kein für die ganze Weltkirche, ja nicht einmal ein für die Kirche der »westlichen Welt« gemeinsames Konzept der Krisenbeherrschung geben kann. Für jedes Land muß eine eigene Diagnose, ein eigenes Szenario der pastoralen Planung erstellt werden, und zwar in mehreren Varianten. Wir können uns heute, nachdem so viele gesicherte Erkenntnisse vorliegen, nicht mehr darauf berufen, daß wir nichts Genaues über die Lage wüßten, auch und gerade wenn das, was wir genau wissen, in hohem Maße unerfreulich, unbequem und eher entmutigend ist.

Der Züricher Sozialpsychologe Gerhard Schmidtchen, der die Entwicklung des deutschen Katholizismus seit zwei Jahrzehnten aufmerksam verfolgt, hat auf der Augsburger Tagung über »Glaube und Welt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil« im Oktober 1986, nachdem er eine Analyse gesellschaftlicher Trends und der eigentümlichen Attraktivität der Sekten vorgenommen hatte, Vorschläge für eine seelsorgerliche Antwort unterbreitet, die seltsamerweise von den Verantwortlichen nicht sonderlich beachtet worden zu sein scheinen. Er meinte, die Kirche verstehe es bisher nicht, ihre gerade bei Jugendlichen zu beobachtende Interessantheit und Anziehungskraft zu nutzen. Sie solle weniger lehrhaft auftreten, aber auch nicht bloße Unterhaltungs- und Freizeitangebote machen, sondern ungescheut und ungetarnt mit den zentralen Themen ihrer Botschaft hervortreten, ohne viel nach links und rechts, auf Gegner und Konkurrenten zu schauen. Die katholische Seelsorge sei in den letzten Jahren viel zu defensiv geworden; sie entschuldige sich ständig dafür, daß sie im Namen Gottes unbequeme Forderungen erhebe, sie müsse viel selbstsicherer und offensiver auftreten – und sie könne sich dies um so eher leisten, als die

Unruhe der Menschen durch Zukunfts- und Umweltängste, Katastrophenfurcht und Medienverwirrung (allerdings auch durch nicht zu leugnende Gefahren) selbst die religiös Indifferenten aufnahmefähig mache für eine Botschaft, die klare Wegweisungen biete, selbst wenn damit Forderungen und Herausforderungen verbunden seien.

Eine weitere Chance bestehe darin, daß das Alltagsleben in einem pluralistischen Staat das urmenschliche Bedürfnis nach Form und Gestalt immer weniger befriedige. Die Kirche könne mit ihrem festgefügten Jahreskreis für jene »Durchritualisierung« sorgen, die für die meisten Menschen unerläßlich sei, weil sie sonst keinen Halt fänden, weil sonst die Zerfahrenheit der ständig wechselnden Anforderungen jede Struktur vermissen lasse, den Horizont des Lebens ungewiß mache. Der heutige Mensch sei nun einmal das Erzeugnis einer »optischen Kultur«; er wolle alles, was man ihm nahebringen möchte, veranschaulicht, abgebildet, leicht faßlich vorgesetzt bekommen. Daher sei es völlig unverständlich, weshalb die Kirche, statt ihre alle Sinne erfassende Liturgie weiter auszubauen, einer Praxis des Gemeindegottesdienstes den Vorzug gegeben habe, die das gemüthafte Erleben vernachlässige und der Rationalität des Wortes den Vorzug gebe, das Lehrhafte betone und den Zelebranten im (gar nicht so seltenen) Grenzfall zum Alleinunterhalter herabstufe, in vielen neueren Liedern unsägliche Banalitäten von Musik und Text zulasse usw. Der »saure Kitsch« sei ja nicht besser als der süße, er verbreite dazu noch eine depressive Grundstimmung. Wie stark das Bedürfnis nach sinnenhafter Erfahrung des Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft gerade heute sei, könne man an der Renaissance der Wallfahrt ablesen.

Wenn es zutrifft, daß die Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation das Existenzproblem nicht nur des Katholizismus, sondern des Christentums in unserem Lande ist, dann muß über die Mitwirkung aller Gläubigen an dieser Weitergabe intensiv nachgedacht werden. Der schulische Religionsunterricht, auch in jenen Fällen, in denen er nicht den Irrlichtern des »Zielfelderplans« gefolgt ist, in denen er vielmehr so gut war, wie er sein kann, ist allein nicht imstande, Glauben als Erfahrung zu überliefern, ein christliches Weltbild einzupflanzen, zu religiöser Lebenshaltung, zur Wachheit des Gewissens zu erziehen. Nach allem, was wir darüber wissen, findet die entscheidende Prägung in den Jahren vor dem Schuleintritt, im Elternhaus, in der Familie statt.

Nun sind aber viele Eltern heute nicht in der Lage, ihren Kindern mitzuteilen, was und warum sie selbst glauben. Sie wissen einfach zu wenig über ihren Glauben, man hat ihnen Biblische Geschichte und Katechismus vorenthalten. Selbst kirchentreue Katholiken können sich in der religiösen Sprache nicht mehr ausdrücken. Von den meisten Lehrern der sechziger und siebziger Jahre konnten sie hierüber nichts erfahren, die Gefährten ihrer Altersgruppe hatten mit Religion nicht viel im Sinn. Es war nicht ›in‹, in die Kirche zu gehen. Auch die Publikationsmittel, Verlage und Medien, lieferten mehr Kritik, Hinterfragung, Problemaufrisse als Unterweisung im Glauben. Heute stehen viele vor einem Nichts an Glaubenswissen. Es gibt mehr Menschen, als die kirchlichen Institutionen ahnen, die dankbar wären, fände sich jemand, der ihr Defizit behebt – nicht auf dem Niveau Katholischer Akademien oder religiöser Erwachsenenbildung, die in der Regel Angebote für Fortgeschrittene und Interessierte liefern, sondern weiter unten, bei dem Alphabet des Glau-

bens und bei praktischen Erziehungshilfen für ratlose Eltern, die es richtig machen wollen, aber nicht wissen, wie.

In diesen Kreisen gibt es viel guten Willen, allerdings auch eine gewisse Scheu, den eigenen Mangel öffentlich einzugestehen. Es ist ähnlich wie bei unseren gar nicht so wenigen einheimischen Analphabeten: Keiner will zugeben, daß er nicht oder nur mit Mühe schreiben und lesen kann. Die Erfahreneren unter ihnen sind äußerst erfinderisch in Tricks, die ihren Mangel verbergen. Muß einer unbedingt ein amtliches Papier unterschreiben, legt er ein Schultertuch um (Arm gebrochen) und bittet jemanden um Hilfe. Muß er lesen, hat er die Brille vergessen. Er geht aber auch nicht zu einem Kurs, der als Unterricht im Lesen und Schreiben angekündigt wird. Man muß das Angebot tarnen. Auch die Glaubensschule für Eltern muß entsprechend firmieren, wenn sie von der Zielgruppe, für die sie gedacht ist, angenommen werden soll.

Die Seelsorge muß, aufs Ganze gesehen, wieder einfacher und direkter werden, muß den einzelnen geradeaus ansprechen, darf nicht länger ihr ganzes Vertrauen auf Institutionen und Organisationen setzen, auch wenn diese noch so zweckmäßig aufgebaut sein mögen. Übrigens auch nicht nur auf die didaktischen Techniken im Unterricht, nicht einmal nur auf die Präsenz in den öffentlichen Medien. Nichts gegen dies alles – aber die Mutter, die jeden Abend ein Stück Biblische Geschichte erzählt, so gut sie es kann, erreicht mehr. Und der Vater, der das Kind in die Kirche mitnimmt, bleibt ein Leben lang in Erinnerung. Die Kinderstunde mit religiösen Themen auf dem Bildschirm, wenn es sie gäbe, wäre bald vergessen, so bald wie all das andere, das daher- und dahinflimmert. Nicht umsonst ist es der Gott des Vaters, der Gott der Väter und der Vorväter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sein Angesicht den Kindern zuwendet, um sie zu segnen.

Fernsehen – Medium der christlichen Botschaft?

Von Hubert Schöne

Wenn es so ist, wie Eugen Biser in seiner Analyse der »glaubensgeschichtlichen Wende« schreibt, daß der Mensch zum Glauben nicht erzogen, sondern bewogen wird, daß der Glaube nicht ›erlernt‹ werden kann, weil man nur erlernen kann, was dem Menschen äußerlich ist, wenn wir – und vieles spricht dafür – tatsächlich in einer Übergangsphase vom Wissens- zum Verstehensglauben stehen, dann stellt sich auch die Frage der Glaubensvermittlung neu. Die berufsmäßig mit der Vermittlung des Glaubens befaßten, die Pädagogen und Didaktiker, weisen immer mit großem pastoralen Ernst auf die schiere Unmöglichkeit hin, Glauben über die neuen »Medien«, vor allem über das Fernsehen, zu vermitteln. Sie vermissen hier das, was den Glauben erst konstitutiv macht: die Gemeinde, ohne die Glaube nicht denkbar sei, den personalen Bezug vor allem. Auch Eugen Biser sieht in der »totalen Medienwelt« eher ein Hindernis für den Glauben, ja das bisher wirksamste Instrument, die menschliche Selbstentfremdung größten Stils ins Werk zu setzen: »Wer sich dem durch dieses Instrument insinuierten Medienkonsum hingibt, hört damit auf,

sein unverwechselbares Personsein zu kultivieren, indem er sich stattdessen den ihm durch die Medien insinuierten Anschauungen, Urteilen und Verhaltensmustern überläßt.«

Ohne dem Medium Fernsehen gänzlich zu verfallen, ist aber doch ins Kalkül zu ziehen, wie leicht es den Menschen erreicht und daß das Fernsehen über formale Mittel verfügt, Dinge nicht nur erlernbar, sondern erlebbar zu machen, nicht nur zu erziehen, sondern Beziehungen herzustellen.

Fernsehen kann neben seinem Zerstreuungscharakter, in dem jede Botschaft zur Show verkommt, auch persönliche Gespräche auslösen, auf persönliche Erfahrungen stoßen, Widerspruch wecken, Assoziationen herstellen, Gefühle ansprechen, etwas in Bewegung bringen. Musik, meditative Bilder, Landschaften, Erzählungen, Begegnungen mit Menschen, glaubwürdige Zeugen, einprägsame Beispiele und Vorbilder, Abbilder der Wirklichkeit und Traumbilder der Gedankenwelt – das Medium Fernsehen verfügt über bisher nicht genutzte Möglichkeiten der Vermittlung.

Warum dann nicht auch im Fernsehen eine Vermittlung des Glaubens? Der vor kurzem aus seinem Amt geschiedene Fernsehdirektor des Bayerischen Rundfunks, Helmut Oeller, hat an solche oder ähnliche Überlegungen schon früh die Idee eines »Religiösen Bildungswerkes« im Fernsehen geknüpft. Als dann, im Mai 1985, der neue Katholische Erwachsenenkatechismus von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben und damit auch der religiösen Bildungsarbeit zur Auseinandersetzung und Bewältigung vorgesetzt wurde, machte der Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, Franz Henrich, den konkreten Vorschlag für eine Fernsehreihe zum Katholischen Erwachsenenkatechismus. Es entstand daraus unter dem Titel »Credo – Glaube und Bekenntnis der Christen« eine Serie von insgesamt 30 Filmen mit einer Länge von jeweils 30 Minuten. Die Reihe wurde vom Bayerischen Rundfunk zusammen mit dem Österreichischen Rundfunk selbst produziert und allein finanziert. Die katholische Erwachsenenbildung gab drei Begleitbücher zur Serie heraus, hauptsächlich konzipiert für die Leiter von Gesprächsgruppen, die von der Erwachsenenbildung überall im Land angeregt und mitvorbereitet wurden.

Von der Idee zur Reihe bis zur ersten Sendung im Februar 1987 vergingen nur 20 Monate. Während die Sendung lief, wurden die weiteren Folgen produziert, die letzte und 30. Folge wurde endgültig zwei Tage vor ihrer Sendung am 17. Dezember 1987 fertiggestellt.

Die Produktion dieser Reihe war für den Bayerischen Rundfunk nicht nur eine technische und finanzielle Gewaltleistung; alle Vorbehalte gegen eine Glaubensvermittlung im Fernsehen verstärken sich angesichts eines Vorhabens, ausgerechnet das »Glaubensbekenntnis der Kirche« ins Bild zu setzen. Denn in dem jetzt vorliegenden ersten Teil des Katechismus geht es nicht um die christliche Sittenlehre, zu der sich relativ leicht konkrete Beispiele persönlicher und gesellschaftlicher Ethik finden lassen. Es geht nicht um die Heilige Schrift allein, die auch modern nacherzählt werden könnte. Es geht hier um die ganz zentralen, aber bildlich eher abstrakten Inhalte der christlichen Lehre und Formeln des Glaubens: Es geht um den allmächtigen Gott und den auferstandenen Christus, um Himmel, Hölle und Fegfeuer, um den Heiligen Geist und die Gemeinschaft der Heiligen, um die Sakramente und das Leben der zukünftigen Welt. Themen für das Fernsehen?

Die »Credo«-Reihe orientierte sich am christlichen Glaubensbekenntnis und ließ

keinen Glaubensartikel aus. Der Katechismus sollte und konnte nicht »verfilmt« werden, aber er war so etwas wie das »stille Drehbuch«.

Nicht beabsichtigt war, die theologische Wissenschaft in der gesamten Pluralität ihrer Positionen vorzuführen oder der theologischen Avantgarde ein Podium zu verschaffen. Ähnlich wie es auch die Aufgabe des Katechismus war, wollte die Reihe Antworten geben auf die Frage, was der Mensch heute glaubt, woran er sich halten kann.

Eingesetzt werden alle formalen Möglichkeiten, die das Fernsehen bietet: Liturgie und Bilder der Kunst, Gespräche und Bekenntnisse, szenische Aufarbeitungen, Gebete und literarische Texte, Gesang und Tanz, Rezitation und Predigt. Bei aller Unterschiedlichkeit in der Text- und Bildsprache der einzelnen Sendung gibt es den ständigen Begleiter in der Reihe, einen Priester, der zusammenfaßt, wo das Thema auseinanderläuft, der weiterführt, wo der rote Faden steckenbleibt, der von der Theorie und Abstraktion des Glaubens in die Realität der täglichen Glaubenserfahrung zurückführt. Auch die Glaubensvermittlung im Fernsehen braucht den Gewährsmann, den Ansprechpartner, das vertraute Gesicht.

Die 30 Folgen wurden im Bayerischen Fernsehen vom Februar 1987 bis Dezember 1987 in drei Staffeln jeweils donnerstags um 20.45 Uhr gesendet und am darauffolgenden Sonntagmittag noch einmal wiederholt. Im Januar 1988 hat das Österreichische Fernsehen mit der Ausstrahlung der Serie begonnen. Der Westdeutsche Rundfunk hat Übernahmepläne für den kommenden Sommer.

In Bayern betrug die Einschaltquote zwischen drei und acht Prozent. Durchschnittlich haben Woche für Woche 400.000 Menschen die Sendungen angesehen; diese mit Teilnehmerzahlen von Bildungswerken unvergleichlich hohe Zahl läßt die im Vergleich zu Unterhaltungssendungen niedrige Einschaltquote in einem anderen Licht erscheinen. Die Wiederholungen mit eingerechnet wird die Reihe ein Millionenpublikum erreichen.

Eine vollständige Erhebung über die Arbeit der Gesprächsgruppen, die von der Erwachsenenbildung in den Pfarrgemeinden eingerichtet wurden, liegt jetzt noch nicht vor. Aber aus vielen Briefen zum Abschluß der Reihe wird deutlich, daß hier eine Fernsehreihe (wieder) einmal den Anlaß geboten hat, sich im Gespräch, innerhalb der Gemeinde und der Verbände, auch in den Familien, mit zentralen Aussagen des Glaubens zu beschäftigen. Manche dieser »Credo«-Gesprächsgruppen haben den langen Zeitraum von fast einem Jahr nicht ganz überstanden oder eine Fortsetzung – mit Hilfe von Videokassetten – für das darauffolgende Jahr geplant. Andere zur Fernsehreihe gegründete Gruppen bleiben immer noch beieinander – auch jetzt, da die Serie in Bayern ausgelaufen ist. In all diesen Fällen geschah die Glaubensvermittlung nicht ohne ›Gemeinde‹.

Aber natürlich hat der Großteil der Zuschauer die Fernsehreihe individuell rezipiert, da war im Gespräch keine Korrektur von Wahrnehmung mehr möglich, keine Aufarbeitung und Vertiefung, kein Abbau der Empörung über Mißglücktes oder Mißverstandenes. Das war dann auch die besonders schwierige Situation: Die Reihe wollte keinen ›pluralistischen‹ Glauben vermitteln, aber das Publikum ist pluralistisch. Was den einen anrührt, empört den nächsten. Wo dem einen endlich ein Licht aufgeht und ein Erkenntnisprozeß in Gang kommt, da ist das für den anderen der theologische Schnee von gestern.

Obwohl sich die Reihe an alle Fernsehzuschauer wendet und keine ›Zielgruppe‹ im Auge hat, beschränkt sich der Kreis der Zuschauer doch im wesentlichen auf die an Glaubensfragen Interessierten. Und das ist weit mehr als der harte Kern der Kirchgänger. Natürlich haben die kirchlich Engagierten auch in dieser Sendung Bestätigung gesucht oder Ersatz für den infragegestellten Kinderglauben. Aber da gibt es unter den Zuschauern auch die religiös interessierten, kirchenfernen Christen, die auf der Suche sind, mit einer verlorengegangenen oder noch nicht wiedergewonnenen kirchlichen und religiösen Heimat. Da sind die vom jeweiligen Thema unmittelbar und persönlich Betroffenen. Und da ist die erstaunlich große Gruppe der Zuschauer, die ihre Verbindung zu Religion und Kirche überhaupt nur noch (und manchmal insgeheim) über das Fernsehen aufrechterhält, Menschen mit einer abgebrochenen kirchlichen Biographie, Christen, die aufgrund ihrer Lebensumstände die Brücken zur Kirche abgebrochen haben oder sich ausgestoßen fühlen: wiederverheiratete Geschiedene, Opfer einer falschen kirchlichen Erziehung in Internat, Pfarrei oder Familie.

Über die Schwächen des Fernsehens läßt sich trefflich räsonieren, und die mit seinem Vordringen in alle Lebensbereiche verbundene Veränderung unserer Welt zur Medienwelt ist unbestreitbar. Aber was ist, wenn sich allen katechetischen Gesetzmäßigkeiten zum Trotz und gegen jeden verhängnisvollen Trend doch auch über das Fernsehen Erlebnisse vermitteln lassen, die in das Herz des Zuschauers treffen, Bilder, die plötzlich das Verstehen ermöglichen, Gedanken, die eine Kette auslösen? So wie der Glaube ein Weg in das Geheimnis bleibt, so wenig lassen sich Glaubensvermittlungsprozesse am Planungstisch definieren. Das Fernsehen ist das Medium für die Botschaft. Alles weitere – wer weiß es?

Die Synode über die Laien als »Glaubensschule«

Von Bischof Paul Josef Cordes

Die Bischofssynode wurde als kirchliche Institution schon vor mehr als zwanzig Jahren durch Papst Paul VI. geschaffen. Dennoch sind ihr Sinn und ihre Arbeitsweise noch weitgehend unbekannt. So liegt es nahe, das Interesse an der Synode über die Sendung der Laien zu nutzen, um über einige Gesichtspunkte dieser Synode im besonderen und der Bischofssynode im allgemeinen kurz zu informieren.

Gegen Ende jeder Bischofssynode haben die Teilnehmer Gelegenheit, sich über den Gegenstand der nächsten Synode auszutauschen, bestimmte Anregungen zu geben und zu begründen. So ergibt sich für das Sekretariat der Synode eine erste Orientierung. Danach schickt dieses Sekretariat ein Rundschreiben an die Bischöfe der ganzen Welt und bittet sie um ihre definitiven Themenvorschläge.

I. Die Festlegung des Themas für 1987

Der Rat des Sekretariats der Synode hat so am 7. November 1983 die Bischofskonferenzen um diesbezügliche Anregungen gebeten. Bis zur Tagung des Rates am 15.

Februar 1984 waren 50 Antworten eingegangen. Anläßlich der Sitzung des Synodensekretariats vom Mai 1984 prüfte dessen Rat die eingegangenen Voten und die von den Bischöfen dazu vorgetragenen Gründe. Die Mehrzahl der Bischöfe hatte sich für das Thema »Laien« ausgesprochen. Obwohl die Mehrheit der Ratsmitglieder für das Thema »Gebet als Begegnung mit Gott« und »Glaubenserfahrung« plädierte, entschloß sich der Papst, das Thema »Laien« festzusetzen.

Er legte in seiner Ansprache dar, zwanzig Jahre nach dem Konzil sei es angezeigt, neu nachzudenken über das, was nach Gottes Heilsplan der Sendung der Laien aufgetragen sei. Zwei Bereiche behandelte er ausführlicher:

– Es sei zu prüfen, wie sich Idee und Praxis einer verantwortlichen Teilnahme der Laien an der Sendung der Kirche innerkirchlich verbreitet hätten; das Konzil habe sich ja nicht an eine Elite, sondern an die gesamte weitverzweigte Laienschaft gewandt.

– Die schnelle Entwicklung der Welt heute und das Aufkommen neuer komplexer und manchmal dramatischer Fragen fordere die Laien gerade zum Weltdienst heraus, damit der wissenschaftliche und technische Fortschritt sich an voll menschlichen, das heißt auch ethisch und religiös bestimmten Werten ausrichte.[1]

Der Zeitbezug im Synodenthema »20 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil« ist also vom Papst selbst gewünscht worden.

II. Zuständigkeiten und Vorbereitungsarbeit

Anfang des Jahres 1985 erfolgte die Veröffentlichung der *lineamenta*. In einigen Ländern hatten sie ein sehr kritisches Echo. Ich denke an Österreich, wo etwa »Kathpress« eine Artikelserie veröffentlichte, die mit diesem Papier hart ins Gericht ging. So warnte man unter dem Titel »Wird die Autonomie der Laien noch ernst genommen?« vor »römischem Denken«, bedauerte »Tendenzen« und sah einen neuen »römischen Trend« am Werk.[2] Ähnliche Stellungnahmen waren auch aus Deutschland zu hören.[3]

Wie verhält es sich mit den Zuständigkeiten bei der Synodenvorbereitung bzw. mit der Entwicklung der Idee einer Bischofssynode und deren Selbstverständnis?

In einer Ansprache während des II. Vatikanums am 29. September 1963 deutete Papst Paul VI. an, er halte es für nötig, den Weltepiskopat stärker an der Leitung der Kirche zu beteiligen.[4] Während des Konzils wurden verschiedene Modelle einer solchen Beteiligung dargelegt. So dachte etwa Patriarch Maximos IV. (Antiochien) an ein »Heiliges Kollegium der Gesamtkirche«. Es sollte sich zusammensetzen aus Patriarchen der Ostkirchen, den Kardinälen, die residierende Bischöfe der Ortskirchen sind, sowie aus Bischöfen, die von den Bischofskonferenzen zu wählen seien.

Ein anderes Modell schlug Kardinal Alfrink (Utrecht) vor: Er befürwortete die Errichtung eines Bischofsrates, der nicht nur Zeichen, sondern auch »Werkzeug für die Ausübung der kollegialen Kirchenleitung« sein solle.

---

1 Vgl. »Osservatore Romano« vom 19. 5. 1984.

2 »Kathpress« vom 24. 9. 1985.

3 Etwa in dem Artikel »Abschied von der Kleruskirche«, in: »Publik-Forum« vom 1. 1. 1986.

4 Vgl. Ordnung der Bischofssynode, eingeleitet v. H. Jedin, Nachkonziliare Dokumentation, 12. Trier 1968.

Mit dem *Motu proprio* »Apostolica sollicitudo« vom 15. September 1965 wurde die Bischofssynode ins Leben gerufen. Der Papst errichtete sie als »einen ständigen Rat von Bischöfen für die gesamte Kirche, der direkt und unmittelbar Unserer Gewalt unterstellt ist«, mithin als ständige Einrichtung, wenn auch nicht als ständiges Kollegium. Die Bischofssynode soll die Verbindung des Papstes mit den Bischöfen verbessern, eine gründliche Kenntnis der die Kirche bewegenden Probleme vermitteln und ein gemeinsames Vorgehen der Bischöfe vor allem in Lehrfragen erreichen.

Die Grundidee der Synode als Organ des Weltepiskopats hatte daher vom Anfang ihrer Konkretisierung an eine säuberliche Trennung zwischen der Kurie und allen die Synode betreffenden Arbeiten zur Folge. Das Synodensekretariat ist statutenmäßig nicht auf irgendeine der vatikanischen Abteilungen verwiesen; es ist auch nicht – wie die anderen vatikanischen Dikasterien – dem Staatssekretariat zugeordnet, sondern direkt dem Papst unterstellt.

Nach der päpstlichen Stiftung der Synode wurden deren Strukturen bei den ersten Sitzungen zunehmend konkretisiert und mit dem Ziel einer besseren Verwirklichung der Grundidee modifiziert. 1969 entstand zum Beispiel der »Rat des Sekretariats der Synode«: ein aus 15 Kardinälen und Bischöfen – 12 von der Synode gewählten und 3 vom Papst ernannten – zusammengesetzes Gremium.[5] Bei diesem Rat liegt jeweils die Verantwortung für die Durchführung der von der Synode getroffenen Entscheidungen und für die Vorbereitung von Synoden. Diese Verantwortung betrifft auch die Erstellung der *lineamenta,* die folglich nicht in die Zuständigkeit des Apostolischen Stuhles fällt. (Ich bin sicher, daß die Kenntnis dieser Tatsache und der Zusammensetzung des letzten Rates der Synode – unter anderem waren die Kardinäle Sin, Hume, Zoungrana, Arns und Lorscheider Mitglieder – manche argwöhnische Spekulationen über neue Trends des Vatikans gar nicht erst hätten aufkommen lassen.)

III. Kardinal Wojtyla als Förderer der Synodenidee

Beachtenswert erscheint es mir, daß der gegenwärtige Papst seit 1969 an allen Bischofssynoden teilgenommen hat und sich mit der Idee der Synode sowie mit ihrer praktischen Ausgestaltung in mehreren theologischen Artikeln auseinandersetzte.[6] Dabei wird dem Kardinal von Krakau der Gedanke der Kirche als *communio* immer wieder zum denkerischen Ansatz. In seinen Stellungnahmen während der Synodensitzungen entwickelt er von diesem theologischen Datum aus seine Gedanken zur Kollegialität der Bischöfe (1969), zur Gerechtigkeit in der Welt (1971) und zur Evangelisierung als Auftrag an alle Glieder und Stände der Kirche (1974); um bei dem letztgenannten Thema gerade die Teilnahme der Sendung der Laien zu begründen, nutzt er ein ausführliches Zitat des Dekrets über das Laienapostolat (Nr. 2).

Freilich hindern Kardinal Wojtyla dieser Ansatz und sein nachdrücklicher Verweis auf die Tatsache, daß die Laien Kirche sind, nicht daran, den kirchlichen Hirten die

5 Vgl. Erweiterung der Ordnung für die Bischofssynode vom 20. August 1971, AAS 1971, S. 704.

6 Vgl. W. Rubin (Hrsg.): Karol Wojtyla e il Sinodo dei Vescovi. Libera Editrice Vaticana 1980, Scritti vari, S. 273-333 und Interventi, S. 157-271.

letzte Verantwortung für die Glaubensgemeinschaft zuzusprechen. Im Zusammenhang mit Ausführungen über die kirchliche Leitungsgewalt stellt er fest, daß diese von besonderer Art sei: »Sie kann nicht verglichen werden mit der Gewalt der bürgerlichen Ordnung und läßt sich keineswegs auf diese reduzieren – wie man ja auch die Kirche nicht mit der Gesellschaft in ihrer weltlichen Bedeutung vergleichen oder sie auf diese Gesellschaft reduzieren kann; darum können die Methoden der Machtausübung im einen und andern Fall nicht in univoker Weise angewandt und gewertet werden.«[7]

Vielleicht ist es gut, sich dieser Grundgedanken über eine Bischofssynode in der Kirche noch einmal zu erinnern. Gerade das Thema der Synode über die Laien hat vielerorts die psychologischen Schwierigkeiten deutlich werden lassen, auf die die Leitungsvollmacht der Bischöfe in einer von demokratischem Denken bestimmten Gesellschaft stößt.

Papst Johannes Paul II. ist sich dessen übrigens durchaus bewußt. Er war es, der den Rat für die Laien ermunterte, zur Vorbereitung dieser Synode eine weitverzweigte Laienbefragung durchzuführen. Sie wurde vom 18. bis 20. Mai dieses Jahres für mehr als 200 Verantwortliche des Laienapostolats aus aller Welt in Rocca di Papa bei Rom organisiert. Der Papst sorgte auch dafür, daß etwa 60 Laien aus allen Kontinenten an den Synodensitzungen teilnahmen und während der Beratungen immer wieder zu Wort kamen. Er gab schließlich allen Synodenteilnehmern den Auftrag, auch nach der Synode in Kongressen und Gesprächen die Impulse der Synode möglichst vielen Gliedern der Kirche – Bischöfen, Priestern und Laien – zu vermitteln.

IV. Die »Erfahrung« der Synode 1987

Die Nacharbeit zur Synode fragt spontan nach deren Ergebnissen oder – besser gesagt – nach den ersten Auswirkungen; denn es war nicht das Erstellen von Orientierungstexten für die kirchliche Pastoral, das als einzige, ja wohl nicht einmal als entscheidende Frucht der römischen Versammlung angesehen werden kann. Jedenfalls drängt sich dem Teilnehmer an der Synode eine solche Bilanz auf.

Applaus und Zustimmungsbekundungen waren im Verlauf der Synode selten zu hören. Man wollte sich gegenseitig informieren. Es herrschte eine sachliche Atmosphäre. Aber immer wenn die Wortmeldungen von der Not der kirchlichen Glieder, von der Unterdrückung von Glaube und Freiheit und von Krieg berichten mußten, gab es vernehmbare Zeichen der Anteilnahme: Die Worte der Bischöfe von Südafrika und aus dem Libanon, von Mozambique und aus Vietnam, von Nicaragua und Malaysia etwa wurden durch die Zustimmung aller Teilnehmer besonders hervorgehoben. Und als der 86jährige Kardinal Tomašek aus Prag seine Wortmeldung laut und nachdrücklich schloß, indem er sagte: »Hier bin ich, Herr; sende mich!« – da verstanden alle und feierten den Glaubensmut dieses Zeugen mit langem Beifall.

Diese Gelegenheiten bekundeten und vertieften die gegenseitige Anteilnahme der Synodenmitglieder, das Zusammengehörigkeitsbewußtsein. Die Information aus

7 Ebd., Sul Sinodo dei Vescovi, S. 307.

erster Hand – auch über die konkrete Situation des Laienapostolats im jeweiligen Erfahrungsfeld und Land – formte das Bewußtsein aller Anwesenden zunehmend. Es wuchs ein Klima der Gemeinsamkeit, das die Perspektive der Beteiligten veränderte. Da der Heilige Vater selbst bei fast allen Vollversammlungen anwesend war und mit Aufmerksamkeit den Ausführungen folgte, wurde die Wichtigkeit solcher Information für das Synodengeschehen nochmals unterstrichen.

Deshalb muß die Synode zunächst wohl als Schule für alle Beteiligten, als Werkstatt der *communio* verstanden werden. Eine solche Deutung der Synode wurde kurz vor Abschluß der Zusammenkunft bestätigt: Wegen der Überlastung der vatikanischen Druckerei und wegen technischer Schwierigkeiten ergab sich im Plenum vor der Endabstimmung – unvorhergesehen – eine Zeit des Gedankenaustauschs über den Synodenverlauf. Nahezu alle Sprecher äußerten Dankbarkeit darüber, daß die Synode ihnen einen größeren Horizont für ihre Auffassung vom Laienengagement vermittelt habe; auch Dankbarkeit für die neuen Kontakte mit anderen Bischöfen, mit Laien und Ortskirchen sowie für die Erfahrung der Gemeinschaft, die nun den eigenen Bischofskonferenzen und den nicht anwesenden Bischöfen zu vermitteln sei. Recht verstanden, werde die Synode ein wichtiges Instrument, die Einheit der Kirche zu erhalten und zu stärken. Deshalb solle man auch ihre Häufigkeit nicht reduzieren.

Der Heilige Vater selbst machte sich zum Sprecher dieser Auswirkung der Synode. Er sagte in seiner Tischrede beim gemeinsamen Mittagessen am 30. Oktober 1987, mit dem die Synode schloß:

»Die Erfahrung der Synode hat in sich etwas Heiliges, etwas vom Geheimnis der Kirche. Man lebt die Wirklichkeit der Kirche, auch ihre völkische Pluralität, ihre weltumspannende Verbreitung – verbreitetes Wort Gottes, angenommen in Ländern, Kulturen, Kontinenten. All das haben wir gelebt; haben es gelebt im Hören auf die Sprecher, auf ihre Wortmeldungen. Wir haben die Erfahrung der Ortskirchen gelebt – sehr unterschiedliche Erfahrungen, manchmal sehr schmerzhafte Erfahrungen, auch einige schwierige Erfahrungen. Und so entstand aus allen Stellungnahmen der Väter und manchmal zusammen mit den Vätern aus denen der Brüder und Schwestern, die Laien sind, ein Rahmen, eine Vision: eine Vision der Kirche.

Aber es ist nicht nur eine Vision, die beschreibt, wie die Kirche lebt – die Kirche als menschliche Wirklichkeit, als völkische Wirklichkeit – sondern es ist gleichzeitig eine Vision der Kirche als Mysterium. Und hier liegt ein Faktor, der, als Erfahrung der Synode – als ganz wesentlich religiöse Erfahrung – andern nur schwer zu vermitteln, hinauszutragen ist; er bleibt in gewissem Sinn im Innern der Synode, er bleibt in uns, die wir teilgenommen haben; alle, alle bestätigen diese Erfahrung, und heute sprechen alle von dieser Synodenerfahrung, von dieser Erfahrung der Kirche. Wir sprechen von ihr mit großer Freude. Es ist ein neuer Reichtum, der uns gegeben wurde, jedem von uns und uns allen zusammen: vier Wochen lang in dieser Weise die Erfahrung von Kirche leben, die Volk Gottes ist; ja, Volk Gottes auf dem Wege, aber als Volk Gottes gleichzeitig Leib Christi. Es ist ein Geheimnis.

Ich wünsche Euch, ihr möchtet diese Vision festhalten, diese innere, tiefe Erfahrung von Kirche; ihr möchtet sie in der Reflexion, im Gebet vertiefen, sie überallhin tragen und sie auch andern weiterzugeben versuchen – auch wenn sie,

wie gesagt, nicht kommunikabel erscheint. Ich sage jetzt: Versucht sie weiterzugeben in ihrer Identität, in ihrer Authentizität ...« –

Natürlich wollte die Synode auch Gedanken und Hinweise zur Sendung der Laien festlegen und zu Papier bringen. Sie wollen jedoch keine Rahmengesetzgebung für Bischofskonferenzen oder Diözesen sein – etwa im Sinn der UNO-Beschlüsse, die den Regierungen vorgelegt werden in der Absicht, diesen Regierungen die vereinbarten Gesetzesempfehlungen nahezulegen. Auch wenn wir in unserer Absicht, kirchliche Vorgänge zu verstehen, leicht weltpolitische Modelle nutzen, so sind sie doch im vorliegenden Fall unbrauchbar, ja irreführend.

Die Schlußformulierungen der Synode gehen vielmehr zu Händen des Papstes, werden darum *propositiones* (Vorschläge) genannt. Der Papst nimmt sie zur Kenntnis, um sie für seine Hirtenaufgabe auszuwerten. Die Tatsache, daß ihr endgültiger Wortlaut nicht der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird, findet vor allem auf Seiten der Journalisten jedes Mal neu Widerspruch. Aber diese Maßnahme der Geheimhaltung ist wohl unumgänglich, wenn man den Papst in seiner Freiheit gegenüber den Synodenergebnissen nicht einschränken will; wenn man verhindern will, daß er durch öffentlichen Druck gezwungen wird, sich auch solche Vorschläge zu eigen zu machen, die ihm ungeeignet erscheinen; wenn man letztlich die Synode in ihrem konsultativen Charakter erhalten will.

Um jedoch gegenüber den Medien nicht mit leeren Händen dazustehen und die Erwartung der Gläubigen nicht zu enttäuschen, formulierte die Synode neben den *propositiones* eine ›Botschaft‹. Diese wurde zum Abschluß der Bischofsversammlung veröffentlicht. Sie enthält manche konkrete Aussage zu den synodalen Überlegungen. – Das endgültige Ergebnis soll in einem sogenannten »postsynodalen Dokument« veröffentlicht werden, das auf der Basis der *propositiones* erstellt wird und für das der Papst selbst verantwortlich zeichnet.

V. Auf der Suche nach einem gemeinsamen Nenner

In der Öffentlichkeit wurde oftmals die Frage gestellt, ob eine Synode, die die ganze Welt in den Blick zu nehmen versucht, nicht notwendig scheitern müsse an der Verschiedenheit der Situationen, in die der Laie gesandt ist. Gerade bei Überlegungen zum Laienapostolat wären Gemeinsamkeiten unerreichbar. Zu unterschiedlich wäre das Niveau der intellektuellen Bildung und der gesellschaftlichen Entwicklung in den verschiedenen Ländern der Erde; zu unterschiedlich die Kulturbereiche, die ja gerade beim Laienapostolat zu Buche schlagen; zu unterschiedlich die politischen Systeme, denen der Einsatz der Laien gelte und von dem ihre Handlungsfreiheit abhänge.

Alles das stimmt bis zu einem gewissen Grade. Dennoch gilt es, den gemeinsamen Nenner auszumachen. So wird sich der Interessierte nicht auf die soziologisch-psychologischen Daten des Laienengagements beschränken können; wer beim Phänomen verbleibt, sieht notwendig nur die Verschiedenheiten. Statt dessen ist alles zu bedenken in der Perspektive des Glaubens, der tiefer loten muß. Es ist zu suchen nach dem Fingerzeig, den Gott uns in der nachkonziliaren Epoche geben wollte: nach dem Wehen des Geistes in der Phase der Kirchengeschichte, die das Konzil einleitete. Je besser wir unsere Augen schärften für die Tiefen-Dimension des

Geschehens in dieser Epoche der Kirchengeschichte, um so mehr zeigten sich in der Vielfalt gemeinsame Züge; um so deutlicher schälten sich im Synodenverlauf Einsichten heraus, die dem kirchlichen Tun im 3. Jahrtausend ihren Akzent geben können. Vielleicht gelingt es, diesen Akzent zu bestimmen, indem ich die Synode als Prozeß befrage, das heißt der Veränderung von »Klima« und Auffassungen während des Synodenverlaufs nachgehe.

1. Die Aussagen zum Thema: die Frau in der Kirche

Die ersten Hinweise auf dieses Thema waren eher von emanzipatorischen Vorstellungen bestimmt. Sie traten nicht nur dafür ein, daß die kirchliche Weisung und Praxis Mann und Frau den gleichen personalen Wert zumessen müßten, sondern tendierten zur Gleichheit im Sinne von gleicher beruflicher Tätigkeit für beide Geschlechter. So wollte etwa Erzbischof Weakland (Milwaukee, USA), daß den Frauen »Entscheidungs- und Administrationsfunktionen auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens (Diözesanämter, Gerichte, höhere Ämter in der Kurie und im diplomatischen Korps)« offenstehen sollten.

Im Laufe des Synodengeschehens änderte sich dann die Betrachtungsweise. So formulierte etwa der deutschsprachige *circulus minor* einen Text, der in seinem wesentlichen Teil auch in die *propositiones* einging, in dem er von der Frage nach dem Wesen der Frau ausging. Dieser Abschnitt wies darauf hin, es gehe nicht an, daß wir uns für unsere kirchliche Behandlung des Themas die Perspektive allein von der gesellschaftlichen Diskussion geben ließen; hier stelle man ja nicht zuerst die Frage, »was die Frau ist, sondern was sie darf und kann. Dabei wird die Frau an einem bereits eng geführten Bild des Mannes gemessen, welches das ›Leisten‹ und ›Machen‹ in den Vordergrund stellt.« Viele hätten den Blick verloren für Sein und Werthaftigkeit des spezifisch Fraulichen. Das Spannungsverhältnis und die Komplementarität von Mann und Frau erschienen aufgehoben. Zutreffend könne das Verhältnis von Mann und Frau nur bestimmt werden, wenn die Frau ganz Frau und der Mann ganz Mann seien; auf diese Weise wahrten beide die ihnen gleiche menschliche Würde.

Die Beratungen brachten also die Synodenväter dazu, die Thematik »Frau in Gesellschaft und Kirche« vom Nachdenken über das Wesen der Frau her anzugehen. Das ist in Gesellschaft und Kirche weltweit keineswegs selbstverständlich. Die Synode gelangte dazu, sich die Einschränkung auf emanzipatorische Modelle zu versagen; sie wollte nicht die Frau einfachhin als Rollenträgerin sehen und ihr einschränkungslos alle möglichen menschlichen Tätigkeiten zuordnen. Statt dessen traten zunehmend die naturbedingten Vorgegebenheiten der Frau ins Spiel. Sie wurde in ihrer geschöpflichen Ordnung gesehen. So schlug die Synode die Brücke zum Schöpfer, der den Wert und die typischen Vorzüge der Frau garantiert. Auch wenn die Problematik ›Frau‹ damit keineswegs bewältigt ist, so kann dennoch nur auf diese Weise einem autonomen und damit der Frau letztlich schädlichen Pragmatismus Einhalt geboten werden.

Nur am Rand sei festgehalten, daß Initiatoren des Feminismus wie die Amerikanerin Betty Friedan ihre forschen Pionier-Thesen aufgegeben haben: Sie anerkennen die seinsmäßige, leibseelische Verschiedenheit von Mann und Frau und behaupten nicht länger, alle Menschen seien vor aller Prägung durch ihr Geschlecht erst einmal Person und daher nicht nur gleichwertig, sondern gleich.

2. Beobachtungen zu den Stellungnahmen der Laien

Die Herausarbeitung der Glaubensperspektive, die dem Synodenereignis seinen Rang gibt, wurde in einer bestimmten Phase der Synode besonders klar und greifbar. Der synodale Austausch begann mit den Stellungnahmen von bischöflichen Teilnehmern und dauerte knapp zwei Wochen. Er behandelte im Sinne des Synodenthemas Vorzüge und Schwierigkeiten des Laienengagements in der Kirche: die Trends seiner theologischen Orientierung, die Verschiebung pastoraler Akzente und die Entdekkung neuer missionarischer Möglichkeiten.

Die Ausführungen der Synodenväter in dieser Phase beschrieben sachlich die diözesanen oder nationalen Situationen. In ihrer Verantwortung für den Glauben und das Apostolat gilt der Blick der Hirten vor allem den messbaren Kräften, die sich auf die Seelsorge auswirken.

Deshalb richten die Verantwortlichen der Ortskirchen ihren Blick zu Recht auf das empirisch Greifbare und Prüfbare. Sie beachten die Mittel, die eine moderne Verwaltungstechnik den Großbetrieben anbietet: Stellenbesetzung, Finanzen, Bauverpflichtungen und Seelsorgepläne haben ihre administrative Seite. Gleichzeitig schaut man sehr lernwillig auf andere weltanschauliche Gruppen, ihre Methoden und ihre Rechte – auf Parteien und Gewerkschaften, wenn deren Organisation »funktioniert«. Und auch die »armen« Kirchen möchten ihr Zurückbleiben gern aufholen.

Als dann aber die Laien das Wort ergriffen, erhielten die Berichte persönliche Färbung. Die Relevanz des Glaubens für den persönlichen Einsatz kam zur Sprache. Aus den Berichten wurden Zeugnisse.

Etwa während des Berichts, den der deutsche Hochschullehrer Nikolaus Lobkowicz zum Thema »Kultur« vortrug. Er sprach von seinen Empfindungen, Reaktionen auf die Einladung, bei dieser Synode gerade das Thema »Kultur« behandeln zu dürfen. Der persönliche Ton hinderte den Referenten nicht, wichtige Aussagen zur Sache zu machen. Aber er tat es, indem er seine Erfahrung einbrachte.

Viele Intellektuelle hätten heute die Tendenz, die kirchliche Lehre im Licht von Wissenschaft und Weisheit dieser Welt zu beurteilen. Doch es müsse für Glaubende genau umgekehrt sein. Ein Wissenschaftler, Künstler oder Journalist sei immer in Gefahr, seine Tätigkeit von seinem übrigen Leben abzuspalten, von den wirklichen Nöten seiner Mitmenschen, von seiner Verantwortung vor Gott.

»Als Christ kann ich aber«, so fuhr er fort, »keine solche Trennung vornehmen und damit so tun, als ob allein der Fortschritt meiner Forschungen, die Kreativität meiner Kunst und die Wirksamkeit meiner Verbreitung von Nachrichten zählte. Mein Glaube und meine Verantwortung als Christ geben all meinem Tun und Erleiden ihre Färbung und versetzen es in ihre spezifische Perspektive. Unsere Bindung an Christus gibt allem, dem wir begegnen und was wir tun, eine erfrischend neue Einheit; sie gestaltet uns um zu Verteidigern des Menschen in all seinen Dimensionen.«

Auch Theresa Chooi, Frau und Mutter aus Malaysia, hielt es für eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche heute, den Alltag auf Glauben hin durchsichtig zu machen:

»Eine zentrale Behinderung für die Evangelisierungskraft der Christen besteht darin, daß viele Glaube und Leben in zwei getrennte Bereiche verbannen. Da gibt es

zum Beispiel christliche Politiker in meinem Teil der Welt, in Süd- und Südostasien, die ganz offen sagen: Politik und Religion mischen sich nicht.

Dies ist für einen christlichen Standpunkt unannehmbar. Aber in unserer weitgehend nicht christlichen Umwelt Asiens, dem größten und noch wachsenden Kontinent, brauchen wir Christen Weisheit und Unterscheidungskraft; denn wir müssen die tiefe Verbindung unseres Glaubens mit jedem Element des sozialen und politischen Lebens verdeutlichen.«

Daß die Durchdringung der politischen Kräfte vom Glauben her auch ihre Anforderung an die Kirche als Glaubensvermittler stellt, machte Frau Chooi wenig später in ihrem Statement klar. Und diese ihre Worte bezeugen auch erneut die Zeugniskraft und den Freimut, mit denen die Laien in der Synode auftraten:

»Wir erleben in den Medien und in persönlichen Begegnungen wiederholt Angriffe auf Vorgaben und Unterlassungen gegenüber kirchenbezogenen Institutionen und Personen. Die meisten Christen können nur verwirrt und schweigend den Kopf senken, wenn sie in solchen Situationen von kirchlicher Seite keine ausreichende Information haben ... Wir lieben die Kirche, wir wünschen sie gegen ungerechte Angriffe zu verteidigen. Es gibt Laien in der Welt der Finanzen und der Medien, die Position beziehen möchten. Aber wir benötigen Information, die uns erlaubt zu beweisen, daß wir nichts zu verbergen haben.«

Schließlich soll noch ein dritter Laie zu Wort kommen, J. L. Dherse (Frankreich). Im Zivilberuf war er einer der Vizepräsidenten der World-Bank in Washington und hat jetzt die letztverantwortliche Leitung eines großen Industrieprojekts: des Tunnelbaus, der unterhalb des Kanals England und Frankreich eines Tages verbinden soll. Dieser Mann sagte in der Aula: »Ich arbeitete im Bereich von Wirtschaft und Industrie. In fünf Ländern habe ich gewohnt und kenne recht gut ihrer zwanzig. Ich bin verheiratet, habe zwei verheiratete Kinder und mehrere Enkel . . . Mein Leben hatte säuberlich getrennte, unterschiedliche Sektoren, die schlecht geordnet waren; es gelang überhaupt nicht dort, wo sie zusammenstießen. Meine Karriere hatte absolute Priorität, meine Frau kam lange danach, dann meine Kinder. Ich interessierte mich für sonst gar nichts. Ich betete fast nicht.

Der Herr erwartete uns geduldig, wie er jeden erwartet. Das Packeis begann in den monatlichen Zusammenkünften der Christen zu brechen. Wirklich angerührt aber wurden wir – meine Frau und ich – vor einigen Jahren in Parayle-Monial, der Stadt des Herzens Jesu. An jenem Karfreitag verstanden wir während eines Gebets in einer kleinen Gruppe, an dem wir zum ersten Mal teilnahmen, daß uns Jesus aufforderte, ihn als den Herrn unseres Lebens anzuerkennen. Nach zwei Tagen des Kampfes ging mir am Ostermontag während der hl. Kommunion auf, daß ich das Grab Christi war, in dem ich ihn im Tode hielt. Aber er öffnete die Tür und ergriff Besitz von seinem Eigentum. Ich flehte ihn an, es auch für meine Frau zu tun; und er tat es einige Stunden später . . .

Unser Lebensstil veränderte sich von einem Tag auf den andern. Wir übernahmen den Lebensstil derer, denen wir begegnet waren – einen Stil, der nichts Besonderes hat . . . Am Morgen opfern wir als Familie und mit den zufälligen Gästen unseren Tag dem Herrn auf, vertrauen einer dem andern die Augenblicke des Tages an, für die wir die Gebetshilfe brauchen. Dann die tägliche Eucharistiefeier. Persönliches Gebet für 30 bis 60 Minuten jeden Tag; das ist der vorzüglichste Augenblick,

unverzichtbar, damit der Herr uns in unserem aufreibenden Leben Kraft gibt. Ferner braucht man für ein Minimum an Gemeinschaft alle 8 oder 14 Tage ein Treffen, einmal monatlich einen Einkehrtag und zweimal jährlich fünftägige Exerzitien.

In diesem Programm gibt es nichts Außerordentliches; und es ist gut vereinbar mit einem sehr aktiven Leben. Doch der Herr kann so langsam unser Leben verwandeln, er kann es vereinfachen (und das gibt dann auch die notwendige Zeit). So bringt er persönliches, familiäres und berufliches Leben zur Einheit . . .«

Wer diese Stellungnahmen hört, der wird selbst von dem wichtigen Einfluß erfaßt, den die Beiträge der Laienauditores auf das Synodengeschehen hatten. Er kann die Kommentare der bischöflichen Mitbrüder zu den Stellungnahmen der Laien nachvollziehen: »Das ist ein anderer Ton«, sagten sie. Aus den Sachgesprächen wurde ein Nachdenken vor Gott in Gemeinschaft.

3. Die neuen kirchlichen Bewegungen

Besondere Wirkung hatten – wie mir scheint – Synodenklima und Synodendauer auf die Beratungen über die kirchlichen Bewegungen. Die vielfältigen Beiträge der Synodenväter und Laien im Plenum und in den Sprachzirkeln führten dazu, daß dieses konziliare und nachkonziliare Phänomen immer mehr Aufmerksamkeit erregte und wohl zum Hauptgegenstand der Synode wurde. Wohl nie vorher haben die »neuen Gemeinschaften« so nachdrücklich die Höchstverantwortlichen der Kirche beschäftigt. Und wenn man den Stellenwert beachtet, den Bischofssynoden grundsätzlich für die kirchliche Weisung haben, so muß man von einem epochalen Durchbruch sprechen.

Schon die Antworten der Bischofskonferenzen auf das erste Vorbereitungspapier der Synode, die *lineamenta,* ließen die wichtige Funktion der unterschiedlichen Laiengruppen für die missionarische Sendung der Kirche heute erkennen. So verhehlten die Berichte zunächst nicht, daß das Miteinander in den Räten auf Pfarr- und Diözesanebene sowie das der Gruppen untereinander nicht spannungsfrei bleibe. Ausdrücke wie »Parteikämpfe« und »Auseinandersetzungen um die Machtverteilung« wurden benutzt. Viele Stellungnahmen sprachen mindestens von Rivalität unter den Gruppen und von einer »kompetitiven Psychologie«. Man ersticke in Spannungen, verwunde die Gemeinschaft und schwäche die kirchliche Sendung.

Mehrfach wurde dann erwähnt, daß manche der neuen Laienbewegungen offenbar ihre älteren Schwestern an Vitalität überrundeten. In dem Bericht aus Indien hieß es etwa, daß einige der traditionellen Vereinigungen ihre Bedeutung verloren hätten und keine Antworten gäben auf die Herausforderungen der Zeit. »Dabei«, so fuhr der Bericht fort, »muß der Geist eines genuinen Pluralismus, der sich von christlicher Verantwortung bestimmen läßt, den Laien neue Wege öffnen, den Forderungen und Nöten der Situation zu begegnen. Wo neue Initiativen und Bewegungen existieren, sollten wir nach notwendiger Prüfung bereit sein, in ihnen eine gewisse Kirchlichkeit auch dann anzuerkennen, wenn diese Initiativen nicht in die vorhandenen kirchlichen Strukturen und Organisationen passen. Der Geist bewegt die Herzen der Gläubigen. Man kann nicht im voraus planen, in welche Neuanfänge und Formen er die Laien führt.«

Einige Antworten schließlich stellten sich der Frage nach der Zusammenarbeit

zwischen freien Laienvereinigungen und Räten. Sie unterstützten jeweils eine strenge Zusammenführung in diözesanen oder überdiözesanen Gremien. Andere hingegen unterstrichen nachdrücklich ihre Ablehnung aller Formen exzessiver Koordination. Am besten beschreibt wohl folgendes Zitat das Problem: Es bestehe die »Notwendigkeit der Koordination und die echte Gefahr einer unnötigen zentralen Kontrolle«.

Schon diese Wertungen der geistlichen Gemeinschaften, in den Antworten auf die *lineamenta* ließen erwarten, daß die Frage der kirchlichen Bewegungen zum zentralen Thema der Synode werden würde. Wie gingen es nun die Synodenväter konkret an? Wenigstens einige sollen hier zu Wort kommen.

Da waren einmal die Bischöfe, nach deren Meinung »das Rad heute nicht noch einmal erfunden werden« muß. Gilt für die Notwendigkeiten der Seelsorge nicht nach wie vor die Pfarrei? Traut man ihr nichts mehr zu? So etwa Kardinal Cé (Venedig). Die Pfarrei sei der normale Rahmen für die Teilnahme am Leben und an der Sendung der Kirche. Sie biete dem Christen alle Mittel für seinen Lebens- und Glaubensweg. In dieser Perspektive brauche die Seelsorge besonders in Ländern gut strukturierter Pastoral keine neuen, zusätzlichen Elemente; man müsse lediglich die Möglichkeiten der Pfarrei stärker bewußt machen.

Andere Synodenväter setzen sich mit den Bewegungen auseinander, weil sie oft ein Störfaktor für die Ortskirche seien. Diese Bischöfe stellten die diözesane Kompetenz für die Pastoral heraus. Sie sprachen sich dafür aus, daß sich das pastorale Engagement der Bewegungen in die Pastoralkonzeption der Ordinariate zu integrieren hätte.

So würde freilich die Spannung zur ortskirchlichen Seelsorgskonzeption abgebaut. Aber ist es nicht eben jene Spannung, die die pastoralen Akzente der Ortskirche verändern oder die Ortskirche für gesamtkirchliche Perspektiven aufschließen kann? Darum kann ich jedenfalls einem von ihnen nicht zustimmen, wenn er sich scharf gegen den ein pastorales Gefälle auslösenden Unterschied der Bewegungen wendet. Er sagte nämlich: »Man muß eine parallele (das heißt eine nicht von der Diözese inspirierte) Seelsorge verbieten ... Sie (die Bewegungen) erhalten ihre Richtlinien von Zentren aus einem Kulturbereich, in dem andere Probleme herrschen ...«

Es liegt auf der Hand, daß die neuen Bewegungen durch ihre Zuordnung zu den territorialen Seelsorgseinheiten wie Pfarrei und Diözese herausgefordert sind. Sie werden daher die von der Sorge um die Einheit der Diözesen diktierten bischöflichen Aufrufe nicht in den Wind schlagen.

Im Laufe der Synoden setzte sich eine weniger restriktive Beschreibung des Auftrags der Bewegungen für die kirchliche Sendung durch. Denn offenbar hatten nicht alle Bischöfe schlechte Erfahrungen gemacht. Ich denke etwa an den Kardinal von Krakau F. Macharski, der entschieden dafür eintrat, diesen Gruppen Vertrauen und pastoralen Aktionsraum zu geben; die Laien hätten – und hier verwies der Kardinal auf den neuen Kodex des Kirchenrechts – ein Recht darauf, Vereinigungen zu gründen und sie zu leiten. Dieses Recht könne ihnen niemand streitig machen.

Der Bischof von Lugano, ehemaliger Professor für Kirchenrecht, relativierte in seiner Stellungnahme den Ausschließlichkeitsanspruch der Pfarrei. Auch wenn die Pfarrei aus praktischen Gründen die entscheidende Seelsorgsarbeit leisten müsse, so gab Bischof E. Corecco doch zu bedenken: »Im Gegensatz zur Teilkirche (oder

Diözese) ist die Pfarrei als solche keine theologische Wirklichkeit. Sie ist lediglich die historisch-juridische Organisation eines ... (wesentlichen) institutionellen Elementes (der Kirche), nämlich der eucharistischen Gemeinschaft, die aus dem Wort Gottes und dem Sakrament entsteht. Allein die eucharistische Gemeinschaft hat theologischen Charakter.« Der unbefragt eingeräumte Vorrang der Pfarrei vor den Bewegungen wurde damit zurückgewiesen. Praktische Gesichtspunkte mögen die Pfarrei zu einem unersetzlichen Faktor der Seelsorge machen. Aber diese praktischen Gesichtspunkte sollten nicht unter der Hand und eventuell zum Nachteil der geistlichen Bewegungen in eine generelle theologische Prävalenz umgemünzt werden.

Ich selbst habe mich an der Synodendiskussion um die geistlichen Bewegungen beteiligt. Bei meiner Stellungnahme ging ich von meinen Erfahrungen aus. Da waren einmal die zurückhaltenden, manchmal auch unberechtigt kritischen Hirten. Andererseits hatte mir meine Zusammenarbeit mit den geistlichen Bewegungen im *Päpstlichen Rat für die Laien* die Augen für vieles Staunenswerte geöffnet – manchmal erst nach längerer Beobachtung und allerlei Zögern. So hielt ich es für angezeigt, gleichsam als ihr Anwalt aufzutreten. Daher wollte ich vor allem zwei Kriterien für ihre Prüfung in die Überlegungen der Synode einbringen.

»1. Nicht die politische, sondern nur die geistliche Dimension an der Frage nach den geistlichen Bewegungen kann zur rechten Antwort führen. – Im Sinn politischer Kategorien war es ja lediglich konsequent, als Bismarck im vergangenen Jahrhundert die Kulturkampfgesetze erließ, um für Deutschland die Priesterausbildung zu kontrollieren, Einfluß zu nehmen auf Bischofsernennungen und alle Ordensgemeinschaften aufzulösen. Nur die Macht kann als politisch gesichert gelten, die vor Fremdeinflüssen geschützt ist. – Der verantwortliche Hirte in der Kirche kann solche politischen Kategorien nicht auf die Probleme anwenden, die er eventuell mit geistlichen Bewegungen hat. Er ließe sonst außer acht, daß er nicht Herr, sondern Diener desselben Geistes ist, der diese Bewegungen antreibt. Er nähme sich selbst die Legitimation, da ja seine Macht von demselben Geist kommt, den er in anderen mißachtet.

2. Der Antagonismus zwischen Teilkirche und Universalkirche wird durch die *communio* im Gleichgewicht gehalten, deren kirchlicher Garant das Petrusamt ist. – Diözesen sind keine Monaden. Sie sind lebendige Zellen, nach allen Seiten hin offen durch das Band der *communio*. Sie bleiben Kirche nur in dem Maß, in dem sie verwoben sind in das Kommunion-Netz der Kirche. Eine sorgsame Lektüre erkennt das schon an der Sprechweise des Apostels Paulus. Dieser schreibt nicht einfach an die Kirche in Korinth, sondern ›an die Kirche Gottes, die da in Korinth ist‹ (1 Kor 1, 2); er erwähnt im Römerbrief ›die Kirche, die da in Kenchreä ist‹ (16, 1).

Und es war das Petrusamt, das durch die Geschichte hin der Kirche dieses Band der *communio* erhalten hat. Es garantierte die *communio* in der Zeit des frühen Christentums, wie es patristische Studien klar erwiesen haben. Das Papsttum bewahrte die Kirche während des Bettelordenstreites des Mittelalters in der *communio*. Das Petrusamt ist noch heute das Prinzip der *communio affectiva* und *effectiva* für die Weltkirche. Dabei versteht es sich – wie Papst Johannes Paul II. es in Los Angeles formulierte – ›nicht als ›globalen‹ Dienst, der jede Teilkirche gleichsam ›von außerhalb‹ erreicht, sondern als schon zum Wesen jeder Teilkirche ›von innen‹ gehörig‹ (16. September 1987).

Von Blaise Pascal stammt das Wort: ›Die Vielfalt, die sich nicht zur Einheit zusammenschließt, ist Verwirrung; die Einheit, die nicht von der Vielheit abhängig ist, ist Tyrannis.‹ Ursprünglich richtete sich dieses Wort des Franzosen gegen das Papsttum. Mit Blick auf das Ganze der Kirchengeschichte bekommt es jedoch einen andern Sinn, da gerade das Petrusamt die Einheit in Vielheit garantiert und den Freiraum für Neues sichert.

Zweifelsohne sind die geistlichen Bewegungen hier und dort Ursache für Spannungen, ja manchmal für Schwierigkeiten. Aber neuer Wein hat immer die alten Schläuche zerstört. Das rasche Wachstum dieser Bewegungen und die Zahl ihrer Glieder – mehr als 20 Millionen zählen sich zu ihnen: das ist wirklich keine *quantité négligeable* –, sind sie etwa eine Bedrohung für die Kirche oder nicht vielmehr ein Zeichen kraftvoller Präsenz des Heiligen Geistes in unserer Kirche? Müssen wir, die Hirten, nicht dieses Licht ›auf den Leuchter stellen, wo es allen im Hause leuchtet‹ (Mt 5, 15)?«

VI. Schluss

Niemand kann übersehen, daß geistliche Bewegungen manchmal Probleme schaffen. Noch weniger möchte ich ihre Mitglieder zu Stolz verführen oder gar schon vor dem Tode heiligsprechen. Doch gerade an diesen Bewegungen scheint mir greifbar zu werden, daß die Kirche nicht gleichzusetzen ist mit irgendeiner weltanschaulichen Gruppe, mit einer Partei oder Gewerkschaft. Die heutigen kirchlichen Bewegungen verdeutlichen wie die geistlichen Neuaufbrüche zu allen Zeiten der Kirchengeschichte, daß Kirche Mysterium ist; daß sie in der Welt, aber nicht von der Welt ist, daß sie als Volk Gottes oder als Leib Christi alles verliert, wenn sie sich nur noch als Volk oder als Leib versteht, nicht aber als von Gott her berufenes Volk und von Christus, dem Haupt her lebender Leib. Wenn sie sich nicht mehr als *Geheimnis* versteht.

Denn die kirchlichen Bewegungen machen uns darauf aufmerksam, daß Gott auch in unserer Zeit seiner Kirche Zeichen seiner Gegenwart gibt. Mancher leidet – auch in der Kirche – unter einem vermeintlichen Schweigen Gottes. Die Bewegungen können den Glauben wecken, daß Gott nicht tot ist, sondern lebt und bei denen neues Leben weckt, die sich ihm öffnen. Neue Freude am Evangelium bricht im Menschen auf, neue Bereitschaft zu gegenseitiger Hilfe und zum Dienst an Kirche und Menschen.

In dieser Weise hat jedenfalls die Synode die Bewegungen gewertet. Und durch diese Gruppen könnte sich auch für Fernstehende wiederholen, was Paulus von denen berichtet, die auf die glaubende junge Gemeinde in Korinth stießen; diese Fernstehenden wurden so beeindruckt, daß sie ausriefen: »Wahrhaftig, Gott ist mit Euch!« (1 Kor 14, 25).[8]

8 Vgl. auch mein Buch: Mitten in unserer Welt. Kräfte geistlicher Erneuerung. Freiburg 1987.

Christliche Hoffnung und weltliche Hoffnungsideologien

Von Robert Spaemann

Liebe Freunde, Europa und Nordamerika waren in den letzten 15 Jahren Schauplätze einer atemberaubenden Dialektik. Die zweite Hälfte der 60er und die erste der 70er Jahre waren charakterisiert durch so etwas wie ›Naherwartung‹ eines irdischen Himmelreiches. Die Wachstumsraten der nationalen Volkswirtschaften ließen einen rauschartigen Zustand entstehen. Der deutsch-amerikanische Philosoph Herbert Marcuse gab diesem Rausch den klarsten Ausdruck. Wir sind im Begriff, so verkündete er, in ein Zeitalter einzutreten, in dem das Lustprinzip nicht mehr sein Maß und seine Grenze am Realitätsprinzip findet. Die alte Empfehlung der Stoiker, die eigenen Wünsche auf das Maß des Möglichen zu reduzieren, um nicht in einem Zustand ständiger Enttäuschung zu leben, diese Empfehlung gelte nicht mehr. Aufgrund des Fortschritts von Wissenschaft und Technik könnten wir dazu übergehen, die Realität als eine Variable zu betrachten, die sich unseren Trieben und Wünschen weitgehend zu fügen habe. Die Tugend der Selbstbeherrschung, der Gedanke, wir müßten unsere Partialtriebe in so etwas wie eine vernunftgeleitete Praxis integrieren, sei ebenso überflüssig geworden wie Herrschaft von Menschen über Menschen. Beides wurzele in der Tatsache der Knappheit der Mittel zur Befriedigung unserer Wünsche. Wo Überfluß herrsche, könne an die Stelle von Verteilungsgerechtigkeit das Prinzip treten: »Jedem nach seinen Bedürfnissen.« Jeder könne seine Bedürfnisse, also das, was für ihn Selbstverwirklichung heißt, nur selbst definieren, aber jeder dürfe gleichzeitig Anspruch auf Befriedigung dieser Bedürfnisse machen, und zwar an eine Instanz, die man »die Gesellschaft« nennt. In dieser Perspektive sank die bisherige Geschichte zur bloßen Vorgeschichte herab. Das Verhältnis, das wir zu ihr haben sollten, bestand vor allem darin, sich von ihr zu emanzipieren. Das ganz Neue sollte nun beginnen. Sprichwörter wie die, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen, daß Morgenstunde Gold im Munde hat oder daß früh sich übt, wer ein Meister werden will, galten als Ausdruck einer jahrtausendealten Periode von Knappheit und Unterdrückung, die nun zu Ende gehe. Was diesem Ende im Wege stehe, seien nicht mehr Sachzwänge, sondern nur noch die mächtigen Interessen einiger Gruppen an der Aufrechterhaltung asymmetrischer Herrschaftspositionen.

Es klingt schon beinahe wie ein fernes Märchen; niemand mehr will es gewesen sein; in Wirklichkeit waren sehr viele von dem Rausch ergriffen, keineswegs nur Marxisten und linke Utopisten. Der Glaube ans künftige ununterbrochene, exponentielle Wachstum hatte alle Gruppen ergriffen. Die Industrie holte ihre Arbeiter aus dem fernen Anatolien, und kein Politiker hatte genügend Weitsicht und Mut, die unvermeidlich unmenschlichen Folgen dieser Art von Einwanderung rechtzeitig zu bedenken. Der Gedanke daran, daß einmal weniger üppige Zeiten kommen würden, war tabu. Alles sollte exponentiell wachsen, auch die Zahl der Professorenstellen an Universitäten. Sie waren zeitweise für junge Leute im Selbstbedienungsverfahren zu haben, ohne daß man einen Gedanken auf die Nachkommenden verschwendete, für die nun auf Jahrzehnte solche Stellen blockiert sind. Wir haben jahrelang in

Wirklichkeit auf Kosten der nachkommenden Generationen gelebt. Niemand kann geben, ohne zu nehmen.

Und natürlich ließ man sich die Euphorie nicht stören durch den Gedanken an äußere Bedrohung. Aus der Notwendigkeit, im atomaren Zeitalter der Erhaltung des Friedens den allerhöchsten Stellenwert zu geben, wurde der Gedanke an eine allmähliche Konvergenz der politischen Systeme und eine Art von Gesundbeterei, mit der man sich einredete, es liege im eigenen Ermessen, ob man Feinde habe oder nicht. Das politische Problem der Feindschaft lasse sich auf das psychologische von sogenannten »Feindbildern« reduzieren. Wenn man diese abbaue, sei die Realität möglicher Feinde selbst verschwunden. So als hätte man es in der Hand, ob man vielleicht selbst für andere weiterhin der Feind ist. Sogar aus unseren Kirchenliedern wurden damals fast alle Strophen entfernt, die von Feindschaft, Feinden oder gar »dem bösen Feind« handelten. So als sei alle Feindschaft gegen Gott verschwunden, wenn man sie nicht mehr zur Kenntnis nimmt. Auch hier schien bereits das Endreich angebrochen, wo das wahrhaft Allgemeine auch faktisch von allen anerkannt, wo Gott alles in allem ist.

Die Ölkrise, Rezession, Kriegsdrohung und – vor allem – das Bewußtwerden der ökologischen Gefährdung unserer Lebensgrundlagen ließen die Euphorie der säkularisierten Naherwartungen umschlagen in eine ebenso beispiellose Frustration. Die Ölkrise – vielleicht das wichtigste geistesgeschichtliche Nachkriegsereignis – brachte den Industrieländern die Endlichkeit unserer Ressourcen wieder zum Bewußtsein. Sie brachte uns sozusagen auf den Teppich zurück. Die ökologische Besinnung öffnete die Augen dafür, daß Knappheit zu den unaufhebbaren Bedingungen menschlicher Existenz auf der Erde gehört und daß wir nur die Wahl haben, ihr Rechnung zu tragen oder unterzugehen. Daher wird auch das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit nicht ersetzt werden können durch das Prinzip uneingeschränkter Selbstverwirklichung. Dieses Prinzip nämlich läuft immer auf das Recht des Stärkeren hinaus, für das dann andere die Kosten zu tragen haben bis hin zu den Ungeborenen. Die ökologische Besinnung öffnete die Augen dafür, daß wir seit langem nicht mehr – wie es uns zukommt – nur von den Zinsen des Reichtums der Erde leben, sondern von der Substanz, und d.h. auf Kosten derer, die nach uns kommen. Daß dies überhaupt noch möglich ist, ist im übrigen nur der Fall, weil bisher nicht alle Länder der Erde im Stande sind, unserem Beispiel zu folgen.

Der naturwissenschaftlich-technische Fortschritt geht weiter. Es hat keinen Sinn, das kritisieren zu wollen. Aber die Euphorie der vergangenen Jahre ist vorbei. Sie war das krankhafte Endstadium eines 300jährigen Glaubens, des Glaubens, dieser Fortschritt sogenannter Naturbeherrschung sei zugleich schlechthin Fortschritt des Menschen zum Besseren. Er war dies teilweise und zeitweise wirklich. Er hat viele Menschen von drückender Not, schwerster körperlicher Arbeit und unerträglichen Schmerzen befreit.

Inzwischen ist der Preis jedoch so hoch geworden, daß nur noch zurückgebliebene oder ideologisch manipulierte Gesellschaften das Wort »fortschrittlich« als Synonym für ›gut‹ gebrauchen. Wir erleben heute Fortschritt weniger als Hoffnung, eher als Schicksal. Die euphorische Naherwartung schlug beinahe über Nacht um in das ›no future‹, das sich gerade an den Fortschrittsgedanken knüpft.

Plötzlich schien über dem Tor zur Zukunftsgesellschaft der Satz zu stehen, der über dem Eingang zu Dantes Hölle geschrieben ist: »Ihr, die Ihr eintretet, lasset alle Hoffnung fahren.«

Unterdessen ebbt auch dieser extreme Pessimismus ab zugunsten einer gewissen Ernüchterung, einer Rückkehr zu Normallage des Menschen. Die Hoffnungslosigkeit war eher die Folge des Zusammenbruchs unvernünftiger Zukunftserwartungen. Der kleine, biologisch notwendige Optimismus stellt sich hie und da trotzig wieder her. Wo aber junge Menschen ihre Aktivitäten politisch koordinieren, da geschieht es nicht, um die Menschheit dem Morgenrot der großen Freiheit entgegen zu führen, sondern um zu retten, was zu retten ist. Zwar taucht immer wieder die Hoffnung auf das ganz andere, das wirklich Neue auf und projiziert sich auf irgendwelche möglichst fernen Länder: in den 20er Jahren die Sowjetunion, nach dem Krieg Israel, später Cuba, heute für manche Nicaragua.

Wir müssen erwachsen werden und lernen: Das ganz andere gibt es nicht in der Welt. Wir haben in unserem Jahrhundert genug Morgenröten erlebt, die sich als Ankündigung von Feuersbrünsten entpuppten. Wer immer noch nicht gelernt hat, daß auf dieser Erde überall, wenn es gut geht, mit Wasser, im günstigsten Fall mit sauberem, gekocht wird, dessen Lernunfähigkeit ist wohl für immer unheilbar.

Aber diese Unheilbarkeit, diese Unwilligkeit, sich mit der Mittelmäßigkeit der *conditio humana* abzufinden, entspringt offenbar immer wieder aus der Tiefe des menschlichen Herzens. Es gibt im Menschen nicht nur die kleinen Hoffnungen auf die Erfüllung dieses oder jenes Wunsches, aufs Gelingen dieser oder jener Unternehmung oder darauf, dieses eine Mal dem Tod noch zu entkommen. Es lebt in uns ein Bild vom endgültigen Gelingen des Lebens, von Erfüllung, von einem Glück, das nicht durch das Unglück anderer getrübt wäre, es lebt in uns eine Sehnsucht nach dem, was das Wort »Heil« meint und was im Verhältnis zu unseren alltäglichen Erfahrungen wirklich das ganz andere ist. Ernst Bloch sprach von dem, »was uns allen in die Kindheit scheint und wo noch keiner war: Heimat«. Es gibt auch später Augenblicke, wo etwas davon in unser Leben scheint. Es überfällt uns: im Blick eines geliebten Menschen, in einer Landschaft an einem Sommermorgen, im stillschweigenden Einverständnis mit Freunden, bei der gemeinsamen Arbeit für eine einleuchtende Sache oder auch ohne jeden sichtbaren Grund, irgendwann auf einer staubigen Straße, wo es uns deutlich wird, daß Leben im Grunde Seligkeit ist. Es sind nur Augenblicke. Das Evangelium beschreibt einen solchen Augenblick in der Erzählung von der Verklärung Christi auf dem Berge Tabor. Jahrzehnte später erinnerte sich der hl. Petrus an dieses Ereignis und schrieb: »Ihr tut gut, Euch daran zu halten wie an ein Licht, das scheint am dunklen Ort, bis daß der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in Eurem Herzen.« Das heißt: dieser Augenblick ist für den Rest seines Lebens zur Grundlage einer alle Erfahrung der Alltäglichkeit hinter sich lassenden Hoffnung geworden.

Christen unterscheiden sich von anderen Menschen dadurch, daß sie solche Augenblicke der Seligkeit für die eigentliche Wahrheit über das Leben halten. Sie glauben dem Bild von Glück, von Erfüllung, von Frieden, von Liebe, das in uns allen lebt. Was heißt das: sie glauben ihm? Es heißt nicht: sie machen sich Illusionen über die Wirklichkeit. In der nüchternen Einschätzung der Wirklichkeit werden sie von keinem skeptischen Realisten übertroffen. Aber in der Größe ihrer Hoffnung auch

von keinem Utopisten. Was sie von beiden unterscheidet, ist der Inhalt ihres Glaubens: das ewige Leben. Was ist das ewige Leben? Die Antwort Christi lautet: »Das ist das ewige Leben, daß sie Dich, den allein wahren Gott erkennen und den, den Du gesandt hast, Jesus Christus.« Das ewige Leben beginnt nicht jenseits. Es beginnt, wo immer ein Mensch die Augen des Geistes öffnet, wo er der Realität Gottes ansichtig wird und beginnt, sein Leben aus dieser Realität zu leben. Es ist wie eine Kopernikanische Wende. Wie für Kopernikus plötzlich klar wurde, daß die Erde um die Sonne kreist und nicht die Sonne um die Erde, so beginnt der, der den »allein wahren Gott erkennt«, unversehens aus dem Mittelpunkt seiner Welt zu rücken. Er hört auf, alle Wirklichkeit auf sich zu beziehen, und beginnt, der Wahrheit die Ehre zu geben, der Wahrheit, daß er gemeinsam mit allen Geschöpfen um Gott kreist, daß er aus Gott und für Gott da ist, und er beginnt, zusammen mit anderen, denen die Augen aufgegangen sind, ein solches Leben aus der Wahrheit einzuüben. Das ist das *ewige* Leben, deshalb weil es die Einkehr in die unzerstörbare Wahrheit ist. Das Tier steht unverrückbar im Mittelpunkt jeweils seiner Welt; es kann der Wahrheit deshalb die Ehre nur dadurch geben, daß es am Ende stirbt und für anderes Platz macht. Und auch wir sterben, weil die Menschenwelt sich von neuem unter das Gesetz »dieser Welt« begeben hat.

Aber ist denn deswegen, weil die Wahrheit Gottes unzerstörbar ist, auch das Leben dessen, der der Wahrheit im Leben die Ehre gibt, unzerstörbar? Genügt es dem, der Gott liebt, nicht, daß Gott selbst ewig lebt? Es gibt heute manche Christen, die sich an der Frage nach der Ewigkeit des ewigen Lebens ziemlich uninteressiert zeigen, so als hinge es von ihnen ab, ob es für sie eine Zukunft jenseits der Todesgrenze gibt oder nicht, oder so, als hätten sie das Recht, sich für die Gabe Gottes nicht zu interessieren. Es ist dies eine etwas verdächtige Selbstlosigkeit. Wer Gott wirklich liebt – wie die Schrift sagt: »aus ganzem Herzen, aus allen Kräften und aus dem ganzen Gemüte« – kann der wirklich gleichgültig sein gegen die Aussicht, die die Offenbarung ihm eröffnet, mit Gott in einer unauflöslichen Gemeinschaft verbunden zu sein? Die Offenbarung lehrt uns, daß jedes Wesen, das Gott zur Mitte seines Lebens hat, als dieses einmalige individuelle Wesen an der Unsterblichkeit Gottes Anteil gewinnt, daß ein solches Wesen, wie die Schrift sagt, mit Christus aufersteht. Christlicher Glaube ist Glaube an die Auferstehung Jesu. Er steht und fällt mit der Wahrheit des Apostolischen Zeugnisses, daß Jesus nicht im Tod blieb, daß er auferweckt wurde, daß er für immer beim Vater ist, daß das Grab, in das man ihn gelegt hat, leer war und daß er selbst sich seinen Freunden als der, der lebt, bezeugt hat. Der hl. Paulus sagte nicht: Glaubt nur kräftig und tätig, dann ist Christus auferstanden, so als ob der Glaube der Gemeinde die Wirklichkeit der Auferstehung wäre. Er sagt vielmehr: »Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist Euer Glaube vergeblich, Ihr seid dann noch in Euren Sünden.«

Sowenig die Auferstehung Christi identisch ist mit dem Glauben an sie, so wenig ist sie doch auch wie die Auferstehung des Lazarus die Fortsetzung des Lebens in dieser Welt, eines Lebens, das dann schließlich erneut mit Tod endet. Dazu aber machen es jene, die die christliche Botschaft als Lehre von einer besseren irdischen Zukunft mißverstehen. Denn eine solche endet schließlich immer wieder mit dem Tod. Von so etwas spricht die Offenbarung nie und nirgends. Sie sagt vielmehr genau das Gegenteil. Sie spricht davon, daß die Jünger Jesu das irdische Schicksal Jesu teilen

werden, daß zwar im Zuge der Geschichte das Reich Gottes im Verborgenen wächst wie ein Baum, der Ring um Ring ansetzt, daß aber dieser Baum am Ende doch ganz verloren dastehen wird. Sie spricht vom großen Abfall am Ende und von der Herrschaft des Antichrist, und daß selbst die Auserwählten irre würden, wenn die Tage schließlich nicht abgekürzt würden. Die Offenbarung spricht schließlich vom endlichen triumphalen Anbruch des Gottesreiches als einem Ereignis, das analog zur Auferstehung Christi durch das katastrophale Ende der Geschichte dieser Welt eingeleitet wird. Wenn die Katastrophe sich ihrem Höhepunkt nähert, dann sollen wir uns an die Aufforderung erinnern: »Erhebt Eure Häupter, denn Eure Erlösung naht.« Das und nichts anderes ist die Langzeitperspektive des Christen. Im Unterschied zu den chiliastischen und utopischen Hoffnungsideologien ist es eine Perspektive der Solidarität. Die irdischen Hoffnungsideologien setzen eine absolute Prämie aufs Späterkommen in der Geschichte. Ihre Verheißung ist: »Die Späteren werden es besser haben als die Früheren.« Es ist erstens die Frage, ob das stimmt. Für Juden aus der Zeit Goethes waren die Juden in den Gaskammern von Auschwitz die Späteren! Aber auch, wenn wir die Verheißung der besseren Zukunft weiterhin ernst nehmen, was sagt sie denn? Sie sagt: Den Menschen, die in Auschwitz oder im Archipel Gulag elend umgekommen sind, ist nicht mehr zu helfen. Aber es wird eine Welt kommen, in der »der Mensch dem Menschen ein Helfer sein wird« (Brecht), und die dann in dieser Welt leben werden, haben Glück gehabt. Der christliche Glaube meint kein Glück, von dem alle die Leidenden der Vergangenheit, die Gefolterten, die Opfer ungerechter Gewalt für immer ausgeschlossen bleiben, keine Seligkeit, dessen nur die zuletzt Lebenden teilhaftig werden. »Diejenigen, die, wenn der Herr wiederkommt, noch leben«, so schreibt der hl. Paulus, »werden nichts voraus haben vor denen, die schon entschlafen sind«. Dieser Satz verbietet jede Identifikation christlichen Glaubens mit irdischen Zukunftserwartungen, durch welche die Spätgeborenen prinzipiell privilegiert werden und zwar kollektiv. Christen glauben, daß der Jünger nicht über dem Meister steht und daß die Rettung jedes einzelnen Menschen immer die Form des Sterbens und Auferstehens mit Christus hat. Jeder muß unter Zurücklassung der ganzen Welt durch die Pforte des Todes. Was aber jenseits der Todesgrenze wartet – beginnend schon hier für jeden, dessen Leben ein Sterben mit Christus ist –, ist unsterbliches Leben, nicht jenes etwas komfortablere sterbliche Leben, auf dessen Verheißung sich die Botschaft der irdischen Propheten schließlich reduziert.

Ich habe bisher gesprochen vom Inhalt des christlichen Glaubens, nicht vom Inhalt der christlichen Hoffnung, die in diesem Glauben gründet. Daß Gott unsterblich ist, daß Christus auferweckt wurde und beim Vater ist, daß all jene, die er als die Seinen erkennen wird, mit ihm beim Vater sein werden, daß am Ende Gott alles in allem sein wird, das alles hoffen wir nicht, das glauben wir. Und glauben heißt im christlichen Verständnis nicht: »vermuten«, sondern im Vertrauen auf sein Wort gewiß sein. Hoffnung dagegen ist nicht Gewißheit, sondern ein verlangendes Sichausstrecken nach einem schwer erreichbaren, aber mit Gottes Hilfe doch erreichbaren Ziel. Was wir hoffen, das sagt mit einfachen Worten – und einfache Worte sind in diesen Dingen immer die besten – das amerikanische Negerlied, das auch bei uns zu Lande vielfach Eingang gefunden hat: »when the saints go marching in ... dann laß auch mich dabeisein.« Noch kürzer sagte es der Räuber am Kreuz: »Herr, denk an mich, wenn Du in

Dein Reich kommst.« Daß Christus in sein Reich kommt, dessen ist der Glaubende gewiß. Seine Hoffnung ist, daß es ihm selbst gelingt, soweit abzuspecken, daß er mit ihm durch die enge Pforte hindurchschlüpfen kann. Die Hoffnung ist deshalb so dringlich, weil die Alternative zum Heil heißt: ewiges Verderben, bloße Fortexistenz in der Form definitiver, subjektiver Sinnlosigkeit, es sei denn, Gott gefalle es, dieser Existenz am Ende aller Zeiten auch ein Ende zu machen. Das ist nicht eine Folge göttlicher Rachsucht. Ein Wesen, das zur ewigen Gemeinschaft mit Gott berufen ist, zu dessen Natur gehört es, den Tod auf irgendeine Weise zu überdauern. Und wenn es sich selbst zum Mittelpunkt seiner eigenen Welt gemacht hat, dann wird es dies wirklich, und es wird erfahren, was das bedeutet. Jeder bekommt, was er gewollt hat. Das Gebet »Rette uns vor dem ewigen Verderben«, das wir in der Messe sprechen, gehört wesentlich zur christlichen Hoffnung hinzu. Die katholische Kirche hat stets gelehrt, daß es für den Menschen in der Regel in dieser Welt so etwas wie Heilsgewißheit nicht gibt. »Ich bin mir zwar keiner Sünde bewußt«, so schreibt der hl. Paulus, »aber wer mich richtet, ist der Herr«. Erst im Lichte Gottes wird deutlich, für uns selbst und für alle anderen, wer wir wirklich sind. Das heißt: Jüngstes Gericht.

Wir haben uns weit entfernt von den gefährlichen Harmlosigkeiten der irdischen Heilserwartungen. Soweit, daß jemand versucht sein könnte zu sagen: wenn dies Christentum ist, dann sind Christen ja eigentlich in der Welt gar nicht zu Hause. Wer das sagt, dem könnte man nur antworten: Du merkst auch alles! »Wir haben hier«, so schreibt wiederum der hl. Paulus, »keine bleibende Stätte, unsere Heimat ist im Himmel, von wo wir auch unseren Erlöser erwarten«. Und der Erlöser selbst betete am Tag vor seinem Leiden: »Nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, die Du mir gegeben hast.« Denn, so sagt er, »die Welt kann den Geist der Wahrheit nicht empfangen. Sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht.« Manche Menschen sagen, die Berichte über Auschwitz hätten ihre Ansicht über die Welt und über Gott fundamental verändert, und manchmal fügen solche Menschen hinzu, nach all diesen Erfahrungen sei das Christentum für sie nicht mehr glaubwürdig. Wahrscheinlich haben solche Leute sich nie ernsthaft mit dem Christentum beschäftigt, sonst würden sie bemerken, daß ihre Veränderung der Ansicht über die Welt sie dem Christentum näher gebracht hat. Für Christen verändert in der Tat Auschwitz ihre Weltansicht nicht, es bestätigt sie.

Die Welt, die den Sohn Gottes gekreuzigt hat, reproduziert sich durch jeden, der in sie eintritt und nicht »wiedergeboren wird«. Das Schlimmste ist ohnehin lange vor Auschwitz passiert, nämlich, daß der Beste aus der Welt entfernt wurde. Das war die Stunde der Wahrheit. Christen können, was die Verfassung der Welt betrifft, insofern keine Enttäuschung mehr erleben. Die Trauer über den Tod des Sohnes Gottes liegt über der Welt bis zum Ende der Tage und verbindet sich mit der Trauer über jedes andere unschuldige Blut, das seither vergossen wurde. Nein, das irdische Reich Gottes ist längst gestorben, der irdische Tempel Gottes längst zerstört, nämlich auf Golgatha. Aber dieser Tod war zugleich der des Samenkorns, der Beginn eines neuen Himmels und einer neuen Erde, die nicht mehr von dieser Welt sind.

Daß Christen ihre Heimat nicht in der Welt haben, sondern von einer Erwartung leben, die über diese Welt und Zeit hinausreicht, macht sie indessen für die Welt nicht etwa unbrauchbar. Im Gegenteil: Zwar ist »ihr Leben mit Christus verborgen in Gott«. Aber die Früchte, die aus diesem verborgenen Leben hervorgehen, sind für

jedermann sichtbar. Nach dem Neuen Testament ist die Konkretisierung der Gottesliebe die Nächstenliebe. Ob jemand wirklich aufgehört hat, Mittelpunkt seiner eigenen Welt zu sein, ob für ihn Gott wirklich zum Mittelpunkt der Wirklichkeit geworden ist oder ob er sich dies nur einbildet, das zeigt sich daran, ob die Wichtigkeit, die er sich selbst beimißt, geschrumpft ist auf die Wichtigkeit, die er allen anderen beimißt, die in seinen Umkreis treten. Aber nicht hiervon soll jetzt die Rede sein, sondern von den spezifischen Merkmalen, sozusagen der besonderen Färbung, die das Handeln dessen auszeichnet, der in der Perspektive der christlichen Hoffnung lebt. Ich zitiere hierzu den Brief des hl. Paulus an Titus, den wir an jedem Weihnachtsfest hören: »Erschienen ist die Gnade Gottes, unseres Erlösers, allen Menschen. Sie erzieht uns, daß wir der Gottlosigkeit und den weltlichen Begierden absagen, nüchtern, gerecht und fromm in dieser Weltzeit leben, erwartend die selige Hoffnung und die Ankunft der Herrlichkeit des großen Gottes und Erlösers Jesus Christus.«

Nüchternheit, Besonnenheit ist der Gegensatz zum Rauschzustand. Der Berauschte unterscheidet sich vom Nüchternen entweder durch Trägheit und Schläfrigkeit oder durch halluzinatorische Überwachheit. Der Nüchterne ist wach. Er nimmt die Realität wahr, wie sie ist, und reagiert auf sie mit Entschiedenheit und Besonnenheit. Die christliche Hoffnung erzieht zu dieser Nüchternheit. Sie erzieht zur Wachsamkeit und zum Ernstnehmen des gegenwärtigen Augenblicks, der gegenwärtigen Situation, einschließlich der in dieser Situation mitgegebenen Verantwortung für die Zukunft. Die Wiederkunft des Herrn geschieht, so wird uns gesagt, wenn wir es nicht erwarten. Darum die Wachsamkeit. Wir werden nach der Verfassung gerichtet, in der wir dann angetroffen werden. Christliche Hoffnung weicht nicht aus der Gegenwart in das Opium aus, das Zukunft heißt. Zukunft ist für den Christen kein Gegenstand der Spekulation und der Unruhe. Sie betrifft ihn nur, insofern die Verantwortung für sie als Aufgabe in die Gegenwart hineinreicht. »Christentum ist nüchterner Alltag«, pflegte Pater Rahner zu sagen. Der Christ, der hofft, glaubt nicht, wenn ihm gesagt wird: »Hier ist der Messias oder dort.« Er glaubt keiner irdischen Heilserwartung, die sich den Glanz der himmlischen borgt. Die christliche Hoffnung bezieht sich nicht auf ein Morgen, das gerade solange seinen Glanz behält, bis es zum Heute wird. Der Glanz christlicher Hoffnung, der Glanz der Ewigkeit, liegt von Augenblick zu Augenblick auf dem Heute, auf der Gegenwart, in der das Reich Gottes stets schon im Verborgenen beginnt. Christen beteiligen sich an der Verbesserung der Lage der Menschen auf der Erde oder auch am Aufhalten ihrer Verschlechterung. Aber sie betrachten diese Arbeit nüchtern. Es gibt für sie Verbesserungen und Verschlechterungen immer nur im Plural – Verbesserungen in der Medizin, Verschlechterungen in der Qualität der Spülmaschinen, Verbesserungen oder Verschlechterungen in den Arbeitsbedingungen. Es gibt nicht so etwas wie einen notwendigen Fortschritt der Menschheit im Ganzen. Das Ziel der Geschichte liegt für den christlichen Glauben nicht irgendwo in der Zukunft, sondern es ist immer schon gegenwärtig, wo ein Mensch in der Wahrheit lebt. Ohnehin haben die Heiligen jeden möglichen Fortschritt der Menschheit überholt. Sie sind ja schon am Ziel. Sie haben auch jeden möglichen Fortschritt der Kirche schon überholt. Man spricht oft von »fortschrittlichen Christen«. Dieses Wort kann nur einen vernünftigen Sinn haben, nämlich dann, wenn es bedeutet: Christen, die näher als andere bei dem

Zustand sind, den die Mutter Gottes, die Märtyrer und die anderen Heiligen schon erreicht haben. Also näher bei Christus. Worin sonst sollte fortschrittliches Christentum bestehen? Ob irgendwelche Neuerungen in der Kirche Fortschritte oder Rückschritte sind, bemißt sich ausschließlich daran, ob sie *diese* Nähe fördern, intensivieren oder behindern und abschwächen. Die Nüchternheit verbietet es dem Christen, das Gute als Funktion irgendeines geschichtlichen Verlaufsgesetzes zu betrachten. Im Gegenteil, die Eigendynamik der Geschichte folgt, wie die Natur als Ganze, dem Entropiegesetz. Aufgrund dieses Gesetzes geht alle automatische Entwicklung in Richtung größerer Wahrscheinlichkeit. Das Wahrscheinlichste ist aber immer das Entdifferenzierte, das Ordnungslose, die Gleichverteilung aller Moleküle im Raum. Alles Leben, alles Organische, alles Sinnhafte, alles, was in der Welt schön ist und gut, folgt einem entgegengesetzten Prinzip. Es ist der Dynamik des Weltlaufs sozusagen vorübergehend abgerungen, es hält den Prozeß der Entdifferenzierung an der Stelle, wo es stattfindet, vorübergehend auf. Das gilt für jede Pflanze, für alles Lebendige. Alles, was in der Welt an Lebendigem, an Sinnvollem entsteht, alle irdische Darstellung der Herrlichkeit Gottes, ist der mechanischen Eigengesetzlichkeit des Weltlaufs entgegengesetzt, hält sie sozusagen auf. Christliches Handeln in der Welt ist von der Art des Aufhaltens. Der hl. Paulus spricht vom Aufhalten des Antichristen. Dieses Aufhalten kann durchaus die Form eines aktiven, positiven Gestaltens haben. *Innerhalb* jedes einzelnen lebendigen Sinngebildes gibt es ja auch so etwas wie Fortschritt. Aber jeder dieser wie immer gearteten Fortschritte ist der Eigendynamik der Dinge abgerungen. Alle Gestalten der Humanität, der Gerechtigkeit, des Friedens sind sterblich, wie alles Schöne in der Welt, jedes Abglanz des Unsterblichen.

Das gilt auch für die Kirche und ihre irdische Zukunft. Der Strom der Kirche mündet täglich in den Ozean Gottes. Aber für die irdische Zukunft hat die Kirche nur eine einzige Verheißung: nämlich daß Christus sie nicht verlassen wird. Gewiß, die »Stadt Gottes«, wie Augustinus sagt, wird bis zum Ende wachsen. Aber was heißt das? Was hier wächst, ist eine zeitübergreifende, Diesseits und Jenseits übergreifende Gemeinschaft. Diese wächst bis ihre von Gott vorherbestimmte Zahl erfüllt ist. Und wenn in einer Generation nur noch zehn »Kinder des Lichtes« auf der Welt wären, so wäre auch dies ein Wachstum, nämlich um genau zehn weitere Bürger dieser Stadt, in denen die Herrlichkeit Gottes aufleuchtet. Um dieses Wachstums willen existiert die Welt, und sie existiert nicht länger als dieses Wachstum. Darum entmutigt den Christen in seiner weltgestaltenden Tätigkeit nicht die irdische Langzeitperspektive. Er würde, wie Martin Luther sagte, heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen, wenn er wüßte, daß morgen der Jüngste Tag käme. Denn da zählt vielleicht, ob er das ihm Anvertraute verwahrlosen ließ oder nicht, ob er Apfelbäume pflanzte oder nicht. Wir haben nicht die Pflicht, das Stück, in dem wir spielen, bis zu Ende zu kennen. Wir sollen die Rolle, die uns zugedacht ist, so schön wie möglich spielen. Wer aus der christlichen Hoffnung lebt, dessen irdische Hoffnungen sind von Gelassenheit geprägt. Gefällt es Gott, seinen Unternehmungen Erfolg zu schenken, so freut es ihn. Aber er hat hierfür keine Verheißung. Was er weiß, ist, daß am Ende nichts Gutes vergeblich war, sondern alles, was aus gutem Geist geschah, zum Wachsen des Reiches Gottes beigetragen hat.

Die christliche Hoffnung ist keine irdische Utopie. Der große englische Christ John

Henry Newman sagte vor 150 Jahren: »Der Glaube lehrt uns, bei all unserem Eifer es stets zu unterlassen, die kommende Welt vorwegzunehmen; er lehrt uns zu warten, bis der Richter kommt. Christlicher Eifer ist stets dessen eingedenk, daß das Geheimnis der Bosheit dauert, bis der Richter es ein für alle Male aufdecken wird. Er gibt alle Hoffnung auf, seine Ankunft zu beschleunigen, und alles Verlangen, sich in sein Werk einzudrängen. Er macht sich keine Illusionen über die wahre Bekehrung der Welt zu ihm, auch wenn die Menschen ihn noch so sehr äußerlich anerkennen, denn er weiß, daß die Welt im Argen liegt ... Er hält nicht Ausschau nach grundlegenden Verbesserungen oder dauernden Neuerungen beim Umgang mit den kostbaren Gnaden der Erlösung. Sie sind in ihrem Ursprung immer rein, und werden durch menschlichen Gebrauch immer wieder verdorben. Er handelt nach Gottes Willen zu diesem oder jenem Zeitpunkt, wie er gerade kommt, kühn und bereitwillig. Aber er läßt jede Handlung für sich bestehen als Dienst, der in sich genügt. Er sucht sie nicht in eine Einheit oder in ein System zu bringen, über Gottes Befehl hinaus. Mit einem Wort: der christliche Eifer ist nicht politisch. Christliche Hoffnung ist überhaupt strategischem Denken entgegengesetzt. Gegenstand der Hoffnung ist das ewige Leben. Wir sagen das so leichthin. Aber was heißt das? Hoffnung ist die Haltung, die unseren Umgang mit Leben, mit Lebendigem bestimmt. Prozesse des Wachsens und Reifens unterscheiden sich von denen des Machens und Herstellens. Wir können sie fördern, unterstützen, begleiten, aber wir können nur in Geduld warten, ob unsere Förderung, Hilfe, Begleitung von dem lebendigen Wesen angenommen wird. Der hl. Paulus vergleicht den christlichen Lehrer deshalb mit einem Gärtner, und Christus vergleicht den Hoffenden mit einer schwangeren Frau. Schwangerschaft ist der exemplarische Fall für die Struktur von Hoffnung. Hier geschieht etwas, auf das nur in Aufmerksamkeit, Behutsamkeit und Geduld gewartet werden kann. Das Lebensgefühl christlicher Hoffnung läßt sich deshalb am ehesten mit dem der Schwangerschaft vergleichen, mit dem allmählichen Reifen, dem kurzen gewaltsamen Schmerz der Mutter, dem Schock des Kindes am Ende und dem Anslichtkommen des neuen Lebens. Glaube und Unglaube unterscheiden sich von Grund auf in ihrer Einstellung zum Leben. Für den Ungläubigen ist Leben ein komplexer Aggregatzustand von toter Materie, eine kurze Episode in der Geschichte eines toten Universums, die spätestens mit dem Wärmetod endet. Für den Glaubenden gilt, was Johannes vom ewigen Wort Gottes sagt: »In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.« Leben ist vor dem Toten, und es wird nach ihm sein. Wirklichkeit ist im tiefsten Grunde Leben. Und wo irdisches Leben sich mit seinem ewigen Ursprung verbindet, verwandelt es sich in ewiges Leben.

Wo immer wir es aber mit Leben zu tun haben, sind wir im Bereich der Hoffnung, nicht im Bereich des Machens. Der Geist des Machens bemächtigt sich heute mehr und mehr auch des Lebendigen. Schon der Sprachgebrauch ist verräterisch. Man spricht statt von Tierzucht von ›Tierproduktion‹, so als seien wir es, die Tiere produzieren. Die Haltung dessen, der weiß, daß Leben nicht eine Funktion des Toten, sondern das Tote eine Funktion des Lebens und daß das Leben ewig ist, dessen Haltung gegenüber dem Lebendigen wird anders sein, sie wird von Ehrfurcht geprägt sein, vor allem, wo es sich um menschliches Leben handelt. Es ist eine der wenigen Ehrentitel der Katholiken in der Welt unseres Jahrhunderts, daß sie bisher zuverlässige Verteidiger des menschlichen Lebens waren, sowohl an seinem Anfang

wie auch an seinem Ende. Sie müssen heute ebenso zuverlässige Verteidiger eines lebensgemäßen Umgangs mit dem menschlichen Leben sein. Sie müssen sich den Tendenzen zu seiner Unterwerfung unter die Gesetze des Machens widersetzen, am Anfang und am Ende. Sie können auch im Falle der gerechten Verteidigung niemals Waffen akzeptieren, die auf die unterschiedslose Tötung von Menschen, die selbst gar nicht kämpfen, gerichtet sind. Die Ehrfurcht vor der humanen Gestalt des menschlichen Lebens verbietet es, einen Menschen ins Dasein zu zwingen, in dem man ihn von Hand in der Retorte zusammenrührt. *Genitum non factum,* gezeugt, nicht gemacht. Dieser Satz des Credo bekennt nicht nur den ewigen Ursprung des Sohnes Gottes, sondern bezeichnet auch die menschliche Gestalt des Ursprungs jedes Menschen. Das Gleiche gilt für das Ende des irdischen Lebens. Christen müssen sich nicht nur der Tötung alter, kranker und leidender Menschen widersetzen, sie müssen sich auch dem widersetzen, wovon diese Tötung nur die Kehrseite ist, der gewaltsamen Verlängerung des Lebens, die den Menschen darum betrügt, in Frieden das Zeitliche zu segnen. Wer an das ewige Leben glaubt, dessen Umgang mit Leben ist bestimmt von der einzig lebensgemäßen Haltung, die Christus in die Worte faßt: »In Eurer Geduld werdet ihr Eure Seele besitzen.«

Christen müssen aber auch bedenken, daß alles Lebendige mit ihnen in einer Gemeinschaft der Hoffnung verbunden ist. Daß die untermenschliche Schöpfung dem Menschen untertan sein soll, daß der Mensch als Gottes Ebenbild Herr der Schöpfung ist, sagt ja nicht, daß der Mensch mit seinen lebendigen Untertanen umgehen dürfte wie mit toter Materie. Wenn ein Klosterkonvent sein Federvieh in diesen erbärmlichen Käfigen hält, wo es gerade nicht so leben kann wie Gott es geschaffen hat, nämlich »jedes nach seiner Art«, was kann er sich dann denken, wenn er im Chor singt, »... alle Tiere des Herrn, preiset den Herrn«? Nur Gedankenlosigkeit kann verhindern, daß ein solcher Gesang zynisch ist. Alles Lebendige ist miteinander in einer Gemeinschaft der Hoffnung verbunden. Der hl. Paulus schreibt, daß die ganze Schöpfung »seufzt und in Wehen liegt, bis zum Tag ihrer Erlösung«. Christen müssen erkennbar sein als solche, die in einer Gemeinschaft der Hoffnung stehen mit allem, was lebt!

Auch die christliche Mission ist nicht so etwas wie Gesamtstrategie zur Eroberung der Welt für Gott, sondern das Ausstreuen eines Samens, dessen Aufgehen wir nicht in der Hand haben, und auch die Friedfertigkeit der Christen ist nicht eine Strategie zur Herstellung des Friedens in der Welt. Sie ist eine Tugend mitten in einer unfriedlichen Welt. Diese Tugend kann in einer bestimmten Epoche sehr wohl Voraussetzung für die Entwicklung von Friedensstrategien sein. Aber diese Strategien sind nicht schon deshalb richtig, weil sie aus einer Gesinnung christlicher Friedfertigkeit hervorgehen. Sie müssen ebenso wie die Methoden zur Bekämpfung einer Epidemie immer auch unter Gesichtspunkten irdischer Klugheit beurteilt werden. Der Friede der Welt ist nicht der Friede Christi. Und die Bergpredigt ist kein Strategiepapier zur weltlichen Friedenssicherung.

Der Friede Christi ist ein Geschenk an den einzelnen und an die Gemeinschaft der Kirche. Dieser Friede ist an keine Bedingungen geknüpft, er setzt keine weiteren Faktoren voraus. Christus sagt: »Wo ein Kind des Friedens ist, da wird der Friede auf ihm ruhen.« Pater Delp war im tiefsten Frieden, als er in seiner Todeszelle schrieb: »Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt.« Pater Maximilian Kolbe war mitten

am Ort des Unfriedens, als er im Hungerbunker in Auschwitz freiwillig starb, im tiefsten Frieden, frei von Haß auch gegen seine Henker, bereit, ihnen zu verzeihen.

Der Friede der unerlösten Welt dagegen ist ein kunstvoll kalkuliertes und dennoch äußerst labiles Gebilde. Letzten Endes ist er aus dem gleichen Stoff gemacht wie der Krieg: aus den Leidenschaften der Selbstbehauptung und der Angst, aus Druck und Gegendruck aufeinander wirkender intelligenter Kräfte. Christen haben den Frieden der Welt nie deshalb verachtet. Man kann zwar in ihm sein Verderben ebenso wirken wie sein Heil, ein Verbrecher werden, ein Spießbürger oder ein Heiliger. Aber er ist unter den irdischen Gütern eines von den kostbarsten. In Stille und Frieden Gott dienen zu dürfen, war deshalb immer ein Gebet der Christen. Und wer selbst im Frieden Christi lebt, wer in sich die Leidenschaften der Selbstbehauptung und der Angst überwunden hat, der wird wohl auch, wie z.B. der hl. Klaus von der Flüe, besonders disponiert sein, mit Klugheit und Umsicht zur Bewahrung oder Wiederherstellung des Friedens der Welt beizutragen. Weil er für sich aufgehört hat, Mittelpunkt seiner Welt zu sein, wird er zum Kristallisationspunkt lebendiger Ordnung. Er wird fähig, an jenem vernünftigen Ausgleich menschlicher Interessen mitzuwirken, den wir Gerechtigkeit nennen und der das eigentlich sittliche Prinzip des Friedens in der Welt ist. Zugleich aber wird er wissen, wie zerbrechlich dieser Friede ist. Wir lassen jedoch die christliche Hoffnung zur Ideologie herabsinken, wenn wir den Frieden Christi, den nach den Worten des Herrn die Welt nicht empfangen kann, mit dem Frieden der Welt gleichsetzen oder verwechseln oder wenn wir annehmen, von nun an sei Friede in der Welt nur noch als Friede Christi möglich, nur noch also, wenn die Gesetzmäßigkeiten der unerlösten Welt durch die Bekehrung der ganzen Welt oder eines ganzen Teiles der Welt aufgehoben würden. Das ist Schwärmerei und zwar eine gefährliche. Denn es knüpft den Frieden der Welt an eine Voraussetzung, deren Erfüllung nach der Offenbarung und der einhelligen christlichen Überlieferung bis zum Ende der Welt nicht zu erwarten ist.

Liebe Freunde, laßt uns die Eindeutigkeit, den Glanz und die Strahlkraft der Hoffnung, aus der wir leben, nicht trüben durch die Vermischung mit vielerlei, was wir mit gutem Grund in der Welt wünschen, wofür wir arbeiten und worum wir beten – denn um alles, was wir ohne Sünde wünschen dürfen, dürfen wir auch beten. Aber nichts von dem, was wir in der Welt wünschen, verdient es, so genannt zu werden, wie die Hl. Schrift die Lebensperspektive des Christen nennt: »Selige Hoffnung«. Ja, nach den Worten der Bergpredigt, den Seligpreisungen verhält sich die Seligkeit sogar umgekehrt proportional zur Erfüllung unserer Wünsche in der Welt. Denn wer möchte schon arm sein, wer möchte traurig sein, wer möchte weinen, wer möchte verfolgt werden und ins schlechte Gerede kommen? Aber gerade diese Situationen erscheinen in den Seligpreisungen als privilegierte Situationen seliger Hoffnung. Warum? Weil es Situationen der Wahrheit sind. In einer Welt, deren Gesetzmäßigkeiten auf der Abkehr von Gott beruhen, ist der Leidende der, der die Wahrheit dessen, was diese Abkehr bedeutet, am eigenen Leib erfährt. Darum ist Unrecht leiden besser, als Unrecht tun. Denn der Unrecht Leidende erfährt, was das Unrecht seinem Wesen nach ist, nämlich schlecht, während gerade dies dem Unrechttuenden verborgen bleibt. Er lebt in der Illusion. Wenn der arme Lazarus im Schoß Abrahams landet, wenn den Weinenden gesagt wird, sie würden lachen und den Lachenden, sie würden weinen, so ist der Grund der: Lazarus merkt am eigenen Leib, daß in der

Situation zwischen dem reichen Prasser und ihm etwas verkehrt ist. Der reiche Prasser merkt es nicht. Lazarus fällt es daher leicht, Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit zu haben, denn er kann dadurch nur gewinnen. Der Reiche aber würde verlieren. Darum ist es für diesen weniger leicht, auf die Ankunft des Reiches Gottes, auf die Wiederherstellung der wahren Welt zu hoffen. Bei den Schweinen gelandet, erscheint dem verlorenen Sohn das Vaterhaus wieder als das Paradies, das es war, und es fällt ihm nicht schwer, sich dahin aufzumachen. Leiden ist seit jeher von den Christen als privilegierte Situation des Menschen erschienen; nicht absichtliches, selbstgesuchtes Leiden, sondern das ungewollte Leiden, die Durchkreuzung unserer Wünsche und Pläne. »Du bist's der, was wir bauen, mild über uns zerbricht, daß wir den Himmel schauen«, heißt es bei Eichendorff.

Die christliche Hoffnung erschien Marx und erscheint vielen Menschen als ein Hindernis beim Kampf um die Verwirklichung berechtigter Wünsche der Menschen um weltliche Befreiung. Denn diese Hoffnung tröste, so sagt man, indem sie vertröste. Wir sollten uns nicht immer so gewaltig anstrengen, diesen Vorwurf zu widerlegen und zwar solange, bis wir es schließlich uns selbst versagen, die Seligkeit der Hoffnung überhaupt noch in uns entstehen zu lassen. Es ist ja gar nicht falsch, daß die christliche Hoffnung tröstet, in dem sie vertröstet, d.h. indem sie auf den Tag verweist, an dem alle Tränen getrocknet werden. Der Kranke, der während einer schmerzhaften Behandlung damit getröstet wird, daß dies am Ende zu seiner Heilung führen wird, er wird getröstet, indem er ›vertröstet‹ wird. Ein Vorwurf wäre das nur, wenn die Zukunftsaussicht, die man ihm gibt, eine Illusion wäre. Ein Vorwurf wäre es auch dann, wenn die Vertröstung als Ausrede dient für das Verweigern einer Hilfe, die jetzt gegeben werden kann; z.B. für das Verweigern eines schmerzstillenden Mittels, wenn es das gibt. Aber dieses schmerzstillende Mittel ist doch kein Ersatz für die Hoffnung auf Heilung! Alle Hilfe, die wir einander geben können, kann den unvergleichlichen Trost der Hoffnung nicht ersetzen. Sie hat im Grunde immer den Charakter eines schmerzstillenden Mittels. Die Seligpreisung: »Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden«, ist in der Tat eine Vertröstung. Die entscheidende Frage ist nur, ob sie wahr ist oder nicht. Denn wenn sie wahr ist, dann kann keine menschliche Aktivität, kein revolutionäres Engagement, sei es berechtigt oder nicht, mit ihr konkurrieren. Denn keine solche Aktivität kann die Toten lebendig machen und die Tränen der Opfer der Geschichte abwischen, statt sie in der Erde versickern und vertrocknen zu lassen. Irdische Utopien können vieles versprechen, aber nicht Seligkeit. Der Spatz in der Hand, so sagt man, ist besser als die Taube auf dem Dach, genauer gesagt: als eine Fata Morgana. Wenn Christus auferstanden ist, dann haben wir in Wirklichkeit die Taube schon in der Hand, und alle irdische Zukunftsvisionen sind dem gegenüber nur Spatzen auf dem Dach.

Jetzt schon werden selig gepriesen die, die in der seligen Hoffnung leben. Zwei Menschen können den gleichen Hunger haben, der eine weiß, es ist nichts mehr zu essen da und er wird nie wieder etwas bekommen. Der andere ist gerade auf dem Weg zu einer üppigen Mahlzeit mit seinen Freunden. Für ihn gilt, daß Hunger der beste Koch ist. Sein Hunger ist nur noch in einem oberflächlichen Sinne ein Leiden. Denn er ist in der Situation der Vorfreude auf das gemeinsame Mahl. Das ist die Situation der Christen, das ist der Unterschied zwischen denen, die glauben und denen, die nicht glauben. Und darum sind christliche Kulturen getragen von einer Grundstim-

mung der Freude. Christen werden den Glanz ihrer Hoffnung nicht weitergeben können, wenn er sie nicht selbst erfüllt. Und er kann sie nur erfüllen, wenn es wirklich der Glanz der seligen Hoffnung ist, der Hoffnung auf das ewige Leben.

Macht ohne Amt

Das Bild des Priesters im neueren Roman

Von Johannes Werner

Es zählte zu den Selbstverständlichkeiten einer langen, doch noch gar nicht lange vergangenen Zeit, daß ein Pfarrer wirklich ein Pfarrherr war, ein Hirte, der über seine Herde herrschte; und daß sein Pfarrhaus eigentlich ein Pfarrhof war, behäbig und behaglich zugleich, mit Scheuern und Kellern, die sich nie leerten. Francis Jammes (›Der Pfarrherr von Ozeron‹, 1918), Felix Timmermans (›Der Pfarrer vom blühenden Weinberg‹, 1923) und Ernest Claes (‹Der Pfarrer aus dem Kempenland‹, 1935) haben dieses Bild literarisch fixiert, bevor es faktisch verblaßte – als hätten sie geahnt, daß es mit dieser Herrlichkeit alsbald zu Ende gehen sollte.[1]

I. Der erste Typus: Weihe ohne Würde

Denn schon kommt ein Priesterbild in Sicht, das eindeutig im Zeichen des Scheiterns steht. Georges Bernanos (›Tagebuch eines Landpfarrers‹, 1936) zeigt einen Priester, der kein mit Güte und Strenge waltender Patriarch, der alles andere als die segenspendende, strahlende Mitte seiner Gemeinde ist; der vielmehr ein ungeschickter, gehemmter und gequälter Mensch ist und ein dumpfes, trübes und trostloses Leben führt. Als ihn, nach einem Arztbesuch in der Stadt, das tödliche Krebsleiden niederwirft, flüchtet er sich mit letzter Kraft zu einem früheren Freund und Konfrater, jetzt Handelsvertreter billigster Sorte, der seine überaus schäbige Behausung mit einer unscheinbaren Aufwärterin teilt, die ihn liebt und verehrt und seine so verzweifelten wie vergeblichen Versuche, sie zu bilden, heroisch erträgt, auch weil sie weiß, daß er nicht mehr lange zu leben hat. (Dasselbe Milieu wird dann wieder von Franz Werfel – ›Der veruntreute Himmel‹, 1939 – in einem schmutzigen Winkel der alten Stadt Prag lokalisiert, wo der ehemalige Alumnus, jetzt angeblich Redakteur, mit seiner hinkenden Geliebten haust; in ihm muß Teta Linek ihren in der Tat teuren Neffen wiederfinden, statt, wie erhofft, in dem Dorfpfarrer von Hustopec, der ihr zwischen den Bienenstöcken seines Pfarrhausgartens trügerisch entgegentrat.) Der Landpfarrer stirbt gewissermaßen in den Armen seines ehemaligen priesterlichen

1 Weitere wirkliche Beispiele vgl. etwa bei: Joseph Bernhart, Der Kaplan. Aufzeichnungen aus einem Leben. München ^{2}1924; Reinhold Schneider, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58. Freiburg ^{3}1958, S. 95-97. – Das gesamte, hier gemeinte Thema kam, freilich sehr fragmentarisch, schon einmal zur Sprache: Paul Konrad Kurz, Das Priesterbild im modernen Roman, in: ders., Über moderne Literatur, III. Standorte und Deutungen. Frankfurt 1971, S. 151-173.

Mitbruders; aus seinem Mund empfängt er, da der reguläre Geistliche auf sich warten läßt, die Absolution. Die letzten Worte des Sterbenden lauten: »Alles ist Gnade.«[2]

Während Bernanos die Möglichkeit einer Divergenz von Macht und Amt noch ganz zaghaft am Rande des Romans andeutet, nämlich erst in einer seiner Randfiguren, stellt Stefan Andres (›Wir sind Utopia‹, 1942) einen ehemaligen Priester ins Zentrum des Geschehens: er heißt Paco, war erst Mönch und dann Matrose und hat, seinen eigenen Worten zufolge, sein Priestertum »in tausend Hafenschenken im Wein ertränkt und in Lotterbetten verhurt«.[3] Dennoch hört er die Beichte des Offiziers, dessen Gefangener er nunmehr ist, und »Pacos Art, die Hand zum Segen zu erheben, hatte, wenn man sein spöttisches Gebaren eine Minute vorher gesehen hatte, etwas Bestürzendes, denn er segnete nicht wie einer, der das von sich aus tut, sondern auf eine ganz unprivate, unpersönliche Weise, sozusagen von ferne, aber voll der Kraft und Autorität«.[4] Er erteilt seinem Gegenspieler dann auch die Absolution, und er erteilt sie ebenso seinen Mitgefangenen, kurz bevor sie – zusammen mit ihm – heimtückisch erschossen werden. (Das Buch spielt im Spanischen Bürgerkrieg, den es aber tendenziös verzeichnet, was, ungeachtet seiner einstigen Popularität, nur eine seiner vielen Schwächen ist.)

Auch der sogenannte Schnapspriester, den Graham Greene (›Die Kraft und die Herrlichkeit‹, 1940) vorführt, ist unwürdig, wie er selber gut genug weiß. Seine Verzweiflung ertränkt er in Alkohol und hat sie einst auch in den Armen einer Frau erstickt, die nun ein Kind von ihm hat. Dennoch bleibt er seiner Sache treuer als die Priester, die mit der nachrevolutionären Regierung einen faulen Frieden gemacht haben und von ihr auf Rente gesetzt worden sind. (Dies in Mexiko, in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts.) Stets in der Gefahr gefaßt zu werden, treibt er sich im Untergrund herum oder wird vielmehr getrieben; als Priester unkenntlich und unerkannt spendet er die Taufe, hört er die Beichte, liest er die Messe. »Es war stockfinster; noch gab es kein Anzeichen des nahenden Morgens. Etwa zwei Dutzend Menschen saßen auf dem Lehmboden der geräumigsten Hütte, während er ihnen seine Predigt hielt. Er konnte sie nur undeutlich sehen. Ruhig stieg der Rauch der Kerzen von den Kisten gegen die Decke, denn die Tür war verschlossen und kein Luftzug drang herein. Er stand in seinen fransigen Peonshosen und dem zerrissenen Hemd zwischen ihnen und erzählte ihnen vom Himmel. Sie murmelten vor sich hin und rückten unruhig hin und her; er wußte, daß sie den Augenblick herbeisehnten, da die Messe vorüber wäre. Sie hatten ihn sehr früh geweckt, weil das Gerücht zu ihnen gedrungen war, daß die Polizei ...«[5] Schließlich gelangt er in Sicherheit, doch das angebliche Verlangen eines sterbenden Verbrechers nach den Sakramenten ruft ihn wieder zurück; er folgt diesem Ruf, obwohl er die Falle ahnt, und wird gefaßt; und wird hingerichtet, nachdem ihm der staatlich quieszierte Ortspfarrer, der ihm schon einmal den Schutz vor polizeilicher Verfolgung und Verhaftung verweigerte, nun auch noch den priesterlichen Beistand versagt hat.

Auch der Priester León Rivas, den derselbe Graham Greene in einem späteren

2 Georg Bernanos, Tagebuch eines Landpfarrers. Ein Roman. Leipzig ^{3}1938, S. 342.

3 Stefan Andres, Wir sind Utopia. Novelle. München 1955, S. 24.

4 Ebd., S. 92.

5 Graham Greene, Die Kraft und die Herrlichkeit. Wien 1953, S. 122.

Roman (›Der Honorarkonsul‹, 1973) darstellt, ist, nach amtlicher Lesart, kein würdiger Vertreter seines Standes. Er hat sein Amt verlassen, hat geheiratet und ist in den Untergrund gegangen, von dem aus er als Guerrillero die Regierung bekämpft. (Dies nun in Argentinien, ziemlich nahe an der Gegenwart.) Dennoch kann er nicht verleugnen, was er einmal war und im Grunde immer noch ist: »Der Mann schlug zwei Eier, eines nach dem anderen, am Rand der Pfanne auf. Die Art, wie seine Finger die zwei Hälften der Schale über die Pfanne hielten, erinnerten Fortnum irgendwie an den Augenblick, wenn der Priester vor dem Altar die Hostie über dem Abendmahlskelch bricht.«[6] Fortnum ist der britische Honorarkonsul, den Leóns Leute versehentlich – nämlich anstelle des viel wichtigeren amerikanischen Botschafters – entführt haben und für den sie vergeblich Lösegeld fordern. Ihre Hütte wird entdeckt und umstellt, ein für sie unannehmbares Ultimatum wird ihnen gestellt, und angesichts des nahen Todes hört der Priester die letzte Beichte, liest er die letzte Messe: in einem nassen Hemd, mit einem Taschenmeßbuch, dem der halbe Einband fehlt und das er nicht richtig aufschlagen kann, weil er das liturgische Datum nicht kennt; ein zerrissenes Küchentuch dient als Altartuch, eine Kürbisflasche als Kelch. »Vater Rivas nahm das Küchentuch und begann die Kürbisflasche zu säubern, so sorgfältig, als wäre er in seiner Pfarrkirche in Asunción.«[7]

II. Die Frage nach der Gültigkeit

Hier nun ist, zwecks Zwischenbilanz, die Reihe der Referate kurz zu unterbrechen. Sie waren so angelegt, daß sie das Gemeinsame der nacherzählten Werke, das hier allein interessiert, sichtbar werden ließen: in je selbst- und eigenständiger Weise zeigen sie, die Werke, die geheimnisvolle Gestalt des gefallenen oder abgefallenen, offenbar unwürdigen Priesters, der unter unwürdigen Umständen die priesterlichen Sakramente spendet, also Beichte hört und Messe liest, doch ohne daß an der Gültigkeit der Spendung ernsthaft zu zweifeln wäre. An deren Unabhängigkeit von der Würdigkeit des Spenders glaubt die Kirche seit je und selbst dann, wenn seine sakramentale Intention ins glatte Gegenteil umschlägt, wie bei jedem Satanisten nach der Art des Kanonikus Docre, dessen wahrlich schwarze Messe schon Joris-Karl Huysmans (›Tief unten‹, 1891) wirklichkeitsgetreu geschildert hat; und auch dann, wenn eine solche Intention überhaupt fehlt, wie bei dem von Willa Cather (›Der Tod kommt zum Erzbischof‹, 1927) geschilderten Pater Martinez, der in verbrecherischer Weise große Reichtümer gehäuft und zahllose Kinder gezeugt hat, der selbstherrlich wie ein Fürst über seiner Gemeinde thront und gegen seinen Bischof kämpft – und dennoch feierlich die Messe zelebriert. Um so weniger ist am gültigen Tun derer zu zweifeln, die, wie die vorher genannten, zwar schwach, aber guten Willens sind. Gott schreibt gerade auch auf krummen Zeilen.[8]

---

6 Graham Greene, Der Honorarkonsul. Wien/Hamburg 1973, S. 134.

7 Ebd., S. 303.

8 Die Darstellung der Priesterfrauen hätte einen genaueren Blick und mehr als nur eine Fußnote verdient. Durchweg wird gezeigt, wie sie zu ihrem Mann immer noch als zu einem Vater aufblicken, ihn also erhöhen (so bei Bernanos, Greene I und II) oder wie sie ihn demütigen und erniedrigen (Greene II, gewissermaßen auch bei Werfel).

III. Der zweite Typus: Würde ohne Weihe

Greenes späterer Roman war freilich noch nicht zu Ende erzählt. Denn Doktor Plarr, ein ziemlich zufällig in die Affäre verwickelter Arzt, versucht die umstellte Hütte noch zu verlassen und wird dabei niedergeschossen – ebenso dann León, der ihm folgt, um ihm zu helfen. Und nun spricht, mit letzter Kraft, der sterbende Priester das Sündenbekenntnis, und der Arzt, auch er den Tod vor Augen, sagt die lösenden, erlösenden Worte, erteilt die Absolution. » ›Ego te absolvo‹, flüsterte Doktor Plarr, der sich mit einemmal erinnerte.«[9] Darf er? Wirkt es? Schreibt Gott gerade auch ohne Zeilen?

Dieselbe Frage stellt, wenn auch weitaus eindringlicher, Henri Queffélec (›Gott braucht die Menschen‹, 1944). Sein Roman spielt in dem rauhen Klima und unter den nicht minder rauhen Bewohnern einer bretonischen Insel, auf der es kein Priester lange aushält. Als die Gemeinde wieder einmal verwaist – und entsprechend verwahrlost – ist, übernimmt der bisherige Mesner und Fischer Thomas Gourvennec das vakante Amt, ja es wird ihm vielmehr von ihr aufgedrängt. Immer mehr wächst er in es hinein, bis er es ganz ausfüllt. Schließlich feiert er sogar die Eucharistie: »Bei der Wandlung überkam ihn Todesangst. Über den Altar gebeugt, ohne lateinische Formeln nur auf sein inneres Gebet angewiesen, fühlte er sich verlassen und allein. Nicht etwa die Überschreitung der ihm gesetzten Grenzen erfüllte ihn mit Furcht – nie war er sich umsichtiger und kühner vorgekommen als in diesem Moment –, nur die Frage, ob Gott sich durch ihn auf die Insel herabholen lassen würde, quälte ihn.«[10] Am Nachmittag desselben Tages sprechen schon die ersten Gemeindemitglieder vor, um sich die lange ersehnte, lange entbehrte Absolution zu holen, die Thomas ihnen auch erteilt. Dieser sich immer mehr verfestigenden Praxis kann der zuständige Bischof freilich nicht untätig zusehen; seine Interventionen führen zu einem Kompromiß: Thomas muß vier Jahre lang am Priesterseminar studieren. Doch die theologische Gelehrsamkeit ist seine Sache nicht, folglich fällt er durch alle Prüfungen und kehrt auf seine Insel, zu seiner Gemeinde zurück – und diese setzt ihn kurzerhand in seine priesterlichen Ämter wieder ein. (Welche Wendung! Wie einfach wäre es gewesen, Thomas bestehen zu lassen und die Geschichte so zu einem unanstößigen Ende zu führen!) Dem Bischof bleibt nichts anderes übrig, als die normative Kraft des Faktischen anzuerkennen und den zum Priester zu weihen, der es eigentlich schon ist. Die Gültigkeit seines sakramentalen Handelns stand ohnehin nie in Frage, und so kann er bis zur Weihe, könnte er wohl auch ohne Weihe weiterhin tun, was er bisher schon tat.

Zwar am Rande, aber immer noch im Rahmen des Themas steht ein Roman von Göran Stenius (›Die Glocken von Rom‹, 1955). Auch hier erklärt und eröffnet sich, im Angesicht des Todes, ein Priester einem Arzt, und er wird selbst gewiß am besten wissen, wie er sein Bekenntnis nennt: »Merken Sie nicht, daß dies eine Beichte ist?«[11] Derselbe Priester nimmt vorher an dem altchristlichen Abendmahl teil, das eine abgeschiedene Gemeinde irgendwo in den Abruzzen, in der ›Herberge zum Guten

9 G. Greene, Honorarkonsul, S. 313 (vgl. auch S. 289!).

10 Henri Queffélec, Gott braucht die Menschen. Wien o.J., S. 169.

11 Göran Stenius, Die Glocken von Rom. Frankfurt ^{7}1964, S. 463 (vgl. auch S. 465 f.).

Hirten‹, von alters her feiert. »Ein Gefühl von Schwindel erfaßte Thomas. Da stand ein abruzzischer Hirte in einem armen Dorfgasthaus und fragte in vollem Ernst, ob er des Herrn Leib und Blut an dem rohen Holztisch verzehren wolle, als sei das die natürlichste Sache der Welt. Jahrtausende wirbelten ihm durcheinander, und er fragte sich schon, ob er Halluzinationen habe. Jetzt erst gewahrte er, daß Pater Barnabas die Soutane gegen einen groben, dunklen Hirtenmantel vertauscht hatte, der unleugbar besser in diese Umgebung paßte. Thomas empfand sich plötzlich als einen Anachronismus, wie er da in seinem schwarzen Priestergewand, mit dem Brevier in der Hintertasche, saß.«[12] Zelebrant ist zwar ein gewisser Pater Barnabas, ein geweihter Priester also; aber er legt sein priesterliches Kleid ab und das der Hirten an, die seine Gemeinde sind – ein Zeichen dafür, daß er wohl auch ohne Weihe tun könnte, was er tut.

Ignazio Silone (›Brot und Wein‹, 1936) geht noch einen großen Schritt weiter. Sein Roman dreht sich um die Gestalt des schwerkranken Kommunisten Pietro Spina, der ein geistliches Gewand anlegt, sich als ein Priester namens Don Paolo Spada ausgibt und sich wiederum in einem gottverlassenen Abruzzendorf verbirgt, um der Verfolgung durch die faschistische Polizei zu entgehen. Die Dörfler setzen ihr Vertrauen in den vermeintlichen Geistlichen, dessen liebevolle Zuneigung sie spüren, und bitten ihn, sie zu segnen – und ihre Beichte zu hören. Ein junger, idealistischer Kommunist namens Luigi Murica löst ungewollt ihren Ansturm aus, indem er Pietro aufsucht und ihm berichtet (oder besser: bekennt), welchen krummen Lauf sein Leben bisher genommen hat. Als er damit zu Ende ist, sagt er: »Ich bin nicht gekommen (...), um Verzeihung oder Absolution zu erbitten. Es gibt Wunden, die man nicht verbinden oder verbergen soll, sondern der Sonne aussetzen. Die rituelle und sakramentale Beichte, die man gewohnheitsmäßig und durch ein Gitter hindurch ablegt, ist meines Erachtens eine Zeremonie, bei der man Vorbehalte machen kann. Aber die Beichte eines Menschen gegenüber einem anderen Menschen kann dem Ausbrennen der Wunde gleichkommen.«[13]

Luigi wird gefaßt und von den Faschisten zu Tode gefoltert. »Er hatte (...) auf ein Stück Papier geschrieben: ›Die Wahrheit und die Brüderlichkeit werden unter den Menschen herrschen an Stelle der Lüge und des Hasses. Die lebendige Arbeit wird herrschen an Stelle des Geldes.‹ Als sie ihn verhafteten, haben sie diesen Zettel bei ihm gefunden, zu dem er sich auch bekannt hat. Im Hofe der Milizkaserne von Fossa haben sie ihm darum an Stelle einer Krone einen Nachttopf auf den Kopf gesetzt. ›Das ist die Wahrheit!‹ haben sie zu ihm gesagt. In die rechte Hand haben sie ihm an Stelle eines Zepters einen Besen gegeben. ›Das ist die Brüderlichkeit!‹ haben sie zu ihm gesagt. Dann haben sie ihm einen roten Teppich, der am Boden lag, um den Leib gelegt. Dann haben sie ihn gebunden, und die Milizen haben ihn mit Faustschlägen und Fußtritten bearbeitet. ›Das ist die lebendige Arbeit!‹ haben sie zu ihm gesagt. Als er zu Boden gefallen ist, sind sie mit ihren eisenbeschlagenen Absätzen mit aller Wucht auf ihm herumgetrampelt. Nach diesem Anfang der gerichtlichen Untersuchung hat er noch zwei Tage gelebt.«[14] Unübersehbar ist Luigis Leiden der Passion

12 Ebd., S. 329.

13 Ignazio Silone, Brot und Wein. Zürich 1936, S. 286.

14 Ebd., S. 334.

Jesu nachgestaltet, als dessen Nachfolger er damit dargestellt wird. »Ecce homo«[15] war schon das Stich- und Schlüsselwort, mit dem ihn Don Benedetto, ein von den Obrigkeiten kaltgestellter Priester, bei seinem früheren Schüler, dem angeblichen Don Paolo, eingeführt hatte. Und noch nach seinem Tod denkt seine Mutter daran, daß »ER«[16] (sic!) neun Monate lang in ihrem Leib heranwuchs, genauso lange, wie die Ähren und die Trauben zu ihrer Reife brauchen. »Er war es«, sagt der alte Murica, sein Vater, bei der bäuerlichen Trauerfeier, »der mir geholfen hat, den Weizen, aus dem dieses Brot zubereitet ist, zu säen, zu hacken, zu ernten, zu dreschen, zu mahlen. Nehmt und esset, das ist sein Brot! (...) Er war es, der mir geholfen hat, den Weinberg, aus dem dieser Wein kommt, zu beschneiden, zu schwefeln, zu hacken, zu beernten. Nehmt und trinket, das ist sein Wein!«[17] Es ist unverkennbar, daß hier, wiederum von einem ungeweihten Laien, eine Art von Eucharistie gefeiert wird; in Erinnerung, wenn auch nicht an Jesus selbst, so doch an einen, der ihm ähnlich wurde.

IV. Die Zeichen: Brot und Wein

Die Symbolik von Brot und Wein durchzieht den Roman, seinem Titel getreu, ganz; und nichts könnte in dem bäuerlichen Lebenskreis, in dem er spielt, sinnfälliger und sinnvoller sein. Schon nach ihrem großen Gespräch, und wie zu dessen Besiegelung als einer Beichte, gehen Pietro und Luigi zu Tisch und halten ein Mahl, das nur aus diesen beiden Substanzen besteht. »Die beiden Männer verzehren ihr Essen schweigend. Der Wein ist vom vergangenen Jahre und das Brot von vor vierzehn Tagen. Die beiden Männer weichen das alte Brot in dem alten Wein auf.«[18] Und noch am Ende, als Pietro über die verschneiten Berge zu fliehen versucht, eilt ihm Cristina, seine Vertraute, mit etwas Kleidung und Nahrung nach und malt sich aus, was sie zu ihm sagen wird: »Jetzt trinken Sie etwas Wein und essen Sie etwas Brot, es sind einfache Dinge, aber sie tun gut.«[19] (Um so greller erscheint vor diesem Hintergrund die Ermordung Don Benedettos durch die Faschisten – sie vergiften seinen Meßwein.)

In nahezu allen hier herangezogenen Werken spielen die eucharistischen Symbole die große Rolle, die ihnen von innen her zukommt – nicht nur in Silones Roman, über dem als Motto die Verse stehen könnten, die Georg Trakl schrieb:

»Wanderer, tritt still herein;
Schmerz versteinerte die Schwelle.
Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein.«[20]

In der Illegalität, in der Greenes Priester leben, ist die Beschaffung des Brotes und zumal des Weines ein gefährliches Unterfangen; in seinen Besitz zu gelangen, macht

15 Ebd., S. 273.
16 Ebd., S. 337.
17 Ebd., S. 336.
18 Ebd., S. 286.
19 Ebd., S. 345.
20 Georg Trakl, Ein Winterabend, in: ders., Gedichte. Hrsg. von Hans Szklenar. Frankfurt/Hamburg ^{2}1965, S. 46. – Zur Symbolik vgl. auch: Romano Guardini, Von heiligen Zeichen. Mainz o.J., S. 36-39.

dem Schnapspriester eine ungeheure Mühe, und ebenso, sich durch seinen Besitz nicht zu verraten; und wehe dem Dorf, in dem er ihn einmal vergißt. (Dagegen schrieb sich der Pfarrer bei Timmermans, ein großer Kenner und wahrer Kellermeister, ausdrücklich ›vom blühenden Weinberg‹ her; und der bei Claes stand ihm in solcher Kennerschaft nur wenig nach.) Die letzte Mahlzeit des gefangenen Priesters Paco, bei Andres, besteht auch aus Brot und Wein, und der kranke Landpfarrer bei Bernanos nimmt seit langem nichts anderes mehr zu sich.

V. Nochmals die Frage nach der Gültigkeit

Überhaupt sind, wie die Nacherzählungen schon zur Genüge zeigten, die priesterlichen Mittler hier meist Leidende oder Verfolgte oder manchmal auch beides zugleich. Sie stehen auf verlorenem Posten, scheitern an ihrer Schwäche auch anderswo bei Bernanos, bei Queffélec (›Unter leerem Himmel‹, 1948) und noch bei Carlo Coccioli (›Himmel und Erde‹, 1950). Um so eindrucksvoller ist die Treue, mit der sie gerade bei denen ausharren, die die amtliche Kirche vernachlässigt oder sogar verlassen hat. Da fällt es dann nicht weiter ins Gewicht, daß die einen zwar geweiht, aber unwürdig, und die anderen zwar ungeweiht, aber würdig sind. Daß das, was sie tun, in sakramentaler Weise gültig ist, darf im einen Fall als sicher, muß im anderen als völlig ungesichert gelten. (Mit Vorbedacht, so scheint es, sind freilich die gewählt, die hier als Priester wirken, ohne es im engen und strengen Sinn zu sein: sie sind Arzt, oder Fischer, oder Bauer, auch Hirte, haben also Berufe von geradezu apostolischer Dignität). Und hier ist nun die Literatur der Theologie vorausgeeilt, hat ungescheut danach gefragt, ob priesterliches Wirken auch *in extremis,* also auch in der Verlassenheit eines einzelnen oder einer ganzen Gemeinde, an Weihe oder Amt gebunden ist, und darauf geantwortet: mit Nein. Ignazio Silone, dessen Roman hier deshalb zuletzt zu besprechen war, weil er sich am weitesten vorwagt, obwohl er schon im selben Jahr wie der zuerst besprochene, weil zurückhaltendste Roman von Bernanos erschien – Silone also läßt die Hauptgestalt eines seiner späten Werke (›Das Abenteuer eines armen Christen‹, 1968) sagen: »Gott hat Seelen geschaffen, nicht Institutionen.«[21] Dies ist die nur scheinbar naive Sprache der Literatur, nicht der Theologie, aber vielleicht die, mit der diese sich herausfordern, in Frage und auf die Probe stellen läßt – die Theologie, die dann vielleicht, mit einiger Vorsicht und Verspätung, in ihrer eigenen Sprache antwortet: »Schließlich hat diese alternative Praxis auch eine dynamisierende Wirkung. Denn manche Christen erkennen allmählich deren neue Glaubwürdigkeitsstruktur; sie identifizieren sich deshalb immer mehr mit ihr. (...) Man kann doch nicht behaupten, daß diese gelebte Überzeugung, die jetzt schon das Leben vieler Gemeinden und Amtsträger beseelt und bestimmt, noch bevor sie auch öffentlich von der offiziellen Kirche anerkannt ist, keine innere christliche Apostolizität besäße und sie diese erst durch eine spätere christliche Sanktionierung erhielte. Im Gegenteil, sie wird später anerkannt, weil und sofern in ihr vorab, jetzt schon, tatsächlich ein christlicher ›Logos‹ oder eine Apostolizität lebt: aktuell sinnvolle

21 Ignazio Silone, Das Abenteuer eines armen Christen. Köln/Berlin 1969, S. 204.

christliche Lebensmöglichkeit.«[22] Vielleicht hat auch das freie, vorauseilende und vorwegnehmende Gedankenspiel der Literatur etwas von der Kraft, die hier der alternativen Praxis zugeschrieben wird.

Denn daß die Literatur scheinbar spontan eine ganze Reihe von problematischen Priesterbildern zeichnete, und dies noch innerhalb einer ganz kurzen Zeit, war sicher ein Symptom: dafür nämlich, daß eine bisherige Selbstverständlichkeit, die Kongruenz von Macht und Amt, keine mehr war.

Geist und Sprache

Tastende Erwägungen eines Romanciers

Von György Sebestyén

Am 20. Juni 1831, an einem Sonntag, unterhielten sich Goethe und Eckermann über den Unterschied zwischen der französischen und der deutschen Sprache. Die Stunde war behaglich, man hatte das Mittagessen gerade beendet. Goethe nannte die Sprache im allgemeinen »unvollkommen« und »unzulänglich« und sagte: »Wenn nun ein höherer Mensch über das geheime Wirken und Walten der Natur eine Ahndung und Einsicht gewinnt, so reicht seine ihm überlieferte Sprache nicht hin, um ein solches von menschlichen Dingen durchaus Fernliegende auszudrücken. Es müßte ihm die Sprache der Geister zu Gebote stehen, um seinen eigentümlichen Wahrnehmungen zu genügen.« Damit ist eine allen bekannte menschliche Erfahrung und zugleich das grundlegende Problem jeder Literatur formuliert. Sie liegt in der Begrenztheit unserer Mittel. Um bei Goethes Worte zu bleiben: Wir sind manches Mal in der Lage, »die Sprache der Geister« zu hören, doch steht uns dieselbe Sprache nicht zu Gebote.

Dem Versuch, ihren Abglanz mit Hilfe der gegebenen sprachlichen Mittel einzufangen, ihr fernes Echo im Wortgefüge ertönen zu lassen, dieses sowohl sinngebend wie in der sinnlich erfaßbaren Dimension von Klang und Rhythmus bis an die äußerste Grenze der Denkbarkeit auszuweiten: diesem Versuch entspringt der bleibende Teil der Literatur. Nicht Könnerschaft gibt ihr Dauer, sondern der Impuls, von der empfangenen Vision zu einer sprachlich darstellbaren, dem Ursprung möglichst entsprechenden neuen Vision zu gelangen, vom metaphysischen Erlebnis bezaubert und angetrieben an jene Grenze vorzustoßen, an der die Wirklichkeit durch Sprache zu transzendieren beginnt.

Der Vorgang gleicht jenem anderen, der uns Bilder oder auch nur unbedeutende Regungen der fernen Kindheit in den Sinn bringt, mit dem inneren Antrieb verbunden, die schmerzhaft schöne Erinnerung aus der zeitlichen Entfernung in die

22 Edward Schillebeeckx, Das kirchliche Amt. Düsseldorf 1981, S. 125 f. (vgl. bes. bis S. 132). Schon Karl Rahner hat davon gesprochen, daß der Priester erst von der Gemeinde und aus ihrer Mitte gewählt und erst dann vim Bischof geweihtwerden könnte (Demokratie in der Kirche?, in: ders., Gnade und Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Freiburg 1968, S. 113-130; hier S. 129).

Gegenwart emporzuholen und ihre Substanz abermals und bewußter zu erleben. Die Sehnsucht in diesem Fall gilt nicht den Tatsachen und Lebensumständen, die wir hinter uns gelassen haben, sondern eher der verlorenen Unschuld der Person, die wir gewesen sind und die in uns offenbar weiterlebt, zwar vom Tageswerk überschattet, aber dennoch so innig, daß sie uns in guten Augenblicken zu formen vermag.

Wenn nun der Mensch, der sich zur literarischen Arbeit gedrängt fühlt, nichts anderes will, als die ihm zugängliche Wirklichkeit »in der Sprache der Geister« darzustellen, so muß nach den Ursachen gefragt werden. Sie liegen im weiten Grenzbereich zwischen Wahrnehmung und Ausdruck, zwischen Augenblick und Dauer, zwischen physischem Sein und metaphysischem Streben.

An diesem Punkt wird die Analogie zwischen künstlerischer Arbeit und religiöser Disposition begreifbar – auch in jenen nicht seltenen Fällen, in denen sich der Künstler, jeder Religion abhold, das Ziel setzt, in einer Welt ohne Gott ein eigenes geistiges Bezugssystem zu erschaffen. Wenn wir nach seinen Beweggründen fragen, entdecken wir, wie wunderlich der Geist an seinem Werke webt. In diesem weiteren Sinn ist jede Literatur, so sie diesen Namen verdient, religiös.

Warum also das Bemühen, Wirklichkeit zu Sprache zu verdichten?

Der Schritt von der Wahrnehmung zum Ausdruck durchzieht das Chaos mit einer festen Struktur, indem er etwas *dem eigenen Gefühl nach* gänzlich Subjektives gleichsam objektiviert, die Wahrnehmung als etwas Seiendes bewußt macht, das von uns selbst, vom Augenblick losgelöst, betrachtet und von einem zweiten und dritten Menschen begriffen werden kann. Der Angstschrei tönt auch uns selbst im Ohr, die Feststellung, daß wir uns während einer Wanderung verirrt haben, macht uns die Summe von Eindrücken und Gefühlen wie auf einen Schlag bewußt; ein Versprechen, wie das Wort Ver-sprechen besagt, braucht die Sprache, um einen Vorsatz aus dem Reich undeutlicher Empfindungen in die Welt des Wirklichen hervortreten zu lassen. Durch Sprache gewinnen die Dinge eine zweite Existenz, und diese Duplizität ist notwendig: sie wendet die Not. Auch bei vorsichtiger Deutung dürfen wir wohl die ersten Verse des Evangeliums nach Johannes als Bestätigung einer metaphysischen, kulturhistorischen und zugleich individuellen Erfahrung verstehen: »Am Anfang war das Wort.« Und weiter: »Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort würde nichts, was geworden ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht des Menschen.« In diesem Sinne deutet Heideggers schöne Metapher: »die Sprache ist das Haus des Seins«, auf die Hoffnung hin, im Sprachlichen geborgen zu sein.

Die Duplizität der Dinge, die sowohl wahrnehmbar als auch von ihrer Existenz losgelöst im Strom der Sprache als Worte weiterleben, ist Vorbedingung jeder Bewußtheit, jeder Zweisamkeit und der Entstehung jeder Gemeinschaft, doch liegt in dieser ordnenden Macht auch etwas Beklemmendes: Das Wort ist der Name des Gegenstandes, ist mit diesem jedoch nicht identisch, sondern wirkt vielmehr auch als selbständiges Gebilde, das in den verschiedenen Sprachen unterschiedliche Gefühle weckt: Klang und Rhythmus färben ab, verwandeln rückwirkend das Bild des Gegenstandes in unserer Phantasie, verbinden sich mit anderen musikalischen Sprachelementen, so daß in der Sprache eine zweite Wirklichkeit entsteht. Ihre oft verderbliche Macht wird in jenen politischen Denksystemen offenbar, die ganz

bestimmte Begriffe außer Diskussion stellen, sie nicht als Worte, sondern als wirkliche Teile einer tatsächlich vorhandenen Wirklichkeit gebrauchen, bis das einzelne in der Verallgemeinerung wie Licht im Schatten verschwindet.

Der Schriftsteller, an diesem Punkt zwischen Wahrnehmung und Ausdruck angelangt, verläßt sich auf die Wirkung eines Paradoxons: Indem er sich dem Klang und dem Rhythmus weitgehend überläßt und sich der aus sich selbst weiterwachsenden Syntax anvertraut, wird er von der Sprache zum Gegenstand zurückgeführt: er kann aus der Duplizität von Ding und Wort mit Hilfe des Wortes zum Ding selbst zurückgelangen und in glücklichen Augenblicken noch weiter: zum Wesen des Dinges. Er ist dabei, in der Erscheinung deren geistige Substanz zu begreifen. Aus diesem Grund war es vorher angebracht, von einem Versuch zu sprechen, »etwas *dem eigenen Gefühl nach* gänzlich Subjektives« durch Sprache gleichsam zu objektivieren. Diese Subjektivität besteht offenbar nur als Gefühl der Einsamkeit in dem Augenblick, in dem sich Wahrnehmung in Ausdruck verwandelt; die Wahrnehmung selbst, diese Sekunde der Erleuchtung, ist bloß Widerschein eines größeren Lichtes, Begegnung mit dem Geistigen, das, für unsere Vernunft unfaßbar, Welt und Weltall erfüllt. Die Ahnung dieser eigentlichen, sich in den Dingen manifestierenden Geistigkeit gibt dem Schriftsteller die Kraft, durch die Wahrnehmung hindurch zu dieser geistigen Existenz vorzustoßen, und ob diese – was manche Autoren für vermessen halten – göttliche Gnade oder bloß geistige Substanz genannt wird, kann in den Stunden des Schaffens nicht diskutiert werden. Seine Methodik ist ästhetisch und nicht theologisch, doch beginnt die Schöpfung in der Sprache letztlich mit einer sonderbaren beglückenden Kraft zu leuchten, und im Bild erscheint das Geistige wie bei Hölderlin:

Mit gelben Birnen hänget
Und voll mit wilden Rosen
Das Land in den See,
Ihr holden Schwäne
Und trunken von Küssen
Tunkt ihr das Haupt
Ins heilignüchterne Wasser.
(Hälfte des Lebens)

Die gleiche Sicherheit im Auffinden dieser geistigen Substanz, die die Dinge durchflutet, zeigt sich bei Georg Trakl:

Bläulich dämmert der Frühling; unter saugenden Bäumen
Wandert ein Dunkles in Abend und Untergang,
Lauschend der sanften Klage der Amsel.
Schweigend erscheint die Nacht, ein blutendes Wild,
Das langsam hinsinkt am Hügel.

In feuchter Luft schwankt blühendes Apfelgezweig,
Löst silbern sich Verschlungenes,
Hinsterbend aus nächtigen Augen; fallende Sterne;
Sanfter Gesang der Kindheit.
(Siebengesang des Todes)

Hier ist, jeder fühlt es, eine Grenze überschritten. Zur Sprache gefaßt, öffnet sich das Geheimnis, besser gesagt: etwas, das wir gewohnt sind, als Geheimnis zu bezeichnen, da es sich dem Zugriff der Vernunft entzieht, einer anderen Sphäre angehört, die sich – wie manches von Johann Sebastian Bach oder von Mozart – der Ratio allein nicht, wohl aber unserem ganzen Wesen öffnet. In diesem Sinne bezeichnet Goethe im bereits erwähnten Gespräch vom 20. Juni 1831 Mozarts *Don Juan* als »geistige Schöpfung«, »aus *einem* Geiste und Guß und von dem Hauche *eines* Lebens durchdrungen, wobei der Produzierende keineswegs versuchte und stückelte und nach Willkür verfuhr, sondern wobei der dämonische Geist seines Genies ihn in der Gewalt hatte, so daß er ausführen mußte, was jener gebot«.

Die Sprache dehnt sich, ohne an Festigkeit zu verlieren. Sie bleibt verständlich, der Ratio zugänglich, dringt aber ins Metaphysische, und wir empfinden sie als vom Geist durchströmt. Damit ist auch die Grenze zwischen Augenblick und Dauer aufgehoben. Der Autor hat mit Hilfe der Sprache eine Seinsform erreicht, die der Vergänglichkeit nicht in dem Maße unterworfen ist wie er selbst. Hölderlins Bild »Mit gelben Birnen hänget / Und voll mit wilden Rosen / Das Land in den See«, Trakls Metapher »Schweigend erscheint die Nacht, ein blutendes Wild, / Das langsam hinsinkt am Hügel« fügt sich wie selbstverständlich in das Fließen des Wesentliches fassenden Sprachstromes von Anbeginn. Der Text bleibt von der gewöhnlichen Vergänglichkeit der Dinge unberührt – und damit ist, so scheint es mir, ein zweiter Impuls literarischer Arbeit formuliert. Er ermutigt den Schreibenden, durch Sprache eine Dimension der Zeit zu erschließen, die wir – vielleicht in Ermangelung eines vieldeutigeren Begriffes – Ewigkeit nennen. Woher aber der Impuls? Aus der Ahnung, daß der Augenblick für unsere Wahrnehmung wohl vergänglich, aber in Wirklichkeit dauerhaft ist, Teil eines größeren Ganzen, das uns miteinbeschließt und uns mit dem Vergangenen und Zukünftigen verbindet. Die Ahnung festigt sich zur Gewißheit – und es tut nichts zur Sache, ob wir diese als Manie oder als Zeichen der Gnade bezeichnen: Sie ist jedenfalls stark genug, dem Schriftsteller seine ganze Kraft abzuverlangen. Er opfert ihr seine Zeit, seine Fähigkeiten, seine seelischen Ressourcen der Konzentration, letztlich sein Leben. Die beiden Kräfte, die Sigmund Freund Eros und Thanatos nennt, das Vitale und das Tödliche, das Schöpferische und das Vernichtende, die Lust am Sein und die Sehnsucht nach Überwindung ihrer dem Menschenleben gegebenen zeitlichen Grenzen treten hier gemeinsam in Erscheinung, erzeugen eine innere Spannung, die den Schreibenden in zweifacher Hinsicht mit dem Zeitlosen verbindet: Die Sprache, die er zu Papier bringt, verdichtet sich zu Bildern, denen Dauer zuteil wird, und diese Bilder selbst verbinden sich mit allen Bildern, die seit der Niederschrift des *Gilgamesch-Epos* bis zum heutigen Tage als große gemeinsame Vision der euro-asiatischen Kultur unser Dasein erhellen. Diese Vision ist wirklicher als die Realität, wie wir sie täglich erleben, sie lenkt unser persönliches Dasein und bildet Leitideen, die Jahre und Jahrzehnte hindurch den Werdegang einer Gemeinschaft oder eines Volkes bestimmen, bis sie sich wieder auflösen, um unter anderen Umständen in gewandelter Form wieder hervorzutreten. In diesem Sinne meint der hl. Thomas von Aquin: »Das Wort hat mit dem Wirklichen, das im Wort ausgesagt ist, mehr Übereinstimmung in seinem Wesen als mit dem, der es spricht, mag es auch im Sprechenden als in seinem Träger wohnen.« Und weiter: »Wie in dem auf das tätige Wirken angelegten Seelenteil das Ur-

Gewissen niemals irrt, so irrt in dem auf das schauende Erkennen angelegte Seelenteil die Einsicht in die Urgrundsätze niemals.«

Diese Urgrundsätze treten uns im ursprünglichen Mythos und in der Heilsgeschichte als Urbilder unseres Seins entgegen. Deshalb webt der Schriftsteller, indem er bestrebt ist, dem Bild mit der Hilfe der Sprache Dauer zu geben – oder, besser gesagt: sich mit Hilfe der Sprache eine solche Dauer zu erschließen – zugleich am gemeinsamen Mythos, in dem sich nicht nur die epischen Helden, sondern auch die dauerhaft gewordenen Augenblicke wie auf einer einzigen zeitlichen Ebene treffen. Die Epik bildet ein einziges endloses Gespräch, in dem sich Gilgamesch und Agamemnon, Dädalus und Mime, König Arthus und Dantes Vergil, Don Quijote und Faust, Rodion Raskolnikow und der Swann Marcel Prousts flüsternd unterhalten. Dem Odysseus Homers antwortet Joyce' Ulysses: die Zeit ist außer Wirkung gesetzt, wir befinden uns in jenem Zeitraum des Mythos, dessen Anfang wir uns nur aufgrund der Niederschrift der ersten Epen – nicht aber aufgrund der Kenntnis des Anfangs mündlicher Überlieferung – vorstellen, dessen Ende wir aber nicht ahnen können. Die Sprache als mythenschöpferische Kraft hat die Vergänglichkeit des einzelnen überwunden: Sie läßt uns der Ahnung eines anderen Zeitablaufs teilhaftig werden, wir haben in ihr die innere Gewißheit einer Dimension erreicht, die wir negativ ausgedrückt Zeitlosigkeit, mit einem positiven Wort aber Ewigkeit nennen.

Es ist eine der wesentlichen Leistungen der neueren Literatur, die vor allem naturwissenschaftlich fundierte Richtung eines ebenso handfesten wie geistlosen Naturalismus überwunden und für sich selbst die Zeitlosigkeit als ästhetisches Prinzip wiederentdeckt zu haben. Prousts Romanwerk brachte den Autor (und freilich auch den Leser) mit der inneren Zeit der Erinnerung in Verbindung, der *Ulysses* von Joyce durchwandert das ewige Niemandsland einer imaginären Stadt, die Dublin heißt, und ist mehr im Geist als in Dublin zu Hause, der Roman *Hundert Jahre Einsamkeit* von Gabriel Garcia Marquez setzt, was manche Romanfiguren betrifft, den Tod außer Wirkung und hebt den Lebenskampf seiner Helden in jene mythische Welt, die zeitliche Grenzen nicht kennt. Lyriker verfahren, was die Auflösung des naturalistischen Zeitbegriffes betrifft, den Möglichkeiten der Poesie entsprechend noch radikaler. Für viele Bestrebungen sei hier nur eine genannt, die Guillaume Apollinaires. In der Sammlung seiner zwischen 1898 und 1913 geschriebenen Gedichte, im Mittelpunkt seines Buches *Alkohol* steht das umfangreiche Gedicht *Zone*, das für viele, die es nicht lassen können, nach einem Anfang und nach einem Ende zu suchen, den Auftakt des Surrealismus markiert: Ein dahinströmendes Poem der freien Assoziationen, dessen erste Zeilen das ins Metyphysische gerichtete Streben gleichsam programmatisch aussprechen:

Zuerst bist du müde dieser veralteten Welt
O Eiffelturm Hirte die Herde der Brücken blökt heute morgen
Du hast es satt zu leben im griechischen und römischen Altertum
Sogar die Automobile sehn hier veraltet aus
Die Religion nur ist neu geblieben die Religion
Ist einfach geblieben wie die Flughafen-Hangars

Nur du in Europa bist nicht altertümlich o Christentum
Der modernste Europäer bist du Papst Pius X.

Doch nicht allein der Sinn dieser Worte zeugt vom Geist, der Apollinaires Lyrik erfüllt; die Ästhetik Apollinaires, seine Poetik an sich zeigt die Loslösung der Phantasie vom physischen Sein, die Hinwendung zur Utopie einer metaphysischen Existenz. In dieser schweben die Dinge als Erscheinungsformen einer geistigen Substanz, die über die Gesetze der herkömmlichen Logik hinweg die gewohnten Bindungen auflöst und durch die Kraft der luziden Sprache neue – und im Sinne des hl. Thomas von Aquin – *wirkliche* Verbindungen erkennen läßt, unabhängig vom Gegenstand, der sich dem Geheimnis selbst in den Augenblicken der sinnlichen Entzückung zu öffnen vermag. Die posthum veröffentlichten *Gedichte an Madeleine*, eindeutig in ihrer Erotik, dringen durch das Sinnliche hindurch ins Übersinnliche, formen sich zu Hymnen eines metaphysischen Erkennens:

> Du bist die weibliche Inkarnation des lebendigen Alls das heißt
> du bist die ganze Anmut die ganze Schönheit der Welt
> (...)
> Und deine Seele besitzt alle Schönheiten deines Lebens denn durch deinen Leib
> erfuhr ich unmittelbar die Schönheit deiner Seele
> *(Das zweite geheime Gedicht)*

Apollinaire war sich der Möglichkeit der Grenzüberschreitung durch Sprache bewußt. »Als der Mensch den Gang nachahmen wollte, schuf er das Rad, das keineswegs einem Bein ähnlich sieht. Ohne es zu wissen, hat er auf diese Weise Surrealismus bewirkt«, schreibt er und definiert die Poesie als den »heiteren Ausdruck des Geistes außerhalb der Zeit«.

In diesem weiteren und wirklichen Sinne des Wortes ist jede Poesie, der es gelingt, »Ausdruck des Geistes außerhalb der Zeit« zu sein, religiöse Poesie, ob wir nun das Wort *religio* mit Cicero (nach *relegere*) auf den Begriff Gewissenhaftigkeit oder mit Lactantius (nach *religare*) auf den Bund mit Gott zurückführen, denn Gewissenhaftigkeit ist eine der Antriebskräfte der Religiosität jeder wirklichen Poesie: Dem ethischen Gebot des Gewissens auch durch den gewissenhaften Umgang mit der Sprache zu gehorchen, damit sie durch die Genauigkeit der Formulierung jene partielle Freiheit gewinne, die sie mit der universellen Freiheit des Zeitlosen verbindet. In diesem Sinne ist Sprache auch in die Richtung der Metyphysik grenzüberschreitend, ja, sie ist das elementarste und zugleich subtilste Mittel, von der bloßen Wahrnehmung zur tieferen Wahrnehmung – und das heißt: Sprachwerdung – des Geistes zu gelangen, im Augenblick die Dauer darzustellen und die Existenz zu transzendieren. So sind die wirklichen Schriftsteller die natürlichen Verbündeten der wirklichen Geistlichen, mit ihnen in dem Glauben vereint, der in der Erscheinungswelt das Zeitlose und Transzendente sucht. Von diesem Glauben an die göttliche Offenbarung ist das Christentum durchglüht. In der literarischen Arbeit, sofern sie diesen Namen verdient, verwandelt sich Ethik in Ästhetik, in dieser aber offenbart sich jenes Geistige, das nicht zu benennen ist. Allein hier stößt die Sprache an Grenzen.

Den Weg zur Überwindung auch dieser Grenze zeigt der hl. Thomas von Aquin: »Wie das Werk der Kunst das Werk der Natur voraussetzt, so setzt das Werk der Natur das Werk Gottes, des Erschaffenden, voraus.« Ein fernes Echo dieses Satzes

erklang in Weimar neun Monate nach dem anfangs zitierten Gespräch. »Gott hat sich nach den bekannten imaginierten sechs Schöpfungstagen keineswegs zur Ruhe begeben, vielmehr ist er noch fortwährend wirksam wie am ersten«, sagte am 11. März 1832 Goethe zu Eckermann. »Diese plumpe Welt aus einfachen Elementen zusammenzusetzen und sie jahraus jahrein in den Strahlen der Sonne rollen zu lassen, hätte ihm sicher wenig Spaß gemacht, wenn er nicht den Plan gehabt hätte, sich auf dieser materiellen Unterlage eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern zu gründen. So ist er nun fortwährend in höheren Naturen wirksam, um die geringeren heranzuziehen.« Mit dieser Eintragung schließt das Buch Johann Peter Eckermanns. Nur eine kurze Notiz fügte er noch hinzu: »Goethe schwieg. Ich aber bewahrte seine großen und guten Worte in meinem Herzen.«

Karl Plötz SJ, Jahrgang 1932, studierte in Pullach Philosophie und Theologie in Lyon-Fourviere (Frankreich). Studien der modernen Sprachen, der Literatur und der Musikwissenschaft an der Universität München schlossen sich an. Zuletzt erwarb er das Lizentiat für Bibelwissenschaften am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, wo er seit 1975 hebräische Sprache und alttestamentliche Lesung lehrt.

Erich Kock, 1925 in Münster geboren, studierte Germanistik, Theologie und Philosophie. Seit 1953 als freier Schriftsteller wirkend, veröffentlichte er Biographien, Erzählungen und Essays sowie Drehbücher zu zahlreichen Fernsehfilmen; er lebt heute in Köln.

Luigi Negri, in Mailand 1941 geboren, 1972 Priester, ist Professor für Moralphilosophie an der Katholischen Universität in Mailand; er ist Redaktionsmitglied der italienischen Communio. Den Text auf Seite 138 übersetzte August Berz aus dem Italienischen.

Hubert Schöne, 1946 in Stockach/Baden geboren, studierte Soziologie, Volkswirtschaft und Politologie in München. Seit 1985 leitet er die Fernsehredaktion »Kirche und Welt« des Bayerischen Rundfunks, seit 1981 ist er Vorsitzender der Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands.

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

Robert Spaemann, geboren 1927 in Berlin, von 1952 bis 1958 Verlagslektor, 1962 ordentlicher Professor an der Technischen Hochschule Stuttgart, 1968 an der Universität Heidelberg, seit 1972 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität München, Honorarprofessor an der Universität Salzburg. Der Vortrag auf Seite 166 wurde 1984 beim Katholikentag in München gehalten.

Johannes Werner, in Rastatt 1947 geboren, Studium der Kunst- und Literatursoziologie, Promotion 1976, lehrt heute als Gymnasiallehrer.

György Sebestyén, 1930 in Budapest geboren, studierte Ethnographie in seiner Heimatstadt. Er lebt heute als freier Schriftsteller in Wien und ist Chefredakteur der Kulturzeitschriften »Morgen« und »Pannonia«.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Maximilian, Anschrift des Verlags und der Redaktion: Tel.: 02 21-5 50 31 90. – Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 12,–; das Jahresabonnement (sechs Hefte) DM 48,–; für Studenten DM 32,–, jeweils zuzüglich Versandgebühr. Für die Schweiz: Einzelheft sfr 11,–; Jahresabonnement sfr 47,–, einzahlbar bei Postscheckkonto Basel 40-11.07; für Österreich entsprechend S 70,–; S 325,–, 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

Einem Teil der Auflage dieses Heftes sind beigefügt je ein Prospekt des Bonifatius-Verlages Paderborn, des Verlag Herder Freiburg und ein Gemeinschaftsprospekt des Bonifatius-Verlages Paderborn und der Katholischen Bibelanstalt Stuttgart.

Editorial

In den letzten Jahren hatte es den Anschein, als sei zwischen der Religion und der evolutionistischen Weltanschauung eine friedliche Koexistenz eingetreten. Der Evolutionismus beläßt der Religion, sogar der christlichen, ihr Metier; da es nicht um naturwissenschaftliches Wissen, sondern um Glauben geht, kann man sich mit den Angriffen auf fundamentalistische Strömungen (welche den Schöpfungsbericht als naturwissenschaftlichen Bericht interpretieren) begnügen. Die christliche Religion (vor allem die Theologen) will dem bei Bruno, Galilei, Kant oder Darwin verspielten Kredit nicht noch weitere Verluste hinzufügen, indem sie sich gegen »naturwissenschaftliche Fakten« sträubt. Das bereitet dann zwar immer wieder Schwierigkeiten, ob es um die Erbsünde oder die Jungfrauengeburt Mariens geht. Aber auch hier wendet sich die öffentliche Meinung nur kopfschüttelnd ab von denen, die »mit Dogmen operieren«, und es finden sich auch auf der Religionsseite Prominente, die mit sich reden lassen, die die Glaubenswahrheit nicht von solchen Kleinigkeiten abhängig machen wollen.

Diese Koexistenz ist allerdings ein fauler Friede. Gleichgültig, wie echt der einzelne ihn empfinden mag, jede der Seiten müßte für ihn Elemente aufgeben, die das eigene Selbstverständnis fundamental betreffen. Für die naturwissenschaftliche Seite hat das Hoimar von Ditfurth in seinem bekannten Buch »Wir sind nicht nur von dieser Welt« herausgestellt. Auf der religiösen Seite fehlt, von Ausnahmen abgesehen, eine entsprechende These, obwohl sie insofern naheläge, als sich das evolutionistische und das christliche Bild von Mensch und Gott wechselseitig ausschließen. Und deswegen ist der Friede auch faul: Die evolutionistische Weltsicht ist notwendig universal in ihrem Anspruch, alle Phänomene der Wirklichkeit natürlich-kausal zu erklären. Sie bezieht die sog. kulturelle Evolution des Menschen vollständig in ihren Bereich ein und ›rekonstruiert‹ die Gottesvorstellungen als Überlebensvorteile von Individuen und Gruppen (so die konsequente Soziobiologie). Auch der christliche Glaube ist in einer gewissen Weise universal: die ganze Welt ist als Gottes Schöpfung, der Mensch als Gottes Ebenbild zu begreifen, und wollte die evolutionistische Seite am christlichen Verständnis von Jesus Christus, seinen Wundern und seiner Erlösungstat etwas korrigieren, so kann dies nur als von Anfang an verfehlt betrachtet werden.

Ein wechselseitiges Ausschließungsverhältnis mit universalem Anspruch ist auch keine sehr befriedigende Situation. Denn in allzuvielen Fällen geben die Naturwissenschaften in der Tat befriedigend Auskunft über natürliche Phänomene und Prozesse. Wie kann dies vermittelt werden, ohne daß

zugleich der Universalitätsanspruch des Evolutionismus anerkannt und ohne daß der Wahrheitsanspruch des Glaubens aufgegeben wird? Eine solche Vermittlung kann nur erfolgreich sein, wenn die Grundlagen der beiden Weltsichten herausgearbeitet und damit auch ihre Grenzen bestimmt werden. Das geschieht durch eine Erinnerung des Anfangs der Naturwissenschaften – als sie sich ihres Seins als spezialisierter Handlungsweise unter praktischen Interessen noch bewußt waren – ebenso wie durch die Erinnerung theologischer Lehren – etwa des hl. Augustinus und des hl. Thomas – über die doppelte Natur des göttlichen Schöpfungsaktes. Es geschieht auch durch philosophisch-systematische Reflexion auf die Prinzipien naturwissenschaftlichen und theologischen Wissens und Erkennens, von denen im folgenden die Schöpfung und das Sein, die Ursache und der Grund, die Erfahrung und die Erklärung im Mittelpunkt stehen.

Dieses Erinnern und Reflektieren darf nicht als Wiederanbrechen eines überflüssigen Gezänks verstanden werden. Der Streitgegenstand, um den es entscheidend geht, ist nämlich der Mensch. Eine definitive naturalistische Anthropologie, wie z.B. die evolutionistische oder marxistische, erlaubt nicht nur, die ins fast unermeßliche gewachsene Macht des Menschen über den Menschen beliebig zu gebrauchen und zu mißbrauchen, sie ist zugleich der Abschied vom Menschen als Gottes Ebenbild. Der faule Friede der Koexistenz ist in Wahrheit die Unterwerfung des Glaubens unter die Tyrannei des Nihilismus.

Die dreifache Einheit der physischen Welt

Von Marc Leclerc SJ

Präliminarien

Der Kosmos und seine dreifache Einheit

Heute wie schon für die aristotelische Physik gilt: *Kosmos* besagt mehr als die Gesamtheit der Naturwelt. In diesem Ausdruck liegt die Idee der Ordnung, der Organisation, einer realen Einheit, welche die ganze Vielfalt der wahrnehmbaren Welt durchzieht. Diese erstaunliche Ordnung, welche die Griechen erahnt hatten, ist der heutigen Wissenschaft zufolge noch viel großartiger, als diese es sich vorgestellt hatten. Hinter der scheinbaren Unbeständigkeit der sublunaren Welt stehen in Wirklichkeit Gesetze, die nicht weniger rigoros sind als die, welche die Bewegung der Gestirne regeln. Im Gegensatz zu dem, was die Menschen der Antike – und auch die Physiker des letzten Jahrhunderts, bis selbst zu Einstein! – glaubten, untersteht die Welt nicht der Zwangsläufigkeit eines unerbittlichen Determinismus. Es gibt in der Verkettung der Phänomene ein gewisses »Spiel«, es gibt Raum für das Auftauchen von radikal Neuem, ja für die innerweltliche Ausübung einer Freiheit.

Die Weltordnung ist somit nicht zyklisch, umkehrbar und unveränderlich, wie der ›ewige‹ Umlauf der Fixsterne vermuten ließe. Mit dieser so wunderbar geordneten Welt ist ein eigentliches ›schöpferisches‹ Werden gegeben, das nicht einfach in der ewigen Wiederkehr des gleichen besteht. In diesem Werden, in das wir hineingenommen sind, liegt jedoch zugleich Permanenz und Stabilität, und wäre sie auf wissenschaftlicher Ebene nur die der Gesetze, die dieses Werden regeln. Und es ist nicht unbestimmt, sondern hat ein Prinzip, einen Ursprung (ἀρχή), einen Ablauf, einen Prozeß, (ὅδος), und es hat ein Ziel (τέλος).

Somit können wir in der Einheit der physischen Welt drei komplementäre Aspekte unterscheiden: die *Ursprungseinheit*, die ihre ganze Entfaltung prägt; die *Einheit des Werdens*, ihres Verlaufs, welche die ganze Komplexität des Werdens durchzieht, und schließlich die *Finaleinheit*, die sich von der Ursprungs- und der ›Werde‹einheit des Kosmos nicht trennen läßt.

Methodenfrage

Wie aber können wir so verschiedene Erkenntnisse wie die der Naturwissenschaft und die der Philosophie, die in solche Fragen zwangsläufig verwickelt sind, miteinander verbinden, ohne sie naturwidrig miteinander zu verquicken

oder bloß nebeneinanderzustellen? Wir haben anderswo auf einen möglichen Weg hingewiesen, um an dieses epistemologische Problem heranzugehen: auf den Weg, den Gaston Isaye (1903-1984) gebahnt hat[1]. Beschränken wir uns hier darauf zu sagen: Auch wenn man selbstverständlich aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen keine philosophischen Schlüsse deduzieren kann, erlaubt hingegen eine kritisch gerechtfertigte metaphysische Induktion, greifbare Gegebenheiten der Naturwissenschaft und philosophische Reflexion zueinander in Beziehung zu setzen, womit schließlich auch die Legitimität einer rationalen Kosmologie, einer Philosophie der Natur, gegeben ist.

Die Anwendung dieser Methode möchten wir hier skizzieren, um das eminent philosophische – aber auch naturwissenschaftliche – Problem anzugehen, welches die Einheit der physischen Welt in ihrem Prinzip, in ihrem Verlauf und in ihrem Ziel für uns darstellt.

Die Ursprungseinheit

Die Metaphysik der Schöpfung

Die rationale Möglichkeit, ja selbst Notwendigkeit *ex hypothesi* einer Erschaffung der physischen Welt wurde von Thomas von Aquin in der *Prima pars* der theologischen *Summe*[2] auf noch nicht überholte Weise dargetan. Wir werden hier seinen Beweis[3] nicht wiederaufnehmen. Wir erinnern lediglich daran, daß für den hl. Thomas der Schöpfungsakt nicht der Kategorie der *Komposition* angehören kann, sondern der Kategorie der *Relation*, in der alles Existierende grundgelegt wird, angehören muß. Gott ist die absolute metaphysische Ursache aller Naturwesen, die »aus dem Nichts hervorgebracht« wurden, was eben besagt, daß es sich nicht um eine ›Herstellung‹ aus etwas anderem handelt. Ist damit notwendig, daß die Welt einen Anfang hat? Nein, antwortet Thomas unzweideutig.[4] Von der Vernunft her können wir nicht sagen, daß die Schöpfung einen zeitlichen Beginn gehabt habe. Dieser Punkt wird nur durch die Offenbarung erhärtet. Entgegen Aristoteles kann die Philosophie das bloß als möglich, ja als konvenient darlegen.

---

1 M. Leclerc, Métaphysique de l'affirmation et sciences de la nature. L'épistémologie de Gaston Isaye, in: NRT 108 (1986), S. 715-738. – Zu einem anderen Ansatz des gleichen Problems vgl. Ph. Caspar, L'individuation des êtres. Aristotle, Leibniz et l'immunologie contemporaine. Paris/Namur 1985 (vor allem S. 245-305).

2 *Prima Pars*, quaestio 44.

3 Die diesbezüglichen Einwände Kants sind kaum stichhaltig. Vgl. z. B. P. Maréchal/G. Isaye, La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne, in: Revue Philos. de Louvain 51 (1953), S. 42-100. Dieser Aufsatz wurde in den Sammelband übernommen: L'affirmation de l'être et les sciences positives. Textes présentés par M. Leclerc. Paris/Namur 1987.

4 *Prima Pars*, quaestio 46.

Die wissenschaftlichen Gegebenheiten

Während für die Frage der Erschaffung als solche nicht die Wissenschaft zuständig ist, könnte hingegen die Frage nach einem eventuellen zeitlichen Beginn der physischen Welt von ihr neues Licht erhalten. Der hl. Thomas hätte sich nie vorstellen können, daß der Mensch eines Tages die Spuren des ersten Augenblicks der Welt betrachten könnte. Nun aber scheint es heute dazu zu kommen. Die 1965 von Penzias und Wilson gemachte Entdeckung der kosmischen Hintergrundstrahlung von 2,7°K, in der das ganze Universum schwimmt[5], erscheint als die fossile Spur des Urknalls *(Big Bang)*, mit dem unser Universum vor ca. 15 Milliarden Jahren entstanden ist.[6] Dies stimmt voll und ganz überein mit den Voraussagen, die Georges Lemaître im Rahmen seines kosmologischen Modells einer *Initialsingularität* (Hypothese des Uratoms) gemacht hat.[7] Dieser hat übrigens durch eine genaue thermodynamische Berechnung, die auf der Universalität des Zweiten Prinzips beruht, jedes *zyklische* Modell des Universums als unhaltbar nachgewiesen[8], nachdem einmal dessen Expansion feststeht.

Ein weiterer experimenteller Hinweis auf die Gültigkeit des jetzigen kosmologischen Standardmodells (das von demjenigen Lemaîtres abgeleitet ist) wurde kürzlich durch die am CERN in Genf gemachte Entdeckung der intermediären Bosone W^+, W^- und Z° geliefert, die von den »Grand Unified Theories« (Vereinigung der verschiedenen Wechselwirkungen) postuliert und vom neuen Standardmodell gefordert werden.[9]

Die heutigen Erkenntnisse deuten also einhellig darauf hin, daß am Ursprung unseres in Expansion begriffenen Universums eine *Initialsingularität* liegt, und zwar unabhängig davon, ob nun auf diese Expansion eine Phase der Kontraktion folgt oder nicht – eine Frage, die heute noch nicht entschieden ist, die man aber resolut trennen muß von der mythischen Hypothese eines *Phönix-Universums*, die sich mit dem Zweiten Prinzip der Thermodynamik nicht vereinbaren läßt. Auch wenn die Diskussion noch nicht abgeschlossen ist, besteht doch eine ganz bedeutsame Konvergenz von Hinweisen.[10]

---

5 A. A. Penzias/R. W. Wilson, A Measurement of Excess Temperature at MCS, in: Astrophys. Jb. 142 (1965), S. 419-421.

6 Vgl. J. Demaret/Ch. Barbier, Le principe anthropique en cosmologie, in: Rev. Quest. Sc. 152 (1981), S. 181-222 und S. 461-509.

7 G. Lemaître, L'hypothèse de l'atome primitif. Essai de cosmogonie. Neufchâtel 1946. Vgl. auch O. Godart/J. Turek, Le développement de l'hypothèse de l'atome primitif, in: Rev. Quest. Sc. 153 (1982), S. 145-171.

8 G. Lemaître, The Beginning of the World from the Point of View of Quantum Theory, in: Nature (1931) May 9, S. 706 ff. Vgl. auch den in Anm. 7 angeführten Aufsatz auf S. 155.

9 Vgl. W. Banner/G. Cohen Tannoudji/M. Spiro, La découverte des bosons intermédiaires, in: La Recherche 154 (1984), S. 502-511.

10 Vgl. z. B. J. Silk, The Big Bang. San Francisco 1980.

Das Universum, das sich seit seinem Beginn, den wir datieren können, andauernd entwickelt und dessen hauptsächliche Entwicklungsetappen (mit Ausnahme der ersten) wir heute beobachten können, hat das Gepräge einer erstaunlichen Einheit: Das ganze Universum durchzieht ein und dieselbe *Zusammensetzungsformel*[11]; es besteht überall aus den gleichen Grundpartikeln, den gleichen Elementen, ist in ein und dieselbe homogene isotrope Grundstrahlung getaucht, gehorcht auf der mikroskopischen wie auf der makroskopischen Ebene den gleichen Gesetzen[12], entwickelt sich als ein einheitliches Ganzes – eine viel bewundernswertere Einheit als die, welche die alte Kosmologie postulierte!

Das Universum als erschaffenes Sein

Gewiß sind wissenschaftliche Ergebnisse immer fragmentarisch, und man darf nicht diesen oder jenen Stand von Entdeckungen verabsolutieren. Und doch liefern sie uns durch alle die aufeinanderfolgenden Infragestellungen hindurch eine gewisse Anzahl gesicherter, fester Erkenntnisse, die unser Weltbild endgültig prägen und es unmöglich machen, davon wieder abzurücken.[13]

Ein unbewegliches Universum, worin jede Bewegung sich so oder so auf den ewigen Umlauf der Gestirne reduzieren würde, gehört entschieden der Archäologie menschlicher Vorstellungswelt an. Wie aber sollen wir das Universum denken, das uns die heutige Wissenschaft enthüllt? Als eine hochgeordnete, einheitliche, in konstanter irreversibler Entwicklung begriffene Welt, deren direkt sichtbarer Aufbau das Siegel ihres einzigen Ursprungs trägt. Nicht nur die »Reststrahlung« von 2,7°K, sondern alles, was wir über ihre einheitliche Zusammensetzung und die universale Geltung der Gesetze, die das Universum regieren, wissen, erscheint dem reflektierenden Verstand als Hinweis auf ihre Erschaffung. In der Tat, zwei Dinge stehen klar fest: Das von exakten Gesetzen regierte Universum verändert sich, entwickelt sich, wird komplexer, seine Entropie nimmt unumkehrbar zu. Und diese Entwicklung kann nicht schon immer dagewesen sein: Nach dem Argument von Lemaître[14] kann man nicht über einen Nullpunkt von Entropie (das ›Uratom‹) hinaus zurückgehen. Die Wissenschaft macht hier halt, nicht aber die Reflexion. Dieses Universum, das nicht von jeher existiert hat, kann nicht

11 Vgl. M. Blondel, L'Action. Paris 1893, S. 74 (über die Entwicklung der Arten).

12 Es ist sehr bezeichnend, daß die wichtigsten jetzigen Entdeckungen in der Astrophysik den Forschungen über die Elementarteilchen zu verdanken sind, und umgekehrt!

13 Vgl. G. Isaye, La métaphysique et les sciences, in: NRT 83 (1961), S. 719-751, in die in Anm. 3 angeführte Aufsatzsammlung übernommen.

14 Vgl. Anm. 8.

von selbst dasein, auch nicht als eine zwangsläufige Emanation eines unendlichen Wesens; seine radikale Kontingenz ist durch seinen zeitlichen Beginn gezeichnet. Es bleibt die Lösung, die der hl. Thomas entwickelt hat, um der biblischen Offenbarung gerecht zu werden: Die Welt »kommt aus dem Nichts«, d.h. sie wurde nicht aus dem Nichts gezogen, das vor ihr existiert hätte, sondern sie ist durch den freien Schöpfungsakt des subsistierenden Wesens, nämlich Gottes, ins Dasein versetzt worden.

Die Einheit des Werdens

Die Zeit und die Ewigkeit

Diese vorübergehende, im Werden begriffene und ganz der Zeitlichkeit unterworfene Welt hat somit ihre Grundlage – wie ihr Ziel – in einem Jenseits der Zeit: in der Einfachheit des Schöpfungsaktes, dessen Ewigkeit die Zeit in ihrer ganzen Entfaltung vertikal setzt. Die metaphysische Struktur dieses Bezugs ist – in enger Verbindung mit seiner theologischen Reflexion – genau durchgedacht worden vom hl. Augustinus. Dieser hat sie zum Begriffsnerv der 22 Bücher des *Gottesstaates* sowie seiner Autobiographie, der *Confessiones,* gemacht.[15] Die so erschaffene Zeit kann der Ort eines wahren, jedoch von Grund auf zweideutigen Werdens sein. Sie hat eine klare Bestimmung: Sie ist zum Verschwinden bestimmt, um in die »Ewigkeit« überzugehen, auf der sie aufruht. Aber sie ist nicht gänzlich vorherbestimmt. Kraft des Wirkens erschaffener Freiheiten (der Menschen und der Engel) kann sie der Ort eines geistigen Wachstums sein, das sie ihrem Ziel (das auch ihr Prinzip ist) nahebringt, aber auch die Stätte eines Verfalls, der zum Tod führt. Die Weigerung, dem Geschenk des Schöpfungsaktes zu entsprechen, führt zum unabwendbaren Ruin der *civitas terrestris*, Babylons, während in unentwirrbarer Vermischung mit ihr die *civitas Dei* ihren Marsch zur Ewigkeit, von der sie ausging, fortsetzt. Darum ist die Zeit, in der wir stehen, zugleich untrennbar die Zeit des Verfalls und die Zeit des Aufbaus einer bleibenden Realität. Darin besteht der komplexe Reichtum der uns geschenkten Zeit, die dem Fortschritt, von dem alle Utopien träumen, ebenso fernsteht wie der von den pessimistischen Haltungen postulierten zwangsläufigen Regression.

Der Beitrag der Thermodynamik

Zwischen der Reflexion des Bischofs von Hippo und den heutigen Erkenntnissen der Thermodynamik zeichnet sich eine seltsame Übereinstimmung ab.

15 Zu der Analyse der Zeit vgl. vor allem *Confessiones*, XI; vgl. auch H. I. Marrou, Théologie de l'histoire. Paris 1968.

Die Thermodynamik lehrt uns in erster Linie die grundlegende Unumkehrbarkeit des Werdens als Ausdruck des Zweiten Prinzips[16], das sich mit einer zyklisch aufgebauten Zeit nicht vereinbaren läßt. Aber auch nicht mit dem Determinismus und der Umkehrbarkeit der klassischen Mechanik, deren Universalität der innerweltlichen Ausübung einer Freiheit keinen Raum mehr ließe. Im Gegenteil zeigen uns die neueren Entwicklungen der Thermodynamik statt eines Gleichgewichts das Vorhandensein von Gabelungen, *Bifurkationen,* von unstabilen Zonen, in denen eine unvorhersehbare mikroskopische Störung das ganze System in diese oder jene nicht im voraus bestimmte Richtung lenken kann. Dies würde laut Prigogine[17] grundlegend die Unumkehrbarkeit der chemischen Umwandlungen erklären. Gleichzeitig erscheint die physische Welt mit der Realität menschlicher Freiheit nicht mehr unvereinbar. Und die eigentümliche Komplexität der Zeit dieser Welt tritt hier ebenfalls zutage: Die gleiche Zeit, die in einem abgeschlossenen System nur zum Verfall und zum Wärmetod (Zustand minimaler [potentieller] Energie und maximaler Entropie) führt, kann auch die Zeit des Aufbaus und der Herausbildung neuer Strukturen in einem offenen System sein, das nicht im Gleichgewichtszustand ist, sondern von einem Energiezufluß aus der Außenwelt profitiert.

Die komplexe Einheit des Werdens

Wir erfahren uns als freie Menschen – obgleich diese Freiheit zahllosen Einschränkungen unterworfen ist –, gleichzeitig aber auch als Teil einer Welt, die festen Gesetzen unterworfen ist, einer Welt in konstanter Evolution, in der sich Aufbau und Zerfall unablässig ineinander verflechten. Von der realen Einheit aus, die wir sind, kann man induktiv die metaphysische Struktur der an unsere Freiheit gebundenen Zeit, wie ein hl. Augustinus sie geschildert hat, in Bezug setzen zur wissenschaftlichen Beschreibung der Phänomene dieser Welt, wie sie die moderne Thermodynamik uns bietet. Als bewußte und freie, zur Reflexion befähigte Wesen stellen auch wir in dieser Welt ›Systeme, weit entfernt vom Gleichgewicht‹ dar. Bei jeder ›Weggabelung‹ können wir in gewissen Fällen die Richtung bestimmen, die wir gewählt haben... Wir sind somit solidarisch mit einer Welt, die sich als ganze entwickelt, dem Gesetz eines Werdens unterworfen, das nicht vollständig vorherbestimmt ist, in dem aber auch die universale Vermehrung der

16 Bei jeder spontanen Veränderung wächst zwangsläufig die globale Entropie des Universums. Die Entropie, die dem Logarithmus der Wahrscheinlichkeit eines gegebenen makroskopischen Zustandes proportional ist, ist ein Maß der Unordnung eines Systems.

17 I. Prigogine/I. Stengers, La Nouvelle Alliance. Paris 1979; Neue Version: Order out of Chaos. Man's New Dialogue with Nature. New York 1984.

Entropie und der von ihr vorausgesetzte Zerfall örtlich mit dem Auftauchen neuerer, komplexerer und geordneterer Strukturen begleitet sind. Dieses Werden ist nicht ewig; es hat einen zeitlichen Beginn; man kann nicht über den Nullpunkt von Entropie hinaus zurückgehen. Und es ist ganz auf ein Ziel ausgerichtet, das in direkter Verbindung mit seinem Prinzip steht. Das müssen wir im letzten Abschnitt aufzeigen.

Die Finaleinheit

Die Finalität am Anfang der organischen Einheit

Beim Versuch, auf die metaphysische Finalität im Herzen dieser im Werden befindlichen Welt hinzuweisen, möchten wir vom Kommentar ausgehen, den Blondel 1930 zur Leibnizschen Hypothese des *Vinculum substantiale* verfaßt hat.[18] Bekanntlich hatte der Philosoph von Aix schon seine lateinische Dissertation von 1893[19] dieser erstaunlichen Hypothese gewidmet, die sich in den letzten Jahren der Korrespondenz zwischen Leibniz und Des Bosses, zwischen 1712 und 1716, herauskristallisierte. Am Ende seines zweiten Kommentars verläßt Blondel entschlossen das Terrain der geschichtlichen Analyse der Korrespondenz, um die Wege zu einer eigenständigen Forschung zu bahnen, die weit über das hinausgeht, was Leibniz sich vorstellen konnte. Wir werden hier nicht den verschlungenen Pfaden seines Denkens nachgehen, sondern versuchen, seine Grundintention synthetisch wiederaufzugreifen.

Im Gegensatz zu dem, was die *Monadologie* (1714) postulierte, gibt es eigentliche zusammengesetzte Substanzen, komplexe Einheiten, die nicht einfache Aggregate oder flüchtige Scheingebilde sind. Vor allem die organischen Körper, die Lebewesen bezeugen uns das. Jeder Organismus weist zugleich eine reale Komplexität und eine eigentliche Einheit auf, die man eben als ›organisch‹ bezeichnen kann, weil sie verschiedene Struktur- und Funktionselemente integriert.[20] Man denke z. B. an eine lebendige Zelle.

Was aber kann das metaphysische Prinzip dieser Einheit sein? Bezeichnen wir es im Gefolge von Leibniz hypothetisch als *Vinculum.* Dieses kann nicht aus der Addition von Elementen hervorgehen, von denen man annimmt, daß es sie vereint, sonst würde die Einheit ein bloßes Aggregat darstellen.

---

18 M. Blondel, Une énigme historique: La »Vinculum Substantiale« d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur. Paris 1930.

19 M. Blondel, Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz. Lateinischer Text (1893). – Introduction et traduction par Cl. Troisfontaines. Louvain/Paris 1972.

20 André Lwoff definierte den (lebenden) Organismus als »ein integriertes Ganzes von Strukturen und Funktionen«.

Ebensowenig wie die Monadenlehre kann die mechanistische These, wonach das Ganze nur die Summe der Fragmente ist, das Vorhandensein organischer Einheiten oder zusammengesetzter Substanzen erklären. Das *Vinculum*, das die verwickelte Einheit aktiv zustande bringt, muß also den Elementen, die es vereint, ontologisch vorausliegen. Nun aber arbeiten diese Elemente, z. B. innerhalb eines lebendigen Organismus, alle auf ein und dasselbe objektive Ziel (das Weiterleben und Wachstum des Organismus) hin zusammen. Diese einzige Finalität bringt die organische Einheit der verschiedenen Elemente zustande, die nur auf sie hin ihren Platz und ihren Sinn finden. Sie also ist das *Vinculum*, das den Elementen notwendig vorausliegt, sie folglich auf diese oder jene Weise transzendieren muß und ihnen gleichzeitig immanent ist. Mit anderen Worten: Die komplexe Einheit verwandelt die Elemente, die sie als ihre Möglichkeitsbedingungen konstituieren, aristotelisch gesprochen, sich als ihre ›Materie‹ an; in der ontologischen Ordnung ist die ›Form‹ oder das Ziel primär.[21]

Eine solche Einheit aber kann weder rein ideal noch ausschließlich in den Dingen grundgelegt sein. In dem Maß, als sie gedacht wird und das Denken wirklich das Reale im Griff hat, in allen ihren Aussagen das Reale trifft[22], muß diese Finalität, die am Anfang der organischen Einheit liegt, dieses substantielle *Vinculum*, schließlich das Denken und das Wesen selbst in sich vereinen; und dieses Band ist, für Blondel, das durch die Liebe, die nicht vergeht, beseelte Handeln.[23] Und zwar über die Philosophie hinaus, die »mit diesen Dingen nicht von sich aus fertig wird«. Blondel wird das transzendente und immanente *Vinculum omnium vinculorum* im einzigen Sohn erblicken, »in quo omnia constant« (Kol 1,1). Von der Hypothese des *Vinculum* aus kann und soll die Philosophie, »wie ein Loch von oben her« den Platz des schönen Schlußsteins, des *Lapis angularis* angeben.[24]

Die Finalität der Lebewesen

In dieser Frage erscheint uns der Beitrag der Biologie entscheidend. Das Studium der Lebewesen läßt nicht mehr zu, dem Begriff einer objektiven

21 Das gleiche läßt sich von der Einheit aller natürlichen Wesen sagen. Obwohl dieser Punkt wichtig wäre, können wir hier nicht darauf eingehen.

22 Vgl. meinen in Anm. 1 angeführten Aufsatz.

23 Vgl. R. Virgoulay/Cl. Troisfontaines, Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique. I. Oeuvres de Maurice Blondel (1880-1973). Louvain 1973, S. 26 (wo ein unveröffentlichter Brief von 1927 angeführt wird). Vgl. auch M. Blondel, Le Jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal, in: Dialogues avec les philosophes. Paris 1966, S. 91-128.

24 Vgl. das in Anm. 18 angeführte Werk, S. 134. Das Bild des Gewölbes des Pantheons von Agrippa benutzte Blondel gern, um auf das zwangsläufig Unvollendete der Philosophie hinzuweisen: die Öffnung, durch die in den Raum Licht fällt.

Finalität, die sich auf keine »animistische Projektion« zurückführen läßt, zu umgehen. Selbst Monod sieht sich verpflichtet, die *Teleonomie* als einen der Grundzüge der Lebewesen anzuerkennen[25], will sie aber zugleich auf eine Partikularität des reinen Mechanismus der reproduktiven Invarianz zurückführen. Einzig diese Lösung lasse sich mit dem ›Objektivitätspostulat‹ vereinbaren, die ihm zufolge jedem wissenschaftlichen Vorgehen zugrunde liegt: »Die Invarianz geht der Teleonomie notwendigerweise voraus.«[26] Mit anderen Worten: Die objektive Finalität, die im Verhalten aller Lebewesen zutage tritt, wäre nur die Folge des blinden Mechanismus, der auf der Zufälligkeit der Störungen und der Notwendigkeit der physischen Gesetze gründet, die zum Erscheinen der Biosphäre geführt haben.

Monod hat sicher recht, wenn er so den *Vitalismus* und jeden Versuch kritisiert, sich mit Finalursachen zu behelfen, um die Lücken der wissenschaftlichen Erklärung von mechanischen Ursachen her zu schließen. Weil er aber alles auf die gleiche Ebene projiziert und zutiefst heterogene Wirklichkeitsordnungen miteinander verwechselt, fällt er in einen methodologischen Fehler, der dem gleicht, den er seinen – wirklichen oder vermeintlichen – Gegnern vorwirft. Diesbezüglich wußte Leibniz, den er kaum schont, wenigstens die beiden Ebenen voneinander zu unterscheiden. Der *Discours de Métaphysique* zeigt klar, daß die wissenschaftliche Beschreibung von mechanischen Ursachen und die metaphysische Interpretation von finalen Ursachen einander keineswegs entgegenstehen oder miteinander verschmelzen, wie wenn sie der gleichen Kategorie angehörten, sondern daß sie, jede in ihrer Ordnung, zwei kohärente, legitime Typen der Erklärung ein und derselben komplexen Realität bilden.[27] (Worin übrigens der Philosoph aus Hannover auf seine Weise die Theorie der vier Ursachen wiederaufgreift, die der aristotelischen *Physik* teuer sind.[28])

Das erstaunlichste ist hier jedoch, daß sogar innerhalb der wissenschaftlichen Beschreibung im Verhalten der Lebewesen eine irreduktible Finalität aufscheint. Selbst wenn dieses Verhalten sich auch von mechanischen Ursachen her erklären läßt, fällt es niemandem ein, den intensiv *teleonomischen* Charakter, der ihnen eignet, zu bestreiten. Zudem läßt sich diese Finalität nicht auf die unveränderliche Reproduktion des gleichen zurückführen. Lebewesen haben ein erforschendes Verhalten; die Evolution ›erfindet‹ stets

---

25 J. Monod, Le hasard et la necessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. Paris 1970 (deutsch: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie).

26 Ebd., S. 37.

27 G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique* et *correspondence avec Arnauld*. Introduction, texte et commentaire par G. Leroy. Paris 1970. Vgl. Nr. 19-22 (S. 55-60) und die Anmerkung von G. Leroy, S. 240.

28 Aristoteles, *Physik*, II.

neue Formen, und der ›Zufall‹ der Fluktuationen erklärt schließlich nichts. Wenn der Zufall auch nach der von Monod übernommenen Auffassung des Aristoteles im unvorhersehbaren Zusammentreffen zweier unabhängiger Kausalreihen besteht, kann er nicht an und für sich, sondern nur *per accidens* Ursache sein. Nun kann das, was *per accidens* ist, nicht dem vorausliegen, was an und für sich ist; somit also kann der Zufall überhaupt nichts erschaffen.[29]

Die Finaleinheit der physischen Welt

Wie wir sahen, läßt sich die Finalität, die im Verhalten der Lebewesen zutage tritt, nicht einfach von mechanischen Ursachen her erklären. Und der Reflexion erscheint sie als der sichtbare Teil eines ungeheuren Eisbergs. Dank Blondel haben wir schon begriffen, daß die objektive Finalität am Anfang jeder organischen Einheit steht. Die physische Welt als ganze weist offensichtlich diesen Charakter auf. Sie ist in ihrem ganzen weiten Umfang aus einer unendlichen Vielfalt von Formen, die in beständiger Veränderung begriffen sind, gebildet und gleichzeitig von einer erstaunlichen Struktur- und Zusammensetzungseinheit durchzogen. Wir erblickten in dieser Einheit die Spur ihres Ursprungs sowie die fortschreitende Einheit ihres Werdens, das dem doppelten Gesetz des Wachstums und des Verfalls unterliegt. Wir können darin die Grundeinheit ihres Ziels erkennen. Dieses liegt jenseits – oder diesseits – des Werdens, aber es prägt ebensosehr wie sein Prinzip, seine ἀρχή. In der ontologischen Ordnung ist das Ziel das Primäre und das, was die Wahl der Mittel – einfacher materieller Möglichkeitsbedingungen – bestimmt. Somit läßt unser Dasein, das ganz von der Ordnung der *caritas* finalisiert wird[30], sich als das Ende jeder biologischen Evolution verstehen, die diesbezüglich nur ihre Möglichkeitsbedingung ist. Und die ganze kosmische Entwicklung ihrerseits erscheint so durch das Auftauchen der Biosphäre finalisiert, deren materielle Möglichkeitsbedingung sie ebenfalls ist.

Die Einheit der physischen Welt findet sich somit immanent und transzendent im Prinzip ihres Seins und jenseits aller ihrer Strukturen wie all ihres Werdens. Sie prägt jedes ihrer Elemente und richtet das gewaltige Werden auf ein Ziel aus, das ihr nicht gehört, aber dem sie als ganze angehört: das reine Geschenk der schöpferischen Liebe ... Und uns, die wir sowohl kosmische als auch mit Bewußtsein und Freiheit ausgestattete Wesen sind, kommt es zu, durch die freie Anerkennung dieser Großmut den Kreis zu schließen.

---

29 Ebd.

30 Vgl. Anm. 23.

Schöpfung und Trinität

Von Hans Urs von Balthasar

I

Die Aussagen des Neuen Testaments, daß Christus »der Erstgeborene der ganzen Schöpfung«, daß »alles durch ihn und auf ihn hin geschaffen« ist und »alles in ihm seinen Bestand hat« (Kol 1,15-17), daß Gott »den zum Erben des Alls eingesetzt hat«, »durch den er auch die Welt geschaffen hat« (Hebr 1,2), daß »alles durch das Wort (das ›bei Gott war‹) geschaffen wurde« und »ohne das Wort nichts von dem wurde, was geworden ist« (Joh 1,1-3), sind einzig aufgrund des Glaubens zu rechtfertigen, daß Jesus von Nazareth der ewige Sohn Gottes ist. Und dieser Glaube legt dar, daß sowohl von dem, den Jesus seinen erschaffenden Vater nennt, wie von ihm selbst der von beiden verschiedene, von beiden ausgesandte Heilige Geist die vom Vater im Sohn geschaffene Welt vollendend durchwaltet.

Diese Bindung der trinitarischen Form des einen Gottes an die Inkarnation macht, daß die Idee einer trinitarischen Begründung von Existenz, Gestalt und Sinn der Schöpfung in der Weltgeschichte analogielos sein muß. Weder können religionsgeschichtliche Analogie (»Trimurti« als drei Aspekte göttlichen Seins und Wirkens) damit vergleichbar sein, noch kann sie echte Vorstufen haben (auch wenn am Anfang der Genesis vom erschaffenden Gott, seinem schöpferischen Sprechen und seinem über dem Chaoswasser brütenden Geist [Gen 1,1-3], die Rede ist, auch wenn am Ende des Alten Bundes im Weisheitsbuch der schaffende Gott seine »Besitzerin Weisheit« [oder Wort, Wh 9,1] und der »Heilige Geist« [1,5; 7,22 usf.] unterschieden werden: es sind wiederum nur Aspekte des einen Schöpfers), noch kann deshalb als Grundlage aller Philosophie ein dreieiniges Schema angesetzt werden, das sich nachweisbar stufenweise durch die Geschichte entfaltet und in der Gestalt Jesu seine alles Frühere endgültig rechtfertigende Begründung findet (Hegel). Um die letztgenannte Systematik durchzuführen, müßte etwa neben die These eines abstrakten Monotheismus der Juden der ebenso abstrakte und ästhetische (weil keine endgültige Inkarnation zulassende) Polytheismus der Griechen gleichwertig antithetisch gestellt werden, woraus sich die konkrete christliche Synthese ergäbe, in der sowohl die wahre Menschwerdung Gottes wie dessen trinitarische Verfaßtheit – beides sich gegenseitig bestätigend – gesetzt wären. In einer solchen Sicht wäre die endgültige Form und Sinnspitze der Welt das Ergebnis einer von ihren Anfängen her sich (dialektisch) entwickelnden Intention: der evolutive

Weltprozeß liefe auf Christus (als die endgültige Synthesis von Gott und Welt) hin, anders gesagt, der Prozeß Natur fiele überein mit dem Ereignis Gnade.

Nun ist angesichts dieses Philosophie und Theologie ineinssehenden Welt-(und Gott-)Werdens nochmals auf die anfangs zitierten Aussagen der Schrift zurückzudenken. Zunächst scheint dort mehreres für die Richtigkeit der hegelschen Systematik zu sprechen, und von ihr her könnten dann auch die alttestamentliche Dreiheit Gott-Weisheit(Wort)-Geist, ja die Vorschattungen von »Trinitätsschemata« in den andern philosophisch-religiösen Entwürfen miteingeborgen werden.

Denn erstens wird ja von Paulus ausdrücklich gesagt, das Weltganze sei nicht in einem (philonischen) Logos, sondern in Christus grundgelegt worden, also in etwas, das erst durch ein Weltwerden hindurch erreicht wird und deshalb eigentlich notwendig Annäherungsstufen verlangt. Dem könnte im Paulinismus entsprechen, daß er den Abrahamsglauben proleptisch und über die Grenzen Israels hinaus schon auf diesen Christus bezieht, sosehr, daß es beinah so aussieht, als würde Christus zur Entfaltung dieses Glaubens Abrahams (*eductio formae ex potentia materiae*): »Abraham et semini tuo, qui est Christus« (Gal 3,16).

Zweitens hebt der Anfang des Hebräerbriefs die Eröffnung des trinitarischen Gottesbildes im historischen Christus als dem Gesamterben, der zuerst »die Reinigung von den Sünden bewirkt und sich dann zur Rechten der Majestät Gottes gesetzt hat« (1,3), ab von dem »vielfach und vielfältig« Reden Gottes zu den Vätern »durch die Propheten«, so daß Christus abermals und auf neue Weise als die Synthese dieser Vielfalt erscheint.

Drittens besteht exegetisch auch kein Zweifel, daß der johanneische Logos nicht in Gegensatz gestellt wird zu dem in Vers 14 »Fleischgewordenen«, von dem schon Vers 10 und 11 gesagt wird: »Er war in der Welt«, und deutlicher: »Er kam in das Eigene«. Johannes meint somit nicht die Schöpfung in einem »fleischlosen« (*asarkos*) Logos, vielmehr zielt seine erste Aussage von Anfang an schon auf die zweite. Wiederum ließe sich das erhärten durch den von ihm erwähnten Vorblick Abrahams auf den Tag Jesu (Joh 8,56) sowie durch die Aussage, Mose habe von ihm geschrieben (5,46) und sei nur von ihm her wahrhaft verständlich.

Aber alldem gegenüber ist festzuhalten, daß die in diesen Texten sichtbar werdende Einheit von Weltschöpfung »in Christus« und dessen Menschwerdung nirgends so etwas wie eine stufenweise evolutive Ent-wicklung und Annäherung an das Ziel der Menschwerdung auch nur andeutungsweise enthält. Daß die Schöpfung nicht in der historischen Person Jesu von Nazareth erfolgen konnte, sondern höchstens im Hinblick auf ihn, bedarf keines Erweises. In der biblischen Weltsicht, die einen innern Zusammenhang mit der Menschwerdung einzig für den Geschichtsbereich des Alten

Bundes anerkennt, stellt sich zudem einer solchen Gesamtevolution die entgegengesetzte Richtung entgegen: für den außerbiblischen (heidnischen) Bereich das Urteil einer Abtrift vom möglichen Erkennen des Schöpfers zu dessen faktischem Nichterkennen und »Vertauschen der Wahrheit Gottes mit der Lüge« (Röm 1,28). Für den jüdischen Raum durch die Wirkung des an sich guten Gesetzes, durch das faktisch »die Sünde sich häufte« (Röm 3,20). Im biblischen Verständnis erscheint der die Trinität Offenbarende wesentlich als der Nichtangenommene, der Verworfene, von allen Sündern Gekreuzigte. Und als eben dieser wird er im Plan der Weltschöpfung vorausgesehen: als das »vor Erschaffung der Welt dazu – zum Loskauf – ausersehene Lamm« mit seinem »kostbaren Blut« (1 Kor 1,19 f.), als der »geliebte Sohn, durch dessen Blut wir die Erlösung haben«, sind wir von Gott »im voraus bestimmt, seine Söhne zu werden« (Eph 1,4-7).

Doch ist nunmehr auch die Gegenseite dieser Feststellung anzuhören. Daß die Schöpfung von ihrem Ursprung her im Wort Gottes, das auf dem Höhepunkt der Geschichte Mensch werden soll, erfolgt, läßt sie sowohl in sich selbst als (statisch) sinnvoll und (dynamisch) zielgerichtet erscheinen. Die Setzung endlichen und damit begrenzten Seins besagt kein nacktes Faktum, sondern an sich selbst und noch ohne Rücksicht auf die Vollendung eine Selbstaussage, Epiphanie und damit Selbstenthüllung und Selbsthingabe des Absoluten. Dies liegt in der Aussage, daß alles von Gott »im Wort« geschaffen ist, »in seinem Sohn«, der »Abglanz seiner Herrlichkeit und Ausdruck seines Wesens« ist, worin zunächst nur eine statische Aussage über das von Gott Gesetzte gemacht wird. Das Wort (als Logos mit der ganzen Fülle der darin liegenden Bedeutungen) ist deshalb »wahr«, weil es zugleich »der Sohn«, also der in Liebe Gezeugte, Gute und »der Abglanz der Herrlichkeit«, das Schöne ist: Welt hat ihre transzendentalen Eigenschaften von dem her, der zugleich spricht, zeugt und ausstrahlt. Deshalb liegt im ersten Anfang, in welchem noch nichts Trinitarisches ahnbar ist, schon etwas wie eine Verheißung (die dynamische Komponente); sie wird dort faßbar, wo die zentrale Kreatur, der Mensch, als »nach dem Bild und der Ähnlichkeit« Gottes geschaffen bezeichnet wird (Gen 1,26.27; 5,1), wodurch deutlich die Sinnbegabung als Ausgerichtetsein auf eine Beziehung, einen Dialog und eine von der Kreatur ausgehende Fruchtbarkeit (als Analogie zum Schöpfungsakt) mitangedeutet ist. Von dieser ersten Konstitution als dem Geschöpf innerlich zukommende Eigenschaft ist keinesfalls abzusehen; in ihr (allein) hat das Urteil des Schöpfers: »sehr gut« (Gen 1, 31) seine Richtigkeit, wie sehr das Werk in der nachfolgenden Geschichte sich von der ursprünglichen Güte, dem »Erkennen des unsichtbaren Wesens, der ewigen Macht und Göttlichkeit Gottes« als des Schöpfers (Röm 1,19), seiner Selbstbezeugung durch seine »Wohltaten« (Apg 14,17), seinem darin begonnenen »Dialog« (Gen 3,9ff.) entfremden mochte. Schöpfung im Sprechen Gottes und in seinem

Geist ist von Anbeginn, auch wo Trinität noch verborgen ist, die unentbehrliche Grundlage für deren Offenbarung, die, so neu sie in der Menschwerdung des Wortes sein wird, doch zugleich deren Vollendung ist und ohne diese Grundlage nicht möglich wäre. Was aber, um es nochmals zu wiederholen, nicht einschließt, daß der – in Sünde abgewendete – Mensch eine für ihn erkennbare »Evolution« zwischen Schöpfung und Menschwerdung zu konstruieren oder zu postulieren vermöchte. Wenn im Alten Bund der Mensch als Bild Gottes enthüllt wurde, mußte ihm, damit er diese Konstruktion unterließe, ausdrücklich verboten werden, sich von Gott ein Bild zu »schnitzen« denn ein solches mußte – wie alle Mythologien zeigen und das Weisheitsbuch reflektiert – notwendig ihm und nicht Gott gleichen.

II

Somit liegt in der ganzen Theologie der Schöpfung, wie sie, wenn wir von den Schöpfungsmythen absehen, in Reinheit nur im Alten Bund hervortritt (denn in der Philosophie geht der Schöpfungsgedanke zugunsten von pantheistischem Monismus oder depotenzierender Emanation unter), zugleich ein gewaltiges Licht und ein undurchdringliches Rätsel. Das Rätsel besteht darin, daß nicht ersichtlich gemacht werden kann, weshalb das »alleinzige Eine« (Dt 6,4) überhaupt eines andern bedarf. Sicher nicht, um kraft dieses andern etwas seiner Liebe Würdiges zu erhalten – dies wird durch die Aussage radikal ausgeschaltet, daß es weit Machtvolleres und Liebeswerteres gäbe als Israel (Dt 7,7). Weshalb also sieht sich das Eine überhaupt nach einem andern um? Mit dem Sch^{e}ma, dem Hauptgebot, zu antworten (»Du sollst deinen Gott lieben aus all deinen Kräften«), geht sicher nicht an, einmal, weil ein Gottesbild, worin Gott nach begrenzter Liebe begehrte, seiner unwürdig wäre; tiefer, weil Schöpfung und Einbeziehung in den Dialog mit Gott als reine, nicht hinterfragbare Huld, Gunst, Gnade beschrieben werden, als das Gegenteil einer auf Selbstverherrlichung erpichten Gesinnung. Die Frage, weshalb das Unbedürftige des Bedürftigen in Freiheit bedürfen will, bleibt auf der Ebene der Schöpfungstheologie unbeantwortbar. Die genannten philosophischen Auswege sind, wenn hier überhaupt gedacht werden soll, nicht nur verständlich, sondern unvermeidlich. Denn auf jeden Fall steht die Schöpfung nicht auf der gleichen Höhe wie der Schöpfer; sie ist also entweder als ein Abgesunkenes (Plato) oder als ein dem Sein gegenüber gar nicht in Betracht fallendes Scheinbares, deshalb (wenn es Sein vorspiegelt) Lügenhaftes und als dies zu Durchschauendes zu bewerten. Anstelle des in Aussicht gestellten Dialogs tritt die Versenkungs-, Einigungs-, Entwerdungsmystik. Nun, Israel ist diesen Versuchungen nicht erlegen, aber nur um den Preis, jeder Philosophie zu entsagen und das Rätsel in seiner ganzen Härte stehen zu lassen (am erstaunlichsten ist sein Verzicht auf ein Denken von »Unsterblich-

keit« als Übergehen in die Sphäre Gottes, aber auch sein Offenlassen der im Buch Ijob aufgeworfenen Frage). Und dies in einer Bewußtheit, die nochmals in Erstaunen setzt, wenn es den Verfertigern von Götzenbildern immer nur mit scharfem Spott begegnet, aber für die »Gottsucher, die Ihn-finden-Wollenden« (Wh 13, 6), die von seiner Epiphanie in der Schöpfung berückt werden, voller Nachsicht ist (Wh 13, 1-9). Genau in diese Falle wird ein Israel gehen, wenn es zu philosophieren sich anmaßt (Spionza: Gott-Natur), und der Schritt von da zum atheistischen Messianismus wird klein und sogar konsequent sein. Nun hat das Bild Gottes, des Bilderverbots ungeachtet, sich selbst zum Gottbild gemacht.

Auf seiten der nichtbiblischen Philosophie konnte ein letztes Gleichgewicht angestrebt werden: das Eine, wirklich Einzig-Eine, das sich aber ausstrahlt und dabei die kosmischen Stufen (Geist-Seele-Stoff) erwirkt, und diese Stufen wesentlich dadurch gekennzeichnet sind, daß sie rückstrebend (*epistrophē*) nach dem Einen sich sehnen (*ephesis*), »ob sie etwa daran zu rühren vermöchten« (Apg 17, 27): das Gleichgewicht Plotins, aber erkauft um einen nicht aufhebbaren Dualismus: ist es Mystik, worin das »Berühren des Einen« das eine und einzige Kriterium der Wahrheit ist – oder ist es Philosophie in der Kontemplation der »vollendeten Kugel des Seins«: Welt als Ausfluß und Wiedereinfluß in Gott? Also ein letztlich doch nur vorgetäuschtes Gleichgewicht. Es kann hier natürlich eine beliebige Anzahl von Epiphanien und Avatars geben.

Der einzige Ausweg liegt in der Menschwerdung des Sohnes Gottes, der in Gott der »Andere« ist, ohne die Einheit der wesenhaften Liebe zu durchbrechen, der vielmehr in der den Heiligen Geist erfruchtenden Liebeseinheit mit dem Vater den Urbegriff von Einheit (als Liebe) erst erweist. Dieser Erweis ist nichts anderes als das Sinnziel der Menschwerdung: das Kreuz und darin die Verherrlichung der Liebe als »Auferstehung«. Dieser von Gott gelieferte Beweis liegt nicht nur darin, daß im Kreuz die sündige, von Gott entfremdete Welt unterwandernd wiedereingeholt wird, sondern gleichzeitig in der vollen Rechtfertigung der Tatsache, daß die Schöpfung das »Andere« Gottes sein kann, weil es des »Andern« in Gott selber bedarf, damit er das Eine als Liebe sei. Das Kreuz ist gewiß die Erlösung der Welt, aber es ist darin auch eine Rehabilitation allen Philosophien des Abfalls und Scheins gegenüber, sowie die Lösung des israelischen Rätsels. Warum muß Gott über alles geliebt werden? Weil er selbst die absolute (selbstlose) Liebe ist. Und warum darf der leidende Gerechte zu Gott schreien? Weil Jesus am Kreuz die »Warum«-Frage zum Vater geschrien hat.

Man halte hier fest: Die Trinität ist die einzige Voraussetzung für eine Theologie des Kreuzes; und das Kreuz seinerseits ist der einzige Erweis der Trinität, weil in der Hingabe des Sohnes durch den Vater, in der vom Heiligen Geist beider als höchste Form der Liebe erwirkten und die Sünde überholen-

den »Trennung« gezeigt wird, daß die Einheit Gottes so groß ist, daß sie selbst das Widergöttliche in sich aufzulösen vermag. Die Kreuzesnacht ist nicht die Hölle, sondern deren Überwindung. In dieser Aussage liegt die einzige schlußkräftige Theodizee und Kosmodizee.

III

Aber haben wir nicht in der Eile, ans Ziel zu kommen, einen Denkschritt übersprungen? Wenn hier die Trinität, die das andere in die Einheit einbirgt, die Andersheit der Welt in ihrer Positivität rechtfertigt, hat sie damit denn schon die Existenz der Welt als des andern Gottes erklärt? Stehen wir nicht erst recht vor dem alttestamentlichen Rätsel, das jetzt sogar noch vertieft erscheint: denn wenn Gott in sich selbst die dreieinige Liebe und damit das Letztdenkbare und Letzterfüllende ist; wozu dann noch eine Welt?

Wer hier weiterzudenken wagt, muß sich vorsehen, die göttliche Freiheit im Weltschaffen zu wahren und nicht einer Notwendigkeit entgegenzudrängen, die er aus der göttlichen Liebe so oder anders abzuleiten versuchte. *Bonum diffusivum sui* ist ein Prinzip, das diese Freiheit zu überspielen droht. Andererseits ist das Adagium, Gott habe die Welt zu seiner eigenen Verherrlichung geschaffen, nur erträglich, wenn man sagt, daß die Herrlichkeit Gottes in seiner Liebe besteht, daß er aber die Liebe nur aufgrund seiner Dreieinigkeit genannt werden kann. Somit darf der Ansatz zu einer Antwort nicht unter Ausklammerung des trinitarischen Mysteriums gesucht werden.

Ohne der Freiheit Gottes zu nahe zu treten, muß somit von den »Personen« oder Hypostasen in Gott her argumentiert werden, und hier bietet die Offenbarung uns echte Anhaltspunkte. Fragen wir: Warum erschafft Gott der trinitarische Vater die Welt, so gibt uns der Anfang des Epheserbriefs die Antwort: Gott »hat uns das Mysterium seines Willens kundgetan, den er gemäß seinem wohlwollenden Ratschluß bei sich selber zuvor festgelegt hatte: die Fülle der Zeiten vorsorglich abrollen zu lassen (*oikonomia*), um (zuletzt) alles zu Christus als dem Haupt empor zusammenzufassen, alles im Himmel und alles auf Erden: in Ihm« (Eph 1,9-10). Die Welt in all ihren zeitlichen und räumlichen Dimensionen hat der Vater vorweg zur Verherrlichung des Sohnes bestimmt: Er, über alles erhöht (Eph 4,10; Phil 2,9), soll von allen als der unerreichbare hohe Herr anerkannt, gepriesen, angebetet werden. Die väterliche Liebe schafft also die Welt, um den Sohn zu verherrlichen.

Man kann hier eine Zwischenüberlegung nicht unterdrücken. Was für eine Welt wird da geschaffen, um diese Verherrlichung zu leisten? Eine Welt, in welcher »durch die Sünde der Tod« herrscht (Röm 5,13 f.), die tiefer im argen zu liegen scheint, als Adams Sünde und die Solidarität aller mit ihm verschuldet haben können. Eine Welt, die Millionen Jahre vor dem Men-

schen schon auf der gegenseitigen Verzehrung der Lebewesen aufgebaut war und von daher als »falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn«, als »ungöttlich, unmoralisch, unmenschlich« (Nietzsche) eingeschätzt werden kann. Soll man das »Seufzen der Kreatur« als eine Vorweg-Solidarität mit der kommenden Menschheitssünde betrachten oder mit einer der Schöpfung der materiellen Welt vorausgehenden, sie jedenfalls auslösenden Empörung und Verstörung der »Weltmächte und Gewalten« rechnen, um so das »Sehr gut«-Urteil des Schöpfers zu retten? Und wenn wir uns für die abenteuerlich erscheinende zweite Lösung entschließen, erklärt sich dann, daß es »die Tiefen Satans« gibt (Apk 2,24), daß der Mensch nicht nur gegen Unmenschliches, sondern Widergöttliches zu kämpfen hat und dies nur mit der »Waffenrüstung Gottes« zu tun vermag (Eph 6,11), daß es geradezu eine satanische Antitrinität gibt, die die Apokalypse mit Präzision beschreibt (Apk 12,13-20,10)? Wie kann Gott eine solche Welt vorausplanen, mitansehen, sich immer widergöttlicher entfalten lassen, um sie als das den Sohn Verherrlichende ihm zu übergeben? Man wird sich hüten, die Pläne Gottes so durchschauen zu wollen, daß man ihm unterschiebt, er habe das Böse bis zu solcher Fülle heranwuchern lassen, um die überschwengliche Fülle der am Kreuz sich offenbarenden Liebe des Vaters durch Hingabe seines Sohnes zu erweisen. Manche Stellen könnten zu solcher Deutung verführen: das geduldige, nachsichtige »Aushalten« (*anochē*) oder »Hingehenlassen der zuvor begangenen Sünden« durch Gott (Röm 3,25 f.), um schließlich seine (Bundes-)Gerechtigkeit im Kreuz zu erweisen, denn daß Gott die Zeit seines Ansichhaltens bloß dazu gewähre, »damit alle zur Sinnesänderung gelangten« (2 Petr 3, 9; vgl. Röm 2, 4), scheint wenig überzeugend. Aber auch in Pauli Geschichtstheologie ist das Geschehenlassen der »Verstockung« (Röm 11,7) Israels nicht notwendiges Vorspiel zu seiner endgültigen Rettung (ebd. 11,26), sondern ein Gnadengeschehen für die rettende Einverleibung der Heiden. Die Duldung des Bösen darf somit nicht als ein Mittel Gottes betrachtet werden, um die je größere Liebe Gottes in der Hingabe seines Sohnes (Joh 3,16) zur Geltung zu bringen, höchstens als das Gewährenlassen der endlichen Freiheit bis zu ihrem endlichen Ende, um so die »unergründlichen Wege« Gottes (Röm 11,33) zu offenbaren, der bis zu ihrem unendlichen Ende zu gehen gedenkt (Joh 13,1). Zu dieser Unergründlichkeit wird man dann auch den unvorstellbaren Schmerz des Vaters zählen müssen, der seiner Hingabe des Sohnes zugrunde liegt.

Fragt man weiter, wozu der Sohn die Welt geschaffen hat, genauer, weshalb »durch ihn alle Dinge und auch wir geschaffen wurden« (1 Kor 8,6; Joh 1,3; Kol 1,16), so liegt die Antwort bereit: um, wenn »er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat und der letzte Feind, der Tod, vernichtet ist, Gott dem Vater das ganze Reich zu übergeben, damit Gott alles in allem sei« (1 Kor 15,24-28). Welt also eindeutig zur Verherrlichung Gottes des Vaters, dem,

weil er der anfangslose Ursprung ist, die Schöpfung in besonderer Weise zugeeignet wird.

Der Heilige Geist wird nicht nur liturgisch *creator spiritus* genannt, er ist nicht nur alttestamentlich »der Geist des Herrn«, der »das All erfüllt und, weil er alle Dinge innerlich beisammenhält, jede Rede kennt« (Wh 1,7), er ist auch neutestamentlich der eigentliche Erfüller des Schöpfungsplans, indem er das vom Sohn begonnene Offenbarungswerk vollendet und damit, als die Grundgabe und Übergabe der Liebe zwischen Vater und Sohn an die Welt, auch das Schöpfungswerk des Vaters: »Der Geist der Wahrheit wird euch in alle Wahrheit einführen; er wird nicht aus sich selber reden«, sondern »mich verherrlichen, denn er wird aus dem Meinigen nehmen und es euch verkünden (auslegen). Alles, was der Vater hat, ist mein, deshalb habe ich gesagt: Er wird von dem Meinigen nehmen« (Joh 16,13-15). Er ist die »in unsere Herzen ausgegossene Liebe Gottes«, der »seine Liebe zu uns dadurch beweist, daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren« (Röm 5,5.8). Diese Verleihung des Vater und Sohn einenden Heiligen Geistes an die geschaffene Welt ist die letztmögliche Einigung zwischen Schöpfung und Trinität: »Wir haben den Geist, der aus Gott ist, empfangen, damit wir begreifen, was uns von Gott geschenkt worden ist« (1 Kor 2,12).

Schöpfungskatechese und Evolutionstheorie

Vom Burgfrieden zum konstruktiven Konflikt

Von Christoph Schönborn OP

»Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde ...« Mit diesen Worten beginnt das *Apostolische Glaubensbekenntnis*, das bei jeder Taufe gesprochen wird. Der Glaube an Gott, den Schöpfer aller Dinge, der sichtbaren wie der unsichtbaren, wird jedem Christen sozusagen in die Wiege gelegt. Die Taufe auf den Namen des dreifaltigen Gottes wird mit den drei »Hauptstücken« des christlichen Glaubens verknüpft: mit dem Glauben an Gott-Vater, den Schöpfer, an Christus, den Erlöser, und an den Heiligen Geist, den Lebensspender.[1]

So selbstverständlich die Schöpfungslehre von Anfang an zum Grundbestand des christlichen Glaubens gehörte, so wenig selbstverständlich war es, diesen Glauben zu vermitteln und einsichtig zu machen. Die Schwierigkeiten dieser Glaubensvermittlung begegneten schon in den ersten Anfängen der christlichen Mission. Denn für die heidnische Antike war der christliche Schöpfungsglaube alles andere als selbstverständlich. Die Idee der *creatio ex nihilo*, einschließlich der Erschaffung der Materie, der Glaube an eine persönliche Vorsehung Gottes, selbst für den materiellen Kosmos, an die Menschwerdung Gottes, an die »Auferstehung des Fleisches«, all das war der Welt, in die das Christentum hineinwuchs, weithin fremd. Dieser Umstand erklärt, warum in der frühchristlichen Literatur so oft und so ausführlich gerade über den ersten Credoartikel gehandelt wurde. Die christlichen Theologen sahen darin zu Recht die Grundlage des ganzen christlichen Glaubens. Das ist auch der Grund, warum wir unsere Überlegungen zur heutigen Schöpfungskatechese in ihrem Verhältnis zur Evolutionstheorie mit einem Rückblick auf die Anfänge der Schöpfungskatechese beginnen. Wir werden daher nach einem kurzen Überblick auf die altkirchliche und einem Überblick über die gegenwärtige Schöpfungskatechese einige Desiderata für eine künftige katechetische Vermittlung des Schöpfungsglaubens formulieren.

Aus der Frühgeschichte der Schöpfungskatechese

Die alte Kirche war sich klar bewußt, daß die christliche Heilsverkündigung den Schöpfungsglauben voraussetzt. Wo dieser Glaube vorausgesetzt werden

1 Vgl. H. de Lubac, Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses. Einsiedeln 1975, S. 29-56.

konnte, bei den Juden, setzte die Verkündigung direkt bei Jesus als dem verheißenen Messias und Sohn Gottes an. Wo diese Voraussetzung fehlte, begann die Verkündigung mit »dem einen Gott, der alles geschaffen hat«, ehe »von seinem Sohn Jesus Christus« gesprochen wurde.[2] Von daher ist es nicht verwunderlich, daß die altkirchliche Katechese dort, wo sie in die heidnische Welt eindrang, die Lehre von der Schöpfung, genauer vom *persönlichen* Schöpfergott, meist an den Anfang stellte. Der Gedanke eines persönlichen Schöpfers war der Antike zu fremd, dem Christentum war er zu wesentlich, als daß es hierüber ohne Konflikt hätte abgehen können.

Olof Gigon erklärt diesen Konflikt folgendermaßen: »Das zum Dasein Kommen ist für das antike Denken stets ein ›von selbst‹ Entstehen, kein Geschaffenwerden durch ein Überragendes und zuvor schon Bestehendes. Die Idee des Schöpfers ist niemals griechisch, obschon Annäherungen an sie immer wieder erfolgen ... Was ›Schöpfer‹ genannt werden kann, reduziert sich im Griechischen auf ein in Bewegung Setzen eines schon Vorhandenen ... Nicht darum gibt es keinen Schöpfer im strengen Sinne, weil etwa die Griechen kein Werden von Seiendem aus dem Nichts angenommen hätten ... Was den Begriff der Schöpfung verunmöglicht, ist vielmehr dies, daß die Griechen sich den Ursprung immer gegenständlich und nicht personal gedacht haben.«[3]

Demgegenüber betonten die christlichen Autoren mit wachsender Deutlichkeit die *creatio ex nihilo* der geistigen wie der materiellen Welt.[4] In diesem Bekenntnis zum Schöpfer des Himmels und der Erde ging es um weit mehr als nur *eine* Lehrfrage unter anderen, stehen doch mit dem Schöpfungsglauben zugleich auch die wesentlichsten Grundlagen des christlichen Gottes- und Weltbildes auf dem Spiel. Drei Punkte werden in der Vermittlung des christlichen Schöpfungsglaubens besonders hervorgehoben:

1. *Alles*, was nicht Gott ist, ist geschaffen, selbst die *Materie*.
2. Alles, was geschaffen ist, ist wesenhaft gut, weil es von Gott *gewollt* ist.
3. Der Ursprung aller Dinge ist nicht in einem notwendigen Prozeß zu suchen, sondern in der *Freiheit* des Schöpfers.[5]

Die Nicht-Notwendigkeit der Welt, ihre Erschaffung *ex nihilo*, ihre Gewolltheit durch Gott sind nun wieder die Voraussetzungen dafür, daß die

---

2 Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* III, 12,13 und III, 5,3.

3 O. Gigon, Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides. Basel 1945, S. 33f.

4 Vgl. G. May, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo. Berlin/New York 1978.

5 Vgl. Augustinus, *Enarr. in Ps 134*, 10 (PL 37, 1745; Übers. von H. U. von Balthasar: Aurelius Augustinus, Über die Psalmen. Einsiedeln ²1983, S. 317); weitere Texte bei A. Hamman, L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne, in: Revue de Sc. Rel. 42 (1968), S. 1-23; S. 97-122, bes. 106f.

Welt nicht, wie im Neuplatonismus, an einem konstitutiven Seinsmangel leidet.[6] Nur wenn die Welt *Schöpfung* ist, kann sie ein eigenes, von Gott mit dem Sein auch verliehenes Gutsein haben. Dann ist Geschöpflichkeit nicht Mangel, »Abfall« von Gott, sondern von Gott gewolltes eigenes Sein.

Ist die Welt Schöpfung, dann ist selbst das an ihr, was am gottfernsten zu sein scheint, auch vom Schöpfer gewollt und hervorgebracht: *die Materie*. Kein Punkt der christlichen Schöpfungslehre stieß auf solchen Widerstand wie dieser, keinen verteidigten die christlichen Theologen energischer. Die Frage der Erschaffung der Materie ist der ›Test‹ dafür, wie ernst der Schöpfungsglaube genommen wird. Schließt man, wie Plato und seine Schule, die Materie aus der Schöpfertätigkeit Gottes aus, so argumentiert Theophil von Antiochien (um 180), dann stellt man seine Absolutheit in Frage. Zudem sei eine ewige Materie eine widersprüchliche Vorstellung. »Was ist ferner Großes daran, wenn Gott aus vorhandener Materie die Welt gemacht hat? Bildet doch auch ein menschlicher Künstler, wenn er irgendwoher einen Stoff erhält, aus ihm, was er will. Gottes Allmacht zeigt sich aber darin besonders, daß er aus dem Nichtseienden macht, was er will, wie es auch keinem anderen als nur Gott eigen ist, Leben und Bewegung zu geben.«[7]

Mit dem Glauben an die Gottgewolltheit der Materie ist das Bekenntnis zur Gutheit des Leibes, zu seiner Heilsfähigkeit und zu seiner künftigen Auferstehung eng verbunden. Daher ist die Frage nach der Erschaffung der Materie in gewissem Sinne ein Schlüssel zur gesamten christlichen Botschaft, in deren Mitte ja das Heil des *ganzen* Menschen steht, seiner Seele und seines Leibes. Das meint die oft zitierte Formel Tertullians: *caro cardo salutis* (das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils).[8] In seiner großangelegten Auseinandersetzung mit der Gnosis kommt Irenäus von Lyon (um 180) immer wieder auf diesen einen zentralen Punkt zurück. Irenäus sieht im »ersten Hauptstück des Glaubens« *den* Credoartikel, der das ganze Gebäude der Gnosis zum Einsturz bringt.[9] Die Alternative wird klar und bestimmt herausgearbeitet: entweder das gnostische Gottes- und Weltverständnis, das einerseits Gott in eine unerreichbare Ferne isoliert und jeden Kontakt mit der Welt, besonders mit

---

6 Vgl. E. v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln 1964, S. 87f.

7 *Ad Autolycum* II, 4 (PG 6, 1052f.); Übers. nach BKV 14, Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten II, Kempten/München 1913, S. 29; vgl. die Textsammlung von A. Ganoczy und J. Schmid, Schöpfung und Kreativität. Düsseldorf 1980, S. 53-57, und A. Warkotsc, Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter, München/Paderborn/Wien 1973, im Sachregister unter dem Stichwort »Schöpfung«, S. 540.

8 *De resurrectione carnis 8.*

9 Vgl. *Adv. haer.* II, 1,1: »Bene igitur habet a primo et *maximo* capitulo inchoare nos, a demiurgo deo, qui fecit coelum et terram et omnia quae in eis sunt... et ostendere, quod ... sua sententia et libere fecit omnia«; vgl. III, 8,3; IV, 20,1; 38,3; vgl. G. May, a.a.O., S. 170ff.

der Materie, als seiner Reinheit unwürdig erachtet, das aber andererseits Gott und Welt in einen Kreislauf von Ursprung und Abfall dialektisch verschränkt – oder aber »das demütige und scheinbar nüchterne Gottesbild der Offenbarung«[10], das zugleich die Weltüberlegenheit und Weltunmittelbarkeit Gottes festhält.

Zu behaupten, die sichtbare Welt sei ein *fructus labis*, Frucht eines (Ur-) Falles, sie sei *ignorantiae prolatio*, Hervorbringen der Unwissenheit, ist für Irenäus »eine große Blasphemie«[11], denn zu behaupten, die Kräfte, die die materielle Welt hervorgebracht haben, hätten dies aus Unwissenheit getan, läuft auf die Leugnung der Gewolltheit der sichtbaren Welt hinaus. Eine Welt, die aus »völliger Unwissenheit« hervorgegangen ist, kann in keinerlei Weise zum Lob ihres Schöpfers da sein,[12] sie ist blind und lichtlos, ein Ort der Finsternis, wie sie auch aus der *vacuitas*, der Leere blindlings hervorgegangen ist[13] und wieder in ihre Nichtigkeit zurückversinken wird.[14]

Wer dem Glauben an den persönlichen Schöpfergott zustimmt, der wird »den größten Skandal des Denkens«[15], das der Antike Unannehmbarste bejahen können: daß Gott auch die *substantia materiae* aus Nichts geschaffen hat, wobei ihm, wie Irenäus sagt, nichts anderes als *substantia* gedient hat als sein göttlicher Willen und seine Kraft, ist doch bei Gott kein Ding unmöglich. Die Erschaffung der Materie sei »glaubwürdig, annehmbar und kohärent«[16], sie entspreche dem, was die Menschen seit jeher erkannt oder wenigstens erahnt haben: »Denn die Schöpfung weist hin auf den einen Schöpfer, das Werk verlangt einen Meister, und die Weltordnung offenbart den Ordner.«[17]

Mit dem *ersten Credoartikel* steht und fällt der Glaube an den persönlichen Gott, den Gott Abrahams, den Gott des Bundes, den Gott, den wir Vater nennen dürfen.

Schöpfungskatechese im Horizont der Evolutionstheorie

Der schmerzliche Eindruck, daß Theologie und Katechese des Schöpfungsglaubens durch den Siegeszug der Evolutionstheorie zu einer nicht enden

---

10 H.U. von Balthasar, Einleitung zu Irenäus. Geduld des Reifens. Einsiedeln 1956, S. 18; vgl. S. 32.

11 *Adv. haer.* II, 3, 2; vgl. den Kommentar von A. Rousseau, in: *Sources Chrétiennes* 293, S. 121-127.

12 *Adv. haer.* II, 7,1-2.

13 Vgl. ebd., 3-4,1; 3-5,1.

14 Vgl. ebd., 7,1-2; ebd., 3,2 und im Kommentar, a.a.O., S. 126f.

15 H.U. von Balthasar, a.a.O., S. 18.

16 *Adv. haer.* II, 10,2-4.

17 Ebd., II, 9,1; vgl. Augustinus' schönen Text über »Himmel und Erde, die rufen, daß sie geschaffen sind ... et vox dicentium ipsa est *evidentia*« (*Confessiones* XI, 4,6).

wollenden Kette von Rückzugsgefechten genötigt seien, hat wohl entscheidend dazu beigetragen, daß in den letzten drei Jahrzehnten zunehmend eine Art Burgfriede gesucht wurde, indem der Evolutionstheorie die Erklärung des »Wie«, der Theologie die Aussagen über das »Daß« der Schöpfung zugeteilt wurden. Diese Kompetenzaufteilung hat ihre guten Gründe und ihre positiven Folgen. In den neueren katechetischen Lehrmitteln bemüht man sich, die unterschiedliche Frageweise von Naturwissenschaft und Glauben herauszustellen. So formuliert etwa ein neuerer »Katholischer Katechismus«:

»Die *Naturwissenschaften* können uns heute vieles sagen über Entstehung und Alter der Erde, über das Weltall und seine Rätsel. Darüber erfahren wir in der Heiligen Schrift wenig ... Sache des Glaubens ist es, mit der Bibel zu fragen und zu antworten, wer der Gott unserer Welt und unseres Glaubens ist, wem wir unser Leben verdanken, für wen wir leben und wohin wir gehen ... Damit steht der *Glaube* der Christen nicht im Gegensatz zu den Naturwissenschaften ... Sie erforschen die Natur, ohne sie als Schöpfung zu sehen. Ihre Fragestellung ist begrenzt. Deshalb vermögen sie auch keine erschöpfende Antwort auf die *Rätsel* der Welt zu geben.«[18]

Die exegetische Forschung hat viel dazu beigetragen, den Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher Betrachtung und religiöser Sprache herauszuarbeiten. So heißt es in einem Religionsbuch für Berufsschulen: »Der Verfasser (des Schöpfungsberichtes) will nicht in erster Linie sagen, wie die Welt naturwissenschaftlich geworden ist, sondern er will über sie etwas von Gott für das Heil des Menschen aussagen.«[19] Diese Differenzierung ist hilfreich und notwendig, sie ist die Voraussetzung dafür, daß es nicht zu falschen Konflikten zwischen Wissenschaft und Glauben kommt. Augustinus hat übrigens bereits auf diesen Unterschied hingewiesen.[20]

Mit dieser Kompetenzzuweisung müßten eigentlich Konflikte vermieden werden können. Die *Wahrheit* des Glaubens ist Heilswahrheit und nicht naturwissenschaftliches Wissen. Der Glaube antwortet auf die Sinnfrage, die Wissenschaft auf die Faktenfrage. Auf der Basis dieser Kompetenzteilung kommen die meisten gegenwärtigen Lehrmittel für den Religionsunterricht zu einer *harmonischen Sicht* des Verhältnisses von Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie: »Der biblische Schöpfungsbericht kann wegen seiner religiösen Aussage nie und nimmer in Konflikt geraten mit naturwissenschaft-

18 Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk Zielfelder ru. München 1980, S. 66f.

19 Impulse zur Verantwortung, 1 (für das 10. und 11. Schuljahr). Düsseldorf 1972, S. 189 (das Zitat stammt aus W. Trilling, Im Anfang schuf Gott ... Leipzig 1964, S. 31f.).

20 Vgl. *Contra Felicem* I, 10; PL 42, 525; auf diese Stelle verweist A. Läpple, Biblische Verkündigung in der Zeitenwende, 1. München 1963, S. 41.

lichen Aussagen.«[21] »Wie schmerzlich mußte diese Einsicht erkämpft werden!«[22]

Nach einer langen Periode der Defensive gegenüber der Evolutionstheorie wirkte diese harmonische Kompetenzenteilung weithin wie ein wohltuender Friedensschluß. Es ist daher nur allzu verständlich, wenn auf Infragestellungen dieses »Burgfriedens« gereizte Reaktionen folgen. Man befürchtet neue, unnötige Konflikte, beschwört den unglücklichen »Fall Galilei«, warnt vor den Exzessen des neu erwachenden Fundamentalismus.

Es stimmt zwar, daß unnötige Konflikte vermieden werden sollen. Deshalb dürfen freilich notwendige und vielleicht heilsame Auseinandersetzungen nicht verdrängt werden. Viele gegenwärtige katechetische Lehrmittel erwekken nun aber den Eindruck, daß es eigentlich keinen Konfliktstoff gebe. Die Emphase, mit der die Harmonie zwischen Schöpfungsglauben und Evolutionslehre behauptet wird, stimmt nachdenklich. Es sei daher im folgenden der Versuch unternommen, in dieses allzu harmonische Bild durch einige Anfragen Bewegung und Unruhe zu bringen.

Auf eine Kurzformel gebracht lautet die Hauptfrage: Wird in diesem harmonischen Modell die Naturwissenschaft nicht über-, die Theologie unterfordert?

Wird die Frage, wie die Welt und der Mensch entstanden, »in den Raum des Biologieunterrichts verwiesen«, dann besteht die Gefahr, daß von der Naturwissenschaft Antworten auf Fragen erwartet werden, die ihre Kompetenz überschreiten. Es ist auffallend, daß, mit wenigen Ausnahmen, in den meisten Lehrmitteln davon ausgegangen wird, daß Evolution eine längst bewiesene Tatsache sei. So liest man in einem Gymnasiallehrbuch: »Es ist eine unbestreitbare naturwissenschaftliche Tatsache, daß sich die heutige Gestalt der Welt und des Menschen aus einfachsten Formen entwickelt hat. Diese Entwicklung nennt man Evolution.«[23] Die Tatsache, daß diese Auffassung heute weit verbreitet ist und in populärwissenschaftlichen Werken mit hoher Auflagezahl ständig behauptet wird, ändert nichts an der Tatsache, daß es sich bei solchen die gesamte Weltwirklichkeit umfassenden Aussagen nicht um naturwissenschaftliche, sondern um weltanschauliche Aussagen handelt. »Alle naturwissenschaftlichen Theorien sind partikulär und begrenzt ... Was darüber hinausgeht, wird zum Dogmatismus, der sich durch Wissenschaftlichkeit gegen Kritik schützt. Keine naturwissenschaftliche Theorie umgreift die Gesamtheit von Leben und Welt, keine gibt Totaldeutungen, auch nicht die

21 Ebd., S. 45; vgl. auch Schweizer Schulbibel, Lehrerbuch. Einsiedeln/Zürich ^{3}1981, S. 216ff.

22 H.U. von Balthasar; zit. bei Läpple, ebd.

23 Zielfelder ru 7./8. Katholischer Religionsunterricht 7./8. Schuljahr Ausgabe B. Gymnasium/ Realschule. München 1977, S. 197.

Evolutionstheorie.«[24] Eine naturwissenschaftliche Theorie kann immer nur »Teilaspekte« der Wirklichkeit erklären. »Die Annahme, es habe Entwicklung insgesamt gegeben, bleibt als metaphysische Denkmatrix bestehen.«[25] Es ist daher eine Überforderung der Naturwissenschaft als solcher, wenn ihr die Aufgabe zugewiesen wird zu erklären, *wie* Welt und Mensch entstanden sind. Die Plausibilität der Evolutionstheorie als Gesamterklärung beruht nicht auf der Stringenz der Einzelbeobachtungen, sondern auf philosophisch-weltanschaulichen Voraussetzungen. Das hat aber zur Folge, daß es in der Frage Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie meist gar nicht um (notwendigerweise partielle und regionale) naturwissenschaftliche Fragen geht, sondern um allgemeine philosophisch-weltanschauliche Voraussetzungen.

Die Selbstverständlichkeit, mit der weithin die Evolutionstheorie als »wissenschaftlich bewiesen« vorausgesetzt wird, verdeckt die Tatsache, daß diese Theorie nach wie vor gerade im Bereich der Detailforschung vor vielen ungelösten Problemen steht. Karl Popper, der selber der Evolutionstheorie anhängt, gibt zu bedenken: »Weder Darwin noch irgendein Darwinist hat bisher eine effektive kausale Erklärung der adaptiven Evolution eines einzigen Organismus oder Organs geliefert. Es wurde lediglich gezeigt – und das ist schon sehr viel –, daß es solche Erklärungen geben kann (das heißt, daß sie logisch möglich sind).«[26] Popper erinnert an »die zahllosen Schwierigkeiten der Darwinschen Theorie, denen gegenüber manche Neodarwinisten fast blind zu sein scheinen«.[27] Es ist daher nicht von vornherein der Verdacht theologischen Fundamentalismus angebracht, wenn auf diese Schwierigkeiten hingewiesen wird. Man bekommt den Eindruck, daß die Einwände gegen die Evolutionstheorie heute viel weniger von theologischer als von naturwissenschaftlicher Seite erhoben werden.[28]

Angesichts dieser innernaturwissenschaftlichen Debatten muß man sich die Frage stellen, ob die Theologie und erst recht die Glaubensverkündigung gut daran tun, für die Schöpfungslehre einfach von der Evolutionstheorie als einem vorgegebenen Fixpunkt auszugehen. Ein solches undifferenziertes Übernehmen der Evolutionstheorie ist ebenso verfehlt wie deren globales Verwerfen. Das bedeutet aber, daß Theologie und Katechese nicht umhin-

---

24 W.F. Gutmann/K. Bonik, Kritische Evolutionstheorie. Ein Beitrag zur Überwindung altdarwinistischer Dogmen. Hildesheim 1981, S. 159.

25 Ebd., S. 157.

26 Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf. Hamburg ^{4}1984, S. 280.

27 Ebd., S. 284, Anm. 14.

28 Vgl. etwa die Übersicht über die gewichtigsten Einwände bei H. Kahle, Evolution – Irrweg moderner Naturwissenschaft? Bielefeld 1980 (Lit.!); J. Illies, Der Jahrhundertirrtum. Würdigung und Kritik des Darwinismus. Frankfurt 1983; B. Vollmert, Das Molekül und das Leben. Hamburg 1985.

können, sich an der Debatte zu beteiligen und sich um ein differenziertes Verständnis zu mühen.

Wir haben den Eindruck, daß in der heutigen Katechese der Schöpfungsglaube in seiner konkreten Aussagekraft oft unterschätzt und in seiner Funktion den naturwissenschaftlichen Erklärungen gegenüber *unterfordert* wird. Die Schöpfungskatechese braucht heute weder in einer reinen Defensive gegen einen ihr scheinbar ständig Terrain raubenden wissenschaftlichen Fortschritt zu verharren, noch sich in eine »sturmfreie Zone« zurückzuziehen, in der sie mit den Problemen der Evolutionstheorie nicht mehr in Berührung kommt. Sie ist heute aufgefordert, positiv und offensiv die Notwendigkeit des Schöpfungsglaubens gerade dadurch zu zeigen, daß sie diesen als Voraussetzung für sinnvolle Wissenschaft und für sittlich verantwortbaren Umgang mit der Welt aufweist.

Hier liegt die große Aufgabe heutiger Schöpfungskatechese. »Die tiefste Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis der Welt ist die ganz zielvolle Hingabe an den Grundsatz, daß das Universum Sinn und Zweck verkörpert.«[29] Mit dem Schöpfungsglauben geht es immer auch um die »Intelligibilität« der Wirklichkeit. Stanley Jaki hat in seinen Studien zur Wissenschaftsgeschichte immer wieder darauf hingewiesen, daß Wissenschaft nur in einem geistigen Klima entstehen konnte, in dem die Welt als Schöpfung Gottes anerkannt wurde, in dem die Welt nicht »die Tretmühle ewiger Zyklen« ist,[30] nicht das Abfallprodukt eines göttlichen Dramas, auch nicht der Auswurf anonymer Mächte, sondern die Verkörperung eines freien, grundloser Liebe entsprungenen Planes des Schöpfers. Der Schöpfungsglaube ist aber nicht nur »die einzige bleibende Quelle der Rationalität«[31], sondern auch die unerschöpfliche Quelle des *Vertrauens*.

Perspektiven künftiger Schöpfungskatechese

Welchen Platz soll in der Katechese die Lehre von der Schöpfung einnehmen? Soll sie, nach der kanonischen Ordnung der Heiligen Schrift, am Anfang stehen? Soll der erste Credoartikel den Anfang, den Ausgangspunkt der Katechese bilden? In der langen Tradition der Kirche war dies keine Frage. Unter dem Einfluß der exegetischen Entwicklung begann man in den Sechzigerjahren, die Schöpfungskatechese von ihrem *theologischen* auf ihren *historischen* Platz zu verschieben. Alfred Läpple hat diesen Umbau 1963 programmatisch vorgeschlagen:

29 St. Jaki, The Road of Science and the Ways to God. The Gifford-Lectures 1974-1976. Edinburgh 1978, S. 293.

30 Science and Creation. From eternal cyrcles to an oscillating universe. Edinburgh/London 1974, S. 357.

31 Ebd.

»Weil man sich zuerst auf den geschichtlichen Boden stellen soll, auf dem die theologischen Reflexionen über den Ursprung der Schöpfung erst möglich waren, erscheint es überlegenswert, ob man – wie bisher – mit der Erschaffung der Welt die biblische Verkündigung beginnen soll oder ob man von einer späteren geschichtlichen Warte aus fragen sollte, was haben die Menschen einer solchen Spätepoche über jene Zeiträume gewußt, die lange vor ihnen lagen. Beginnt man den biblischen Unterricht mit der Erschaffung der Welt, dann wird – gewollt oder ungewollt – der Gedanke begünstigt, man erfahre wirklich, wie die Welt entstanden ist. Setzt man jedoch später ein, etwa bei Abraham oder bei Moses, dann ließe sich viel leichter aufzeigen, daß die ›Berichte‹ über den Ursprung der Welt letztlich *theologische Reflexionen* sind, die je nach ihrem Entstehungsalter und ihrer Verformung im Laufe der Tradition einen hochinteressanten Gradmesser des israelitischen Denkens und Glaubens darstellen.

Diese zweite methodische Möglichkeit hat den Vorteil, daß sie wirklich die ›Genesis der Genesis‹, d.h. den geschichtlichen Ursprung, den ›Sitz im altorientalisch-jüdischen Leben‹ aufspürt und in der Heiligen Schrift eine außerordentlich starke, vom Geist Gottes getragene und provozierte Dynamik erkennt. Gott überfällt mit seiner Offenbarung nicht die Menschen; er paßt sich der Denkhöhe und der Glaubensbereitschaft eines einzelnen Menschen oder eines ganzen Volkes an.«[32]

Inzwischen hat sich die hier vorgeschlagene Methode in der Katechese weitgehend durchgesetzt. Auf den »Sitz im altorientalisch-jüdischen Leben« wird vielfach großer Wert gelegt.

Es sei nicht bestritten, daß diese Vorgehensweise ihre Vorteile hat. Sie kann helfen, die geschichtliche Verwurzelung der Offenbarung bewußtzumachen. Sie kann deutlich machen, daß der Glaube eine Geschichte hat, im Volk Gottes wie beim einzelnen, und daß Gott durch diese Geschichte Schritt für Schritt seine Offenbarung kundtut. Diese Methode hat aber auch gewisse Grenzen und Gefahren, auf die vor allem in der Debatte um das französische katechetische Referenzwerk »Pierres Vivantes« hingewiesen wurde.

Eine erste Grenze dieser Methode liegt unseres Erachtens in der Überbetonung der »Genesis der Genesis«. So wichtig und instruktiv es ist, die Genesis eines Textes herauszustellen, so wichtig ist auch die Einsicht, daß *Genesis und Geltung zu unterscheiden* sind. Die starke Betonung der historischen Herkunft eines Textes geht daher oft auf Kosten des Hörens auf das, was der Text selber zu sagen hat. Es mag zum Verständnis der beiden biblischen Schöpfungsberichte beitragen, ihre Entstehungsbedingungen historisch (und notwendigerweise hypothetisch) zu rekonstruieren. Es muß dann aber auch gezeigt werden, was der Text in seiner jetzigen, kanonischen Gestalt zu sagen

32 A. Läpple, a.a.O., S. 21f.

hat. In vielen katechetischen Lehrmitteln wird ausführlich die Quellentheorie behandelt (»jahwistischer« und »priesterschriftlicher« Schöpfungsbericht), selten kommt dagegen zur Sprache, warum der Text der Genesis in seiner kanonischen Form so und nicht anders lautet.

Eine weitere Schwierigkeit dieser Methode sehen wir in der Gefahr »religionsgeschichtlicher Relativierung« der Schöpfungsberichte. Es ist durchaus positiv und hilfreich, den biblischen Text mit den Schöpfungsmythen der altorientalischen Umwelt zu vergleichen. Aber auch hier droht die genetische Betrachtung die Geltungsfrage zu verdrängen, wenn zu viel nach der historischen Herkunft, zu wenig nach der angezielten Wahrheit der Texte gefragt wird. In fast allen Lehrmitteln findet man eine schematische Darstellung des »altorientalischen Weltbildes«, mit dem Himmelsozean und den Säulen der Erde. Die starke genetische Verbindung zwischen diesem (»überholten«) Weltbild und den biblischen Schöpfungstexten kann beim Schüler leicht den Eindruck erwecken, es handle sich auch bei den anderen Elementen der Schöpfungstexte um »überholte« Sichtweisen. Dieser Eindruck kann sich noch verstärken, wenn mehr oder weniger alle *konkreten* Aussagen über den Ursprung und die Entwicklung der Welt der naturwissenschaftlichen Information zugewiesen werden. Es liegt dann die Schlußfolgerung nahe, daß bei einem offensichtlich falschen Weltbild auch die Schöpfungstexte, die mit ihm verknüpft sind, nur eine »primitive« Kulturstufe widerspiegeln können.[33]

Eine dritte Gefahr sehen wir darin, daß für die schöpfungstheologischen Aussagen des Glaubens vielfach nur mehr eine ziemlich allgemeine existentielle Bedeutsamkeit übrigbleibt, wenn etwa als Quintessenz des Schöpfungsglaubens festgehalten wird: »Ich glaube an Gott, dem jeder einzelne Mensch wichtig ist«[34]; oder: »Der Schöpfungsbericht ... drückt die große Zuversicht aus, daß Gott die Welt nicht aus seinen guten Händen fallen lassen wird.«[35]

Die »Konsequenzen des Schöpfungsglaubens«[36] kommen hier doch wohl zu kurz. Bei aller notwendigen Differenz zwischen Glaubensaussagen und naturwissenschaftlicher Forschung bleiben doch einige wesentliche Elemente des Schöpfungsglaubens, die indirekt auch etwas über das *Wie* der Schöpfung aussagen. An erster Stelle ist hier das Problem des *absoluten Anfangs* zu nennen. Es ist auffallend, wie wenig dieser Aspekt in der Schöpfungskate-

33 Besonders kraß in W. Köper, Schöpfung und Evolution (Reihe: Unterrichtsmodelle – Fach Religion, Schülermaterial 22, Sekundarstufe I/II = 10.-12. Schuljahr, München 1976), wo nicht nur Darwins Theorie quasi als Dogma verkündet wird, sondern die Schüler auch angehalten werden, im biblischen Schöpfungsbericht selber anzugeben, welche Aussagen »naturwissenschaftlich unhaltbar«, welche »theologisch unaufgebbar« sind (S. 12).

34 Schweizer Schulbibel, a. a. O., S. 216ff.

35 Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus. Donauwörth 1978, S. 71.

36 Vgl. den gleichnamigen Beitrag von Kardinal Ratzinger, Salzburger Universitätsreden, 68. Salzburg/München 1980.

chese betont wird. Meist begnügt man sich, gemäß dem genetischen Zugang zu den Texten der Heiligen Schrift, in diesen einen Ausdruck *gegenwärtiger Erfahrung* zu sehen. So heißt es in einem französischen Lehrmittel: »Die Menschen des Alten Testaments erklärten sich das Geheimnis der Schöpfung, indem sie ihre tägliche Erfahrung in die ferne *Vergangenheit* projizierten.«[37] Ähnlich in »Pierres Vivantes«: »Der Autor dieses Schöpfungsberichtes (Gn 1) fragt sich wie viele andere, wie die Welt angefangen hat. Gläubige haben nachgedacht. Einer von ihnen hat ein Gedicht verfaßt. Es sagt eine große Wahrheit: Gott, der einzige Gott, der sein Volk geschaffen hat, indem er es hinter Moses versammelt hat, ist auch der, der alle Dinge und alle Lebewesen der Welt existieren macht«[38]; oder: »Lange bevor die Israeliten sich Schöpfungsgeschichten ausdachten (sic!), glaubten sie an einen Gott, den sie für allmächtig hielten. So war es natürlich, daß sie auch glaubten, er habe die Welt geschaffen.«[39]

Daß die Offenbarung eine Geschichte hat, ist unbestritten. Daß der Schöpfungsglaube als Glauben an die *creatio ex nihilo* eine geschichtliche Entwicklung hat, ist gleichfalls unbestritten. Es ist aber eine Verkürzung des Offenbarungsverständnisses, wenn diese Entwicklung auf die Kreativität des jüdischen Volkes reduziert wird. Die majestätischen Worte, mit denen die Bibel beginnt (»Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde«), lassen sich nicht auf eine geschichtliche Erfahrung beschränken, auch wenn sie einen historischen Entstehungsort haben. Sie sind Worte der Offenbarung, die menschliches Begreifen übersteigen und dem menschlichen Nachdenken den Weg weisen, nicht aber bloßes Resultat menschlichen Nachdenkens.

In vielen katechetischen Lehrmitteln wird heute betont, Gottes Schöpferwirken sei vor allem *creatio continua*, fortdauernde Schöpfung. So liest man in einem neuen Glaubensbuch: »Gott umfaßt alles, was er geschaffen, von innen her, indem er alles, was er schafft, in jedem Augenblick im Sein erhält. Gott ist allem, was er geschaffen hat, zuinnerst gegenwärtig.«[40] Sosehr die Betonung der *conservatio et gubernatio* der Geschöpfe (Thomas von Aquin spricht nie von *creatio continua*, weil er den Begriff der *creatio* der anfänglichen Setzung der Schöpfung vorbehält) zu begrüßen ist, sowenig folgt daraus, daß deshalb die *creatio ex nihilo* mit dem Aspekt eines absoluten Anfangs vernachlässigt werden sollte. Die Behauptung des genannten Glaubensbu-

37 Bâtir une demeure de la foi en 5ème - 6ème. Lyon 1984, S. 59; vgl. Schweizer Schulbibel, a. a. O., S. 216ff.

38 Pierres Vivantes. Recueil catholique de documents privilégiés de la foi. 1980, S. 27.

39 Religion: Beispiele und Texte.Texte für thematische Schwerpunkte im Religionsunterricht der Sekundarstufe, 1. Düsseldorf 1974, S. 20 (ein besonders krasses Beispiel durch den ironischen, z. T. zynischen Ton der Texte und Bilder!).

40 Aus: »Leseprobe aus einem noch nicht veröffentlichten Glaubensbuch« von P. Oskar Simmel SJ. In dieser Zeitschrift XIV (1985), S. 275.

ches bleibt daher fragwürdig: »Das ›Im Anfang‹ bedeutet keinen Bericht über den zeitlichen Anfang der Welt.«[41] Daß dieses »Im Anfang« nicht einen deistischen Schöpfungsbegriff meint, ist von jüdischer wie christlicher Deutung her klar, daß darunter aber *auch* der absolute Anfang und mit ihm die Erschaffung der Zeit verstanden wurden, ist ebenso unbestreitbar.

Ist Gott nicht der absolute Urheber der Welt, gerade auch des materiellen Kosmos, dann verliert auch die Verkündigung der Bergpredigt ihr »Salz«, ihren konkreten Sinn: daß Gott der *Vater* ist, der für jedes seiner Geschöpfe sorgt, bis ins Kleinste; dann kommen aber auch Christologie und Eschatologie zu kurz. Darauf hat Kardinal Ratzinger in seiner vielbeachteten (und angefochtenen) Rede in Paris und Lyon über die Krise der Katechese hingewiesen:

»Die Marginalisierung der Schöpfungslehre reduziert den Gottesbegriff und so gerade auch die Christologie. Das Religiöse wird eigentlich nur noch im psychologischen und im soziologischen Raum angesiedelt; die materielle Welt bleibt der Physik und der Technik überlassen. Aber nur wenn das Sein selbst einschließlich der Materie aus Gottes Händen kommt und in Gottes Händen steht, kann Gott auch wirklich unser Retter sein und uns Leben – das wirkliche Leben – schenken. Es gibt heute eine fatale Tendenz, überall dort, wo in der Botschaft des Glaubens die Materie ins Spiel kommt, auszuweichen und sich aufs Symbolische zurückzuziehen, von der Schöpfung angefangen über die Geburt Jesu aus der Jungfrau und seine Auferstehung bis zur realen Präsenz Christi in der Verwandlung von Brot und Wein und bis zu unserer Auferstehung und der Wiederkunft des Herrn. Es ist kein gleichgültiger Theologenstreit, wenn die Auferstehung des einzelnen in den Tod verlegt und damit nicht nur die Seele geleugnet, sondern vor allem die reale Körperlichkeit des Heils bestritten wird. Eine entschiedene Erneuerung des Schöpfungsglaubens ist so auch die Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit und für die Tiefe der Christologie und der Eschatologie.«[42]

Es ist daher kein Zufall, daß in einigen vielversprechenden Neuansätzen der Katechese die Schöpfungskatechese wieder ihren ursprünglichen Platz am Anfang einnimmt. Auf einige Beispiele sei zum Abschluß kurz hingewiesen. Daß diese Neuansätze von manchen offiziellen katechetischen Institutionen zum Teil angefeindet werden, ist bedauerlich, daß sie auf ein großes positives Echo bei vielen Gläubigen stoßen, ist um so erfreulicher.

---

41 Ebd., S. 275 f. »La création n'est pas un acte archéologique du passé«, heißt es in dem Heft 35 der Cahiers Evangile: Une première approche de la Bible avec »Pierres Vivantes«. Paris 1981, S. 23. Eine ähnliche Allergie gegen die Idee des absoluten Anfangs zeigt das stark harmonisierende Buch Pour lire la création dans l'évolution von C. Montenat, L. Plateaux und P. Roux. Paris 1984, bes. S. 11-13.

42 Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich. Einsiedeln 1983, S. 34f.

Zuerst sei die beeindruckende Reihe *La vie spirituelle des enfants* von Noëlle Le Duc erwähnt, die bisher ein Dutzend Bände umfaßt. Aus dem besten Geist der karmelitischen Tradition hat die Autorin, eine erfahrene Pädagogin, für Kinder zwischen vier und acht Jahren eine »Gebetsschule« entwickelt, die zur vollen Tiefe kontemplativen Betens hinführen will. Sie betrachtet diese Gebetsschule als die unabdingbare Grundlage ihres weiteren katechetischen Programms, das trinitarisch aufgebaut ist und das in stetem Bezug zu den marianischen Geheimnissen entfaltet wird. Der erste Band, »Die Offenbarung des Vaters an die Kinder«, beginnt mit der Frage »Höre ... weißt du, wer dein Gott ist?«, auf die die erste von acht Antworten lautet: »Gott ist der Ursprung aller Dinge. Du entdeckst ihn in der Schöpfung.« Dazu wird der erste Schöpfungsbericht paraphrasiert.[43]

Die von Franz Kett und Sr. Esther Kaufmann betreute Zeitschrift *Religionspädagogische Praxis* versucht eine betont schöpfungstheologisch orientierte Katechese aufzubauen. Der Ansatz bei der Erfahrung steht ganz im Dienst der Erschließung der Welt als Schöpfung Gottes, von der her eine sehr anschauliche biblische Katechese entfaltet wird.[44] In dieser Reihe stoßen wir sogar auf ein Heft über jene ersten Geschöpfe, die heute oft in der Verkündigung den letzten (wenn überhaupt) Platz einnehmen: die Engel.[45]

Aus der Gemeindekatechese ist der von P. Daniel Bourgeois redigierte *Parcours catéchétique* für Primarschulklassen erwachsen. »Seigneur, ouvre mes yeux«[46] folgt in 36 Lektionen der tatsächlichen Ordnung der Heiligen Schrift und hebt mit dem Anfang des Buches Genesis an. Die Präsentierung im begleitenden Lehrerbuch zeigt, daß dieser Ansatz die Hilfe der Exegese nicht verschmäht. Auf die literarische Eigenart der Texte wird sorgfältig geachtet, aber nicht, um sie zu einem religionsgeschichtlichen Dokument zu relativieren, sondern um das Glaubensgeheimnis der Schöpfung zu Wort kommen zu lassen. Auf die historische Genese des Textes wird nicht eingegangen, das hat in späteren Jahren seinen Platz. Der Text des Schöpfungsberichtes ist graphisch sehr eindrucksvoll gestaltet. Die gewaltigen Worte, mit denen die Heilige Schrift beginnt, sollen aus sich selber sprechen. Die Kinder sollen von der Kraft dieser Worte unmittelbar angesprochen

---

43 Vgl. Noëlle Le Duc, La révélation du Père aux enfants, und La formation des enfants à la prière. Venasque 1983.

44 Die Zeitschrift steht im 13. Jahrgang, Landshut. Das neue große Werk von H. Halbfas, Religionsunterricht in der Grundschule, Lehrerhandbuch 2. Düsseldorf/Zürich 1984, versucht einen aufs erste gesehen ähnlichen Ansatz, die Welt als Schöpfung im ganzen Reichtum ihrer Symbolik zu erschließen, doch fehlt u. E. diesem interessanten und reich dokumentierten Werk die klare Transparenz auf die Glaubensgeheimnisse, die die erstgenannte Publikation kennzeichnet.

45 Vgl. Heft 4 des Jahrgangs 1984.

46 3 Bände, Limoges 1984.

werden und vor allen historischen und religionsgeschichtlichen Aufschlüsselungen zum *theologalen Glauben*, d.h. zum lebendigen Kontakt mit dem Geheimnis des Schöpfers hingeführt werden,um zu »realisieren« (im Sinne Newmans), daß alles und wir selber *geschaffen* sind.

Auf dieser Grundlage des *theologalen Glaubens* an das Mysterium der Schöpfung wird es dann notwendig und sinnvoll sein, in den höheren Jahrgängen auch in die historischen Fragen der Entstehung des Schöpfungsglaubens einzuführen, Ähnlichkeiten und Differenzen religionsgeschichtlicher Parallelen zu zeigen und die bildhafte Sprechweise der Bibel zu entschlüsseln. Gleichzeitig damit wird aber auch eine weltanschaulich-philosophische Auseinandersetzung mit den Grenzen und den Grenzüberschreitungen der Evolutionstheorie erfolgen müssen. In der heutigen Schöpfungskatechese stehen biblische und naturwissenschaftliche Aussagen vielfach zu unvermittelt nebeneinander. Eine *philosophische* Reflexion über die Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse einerseits, über das Geheimnis des menschlichen Geistes, des Lebens und der unbelebten Natur andererseits erweist sich mehr und mehr als unumgängliche Vermittlungsinstanz zwischen Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie.[47]

Die Schöpfungskatechese stand in der alten Kirche am Anfang der Einführung in das Christentum. Der Glaube an Gott, den Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde, ist die Grundlage des Glaubens an Jesus Christus, den Erlöser, und an den Heiligen Geist, den Vollender der Werke Gottes. Der Schöpfungsglaube ist aber auch die Grundlage einer Sicht der Welt, die die Sprache der Dinge lesen kann. Beide Bücher, das Buch der Schrift und das Buch der Natur, haben *einen* Autor, *einen* Schöpfer. Der Schöpfungsglaube ist der eine Schlüssel, der beide Bücher öffnet, er ist daher auch die gemeinsame Quelle für die vernünftige Erforschung und für den gläubigen Gebrauch der Welt.

---

47 Ein gut gelungener Versuch in dieser Richtung ist der Oberstufenkurs von J. Lacourt, Dieu, pourquoi ne pas y croire? Limoges 1978. In der Durchführung gut gestaltet, in den Konklusionen etwas schwach ist das evangelische Heft 6 der Studienstufe Religion: Naturwissenschaft und Schöpfung, bearbeitet von K. Dessecker und P.H.A. Neumann. Stuttgart 1972. Sehr erfreulich ist der neue Katholische Erwachsenenkatechismus (herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz). Dieses ausgezeichnete, aber auch anspruchsvolle Werk folgt dem trinitarischen Aufbau des Credo. Dadurch erhält die Schöpfungskatechese wieder ihren angestammten Platz im Rahmen des ersten Credoartikels (S. 92-140). Die Aussagen über »das Verhältnis von Schöpfung und Evolution« (S. 92-94) sind genügend differenziert. Die Evolutionslehre wird als »Hypothese« bezeichnet (S. 93), die Frage des absoluten Anfangs wird klar gestellt (S. 30), die Grenzen einer materialistischen Evolutionsauffassung gezeigt (S. 31, 93, 115). Die positive Entfaltung der »Einzelwahrheiten des christlichen Schöpfungsglaubens» (S. 97-100) enthält implizit kritische Korrekturen am weltanschaulichen Evolutionismus. Man kann nur hoffen, daß dieser erfreuliche Ansatz sich auch auf die schulische Katechese auswirken wird.

Soziobiologie und christliche Moral

Von Andreas Knapp

Die Evolution der Ethik

»Ich unterschreibe vollständig die Meinung derjenigen Schriftsteller, welche behaupten, daß von allen Unterschieden zwischen dem Menschen und den Tieren das moralische Gefühl oder das Gewissen der weitaus bedeutungsvollste sei.«[1] So schrieb Darwin 1871 in seinem Werk über *Die Abstammung des Menschen.* Aber auch dieses Phänomen der Moral kann und soll einer evolutiven Erklärung unterworfen werden. Darwin dachte an eine Evolution des »moralischen Gefühls« in verschiedenen Stufen: Zunächst waren es soziale Instinkte, die die Urmenschen in Gruppen zusammenhielten; mit dem Anwachsen der Intelligenz wurde ein möglicher Konflikt zwischen verschiedenen Instinkten erkennbar. Hier liegt die Wurzel für die Entstehung des Gewissens. Mit Hilfe der Sprache wurden dann die Bedürfnisse der einzelnen kodifiziert; das von der Gruppe gebilligte Verhalten konnte damit von den Individuen gelernt werden. In diesem Versuch Darwins, auch die menschliche Moral mit Hilfe der Evolutionstheorie zu erklären, zeigt sich, daß diese Theorie von Anfang an Gefahr lief, sich als Weltanschauung, als Totaltheorie der Wirklichkeit zu etablieren und somit für *alle* menschlichen Phänomene eine ausreichende Erklärung bereitzustellen.

Im Gefolge Darwins forderte H. Spencer, daß dem Studium der moralischen Wissenschaft das Studium der biologischen Wissenschaft vorausgehen müsse, denn das ethische System sei aus der Natur des Menschen erklärbar. Moralsysteme haben sich nach Spencer evolutiv durchgesetzt, um kollektive soziale Interessen gegenüber individuellen Interessen zu optimieren. Das moralische Prinzip ist der Fortschritt: Der Mensch hat sich bisher entwickelt aus dem Affen über niedrige Formen menschlichen Lebens (Spencer nennt die »Irishmen«) bis zur höchsten Form (der Engländer der Mittelklasse). Damit die Entwicklung auf das Zielbild des »homo britannicus« weitergehen kann, fordert Spencer, dem Kampf ums Dasein freien Lauf zu lassen.[2]

In diesen Versuchen von Darwin und Spencer wird das typisch neuzeitliche Bestreben sichtbar, die Unterscheidung von *scientia* und *prudentia,* Naturwis-

1 Ch. Darwin, Die Abstammung des Menschen. Stuttgart ^{4}1982, S. 121.

2 Vgl. H. Spencer, The Data of Ethics: The Biological View, in: A.L. Caplan (Hrsg.), The Sociobiology Debate. New York 1978, S. 23; M. Ruse, Sociobiology: Sense or Nonsense? Dordrecht ^{2}1985, S. 199.

senschaft und Ethik aufzuheben und schließlich die Ethik den Naturwissenschaften unterzuordnen. Freilich waren diese Bemühungen relativ unfruchtbar geblieben und dann mit Spencer und den Sozialdarwinisten scheinbar erloschen. Mit E.O. Wilson erfuhr dieser Versuch 1975 eine kraftvolle Auferstehung, da nach dessen Definition die *Soziobiologie* soziale Verhaltensweisen systematisch zu erfassen und biologisch zu ergründen vermag.[3] Altruistisches (uneigennütziges) Verhalten wie etwa Brutpflege oder der Ruf eines Vogels, der den Schwarm vor dem Feind warnt und sich selber in Gefahr bringt, konnte sich evolutionär nur durchsetzen, wenn die Gene, die ein solches Verhalten kodieren, mit dem sich opfernden Individuum nicht untergingen. Nur »egoistische« Gene sind evolutionär erfolgreich. Aufopferndes Verhalten hat in der Evolution bloß dann eine Chance, wenn es beispielsweise Verwandten das Leben rettet, so daß das entsprechende Gen bei diesen erhalten bleibt. Die Chance, daß zwei Brüder ein bestimmtes Gen gemeinsam haben, ist 1:2 (jeder kann das Gen für eine bestimmte Eigenschaft vom Vater oder von der Mutter haben). So konnte der Biologe Haldane, der gefragt wurde, ob er sein Leben geben würde, um einen Bruder zu retten, antworten: »Für einen Bruder nicht, aber für drei!« (Wenn ein Organismus sich opfert, um dadurch einen Bruder zu retten, so gehen 100% der eigenen Gene zugrunde, um das Überleben von 50% zu gewährleisten, denn dies wäre die mittlere Anzahl der gleichen Gene, die im Organismus des Bruders enthalten sind. Wenn durch das Selbstopfer aber drei Brüder gerettet werden, so sind es 150% dieser gleichen Gene, die überleben.)

Die folgende Darstellung und Kritik der Soziobiologie gilt derjenigen extremen Variante dieser neuen Disziplin, die sich selber als Weltanschauung versteht und die beispielsweise vom »Vater der Soziobiologie« Wilson oder von dem englischen Biologen R. Dawkins vertreten wird. Daß eine innerhalb ihrer wissenschaftstheoretischen Grenzen operierende Soziobiologie für das Tierverhalten wichtige Erkenntnisse erbringen kann, sei nicht in Abrede gestellt. Gleichermaßen kann eine solche Soziobiologie auch wichtige Grundlagen des menschlichen Verhaltens erklären wie etwa die evolutive Funktion natürlicher Neigungen des Menschen.

Wilson geht jedoch weiter: Er hält es für möglich, daß die Wissenschaft dem eigentlichen Ursprung und der Bedeutung der menschlichen Wertvorstellungen auf die Spur kommen wird, aus denen sämtliche ethischen Urteile fließen. Die Soziobiologie will damit die Ethik »biologisieren«, d.h. die Einzelnormen erklären und begründen wie auch das sittliche »Sollen« selbst.

---

3 Lit. zur Soziobiologie sowie die hier nicht ausgewiesenen Zitate von Wilson und Dawkins finden sich in: A. Knapp, Biologie und Moral (hrsg. von der Evang. Zentralstelle f. Weltanschauungsfragen). Stuttgart 1986; ders., Biologisches Menschenbild und Moral, in: Scheidewege 17 (1987/88), S. 120-141.

Der Ausgangspunkt für eine evolutive Erklärung der Ethik ist derselbe wie bei Darwin und Spencer: Da die Instinkte den Menschen nicht mehr streng binden, sondern mit Hilfe des Selbstbewußtseins überlagert werden können, *braucht* der Mensch zum Handeln eine Ethik, die ihm sagt, was zu tun ist. Die Fähigkeit zu ethischem Handeln hat sich als evolutiv vorteilhaft, als adaptiv erwiesen. Das Gefühl des »Sollens«, das den Menschen in Pflicht nimmt, wurde von der Evolution hervorgebracht.

Wilsons Grundidee besteht also darin, auch das moralische Verhalten als eine Strategie zur Optimierung menschlichen Wohlergehens zu betrachten. Moral ist ein raffinierter Trick der Gene, den Menschen das tun zu lassen, was diese von ihm wollen, nämlich sie effektiv zu reproduzieren, auch wenn der Mensch sich gar nicht bewußt ist, daß er diesem Ziel dient. Der Mensch ist eine Überlebensmaschine für Gene mit edlen Selbsttäuschungen über die wirklichen Ziele seiner moralischen Bemühung und über die Freiheit seiner sittlichen Entscheidung. »Präferenzen«, »Gründe« und »Motive« sind Täuschungen, denn die wahren Gründe für unser sittliches Handeln liegen in der molekularen Welt unserer egoistischen Gene.

Nach Wilson sind sowohl das Gefühl des Sollens als auch die sittlichen Urteile physiologische Produkte des Gehirns. Dessen Mechanismus ist der biologischen Forschung zugänglich: Gefühlsbewegungen und der Maßstab, den der Mensch beim Gebrauch von Werturteilen (gut, böse) anwendet, haben sich als adaptiv erwiesen. Durch Erkenntnisse der Neurophysiologie kann die Soziobiologie, so Wilson, sogar die Einsichten der alten Religionen in eine präzise Erklärung des evolutiven Ursprungs der Ethik umwandeln und daher die Gründe erklären, warum wir zu bestimmten Zeiten ganz bestimmte moralische Entscheidungen treffen. Der Begründer der Soziobiologie gesteht wohl einen möglichen kulturellen Einfluß durch Erkenntnisse und Vernunftgründe auf die Entwicklung von Werten zu; die kulturelle Evolution höherer ethischer Werte kann aber die genetische Evolution nicht völlig verdrängen: »Die Gene halten die Kultur im Zaum. Der Zügel ist sehr lang, aber die ethischen Werte werden unausweichlich bestimmten Zwängen unterworfen, je nachdem, wie sie sich auf den menschlichen Genbestand auswirken.« Denn schließlich ist ja das gesamte Phänomen der Ethik nur entstanden, um das menschliche Erbmaterial intakt zu halten. »Eine andere nachweisbare Funktion hat die Moral letzten Endes nicht.«[4]

Mit diesem seinem evolutionären Zugang zur Ethik will Wilson ganz bewußt transzendente oder religiöse Erklärungen der Moral überwinden. Er bezeichnet sich selber als »wissenschaftlichen Materialisten«, der als solcher versucht, die ethischen Vorschriften als Ergebnis von evolutiven und geneti-

4 E.O. Wilson, Biologie als Schicksal. Frankfurt 1980, S. 159.

schen Prozessen zu erklären. Daraus folgt für ihn weiter, daß es keine echten objektiven ethischen Grundsätze gibt, denn diese sind – wenn auch auf der Basis von Emotion und Vernunft formuliert – von der natürlichen Selektion geformt, d.h. sie dienen letztlich nichts anderem als dem Überleben derjenigen, die diese Vorschriften befolgen. Als adaptive Produkte können jene ethischen Prämissen auch nicht absolut sein: Bei einer anderen intelligenten Art hätten durchaus Regeln evolvieren können, die Kannibalismus, Inzest oder Vatermord als höchst moralisch definiert hätten.[5]

Gemäß dieser Theorie wurden selbst die edelsten menschlichen Gefühle nur wegen ihres Beitrags zum Überleben selektiert: »Die nobelsten Antriebe scheinen sich bei näherer Untersuchung in eine biologische Aktivität zu verwandeln.«[6] So kann zusammenfassend gesagt werden, daß für die Soziobiologie das »Sollen« und das »Pflichtgefühl« sich im Laufe der Evolution als Selektionsvorteil natürlich entwickelt haben: Das Gelten von Normen selbst ist entstanden.[7] Auf der Basis der Evolutionstheorie werden schließlich auch die einzelnen Normen untersucht: Auch die moralischen Leitlinien wie die Goldene Regel oder die Zehn Gebote sind von der natürlichen Selektion her interpretierbar.

Von den Grenzen eines evolutionären Zugangs zur Ethik

Der Mensch als Maschine

Für den Soziobiologen R. Dawkins ist der Mensch eine von Genen geschaffene Maschine. Das Individuum existiert nur als Gefühlseindruck. In Wirklichkeit ist der Körper eine Kolonie von Genen. Wilson ist auch einem materialistischen Weltbild verpflichtet: Das Gehirn ist eine Maschine, und der Geist kann irgendwie als die zusammengefaßte Aktivität einer endlichen Zahl von chemischen und elektrischen Reaktionen erklärt werden. »Wenn das Gehirn sich durch die natürliche Auslese entwickelt hat, dann sind zwangsläufig auch die Fähigkeiten, sich für bestimmte ästhetische Urteile und religiöse Überzeugungen zu entscheiden, durch diesen mechanistischen Prozeß entstanden.«[8] Letztlich ist der menschliche Geist für Wilson ein ohnmächtiges Epiphänomen der neuronalen Maschine, wie auch die menschliche Person nur ein Epiphänomen ist: In Wirklichkeit ist der Organismus ein

5 Vgl. M. Ruse/E.O. Wilson, Moral Philosophy as Applied Science, in: Philosophy 61 (1986), S. 186.

6 E.O. Wilson, Biologie als Schicksal, a.a.O., S. 11.

7 Vgl. R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu? München 1981, S. 258.

8 E. O. Wilson, Biologie als Schicksal, a.a.O., S. 10.

Trick der Gene, noch mehr Gene herzustellen. Das Ich-Bewußtsein und das Gefühl, frei handeln zu können, sind Illusionen. Vernunft ist ein Trick, eine Technik zur Vermehrung der Gene.[9]

Dieses soziobiologische Menschenbild mit seiner Geringschätzung der menschlichen Vernunft wendet sich aber in letzter Konsequenz gegen die Soziobiologie selber. Denn wenn vernünftige Überlegung dem Einfluß evolutionärer Kräfte unterliegt, dann kann auch die Soziobiologie selber keine rationale Untersuchung ihres Gebietes mehr beanspruchen. Wenn der Mensch von seinen Genen gezwungen wird, ohne Rücksicht auf die Evidenz ganz bestimmte Schlußfolgerungen zu ziehen, so gibt es auch keine echten Gründe mehr, sich für die Soziobiologie zu entscheiden. Wer die Rationalität in Frage stellt, zerstört sein eigenes Fundament. Die Soziobiologie kann infolgedessen keinen Wahrheitsanspruch mehr erheben, sondern muß als Selektionsstrategie derjenigen verstanden werden, die dieses Weltbild zu vertreten determiniert sind. Es gibt keine Argumente und Vernunftgründe mehr, sondern nur noch den universalen Krieg von Genen gegen Gene. So aber hebt sich eine reduktionistische Soziobiologie, die alle menschlichen Phänomene als Mechanismen zur Maximierung der »genetischen Fitneß« verstehen will, selber in ihrem Wahrheits- und Wissenschaftsanspruch auf. Schon Chesterton stellte einmal fest: »Wenn die Evolutionstheorie etwas zerstört, zerstört sie nicht die Religion, sondern den Rationalismus.«

Sittlichkeit als Taktik der Gene

Ein weiterer Widerspruch wird offenbar, wenn Soziobiologen ihre Leser auffordern, die Gene zu transzendieren: »Laßt uns verstehen lernen, was unsere eigenen egoistischen Gene vorhaben, und wir haben dann vielleicht die Chance, ihre Pläne zu durchkreuzen, etwas, das keine andere Art bisher jemals angestrebt hat« (Dawkins). Einerseits also wird die Moral als überlebensdienliche Illusion dargestellt, andererseits aber werden sittliche Forderungen erhoben wie Appelle zur Bevölkerungskontrolle oder zu wahrer Nächstenliebe. Man kann aber nicht gleichzeitig Skeptiker und Reformer sein. Und konsequenterweise müßte man auch diese Appelle der Soziobiologen soziobiologisch erklären, d.h. als Strategie ihrer Gene: Moralische Aufrufe im Vorwort steigern den Absatz der Bücher und damit letztlich die Reproduktionskapazität der soziobiologischen Autoren.[10]

Diese sittlichen Appelle bestätigen aufs neue, daß keiner der Deterministen je aufgehört hat, die Sprache der Moral zu sprechen. Und indirekt wird

9 Vgl. ebd.

10 Vgl. auch R. Löw, Leben aus dem Labor. München 1985, S. 52.

hier ausgedrückt, daß der Mensch über neue Eigenschaften verfügt, die nicht mehr den Gesetzen der tieferliegenden Ebene, dem »Egoismus der Gene«, gehorchen, sondern völlig neue Systemebenen darstellen. Mit seiner Forderung nach dem »Transzendieren der Gene« erkennt Dawkins ungewollt die Wirklichkeit von Bewußtsein, Motivation und Sittlichkeit an. Daraus folgt, daß das Phänomen der Moral den soziobiologischen Erklärungsrahmen sprengt. Die sittliche Erfahrung ist eine ursprüngliche Erfahrung des Menschen, die diesen in seinem Gewissen unbedingt, absolut und unentrinnbar verpflichtet: »Hier steh ich; ich kann nicht anders ...«

Gibt es etwas Absolutes in der Moral?

Für Wilson gibt es keine objektive Moral; diese ist vielmehr eine Illusion des Menschen. Folglich fordert Wilson einen ethischen Pluralismus. Da die Ideen, was gut und was böse ist, ohnehin genetisch verankert sind, läßt sich auch nicht angeben, ob beispielsweise Sklaverei objektiv gut oder böse ist. Wer für die Sklaverei eintritt, der ist eben dazu programmiert. Und ohne objektiven Charakter sind moralische Urteile letztlich eine Frage des Geschmacks. Wenn die ethischen Urteile nämlich nichts anderes sind als ein Ausdruck der emotionalen Kontrollzentren des Gehirns, so kann man sie so wenig kritisieren wie gastronomische Vorlieben. Das Fällen eines Todesurteils wäre in der gleichen Weise ein Gefühlsausdruck wie das Urteil, die Wurst lieber mit Senf als mit Ketchup zu essen.[11] Einen solchen ethischen Subjektivismus lehnt Wilson aber ab und plädiert für die Menschenrechte. Diese seien in der unausrottbaren Neigung des Menschen zum Überleben und zur Selbstachtung verwurzelt und daher angeboren. Eine echte Begründung für die Menschenrechte vermag Wilson aber nicht zu liefern.

Die Ent-Wertung der Welt

Das Weltbild der Soziobiologie geht davon aus, daß die Welt mit allen Phänomenen wie Leben, Bewußtsein und Sittlichkeit das Produkt eines blinden Zufalls darstellt. Ja, diese Phänomene sind letztlich Illusionen, denn nur die Materie und die Naturgesetze sind wirklich. Durch deren blindes Zusammenspiel ist alles entstanden, aber letztendlich sinnlos. Erst der Mensch deutet einen Sinn in die Dinge hinein. So aber kann die Natur, die keinen Zweck hat, auch keinen verfehlen. Es gibt keinen Unterschied mehr zwischen höherem und geringerem Wert. Man kann sich an der Natur dann im Grunde nicht mehr versündigen, man darf ihr alles antun, ohne schuldig zu

11 Vgl. Ph. Kitcher, Vaulting Ambition. Sociobiology and the Quest for Human Nature. Cambridge/Mass. 1985, S. 421.

werden. Diese Sichtweise ist »ein willkommener Freibrief für technologische Macht, die kein Naturgebilde und keinen Naturzustand als durch die Natur sanktioniert zu respektieren braucht«.[12] Und da der Mensch als Wesen, das die Zwecke in die neutrale Natur hineindeutet, selber ein Produkt der zwecklosen Natur und seine Fähigkeit zur Bewertung nur ein Trick der Selektion ist, so wird auch er zum wertneutralen Objekt, das alles mit sich selber machen darf. Der Mensch, der sich selber als Rohmaterial verstehen will, wird auch zum Rohmaterial. Allen manipulativen Eingriffen in das Leben des Menschen steht nichts mehr im Wege. C.S. Lewis erinnert an den Pakt mit dem Magier, der dem Menschen Macht gibt, wenn dieser ihm dafür seine Seele überläßt. Der Mensch hat seine Seele, sein Selbst aufgegeben. Doch dann gehört ihm die eingetauschte Macht gar nicht mehr selber. Der Mensch wird zum Sklaven dessen, dem er seine Seele ausgeliefert hat. Die Natur selber ist es, die über die roboterartigen Naturwissenschaftler das Rohmaterial des Menschen manipuliert. Ein nur auf Naturbeherrschung angelegtes Weltbild, das den Menschen mit seiner Subjektivität und Freiheit verleugnet, richtet sich in letzter Konsequenz gegen den Menschen selber: »Die *menschliche* Natur wird das letzte Stück Natur sein, das vor dem Menschen kapituliert. (...) Die endgültige Eroberung des Menschen erweist sich als Abschaffung des Menschen.«[13] Wilson selber spricht die Frage der Genmanipulation an: Um sein Verhalten zu ändern, muß der Mensch die Gene ändern.

Die Tragik der menschlichen Existenz

Die soziobiologische Weltanschauung versucht schließlich sogar, an die Stelle der Religion zu treten und Antworten zu geben auf die unergründlichen Fragen der Welt und des Menschen: »Hat das Leben einen Sinn? Wofür sind wir da? Was ist der Mensch?« Wir brauchen, so Dawkins, zur Beantwortung dieser Fragen nicht mehr auf Aberglauben zurückzugreifen, sondern können eine wissenschaftliche Antwort erhalten: Wir und alle anderen Tiere sind Maschinen, »die durch Gene geschaffen wurden. Wie erfolgreiche Chicago-Gangster haben unsere Gene in einer Welt intensiven Existenzkampfes überlebt.« Sie »sind in dir und in mir, sie schufen uns, Körper und Geist; und ihr Fortbestehen ist der letzte Grund unserer Existenz.«

Wilson endlich propagiert einen »wissenschaftlichen Materialismus«, der als überlegene Mythologie anerkannt werden wird. Diese Mythologie kann z.B. die traditionelle Religion mit Hilfe des mechanistischen Modells der

12 H. Jonas, Technik, Medizin, Ethik. Frankfurt 1985, S. 83.

13 C.S. Lewis, Die Abschaffung des Menschen. Einsiedeln 1979, S. 62, 67.

Evolution erklären, und sie ist dieser auch überlegen durch die immer neuen Erfolge in Erklärung und Beherrschung der physikalischen Welt. Kern des wissenschaftlichen Materialismus ist das Evolutionsepos, welches nach Wilson der beste Mythos ist, den wir je haben werden. Eine übernatürliche Wirklichkeit gibt es nicht: Der Mensch hat kein Ziel außerhalb seiner biologischen Natur. »Kein Schöpfer hat uns auf diesem Planeten ausgesetzt. Die Evolution hat uns gemacht. Jeder ist, was wir jemals waren. (...) Keine Instanz stattet uns aus mit Ziel und Zweck. Unser Gehirn entzaubert uns die Welt, die Wissenschaft nimmt ihr den Zauber trügerischen Sinns.« Zum Abschluß seines Werkes *Sociobiology* zitiert Wilson schließlich A. Camus: In einem erklärbaren Universum »ohne Illusionen und ohne Lichter fühlt sich der Mensch als Fremder. Seine Verbannung ist ohne Erlösung, da er der Erinnerung an seine verlorene Heimat oder der Hoffnung von einem gelobten Land beraubt ist.« Wilson stellt sich damit in eine Linie mit der Philosophie des Genetikers J. Monod: »Dann muß der Mensch endlich aus seinem tausendjährigen Traum erwachen und seine totale Verlassenheit, seine radikale Fremdheit erkennen. Er weiß nun, daß er seinen Platz wie ein Zigeuner am Rande des Universums hat, das für seine Musik taub ist und gleichgültig gegen seine Hoffnungen, Leiden oder Verbrechen.«[14]

Eine erste Konsequenz dieses Weltbildes ist der Fatalismus. Dem Menschen bleibt nur das trotzige »Dennoch« eines Sisyphos: Wer die unentrinnbare Verstricktheit seines Schicksals erkennt, der erhebt sich gerade dadurch über dieses Schicksal. Der Mensch wird zum tragischen Helden, der das Unausweichliche erkennt und akzeptiert. Freilich: Kann der Mensch noch handeln, wenn er darum weiß, daß er als Marionette an den Schnüren der Evolution hängt? Wird sich der Fatalismus nicht in Passivität niederschlagen, da der Mensch der drohenden Vernichtung doch nicht entrinnen kann? Wird nicht der Fatalismus zur Entschuldigung aller politischen und gesellschaftlichen Praxis? Wenn die menschliche Subjektivität und alle Gefühle nur physikalische Effekte von Genen sind, die diese dem Menschen vorgaukeln, um ihr eigenes Überleben zu garantieren, bleibt dann nicht für den Menschen nur noch Verzweiflung und Resignation? So führt die Sichtweise, daß das Individuum nur eine Illusion ist, schließlich in die radikale Sinnentleerung. Man kann nur noch an die Absurdität glauben: Der Mensch erscheint als absurdes Wesen in einem eisigen Universum, das sich nicht um den Menschen kümmert. »Alle Geschichten werden im Nichts enden; alles Leben wird schließlich darauf hinauslaufen, eine flüchtige und sinnlose Grimasse gewesen zu sein in dem Idiotenantlitz der unendlichen Materie« (Lewis).

Moralische Appelle für Menschenrechte und Umweltschutz ergeben in

14 J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. München ^{7}1985, S. 151.

einem solchen Weltbild keinen Sinn mehr. Wenn alles indifferent aus Zufall und Notwendigkeit entstanden ist, dann ist auch das Sein des Menschen indifferent. Die Konsequenz daraus, daß die Existenz eines Wesens ebenso gleichgültig ist wie die Existenz eines anderen Dings, wäre die Einstellung des Marquis de Sade. Auch für diesen ist alles aus der blinden Natur entstanden. Keinem Naturwesen liegt ein weiterer Zweck zugrunde als die einfache Notwendigkeit des puren Ablaufs allen Naturgeschehens. Alle Dinge sind »weder gut noch schön, weder kostbar noch ersonnen: sie sind der Abschaum«. Sinn ist Schaum, so wie auch der Mensch Schaum ist. Konsequent plädiert Sade für die Unmoral, denn unter der Fahne des Fatalismus entspricht jedes Verbrechen dem System der Natur. Sade läßt den Papst als Lehrer auftreten, der den Mord, das Verbrechen an die Stelle der Moral treten läßt. Die Neigung zum Mord kommt von der Natur. Das Verbrechen ist somit eine Angelegenheit der Natur. Der Staat muß den Verbrecher gewähren lassen und ihm alles erlauben, was dieser sich erlauben kann und will. Der Mord wird zum Realsymbol der Freiheit: »Je mehr ein Volk den Mord schätzt, desto freier ist es.«[15] Und wer die materialistische Weltanschauung des Marquis teilt, kann sich im Grunde gegen diese Lehre nicht wehren, da eine solche Mißbilligung ein gleichgültiges Faktum in einer gleichgültigen Welt wäre.

Die Soziobiologie Wilsons nimmt für sich in Anspruch, ein neues Weltbild zu entwerfen, das dieser als »evolutionäres Epos« bezeichnet. Wie wir gesehen haben, ist das Epos aber nicht konsistent, sondern in sich widersprüchlich. Das entscheidende Wahrheitskriterium für ein Weltbild ist aber die Konsistenz, denn es gibt ja *per definitionem* keine Argumente oder Kriterien außerhalb einer Totaltheorie, an denen diese gemessen werden könnte. Im Wettstreit zwischen Weltbildern zählt weiterhin nicht nur das theoretische Erklärungskriterium, sondern sind auch praktische und soziale Einflüsse von Bedeutung wie etwa der Beitrag eines Mythos zur Kontingenzbewältigung, zur Motivierung von sittlichem Verhalten oder zum Selbstverständnis des Menschen. »Das Ganze einschließlich der aus der Theorie folgenden Praxis ist Wahrheitskriterium. Eine echte sozio-biologische Synthese als Theorie der Gesamtwirklichkeit müßte unsere Selbsterfahrung als handelnde und bewußte Wesen und die Erfahrung unserer sozialen und mitmenschlichen Lebenswelt angemessen darstellen und richtige Praxis fördern oder zumindest nicht hindern.«[16]

Im folgenden soll – den fünf Abschnitten dieses Kapitels entsprechend – gezeigt werden, daß ein christliches Menschenbild dem Selbstverständnis

15 Zit. nach A. Baruzzi, Mensch und Maschine. München 1973, S. 126, 134.

16 P. Koslowski, Evolution und Gesellschaft. Tübingen 1984, S. 77.

des Menschen als eines freien und handelnden Wesens besser gerecht zu werden vermag als ein evolutionäres Weltbild und somit diesem überlegen ist. Ein Weltbild ist um so wahrer, je mehr es die verschiedenen Erfahrungen und Phänomene von Welt und Mensch integrieren kann. Das Wahre ist das Ganze (Hegel).

Daß eine christliche Schöpfungslehre mit einer *naturwissenschaftlichen* Evolutionstheorie vereinbar ist und sie zu integrieren vermag, ist öfter ausgeführt worden und braucht hier nicht dargestellt zu werden.[17] In der folgenden Gegenüberstellung geht es daher nicht um das Gegensatzpaar Schöpfungsglaube – naturwissenschaftliche Evolutionstheorie, sondern um einen Vergleich zwischen zwei Weltbildern, nämlich dem Evolutionsepos der Soziobiologie und einem christlichen Weltbild, wobei hier nur einige Grundzüge angedeutet werden können.

Christliches Weltbild und Moral

Der Mensch als Ebenbild Gottes

Im ersten Schöpfungsbericht wird der Mensch als »Ebenbild Gottes« bezeichnet: »Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie« (Gen 1, 27). Die Deutung des Prädikates der Gottähnlichkeit des Menschen ist umstritten: Die Gottebenbildlichkeit wurde in der Geistigkeit des Menschen oder in seiner Gemeinschaftsfähigkeit erblickt, aber auch in seiner Beauftragung zur königlichen Herrschaft über die Erde. Er soll an Gottes Statt und in seinem Sinn die Erde als königlicher Verwalter regieren. Auf die Schöpfung des Menschen erfolgt ja auch unmittelbar der Auftrag Gottes, daß sich der Mensch die Erde untertan machen und über die Tiere herrschen solle (Gen 1, 28).

Diese Deutung, daß der gottebenbildliche Mensch als Wesir Gottes über die Schöpfung herrschen solle, steht der Interpretation des hl. Thomas nicht fern. Dieser versteht den Menschen insofern als *imago Dei*, als er, entsprechend seinem Urbild Gott, Ursprungsprinzip seiner eigenen Werke ist und zwar kraft seiner Vernunft und seiner Freiheit. Der Mensch ist Wesen der Selbstmächtigkeit (*causa sui*), das wissentlich und willentlich handeln kann. Somit vermag er an der Vorsehung Gottes teilzuhaben, indem er für sich und für andere Vorsehung ausübt. »Kraft der ihm eigenen naturhaften sittlichen Vernunft nimmt der Mensch sonach aktiv teil an der göttlichen Ordnungsvernunft. Eben dieser Sachverhalt findet seine imperativische Form in dem Auftrag zur Herrschaft über die Erde.«[18] Vernunft und Freiheit befähigen den

17 Vgl. jüngst L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre. Darmstadt ^{3}1987, S. 25-42.

18 W. Korff, Wie kann der Mensch glücken? München 1985, S. 245.

Menschen auch zur Erkenntnis. Erst innerhalb eines Schöpfungsweltbildes wird die Entstehung der Natur des Menschen einschließlich seiner Vernunft nicht als Ergebnis blinden und damit irrationalen Zufalls, sondern als Ausdruck göttlicher Weisheit und Rationalität interpretiert. Während die Soziobiologie den ihr als Wissenschaft zugrundeliegenden *Glauben* an die Vernunft nicht zu rechtfertigen vermag, folgt aus einem Schöpfungsweltbild eine realistische Erkenntnistheorie: Der Mensch ist prinzipiell fähig, mit Hilfe seiner in der göttlichen Vernunft gründenden Ratio die von eben dieser Vernunft in die Welt gelegte Rationalität zu erkennen.

Freiheit und Verantwortung

Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch gestaltet sich dialogisch: Erst durch den Ruf Gottes gelangt der Mensch zu seinem Menschsein als Personsein. Als Gottes Ebenbild vermag er offen zu sein für Gottes Wort, dem er antworten und ent-sprechen soll. »Wenn aber Antwort und Entsprechung, dann muß es auch eine freie, willentliche und eigenverantwortliche sein, wenn auch im Gehorsam gegenüber dem Wort.«[19] Der Mensch als die aus der Partnerschaft mit Gott begriffene Person ist damit das Wesen der Verantwortung. Seine Gottebenbildlichkeit wurde darum in der christlichen Theologie auch immer in seiner Freiheit gesehen. Der zweite Schöpfungsbericht spricht dem Menschen eine Wahlfreiheit zu und charakterisiert mit dieser sein besonderes Verhältnis zu Gott. Als einzigem der Geschöpfe werden dem Menschen Gebot und Verbot gegeben (Gen 2, 16 f.). Er allein steht in der Würde und in der Gefahr der Verantwortung vor Gott.

Diese Überlegungen zeigen, daß die biblische Kennzeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes ein Menschenbild impliziert, das einem menschlichen Selbstverständnis als freiem, handelndem und verantwortlichem Wesen gerecht werden kann. Schließlich verlangt der der sittlichen Erfahrung eigene Charakter der *Unbedingtheit* nach einer theologischen Deutung. Die Absolutheit der sittlichen Verpflichtung bedarf eines absoluten Grundes. Zwar ist die sittliche Erfahrung eine eigenständige Verantwortlichkeits-Erfahrung, deren Reflexion als Ethik auch ohne Rekurs auf Gott möglich ist, bleibt aber in ihrer Sinnhaftigkeit letztlich ohne Gott nicht begründbar. Dostojewskij schreibt: Wenn es Gott nicht gibt, dann ist der Mensch der Herr der Erde. »Wie aber wird er dann tugendhaft sein ohne Gott? Wen wird er dann noch lieben, dieser Mensch ohne Gott?« Das Dictum von Dostojewskij, daß ohne Gott alles erlaubt sei, meint, daß Urteile darüber, wer recht oder unrecht, gut oder böse sei, »nur in der sakralen Sprache als gültig gerechtfertigt werden

19 A. Schwan, Humanismen und Christentum, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 19. Freiburg 1981, S. 54.

können«.[20] Da die soziobiologische Weltanschauung jegliche Transzendenzerfahrung als überlebensdienliche Illusion des Menschen entlarvt, kann sie auch keinerlei Geltungsgrund für die von ihr postulierten evolutionären Tugenden und die zum Überleben des Menschen notwendigen Handlungsanweisungen angeben.

Die Würde des Menschen

Wird der Mensch als zufälliges Produkt einer Kette von Entwicklungen betrachtet, die ihren Ursprung im Urknall haben, so kann von dorther keinerlei Würde begründet werden. Wenn es kein Absolutes gibt, kann man auch im Menschen kein Absolutes annehmen. Nur wenn dem Evolutionsprozeß als solchem ein Sinn und dem Menschen innerhalb dieses Werdeprozesses eine Sonderstellung zukommt, wird dem Menschen eine Würde verliehen, die ihn über die übrige bekannte Welt hinaushebt.

Den neuzeitlichen Ideen von Menschenwürde und Menschenrechten liegt das christliche Bild vom Menschen zugrunde. Die Aufklärung, die die Würde des Menschen in seiner Vernunft und Freiheit verwurzelt sah, lebte noch vom Glauben, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist und die menschliche Vernunft daher eine göttliche Eigenschaft. Die heute in den Menschenrechtserklärungen niedergelegten Aussagen zur Würde des Menschen zehren von der Energie eines Weltbildes, das vielfach nicht mehr anerkannt wird; sie sind letztlich säkularisierte Aussagen einer theonomen Argumentation.

Nach christlichem Verständnis ist der Mensch nicht bloß eine vergängliche Eintagsfliege, sondern besitzt als von Gott geliebtes Geschöpf einen unendlichen Wert. Das gilt auch und gerade für das kranke, alte und behinderte menschliche Leben. Eine darwinistische Weltanschauung, die den Wert des Menschen nach biologischen Nützlichkeitserwägungen berechnet, erblickt dagegen im behinderten Menschen eine biologische Last. Rilke schrieb unter dem Eindruck Nietzsches: »Der, den sie als Messias preisen, hat die ganze Welt zum Siechenhaus gemacht, die Schwachen, Elenden, Hinfälligen nennt er seine Kinder und Lieblinge – und die Starken? ... Wie sollen wir denn hinauf, wenn wir unsere Stärke den Elenden leihen, den Bedrängten, den faulen sinn- und marklosen Schurken?! Laßt sie sinken! Laßt sie hinsterben allein und elend. Seid hart, seid furchtbar, seid unerbittlich! Ihr müßt vorwärts, vorwärts! ... Wenige Große, Gewaltige, Göttliche werden ein Reich bauen mit starken, sehnigen, herrischen Armen auf den Leichen der Kranken, der Schwachen, der Krüppel.«[21] Erst der Gedanke einer absoluten

20 L. Kolakowski, Falls es keinen Gott gibt. München 1982, S. 172.

21 Zit. bei H. de Lubac, Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus. Einsiedeln 1984, S. 82.

Würde, die transzendent verankert ist, kann *jedem* Menschen ein Lebensrecht garantieren. H. Böll bekannte: »Selbst die allerschlechteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab: für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache; und mehr noch als Raum gab es für sie: Liebe, für die, die der heidnischen wie der gottlosen Welt nutzlos erschienen und erscheinen.« So erweist sich auch hier das christliche Menschenbild der soziobiologischen Weltanschauung überlegen: Denn wo diese noch Menschenrechte postuliert, vermag sie sie nicht zu begründen.

Die Welt als Gottes Schöpfung

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen impliziert dessen Auftrag, als Wesir Gottes die Erde mit ihren Geschöpfen zu beherrschen. Damit ist keine Despotie, sondern ein Patronat gemeint. *Dominium terrae* (und nicht *imperium*!) verpflichtet den Menschen als Ebenbild Gottes, die Erde verantwortungsvoll zu regieren. Er hat das Recht, in die Natur einzugreifen, aber nicht beliebig. »Qui autem praeest prodesse debet« (F. v. Baader). Der Mensch als Herrscher der Natur ist zugleich ihr Gärtner und Pfleger (Gen 2, 15). Somit soll der Mensch ein gerechter Herrscher sein, der den Geschöpfen das Ihre zukommen läßt. Wenn Adam den Tieren Namen gibt, so bestätigt er sie in ihrem Selbstsein, in ihren Eigenrechten.

Ja, der Mensch ist sogar dasjenige Geschöpf, das den stummen Geschöpfen seinen Mund leihen soll zum Lobe Gottes. Im Menschen schlägt die Schöpfung gleichsam ihr Auge auf und kommt zum Bewußtsein ihrer selbst. Weil der Mensch als einziger der Geschöpfe weiß, daß er Geschöpf ist, ist er dazu ausersehen, in Stellvertretung für alle Geschöpfe Gott für die Güte der Schöpfung zu danken und ihm die Ehre des Schöpfers zu erweisen.

Hieraus ergibt sich eine Solidarität der Schöpfung, eine Einstellung des Menschen also, die im Geschöpf den Schöpfer ehrt und entsprechend lebt, die die Geschöpfe nicht willkürlich mißbraucht, sondern sie respektiert. Ohne den Schöpfungsglauben ist die heute vielfach erhobene Forderung nach Ehrfurcht vor der Natur sinnlos. Der Urknall oder die Evolution sind weder geeignete Adressaten menschlicher Ehrfurcht noch Instanzen, vor denen sich der Mensch zu verantworten hat. Eine Ehrfurcht vor dem Leben kann nur von dem Glauben her begründet werden, daß das Leben nicht sinnloses Produkt der Evolution ist, sondern Gabe Gottes.

Die Frage nach dem Sinn

Die letzte Frage, die sich im Vergleich der Weltbilder von Soziobiologie und Christentum auftut, ist die nach dem Sinn. Für die radikale Version der

Soziobiologie muß die Frage offenbleiben, warum denn die blinde Natur das Sehende hervorgebracht hat, warum die unbesorgte Natur ein Wesen in die Welt gesetzt hat, das sich Sorgen macht. Darin hätte die absolute Absurdität dieser Welt ihren Gipfel erreicht, daß sie ein Wesen hervorbringt, das nach dem Sinn dieser Welt fragt. Es wäre »grausames« Spiel der Natur, die den Menschen nach Sinn suchen ließe, den es nicht gibt. Alle Vorschläge, daß der Mensch sich seinen Sinn selber setzen muß, haben etwas Titanisches an sich. Es ist zu bezweifeln, ob der Mensch der Kontingenz der Welt, dem Leid und dem Tod einen Sinn zu geben in der Lage ist. L. Wittgenstein schreibt deshalb: »Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen.« Und weiter: »An einen Gott glauben heißt, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen. An einen Gott glauben heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat.«[22]

Darum vermag das Weltbild des christlichen Glaubens dem Menschen als immer schon Sinn voraussetzendem und Sinn suchendem Wesen eine bessere Antwort zu geben als ein nihilistischer Evolutionismus. Die Fragen von Dawkins, ob das Leben einen Sinn hat und wozu der Mensch da ist, finden in seinem Hinweis, daß die Gene die Schöpfer des Menschen seien und daß ihre Erhaltung der letzte Grund für seine Existenz sei, nur eine ungenügende Antwort. Wenn der Mensch nur ein Fremder in einem eisigen und schweigenden Universum ist, so muß man bezweifeln, ob seine Existenz noch als Glückslos bezeichnet werden kann, wie Monod das annimmt. »Wenn uns nur der blinde Zufall ins Meer des Nichts hineingeworfen hat, dann gibt es Gründe genug, dies eher für ein Unglückslos zu halten.«[23]

Indem das soziobiologische Weltbild aber das Sinndefizit nicht auszufüllen vermag, paralysiert es das menschliche Handeln und entlarvt sich selber als soziobiologisch dysfunktional. Da aber die Soziobiologie als Wahrheitskriterium einer Theorie deren Funktionalität annimmt, unterliegt sie gemäß ihrem eigenen Bewertungsmaßstab dem Weltbild der abendländisch-christlichen Metaphysik. Diese nämlich kann der Existenz des Menschen einen Sinn zusprechen. Gott selber ist es, der das All ins Dasein gerufen hat. In seiner Menschwerdung in Jesus Christus, die als Erniedrigung auch darin Ausdruck findet, daß sie sich an einem völlig peripheren Ort im Universum ereignet, bestätigt er den Sinn allen Menschseins. Der ganze Kosmos und alle Entwicklung erhalten darin ihren letzten Sinn. Leiden und Verbrechen des Menschen sind nicht mehr gleichgültig. Die Sehnsucht des Menschen, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge, »daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge« (Horkheimer), geht nicht ins Leere.

22 L. Wittgenstein, Schriften, Bd. 1. Frankfurt 1960, S. 80, 166f.

23 J. Ratzinger, Im Anfang schuf Gott. München 1986, S. 44.

Im Kreuzesgeschehen wird auch das Leid als sinnvoll erfahrbar. Und weil durch die Auferstehung Jesu selbst der Tod für den Christen einen Sinn hat, da dieser keine Katastrophe, sondern Erfüllung bringt, ist der Glaubende frei zum Sterben und frei zum Leben; er muß nicht überleben um jeden Preis, nicht seiner verrinnenden Lebenszeit nachjagen, er muß diese Welt nicht ausbeuten und auskosten bis zum Letzten. »Für den Glaubenden stellt sich die Frage nach der möglichen Vergeblichkeit seines Einsatzes gar nicht. Für ihn gibt es auch keine verlorene Zeit. Sein Leben trägt zu jeder Zeit die Verheißung voller Erfüllung in sich. Und ebenso wenig ist er gelähmt von der insgeheimen Befürchtung, der Gang der Ereignisse könne ihm möglicherweise erhoffte Rechtfertigung versagen, die Geschichte gebe ihm nicht recht, die Rechnung zwischen Gewinn und Verlust gehe nicht auf. Jede geschichtliche Situation erhält so eine neue Qualifizierung, sie ist Durchgang zum ewigen Leben.«[24]

24 K. Demmer, Deuten und handeln. Freiburg 1985, S. 126.

Evolutionismus und Schöpfungslehre

Von Hans-Eduard Hengstenberg

Evolutionstheorie

Um ihr Wesen zu bestimmen, muß unterschieden werden zwischen evolutiven Fakten und der theoretischen Verarbeitung dieser Fakten. Daß es so etwas wie Evolution gibt, ist heute wohl nicht mehr zu bestreiten. Der Terminus ist allerdings nicht glücklich. Denn etymologisch hieße das »Hinauswälzung« eines Späteren aus einem Früheren, was, wie zu zeigen ist, in bezug auf den naturgeschichtlichen Zusammenhang der natürlichen Arten nicht in Frage kommt. Unverfänglicher wäre der alte Ausdruck »Deszendenz«[1].

Es besteht also ein Realzusammenhang zwischen urtümlichen und rezenten Formen, der im allgemeinen zu einer Differenzierung und Höherführung der Baupläne führt beziehungsweise geführt hat, wobei »höher« provisorisch so definiert werden kann, daß es den Lebewesen zunehmend gelingt, immer weitere Bereiche der Natur für ihre ontogenetische und phylogenetische Entfaltung zu nutzen.[2] So gestattet es die Warmblütigkeit den Vögeln und Säugern, jene Lebensräume zusätzlich in Besitz zu nehmen, die den wechselwarmen Reptilien noch verschlossen waren. Dies alles läßt sich auf Grund von Fakten aussagen.

Bei dem, was ich bisher referiert habe, handelt es sich lediglich um Sammlung und Ordnung von Fakten im Rahmen der Paläontologie. Der erste Überstieg zu einer Theorie liegt in dem Satz: Wenn es eine bestimmte frühere Form im Naturreich nicht gegeben hätte, dann hätte eine bestimmte spätere und höher differenzierte nicht entstehen können. Also eine reine *Konditionalaussage.*

Auf dem eben formulierten Fundamentalsatz baut sich dann das sekundär Theoretische der Evolutionstheorie auf, nämlich herauszufinden, welche späteren Formen auf welche früheren zurückgehen, was immer nur von Fall zu Fall gelingen kann und sehr oft hypothetisch bleiben muß.

Eine solche saubere Evolutionstheorie steht in keinem Widerspruch zur christlichen Glaubenslehre. Im Gegenteil. Dadurch, daß etwas vom Tier gleichsam in »transsubstantiierter« Weise im Menschen ist, gewinnt der Mensch eine vorrationale, gleichsam chthonische Einfühlungsfähigkeit in die

---

1 Johannes Haas, Biologie und Gottesglaube. Berlin 1961, S. 143.

2 Ebd., S. 143 f.

Tierwelt, die ein reiner Geist nicht hätte und die den Menschen dazu befähigt, der liebende Hüter seiner Mitgeschöpfe zu sein. Es ist gleichsam die ontologische Grundlage für die Naturliebe eines hl. Franziskus, der seine Mitgeschöpfe als Brüder und Schwestern ansprach.

Evolutionismus

Etwas ganz anderes ist der Evolutionismus. Er beginnt dort, wo der Konditionalzusammenhang zwischen früheren und späteren Formen in einen Kausalzusammenhang umgedeutet wird; so als wäre die frühere Form durch einen bloßen gesetzmäßigen Zustandswandel in die spätere höhere Form vorangetrieben worden, kurz gesagt, als wäre Höhersein gleich Niederes plus Zustandswechsel des Niederen. Die Folge ist ein naturphilosophischer Monismus, sei er materialistischer, biologistischer oder spiritualistischer Provenienz. Aus sachlicher Forschung ist Weltanschauung oder Ideologie geworden.

Teilhard de Chardin bietet ein Beispiel für Evolutionismus. Seine Hauptthese geht dahin, daß ein Seiendes um so höher steht, je komplexer es ist. Komplexität besagt hier im allerformalsten Sinne, daß eine Vielheit von Teilen zu einer Einheit verbunden ist. Teile können bei Teilhard sein Atome, Moleküle oder einfach Elemente, kosmische Partikel *(grains cosmiques)*, Korpuskeln. Daher ist die ganze Kosmogenese bei Teilhard eine Art von Korpuskulisation.

Nun will aber Teilhard die Komplexität nicht nur als die nackte Zahl der Teilchen im rein quantitativen Sinne verstehen, sondern auch, und zwar wesentlich, als ihre Verbindung *(liaison)* oder ihr »arrangement«[3]. Damit springt der Komplementärbegriff herein: Zentriertheit *(centréité)*. Zentriertheit ist Sammlung um einen Mittelpunkt, in sich selbst auf sich selbst zurückgewendet sein. Und damit will Teilhard Innerlichkeit, Bewußtsein und Geist erklären. Auch die Person soll durch »Personalisierung«, eine Komplexifikation von Teilchen besonderer Art, entstehen.[4]

Man könnte Teilhard also folgenderweise verstehen: Die Komplexität hat die Zentriertheit immer bei sich, diese gehört zur Definition der Komplexität. Das wäre logisch tragbar und entspräche auch dem Lieblingsbegriff Teilhards, nämlich »Zentrokomplexität«.

Tatsächlich ist es bei Teilhard aber doch nicht so. Wir erfahren nämlich, daß die Zentriertheit Funktion der Komplexität ist, also beide doch nicht

3 Vgl. Bd. 3 der Pariser Gesamtausgabe, 1957, S. 313.

4 Z. B. Evolution und Schöpfung – eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins. München 1963.

komplementär sind.[5] Um nur ein Beispiel zu nennen: es handelt sich bei Teilhard um »eine Komplexität«, die nach und nach eine gewisse ›Zentriertheit‹ erreicht«[6]. Also hat die Komplexität die Zentriertheit doch nicht bei sich, sondern muß sie zu ihrem quantitativen Bestand hinzu von anderswoher erst bekommen. Da erhebt sich die Frage, welches die Prinzipien seien, die zur Quantität der Komplexität das qualitative Moment der Zentriertheit hinzuliefern.

Auf diese Frage gibt es bei Teilhard keine Antwort. Für die fehlenden Prinzipien in den Dingen springt ein *deus ex machina* ein. Das ist Omega, Anfang und Ende der kosmischen Werdensbewegung. Omega ist der letzte beziehungsweise erste Beweger dieses fortschreitenden Aufstiegs der komplexikativen Seinsformen bis zur Endeinheit. Aber Omega ist nicht wie bei Aristoteles ein unbewegter, sondern ein bewegter Beweger. Er gelangt bei diesem Aufstieg erst ganz zu sich selbst. Omega ist nämlich selbst komplex. »Complexité de Dieu«, sagt Teilhard unmißverständlich.[7]

Also ein echter Evolutionismus im Unterschied zur Evolutionstheorie. Die früheren Stufen sind nicht bloß konditional für die späteren, sondern in einen einzigen kosmogonischen Werdensprozeß eingebaut, der Materie und Geist, einschließlich kulturelle Evolution, gleichermaßen erfaßt und durchgreift. Materie und Geist sind bei Teilhard nur noch verschiedene Aspekte beziehungsweise Zustände ein und desselben Etwas.

Karl Rahner ist in seiner Konzeption der Komplexionsontologie Teilhards weit überlegen. Dennoch finden sich auch bei ihm evolutionistische Einschläge im Zusammenhang mit seinem Begriff der »Selbsttranszendenz« der Seinsstufen, auch Selbstüberschreitung oder Selbstüberbietung genannt. Ich beziehe mich im folgenden im wesentlichen auf Rahners umfängliche Arbeit *Die Hominisation als theologische Frage*[8].

In diesem Rahmen hält Rahner auch eine Entwicklung der Materie auf Geist hin für möglich.[9] Das hängt, ähnlich wie bei Teilhard, mit der Auffassung von Materie und Geist zusammen. Rahner will beide keineswegs in eins setzen. Er sieht richtig, daß Geist und Materie *ab origine* ontologisch aufeinander bezogen sind und daß sich das eine nur im Blick auf das andere verstehen läßt. Insofern liegt keine Ineinssetzung von Geist und Materie vor.

---

5 Quellennachweise finden sich in meinem Artikel »Komplexionstheorie und Gotteslehre bei Teilhard de Chardin« in: Theologisches 1 (Januar 1983).

6 Teilhard de Chardin, Die Entstehung des Menschen (in dtsch. Übersetzung). München 1961, S. 20.

7 Pariser Gesamtausgabe, Bd. 6, 1962, S. 86.

8 In: P. Overhage/K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Quaestiones Disputatae 12/13). Freiburg 1961.

9 Ebd., S. 78.

Aber letztlich kommt es dennoch auf so etwas Ähnliches hinaus. Materie bzw. das Materielle ist nach Rahner ein bloßes »Moment an Geist«[10], so daß »Materielles nichts anderes ist als eingegrenzter, gewissermaßen ›gefrorener‹ Geist = Sein = Akt«[11]. Aus dieser Formulierung geht die letzthinnige Identität von Sein und Geist bei Rahner hervor, zwischen Geist und Sein und Sein und Akt steht ein Gleichheitszeichen.

In Rahners Geist-Materie-Theorie wird dem Geist eine widersprüchliche Doppelrolle zugewiesen. Geist soll einmal dasjenige sein, was die Materie »entschränkt« und die in ihr liegende geistige Potenz aktualisiert, es geht um »Entschränkung des Beschränkten«[12]. Zum anderen soll er selbst erst zu sich selber kommen müssen, und zwar, indem er »als Ermöglichung seines eigenen Zu-sich-selber-Kommens« eben dieses einschränkende Moment, die Materialität, an sich selber ursächlich »setzt«.[13] Der Geist muß also, um zu sich selber zu kommen, dasselbe Moment setzen, das er doch gerade am Materiellen überwinden soll, damit dieses zu seiner eigentlichen Seinshaftigkeit hin aktualisiert wird. Macht der Geist mit seiner aktualisierenden Sendung am Materiellen, es vergeistigend, ernst, so muß er seine konturierende Selbstheit verlieren und zum »allgemeinen Sein« verdampfen. Gibt er seine Berufung am Materiellen preis und setzt das materielle Moment an sich selbst, so konturiert er sich zwar nach Rahners Voraussetzung in seinem Selbstsein, überläßt aber die Materie ihrer einschränkenden Dumpfheit und Nichtintelligibilität, und der alte cartesianische Dualismus bricht neu hervor.

Vom Sein her gesehen: im Sein und durch es kann sowohl die Materie sich auf Geistigkeit hin überschreiten als auch der Geist – sich selber Grenzen setzend – sich zu Materialität »einfrieren«. Damit ist die Formel für einen Evolutionismus gefunden, der noch schrankenloser ist als der teilhardsche, wenn auch viel subtiler.

Damit kommt Rahner aber in Konflikt mit der Schöpfungslehre, zumal der Grundaussage über die Schöpfung bei Thomas von Aquin: Gott schafft »ohne Bewegung«, *sine motu*[14]. Ohne Bewegung heißt: das Schaffen von seiten Gottes besteht nicht darin, daß ein Vorgegebenes durch Werden in einen neuen Zustand gebracht wird, denn das brächte Gott ja in Abhängigkeit von etwas, das er zu seinem Schaffen nötig gehabt hätte, die *creatio ex nihilo* wäre aufgehoben.

Daraus folgt: Wo immer wir Veränderung eines Vorgegebenen haben im

10 Ebd., S. 51, ähnliche Formulierungen auf den folgenden Seiten.

11 Ebd., S. 51-52.

12 Ebd., S. 52.

13 Ebd.

14 *Summa Theol.* I, 9. 45, a.3.

Sinne eines Werdens von etwas zu etwas, da liegt nicht Schöpfung vor; woraus sich die Umwendung ergibt: wo immer wir Schaffen von seiten Gottes haben, da kann es nicht in einer Veränderung von Vorgegebenem im Sinne eines Werdens von etwas zu etwas bestehen.

Nun faßt Rahner aber den Übergang von einer niederen Seinsform zur höheren gerade ausdrücklich als ein Werden im genannten Sinne auf, das sich mit der Selbstüberbietung deckt.[15] An einem so verstandenen Werden kann Gott aber nicht als Schöpfer beteiligt sein, eben weil er *sine motu* schafft. Wir haben also schwerlich eine Möglichkeit, Gott überhaupt noch in die sogenannte Selbstüberbietung des Seienden einzubringen, wenn wir einmal diesen Begriff im Rahnerschen Sinne akzeptiert haben.

Diese Schwierigkeiten werden besonders deutlich, wenn Rahner versucht, göttliche unendliche Ursache und geschöpfliche endliche Ursache in bezug auf den *actus essendi* der neuen Stufe miteinander zu verbinden. Da ist schon eine bestimmte Seinsform, sagen wir eine tierische *species*. Dann kommt eine neue und höhere zur Existenz mit einem neuen *actus essendi* in den Exemplaren. Wie ist nun der Übergang vom *actus essendi* des alten Exemplars zum *actus essendi* des Exemplars der neuen Art zu erklären? Rahner sieht klar, daß das aus dem *actus essendi* des Exemplars der alten Art nicht zu erklären ist. Sein Lösungsvorschlag: »Man entwindet sich dieser Verlegenheit nur dann, wenn man deutlich und unumwunden sieht, daß die unendliche Ursache, die als reiner Akt alle Wirklichkeit in sich vorausenthält, zur ›Konstitution‹ der endlichen Ursache als solcher ... gehört, ohne ein inneres Moment an ihr als Seiendem zu sein«.[16]

Gott zur »Kontitution« der endlichen Ursache gehörig und Gott als inneres Moment an ihr, das dürfte wohl in unserem Zusammenhang wenig Unterschied ausmachen. Und tatsächlich spricht Rahner auch gelegentlich im soeben genannten Sinne von Gott als »Moment«. Nur wenn Gott und seine Macht »als Moment an der Wirkkraft des endlichen Wirkenden gedacht wird, ... kann der Akt als das von dem endlichen Wirkenden selbst Gewirkte gedacht werden«.[17]

Gott als zur »Konstitution« der endlichen Ursache gehörig und Gott als »Moment« an der Wirkkraft des Endlichen, in beiden Fällen sieht man nicht, wie die Konfundierung von Erstursache (Gott) und Zweitursache (Geschöpf) vermieden und das *»sine motu«* gerettet werden soll.

Rahner hat ein echtes Anliegen: Gottes Schaffen ist kein Gewaltakt, der von außen stößt und die Eigenaktivität des Geschaffenen totdrückt. Das sieht

15 Hominisation, a.a.O., S. 74-78.

16 Ebd., S. 69.

17 Ebd., S. 68.

Rahner. Aber die Antwort auf die Frage, wie Wirken Gottes und Eigenaktivität des Geschöpflichen bei Schaffen und Geschaffenwerden zusammenzusehen sind, ist ihm meines Erachtens nicht gelungen.

Das hat vornehmlich zwei Gründe: 1. Rahners maßlose Überschätzung des Werdens, 2. seine Reduzierung aller Ursprungsrelationen auf die Kausalkategorie. Eine solche simplistische Reduktion kann man sich spätestens nach Erscheinen meines Buches »Das Band zwischen Gott und Schöpfung«[18] und meiner folgenden einschlägigen Bücher nicht mehr leisten.

Schöpfungslehre

Die Auslegung der Schöpfung muß auf einer ganz anderen Ursprungsrelation gründen als der Kausalrelation, nämlich auf der Ausdrucksrelation. Ausdruck ist kein Luxus in dem Sinne, daß ein Seiendes schon perfekt *ist* und sich dann außerdem noch ausdrückt. Vielmehr gibt es einen ontologischen Ausdruck, der zum Sein des Sichausdrückenden selbst gehört. So ist es dem Sein des menschlichen Geistes (nicht des engelhaften!) ontologisch eigen, sich in einem Leibe auszudrücken.

Zum Ausdruck gehören vier Grundkategorien: 1. das Sichausdrückende, 2. das Ausdrucksmedium (Worin des Ausdrucks), 3. ein Teilhabeverhältnis zwischen beiden und 4. das Ausdrucks-sein, das ist das schöpferische Ergebnis dieses Ausdrucksgeschehens.

Man kann sich das am menschlichen Sprachwort, und zwar im Akt seines Gesprochenwerdens, klarmachen: 1. Das Sichausdrückende ist der Geist, 2. Ausdrucksmedium sind die Lautmaterien (Phoneme), 3. besteht ein Teilhabeverhältnis zwischen Geist und Lautmaterie, ich komme darauf zurück; 4. ergibt sich ein Ausdrucks-sein: der Wortleib, der gleichsam aus der Klangmaterie schöpferisch herausgerufen wird.

Nun zur Erläuterung der Teilhabe (Punkt 3). Ihre Formel ist: gegenseitige Soseinsaneignung zweier Partner bei voller Belassung der Soseinsintegrität beider. Am genannten Beispiel verifiziert: die Klangmaterie empfängt etwas vom Sosein des Geistes, sie wird intentional, auf eine Sache verweisend, sinngeladen, ohne das eigene Sosein zu verlieren. Der Geist wird gleichsam inkarniert, erdverwurzelt, erlangt Welt- und Geschichtsmächtigkeit, ohne etwas von seinem Eigensosein zu verlieren. Geist wird nicht Materie und Materie nicht Geist. Eines empfängt etwas vom anderen gerade auf Grund seines unverletzlichen Eigensoseins. Auf diese Weise sind sowohl Dualismus als auch Monismus vermieden. Man kann das Ganze im Großen auf das Verhältnis von Geist und Leib in der menschlichen Person anwenden.

18 Paderborn 1940, 2. Aufl. Regensburg 1948. – In meinen Büchern Mensch und Materie. Stuttgart 1965, und Seinsüberschreitung und Kreativität. Salzburg 1979, findet sich Kritik an Rahner. Das war also noch zu seinen Lebzeiten.

Eines der Diakriterien zwischen menschlich personalem Ausdruck und dem Ausdruck Gottes des Schöpfers liegt in folgendem: Beim menschlichen Ausdruck fallen nie Ausdruck und Ausdrucksmedium zusammen. Wir drükken uns sprechend in der Lautmaterie aus, aber die Lautmaterie *ist* nicht unser Ausdruck, sondern nur das Worin unseres Ausdrucks. Bei Gottes Schaffen fallen dagegen Ausdrucksmedium und Ausdruck in eins. Man kann sowohl sagen, daß Gott sich schaffend in den Dingen ausdrückt, als auch, daß die Dinge sein Ausdruck *sind*. Ausdruck ist das Schaffen Gottes zweifellos, wenn diese Aussage auch immer das Analogiegesetz respektieren, also gleichsam gefiltert sein muß durch die *via negationis et eminentiae*. Die Abhängigkeit von einem Ausdrucksmedium ist die Unvollkommenheit, die eleminiert werden muß, um den Blick auf die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Ausdrucks freizubekommen.

Was gibt diese Interpretation des göttlichen Schaffens auf Basis der Ausdrucksrelation nun für die ontologische Interpretation der Evolution her?

Sie gibt vor allem dies her, daß widerspruchslos zu denken ist, daß Gott weiterschafft an dem, was er bislang geschaffen hatte. Ich habe das die *Theorie der gestuften Schöpfung* genannt.[19] Einen der Stützpunkte dafür finde ich in dem älteren Schöpfungsbericht des Alten Testaments, wonach Gott den Menschen schuf, indem er Staub der Erde oder Lehm nahm und dahinein den Odem blies. Den Staub oder Lehm hatte Gott doch auch wohl geschaffen, er schuf also an dem von ihm Geschaffenen weiter.

Es ist mithin widerspruchslos zu denken, daß eine frühere Lebensform konditional für eine spätere war, ohne daß diese ›aus‹ der früheren im Sinne eines kausalen Werdensprozesses hervorgegangen wäre. Vielmehr ist die spätere originär von Gott geschaffen. Dieser originäre Charakter wird nicht dadurch aufgehoben, daß es sich um ein Weiterschaffen an schon Geschaffenem handelt. Weder das Schaffen Gottes schlechthin noch das Weiterschaffen an schon Geschaffenem ist ein Prozeß, es ist auch nicht Beihilfe bei einem Prozeß oder Eingreifen in einen solchen. Die Rede von »Sondereingriffen« Gottes in die Natur zeugt von einem kompletten Unverständnis für die Schöpfungsrelation. Das Geschehen in der schöpferischen Ausdrucksrelation ist – wie übrigens jedes Ausdrucksgeschehen – ein überzeitliches Geschehen, es verläuft nicht in der Zeit. Gottes Tun wird im Ausdruck nicht verzeitlicht. Vielmehr ist die Sachlage so zu sehen: In einem bestimmten Kairos innerhalb der »Naturgeschichte« gelangt eine Lebensform in den Stand, daß sie einen neuen *actus essendi* vom Schöpfer empfangen kann. Damit kommt eine neue Lebensform zur Existenz. Der Schöpfer teilt, ohne in etwas einzugreifen oder etwas kausal zu verändern, also ohne daß das *sine motu* gefährdet wird, den

19 Diese Theorie findet sich in meinem Buch Evolution und Schöpfung, a.a.O., S. 202-233.

neuen *actus essendi* an das Geschöpfliche mit. Mitteilung ist transkausal. Handelte es sich um ein Verändern an Vorgegebenem, dann wäre das ein Widerspruch zu dem thomasischen Satz, daß Gott *sine motu* schafft. Es ist der unvergleichliche Vorteil der Ausdrucksrelation, innerhalb deren die schöpferische Mitteilung geschieht, daß sie jeden Werdenskausalismus ausschließt.

So entstehen im Laufe der »Naturgeschichte« im paläontologischen Sinne immer neue Formen, unter Verwendung von Materialien und Bauprinzipien der voraufgegangenen Formen, eben das ist gestufte Schöpfung. Nur das Verhältnis dieser Lebensformen untereinander ist zeitlich, nicht ist es das Schöpfungstun Gottes selbst. Die letzte Stufe ist der Mensch. Auch der Leib des Menschen untersteht diesem Gesamtentwurf. Vor das Wesen des menschlichen Leibes gelangt man nicht vom Begriff des tierischen Organismus aus. Menschlicher Leib ist etwas absolut Einmaliges im Reich der Natur, genau so wie der menschliche Geist. Und jeder einzelne Mensch ist einmalig sowohl in seinem Geist als auch in seinem Leib als auch in seinem Personalitätsprinzip.[20]

Kommen wir noch einmal auf den *actus essendi* zurück. Er wird vom Schöpfer dergestalt mitgeteit, daß das Hervor-Gerufene – gerufen, nicht kausiert! – diesen Akt in eins mit dem Empfangen *vollziehen* kann. Er wird vom Geschöpf vollzogen, indem es sich in seinen von Gott mitgeteilten Konstituentien konstituiert, beim Menschen in Geist, Leib und Personalitätsprinzip. Dabei handelt es sich zwischen Geist und Leib um ein persistierendes, überzeitliches Ausdrucksgeschehen; und eben dieser ontologische Ausdruck ist wesentlich für den Vollzug des menschlichen Seinsaktes. Gott ermächtigt schaffend das Geschöpf zur ontologischen Begründung in sich (dem Geschöpf) selbst. Hier kommt das echte Anliegen Rahners zum Zuge: daß Gott in seinem Schaffen das Geschöpf nicht überfremdet, sondern es umgekehrt zur eigenen Wirksamkeit aufruft. Das gilt sowohl für die *actio immanens* als auch die *actio transiens.*

Gott ermächtigt das Geschöpf dauernd in überzeitlicher Weise zum Seinsvollzug seiner selbst. Das entspricht dem Begriff des *concursus divinus.* Dagegen ist die Erschaffung des Seinsaktes als solchen nicht mit diesem Begriff zu fassen. Denn es gibt kein Halbpart zwischen göttlichem und geschöpflichem Wirken in bezug auf den *actus essendi.* Die einzig mögliche Interpretation ist: Gott teilt in der Ausdrucksrelation dem Geschöpf den *actus essendi* so mit, daß das Geschöpf diesen Akt zugleich vollziehen kann. Den Akt vollziehen heißt keineswegs den Akt verursachen. Den Akt vollziehen heißt, am Beispiel der menschlichen Person dargetan, daß sich das begründende Zueinander der Prinzipien Geist, Leib und Personalitätsprinzip erfüllt. Aber

20 Über das Verhältnis von Geist, Leib und Personalitätsprinzip in der menschlichen Person vgl. H.-E. Hengstenberg, Philosophische Anthropologie. Salzburg ^{4}1984.

dabei ist ja immer schon der alle Prinzipien durchgreifende Seinsakt vorausgesetzt, dieser kann also nicht vom Geschöpf gemacht worden sein.

Zum Schluß noch ein Punkt, bei dem sich Evolutionstheorie und Schöpfungslehre innig berühren. Es handelt sich um das, was Johannes Haas die »Umprägung des Erbgutes« nennt.[21] Haas hat mir für meine eigene Theorie viel geholfen. Nachdem ich an seinen Aufstellungen weitergearbeitet habe, meine ich, daß Umprägung des Erbgutes folgendes besagt: 1. daß nichts vom Erbgut der alten Art, das konditional ist für das Entstehen eines Exemplares der neuen Art, einfach vernichtet wird; 2. daß Genmoleküle der alten Art eine aktive Potenz in bezug auf Genmoleküle der neuen Art besitzen; 3. daß es sich – zumindest auch – um eine Um- und Neuordnung des bisherigen Genmaterials handelt. Ähnlich wie wir aus den Lauten eines bestimmten Wortes durch Umstellung und Umordnung derselben Laute ein neues Wort mit neuem Sinn bilden können.

Die Punkte 1 und 2 entsprechen dem Sachverhalt, daß Gott in seinem Weiterschaffen an schon von ihm Geschaffenem keine geschöpfliche Aktivität unterdrückt, sondern diese aufruft und an sie anknüpft. Speziell Punkt 2, wo es sich um die aktive Potenz des alten in bezug auf das neue Genmaterial handelt, betrifft die Rehabilitierung der Materie, die ich schon im vorangegangenen Abschnitt angesprochen habe. Materie ist nicht bloß potenziell in bezug auf ein Höheres, sondern stellt sich mit eigener Akthaftigkeit in den Dienst für den Ausdruck des Höheren.

Radikal auszuschließen ist aber folgendes: Das alte Genmaterial hat keine aktive Potenz in bezug auf den von Gott eingeschaffenen neuen *actus essendi;* und ebenso nicht in bezug auf die von Gott eingeschaffenen neuen Seinsprinzipien, daß heißt speziell bei der Erschaffung des Menschen: nicht in bezug auf den eingeschaffenen Geist und das eingeschaffene Personalitätsprinzip. In all diesen Hinsichten bleibt das alte Genmaterial vielmehr streng auf seine konditionale Rolle beschränkt.

Noch eins ist wichtig. Die Umprägung des Erbgutes ist nicht dem Schöpfer anzulasten. Denn das wäre ja wieder ein *deus ex machina,* ein Eingreifen Gottes in einen natürlichen Werdensprozeß, was dem Grundsatz des Thomas »Gott schafft ohne Bewegung« widerspräche. Die Umprägung des Erbgutes muß vielmehr den von Gott eingeschaffenen neuen Prinzipien zugesprochen werden. Nur auf diese Weise gibt es eine konfliktfreie Verbindung des Formalobjekts der Evolutionstheorie mit dem Formalobjekt der Schöpfungslehre.

21 Johannes Haas, a.a.O., S. 156.

Evolution – Wissenschaft oder Weltanschauung?

Von Robert Spaemann

I

»Evolution« entwickelt sich immer mehr zu dem umfassenden Paradigma des Gegenwartsbewußtseins. Dieses Paradigma beansprucht, Physik, Biologie, Anthropologie, Ethik und Soziologie in einen umfassenden wissenschaftlichen Erklärungszusammenhang zu integrieren. Innerhalb der Biologie erstreckt sich der Erklärungsversuch ebenso auf die Entstehung des Lebens aus dem Anorganischen wie auf die Vielfalt der Arten des Lebendigen. Das Evolutionsparadigma entwickelt sich – nicht zuletzt durch eine ständig answachsende populärwissenschaftliche Literatur, meist aus der Hand von Biologen – zu so etwas wie einer geschlossenen Weltanschauung, einem »evolutionistischen Weltbild«. Von dem materialistischen Weltbild, das um die Jahrhundertwende von Ernst Haeckel und anderen missionarisch propagiert wurde, unterscheidet sich diese Weltanschauung durch gesteigerte Elaboriertheit und durch größere Fähigkeit der Integration scheinbar inkommensurabler Dimensionen. Das Zusammenwirken von richtungsloser Mutation und Selektion, von Darwin – zuvor schon von Empedokles – aufgrund einiger Indizien als Hypothese konstruiert, wird nun von zwei Seiten her aufgehellt, einerseits indem die Entdeckung der Genstruktur den Mutationsvorgang verständlich macht, andererseits indem allgemeine spieltheoretische Erwägungen versuchen, das Wirken der Selektion auf plausible Weise zu rekonstruieren. Und während der traditionelle Materialismus das sittliche und religiöse Selbstverständnis des Menschen als Illusion zu entlarven suchte und militant bekämpfte, fühlt sich nun der biologische Evolutionismus stark genug, dieses Selbstverständnis funktional durch die damit verbundenen Selektionsvorteile zu begründen und in sein Gesamtkonzept zu integrieren. Das hat praktisch zur Folge, daß die Promotoren der evolutionären Weltanschauung der Religion prinzipiell freundlich gegenüberstehen, ihr sozusagen ein »Angebot zur Güte« machen. Dies gilt jedenfalls für den mitteleuropäischen Raum. In Frankreich liegen die Dinge etwas anders. Dort ist der neue Biologismus, insbesondere die evolutionistische Soziobiologie zur wissenschaftlichen Ideologie der »neuen Rechten« avanciert. Diese aber verzichtet darauf, das Angebot zur Güte zu erneuern, das in den 20er Jahren von ihrer Vorläuferin, der *Action Française,* der katholischen Kirche gemacht und von Pius XI. zurückgewiesen wurde. Im deutschsprachigen Raum hingegen finden wir auf Tagungen von Evolutionstheoretikern und Theologen meist freundliches Einvernehmen. Die Evolutionisten halten die Idee eines Gottes

über dem von ihnen konstruierten Prozeß für eine unschädliche Zutat, die zwar wissenschaftlich folgenlos und theoretisch überflüssig ist und insofern »Occams Rasiermesser« geopfert werden müßte. Innerhalb des Evolutionsprozesses aber hat die Gottesidee in einem gewissen Stadium eine positive Funktion, ähnlich den Regentänzen der Hopi-Indianer, die zwar keinen Regen machen, deren latente Funktion für den Stammeszusammenhalt jedoch soziologisch gesehen ihre Rechtfertigung darstellt. Latente Funktionen können allerdings nur solange funktionieren, wie sie nicht für alle Beteiligten manifest werden. Die Propagatoren der evolutionistischen Weltanschauung machen sich insofern eines Widerspruchs schuldig, wenn sie funktionale Empfehlungen für Religion aussprechen. Denn ihre Art der Begründung dieser Empfehlung verträgt die Publizität nicht. Hopi-Indianer hören auf, Regentänze zu machen, wenn sie erfahren, daß sie dadurch zwar etwas anderes, aber nicht Regen machen.

Der christliche Glaube kann seinen Anspruch nicht auf die Rolle zurücknehmen, die ihm im Rahmen der evolutionären Weltanschauung zugedacht ist. Aufgrund seines Wahrheitsanspruchs muß sie sich mit dieser und ihrem Wahrheitsanspruch genuin auseinandersetzen und – gemäß dem Wort des Apostels: »Der geistliche Mensch beurteilt alles, er selbst aber wird von niemandem beurteilt« – nicht auf die Frage zurückziehen, welcher Platz ihm im Evolutionismus eingeräumt wird. Er muß vielmehr fragen, welchen Wahrheitswert und gegebenenfalls welchen Stellenwert er jenen wissenschaftlichen Theorien und jener Naturgeschichtsrekonstruktion geben kann und muß, die diese neue Popularphilosophie stützt. Diese Aufgabe ist nicht ohne Hilfe von Philosophie zu bewältigen. Die Schwäche der bisherigen Gespräche zwischen Theologie und Naturwissenschaft lag m. E. darin, daß die Theologie von sich aus Ergebnisse anderer Wissenschaften nur zur Kenntnis nehmen kann und unterstellen muß, daß sie *lege artis* gewonnen wurden. Es ist dagegen eine Aufgabe der Philosophie, die Weise, wie solche Ergebnisse gewonnen werden, kritisch zu prüfen, das Verhältnis von Theorien und Einzelaussagen, den Status naturwissenschaftlicher Aussagen und die Reichweite derselben, insbesondere den eigentlichen Inhalt wissenschaftlicher Behauptung von weltanschaulichen Extrapolationen zu unterscheiden. Solche Extrapolationen sind fast unvermeidlich, wenn in einem intellektuellen Milieu nicht klare philosophische Begriffe präsent sind. Es gibt bis heute keine ausgearbeitete philosophische Behandlung des Evolutionsthemas. Statt dessen aber eine Fülle von Literatur, in welcher Biologen sozusagen freihändig versuchen, eine mehr oder weniger philosophische Deutung ihrer Forschungsintentionen und Ergebnisse zu entwerfen. Bekannt geworden ist z. B. der Versuch von Konrad Lorenz, die apriorischen Strukturen menschlicher Erkenntnis als Evolutionsresultate zu deuten. Aufbauend auf Lorenz hat sich heute die einflußreiche Richtung einer »evolutionären Erkenntnistheorie«

entwickelt, die freilich, wie vor einigen Jahren das Münchener Symposion »Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis« zeigte, von kaum einem »gelernten« Philosophen oder Wissenschaftstheoretiker für ernsthaft vertretbar gehalten wird.[1] Um zu unterscheiden, was am Evolutionismus Wissenschaft ist und was Philosophie – möglicherweise falsche Philosophie –, bedarf es philosophischer Besinnung.

Die evolutionäre Weltanschauung ist keineswegs harmlos. Schon die Deutung des sukzessiven Auftretens verschiedener Formen des Lebendigen mit Hilfe der Metapher der »Entwicklung« enthält eine schwerwiegende Vorentscheidung. Denn dieses Wort bezeichnet ursprünglich die Stadienfolge innerhalb des einzelnen Organismus. In der Anwendung auf die Sukzession von Formen des Lebens erscheint so der Weltprozeß als ganzer als eine Art große einheitliche Substanz mit wechselnden Zuständen. Die aristotelische Unterscheidung zwischen *genesis* und *alloiōsis*, zwischen Entstehung und Veränderung, wird so eingeebnet.

Es ist klar, daß auf dem Hintergrund dieser Sicht die christliche Lehre von der unmittelbaren Erschaffung der Einzelseele durch Gott zu einem seltsamen mirakulösen Fremdkörper wird. Aber das heißt ja philosophisch nur, daß das Selbstverständnis des Menschen als einer individuellen, freien, verantwortlichen Person sich nicht mehr mit dem, was man über die Welt im ganzen denkt, vermitteln kann. Dies wiederum hat ganz konkrete Folgen für unsere Zivilisation und für das, was man »religiöse Sozialisation« nennt. Religionslehrer können ein Lied davon singen, wie ihre Schüler, wenn von Gott und Schöpfung die Rede ist, erkennen lassen, daß sie über das Zustandekommen des Menschen inzwischen so Bescheid wissen, daß dieses Wissen zugleich auch die Wahrheit darüber enthält, was der Mensch ist. Die Rede von Gott wird auf diese Weise zu einem Rad, bei dessen Drehung sich nichts mehr mitdreht, zu einem Organ, das im ganzen des Organismus funktionslos wird und deshalb atrophiert und sich zurückbildet. Die heute vielfach festgestellte stillschweigende Auswanderung aus religiöser Praxis hängt vor allem mit diesem scheinbaren Folgenloswerden des Gottesbegriffs zusammen.

Und dies wiederum muß im engen Zusammenhang mit der evolutionären Weltanschauung als Religionsersatz gesehen werden. Notwendig ist daher eine Besinnung über die philosophisch-theologische Relevanz des Paradigmas ›Evolution‹.[2] Vier Stellungen zu diesem Paradigma scheinen mir möglich zu sein:

---

1 Vgl. R. Spaemann, P. Koslowski, R. Löw (Hrsg.), Evolution und menschliches Selbstverständnis. (Civitas-Resultate, 6) Weinheim 1984.

2 Vgl. hierzu und zum folgenden R. Spaemann, R. Löhr, P. Koslowski (Hrsg.), Evolutionismus und Christentum. (Civitas-Resultate, 9) Weinheim 1986.

1. Die Theologisierung der Evolutionstheorie, die Deutung der Evolution als Heilsgeschehen im Sinne von Teilhard de Chardin.

Diese Sicht akzeptiert die Einschmelzung der individuellen, teleologisch verfaßten Substanz in den Gesamtprozeß, dessen Substrat »die Materie« ist. Dieser Prozeß wird als ganzer jedoch teleologisch gedeutet. Er hat eine bestimmte, von Gott eingestiftete Tendenz. Diese gipfelt in der Herausbildung eines kosmischen Universalbewußtseins, des »kosmischen Christus«.

2. Die Immunisierung des religiös-sittlichen Selbstverständnisses des Menschen durch Rücknahme jeder mit dem Evolutionismus möglicherweise interferierenden Behauptung. Der Bereich des Genetischen wird prinzipiell dem Evolutionismus überlassen, auch die Erklärung der Genesis des religiös-sittlichen Bewußtseins selbst. Es genügt dieser Sicht eine Phänomenologie der Selbsterfahrung, die als Phänomenologie von genetischen Erklärungen nicht tangiert wird, und die Möglichkeit, das faktische Resultat dieses genetischen Prozesses als Ziel eines göttlichen Willens deuten zu können, der auf dessen Hervorbringung gerichtet ist. Da für diese Sicht kein kognitiver Vorrang gegenüber dem Naturalismus beansprucht wird, wird jeder Konflikt vermieden. Als Grund, sich diese Sicht zu eigen zu machen, genügt ein wie immer geartetes Bedürfnis. Wer den Glauben an Gott braucht, dem soll man diesen auch nach Meinung der meisten Atheisten solange lassen, bis er dieses luxurierende Bedürfnis überwunden hat.

3. Die fundamentalistische Bestreitung jeder biologischen Deszendenz – Theorie über die Entstehung des Lebens der Arten – eine Position, die sich auf einige »Dissidenten« innerhalb der Biologie und Biochemie selbst stützen kann.

Die Weise, wie diese Dissidenten, die nicht innerhalb des herrschenden Paradigmas, sondern an dessen Kritik arbeiten, durch die herrschende Wissenschaft an den Rand gedrängt und aus der repräsentativen Diskussion weitgehend eliminiert werden, ist ein Beispiel für jenen Darwinismus in der Wissenschaftsentwicklung, den Thomas Kuhn, Imre Lakatos und Paul Feyerabend herausgestellt haben. Sie legt es nahe, jenen Dissidenten einen Kredit einzuräumen, dessen Berechtigung noch offen ist. Der Fundamentalismus tut dies. Darüber hinaus kann er sich natürlich auch prinzipiell gegen jede realistisch interpretierte Wissenschaft immunisieren, wie dies bereits Schelling tat: Gott kann natürlich die Welt vor 5 000 Jahren mitsamt Fossilien oder uns in diesem Augenblick samt all unseren Erinnerungen geschaffen haben. Solche Optionen sind immer möglich. Die Frage ist, ob sie gut begründet sind. M.E. hat der Fundamentalismus auch die mögliche Hilfe noch nicht ausgeschöpft, die ihm von seiten einer radikalen Transzendentalphilosophie entstehen könnte.

4. Der Versuch einer erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Bestimmung des Stellenwertes wissenschaftlicher »Paradigmen« und

Hypothesen im Verhältnis zur Wirklichkeit, verbunden mit einer Evaluierung des ontologischen Erklärungswertes genetischer Theorie insgesamt. Grundsätzliche Kritik des Reduktionismus und Kritik des Evolutionismus, insofern er eine Variante des Reduktionismus ist. Dieser Versuch hält sich prinzipiell für die Deszendenzhypothese in ihren verschiedenen Formen offen, untersucht jedoch kritisch die Konsequenzen der Entwicklungsmetapher im Rahmen dieser Hypothese. Indem er die weltanschauliche Relevanz der Deszendenztheorie einschränkt und ihre Aufspreizung zum »Evolutionismus« kritisiert, schafft er zugleich die psychologischen Voraussetzungen für eine unbefangene Diskussion alternativer Paradigmen, ohne diese von vornherein zu favorisieren.

II

Im Sinne dieser zuletzt genannten, vierten Position soll im folgenden versucht werden, einige theoretische Defizite des Evolutionismus und des ihn tragenden Szientismus – jener zur Weltanschauung gewordenen Selbstinterpretation der modernen Wissenschaft – vorzuführen. Dazu soll zunächst am menschlichen Selbstverständnis angesetzt werden, und zwar an jenem wesentlichen Moment desselben, das man seit Kant die Erfahrung des Unbedingten nennt. Danach soll gezeigt werden, daß der Evolutionismus an einem notwendigen Moment des Begriffs von Wirklichkeit überhaupt, nämlich dem Moment der Negativität, scheitern muß.

Auf die Frage, inwiefern der Szientismus eigentlich eine Herausforderung unseres Selbstverständnisses darstellt, hat Kant eindeutig geantwortet. Der Szientismus kennt nur Bedingungszusammenhänge. Die Erfahrung eines Unbedingten – für Kant repräsentiert in der sittlichen Grunderfahrung – läßt sich im Rahmen einer szientistischen Weltdeutung nicht adäquat interpretieren. Sie muß von dieser auf eine Weise uminterpretiert werden, in der sie sich selbst nicht wiedererkennen kann. Darum muß, wie Kant sagt, »das Wissen eingeschränkt«, d.h. die realistische Deutung wissenschaftlicher Aussagen verworfen werden.

Die realistisch gedeutete Evolutionstheorie aber scheint nun der Kantischen Immunisierung der Subjektivität ein Ende zu bereiten. Sie scheint diese selbst in das gleichgültige und homogene Medium der Objektwelt hineinzuziehen und zu trivialisieren. Der Vers von Matthias Claudius »Ich danke Gott und freue mich wie's Kind zur Weihnachtsgabe, daß ich bin, bin und daß ich dich schön menschlich Antlitz habe«, scheint nur noch ein illusionärer poetischer Überschwang zu sein.

Die neuere Diskussion ist gegenüber der Zeit von Darwin und Haeckel dadurch geprägt, daß der Darwinsche Entwurf inzwischen auf den gesamten

kosmischen Prozeß, also auch auf die Entstehung des Lebens Anwendung findet, und zweitens dadurch, daß die genetische Rekonstruktion des Lebens einerseits, der Subjektivität andererseits nun tatsächlich konzeptuell zu realisieren versucht wird. Nach einer weltanschauungspolitischen Latenzzeit treten nun die neueren Evolutionstheoretiker mit einem gewissen missionarischen Pathos auf, gründen gemeinnützig anerkannte Vereine zur Popularisierung ihrer Ideen usw. Diesmal allerdings bestrebt, die etablierte Religion nicht anzugreifen, sondern zu integrieren. Religiosität, wo sie nicht mit kognitiven Ansprüchen auftritt, bildet inzwischen selbst ein wesentliches Element der rekonstruierten Überlebensmaschine. Es wäre Gegenstand einer interessanten wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchung, welchen Gewinn man sich von dieser Popularisierung erhofft. Insgesamt kennzeichnet es das neue Stadium der Evolutionstheorie, daß sie die Subjektivität nicht mehr als das Inkommensurable ausklammert, daß sie aber auch nicht mehr versucht, sie als Illusion zu destruieren, sondern daß sie sie als überlebensdienliche Funktion des komplexen Regelsystems zu rekonstruieren sucht. Dabei schreckt die Zirkularität dieses Unternehmens offenbar nicht, die vor allem von seiten der Transzendentalphilosophie geltend gemacht wird. Die transzendentale Argumentation kann ja selbst rekonstruiert werden.

Die Selbstbehauptung der Subjektivität scheint angesichts ihrer wissenschaftlichen Rekonstruktion zu jener Sprachlosigkeit verurteilt, die der frühe Wittgenstein in seinem berühmten Diktum über das Sagbare und das Unsagbare konstatierte und proklamierte. Aber in unserer Alltagssprache finden wir uns mit dieser Sprachlosigkeit nicht ab. Nun ist in unserer Zivilisation allerdings das Gefühl weit fortgeschritten, die Alltagssprache sei nur sozusagen eine intuitive Vorform wissenschaftlichen Sprechens. Als solche wird sie dann auch von Gebildeten gepflegt, in der stillschweigenden Annahme, es gäbe eine kognitive adäquatere Übersetzung. Diese Annahme muß jedoch fallengelassen werden, wenn es sich um jene Redeweisen handelt, in denen vom Unbedingten die Rede ist, d.h. in denen die Ausdrücke »gut und schlecht« in einem anderen Sinne gebraucht werden als im Sinne »gut für x, wenn x y will«, oder »gut, gemessen am Maßstab der Erreichung oder der Erhaltung eines bestimmten Zustandes«. Die evolutionäre Interpretation der Ethik versteht den Gebrauch des Wortes »gut« in dem letzteren Sinn. Und auch hier wieder gilt: sie verwirft nicht die Verwendung des Wortes »gut« im Sinne eines Unbedingten, aber sie bietet auch nicht eine wissenschaftlich adäquate Übersetzung solcher Redeweisen an, sondern sie bietet eine *funktionale* Interpretation derselben.

Indem sie die Funktionalität des Unbedingten für die Erhaltung eines durchaus bedingten Phänomens wie z.B. des menschlichen Lebens auf der Erde, als dessen Ursprung und Wesen behauptet, hebt sie nun allerdings seine Unbedingtheit auf. Indem sie sie für nützlich und ihren Nutzen für ihr Sein

erklärt, hebt sie dieses Sein auf. Der Satz, es sei gut, menschliches Leben zu erhalten, bedeutet dann nur noch, es sei lebenserhaltend, dies zu tun.

Die Evolutionstheorie kann sehr wohl die elementaren Inhalte menschlicher Ethik weitgehend funktional rekonstruieren. Sie kann sogar einen Beitrag leisten zur Korrektur von Ethosformen, indem sie die Dysfunktionalität ehemals funktionaler Verhaltensweisen aufweist. Dies ist übrigens eines der Hauptanliegen neuerer Publikationen im Bereich der Humanethologie. Was die Theorie jedoch schlechterdings nicht leisten kann, ist eine Ableitung der spezifischen *Form* menschlicher Ethik, der *Form* der Unbedingtheit, die sich im Gebrauch des Wortes »gut« in einem nichtrelationalen Sinne ausdrückt. Der Evolutionismus muß jede moralische Bewunderung für eine schöne Handlungsweise, jede Mißbilligung einer Scheußlichkeit relativieren. Solche Billigungen und Mißbilligungen besagen immer nur, daß die Handlungsweise funktional oder dysfunktional im Hinblick auf einen an sich gleichgültigen Zustand ist, der, aus wiederum gleichgültigen Ursachen, demjenigen, der die Bewunderung oder Mißbilligung äußert, als wünschenswert erscheint. Alle moralischen Appelle, mit denen evolutionstheoretische Werke so reichlich versehen sind, können daran nichts ändern, daß die Werke den Appellen selbst zuvor ihre Kraft entzogen haben.

Die Versöhnung eines genetischen und einer geltungstheoretischen Betrachtungsweise wäre nur unter einer platonischen Voraussetzung möglich. Wenn wir nämlich Evolution so verstünden, daß die funktional-bedingte Einübung in bestimmte Verhaltensweisen die Bedingung dafür ist, daß sich plötzlich eine ganz neue Dimension des Erlebens eröffnet, die Dimension der Unbedingtheit des Schönen. So haben es Platon und Aristoteles gesehen, wenn sie übereinstimmend schreiben, der Staat entstehe aus der Notwendigkeit des bloßen Lebens, aber, einmal entstanden, bestehe er um des guten Lebens willen. Und was das gute Leben ist, läßt sich aus diesen Entstehungsbedingungen überhaupt nicht mehr herleiten. Das Eigentümliche der neuzeitlichen antiteleologischen Denker wie Hobbes liegt darin, daß sich für sie die Legitimation des Staates nie von seinen durch die Entstehungsbedingungen definierten Funktionen ablöst.

Solange allerdings der Gedanke des Unbedingten nur in der Weise einer Geltungstheorie auftritt, bleibt das zugrundeliegende Problem letzten Endes ungelöst. Es kommt zu einem theoretischen Patt zwischen szientistischem Bedingungsdenken und geltungstheoretischem Unbedingtheitsdenken. Der Geltungstheoretiker kann stets geltend machen, daß die Geltung durch den Reduktionismus zerstört wird, weil diesem niemals eine adäquate Übersetzung von Geltungsaussagen, also die Rückführung von Sollen auf Sein – im Sinne von Vorhandensein – gelingen kann. Der szientistische Genetiker kann darauf hinweisen, daß Geltung doch den Bezug auf Subjekte, für die etwas Geltung hat, einschließt, daß sie ein Moment im Lebensvollzug dieser

Subjekte darstellt. Jede Hypostasierung eines Reiches der Werte verfällt dem Einwand, den schon Aristoteles gegen die Hypostasierung der Krummnasigkeit erhob: es gibt sie nicht ohne Nasen. Alle Widerlegung des Psychologismus in der Logik ändert nichts daran, daß logische Gesetze nur insoweit Geltung haben, als denkende Subjekte existieren, die sich nach ihnen richten können.

Ist nun deshalb die zweiwertige Logik nur ein spezifisches Produkt der Anpassung unseres Gehirns an die Außenwelt? Die Frage führt uns wieder in den Zirkel, von dem schon die Rede war. Denn würden wir sie mit »ja« beantworten, so wäre auch diese Antwort nur ein Anpassungsprodukt. Auch dies möchte ja noch so sein. Es gibt ja die bekannte Bemerkung über das Aussterben der Affen, die ein falsches Bild von dem Ast haben, auf den sie springen. Nur ist diese Bemerkung von völliger Verkennung des Problems bestimmt. Daß ein Wesen, das Bilder von etwas hat, richtige Bilder hat, kann sehr wohl als Anpassungsresultat verstanden werden. Aber die Frage ist ja: wie können wir, ausgehend von einer Welt bloßer Faktizität materieller Zustände, rekonstruieren, was es überhaupt heißt: ein Bild von etwas haben, sei dieses Bild nun richtig oder falsch. Auch ein falsches Bild setzt schon den Begriff eines richtigen Bildes voraus. Keine Lehre vom bedingten Reflex kann den Sprung vollziehen vom Assoziationsmechanismus zur Vorstellung von etwas, was nicht diese Vorstellung ist. Ein Lebewesen kann eine Abfolge von Zuständen durchlaufen, die eine zweckmäßige Reaktion auf wechselnde Umweltbedingungen darstellen. Aber warum müssen jene Zustände Bilder von diesen Bedingungen sein? Also von etwas, was sie selbst gerade nicht sind? Wir können die Frage nun abstrakter formulieren, nämlich so: Wie ist evolutionistisch Entstehung von Negativität ohne *petitio principii* rekonstruierbar? Bekanntlich kann man logische Affirmation immer als doppelte Negation konstruieren, nicht jedoch Negation aus Operatoren, die Negation nicht bereits enthalten. Nun können wir zwar die Zweiwertigkeit der Logik als funktionales Anpassungsresultat rekonstruieren – analog zu digitalen Systemen. Aber in einem digitalen System sind die Werte wahr und falsch jeweils positive Zustände, deren einer dann von einem lebendigen Beobachter als Negation interpretiert werden kann, einem Beobachter, der selbst über die Dimension des Negativen bereits verfügt.

Wenn Russell die Wahrheit einer Aussage wie »es gibt kein Nilpferd in diesem Zimmer« dadurch begründet, daß er die Abwesenheit jedes Nilpferdes zu den wirklichen Dingen zählt, dann ist dies der Versuch, Negativität zu eliminieren, entsprechend seinem parallelen Versuch, Existenzbehauptungen zu eliminieren. Nur taucht die Negativität wieder auf, wenn es darum geht, das Wort Abwesenheit zu erklären. Russell könnte sagen: Alle Nilpferde sind an anderen Orten als hier. Aber dann haben wir wieder das Wort »andere«, für das wir keine naturalistische Definition geben können.

Negativität tritt auf drei Stufen auf:
1. als Schmerz
2. als Andersheit, als Nicht-ich
3. als der Gedanken des Absoluten

Daß das Auftauchen von Schmerz äußerst lebensdienlich ist und die Erhaltung von Organismen, die schmerzempfindlich sind, begünstigt, steht außer Frage. Das genügt dem Evolutionstheoretiker. Und es genügt auch dem Experimentator, der Schmerzverhalten von Tieren untersucht. Für ein Wesen, das unter Schmerzen leidet, hat der Schmerz wesentlich die Bedeutung des Negativen, des Nicht-seinsollenden. Und insofern diese Bedeutung zum Wesen des Schmerzerlebens gehört, kann Schmerz weder behavioristisch als Schmerzverhalten noch – das hat unlängst Kripke nachgewiesen – als neurophysiologischer Zustand definiert werden.

Jeder naturalistische Reduktionismus scheitert hier. Und er scheitert vor allem an der Negativität des Erkennens, insofern zu seiner Definition gerade das gehört, was es nicht selbst ist, das andere. Was wir meinen, wenn wir uns auf ein von uns verschiedenes Wirkliches beziehen, läßt sich in keiner Weise naturalistisch, also als Zustand oder Eigenschaft des Sich-beziehenden verstehen. Die geträumte Wanderung mit dem geträumten Freund und die wirkliche mit dem wirklichen unterscheidet sich nicht durch irgendein Prädikat, nicht durch die Intensität der Erfahrung usw. Existenz ist kein »reales Prädikat«. Der Unterschied liegt nur darin, daß im einen Falle der Freund auch seinerseits mit mir eine Wanderung gemacht hat und daß dies nicht nur für mich gilt. Die Setzung eines anderen als anderen, d. h. eines solchen, der nicht selbst dadurch ist, daß er für mich ist, das Für-mich-Sein der Tatsache, daß ich ebenso für ihn bin, dieser Akt der Anerkennung läßt sich zwar wiederum in seiner Funktionalität als erhaltungsdienlich aufweisen. Aber dieser Aufweis bleibt für das in diesem Akt Gemeinte ganz äußerlich. Dieses Gemeinte läßt sich nicht ohne Verlust in eine evolutionistische Sprache übersetzen.

Für den Begriff des Unbedingten bedarf es keines eigenen Aufweises seiner genetischen Unkonstruierbarkeit. Unter der Voraussetzung, daß wir ihn besitzen, können wir vielleicht sogar zeigen – und der Versuch ist ja gemacht worden –, inwiefern auch er im Sinne der Erhaltung der *species homo sapiens* positiv funktional ist. Aber daß er durch diese Funktionalität nicht definierbar ist, ist sozusagen tautologisch: Er enthält gerade die Negation jeder Bedingtheit und meint eine Weise von Sinn, die jedem möglichen Zweck, wie z. B. dem der Erhaltung menschlichen Lebens usw., vorausliegt.

Die bisherigen Überlegungen dienten nur der Vorbereitung der These, zu der ich nun kommen möchte.

Die Ausgangsfrage war: Tangiert die Evolutionstheorie das menschliche Selbstverständnis? Wir können die Frage jetzt so präzisieren: Erlaubt die

Evolutionstheorie die Rekonstruktion von Negativität? Wenn nein, nötigt sie zu einer reduktionistischen Uminterpretation der Erfahrung von Negativität, die mit deren Selbstauslegung unvereinbar ist? Die erste Frage ist bereits negativ beantwortet worden. Aber wir sollten bemerken, daß diese negative Antwort trivial ist. Die Evolutionstheorie versucht zwar heute, die Entstehung lebender Zellen zu rekonstruieren – ein Versuch, der uns in diesem Augenblick nicht zu beschäftigen hat. Sie versucht nicht, die Entstehung irgendwelcher neuer Eigenschaften zu erklären, sondern nur deren Erhaltung. Sie braucht daher fundamentale neuartige Phänomene, Mutationen, Fulgurationen nicht als bloße Modifikationen voraufgehender Strukturen zu interpretieren, sondern ihr Dasein einfach zur Kenntnis zu nehmen. (Die Frage, wieweit transspezifische Mutationen tatsächlich existieren, ist eine bis heute in der Biologie selbst strittige Frage.) Insofern ist die Evolutionstheorie sozusagen ontologisch neutral, da sie über die Mutationen, auf denen die Evolution beruht, gar nichts aussagt. Und wenn sie sagt, diese sei richtungslos, so ist damit nur Ockhams Rasiermesser Genüge getan. Der Sinn der Behauptung ist der: die Selektion genügt für die nachträgliche Erklärung der Richtung. Man findet immer wieder die Meinung, die These von der Richtungslosigkeit der Mutationen enthalte eine Kränkung des menschlichen Selbstbewußtseins. Davon kann keine Rede sein. Es gehört zu diesem Selbstbewußtsein, daß der Mensch den Menschen als Selbstzweck betrachtet, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß er notwendigerweise seine eigene Art sich selbst zum Zweck machen muß, sondern so, daß er »an sich« Selbstzweck ist, d. h. daß er einen Anspruch darauf hat, von Wesen, die der Zwecksetzung fähig sind, als Selbstzweck betrachtet zu werden. Ich diskutiere hier nicht diese Form des Selbstbewußtseins, nicht die Begründung dieses Anspruchs. Was ich sagen möchte ist dies: Der Selbstzweckcharakter des Menschen ist ganz unabhängig davon, ob er sich als Naturzweck, d. h. als Resultat eines Evolutionsprozesses betrachtet, der sozusagen entelechial auf seine Hervorbringung hin gerichtet ist. Wäre er es, so wäre das ohnehin keine hinreichende Begründung für den Gedanken der Menschenwürde, also des Selbstzweckcharakters des Menschen. Denn es macht gerade das Eigentümliche der menschlichen Reflexionsfähigkeit aus, Naturzwecke distanzieren und sich noch einmal zu ihnen affirmativ oder negativ verhalten zu können. In diesem Akosmismus wurzelt die Idee der Menschenwürde. Der metaphysische Gedanke, der Mensch, jeder einzelne Mensch sei ein ausdrücklich als dieses gewolltes Geschöpf Gottes, präjudiziert nicht über die Weise, wie dieser göttliche Wille seinen Zweck realisiert. Das religiöse Weltverhältnis hat seit jeher gerade im Zufall die Hand Gottes verehrt. Der Sinn eines maschinengeschriebenen Textes steht und fällt nicht damit, daß die Schreibmaschine darauf programmiert ist, genau diesen Text hervorzubringen. Von demjenigen her gesehen, der sich entschlossen hat, unter Beiseitelassung aller

übernatürlichen, d.h. in diesem Falle überschreibmaschinenmäßigen Gesichtspunkte den Text nur in Relation zur Schreibmaschine zu betrachten, ist und bleibt er vollkommen zufällig.

Vom Gesichtspunkt menschlichen Selbstverständnisses aus ist das wissenschaftliche Paradigma der Evolution solange neutral, als es nicht mit einer bestimmten philosophischen Deutung verbunden wird, einer Deutung, die ich, im Anschluß an Hans-Eduard Hengstenberg, »Evolutionismus« nennen möchte. Um diese Deutung eigentlich geht es in den gegenwärtigen Debatten. Anders wäre es nicht verständlich, warum die Evolutionstheorie seit einigen Zeiten mit solcher Emphase propagiert wird, statt als Forschungsprogramm still fortzufahren, ihre Ergiebigkeit zu testen. Hinter der Propagierung des Evolutionismus muß ein ideologisches Motiv stehen.

Man kann das ganze Problem zusammenfassen in einem einzigen Punkt, nämlich dem Gebrauch des Wortes »Evolution« anstelle des älteren der »Deszendenz«. Das Wort Evolution ist eine Metapher, die fast unvermeidlich eine falsche, d.h. mit dem, als was wir uns selbst wissen, unvereinbare Deutung suggeriert. Das Wort ist genommen von den Veränderungen, die sich an einem Organismus vollziehen, von seinem Anfang bis zu seiner Reife. Dieses Wort wird übertragen auf die Entstehung von Organismen. Diese metaphorische Anwendung auf die Abfolge von Lebewesen suggeriert erstens eine lamarckistische Deutung dieser Abfolge. Vor allem aber: sie suggeriert, daß die Naturgeschichte aus einer Folge von Zustandsveränderungen an einem identischen Substrat bestünde. Sie suggeriert, daß es hier ein »etwas« gäbe, das »sich entwickelt«.

Dies aber ist mit unserer Erfahrung von Identität unvereinbar. Niemand von uns drückt sich so aus, daß er sagen würde: »Mein Vater hat sich zu mir entwickelt«. Eine solche Redeweise wäre allenfalls noch hinnehmbar bei Einzellern, die sich durch Zellteilung vermehren. Tatsächlich stehen mein Vater und ich einander als selbständige Individuen gegenüber. Und dies ist sogar für die Menschwerdung des Menschen von essentieller Bedeutung. Mensch wird man nur durch Kommunikation mit einem personalen Gegenüber, mit dem man in Wechselwirkung tritt. Zustände eines homogenen Substrats folgen aufeinander, sie wirken nicht aufeinander. Ihre Aufeinanderfolge wird vielmehr durch Wirkungen von außen modifiziert. Der Evolutionismus versteht jedoch Dinge, substanzielle Einheiten immer nur als Zustände an etwas anderem. An was? An einem zugrundeliegenden Substrat. Die entscheidende Frage scheint mir hier zu liegen.

Für den Evolutionismus gibt es kein Beginnen und kein Aufhören des Seins von irgend etwas, sondern nur Veränderung. Dann freilich sind wir veränderte Affen, und dies bereitet unserem Selbstverständnis natürlich Schwierigkeiten. Im übrigen sind Affen veränderte Vorläufer von Affen usw., wir stoßen nirgendwo auf so etwas wie Seiendes. Was es gibt, ist nur der Prozeß

des Werdens. Es gibt nur das *continuum* dieses Prozesses, keine diskreten Einheiten, die mit sich identisch und von anderen different sind.

Die Option für eine Weltsicht, die solche Einheiten, also Substanzen zuläßt, und gegen eine, die dies nicht tut, ist freilich nicht erzwingbar. Es ist dies zwar die natürliche Weltsicht, aber es gibt sogar eine große Religion, die genau diese natürliche Weltsicht als Illusion verwirft: der Buddhismus. Was uns zu der Voraussetzung individueller Substanzen führte, war die Erfahrung von Negativität in dreifacher Form: als Schmerz, als Erfahrung des anderen und als Gedanke des Unbedingten. Alle drei Erfahrungen bzw. Gedanken werden vom Buddhismus als Illusion betrachtet. Der Buddhismus hat bekanntlich keinen Gottesbegriff. Der Buddhismus verwirft den Gedanken des Anderen als Anderen. Die Illusion des Andersseins, die Illusion der Identität im Unterschied zum Nichtidentischen soll durch das Mitleid überwunden werden. Und der entscheidende Anstoß hierzu ist der Schmerz, das Leiden. Dies kann nur dadurch überwunden werden, daß dasjenige, was Voraussetzung des Leidens ist, nämlich das Subjekt des Leidens, sich selbst als Illusion durchschaut und überwindet. In eine Diskussion des Buddhismus kann und will ich hier nicht eintreten. Er wäre am ehesten mit der evolutionären Weltanschauung vereinbar, allerdings wäre er dieser auch überlegen. Denn der Evolutionismus erkennt nicht die Widersprüchlichkeit, die darin liegt, daß er eine Abfolge von Zuständen unterstellt, die letzten Endes Zustände von Nichts sind. So jedenfalls sieht es der Buddhismus. Der Evolutionismus wäre vom buddhistischen Standpunkt aus gesehen nur ein Durchgangsstadium auf dem Wege vom Substantialismus zur Einsicht in die Nichtigkeit der gesamten gegenständlichen Welt. Wenn wir dagegen daran festhalten, uns als Subjekte zu denken und mit dem Begriff der Menschenwürde irgendeinen Sinn zu verbinden, dann heißt das: wir denken uns als Einheiten, die dem Prozeß ihrer Hervorbringung als selbständig gegenüberstehen. Das aber heißt, wir denken uns als Neuschöpfung.

Evolutionismus in naturphilosophischer Kritik

Von Reinhard Löw

Wenn im folgenden der Evolutionismus einer Kritik unterworfen wird, so ist von vornherein darauf zu verweisen, daß er sich wesentlich unterscheidet von der *Evolutionstheorie*, so wie sie von Darwin zuerst konzipiert wurde. Im ersten Abschnitt wird daher diese Unterscheidung zu präzisieren sein, da im zweiten der Evolutionismus naturphilosophisch kritisiert wird. Der dritte Abschnitt schlägt eine Vermittlung von Evolutionstheorie und Philosophie vor, welcher zugleich die Spannung zwischen ersterer und dem christlichen Glauben beseitigen soll.

Evolutionismus und Evolutionstheorie

Der Gedanke eines Zusammenhanges der Lebewesen im Sinne nicht eines statischen Schöpfungs-Nebeneinander, sondern eines dynamischen Nach- und Auseinander gehört erst dem 19. Jahrhundert an. Zuerst in der Naturphilosophie des Deutschen Idealismus anzutreffen, wurde er – aus eben diesem Grunde – von der positiven Naturwissenschaft verworfen, um dann in der genialen Synthese Darwins ein Fundament aus ökonomischen, genetischen, populationsgeographischen Befunden zu erhalten, von dem aus der Siegeszug des sog. Darwinismus begann. Kernstück dieser Theorie war der spezielle Mechanismus, gemäß welchem sich Lebewesensarten höher entwickelt haben sollen: die »natürliche Zuchtwahl« (*natural selection*), die aus dem Substrat variierender Organismen einer Art die besser angepaßten begünstigt und über viele Einzelschritte hinweg zum Artenwandel führen kann. Das dem Gedanken des Artenwandels bis dahin am stärksten widerstrebende Faktum, nämlich die Sterilität von Hybriden, erkannte Darwin nicht an: er nahm vielmehr den Artenwandel als evident und die Sterilität von bestimmten Hybriden als noch zu erklärende Ausnahme (nach W. Stegmüller das »Paradigma eines Paradigmenwechsels«). Als Hauptbeweise für die Wahrheit seiner Theorie galten für Darwin aus der Paläontologie die Rekonstruktion von Arten-Entwicklungsreihen und das Auffinden von *missing links* (Arten-Verzweigungspunkte) sowie aus der Embryologie das (heute als falsch erwiesene) biogenetische Grundgesetz: daß die Phylogenese in der embryonalen Ontogenese wiederholt werde. Korrekturen an Darwins ursprünglichem Konzept (etwa an der von ihm noch vertretenen Vererbung erworbener Eigenschaften), Erweiterungen und neue Stützungen durch Molekulargenetik, Verhaltensforschung, Kybernetik und Systemtheorie

haben dem biologischen Darwinismus, d.h. der Evolutionstheorie im engeren Sinne, innerbiologisch den Platz einer kaum mehr angezweifelten Theorie verschafft – auf philosophische Probleme wird allerdings noch einzugehen sein.

Schon früh reizte diese Theorie zu ihrer Ausweitung in eine universale Weltanschauung: Wenn die Evolutionstheorie Darwins nämlich als Erklärungsgrundlage der lebendigen Welt zureichte und zugleich der Mensch in einem lückenlosen Zusammenhang mit diesem natürlich Erklärbaren stand, dann war nicht einzusehen, warum sich nicht auch alle spezifischen Leistungen des Menschen, Bewußtsein, Sprache, Erkenntnis, Handeln, Institutionen, Religion usf. durch sie erklären lassen sollten. Die Popularisierungen des Darwinismus bei Ernst Haeckel und Herbert Spencer verstanden sich dann auch als Religionsersatz. Und die Übereinstimmung dieses weltanschaulichen Darwinismus, der im folgenden Evolutionismus genannt wird, mit dem Materialismus erweckte den Anschein, als würde der eine jeweils den anderen beweisen – eine Übereinstimmung, die sich heute wieder ganz aktuell zwischen der evolutionären (besser: evolutionistischen) Erkenntnistheorie und dem dialektischen Materialismus des Marxismus findet.

Der Evolutionismus, also der Darwinismus als Weltanschauung, hat als Fundament weder den Artenwandel noch den speziellen Mechanismus zu dessen Erklärung, sondern die These von der natürlich-kausalen Erklärbarkeit sämtlicher Phänomene und Vorgänge der menschlichen und außermenschlichen Wirklichkeit. Daraus ergibt sich eine wichtige Konsequenz: das Verbot der Teleologie, des Prinzips der Zweckmäßigkeit und Zielgerichtetheit, als Erklärungsprinzip der Natur. Das bedeutet, daß sich nirgends im Verlaufe der Evolution ein Phänomen findet, das einen Zweckcharakter hätte. Es hat sich also nichts entwickelt, *damit* ein besserer Lebenserfolg erzielt würde, sondern unter allem sinnlos Entstandenen hat sich dasjenige erhalten, was zufällig am besten den äußeren Bedingungen angepaßt war. Und das gilt für alle Phänomene, die primitivsten wie die höchsten in der Kultur des Menschen. Ein Beispiel mag das für die evolutionistische Erklärung der Entstehung von Religion verdeutlichen.

Zwei feindliche Stämme A und B wohnen in einer gemeinsamen Region, die für beider Bedürfnisse nicht ausreicht. Weder A noch B wollen das umstrittene Gebiet räumen. Zur Moral von A gehört ein Unsterblichkeitsglaube mit einem guten Gott, der tapfere Krieger im Jenseits belohnt, zur Moral von B gehört der Glaube an einen grausamen Totengott. Nun hat zwar der Glaube von B immer noch einen Selektionsvorteil gegenüber anderen Stämmen, die gar nichts glauben, weil B sich um seine Lebenssicherung mit mehr Elan kümmert als jene. Aber im Kampf mit A ist B glatt unterlegen: die Krieger von A sind tapfer und riskieren den eigenen Tod.

Auch für dieses Gedankenbeispiel gilt, daß sich Moral und Glaube von

A nicht etwa herausgebildet haben, *damit* sich A besser behauptet, sondern A behauptet sich besser, weil sich diese Moral, dieser Glaube herausgebildet hat; zwar kann es sogar sein, daß in den Frühstadien dieser Entwicklung bestimmte intelligente Mitglieder von A, Magier, Medizinmänner, Priester (Herausgeber internationaler katholischer Zeitschriften?) diesen Vorteil erkannten und bewußt weiterbildeten (sogar ohne daß es nötig gewesen wäre, selber daran zu glauben), aber der Ursprung dieses Vorteils verliert sich im Dunkel des Zufalls, und zwar, wie der bekannte Soziobiologe Richard Dawkins behauptet, auf der Ebene der Meme, gewisser intellektueller Informationsmuster im Gehirn (analog den materiellen Genen), die sich in ihrer eigentümlichen Dimension wie Gene verhalten, sich reproduzieren, mutieren können, Verhalten und Denken steuern. So befällt das Gottmem, wenn es einmal zufällig in einem Gehirn entstanden ist, »wie ein Virus die Gehirne anderer Menschen und breitet sich sehr schnell aus«. Den verschiedenen Varianten des intellektuellen Virus entsprechen die verschiedenen Religionen – auch sie in ihrer lokalen Verteilung jeweils den Umständen bestangepaßt, auch sie – wie Gene – egoistisch und expansionssüchtig. Die Soziobiologen Wilson und Dawkins glauben, mit dieser verbesserten Erklärung der Religion (im Vergleich zu Nietzsches oder Haeckels Herrschaftswillen der ressentimentalen Priesterkaste) ihr endgültig den Garaus gemacht zu haben. Aber nicht einmal diese Konsequenz muß man ziehen: Der Verhaltensforscher W. Wickler, der zwar die Erklärung für gelungen hält, aber darüber hinaus feststellt, daß man sich psychophysisch besser fühlt, wenn man an Gott glaubt, Wickler sagt, genau deswegen glaube er an ihn.

So ähnlich versteht auch H. v. Ditfurth die Religionen. Ihre Existenz ist gerechtfertigt als Tröstungsinstanz und u. U. als Stabilisierungsinstanz von Gesellschaft und Institutionen. Was aber konkrete Glaubensaussagen anlangt, die mit dem evolutionistischen Weltbild in Konflikt kommen, so wird Ditfurth in seinem Buch »Wir sind nicht nur von dieser Welt« recht deutlich: Jesus Christus war nicht Gottes Sohn, von Wundern, Auferstehung, Himmelfahrt, Vergebung der Sünden, Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Jesu Christi zu reden, ist alles Humbug. Was sich nicht restlos ins evolutionistische Weltbild integrieren läßt, wird eliminiert. Und dabei nennt Ditfurth dies auch noch »ein Angebot an die Kirchen«. Es scheint fast Rückschlüsse auf den Zustand der Kirche zuzulassen, daß man auf die Idee kommen kann, ihr solche Angebote zu machen. Und noch mehr, daß Ditfurth für katholische wie evangelische Akademien und Institutionen zuständiger und umjubelter Referent für das Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft ist.

Die Frage ist, ob man auf die Herausforderungen des Evolutionismus nun nur noch durch Fundamentalismus oder Rückzug, Kopfschütteln und Beten reagieren kann. Ihr wird im nächsten Abschnitt kritisch, im dritten konstruktiv nachgegangen.

Kritik des Evolutionismus

Die Kritik des Evolutionismus spaltet sich in zwei Teile auf: zuerst die Kritik an der weltanschaulichen Interpretation der Evolutions*theorie*, danach die Kritik an dieser Weltanschauung selber. Erstes ist deswegen so wichtig, weil gewöhnlich Theorie und Weltanschauung gar nicht sauber unterschieden werden. Kaum jemand käme nämlich heutzutage mehr auf die Idee, von der Evolutionstheorie in dem Sinne von einer Hypothese zu sprechen, daß sie auch als ganze falsch sein und durch eine ganz andere ersetzt werden könnte. Nun ist zwar die Überzeugung von der Richtigkeit der Hypothese, mit der man beschäftigt ist, ein fast unverzichtbares Element dafür, daß man sich gerne mit ihr weiter beschäftigt (dies gegen Popper). Sie darf aber erstens nicht dazu verführen, diese Überzeugung mit der Wahrheit selber zu verwechseln, und zweitens nicht dazu, dann diese »Wahrheit« auf sachfremde Bereiche bis hin zur kompletten Weltanschauung auszudehnen.

Evolution als Gegenstand einer naturwissenschaftlichen Theorie

Wenn man den Anspruch des Evolutionismus zurückweisen möchte, er sei nur die Universalisierung einer »wahren« (oder »zutreffenden«) Theorie, dann legt sich als erster Schritt nahe, den zweiten Teil des Anspruchs zu untersuchen: die »wahre Theorie«. Denn schon dieser Teil des Anspruchs legt den Grund am Scheitern des Evolutionismus, wenn er seiner eigenen Voraussetzungen nicht mehr gewärtig ist.

Als die »neuen Naturwissenschaften« inauguriert wurden, im 16. und 17. Jahrhundert von Bacon, Galilei, Descartes und anderen, war man sich dieser Voraussetzungen noch wohl bewußt. Sie waren doppelter Natur, praktische Interessen und zugehörige theoretische Abstraktionen. Die praktischen Interessen sind leicht hergezählt: »Wissen ist Macht« schreibt Bacon; Descartes gibt als viertes Postulat seiner provisorischen Moral »Treibe Wissenschaft!« an mit der Begründung: »damit wir uns zu Herren und Meistern der Natur machen«, und Hobbes schließlich formuliert in bewußt radikaler Abwendung von dem, was vorher »Wissen« bedeutet: »Ein Ding kennen heißt, wissen, was man damit anfangen kann, wenn man es hat.« Seit Platon und Aristoteles hatte »ein Ding kennen« geheißen, wissen, was und wie es selber *ist*, unabhängig davon, was ein Mensch damit anfangen kann. Was ein Ding selber ist oder was es will, das zu wissen, konnte eher bei einer effektiven Beherrschung natürlicher Dinge stören (z.B. die Schmerzempfindlichkeit von Tieren). Dieses praktische Interesse an Naturbeherrschung erforderte die entsprechenden theoretischen Prämissen. Von den vier aristotelischen Bewegungsarten und Qualitätsänderungen beherrscht der Mensch genuin nur eine, die Ortsbewegung, während die anderen anläßlich von Ortsveränderun-

gen auftreten (aber ohne daß darauf der Mensch einen Einfluß hätte), und dementsprechend kann er selber nur eine der vier Ursachen, die *causa efficiens,* sein, welche sich die *causae materiales* dienstbar macht. Die Prinzipien, die die neue Naturwissenschaft unter dem praktischen Primat auszuzeichnen hätten, lagen also auf der Hand: die Quantifizierbarkeit des Prozesses (der Bewegung), seine Reproduzierbarkeit, seine Prognosefähigkeit. Wovon abzusehen war, lag ebenso auf der Hand: von Leben, von Subjektivität, von natürlichen Tendenzen und Zwecken, von Schönheit in der Natur. Natur wurde reduziert auf eine dem Menschen gegenüberstehende »ausgedehnte Sache« (*res extensa*), deren Erforschung primär ein Problem der Geometrie, später der Physik, im 19. Jahrhundert der Chemie wurde.

Zweierlei ist hierzu zu bemerken. Erstens sind diese Abstraktionen zunächst einmal nicht nur berechtigt, sondern sogar geboten, wenn der Mensch auf Dauer seinen Schutz und sein Fortkommen gegenüber der Natur sichern will. Was nicht passieren darf, ist, daß er diese Abstraktionen des Anfangs vergißt, denn dann legt sich auch ohne Evolutionismus die Übertragung auf den menschlichen Bereich nahe. Auch der Mensch ist Teil der *res extensa* mit seinem Körper. Auch seine Handlungen und Erkenntnisse können unter dem Aspekt des Quantifizierbaren, Reproduzierbaren, Prognosefähigen gesehen werden, und diese Auffassung ist heute von der naturwissenschaftlichen Medizin bis hinab zur Molekulargenetik von größter Valenz. Der letzte Schritt des Verkennens der Prämissen aller Naturwissenschaft ist dann aber ihre Anwendung auf jene Phänomene, von denen am Anfang abstrahiert wurde, auf Leben, Subjektivität, natürliche Tendenzen, Schönheit in der Natur: weil sie im Rahmen des evolutionistischen Weltbildes nicht rekonstruiert werden können, gebe es sie auch nicht. Dies noch soziobiologisch erweitert, gelte dann auch beim Menschen, in dessen Sphäre *also* Erkennen, Sittlichkeit, Kunst, Religion auch nicht in dem Sinne vorkommen, wie sie sich selbst verstehen. Von diesem »letzten Schritt des Verkennens« wird gleich noch die Rede sein. Hier ist festzuhalten, wovon eine sich ihrer naturwissenschaftlichen Voraussetzungen bewußte Evolutionstheorie *nicht* handeln kann. Von der ganzen Sphäre menschlicher Sinnphänomene kann sie nicht handeln, von Liebe, Schönheit, Kunst, Glaube und von der Sphäre der Zwecke und Zweckmäßigkeiten in der Natur ebensowenig. All dies wurde am Anfang ja (und berechtigt) ausgeklammert, es gibt hier nichts zu »rekonstruieren«. Das wäre just so, als sähe man bei einer Volkserhebung von der Frage nach der Konfession ab und am Ende stellte man fest, es gebe nur konfessionslose Atheisten im Volk.

Eine sich ihrer Interessen und Voraussetzungen bewußte naturwissenschaftliche Theorie, also auch die biologische Evolutionstheorie, »bleibt bei ihrem Leisten«: sie weiß, wo ihre Erklärungsbefugnisse enden.

Evolution als Fundament einer Weltanschauung

Für die Kritik des Evolutionismus greife ich drei Argumente heraus: das der Selbstaufhebung seines Wahrheitsanspruches, das des eingeschränkten Erklärungsbegriffs, das des falschen Ausgangspunktes für Erklärungen.
1. Das erste Argument gegen den Wahrheitsanspruch des Evolutionismus ist recht einfach. Gesetzt nämlich, diese Weltanschauung wäre wahr: Wie nimmt sie sich in ihrer eigenen Sicht aus? Zunächst einmal ist sie selbst auch ein Vorkommnis im Verlauf der Evolution, genauer der Evolution des Kognitiven. Sie stellt eine Kombination bestimmter Begriffe (= Informationsmuster des Gehirns) dar, welche von bestimmten Menschenmaschinen hergestellt werden. Diese machen das gemäß ihrer genetischen Determination; es ist näherhin die Überlebensstrategie dieser Menschmaschinen, die mit dem Aufstellen und Verbreiten der Weltanschauung ihren Selektionsvorteil suchen. Um diesen zu sichern, nennen sie die Weltanschauung »wahr«, auch wenn es vom eigenen Standpunkt aus absolut sinnlos ist. »Wahrheit« könnte, wenn überhaupt, nur »Durchsetzungserfolg« bedeuten. Zwar gibt es sogar so etwas wie Diskussionen über den Evolutionismus. Aber das sind dann Versuche zweier oder mehrerer Computer, einander wechselseitig ihre Programme aufzuzwingen. Wäre der Evolutionismus wahr, dann könnte er nicht nur Erkennen, Kunst, Moralität, Glaube erklären, er könnte und müßte sogar sich selbst erklären. Die Wahrheit des Evolutionismus besteht letzten Endes darin, daß es so etwas wie Wahrheit überhaupt nicht geben kann, also auch dieser Satz nicht wahr sein kann. Der Evolutionismus ist der gigantisch aufgeblasene Satz des Kreters, der sagt, daß alle Kreter lügen. Wenn er wahr ist, ist er gelogen, und wenn gelogen, dann wahr. Der Evolutionismus ist nichts als der wissenschaftlich angestrichene Ausdruck eines ebenso paradoxen wie radikalen theoretischen Nihilismus. – 2. Im Evolutionismus heißt es gewöhnlich, man unterwerfe sich im Prinzip bei seinen Erklärungen der methodischen Exaktheit der Naturwissenschaften, und das heißt, dem sog. Hempel-Oppenheim-Schema der Erklärung. Demgemäß gilt ein Ereignis B als erklärt, wenn zwischen ihm und einem (oder mehreren) vorhergehenden Ereignis A ein gesetzmäßiger Zusammenhang aufzuweisen ist. A gilt dann als Ursache von B. Es ist nicht anzuzweifeln, daß dieses Erklärungsschema für viele, und zwar vor allem naturwissenschaftlich-technische Ereignisse und Prozesse tauglich ist. Es stößt indes an drei wesentliche Grenzen: erstens ist es an den menschlichen Handlungsbegriff geknüpft. Der Mensch setzt willkürlich ein B als zu erklärendes Ereignis, variiert dann ebenso willkürlich verschiedene Ausgangsbedingungen A, um zu sehen, ob sich dabei B mitverändert. Durch den gesetzmäßigen Zusammenhang ist dann der Zusammenhang zwischen beiden so hergestellt, daß der Mensch, wenn er B haben will, nur noch A machen muß. Für die Praxis also taugt das

Erklärungsschema; wegen der interessensbedingten Willkür der Setzungen A und B wird aber über das *Sein* von B gar nichts ausgesagt, sondern nur, unter welchen Bedingungen sein Auftreten steht. Hier zeigt sich sogleich die zweite Grenze. Dadurch, daß in diesem Erklärungsschema vom Sein der Phänomene gar nicht die Rede ist, kann dieses Sein natürlich auch nicht gemäß des Schemas erklärt werden. Materie und Naturgesetze, Mutation und Selektion usf. sind interessante Prinzipien für physikalisch-chemische Vorgänge. Sie erklären aber nicht das Auftreten von Leben überhaupt, von Lebewesensarten, von Bewußtsein, Sittlichkeit usf. Wer dies für möglich hielte, verwechselte die philosophischen Begriffe Ursache und Ursprung (H.-E. Hengstenberg), resp. indentifizierte fälschlich Gewordensein und Sein (R. Spaemann). Die dritte Grenze des Erklärungsschemas ergibt sich aus diesem Zusammenhang. Es kann nämlich prinzipiell nicht taugen für evolutionistische Erklärungen des Auftretens von Neuem, neuen Qualitäten und Arten im Verlauf der Evolutionsgeschichte, obwohl es genau dazu ja ausersehen sein sollte. Für die Erklärung des Neuen treten drei Erklärungsvarianten auf, von denen zwei aber nur Scheinerklärungen sind: gemäß der reduktionistischen Erklärung ist das Neue gar nicht wirklich neu, weil es sich nur um eine zeitlich spätere Variante des vorher schon Dagewesenen handelt. Alles Leben, alle Qualitäten sind restlos auf Materie und Naturgesetze zurückzuführen. Gemäß der zweiten, der präformationistischen Erklärung ist das Neue auch nicht neu, weil es im Alten bereits vorgebildet ist und nur »ausgewickelt« werden muß. So heißt es, daß Freiheit bereits den Bausteinen der Atome zugeschrieben werden muß, damit sie beim Menschen wahrhaft auftreten kann. Gemäß der dritten Erklärungsvariante, der creationistischen, ist das Neue wirklich neu, kann aber gar nicht vom Hempel-Oppenheim-Schema erfaßt werden, weil die Rede vom Ursprung, nicht von der Ursache (außer der göttlichen) ist. Zwar gibt es diese letzte Variante auch in einer säkularisierten Form, als *Emergentismus* bei E. Mayr resp. als *Fulgurationstheorie* bei K. Lorenz. Beide aber münden, logisch analysiert, entweder in den Reduktionismus oder in den Creationismus, je nachdem, ob das Neue wirklich neu ist oder nicht. – 3. Gemäß dem Evolutionismus ist der Ausgangspunkt für die »wissenschaftliche« Erklärung aller Phänomene der Wirklichkeit der Urknall mit seiner Entstehung von Materie und Naturgesetzen, denen dann später Mutation, Selektion usf. als Erklärungsprinzipien folgen. In Wahrheit ist aber der Ausgangspunkt für Erklärungen aller Art, einschließlich der naturwissenschaftlichen, unsere je eigene Erfahrung unserer jetzigen Wirklichkeit. Erfahrung meint nicht privilegiert die naturwissenschaftliche Erfahrung mit ihren Kennzeichen der Quantifizierbarkeit, Reproduzierbarkeit, Prognosefähigkeit, sondern »Erfahrung« ist zunächst nichts als der Oberbegriff für alle möglichen Erfahrungen, denen ich passiv ausgesetzt bin oder die ich aktiv mache. Die bedeutsamsten Erfahrungen im Leben sind

gewöhnlich gerade nicht reproduzierbar, sondern haben Einmaligkeitscharakter: das Schaffen oder Erfassen eines Kunstwerks, die eine große Liebe, das Glaubenserlebnis. Wer das alles (wie der konsequente Evolutionist und Soziobiologe) für Illusionen hält, den muß man nach seiner Kompetenz für diese These fragen. Wen nämlich pflegen wir als kompetent für eine gewisse Art von Erfahrungen anzusehen: den, der sie gemacht hat, oder den, der keine Ahnung davon hat? Wer kann kompetent über Liebe reden: der glückliche Familienvater oder der regelmäßige Bordellbesucher? Und wer ist kompetent, die Schönheit des Streichquartetts von Anton Bruckner zu beurteilen: der unmusikalische Fachmann für Akustik oder der Musikliebhaber, der sie vielfach gehört hat? Am brisantesten ist natürlich die Frage für den Glauben: soll gerade der Glaube von denjenigen »objektiv« beurteilt werden können, die wie E. Haeckel Gott für ein gasförmiges Wirbeltier, die wie K. Marx die Religion für Volksopium oder die wie H. v. Ditfurth die christlichen Glaubenszeugnisse für evolutionistisch obsolet halten? Die konkrete Erfahrung der Wirklichkeit ist Ausgangslage aller Erklärungen. Erfahrung von Sinn, von Einmaligkeit, von Größe, Schönheit, Liebe sind nicht nur nicht weniger »real« als die naturwissenschaftliche Erfahrung, sondern sie verleihen umgekehrt dieser erst eine Dimension, die sie von sich selbst her nicht hat. Wenn ein großer Naturwissenschaftler mit gutem Recht von seiner Erfahrung, Berufung, Verantwortung spricht, dann meint er »Erfahrung« ja bestimmt nicht im Sinne von Quantifizierbarkeit oder gesetzmäßiger Reproduzierbarkeit. Weil »Naturwissenschaft betreiben« selbst menschliche Handlung mit hohem Anspruch und hoher Würde ist, gehört ihr auch ein Ehrenplatz in der menschlichen Kultur. Nur wenn sie, als Evolutionismus, daranginge, alle übrigen Ehrenplätze zu zerstören, sind Klarstellungen vonnöten. Immanuel Kant, sicher der Naturwissenschaft nicht feindlich gesonnen, hat nicht nur die menschliche Freiheit dem Zugriff eines physikalischen Determinismus entzogen, und er hat nicht erst in der *Kritik der Urteilskraft* mit der Organismus-Erfahrung, welche uns »nötige«, auf den Begriff des Zweckes zu reflektieren, den terminologischen Erfahrungsbegriff der *Kritik der reinen Vernunft* gesprengt. Schon daß der »bestirnte Himmel über mir« Ehrfurcht hervorbringe, ist solch ein Wink aus dem Reich der Dinge an sich, welche die Anmaßungen einer falsch sich verstehenden Naturwissenschaft ebenso zurückweist wie die einer auf die Ontologie übergreifenden Transzendentalphilosophie.

Evolutionstheorie und Philosophie

Im vorigen Abschnitt wurden die Ansprüche des Evolutionismus zurückgewiesen, mit seinen Erklärungen etwas am Sein der Phänomene zu bestimmen, was über ihre materiellen Bedingungen und gesetzesartigen Verknüpfungen

mit anderen Phänomenen hinausgeht. Der Evolutionismus handelt nur in jener abstrakten Weise von Wirklichkeit, wie Telefonnummern vom Wirklichsein ihrer Besitzer handeln. Damit ist ein anderes Problem noch nicht geklärt: welchen Status dann eine vernünftige Evolutionstheorie hat, welche der Lust an der ideologischen Ausweitung in den Evolutionismus hinein widersteht? Welchen Status haben ihre Befunde, die der Paläontologie, Molekularbiologie, Verhaltensforschung? Macht man es sich als Philosoph nicht zu leicht, wenn man diese empirischen Evidenzen einfach wegschiebt?

In der Tat, das Beiseiteschieben würde in den Fundamentalismus münden. Sehen wir daher zunächst die Befunde an. Die paläontologischen bezeugen, daß es zu verschiedenen erdgeschichtlichen Epochen verschiedene Lebewesenarten gegeben hat. Sie sind einander vielfach ähnlich bis hin zu Abstammungsreihen, die eine Kontinuität der Formen nahelegen. Zwar ist die Beweiskraft von *missing links,* besonders bei der menschlichen Abstammung, umstritten – meist sind es doch bereits spezielle Formen des einen oder anderen Astes, dessen Verzweigung sie sein sollen –, und umstritten sind auch die bisherigen Erklärungen für Großmutationen, aber an der horizontalen (also gleichzeitigen) wie vertikalen (also evolutionären) Verwandtschaft der Lebewesenarten kann eigentlich kein Zweifel sein. Das gilt für die molekularbiologischen Befunde der Gensequenzen, der Enzyme und Hormone usf. nicht minder. Problematischer ist dies bei den Befunden der vergleichenden Verhaltensforschung: zwar läßt sich, besonders bei höheren Tieren, eine vielfältige Analogie zu menschlichen Handlungsweisen feststellen, so daß Evolutionisten felsenfest von Mutterliebe, Treue, Freundschaft, aber auch Betrug und Lüge usf. im Tierreich sprechen, die sich dann nur noch komplexer und im Bewußtsein beim Menschen finde. Das aber ist ein klassischer Fehlschluß. Was wir bei Tieren beobachten können, sind nämlich nicht Mutterliebe oder Freundschaft, sondern es sind bestimmte Bewegungen (Verhaltensweisen), die wir als Mutterliebe oder Freundschaft *interpretieren*, und zwar unter der stillschweigenden, aber unabdingbaren Voraussetzung, daß wir authentisch aus der menschlichen Sphäre (Erfahrung) wissen, was Mutterliebe und Freundschaft sind *im Unterschied* zu irgendwie gesehenen Bewegungen. Vor der sog. Moralanalogie steht die Moral, der Rückschluß von jener auf diese ist unzulässig. Was bleibt, sind die abgestuften Ähnlichkeiten der Verhaltensweisen, der Molekularsequenzen, der Arten in verschiedenen Epochen. Nur: was beweisen sie? Beweisen sie nicht das natürlich-kausale Auseinander-Hervorgehen der Arten bis hinauf zum Menschen? Mitnichten. Sie zeigen Gemeinsamkeiten hinsichtlich der materiellen, inneren und äußeren Bedingungen, unter welchen Lebewesen stehen und immer gestanden haben. Schon der Artbegriff ist problematisch, denn er ruht auf einem Ähnlichkeitsbegriff, und Ähnlichkeit ist immer rückgebunden an ein diese Ähnlichkeit erkennendes Bewußtsein. Ein objektiver Artbegriff, wie er

über die Fruchtbarkeit der Nachkommenschaft versucht wurde (Buffon, Kant), hat zwar viel für sich, widerspricht aber direkt dem Darwinismus. Darwin selbst vermied es wohlweislich, den Begriff »Art« zu definieren. Ganz problematisch ist es aber, von einem Auseinander-Entwickeln der Arten zu sprechen oder einem Sichentwickeln der einen zu einer anderen Art. Sein Leben erhält ein Individuum immer von einem oder zwei anderen Individuen. Wie sollte der Satz auch sinnvoll sein, daß sich mein Vater zu mir oder ich mich zu meinem Kind entwickelt habe? Schon im Ausdruck »sich fortpflanzen« versteckt sich eine sprachliche Falle: ich pflanze ja nicht *mich* fort, sondern anläßlich des »Fortpflanzung« Genannten entsteht ein eigenes Ich, das selber etwas ist und gerade nicht ein durch mich restlos Erklärbares.

So bleibt der Evolutionstheorie der Status einer Theorie über die Bedingungen und deren Veränderung, unter welchen sowohl Individuen und Arten stehen sowie irreduzibel neue auftreten können im Verlauf kleinerer oder größerer Zeiträume. Bedingungen bringen aber das Bedingte weder hervor, noch erklären sie es. Und unter christlichen Vorzeichen kann man dies nun direkt umkehren. Es heißt immer, die Kirche beharre auf dem Dogma der Unveränderlichkeit aller Arten der Schöpfung, und es sei ihr unmöglich, Evolution bis zum Menschen hin zu denken. Das ist unzutreffend. Augustinus wie Thomas haben den Weg für die richtige Argumentation gewiesen: daß die Schöpfung in horizontaler wie vertikaler Weise begriffen werden muß, daß die göttlichen Schöpfungsgedanken für ihn zwar alle zugleich sind, daß sie aber dennoch in einem zeitlichen Nacheinander auftreten können. Auch der Zusammenhang mit dem Anorganischen ist kein Problem: Adam wird schließlich aus Lehm gebildet. Aber er erschöpft sich nicht in Lehm. Das Auftreten der Arten ist nicht als das (unlogische) Hervorgehen des Bedingten aus den Bedingungen zu verstehen, sondern als das Einrücken von Materiellem in Artlogoi (Platon würde sagen: in Ideen), welche den Schöpfungsgedanken Gottes entsprechen. Kommt es zu einer »Änderung der Art« (besser: zu einem Auftreten einer nah verwandten zu einer anderen Art, schließlich muß die alte durchaus nicht aussterben!), sei es durch eine plötzliche, u. U. künstliche Mutation (bisher nicht gelungen!), sei es durch allmähliche populationsgenetische Isolation, so rücken die der neuen Art zugehörigen Individuen ein in den neuen Artlogos, ohne daß wir von einem Auseinander im kausal erklärenden Sinne sprechen dürften. Es entstehen nicht Tiere *aus* dem Pflanzenreich, sondern *im* Pflanzenreich, und der Mensch nicht *aus* dem Tierreich, sondern *im* Tierreich, und wenn wir die Spekulation weiterführen und einem Evolutionisten zugeben wollten, daß der erste Mensch in einer Affenkolonie entstand, selbst mit Affenvater und Affenmutter, so ist der Schöpfungsakt des Menschen als Menschen durch Gott so, daß jene eben nicht mehr Vater und Mutter sind, sondern er nun Kind Gottes ist und den einen, seinen wirklichen Vater hat.

Deus geometra

Nach Maß, Zahl und Gewicht hat er alles geordnet

Von Susanne Greiner

Der Dichter der *Divina Commedia,* der im Jupiterhimmel des Paradieses nach Gottes Gnade fragt, läßt den aus gerechten Fürsten gebildeten Adler folgende Worte sprechen:

> Der welcher mit dem Zirkel
> Die Welt umgrenzte und in ihrem Innern
> Soviel Geheimes von dem Klaren trennte,
> Der konnte seine Kraft nicht also prägen
> Ins Weltall, daß er nicht mit seinem Worte
> Unendlich alles andre überragte[1].

Dante, mit mittelalterlichem Wissen und Bildungsgut vertraut, vermittelt in diesen Versen die Vorstellung eines Schöpfergottes, der mit einem Zirkel den Radius der Weltenscheibe abmißt und begrenzt, das Dunkle vom Hellen scheidet und so die Elemente des Erdkreises ordnet. *Deus geometra* – Gott ist Weltvermesser; dieser schon vor dem 14. Jahrhundert weitverbreitete Gedanke, der die Bedeutung des Messens und der Proportion für Antike und Mittelalter vor Augen stellt, soll in seinen philosophischen und biblischen Ursprüngen skizziert und punktuell, in einigen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, vorgestellt werden.

Antike Quellen

Als das früheste Zeugnis antiker Philosophie ist Platons Dialog *Timaios* zu nennen. Die Bildung des Kosmos ist das Werk eines stets seienden Vorbildes, eines *dēmiurgos:* »Nachdem Gott alle diese Dinge in einem ungeordneten Zustande vorgefunden, pflanzte er ihnen Ebenmaß in sich und untereinander ein, so weit und in solcher Weise, als es ihnen eben möglich war, in

---

1 *Das Paradies,* XIX, 40-45 (Übersetzung von H. Gmelin. Stuttgart 1972, S. 338); der Originaltext lautet:
»Colui che volse il sesto
a lo stremo del mondo, e dentro ad esso
distinse tanto occulto e manifesto,
non poté suo valor sì fare impresso
in tutto l'universo, che 'l suo verbo
non rimanesse in infinito eccesso.«

Verhältnismäßigkeit und Ebenmaß zu stehen. (. . .) und sodann setzte er hieraus (aus Wasser und Feuer) dieses All zusammen als ein einziges belebtes Wesen, welches die Gesamtheit aller besonderen lebendigen Wesen, der sterblichen wie der unsterblichen, in sich schließt. Und zwar wurde er vom Göttlichen in ihnen selber der Bildner.«[2]

Der platonische Gott formt also das Werden aus dem *eidos,* der Idee des zu werdenden Seins, und aus dem völlig Unbestimmten und Ungeordneten. Ein Blick in die Natur zeigt dem Menschen zwar, daß die geschaffenen Dinge nicht so geworden sind wie ihr ewiges Muster, aber zugleich erkennt er, »daß das mathematische Gleichmaß im Himmel und auf Erden große Bedeutung hat«.[3]

Der *Timaios* ist jahrhundertelang die einzige dem lateinischen Westen bekannte Schrift Platons. Durch eine Teilübersetzung Ciceros, der das griechische *dēmiurgos* mit den Begriffen *fabricator* und *aedificator* wiedergibt, und durch eine kommentierte Ausgabe des christlichen Neuplatonikers Chalcidius (um 400 n. Chr.), der *opifex, genitor* und *fabricator* gleichbedeutend gebraucht[4], findet das platonische Gedankengut weite Verbreitung. Um 100 n. Chr. legt Plutarch Platon den Ausspruch in den Mund, sein Gott sei stets mit Geometrie beschäftigt, ferner habe Gottes Geometrie »im Hinblick auf die Schöpfung die Funktion, das Unbegrenzte zu begrenzen, der Materie mit Maß und Zahl Gewicht zu geben, vor allem zur Herbeiführung von Harmonie und Ordnung«.[5] – Daß dieser Gedanke vom ›platonischen‹ *Deus geometra* auch noch in späterer Zeit aufgenommen und weiterentwickelt wird, erklärt sich wesentlich durch die Tatsache, daß das Christentum diese Vorstellung durch analoge Bilder aus der Heiligen Schrift stützen kann.

Das christliche Mittelalter

Zahlreich sind die biblischen Zeugnisse, die Gott bzw. die alttestamentliche Weisheit als den Schöpfer und Architekten des Universums ausweisen. Nach Maß, Zahl und Gewicht hat der Schöpfergott alles geordnet (vgl. Weish 11,21), dessen Werk die Weisheit preist:

> Ich war dabei, als er den Himmel erstellte,
> einen Kreis in die Fläche der Urflut zeichnete.
> Als er oben die Wolken befestigte,

2 *Timaios* 69b

3 *Georgias* 508a

4 Vgl. E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern/München [10]1984, S. 527.

5 F. Ohly, Deus Geometra. Skizzen zur Geschichte einer Vorstellung von Gott, in: Tradition als historische Kraft, hrsg. v. N. Kamp und J. Wollasch. Berlin/New York 1982, S. 4; der vorliegende Aufsatz verdankt F. Ohlys Studie wesentliche Hinweise und Anregungen.

die Kraft der Urflutquellen bestimmte,
Als er dem Meer seine Grenze setzte,
daß die Wasser nicht sein Geheiß übertraten;
als er die Festen der Erde umriß. (Spr 8,27-29)[6]

Die Weisheit, die vom Herrn stammt und ewig bei ihm ist (vgl. Jes Sir 1,1), also als göttliche Eigenschaft mit Gott zusammenfällt, offenbart sich dem Menschen, damit er ihre Größe erkenne:

Wo warst du denn, als ich die Erde gründete?
Sag an, wenn du so große Einsicht hast!
Wer setzte fest ihr Maß? Du weißt es ja.
Wer spannte über sie die Meßschnur aus? (Jb 38,4f.)[7]

Der Mensch erkennt die kosmischen Proportionen und Ordnungen der Schöpfung; diese Erkenntnis, daß Gott als ein Architekt[8] die Welt gebildet hat, schlägt sich in der mittelalterlichen Kulturgeschichte, etwa in den Buchillustrationen der *Bible moralisée* aus dem 13. Jahrhundert, nieder: Der Cod. 2554 zeigt einen Schöpfergott, der sich über den Kosmos beugt – Himmel, Erde, Sonne und Mond sind durch unterschiedliche Farbgebung bereits voneinander getrennt –, den er vor sich herzurollen scheint und mit einem goldenen Zirkel messend formt. Dieser Schöpfungsakt des *Deus geometra* prägt auch das Selbstverständnis des »nach dem Bilde Gottes« (Gen 1,27) geschaffenen Menschen: Im Bereich der Architektur wird das göttliche Schöpfungswerk zur Begründung und Legitimierung der gotischen Baukunst herangezogen.[9] Die Baumeister »fühlen sich als Fortsetzer der von Gott geschaffenen harmonikalen Ordnung des Kosmos«[10]. Wenn der gotische Architekt »Grundmaß und Meßschnur gebraucht, die ihm zugleich als

---

6 »quando praeparabat caelos aderam quando certa lege et gyro vallabat abyssos
quando aethera firmabat sursum et librabat fontes aequarum
quando circumdabat mari terminum suum et legem ponebat aquis ne transirent fines suos
quando adpendebat fundamenta terrae«
Js 40,12 heißt es:
»Wer maß mit seiner hohlen Hand das Wasser
des Meeres, und wer bestimmte den Himmel mit der
Spanne, faßte in ein Drittelmaß die Erde und wog
mit der Waage die Berge und auf den Schalen die Hügel?«

7 »ubi eras quando ponebam fundamenta terrae indica mihi si habes intellegentiam
quis posuit mensuras eius si nosti vel quis tetendit super eam lineam«

8 Im *Sermo 194* (PL 39, 2106) spricht Ambrosius Autpertus davon, daß die Jungfrau, während sie mit einem Zimmermann verlobt war, den Architekten des Himmels heiratete: »quae dum desponsaretur fabro, coeli nupsit architecto«.

9 Auch die mittelalterliche Dichtung durchdringt Maß und Zahl; man beachte nur ihr erstes deutschsprachiges Zeugnis, den altsächsischen *Heliand*, dessen ordnungstiftende und gliedernde Zahlenverhältnisse J. Rathofer, Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form. Köln/Graz 1962, aufgedeckt hat.

10 W. Rüdiger, Die gotische Kathedrale. Architektur und Bedeutung. Köln 1979, S. 29.

Richtschnur, Winkelmaß und Zirkel für Messungen größerer Entfernungen dienen, den Grundriß auf den Erdboden«[11] aufzeichnet, dann will er im entstehenden Bauwerk die Ordnung der Welt, ihr Durchwaltetsein von Maß, Zahl und Gewicht zum Ausdruck bringen (in diesem Zusammenhang sei auch auf Apk 11,1f. verwiesen: Der himmlische Tempel Gottes, in dem sich die Beter aufhalten, wird durchmessen, während der den Heiden überlassene Raum weder durch Maß noch Zahl geordnet und begrenzt ist). Selbstverständlich stellt sich der gotische Baumeister als Nachahmer und Fortsetzer des göttlichen Werkes nicht auf eine Stufe mit dem *Deus geometra:* Sein Schaffen und Können dient Gott zur Ehre, dem er seine Begabung und Kraft verdankt. Erst viele Jahrhunderte später wird der schöpferische Mensch im Zuge eines gewaltigen Emanzipationsprozesses einem Gott die Worte entgegenschleudern:

> Hier sitz' ich, forme Menschen
> Nach meinem Bilde,
> Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
> Zu leiden, weinen,
> Genießen und zu freuen sich,
> Und dein nicht zu achten,
> Wie ich.[12]

Doch zurück zur mittelalterlichen *Deus geometra*-Vorstellung.

Wie gesagt stehen die biblischen Gedanken eines die Schöpfung wägenden und messenden Gottes im Einklang mit der platonischen Konzeption des *Deus geometra,* die im christlichen Mittelalter erstmals von Cassiodor aufgegriffen wird. Die in den fünfziger Jahren des 6. Jahrhunderts verfaßten *Institutiones,* ein den Mönchen des Klosters Vivarium für das Studium der heidnischen und christlichen Literatur zugedachtes Nachschlagewerk, behandeln im zweiten Buch die *artes liberales*; Kapitel sechs ist der Geometrie gewidmet. Diese wird zunächst als die »betrachtende Beschreibung der Formen«[13] definiert, dann heißt es, das griechische Wort *geōmetria* sei im Lateinischen mit »Ausmessung der Erde« wiederzugeben, denn ursprünglich sei mit Hilfe dieser Kunst in Ägypten das Land verteilt worden. In bezug auf das Werk und die Gestalt des *Deus geometra*, hinter der sich, so berichtet Cassiodor, nach Meinung berühmter Philosophen Jupiter verbirgt, ist nachzulesen: »Wenn dies aber dem allmächtigen Herrn und Schöpfer angemessen zugesprochen wird, kann diese Aussage der Wahrheit doch gewiß entspre-

11 L. Charpentier, Das Geheimnis der Kathedrale von Chartres. Köln 1972, S. 72.

12 J. W. von Goethe, *Prometheus,* Vers 52-58.

13 »descriptio contemplativa formarum«; Cassiodor, *Institutiones* II, 5, 11, hrsg v. R. A. B. Mynors. Oxford 1937, S. 150.

chen, denn die heilige Trinität geometriert doch, wenn zu sagen so erlaubt ist, wenn sie ihren Kreaturen, denen sie auch heute ihr Dasein gab, verschiedene Formen und Gestalt verleiht; wenn sie mit wunderbarer Macht den Sternen ihren Lauf zuweist, die beweglichen auf festen Bahnen laufen läßt, die fixen auf bestimmte Örter setzt. Was immer gut angeordnet wird und so sich auch vollendet, kann man den Fähigkeiten dieser Disziplin (der Geometrie) zuzählen.«[14]

Indem Cassiodor an die Stelle des mythischen Jupiters die christliche Dreieinigkeit treten läßt und in ihr den Ursprung der Geometrie festmacht, bestätigt er in der Umwandlung antiken Gedankenguts den Gott der Bibel als *Deus geometra.* – Die Wirkung der *Institutiones,* die man als ein »Grundbuch der mittelalterlichen Bildung«[15] ansehen kann, ist beachtlich gewesen.

Um 819 verfaßt Hrabanus Maurus als Vorsteher der Klosterschule von Fulda das Werk *De institutione clericorum,* in dem Cassiodors Geometriekapitel wörtlich übernommen ist. In einem eigenen Zusatz unterstreicht Hraban die Notwendigkeit geometrischer Kenntnisse, denn durch sie erschließen sich die Grundformen der alttestamentlichen Tempelbauten.[16] So wird bereits zu Beginn des 9. Jahrhunderts die Baukunst als Vergegenständlichung geometrischen Wissens festgelegt.

Sowohl Cassiodors als auch Hrabans Ausführungen zur Geometrie werden im *Opus maius* des Franziskanermönches Roger Bacon (1214-1292) wiederverwendet.[17]

Noch ein Blick ins 15. Jahrhundert: In der 1440 entstandenen dreiteiligen Schrift *De docta ignorantia* des Nikolaus von Cues, in der der Philosoph zunächst über die Gegensätze von Gott und Welt spekuliert und sie schließlich in der Gestalt des Mittlers und Gott-Menschen Jesus Christus aufgelöst sieht, wird die Vorstellung vom *Deus geometra* mittelbar aufgegriffen. Im Kapitel *De admirabili arte divina in mundi et elementorum creatione* (II,13) sagt Nikolaus über das Schöpfungswerk: »Gott hat bei der Erschaffung der

14 Zit. nach F. Ohly, a.a.O., S. 5 (»quod si vero Creatori et omnipotenti Domino salubriter applicetur, potest haec sententia forsitan convenire veritati – geometrizat enim, si fas est dicere, sancta Trinitas, quando creaturis suis, quas hodieque fecit existere, diversas species formulasque concedit; quando cursus stellarum potentia veneranda distribuit, et statutis lineis facit currere quae moventur certaque sede quae sunt fixa constituit. quicquid enim bene disponitur atque completur, potest disciplinae huius qualitatibus applicari«).

15 E. R. Curtius, a.a.O., S. 446.

16 Hrabanus Maurus, *De institutione clericorum* III, 23, hrsg. v. A. Knoepfler. München 1900, S. 234f.: »Haec igitur disciplina in tabernaculi templique aedificatione servata est, ubi linealis mensurae usu et circuli ac spherae atque hemispherion, quadrangulae quoque formae et ceteram figuram dispositio habita est; quorum omnium notitia ad spiritualem intellectum non parum adiuvat tractatorem.«

17 Vgl. dazu F. Ohly, a.a.O., S. 9f.

Welt sich der Arithmetik, der Geometrie, der Musik und der Astronomie bedient, Künste, die auch wir anwenden, wenn wir nach proportionalen Verhältnissen der Dinge, der Elemente und der Bewegungen forschen.«[18]

Einerseits ahmt also der Mensch den Künstler der Harmonien und Proportionen nach, andererseits – dieser Gedanke durchzieht leitmotivisch die Kapitelausführungen des Cusaners – steht der Mensch voll Bewunderung und Staunen vor der Kunst und Erhabenheit Gottes, denn, so ist in anderem Zusammenhang nachzulesen, ein endlicher Geist erfaßt die unendliche Weisheit niemals vollkommen.[19] Trotzdem soll der Mensch das Werk des Schöpfers nachvollziehen, führt ihn doch eine jede noch so unvollkommene Nachahmung einen Schritt auf die göttliche Wahrheit zu. – Über die Erschaffung der Welt führt Nikolaus weiter aus: »In bewunderungswürdiger Ordnung sind deshalb die Elemente von Gott gegründet, der ›alles nach Zahl, Gewicht und Maß‹ geschaffen hat. Die Zahl bezieht sich auf die Arithmetik, das Gewicht auf die Musik, das Maß auf die Geometrie.«[20]

Mit diesen Zuordnungen legt der Cusaner den biblischen Leitsatz von Weish 11,21 neu aus: Der proportionsmäßig strukturierte Weltenbau bedarf der Arithmetik, um die Elemente untereinander kombinieren zu können; mittels der Geometrie erhalten sie ihr Maß an Mobilität und Beständigkeit, während die Musik sie in ihren jeweiligen Räumen gewichtet.[21] Ohne direkte Anknüpfung an Platon erkennt also Nikolaus von Cues im Schöpfergott den *Deus geometra*, der der Welt Gestalt und Maß verliehen hat.

Blick in die Neuzeit

Wie das Bild des *Deus geometra* auch dann noch eine literarische Umsetzung und Deutung erfahren kann, wenn sich das menschliche Denken von den Bindungen der auf Offenbarungswahrheiten gegründeten christlichen Religion und Theologie zu lösen sucht, zeigen in eindrücklicher Weise die Schriften Voltaires. Die Umschreibung »l'éternel géomètre« ist eine seiner häufigsten Bezeichnungen für Gott,[22] der aber – und damit attackiert

18 »Est autem deus arithmetica, geometria atque musica simul et astronomia usus in mundi creatione, quibus artibus etiam et nos utimur, dum proportiones rerum et elementorum atque motuum investigamus«; zit. nach der lateinisch-deutschen Parallelausgabe Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia/Die belehrte Unwissenheit*, Buch II, 13. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. E. Hoffmann und P. Wilpert. Hamburg 1967, S. 108/109.

19 Vgl. Buch I, 3, S. 14/15.

20 »Admirabili itaque ordine elementa constituta sunt per deum, qui ›omnia in numero, pondere et mensura‹ creavit. Numerus pertinet ad arithmeticam, pondus ad musicam, mensura ad geometriam«; Buch II, 13, S. 110/111.

21 Vgl. ebd., S. 108/109.

22 F. Ohly, a.a.O., S. 26.

Voltaire den christlichen Gott – viele Namen haben kann: »Er ist das höchste Wesen, die höchste Intelligenz, die Seele der Natur, das erhabene Sein, der ewige Geometra, der alles nach Rang, Gewicht und Maß geordnet hat.«[23]

Die Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Universums läßt für Voltaire eine höchste Intelligenz als *Deus geometra* zu, die ewig und für den Menschen einsichtig wirkt. Sein Theismus fordert einen Gott, der die Welt ständig lenkend erhält. Im Gegensatz zur platonischen und christlichen *Deus geometra*-Vorstellung, die einen einmaligen ordnenden Schöpfungsakt annimmt, sieht der französische Philosoph in seinem Gott also eine Macht, die mit dem Menschen und seiner Geschichte in einer immerwährenden Verbindung steht. Im *Traité de Métaphysique* werden die menschlichen Leidenschaften, die für Voltaire alles Sozialisationsstreben begründen, als die Räder von Maschinen bezeichnet, die das Werk eines »ewigen Maschinisten« bzw. des »ewigen Deus geometra« sind.[24] Voltaire bedient sich hier der platonischen Formel – sein »éternel géomètre« ist ein streng vernünftig, naturwissenschaftlich exakter Beweger des Universums –, um sein atheistisches Weltkonzept, das menschliches Handeln in mechanistisch-deterministische Zwänge einbindet, zu stützen. In diesen Kontext muß auch seine Interpretation der Weltgeschichte gestellt werden, die im folgenden Zitat an das Aufkommen des Islams als Weltreligion anknüpft: »In weniger als einem Jahrhundert eroberten die Moslems ein Reich, das das Römische Reich an Größe übertraf. Diese für uns so große Revolution ist in Wirklichkeit nichts anderes als der Stellenwechsel eines Atoms in der Unendlichkeit und Zahllosigkeit der Welten im Raum. Man kann dieses Ereignis mit einem Rad an der Maschine des Universums und der notwendigen Wirkung ewiger und unveränderlicher Gesetze vergleichen: Denn kann sich etwas ereignen, das der Herr aller Dinge nicht bestimmt hat? Es gibt nichts, was nicht sein soll. Wie kann sich im Kosmos, den der ewige Geometra angefertigt hat, ein einziger Punkt nicht an dem Platz befinden, den ihm der höchste Künstler zugewiesen hat?«[25]

---

23 »L'essence suprême, l'intelligence suprême, l'âme de la nature, le grand Etre, l'éternel géomètre qui a tout arrangé avec ordre, poids et mesure, voilà Dieu«; Voltaire, *Dictionnaire Philosophique,* in: Voltaire, Oeuvres complètes, Bd. 17. Paris 1879, S. 40.

24 »C'est avec ce ressort que Dieu appelé par Platon l'éternel géomètre, et que j'appelle ici l'eternel machiniste, a animé et embelli la nature: les passions sont les roues qui font aller toutes ces machines« (Bd. 22, S. 223).

25 »Le plus grand changement que l'opinion ait produit sur notre globe fut l'établissement de la religion de Mahomet. Ses musulmans, en moins d'un siècle, conquirent un empire plus vaste que l'empire romain. Cette révolution, si grande pour nous, n'est, à la vérité, que comme un atome qui a changé de place dans l'immensité des choses, et dans le nombre innombrable de mondes qui remplissent l'espace: mais c'est au moins un événement qu'on doit regarder comme une des roues

Voltaire faßt ein historisches Ereignis als naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeit: Ein den Lauf der Welt beeinflussendes Geschehen wird immanent deterministisch durch die Bewegung von Atomen erklärt, für deren Stellung und Dynamik der ewig wirkende *Deus geometra* verantwortlich ist. Mit diesem Entwurf einer neuen Kosmographie, in der kein Schöpfer, sondern nur noch ein Macher agiert, gibt Voltaire die für Antike und Mittelalter gültige ethisch-ästhetische Komponente der *Deus geometra*-Vorstellung auf.[26] Die aufklärerische Vernunftkritik reduziert das Werk eines Schöpfergottes auf mechanistische Kausalzusammenhänge, in denen alle menschlichen und geschichtlichen Entwicklungen grundgelegt sind.

de la machine de l'univers, et comme un effet nécessaire des lois éternelles et immuables: car peut-il arriver quelque chose qui n'ait été déterminé par le Maître de toutes choses? Rien n'est que ce qui doit être. Comment peut-on imaginer qu'il y ait un ordre, et que tout ne soit pas la suite de cet ordre? Comment l'éternel géomètre, ayant fabriqué le monde, peut-il y avoir, dans son ouvrage, un seul point hors de la place assignée par cet artisan suprême?« (Bd. 24, S. 555f.).

26 Vgl. F. Ohly, a.a.O., S. 28.

Ist Vollkommenheit langweilig?

Auf der Suche nach einer »anderen« Maria

Von Hanna-Barbara Gerl

»Wahrheit leuchtet nur auf, wenn der Mensch der Wirklichkeit jeweils so gegenübertritt, wie sie es selbst verlangt. Je höher das Wirkliche steht, desto größer ist die Anforderung, die es an den erkennenden Geist stellt; desto größer aber auch die Versuchung, sie auf die Ebene der tiefer stehenden Dinge herunterzuziehen, weil er es dann bequemer hat. So ist es zum Beispiel sehr verlockend, das Lebendige chemisch oder den Geist biologisch zu denken, denn man spart Arbeit und gewinnt den Schein strenger Wissenschaft; in Wahrheit war man geistig träge, hat dem Erkenntnisgewissen Gewalt angetan und das Eigentümliche des Gegenstandes verloren.«[1]

Trägheit und Gewalt des Denkens – jedem Denkenden vertraut: die Abkürzungen, wenn der weite Horizont einer Frage nicht zu bewältigen ist, die längst vorhandenen Begriffe, die herrisch an die Stelle lebendiger Problemfülle treten. Offenbar nimmt diese Versuchung zu, je näher man an die nicht funktionalen Wirklichkeiten herankommt, an die eigensten, aber doch nicht vertrauten Fragen, mit denen man sich selten genug und meist eher notgedrungen konfrontiert: mit dem Sinn und Gegensinn in dieser Welt, mit der eigenen Existenz und ihren schmerzlichen Verwundungen, mit der Ferne des so nah gebrauchten Gottes. Da sich hier die Wegmarken des Verstandes schnell verlieren, werden diese Fragen lieber auf eine noch übersichtliche Ebene verlagert und dort teilbeantwortet; der antwortlose Rest verschwindet ins Absurde, Gleichgültige oder einfach Wegerklärte. Ein schönes Beispiel bieten etwa die interdisziplinären Tagungen zum Thema »Was ist der Mensch?«, wo er als Säugetier, als chemische Verbindung, als potentieller Neurotiker, als gruppendynamische Funktion und zu guter Letzt meist als Ebenbild Gottes erscheint, in der neuzeitlichen Hoffnung, aus diesem Cluster werde sich so ungefähr sein Ganzes addieren ...

Im Grunde verrät diese Befriedigung am Detail immer einen Agnostizismus: nicht nur über Gott, ebenso über den Menschen, ebenso über die Welt.

In der letzten Zeit ging es in ähnlicher Detaillierung, ja Biologisierung um einen Menschen, der dem »glühenden Kern« Gottes sehr, sehr nahe ist, wohl besser: zu ihm gehört. Damit gerät dieser Mensch – eine Frau – in dieselbe Gefährdung: Teile und Aspekte an ihr sind vertraut, der kritisch-exegetischen Klärung zugänglich, die Koordinaten greifen. Anderes, das dem Glauben zugewiesen wird, entzieht sich der Analyse von vornherein, als logischer wie erfahrungsmäßiger Widerspruch: die Mutter, die zugleich Jungfrau sein soll.

Die »Mutter«, daran ist freilich etwas Normales; zwar wird ihr ein besonderes Kind

1 Romano Guardini, Die letzten Dinge. Würzburg 1952, S. 47.

zugesagt, aber ihre biologische Funktion allein hebt sie noch nicht aus allen anderen Müttern heraus. Max Ernst hat ein surrealistisches Bild gemalt: »Die Jungfrau Maria züchtigt den Jesusknaben«[2], wo eine junge Frau auf das bloße Hinterteil eines pausbäckigen Knaben losdrischt – eine »Vermenschlichung« der Heiligen Familie zweifellos, ebenso zweifellos läßt das Ganze aber auch gleichgültig. Läuft der Reiz einer Neudeutung hier auf die »Hausfrau von Nazareth« hinaus?

Jungfräulichkeit, das Pendant, ist unter heutigen Auspizien schlicht unverständlich und wird deswegen »wegnormalisiert«. Die eine Möglichkeit: man begreift sie als Mythologem, denn manche Göttermütter empfangen jungfräulich[3] – so hat hier der Verstand einfach mit Symbolik zu tun, die an die praerationale Bildsprache der Psyche gebunden ist; schon von daher hätte der Verstand das Recht (die Pflicht?), die selbstverschuldete Undeutlichkeit zu vereindeutigen, aufzulösen. Die andere Möglichkeit: eine jahrtausendelang falsche Biologie, die die Frau als »Blumentopf«[4] sieht, als passive Hülle bei der Empfängnis, mit der Gott gleichsam kreativ umgehen konnte. Mit der Entdeckung der weiblichen Eizelle sei diese Möglichkeit nur noch auf 50% geschrumpft – die Hälfte des Kindes stammt von der Frau, die Hälfte von? Hier beginnt die Suche nach dem natürlichen Vater – nicht besonders zwingend (warum sollte das Handeln Gottes »nach der Entdeckung der Eizelle« mehr an die Naturgesetze gebunden sein als vorher? Hat die bisherige Aussage denn je ein Naturgesetz bemüht?). Jedenfalls fiel der bisher ausgesparte »natürliche Vater« wohl einer irrigen Biologie, wenn nicht Vertuschung der Wirklichkeit zum Opfer, einer »Reduktion der Heilstat Gottes«[5].

Könnte man nicht in Zukunft Maria als »normale« Ehefrau selbstbewußt, vielleicht auch kumpelhaft »eine von uns« nennen? Fällt nicht endlich der Lack des Außergewöhnlichen und gleichzeitig die Farblosigkeit von ihr ab, wenn man es so versucht: »Ich stelle mir Maria vor: ein Mädchen aus einer Kleinstadt, einem älteren Mann zur Ehe versprochen, bemerkt eines Tages, daß ihr die Periode ausgeblieben ist. Dann geht das so wie bei vielen von uns: man wartet ab, man rechnet die Tage nach, kann doch gar nicht sein, man wird unruhig, es müßte doch, man wartet.«[6]

»Dann geht das so wie bei vielen von uns« – ist diese aufgegebene Jungfräulichkeit heute auf merkwürdige Weise der Punkt geworden, an dem noch am ehesten eine Identifikation einsetzt – zumal der »Partner« in dieser Version offenbleibt? Auch hier hat sich ja die Beurteilung geändert; insofern wäre die offene Frage nicht mehr anstößig, eher ein Vorfall, an dem man Verständnis demonstrieren könnte. Jedenfalls geht die junge Mutter selbst dieser Frage nicht weiter nach; statt dessen spielt sich die Überlegung in den Vordergrund, ob sie ihr Kind austragen soll, und die nach drei Monaten erworbenen Entscheidung löst sich dann in einem »Großen Halleluja«[7], dem

2 Passenderweise als Illustration verwendet zu: Uta Ranke-Heinemann, Maria und die zölibatären Männer, in: Die Zeit vom 24. 7. 1987, S. 29.

3 Ebd.

4 Ebd.

5 Ebd., S. 30.

6 Dorothee Solle, Maria und andere, in: Armin Juhre (Hrsg.), Die Stimme in der Weihnachtsnacht. Hamburg o.J., S. 127.

7 Ebd., S. 128.

Magnificat (vielleicht wäre hier als Modernisierung angebracht: in einem ›High-Sein‹).

Sind damit endlich die Kennzeichen gegeben, an denen wir uns selbst wiederfinden? Maria heute: Bestätigung, ja Rechtfertigung unserer verlorenen Illusionen? Ist es ihr Pech, daß wir heute zu genau Bescheid wissen über das Leben und sein ›Fifty/Fifty‹?

Sören Kierkegaard hat im 19. Jahrhundert herausgearbeitet, daß die Logik, wenn sie redlich bleibt, ihre eigene Grenze mit Genauigkeit angeben kann. Denn der Gegenstand des Denkens, gerade wenn es an die eigentlich existenzerhellenden Fragen geht, wird immer paradoxer (und das heißt: der Logik ungreifbarer). Ja es läßt sich sagen: Solange das Denken nicht vor die Paradoxie des Wirklichen geraten ist, ist es gar nicht vor die tatsächlich bewegenden Fragen geraten. Nehmen wir die Liebe: In ihr empfinde ich mich frei – denn unter Tausenden hab ich den einen gewählt, auf den es mir ankommt. Zugleich werden Denken und Gefühl sagen: Ich *mußte* ihn ja wählen, ihn und keinen anderen. Freiheit und Notwendigkeit der Liebe also[8]; ein und dieselbe Wirklichkeit, in der sich das Denken von zwei entgegengesetzten Enden her trifft. Sie schließen sich logisch aus, wirklich aber bestehen sie nur aneinander.

Damit ist aber der Verstand – über ihn selbst hinaus – ent-grenzt. Die Grenze, die zu seiner Klärungsarbeit gehört, wird hier geöffnet, das Ausgesonderte wieder notwendig angebunden. Ja es zeigt sich, daß das, was nicht dazuzupassen schien, unbedingt einbezogen werden muß.

Kierkegaard nannte das Paradox die eigentliche Denkgestalt der Zukunft wie übrigens seit jeher die Denkgestalt des Christentums (denn das Neue ist nur das gut vergessene Alte).

Tatsächlich ist die Grundspannung der christlichen Dogmen paradox. Entgegen der landläufigen Meinung, das Dogma sei die gußeiserne, ausgrenzende Festlegung einer Wahrheit, ist vielmehr gerade in den Anfängen der Dogmatisierung immer den *zu engen* exklusiven Antworten gewehrt worden. Immer liegt die Versuchung des Verstandes darin, ein Entweder-Oder zu fordern: *entweder* ist Christus Gott (und dann hat er am Kreuz nur gelitten ›als ob‹, hatte er nur einen Leib angezogen ›als ob‹, war er nur begraben worden ›als ob‹) *oder* er ist Mensch (dann sind alle weitergehenden religiösen Überzeugungen nichtig, wie schon Paulus bemerkte). Eben hier hat die Häresie ihren genauen etymologischen Sinn: Etwas an der Wahrheit wird herausgeschnitten, ihr paradoxaler Gegensatz entfällt. Und damit entfällt die Polyphonie der einen Wahrheit, die Schwebe des Ganzen. Das lebendige Eine ist durchschnittlich = durchschnitten worden. Ebenso wie vor den Städten Sodom und Gomorrha im chassidischen Gleichnis ein Tisch steht (und vor der Höhle des Prokrustes ein Bett), worauf sich alle Reisenden legen müssen, um nach dem Maß des Tisches zusammengehackt oder überdehnt zu werden – so tötet die Rationalität das wahre Ganze an der Norm des Entweder-Oder. Daraus entspringt jener Durch-schnitt, der ebenso unwahr wie vordergründig praktikabel ist.

Demgegenüber läßt das Dogma frei: Es bewahrt das Ursprünglich-Ganze vor dem Teil, die Wahrheit vor der Monotonie, z. B. der Monokausalität, besser noch einmal: es entgrenzt das Abgeschlossene, Vermessene, Bekannte, Abgezirkelte und Selbstverständliche. Das Konzil von Nicäa entgrenzt die eingeengte Frage »Gott *oder*

8 Selbstverständlich steht hier die Dialektik Hegels im Hintergrund, die sich gerade als die Herausforderung der Logik begreift, der alltäglichen wie der naturwissenschaftlichen.

Mensch?« zum Paradox des Gottmenschen; das Konzil von Konstantinopel (553) entgrenzt die Teilaspekte »Mutter *oder* Jungfrau?« auf die jungfräuliche Mutter.

Zweifellos ist dies für das Denken herausfordernd, wohl sogar überfordernd. Zugleich nötigt es zu immer neuen Anstrengungen, die Balance des Gemeinten zu halten, ja die Spannung der Wahrheit (die spannende Wahrheit) zu ertragen. (Wovon wäre übrigens die Energie des Denkens abendländisch mehr freigesetzt worden als von solchen theologischen Vorgaben?) Freilich zeigt die Kirchengeschichte, daß es wechselnde Bevorzugungen, vereinseitigte Auslegungen solcher Spannungsgefüge gibt. Werden wir konkret: Das 19. Jahrhundert brachte wohl eine Überbetonung des Göttlichen in Christus, unserer Zeit scheint vorbehalten, seine Menschlichkeit wiederzuentdecken, mit der sofort sich heftig regenden Neigung, sie nicht mehr transparent auf ihre Gegenseite zu sehen ...

Ähnliches geschieht mit der Jungfrau-Mutter. War ihre Unvergleichlichkeit wohl lange überbetont, so interessiert heute ihre Vergleichbarkeit als »Schwester im Glauben«, in ihren Krisen, ihrem Nichtverstehen Jesu usf. Damit wird sie sofort aus der Ferne des Farblosen zurückgeholt. Es geschieht etwas zunächst Sinnvolles, Einfaches und Richtiges: Sie wird als Mensch, als Frau, als Erbin jüdischer Frömmigkeit (neu) ernstgenommen, und sofort bildet sich der Widerhaken eines Kennenlernenwollens, wie es lange nicht da war.[9] Ist Vollkommenheit nicht langweilig? Es scheint so, erst recht wenn Vollkommenheit einen Stich ins Unvitale markiert oder – feministisch-zähneknirschend gesprochen – Verzichtstimmung, Einübung ins Dulden, Unerotik zum Leben (im weiten Sinne verstanden) anzeigt. Wenn Maria so bläßlich als »vollkommener Mensch« vorgestellt wurde, so liegt uns »Postmodernen« das Wort von Nietzsche auf der Zunge: »Das prachtvolle ›Tier‹ muß zuerst gegeben sein, – was liegt sonst an aller ›Vermenschlichung‹.«[10]

Wer würde aber im Blick auf Maria auch nur von ferne an eine solche Vitalität denken, an jenes »Adlerhafte« und »Pantherhafte«, mit dem Nietzsche z.B. seinen neuen Menschen auszeichnet[11] und das uns doch im Innersten anspricht – genau wie viele die Abgerücktheit des gewohnten Marienbildes im Innersten nicht anspricht?

Wie läßt sich also Marias beglückend verwandte Menschlichkeit wiedergewinnen, an Stelle einer unwahren Entrücktheit? Gelingt dies denn am ehesten über die Biologie? Über die Reduktion ihrer paradoxalen Ganzheit auf den gesunden Menschenverstand? Decken sich Gottes Heilstaten seit jeher und in Zukunft erst recht, mittels einer probehalber so zu nennenden »Brigitte-Theologie«, mit dem »Natürlichen«?

Hier rührt man an den *nervus rerum*. Was an Maria »ärgert«, ist ja nicht nur die Infragestellung der Biologie, sondern die Infragestellung der uns gewohnten Welt. Und zwar, weil diese Frau ebenso sehr daraus stammt, mit dem »freuden- und schmerzensreichen« Schicksal eines Menschen bis zur Neige, als sie auch deutlich – weit deutlicher als wir – nicht darin zu Hause ist. In Maria wird das sogenannte

---

9 Die letzten Jahre brachten eine unerwartbare Fülle an Neudeutungen Marias, bis in die jüdische Exegese hinein. Einmal abgesehen von deutlich ideologischen und/oder subjektiven Versuchen bleibt eine Reihe wichtiger Annäherungen.

10 *Der Wille zur Macht* IV, 1045.

11 *Zarathustra, Das Lied der Schwermut, 3.*

»Natürliche« brüchig. Unter ihren Bestimmungen weist eine besonders unübersehbar darauf hin: die Frau »ohne Makel« – das heißt doch wohl Makel auf unserer Seite. Hier deckt sich ihr Ärgernis mit dem des Christentums, das einer untergründig empfundenen, aber nicht gerne eingeräumten Wahrheit Ausdruck verleiht: daß das Ganze unseres Daseins ein großes Fragezeichen verdient. »Nichts ist unnatürlicher als die Natur«, um noch einmal Nietzsche zu zitieren, der die Wahrheiten des Christentums jagte und dabei verschiedentlich einlöste. Die Kernfrage läßt sich mit Franz von Baader so stellen: »Ist die Welt eine res integra oder nicht?« Gibt es überhaupt integre, autonome, wertfreie oder sogar gute Bereiche des Daseins »an sich«? Noch weiter: Ist das Dasein selber und als Ganzes integer, ›rund und schön‹?

Das Christentum pflegt diese Fragen zu verneinen schon durch die Aussagen vom Sündenfall und einem künftigen Gericht, ja von der endgültigen Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Überhaupt: »Wenn einer in Christus ist, so ist er neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, etwas von Grund auf Neues ist entstanden« (2 Kor 5,17). Übersetzt man diese Antworten ins Greifbare, so geht das zunächst gegen folgendes gnostische Klischee: das »Fleisch« wäre verdorben, nämlich das Triebverhalten, allem voran die Sexualität, während der Geist untangiert sei. Vielmehr gehören alle Ebenen von Grund auf unter dieselbe Frage: Trieb- und Instinktverhalten, psychische Bindungen/Hörigkeiten, der Verstand und seine Quasi-Autonomie, die geistigen Tätigkeiten. Die Grenzlinie läuft nicht zwischen Fleisch und Geist: Die Biologie kennt unpersonale Vollzüge[12] ebenso wie das Denken zutiefst unpersonal sein kann, etwa in den großen selbstgenügsamen Ideologien. Keine dieser Ebenen ist unerschüttert, selbstverständlich, normal, gut, frei, dem Richten (im Sinne von Aufrichten, Geraderichten) entzogen. Ja der Geist bedarf des Heilens (Ganzwerdens) vielleicht noch mehr, da er noch größerer Entfremdung fähig ist (die Völlerei wird klassisch immer noch vom Hochmut übertrumpft).

Die Grundaussage ist die von der Nicht-Identität dieser Welt – übrigens der Erfahrung durchaus nicht fremd, im Gegenteil: vertrautest. Umgekehrt: In Maria wird die Integrität der Schöpfung erstmals neu gegenwärtig – jene, an die man, hartgesotten in der Enttäuschung, kaum noch glauben kann. Vor ihrem Maßstab zeigt sich die jetzige Brechung, freilich auch das Maß der versprochenen Erneuerung. Und dies umfassend: durchaus von der Biologie, nämlich vom Leiblichen, bis zum Geistigen, oder genauer und paradoxer formuliert: Die Erneuerung zeigt sich im Untrennbaren von Leib und Geist, wie es das Mariendogma von 1950 präzise meint. Statt unerreichte und blutleere Ausnahme zu sein, ist sie doch vorweggenommen der menschliche Mensch, der eigentliche Trost unserer Halbheiten. Kann denn ein ganzer Mensch durch seine Ganzheit beleidigen? Doch nur dann, wenn er wegerklärtes Leid neu empfinden läßt ...

Verlieren wir die unterschwellige, richtige Forderung nicht aus dem Auge: daß Gott *in* dieser Welt, nicht hinter ihr in der »Hinterwelt« sich zeige, fleischgeworden und wirklich, ihre Bedingungen teilend und genau an ihren Bedingungen übrigens zugrundegehend, an ihrer Nichtidentität nämlich. Maria leistet diesen ersehnten Eintritt Gottes, sie, die Bedingte, Endliche, die das unbedingte Leben, hier und jetzt,

12 In der zeitgenössischen Frauenliteratur schreibt jüngstens Elfriede Jelinek – fern jeder christlichen Überlegung, ihr vielmehr entgegengesetzt – über die Bitterkeit des *sexus*.

durchscheinen läßt. Und *in ihrer Endlichkeit* ist sie uns tief vertraut *und* anziehend anders: *immaculata, infallibilis, assumpta*, wie die drei letzten Dogmen der Neuzeit auf Maria und die Kirche bezogen lauten.[13] Hieraus darf man nicht wieder Exklusivität lesen, dieselbe beklagte Ferne, ja Langeweile eines nicht einholbaren Traumbildes. Tatsächlich ist an Maria das eingelöst, worauf sich unablässig die Suche richtet: das »unverdorbene Konzept« des identischen Menschen, zugleich begrenzt, geschichtlich *und* durchsichtig auf den Ursprung. Übrigens das Konzept, von dem die atheistische »Sinngebung des Sinnlosen« seit dem 19. Jahrhundert, von Marx bis Bloch, spricht, ohne es gedanklich und noch weniger wirklich einzuholen. Mit Kühnheit, freilich gerechtfertigter Kühnheit, läßt sich sagen, daß die Identität dieser Frau jeden trifft, schmerzt, heilt, meint – daß wir uns darauf in den mühsamen 70 Jahren des Glaubenlernens zubewegen. Was ist die Taufe anderes als die reale Verheißung, 1. wieder ohne Makel und 2. unfehlbar (im Consens der Kirche) zu sein und 3. aufgenommen zu werden in Gänze (= mit Leib und Seele) zu Gott?

Die Einzigkeit Marias ist nicht exklusiv, vielmehr einbeziehend. Ihre Integrität macht auch den davon Geborgenen integer. Es wäre der Wahrheit gemäßer, statt nach Marias Biologie nach unserer Biologie zu fragen. Statt ihre Besonderheit zu bezweifeln, unseren Einheits-Durchschnitt zu bedauern. Statt ihre spannungsreiche Ganzheit logisch »aufzuknacken«, an unserem spannungsarmen Halbtod zu leiden. Solche Vorgänge der Umdrehung gibt es, und es sind die eigentlich erregenden: wo das Begreifenwollen in ein Ergriffenwerden umschlägt. Eine Frau, die ganz sie selbst und ganz verwandt mit Gott ist: das ist doch das Unwiderstehliche. Daß das nicht spekulativ, nicht erträumt ist, ist ein unverdienter Vorschuß aller Theorie, eine Überbietung durch das Leben: *Sie* hat es gelebt und damit allen anderen in die Nähe gerückt. Und ihre Souveränität wird groß genug sein, alle Schreibtisch-Domestikationen zu gegebener Zeit zu sprengen. »Der erste ist noch nicht am Ende damit, sie zu entdecken, wenn der letzte beginnt, sie kennenzulernen« (Sir 24,28).

13 Seit jeher sind im christlichen Denken Aussagen über Maria und die Kirche (und über die Schöpfung!) aufeinander offen, die Übertragungen sind präzise.

STELLUNGNAHMEN

AUF MEINEN BEITRAG »Seligsprechungen« in Heft 1/88 dieser Zeitschrift sind zwei Zuschriften von Experten eingegangen, die einige Informationen ergänzender und korrigierender Art enthalten und den Lesern mitgeteilt werden sollen.

P. Dr. Engelbert Monnerjahn, Postulator im Kanonisationsverfahren für Pater Joseph Kentenich, schreibt über diesen: »Sie nennen ihn . . . ›Pallottiner-Pater‹. Das ist Pater Kentenich auch den größten Teil seines Lebens gewesen. Doch ist er nicht als Pallottiner gestorben. Er wurde im Zusammenhang mit der Trennung des Schönstattwerkes von der Gesellschaft der Pallottiner, die Papst Paul VI. im Jahre 1964 verfügte, nach Genehmigung durch die zuständige römische Autorität von Bischof Joseph Höffner am 16. November 1965 in den Klerus der Diözese Münster aufgenommen und war bei seinem Tode Priester der Diözese Münster. Sein Heiligsprechungsprozeß wurde deshalb auch nicht von der Gesellschaft der Pallottiner, sondern vom Generalpräsidium des Schönstattwerkes, dessen Vorsitzender seinerzeit Bischof Tenhumberg war, beantragt.«

Der Bischöfliche Beauftragte für die Heiligsprechungsprozesse im Bistum Trier, Dr. Heinrich Nacken, verweist auf die neue Prozeßordnung, »die in der Constitutio Apostolica ›Divinus perfectionis Magister‹ von Papst Johannes Paul II. vom 25. 1. 1983« niedergelegt ist, dazu auf die »Normae S.C. pro Causis Sanctorum« vom 7. 2. 1983 und das »Decretum Generale« vom gleichen Datum; es müsse statt »Promotor Fidei« »Promotor iustitiae« heißen, es werde nur ein Wunder verlangt, und die »jahrelangen Fristen« gebe es »aus der Sache«, nicht als »vorgeschriebene Fristen im Prozeß«.

Beide Briefautoren legen Wert auf die Darlegung, daß der Prozeß für Hieronymus Jaegen, der »in Rom anhängig« ist, durch den Kentenich-Prozeß nicht in den Hintergrund geschoben oder verzögert werde. Sie berichten allerdings auch nichts von Fortschritten im Jaegen-Prozeß.

So dankbar ich für die Informationen bin, die hier weitergegeben werden, so sehr bedauere ich, daß keiner der Briefautoren dem eigentlichen Anliegen meines Beitrags, der stärkeren Berücksichtigung des Laienelements bei den kirchlichen Bemühungen um Kanonisationen, auch nur ein Wort gewidmet hat. Otto B. Roegele

HINWEIS – Durch einen Übertragungsfehler unseres Technischen Betriebes wurde in Heft 2/88 das Impressum bedauerlicherweise lückenhaft und entstellt wiedergegeben. Es muß richtig heißen:
Verantwortlicher Redakteur: Maximilian Greiner.
Anschrift des Verlags und der Redaktion: Ehrenfeldgürtel 164, 5000 Köln 30, Tel.: 02 21 / 5 50 31 90.
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,–; für Österreich entsprechend S 93,50; S 417,–.

Die Bonifatius-Druckerei bittet um Entschuldigung.

Marc Leclerc SJ, in Brüssel 1950 geboren, Promotion und Lizentiat der Philosophie, wurde 1987 zum Priester geweiht. Den Beitrag auf Seite 195 übertrug aus dem Französischen August Berz.

Andreas Knapp, Jahrgang 1958, studierte von 1977 bis 1988 Philosophie und Theologie in Freiburg und Rom. 1983 Priesterweihe. 1985 Lizentiat in Theologie. Promotion im darauffolgenden Jahr. Er arbeitet heute als Kaplan in einer badischen Gemeinde.

Hans-Eduard Hengstenberg, 1904 in Homberg/Rhein geboren, promovierte 1928 und lehrte seit 1948 als Professor in Oberhausen, Bonn und Würzburg. Emeritiert 1969; er lebt heute in Würzburg.

Susanne Greiner, in Freiburg 1954 geboren, studierte in Köln und Dijon. Promotion 1986. Sie arbeitet heute als Auszubildende beim Paulinus-Verlag Trier.

Der Beitrag von Hanna-Barbara Gerl auf Seite 281 erschien bereits in gekürzter Form in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 20. Januar dieses Jahres.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Maximilian Greiner. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Ehrenfeldgürtel 164, 5000 Köln 30, Tel.: 02 21/5 50 31 90. – 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 93,50; S 417,–, 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).

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

Einem Teil dieser Ausgabe (Inland) liegen zwei Prospekte des Bonifatius-Verlages Paderborn bei.

Dem Dialog entgegen

Von Hans Urs Kardinal von Balthasar †

I

Das vorliegende Heft beschränkt sich auf die Frage, wie zwischen Christentum und Buddhismus ein Dialog möglich sei; es wählt unter den vielen Formen östlicher Religiosität (vom Hinduismus über den Taoismus bis zum Shinto) den Buddhismus als die geklärteste und konsequenteste Form dieser Religiosität aus, obschon er in Indien kaum noch Anhänger zählt, jedoch in seiner in Japan praktisch geübten und spekulativ tief durchdachten Form einen dominierenden Einfluß auf die Länder christlicher Kultur in Europa und Nordamerika ausübt.

Dieses äußere Phänomen verweist auf ein inneres. Überblickt man die großen Religionsformen der Erde, so steht den biblisch begründeten (Judentum und Christentum) oder beeinflußten (Islam) als säkulare Hochreligion nur noch diese eine, die hier als Vertreterin des östlichen Komplexes steht, gegenüber, eine Religion, die, analog dem in subtiler Spekulation aus Plato entwickelten, den Vätern begegnenden Neuplatonismus (heute praktisch erloschen), das Christentum zur überlegten Auseinandersetzung herausfordert und es dort, wo es oberflächlich zu werden droht, kraft seiner geistig-religiösen Kraft unterwandert und mit Einsturz bedroht. Dabei ist es fast selbstverständlich, daß zwischen den beiden Antipoden des Christentums – Plotin und seinen Nachfolgern und den gelehrten Mystikern der Schule von Kyoto – starke Verwandtschaften bestehen (man hat Plotin verdächtigt, am Handelsplatz Alexandrien indischen Einflüssen ausgesetzt gewesen zu sein), so daß sich für heutige Christen die Forderung erhebt zuzusehen, wie die großen Kirchenväter den damaligen neuplatonischen Verlockungen widerstanden haben. In manchem wird man von ihnen für den neuen Dialog lernen können, wird sich freilich auch fragen dürfen, ob sie da und dort bei der Transposition neuplatonischer Begriffe und Haltungen christlich hinreichend radikal vorgegangen sind. Gewisse von ihnen überkommene Grundbegriffe christlicher Askese und Mystik – wie ›Apatheia‹ (Abtun aller Leidenschaften) oder ›negative Theologie‹ (wir wissen, daß Gott ist, aber nicht, was er ist) – behalten in der langen christlichen Überlieferung eine nicht überall bewältigte Vieldeutigkeit.

Byzanz mit der ihm eigenen Spiritualität war schon geographisch zu einer Vermittlung zwischen ›Ost‹ und ›West‹ prädestiniert, und was davon in orthodoxer Liturgie und Frömmigkeit weiterlebt, darf als ein wesentlicher

Faktor im Gespräch nicht übersehen werden, ein Partner freilich, der in den zustandekommenden Kongressen selten mitspricht.

II

Die Gründe für die steigende Aktualität östlicher Spiritualität in christlichen Ländern liegen auf der Hand. Das Unbehagen über die rasende Expansion westlicher Technik bis hin zu ihren die Menschheit im ganzen bedrohenden Formen haben den Kulturoptimismus des vergangenen Jahrhunderts in sein Gegenteil verkehrt: Nicht nur Ängste vor der Zukunft, sondern tiefe Zweifel am Sinn des Daseins haben ihn ersetzt. Für den Buddhisten ist das Dasein wesentlich Leiden, und Sinn liegt lediglich im Streben nach seiner Aufhebung. Nicht natürlich in der billigen Weise des Selbstmords, sondern in einer viel ernsteren und ethischeren, zuchtvollen Form seiner Überwindung.

Weniger tief greift ein Zweites: Der alltägliche Streß, dem der überbeschäftigte Kulturmensch heute in vielen Berufen unterliegt, sucht sich einen Ausgleich in den in breitem Fächer angebotenen Methoden östlicher Meditation, wobei der Westler wenig Unterschied zwischen deren einzelnen Formen und den dahinterliegenden religiösen und weltanschaulichen Ansichten sieht; für ihn sind sie das gern ergriffene Angebot einer systematischen Entspannung, eines Ruhefindens im erforderten Ausschalten aller endlichen Gehalte, um zu einer ›Leere‹ zu gelangen, die aber kaum je vergleichbar sein wird mit dem, was der Zen-Buddhismus mit seinem Verständnis der Leere, gar der »großen Erleuchtung« versteht. Für den Westler genügt eine psychologisch erholsame Pause, die er als irgendwie religiös bedeutsam erlebt, an der Stelle, wo es dem Buddhisten um die entscheidende metaphysische Erfahrung geht. Östliche Meister der Versenkung zweifeln mit Recht, ob der westliche, von seiner ›Persönlichkeit‹ so durchdrungene Mensch je der ernstgemeinten Entpersönlichung fähig sein wird.

Als Drittes und vielleicht Wichtigstes ist die Entfremdung zahlloser Christen von einer Darstellung christlicher Wahrheit zu verzeichnen, die für sie als eine kaum überblickbare, keinesfalls aus einem einheitlichen Zentrum erschaubare Fülle vereinzelter ›Glaubenssätze‹ erscheint, je zersplitterter, desto unglaubwürdiger. Und man vernimmt, daß viele dieser seit Jahrhunderten aus der Bibel ausgezogenen oder von einem kirchlichen Lehramt auferlegten Sätze von einer strengen Exegese als unstichhaltig, von einem fortgeschrittenen Geschichtsbewußtsein als weltanschaulich bedingt und überholt, ja aus apokrypher Volksfrömmigkeit zum Dogma erhoben nachgewiesen seien; zudem hört man von Leuten, die das Überkommene offiziell zu vertreten haben, mancherlei Zweifel, widersprüchlich klingende Versionen: Sind die Fachleute uneins, woran soll der Laie sich halten? Angesichts der christlichen Konfessionen, die von einstiger kirchlicher Einheit in immer

größere Vielheit sich spalten, immer diversere Auslegungen der angeblichen Offenbarung kennen oder zulassen: warum sich nicht der umgekehrten religiösen Tendenz zuwenden, wo dezidiert der einfache Weg aus der weltlichen Vielheit zur alles begründenden Einheit gewiesen und begangen wird? Wenn von diesem Weg schließlich gesagt wird, er sei nicht, wie man oberflächlich meinen möchte, Weltflucht, sondern erlaube, in der Welt als ein von ihrem Leid Erlöster zu leben: weshalb noch zögern, diesem lockenden Angebot zu folgen?

III

Wundern darf man sich infolgedessen nicht, daß die neuere Zeit im Westen sich zunehmend der östlichen Weisheit zugewendet hat. Gegenüber den intellektuellen Überheblichkeiten des Hegelianismus jeglicher Färbung hat als erster Schopenhauer das Signal für diese Wende gegeben. Man unterschätzt heute die enorme Wirkung, die er auf eine breite bürgerliche Leserschaft – abseits der politischen, imperialen oder sozialistischen Interessen – ausgeübt hat. Mit der Aufzählung unmittelbarer Schüler – Frauenstädt, der junge Nietzsche, Paul Deußen, dessen Erschließung der indischen Philosophie wieder sehr tiefwirkend war, Eduard von Hartmann (der Hegel mit Schopenhauer zu versöhnen suchte), Mainländer, Bahnsen usf. – ist es nicht getan, man muß den sich unterirdisch ausbreitenden Wurzeln Schopenhauers und der Wendung zum Osten überhaupt bis in unsere Zeit nachgehen: Reinhold Schneiders ganzes Frühwerk ist von seinem »Lebemeister« Schopenhauer geprägt, und er bekennt offen, daß einzig die Person Jesu Christi ihn schließlich zurückgehalten hat, sich dem Buddhismus zuzuwenden; er hatte den »leidenschaftlichen Wunsch, Indien zu sehen; die Überlieferungen Indiens und Chinas hätten für mich eine starke Versuchung werden können, hätte nicht das immer reißendere Gefühl europäischer Geschichte mich Christus entgegengetrieben« (Verhüllter Tag, S. 77). »Die Bücher Heinrich Zimmers« weckten »in mir wieder die Sehnsucht nach Indien« (ebd., S. 86); letztlich war es die Radikalität des *Nada* Juans de la Cruz, die ihn das Östliche im Christlichen einbergen ließ. Ein anderes Beispiel: Albert Schweitzer, dessen »Ehrfurcht vor dem Leben« bewußt indische Wurzeln hat (vgl. sein Buch: Die Weltanschauung der indischen Denker, 1935). Und als extremstes Phänomen: Thomas Merton, der auf der Suche nach den höchsten Möglichkeiten christlicher Kontemplation trotz vielem Zögern und Unterscheiden dem *Advaita,* der ›Nichtunterscheidung‹ (von Subjekt-Objekt, von Gott und Ich) entgegentrieb. Auf die vielen Literaten, die an der Westgrenze Amerikas über den Ozean nach Indien hinüberblickten – einen Aldous Huxley, Christopher Isherwood und andere, aber auch den Halbinder und Theologen Panikkar, der zuletzt in Santa Barbara lehrte –, braucht nicht eingegangen zu

werden, wohl aber sind jene Europäer zu nennen, die sich ernstlich und tief in indisches, zumal buddhistisches Denken eingelebt haben – es genügt, an die Werke von Albert Cuttat (Asiatische Gottheit – Christlicher Gott, 1971), von Hans Waldenfels (Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, 1980), Heinrich Dumoulin (Begegnung mit dem Buddhismus, 1982), die Sammelwerke: Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens, 1981, und: Begegnung mit dem Zen-Buddhismus (Hrsg. H. Waldenfels, 1980), zu erinnern. Man kann freilich auch die Unterschiede so hervorheben, daß jeder Dialog verunmöglicht wird (H. van Straelen, Le Zen démystifié, 1985), oder im Gegenteil Meister Eckhart so pantheistisch deuten (wie Graf Dürckheim es tut), daß der Dialog schon beendet ist. Wesentlich aber ist, daß von zen-buddhistischer Seite ein ernsthaftes Gespräch mit dem christlichen Partner gesucht wird, so vor allem vom Altmeister Keij Nishitani (ein Hauptwerk: Was ist Religion?, erschien deutsch 1982), von Masao Abe und schon von Daisetz Suzuki. Bezeichnend ist, daß das Interesse dieser Japaner für Christliches oder Westliches sich vor allem an zwei Namen knüpft: an Meister Eckhart (hierzu das wichtige Werk von Shizuteru Ueda: Die Gottesgeburt in der Seele und Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, 1965) und an Martin Heidegger (hierzu seine eigenen Dialoge mit dem Osten). Ob man in der so tiefe Gegensätze zu überbrückenden Auseinandersetzung schlicht »Zen-Meditation für Christen« (^{2}1971) anbieten kann, wie Enomiya-Lassalle es tut, bleibe dahingestellt.

IV

Die einzelnen Fragen, angesichts derer Nähe und Ferne beider Heilswege dargestellt und abgewogen werden, sollen den Beiträgen dieses Heftes vorbehalten und hier nicht vorweggenommen werden. Lediglich eine Mahnung zu großer Vorsicht und Umsicht, eine Warnung vor pauschalen Urteilen sei vorweg ausgesprochen. Auf den ersten Blick dürften vor allem die (mit plakatierenden Parolen belegbaren) Unterschiede auffallen. Osten: Welt als Schein, Westen: Schöpfung als von Gott gesetzte Wirklichkeit. Osten: Leugnung einer positiven Bedeutung der Individuation (als Ich oder als Selbst), Westen, besonders in seiner von Christus her geprägten Sicht: Betonung der Unvergänglichkeit der Person. Osten infolgedessen: Streben nach Nichtunterscheidung von Relativ und Absolut *(advaita)*, Westen: Aufrechterhaltung der unüberbrückbaren Differenz von Gott und Geschöpf bis in die höchsten Formen der mystischen Einigung und seligen Anschauung im Himmel. Osten (um Angedeutetes zu präzisieren): Gleichsetzung von Ich mit »Durst« (zu sein und zu haben), Westen: nicht jede Konkupiszenz ist böse

und auszutilgen, und der Kern des Ich ist keineswegs mit ihr gleichzusetzen. Deshalb Osten: Reinkarnation, Westen: deren Ablehnung aufgrund der Einmaligkeit der Person. Und daher schließlich das anscheinend irreduktible Widereinander. Osten: Unmöglichkeit einer das geschichtliche Dasein prägenden einmaligen Botschaft vom Absoluten her, Westen: Nachweis, daß alle innergeschichtliche Weisheit sich beugen muß vor der einmalig-geschichtlichen Botschaft Gottes in Jesus Christus, seiner Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung, die weltlich analogielos bleiben.

Alle diese Antithesen treffen eine unbestreitbare Wahrheit, und sie werden in jedem ernsthaften Dialog immer wieder auftauchen, so daß ein Zur-Deckung-Kommen (etwa im Sinn einer Konvergenz zu einer Weltreligion, von der Hans Küng träumt) sich ausschließt und man sich mit Annäherungen im gegenseitigen Verständnis begnügt. Aber entscheidend wichtig ist nun eben, worin sich solche Annäherungen vollziehen und wodurch sie sich rechtfertigen können. Wir können und wollen in dieser Einleitung mit nichts anderem schließen als mit ein paar Fragen, die zum Nachdenken anregen mögen.

a) Was besagt es, wenn Paulus den Zustand der Welt, wie sie heute erscheint, mit einer Sequenz von fünf Worten beschreibt: Nichtigkeit *(mataiotēs:* Eitelkeit, Gehaltlosigkeit, Vergänglichkeit, Aussichtslosigkeit), Knechtschaft *(douleia)*, Verwesung *(phthora:* Untergang, Verkommenheit), Seufzen *(systenazein:* zusammen stöhnen), gemeinsam in Wehen liegen *(synōdinein)* und in diesem Zustand auch den (bereits erlösten) Menschen einbezieht (»auch wir seufzen«, Röm 8,20-23), ja den göttlichen Geist als einen »wortlos seufzenden« (V. 26) davon nicht ausnimmt? Eduard von Hartmann kann angesichts einer solchen Daseinserfahrung den Satz wagen: »Die Unermeßlichkeit, aber Endlichkeit des Weltschmerzes erhebt sich damit zur Unendlichkeit des Gottesschmerzes« (Syst. d. Phil., VII, S. 79). Wie steht diese Paulinische Aussage zu Begriffen wie *maya* und *tršna* (»Durst«) und zu den Versuchen, den weltlich erfahrenen Zustand zu überwinden?

b) Was besagt im Blick auf den Gegensatz zwischen östlicher Apersonalität und westlicher Personbetonung der beiderseits verwendete Begriff »Selbstlosigkeit«? Lediglich eine ethische Haltung? Oder verweist der Begriff im Westen auf das Desiderat einer vertieften, theologisch fundierten Philosophie der Person? Trinitarisch und christologisch gesehen ist Person durch eine Beziehung ›von-sich-weg‹ begründet, was mehr heißt als eine bloß ›dialogische Verfaßtheit‹, von der vorwiegend jüdische Personalisten der Gegenwart sprechen, die aber kein trinitarisches Gottesbild als Hintergrund haben. Ohne Zweifel kann im ›Von-sich-weg‹ das ›sich‹ nicht fallengelassen werden, deshalb wird im buddhistisch-christlichen Dialog stets die Frage aufklaffen: Ist das Kenotische (die ›Leere‹) des Absoluten ›Liebe‹ (was der Christ sagt)

oder reines Offenstehen ins Grenzenlose? Andererseits dürfte man doch von einem westlichen Seinstheologen Aufklärung darüber verlangen, was in der christologischen (und analog trinitarischen) Kenose mit dem Sein vor sich geht, wenn das Wort *kenon* wirklich »leer« besagt. Doch wohl etwas anderes als eine (quantitative) Depotenzierung des Seins?

c) Vom letzten Fragezeichen wird sich auch alles entscheiden, was um das Problem *Advaita,* Nichtzweiheit, kreist. Wenn Einigung Liebe ist, dann bleibt die Voraussetzung bis ins Wesen Gottes hinein die Unterscheidung, die nicht vernichtet, wohl aber überholt wird in der gemeinsamen Liebe der Unterschiedenen: dem Heiligen Geist. Wird aber Einigung nicht als Liebe, sondern als vollkommene ›Einsicht‹, ›Erleuchtung‹ gedacht, dann geht es lediglich um die Aufhebung des Gegenüber von Subjekt – Objekt *(noesis – noema)*, und dann versteht sich die Leugnung einer letztgültigen (nicht mehr benötigten) Zweiheit. Die christlich-westliche Lösung steht hier nicht allein dem Buddhismus gegenüber, sondern jeder mystischen Philosophie, die (wie der Platonismus) in der Eins die Vollkommenheit, in der Zwei den Abfall davon sieht.

d) Im rein Logischen muß der westliche Dreischritt einer *theologia affirmativa, negativa* und *eminentiae* mit der östlichen, keineswegs eindeutigen Negation verglichen werden, da das Nirvana sicher nicht der reine Gegensatz dessen ist, was im Westen unreflektiert oder auch hegelisch-dialektisch als Sein bezeichnet wird. Wenn dieses Sein westlich in Geist gipfelt, steht diesem östlich ein noch endlicher, aber ins Nirvana einzugehen bereiter Geist (etwa *Amida*) gegenüber, der sich vom erreichten Übergeist zum weltlichen Ungeist (mitleidend) umwendet (reflektiert).

e) Wenn das westliche Absolute sich wesentlich ausspricht (»im Anfang war das Wort«) und diese Aussage zur Grundlage alles Weltwesens wird (»alles ist in ihm erschaffen«), so läßt sich eine historisch definitive Selbstaussage (in Jesus Christus) verständlich machen. Läßt sich im Östlichen eine Entsprechung zu dieser Selbstaussage entdecken? Die Antwort hängt wohl an der Erklärung der Herkunft des Endlichen, eine Antwort, die Buddha freilich ausdrücklich verweigert hat.

Das ›Gespräch zwischen Welten‹, die ›intermundane Kommunikation‹ zwischen Kulturen, worin es ihnen um ihre Unvergleichlichkeit geht, kann nicht länger aufgeschoben werden. »Eine wahrhaft menschliche Form findet die künftige planetarische Einheit der Menschen weder in der Weise des westlichen noch in der Weise des östlichen Weges, sondern wohl erst dann, wenn der gemeinsame Punkt der Entsprechung gefunden ist. Vermutlich haben diejenigen unserer fernöstlichen Freunde recht, die das Zusammengehen von östlichem und westlichem Denken für einen Vorgang halten, der von derselben oder von noch größerer Bedeutsamkeit ist als das Zusammengehen von christlichem und griechischem Denken, aus welchem die abendländische Geschichte hervorgegangen ist« (H. Rombach).

Die »negative Theologie« im Christentum und den Ostreligionen

Von Rudolf Haubst

»Immer wenn das Problem der Begegnung von Sein und Nichtsein diskutiert wird, stellen sich die westlichen Philosophen und Theologen fast ausnahmslos auf die Seite des Seins ... Im östlichen Denken und im Buddhismus ist dies ganz anders. Die zentrale Idee, aus der sich die östliche Intuition und östlicher Glaube wie auch das philosophische Denken entwickelt haben, ist die Idee des ›Nichts‹. Will man jedoch keinem schweren Irrtum verfallen, muß man wohl beachten, daß Ost und West eine vollkommen unterschiedliche Auffassung von Nichtsein oder Nichts haben.«[1]

Die Verschiedenheit von Christentum und Buddhismus wird sehr vergröbert, wenn man sie nur über die abstrakt-begrifflichen Leisten von Sein und Nichtsein schlägt. Hier ist näher und konkreter zuzusehen, welche verschiedenen Funktionen und Gewichte dem ›Sein‹ und dem ›Nichtsein‹ oder ›Nichts‹ in den Erfahrungsweisen und Denksystemen dieser großen Religionen und innerhalb dieser den verschiedenen Konfessionen oder Sekten oder Schulen eigen sind.

Das Christentum und seine Theologie(n) würden ja auf eine ontologische oder existenzialistische Philosophie reduziert, wenn man den Inhalt seines Gottes- (und Menschen-)Verständnisses allein mit dem Seins-Begriff fassen wollte. Bei den östlichen Religionen sind von einer Absolutsetzung des ›Nichts‹ ähnliche Verzerrungen zu erwarten. Beiderseits fallen auch die Allmacht, Güte und Barmherzigkeit Gottes bzw. Buddhas (oder im Hinduismus: des *brahman* oder *ātman*) stark ins Gewicht.

Weil alles irdisch-menschliche Erkennen, soweit es nicht auf gnadenhaften Erleuchtungen beruht, vom bereits Gegebenen und Bekannteren ausgehen muß, um das bisher noch weniger Bekannte oder Verstandene damit zu vergleichen, setzen wir zur Schärfung des Blicks für die Ostreligionen so ein: I. Zur Vorgeschichte des Begriffs »theologia negativa« zunächst diese Vorüberlegungen: Bei den vielen Dingen in unserer Umwelt (auch bei der objektivierenden Beobachtung unserer eigenen Leiblichkeit) differenziert sich unser Fragen in einem vielgestaltigen: Was oder wie ist das? Ist da

---

1 Y. Takeuchi, Buddhism and Existentialism: The Dialogue between Oriental and Occidental Thought, in: Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich. New York 1959, zit. von H. Waldenfels, Faszination des Buddhismus. Mainz 1982, S. 25. Zum letzten Satz vgl. u. a. G. d'Costa, in: ThdGw 30 (1987), S. 229: »Nur mittels eines sorgfältigen hermeneutischen Vorgehens ... können wir uns an ein wirkliches Verständnis der Bedeutung und Tragweite religiöser Begriffe heranarbeiten.«

wirklich etwas? usf. Im Vergleich zu dieser Verschiedenheit und Variabilität kann bei der Frage nach dem letzten Grund oder Ziel schon die philosophisch-metaphysische Antwort (im Unterschied zu allen polytheistischen Mythen) nur lauten: Der Urgrund existiert ein für alle Mal in absoluter Identität mit sich selbst. Das entspricht auch sowohl dem alttestamentlichen Offenbarungswort: »Ich bin der Ich-Bin« (Ex 3,14), wie dem neutestamentlichen Bekenntnis: Gott ist das »Ja, Ja« und kein »Nein, Nein«. Er ist »nicht Ja und Nein« (2 Kor 1,17f.).

a) Die vorsokratischen Naturphilosophen behielten dagegen den Begriff des Seienden der sinnlichen Gegenstandswelt vor.[2] Nach Thales sollte näherhin das Wasser, nach Anaximines die Luft deren Urelement sein. Der Thales-Schüler Anaximander vertiefte alles weitere Nachdenken über die *archē*, das Urprinzip, durch dessen Bezeichnung als *apeirōn*, als grenzenlos oder unendlich. Aristoteles schreibt (*Physik*, III,4) Anaximander auch schon diese Schlußfolgerung zu: »Als *archē* ist das *apeirōn* sowohl ungeworden wie unvergänglich... Es umfaßt und steuert alles ... Und dies ist das Göttliche; es ist unsterblich und unverderblich.« Wegen dieser Negationen können wir schon Anaximander den Begründer der »negativen« Theologik innerhalb der abendländischen Philosophie nennen.

Parmenides hat dann aber nicht nur den Seinsbegriff als transzendentalgültig erfaßt, sondern, das Sein und das Denken gleichsetzend, auch die Einheit des unveränderlichen Seins Gottes auf alles, was überhaupt ist, ausgedehnt und damit jede Eigenwirklichkeit der Dingwelt zu bloßem Schein entleert. Das mag man ein »Mysterium des Seins«[3] nennen. Doch bei diesem »Eines und alles«[4] verschwimmt die Transzendenz Gottes in einem (konfusen oder mystischen?) Pantheismus.

Platon gab in seinem Dialog *Parmenides* diese Einheitslehre wegen der in ihr liegenden Antinomien auf[5] und ›differenzierte‹ die ›Identität‹ des Seinskonzepts des Parmenides so: Die Ideen sind das eigentlich Seiende; die Einzeldinge paritzipieren nur an diesen. Von dem Neuplatoniker Plotin wurde dann aber – noch dezidierter als schon von Platon die Idee des Guten – das ›Eine‹ oder ›das Eine selbst‹ als das Urprinzip noetisch und ontisch über alle je anderen Ideen erhoben und deshalb als »über dem Seienden« oder »jenseits alles Seienden« bezeichnet.[6] So begann Plotin – umgekehrt wie

2 W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953, S. 29. Vgl. auch H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1952, III, 147a.

3 So W. Jaeger, S. 107ff.

4 H. Diels, A 7 (I, 219,34 u. ö.).

5 Vgl. E. Praechter, in: Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Tübingen [13]1953, S. 291-293.

6 Näheres bei W. Beierwaltes, Identität und Differenz. Frankfurt 1978, S. 25-36.

Parmenides mit dem, was in der Welt ist – damit, dem Göttlich-Ureinen auch den Seinscharakter abzusprechen.[7] Das war eine paradoxe Verschärfung der von Anaximander mit dem Wort *apeirōn* initiierten, negativen Sprechweise über Gott. Diese diente jedoch auch Plotin keineswegs dazu, die Wirklichkeit des Göttlich-Einen zu entleeren, sondern im Gegenteil dazu, deren Überfülle jenseits all dessen, dessen Sein der Mensch erfassen kann, zu betonen. So hat bereits Plotin »die *via negationis* korrigiert und ergänzt durch die *via affirmationis* und *via eminentiae*«.[8]

»Die differenzierteste Ausarbeitung des neuplatonischen Gedankens hat Proklos geleistet.«[9] Seine Henadenlehre, in der er als Philosoph auch der Vielgötterei der Antike eine dem Einen zwar untergeordnete, die übrigen Ideen aber übergreifende Bedeutung sichern möchte,[10] interessiert uns hier nicht. Um so bemerkenswerter ist, daß er das Ureine zur Betonung der Transzendenz sowohl das »Sein selbst«[11] als auch darum »das Nichtseiende« nennt, weil es »mächtiger als das Seiende« sei.[12] In derselben Absicht erklärt Proklos auch, daß das Sein selbst »alles in allem«[13] und zugleich »überall und nirgendwo«[14] sei. So pointiert nimmt schon er die *via negationis* für seine *Theologia eminentiae* in Dienst.

b) In seinem Beitrag »Bibel und negative Theologie« zu dem Sammelband »Sein und Nichts in der abendländischen Mystik«[15] vertritt H. U. von Balthasar die »Hauptthese«, daß »negative Theologie im strikten Sinn erst in der Auseinandersetzung christlicher Denker mit nicht-christlicher religiöser Philosophie innerhalb der christlichen Tradition auftaucht«.

Daß die sprachlich-negativen Attribute »immortalis« (1 Tim 1,17; 6,16) und »incorruptibilis« (Tim 1,23) und Sätze wie »Gott ist nicht (wie) ein Mensch, daß er sein Wort nicht hielte« (Num 23,19), eine höchst positive Erhebung Gottes über die Welt und den Menschen intendieren, bedarf keines Beweises. Die Negationen »invisibilis« (Röm 1,20; Col 1,15; 1 Tim 1,17; Hebr 11,3.27) sowie »incomprehensibilis« (Jer 32,10; Job 9,10; Röm 11,32) betref-

---

7 Vgl. K. Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden 1971, S. 162; die Plotinstellen s. ebd., S. 8, Anm. 42.

8 Ebd., S. 162-205; das Zitat S. 167.

9 W. Beierwaltes, S. 36; vgl. S. 37-49, sowie K. Kremer, S. 201-281.

10 In seiner *Stoicheiōsis theologikē (Elementatio theologica)* handeln die *propositiones* 114-160 von diesen ›Henaden‹.

11 Vgl. K. Kremer, S. 234-244.

12 Die Stellen bei K. Kremer, S. 272.

13 Ebd., S. 243 und S. 256.

14 Ebd., S. 228.

15 Hrsg. v. W. Strolz. Freiburg 1984, S. 13-31.

fen ja auch nur die Unfähigkeit des irdischen Menschen, Gott zu schauen. Joh 1,18 (sowie 6,46) folgt demgemäß dem »Niemand hat je Gott gesehen« der Hinweis auf die Offenbarung des Gottes-Geheimnisses durch den »Eingeborenen«, der »im Schoß des Vaters ruht«. Auch alle biblischen Theophanien bestätigen die Wirklichkeit Gottes, der sich selbst irgendwie zeigt.

Die jeden Menschen überragende und sich ihm entziehende Wirklichkeit Gottes ist bereits Ex 3,14f. und in dem Gottesnamen *Tetragrammaton* prägnant ausgedrückt. Die Septuaginta übersetzt diesen »Namen, der über allen Namen ist« (Phil 2,9), auch formell ontologisch mit: »Ich bin der (schlechthin) Seiende«. 2 Kor 1,18-22 und Phil 2,6 klingt das an.[16]

c) Bei Klemens von Alexandrien kommen diese negativen Akzente hinzu: »Zum Verständnis des Allmächtigen« gelangen wir »nicht, indem wir erkennen, ›was er ist‹, sondern ›was er nicht ist‹«;[17] »man darf auch nicht sagen, er habe irgendwelche Teile; das Eine kann nämlich nicht geteilt werden. Er ist auch unendlich..., weil er keine Ausdehnung und kein Ende hat. Deshalb ist er ohne Gestalt und Namen.«[18]

Die vorherrschende christliche Lehrtradition kam aber noch i. J. 449 im *Tomus Leonis (I)* bei der Gegenüberstellung des Göttlichen und Menschlichen in Christus auf seiten Gottes in den Äquivalenten »maiestas, virtus, aeternitas« rein affirmativ zum Ausdruck.[19]

Mittlerweile war es indes zwischen dem Arianismus und dessen orthodoxen Gegnern zu einer Konfrontation gekommen, bei der man auf beiden Seiten – mit einem konträren Doppelsinn – von »negativer Theologie« sprechen kann. Arius übersteigerte diese nämlich bis zu der Häresie: »Die Kluft zwischen der Schöpfung und dem transzendenten Gott ist unüberbrückbar, weil auch der ›Sohn‹ diesseits der Kluft ist und darum den Vater nicht erkennen kann, wie er in sich ist ...«[20] Der Mittlere Platonismus mit seiner Mittelwesen-Spekulation stand als philosophische Prämisse hinter diesem radikalisierten Subordinatianismus, der »den platonischen Mittelbereich dem Geschöpflichen zuwies«.[21]

Nach dem Konzil von Nikaia, das den Sohn als »wahren Gott vom wahren Gott... des gleichen Wesens mit dem Vater« definierte,[22] hat unter den

16 Auf dem so verstandenen »Ego sum qui sum« hat auch Thomas v. Aquin, *Summa theol.* I, 2,3 (*Sed contra*) u. 13,11, seine philosophisch-theologische Gotteslehre fundiert.

17 Clemens Alexandrinus, *Stromata* V, 11, 71,3.

18 Ebd., 12, 81,6.

19 Enchiridion Symbolorum. ^{32}1963, can. 293.

20 A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, I. Freiburg 1979, S. 368; vgl. ebd., S. 356-385.

21 F. Ricken, Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: Quaest. disp. 51 (1979), S. 83. Zum Problem des Mittelplatonismus vgl. ebd., S. 74-99.

22 Enchiridion Symb., can. 125.

Kappadokiern vor allem Gregor von Nyssa in seinen Schriften *Contra Eunomium* (u. a. unter Berufung auf Paulus) gerade die Unbegreiflichkeit Gottes, der jede unserer Erkenntnisweisen übersteigt, »unter Schweigen zu verehren« und anzubeten gelernt[23] und damit die »negative Theologie zur Verteidigung der christlichen Wahrheit eingeführt«.[24] Mehr als irgendwo sonst konnte Dionysius an ihn anknüpfen.

II. a) Die stärkste theologiegeschichtliche Nachwirkung des Dionysius (Ps-)Areopagita resultierte aus einem intensiven Ausbau der »negativen Theologie« sowie aus deren Integration in die »mystische«. Die Dialektik seiner Gedankenführung sei hier kurz aus den Texten erhoben:

1. Die »mystischen Überlieferungen der Offenbarungsschriften« stellen »die Seligkeit der überwesentlichen Gottheit« als »*logos* und *nous* und Wesenheit« dar, um sie als »die wahre Ursache der Existenz von allem, was ist, zu offenbaren«. Bildsprachlich bezeichnen sie diese auch als »Licht« und als »Leben«. Doch alle solche Bezeichnungen bleiben hinter der Wirklichkeit Gottes »unvergleichlich« zurück. Darum wird die Gottheit auch »unsichtbar, unendlich und unbegreifbar« genannt. Das aber trifft »nicht das, was sie ist, sondern, was sie nicht ist«. Daraus zieht der Verfasser schon in *De caelesti hierarchia* erkenntniskritisch das Fazit: »Bei Aussagen über Gott sind die Verneinungen wahr; die Bejahungen treffen hingegen nicht (genau) zu« (*De cael. hier.* II,3).

2. In *De divinis nominibus* legt er demgemäß dar, daß wir »das Eine, das Unbekannte, Überwesentliche, das Gute selbst, das ist – die dreieine Einheit ist gemeint –, ... weder aussprechen noch erkennen können... So ist es zwar die Ursache alles Seienden, selbst aber nichts von diesem, weil über allem überwesentlich erhaben.« Somit ist es (oder Gott) »sowohl durch die Negation des Seienden als auch von allem Verursachten her zu preisen« (I,5). Von den »Theologen« wird Gott deshalb sowohl als »ohne Namen«, weil »über allen Namen«, wie als »vielnamig« gepriesen und verehrt (I,6). In Kapitel XIII,3 wird daraus auch gefolgert: Die über alles erhabene Gottheit ist weder nur als Einheit noch als (zahlenmäßige) Dreiheit, sondern über beides hinaus als zugleich Dreiheit und Einheit zu benennen.

3. In *De mystica theologia* spitzt Dionysius diese Dialektik noch schärfer so zu: Die »überwesentliche Drei(ein)heit« ruft er um Hinführung zu den Mysterien an, die sich nur im »überhellen Dunkel« auftun. Den menschlichen Geist leitet er (I,1) dazu an: »Verlasse alles, was nicht ist...«, und steige »ohne erkennendes Erfassen über jede Wesenheit und Erkenntnis hinaus!... Betrachte auch die Verneinungen nicht als Gegensätze zu den affirmativen

23 Vgl. III,5 (PG 45, 601-604); vgl. auch H. C. Craef, in: ²LThK IV, Sp. 1212f. über die Wiederentdeckung des Gregor von Nyssa »als großer mystischer Theologe«.

24 H. U. von Balthasar, Bibel und negative Theologie, S. 27.

Aussagen, sondern sie (die »höchste Ursache von allem«) als früher und höher über jeder Verneinung und Bejahung!« (I,2). Statt (wie zuvor) die Negationen den Affirmationen entgegenzusetzen, möchte der Areopagite nun über beide hinaus das »überwesentliche Dunkel« unverhüllt schauen (II). Im *I. Brief* (an Gaius) heißt es auch: »Dieses Nichterkennen (des Übermächtigen) ist die Erkenntnis dessen, was (oder der) über allem Erkannten ist.«

Auf die Eigenart verschiedener Dionysius-Übersetzungen[25] einzugehen, führte hier zu weit. Ein etwas näherer Einblick in das, was Meister Eckhart und Nikolaus von Kues über Dionysius hinaus zur Diskussion des Themas »Affirmation und Negation im religiösen Sprechen und theologischen Denken zwischen West und Ost« beitragen können, verdient den Vorrang.

b) Für jede exakte Eckhart-Forschung ist die kritische Edition der deutschen Werke durch J. Quint (DW, Bd. 1-3 u. 5) und der lateinischen Werke (LW) durch K. Weis (Bd. 1) und J. Koch (2-4)[26] die unentbehrliche, aber noch unvollständige Basis, so daß auch noch auf die Ausgabe von F. Pfeiffer[27] zurückgegriffen werden muß.[28] K. Ruh hat kürzlich u. a. auch das volkssprachliche Lied *Granum sinapis* mit ausgesprochen »dionysischer Mystik« Eckhart zugewiesen.[29] Die drei *Quaestiones Parisienses*, auf deren erste er sich dabei stützt, hat bereits B. Geyer wegen ihrer Einbettung in die »Quaestionen anderer Magistri, die gleichzeitig lehrten«, in die Zeit des ersten Magisteriums Eckharts (1302-03) datiert.[30]

1. Schon in dieser *Quaestio* läßt Eckhart »durch die Originalität und Kühnheit der Ideen und Formulierungen«[31] aufhorchen. Die Frage lautet: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere.* Als Antwort zitiert Eckhart zunächst Thomastexte, die dies bejahen. Danach beginnt aber ein dialektisches Spiel mit den Worten ›sein‹ und ›einsehen‹: Anderenorts habe er gesagt: »Gott wirkt in der Gottheit und in den Geschöpfen alles durch eben sein Sein« (*per ipsum suum esse*). Doch nunmehr scheine es ihm: Gott sieht nicht deshalb ein, weil er ist, sondern: »Weil Er einsieht, deshalb ist Er«. Demnach »ist Gott Einsicht (*intellectus*)..., und eben das Einsehen ist das Fundament seines Seins«. Diese These begründet Eckhart u. a. auch mit dem »In principio erat Verbum« (Joh 1,1) und mit dem *Liber de causis* (prop. 4): »Prima rerum creatarum est esse.«

---

25 In den Dionysiaca, hrsg. v. D. de Brouwer. Paris 1937, sind acht dieser lateinischen Übersetzungen synoptisch ediert.

26 Stuttgart/Berlin 1936ff.

27 Meister Eckhart. Göttingen ^{4}1924.

28 Vgl. K. Comoth, in: Origeniana Quarta. Innsbruck 1987, S. 265-269.

29 K. Ruh, Meister Eckhart. München 1985, S. 47-51.

30 LW V, 1 (1936), S. 29; vgl. S. 37, 49 u. 55. V. Lossky kam, in: Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Paris 1960, in dem Abschnitt »Opposition entre ›être‹ et ›intelligere‹«, S. 210-212, zu demselben Ergebnis.

31 So B. Geyer, in: LW V, S. 29.

Danach ist Gott »nicht seiend oder Sein«.[32] Zum Schluß erklärt Eckhart jedoch: Wie der Gesichtssinn »ohne Farbe sein muß, um jede Farbe zu sehen..., so spreche auch ich Gott das Sein selbst *(ipsum esse)* und dergleichen nicht ab. Er ist ja die Ursache allen Seins und hat alles im voraus (*praehabet*) in Reinheit, Fülle und Vollkommenheit... Das wollte Er auch mit dem ›Ich bin der Ich bin‹ (Ex 3,14) sagen.« »Die Negationen besagen mithin bei Gott einen Überreichtum an Bejahung«[33] (d. h. an Wirklichkeit).

In seinen späteren Werken hat der Meister den intellektuellen Vorgang dieses Überstiegs auf die Transzendenz hin wiederholt als *negatio negationis* bezeichnet.[34] Den *Prologus generalis in Opus tripartitum* begann er nichtsdestoweniger schon mit den (freilich erklärungsbedürftigen) Thesen: »Esse est Deus« – »Ipse enim est esse.«[35] Im *Prologus in Opus propositionum* erklärt er zudem nachdrücklich: »quod solus Deus proprie est unum, verum et bonum.«[36]

Zu dieser Spannung im Begriff ›Sein‹ kommt bei Eckhart mitunter auch die provokante Antithese, die Schöpfung sei »ein reines Nichts« (*unum purum nihil*),[37] Gott aber »ein überseiendes Sein und eine überseiende Nichtheit«.[38]

2. Diese Gott und Welt radikal entgegensetzende Dialektik war indes alles andere als das, was Eckhart zum Mystiker machte. Den Weg zur Erkenntnis Gottes in (oder aus) der Welt sowie zur Gotteserfahrung in der eigenen Seele bereitete vielmehr – auch bei ihm, wie schon bei Dionysius Areopagita[39] – ein die spekulativen Antithesen übergreifendes und überwindendes (oder sie gar nicht stellendes) Analogie-Denken[40] vor, das alles Geschaffene in der Welt als Abbild oder »Spiegel« Gottes verstand[41] und der Nähe Gottes als in der Seele erfahrbar nachspürte, um damit auch das Dunkel des sonst vollends verborgen bleibenden Gottes zu lichten. Auch diese Analogie hat der Meister

32 Ebd., S. 37-41.

33 Ebd., S. 47f.

34 Bes. im Prol. zum *Opus propos.*: LW I, S. 169,6; S. 172,7 u. S. 175,13: »Propter hoc de ipso ente, Deo, nihil negari potes, nisi negatione negationis.« Vgl. die von V. Lossky, S. 442, angegebenen Stellen.

35 LW I, S. 156 und 162,2.

36 Ebd., S. 167,9-172,5.

37 Z. B. LW IV, S. 70,3; DW I, S. 69,8: »Alle crêaturen sint ein lûter niht«, u. II, S. 88,8.

38 DW III, S. 442,1f.; vgl. die dort von J. Quint zitierten Stellen.

39 V. Lossky, La notion des »analogies« chez Denys le Ps.- Aréopagite, in: AHLDMA 5 (1930), S. 279-309.

40 V. Lossky, Théologie négative, S. 286-332. S. 312-320 handeln näherhin von der »analogie d'attribution«. Zu K. Ruh, a. a. O., S. 84-86: Auch Thomas v. A. betrachtet die *analogia attributionis* unter der Bezeichnung *analogia secundum ordinem vel respectum ad unum* (so *Scg.* I, 34) als für das Analogiedenken grundlegend. Daß bei Eckhart die Univozität der Mittelpunkt seines Denkens sei, wird schon durch die 1. Pariser *Quaestio* (LW V,46) widerlegt.

41 Näheres bei V. Lossky, S. 339-369.

gleichwohl zu der (ebenfalls ›paradoxen‹) Bezeichnung des Gott-Welt-Verhältnisses als »indistincta distinctio«,[42] als »Unterschiedes durch Ununterschiedenheit«,[43] zwischen Gott und Welt (mitsamt dem Menschen) zugespitzt. Das Leitwort der (durch den inkarnierten göttlichen Logos in Christus vermittelten, gnadenhaften) Gottesgeburt im Innern des menschlichen Geistes[44] baut auf der Analogie der beiderseitigen Gottessohnschaft auf.

3. Über all dem ist bei Eckhart auch die intensive Verflechtung seiner Mystik mit Aszese unübersehbar. M. A. Lücker hat die darauf bezüglichen Worte und Textstellen übersichtlich zusammengestellt und insbesondere die »Abgeschiedenheit« in ihren »negativen« wie ihren »positiven Formen« (wie »Christus nachfolgen«) als »Kernpunkt seiner Aszese« näher ins Auge gefaßt.[45] Das vordergründig ›negative‹ Nahziel dieser Aszese ist: das »ledig sein«, »blind sein«, »tot sein«, »selbst nichts sein«.[46] Dieses »Leer«-Werden bedeutet jedoch, ähnlich wie der Weg der »Reinigung« (*purgatio*) in der an Origenes und Dionysius orientierten Mystik, näherhin die Öffnung des menschlichen Erkennens für die Fülle des Lebens, auf das hin Gott den Menschen schon aus nichts erschaffen hat.

c) Nun zu Nikolaus von Kues (1401-64).

1. Schon im Jahre 1431 zielte er als Prediger die dynamische Einheit von aktivem und beschaulichem Leben an.[47] Der Betrachtung der Schöpfung zum Lob des Schöpfers und zumal der Erkenntnis des geistigen Selbst als Bild Gottes schrieb er »Antriebe« zur Kontemplation zu.[48] So auch noch in seiner letzten Schrift *De apice theoriae*. In der Neujahrspredigt vor dem Abschluß von *De docta ignorantia* (12. Februar 1440) zitierte er Dionysius ausgiebig für den »dreifachen Weg« unseres »Aufstiegs zu Gott «, nämlich den des Kausal-Rückschlusses von der sichtbaren Welt her, dann den »per eminentiam« und – zur Vermeidung falscher Vorstellungen – den »durch Negation«. Bei der Betonung der höchsten Gutheit Gottes, die alles, was wir denken können,

---

42 Ebd., S. 254-265; Vgl. R. Haubst, in: Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute (hrsg. v. U. Kern). Mainz 1980, S. 78-86.

43 W. Beierwaltes, Identität und Differenz, S. 97-104.

44 Vgl. V. Lossky, S. 358-379; A. M. Haas, Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts, in: Sein und Nichts, a. a. O., S. 44-46.

45 In: Meister Eckhart und die Devotio Moderna. Leiden 1950, S. 23-42; die Tabelle, S. 153f.

46 In der *Theologia deutsch*, deren verkürzte Fassung M. Luther 1518 in Druck gab, findet sich das Wort »ledig stehen« mehr als ein dutzendmal; vgl. R. Haubst, Welcher »Frankfurter« schrieb die »Theologia deutsch«?, in: Theol. und Phil. 48 (1973), S. 226f.

47 Vgl. R. Haubst, in: MFCG 7 (1969), S. 15-46; ders., Christliche Mystik im Leben und Werk des Nik. v. Kues, in: Die Bedeutung der Mystik für die Kirche (Kathol. Akad. Trier). Trier 1983, S. 126-147.

48 Sermo VIII (h = Nicolai de Cusa Opera omnia, Ausgabe der Heidelberger Akademie, Bd. XVI), N. 15f.

übersteigt, verschärft er das dahin: »Wir wissen eher, was Gott nicht ist, als was er ist.« Im *Tetragrammaton* sieht er das mit ausgedrückt.[49]

In *De docta ignorantia* trägt schon das 1. Kapitel die Überschrift: »Quo modo scire est ignorare«. Das Kapitel I,26 handelt »De negativa theologia«. Auch dort denkt Cusanus nicht daran, die Wirklichkeit Gottes anzuzweifeln oder zu entleeren. Er beginnt vielmehr schon damit: »Da die Verehrung Gottes sich auf affirmative Aussagen über Gott gründen muß, muß auch jede religiöse Denkweise durch ›affirmative Theologie‹ zu Gott als dem Einen und Dreieinen (usw.) aufsteigen.« Weil Gott das uns »unzugängliche Licht« (1Tim 6,16) ist, nennt er dann aber »die Theologie der Verneinung im Hinblick auf die der Bejahung so notwendig, daß ohne diese Gott nicht als der unendliche Gott verehrt würde, sondern ... wie ein Geschöpf«. Deshalb »lehrte uns die heilige Unwissenheit: der Name Gottes ist ›unaussprechbar‹... Weil das höchstwahr ist, sprechen wir (mit Dionysius und »allen Weisen«) durch Zurückweisung (*remotio*) und Verneinung wahrer (als mit den höchsten affirmativen Attributen) von Gott.«[50]

Dieser kritische Vorrang der »negativen Theologie« war für Cusanus indes nicht das letzte Wort. Schon im Epilog zu seinem Hauptwerk bemerkt er ja, »durch die Gabe vom Vater der Lichter« sei er bei der Ausarbeitung der Christologie im III. Buch »an Einsicht und Hingebung« gewachsen und »auf höhere Weise« zu dem Verlangen »nach dem wahren Leben und der ewigen Freude« entflammt worden. Das habe ihn »dazu geführt, im Übersteigen der menschlich-wißbaren Wahrheiten das Unbegreifliche auf eine unbegriffliche Weise zu umfassen«.[51] Das war eine Umschreibung für seine fortan intensivere Hinwendung zur »mystischen Theologie«.

In der nächstfolgenden Weihnachtspredigt *Dies sanctificatus illuxit nobis* stellte er das Verhältnis der »drei Wege« (oder theologischen Strukturelemente) innerhalb der einen *theologia christiana* so dar: Da nichts sich selbst ins Sein setzen kann, kommt mit dem religiösen Glauben auch die Einsicht zur Bejahung Gottes als des ersten Prinzips, dessen Nichtsein nicht gedacht werden kann. So übersteigt Gott auch die Alternative (*contradictio*) von Sein und Nichtsein »unendlich« (*per infinitum*). Denn als »das einfachste Prinzip faltet er in seiner Unendlichkeit alles ein«. Wohlgemerkt: Weil Gott »nicht nur irgendetwas von allem ist«, sondern »die Vollkommenheit selbst, an der alles Vollkommene partizipiert«,[52] erweist sich beim Überstieg auf ihn hin die *theologia negationis* als wahrer.

Schon in *De coniecturis* nahm Nikolaus aber auch dies »wahrer« der

49 Sermo XX (h XVI), N. 5, Z. 5-N. 6, Z. 16.

50 *De doct. ign.* (h I), S. 54, Z. 1-24.

51 Ebd., S. 163, 8-164, 3.

52 Sermo XXII (h XI), N. 8-10.

Negationen kritisch ins Auge: Als Gegensätze zu Bejahungen haben auch deren Verneinungen »keine Präzision«. »Eine gültigere Erfassung der Wahrheit besteht (mithin) darin, daß man die beiden Gegensätze verneint, (und zwar) sowohl einzeln (*disiunctive*) wie insgesamt (*copulative*).« Der Unendlichkeit Gottes entspricht es besser, »daß er weder ›ist‹ noch ›nicht ist‹, sowie daß er nicht ›ist und nicht ist‹«. Die »ganz präzise Wahrheit« bleibt aber auch dabei »für die Ratio und die Einsicht unaussprechbar und unerreichbar«.[53]

In der Trilogie *De Deo abscondito, De quaerendo Deum* und *De filiatione Dei*[54] setzte Cusanus diesen Ausbauversuch der »negativen Theologie« schon fast routinemäßig fort. Dann wurde er sich aber der darin liegenden Überforderung (*perturbatio*) bewußt und konzentrierte sich mit Dionysius (*De myst. theol.* I,2) schlicht darauf, daß Gott unaussprechlich »*über* jeder Affirmation *und* Negation« sei.[55] Später formuliert er, daß Gott gemäß dem Prinzip des Ineinsfalls der Gegensätze einfachhin »*vor* jeder Bejahung und Verneinung (*ablatio*) existiere«. Aus dem »über« als Richtungsweiser des Aufstiegs bei Dionysius ist damit der metaphysisch-ursächliche Vorrang Gottes geworden, der »weder (nur als) Seiendes« noch nur als »Nicht-Seiendes« oder »Nichts« zu denken ist. In *De non aliud* sieht er in diesem Überstieg über jede Alternative von Affirmation und Negation schließlich (1462) einen »wunderbaren« Zugang zum »Ewigen selbst«.[56]

Eben dies will er auch in der Bezeichnung Gottes als das »Nicht-andere« (*non aliud*) ausdrücken. Während nämlich der Begriff der Andersheit jeweils das eine dem anderen entgegensetzt und so immerzu Begrenztheit impliziert, besagt das »Nicht-anders«-Sein Gottes im Sinne der Eckhartschen *negatio negationis*[57] eine solche Vorgegebenheit der absoluten Wirklichkeit Gottes, kraft deren er »sich selbst und alles Andere (zu je seinem Sein oder Nichtsein) definiert«.[58]

2. Kehren wir nun zu dem Dialog *De Deo abscondito* zurück: In diesem

53 *De coni* I, 5 (h III, N. 21). Zu den dort im Quellenapparat genannten Eriugena-Texten sind *De div. nat.* I,57 (PL 122, 500B) und c.76 (522A) mitsamt den von J. Koch edierten Marginalien des Nik. v. K. dazu (MFCG 3, 1963, S. 95 u.100) in dem heutigen Cod. Addit.11035 im British Museum zu ergänzen.

54 H IV, N. 10-N. 13; N. 22, 10-17 und N. 83.

55 *De fil. Dei*, N. 84, Z. 14. – In der *Apol. doct. ign.* (h II, S. 6, Z. 8f.; vgl. S. 15, 14f.) nennt Nikolaus die Zulassung dieses Ineinsfalls zugleich »den Beginn des Aufstiegs zur mystischen Theologie«. *De vis Dei*, c.11, N. 12 wiederholt er nur die scholastische Terminologie »copulative-disiunctive«. In *De principio* (Übers. von M. Feigl. Heidelberg 1949, N. 19) entfaltet er, offenbar unter dem Einfluß des Proklos-Kommentars zum platonischen *Parmenides* (s. die Anm. 57-59a von J. Koch zur Übers.), nochmals die ganze Dialektik.

56 *De non aliud*, c.4 (h XIII, 2, S. 9, 7-22); vgl. c.1 (S. 5, 13-19).

57 Vgl. W. Beierwaltes, a. a. O., S. 114-120, zu *Deus oppositio oppositorum* sowie zu dem Leitwort *indistincta distinctio* bei Eckhart und Cusanus: R. Haubst, Freiheit und Gelassenheit, S. 78-83.

58 *De non aliud*, c.2: S.5, 21-27.

begann Nikolaus, die Begrifflichkeit und Sehweise von Sein und Nichtsein auch von der menschlichen Selbsterfahrung her in einer Richtung weiterzuführen,[59] die für den anstehenden Vergleich mit der »negativen Theologie« in den Ostreligionen von besonderem Interesse ist.

Aus dem Grundstock des Dialogs seien diese Pointen zitiert: »Heide: Wer ist der Gott, den du anbetest? Christ: Ich ›weiß‹ nicht ... Weil ich nicht ›weiß‹, bete ich an« (1)[60] – »Wie ist mir dann bekannt, was der Mensch ist, was ein Stein, und so auch beim übrigen, das ich weiß?« – »Nichts davon ›weißt‹ du, sondern du meinst, es zu ›wissen‹« (4). – »Zieht vielleicht dies dich zur Anbetung: das Verlangen, in der Wahrheit zu sein?« »Das ist, wie du sagst... Gott ist die nicht aussprechbare Wahrheit selbst« (6). – »Ich bitte dich, Bruder ...: Was ist der Unterschied zwischen euch und uns?« »Es gibt viele. Doch dies ist der größte: Wir verehren die absolute, unvermischte, ewige, nicht aussprechbare Wahrheit selbst. Ihr verehrt diese hingegen nicht so, wie sie in sich absolut ist, sondern wie sie in den Werken (aufscheint)... Ich weiß, daß alles, was ich ›weiß‹, nicht Gott ist... und daß alles, was ich erfasse, ihm nicht ähnlich ist. Er übersteigt (es) vielmehr« (7-8). – »Also ist Gott nichts? ... Wenn er nicht nichts ist, ist er also irgend etwas«. »Gott ist über ›nichts und etwas‹. Denn ihm gehorcht das Nichts so, daß es etwas wird!« (9).

Nach dieser Dialektik im Zwiegespräch schlägt der Christ indes (*ob similitudinem perfectionis*) den Weg des Aufstiegs zu Gott mittels einer Analogie ein.[61] Das Verhältnis unseres Gesichtssinnes (*visus*) zu dem, was er sieht, wird dabei sozusagen das Sprungbrett für den Aufschwung des Geistes zu Gott: »Die Farbe wird nur durch den Gesichtssinn wahrgenommen. Doch dazu, daß dieser ungestört jede Farbe erreichen kann, ist sein Zentrum (die Pupille) ohne Farbe... Im Bereich der Farbe ist der Gesichtssinn mithin eher nichts als etwas. ... Weil er ohne Farbe ist, ist er vom Bereich der Farbe her unnennbar! Und doch gibt er jeder Farbe ihren Namen ... Gott verhält sich zu allem (analog) wie der Gesichtssinn zum Sichtbaren.« – Das sagt auch dem »Heiden« zu.[62]

Die Predigt am Epiphaniefest 1445 (XLVIII, N. 3-10), der Traktat *De quaerendo Deum* und nahezu die ganze Schrift *Von der Gotteskindschaft* setzen die damit begonnene Meditation und Hinzuziehung des Licht-Symbols (auch im Hinblick auf die gnadenhafte Erleuchtung, bis zum Sehen Gottes) fort. Auf besondere Weise kulminiert diese im Buch *Vom Sehen Gottes*.

---

59 Näheres in: Nik. v. Kues vor dem verborgenen Gott: Wissenschaft u. Weisheit 23 (1960), S. 174-186.

60 Die beigefügten Zahlen sind die der Numeri in h IV.

61 Vgl. R. Haubst, Nik. v. Kues und die Analogia entis, in: Misc. mediaev. 2 (1963), S. 686-695, und: ders., Am Nichtteilnehmbaren teilhaben: Alte Fragen und neue Wege des Denkens, in: FS f. J. Stallmach. Bonn 1977, S. 12-22.

62 H IV, N. 14, Z. 2-N. 15, Z. 1.

3. Die Schrift *De visione Dei* widmete der Kardinal am 8. November 1453 den Benediktinern zu Tegernsee als Anleitung zur mystischen Betrachtung. Ein mündlicher und brieflicher Gedankenaustausch war vorausgegangen, vor allem über die Frage: Hat der Kartäuser Vinzens von Aggsbach recht mit der Berufung auf Dionysius (*De myst. theol.* I,1) dafür, daß der mystische Aufstieg zu Gott ohne jedes Erkennen, nur in einem Aufschwung des Affektes (der Liebe) geschehe? Der Kardinal widerspricht dem entschieden. Er fußt auf dem Axiom: Jede sinnvolle Liebe setzt Erkenntnis voraus. Dionysius erklärt er so: Der Mensch muß »über alles Einsehbare emporsteigen und so in Dunkel und Finsternis eintreten... Wenn er die Finsternis fühlt, ist dies ein Zeichen dafür, daß dort Gott ist... Es ist nicht meine Ansicht, daß die auf richtige Weise in die Finsternis eintreten, denen es nur um negative Theologie geht. Denn die Negation (allein) nimmt nur und setzt nichts. Durch sie kann Gott mithin nicht unverhüllt geschaut werden.« In *De mystica theologia* »überspringt« Dionysius darum »direkt jede Verneinung und Bejahung ... Dies ist die geheimnistiefste Theologie, zu der noch kein Philosoph vorgedrungen ist.«[63]

Demgemäß findet auch in *De visione Dei* der Versuch, von der Betrachtung einer Ikone her, die Christus als alles-sehend darstellte, über alle wechselnden Perspektiven des sinnenhaften Sehens hinaus zum Sehen des Antlitzes Gottes aufzusteigen, einen ersten Höhepunkt in der Einsicht: »Das Dunkel, der Nebel, die Finsternis oder Unwissenheit, in die der gerät, der Dein Antlitz sucht, wenn er alles Wissen und jeden Begriff übersteigt, ist derart, daß man Dein Antlitz diesseits nur verhüllt finden kann. Aber eben das Dunkel enthüllt, daß dort über aller Verhüllung ein Antlitz ist« (VI, 21).[64]

Von Kapitel IX an wird sodann der Ineinsfall aller Gegensätze in Gott dahin zugespitzt, daß Gott »jenseits« von solchem, das uns als »Unmöglichkeit« begegne, sogar die »absolute Notwendigkeit« sei (36) und daß (in der absteigenden Sicht) der Unsichtbare sich in seiner Schöpfung versichtbare (XII, 47), ja, der Unendliche »erschaffen« werde (49). Die gesamte Koinzidenzerfahrung beim metaphysischen Denken symbolisiert der Kardinal in einer »Mauer«, die Gott und das Paradies seiner glückseligen Schau dem irdischen Menschen verschließe. Denn Gott wohne »jenseits der Mauer der Koinzidenz« (IX, 37-XVII,75). Er offenbart sich aber von sich aus in seiner Schöpfung und vor allem in Jesus Christus als dem Mittler zwischen ihm und der Menschheit. Deshalb spricht der Kardinal auch von der »Mauer des Ineinsfalls des Verborgenen und Offenbaren« (75) und auch schon von einem »Vorauskosten« (*praegustare*) Gottes in Gleichnissen (75, 78 u. ö.).

63 Brief an Abt Kasper Aindorffer v. 14. Sept. 1453, ed. E. Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance (BGPhMa 14, 1915), S. 113-115.

64 Die beigefügten Numeri sind die der Übersetzung von H. Pfeiffer, in: Nikolaus von Kues, Textauswahl in deutscher Übers. Trier 1985.

III. Nun zum Vergleich mit den ›Ostreligionen‹: Der Versuch, ein diese alle umfassendes System von durchgehend gültigen Urteilen auszumachen, wäre zumal in unserem subtilen Fragebereich unrealistisch. Deshalb beschränken wir uns hier mit der Erklärung des Zweiten Vaticanums *Über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen* auf den Rahmen dieser Feststellungen: Im Hinduismus sucht ein großer Teil der Menschheit »das göttliche Geheimnis in einer unübersehbaren Fülle von Mythen und tiefdringenden philosophischen Anläufen auszudrücken«, sowie: »In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem Sinn (*animo devoto*) ... zur höchsten Erleuchtung gelangen können.«[65]

a) Zwischen diesen ›Heiden‹ und den Juden sowie den Christen besteht der Hauptunterschied, »daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Offenbarung, den Menschen sucht«, während »der Gott der Heidenwelt der ist, den die Menschen suchen«.[66] Von manchen Phasen und Aspekten des volkstümlichen Hinduismus gelten auch diese Cusanus-Sätze: »Die Heiden verehrten Gott nur, wie er auf beschränkte Weise in den Dingen widerleuchtet.« Deshalb wurden sie »von den Juden verlacht, weil sie Sinnenfälliges verehrten, das vergänglich ist. Sie dagegen verlachten die Juden, weil sie verehrten, was sie nicht kannten.«[67] Zu Beginn des Dialogs *De Deo abscondito* widerfährt dies, wie wir sahen, auch dem Christen.

In seinem vielstimmigen Gespräch *Über den Frieden im Glauben* läßt der Kardinal dann aber auf die Frage des Inders hin den göttlichen Logos selbst zwischen Vielgötterei und der sinnvollen Verehrung des Einen Gottes unter vielen Bildern, die die Vielfalt seiner Tätigkeit ausdrücken, wohl unterscheiden.[68] In seinem spekulativen Werk *Über die Brille* (1458) berichtet er (mit Eusebius) auch ausgerechnet von einem Inder, daß er darüber lächelte, wenn man »ohne Gott als die Ursache und den Urheber von allem (auch nur) irgendetwas einzusehen suchte«.[69] Von dieser Einschätzung des Hinduismus fanden wir Shastri Athavale, den Inspirator der heutigen Reformbewegung »Devotional Associates«, geradezu begeistert.[70]

Daß schon der alte Hinduismus auch um die Verborgenheit Gottes wußte, beweisen die Texte, die C. B. Papali schon aus den *Upanischaden* zitiert;[71]

---

65 Declaratio *Nostra aetate*, Nr. 2.

66 So J. M. Oesterreicher zur Declaratio, in: Das Zweite Vat. Konzil. Freiburg 1967, II 454b.

67 Sermo CXX (v. 29. Juni 1453): Cod. Vat. lat. 1245, Fol. 1va.

68 Vgl. *De pace fidei*, c.7: h VII, N. 19-21.

69 *De beryllo* (h XI,1^2, N. 8).

70 S. MFCG 16 (1984), S. 288f.; S. 343-346.

71 In: Das Zweite Vat. Konzil II, 479a-481a.

darunter dieser: »Weder das Auge kann ihn (Gott) erreichen, noch die Stimme, noch der Geist. Wir kennen ihn nicht, noch können wir ihn beschreiben. Von allem Bekannten ist er verschieden und jenseits alles Unbekannten (!).«[72]

b) Der Buddhismus ging im 6. Jhdt. v. Chr. aus dem Hinduismus hervor, u. z. aus dem Erlebnis der Erleuchtung (daher der Beiname Buddha) des zuvor von der Erfahrung von Tod und Vergänglichkeit gequälten Siddharta Gautama. Dieser predigte fortan »die Aufhebung des Leidens ... durch restlose Aufhebung des Begehrens«. Dabei war er selbst »ausgesprochen antispekulativ eingestellt«. Doch »die Entwicklung der überaus subtilen buddhistischen Philosphie« ging »in eine ganz andere Richtung«.[73] Dafür bietet, was die Methodik angeht, Nagarjuna, der (zwischen 150 und 250) innerhalb der mahayanistischen Philosophie (der Laien) die »Leerheitslehre« (*Sunyavada*) als »eine der extremsten Schulen in bezug auf Negation« begründete,[74] ein beredtes Beispiel. Seine sogenannte »Lehre vom Mittelweg« zeigt formal eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Ausbau der negativen Theologie bei Cusanus (von *De Deo abscondito* an). Kardinal König umschreibt diese so: »Alles, was existiert, ist weder real noch irreal, es ist leer, d. h. ohne jegliche Bestimmung. Das Absolute z. B. ist weder ›a‹ noch ›nicht-a‹, noch ›das a‹ oder ›nicht-a‹, noch die Negation von beiden. Dabei ist diese Lehre durchaus kein Nihilismus.« Die abschließende Sinndeutung dieser Dialektik: »Die Existenz ist leer« (und: »das Leere ist die eigentliche Definition des Nirvana«)[75] hätte Nikolaus von Kues sich freilich nie zu eigen gemacht. Er sieht ja den Sinn und das Ziel der menschlichen Existenz keineswegs in der »Leere« oder Entleerung, sondern in der (der Vorsehung Gottes entsprechenden) freien Selbstbejahung: »Sei du dein!« (*De vis. Dei* VII,25).

Nach G. Benavides intendiert indes Nagarjuna mit der »vierfachen Verneinung« nur »die Destruktion des Versuches, den ›Grund‹ der Realität zu verdinglichen«. Doch »obwohl dies bei ihm (Nagarjuna) gar nichts mit Gott zu tun hat«, schreibt er diesen Negationen auch bei Cusanus »eine ähnliche Rolle« zu.[76] Diesem geht es aber keineswegs etwa nur um die Eröffnung des »logischen Raumes, in dem alles gesagt werden kann«.[77] Ebenso wie hernach der Gottesname des »Nicht-anderen« (*Non-aliud*) dient Cusanus ja auch die

---

72 *Kena-Up.* (6./5.Jhdt. v. Chr.). Zum Gottesverständnis der Bhagavadgita s. F. König, Der Glaube der Menschen. Wien 1985, S. 195f. u. 198.

73 F. König, S. 218-223.

74 Ebd., S. 231a.

75 Ebd., S. 231b.; vgl. H. Waldenfels, Absolutes Nichts im Buddhismus. Freiburg 1976, S. 25-28, und die dort zitierte Literatur.

76 G. Benavides, in: Sein und Nichts in der abendl. Mystik, S. 65.

77 Ebd., S. 67.

besagte potenzierte Verneinung schon von *De Deo abscondito* an der Metaphysik des »Nicht-anderen«, das Gott ist und durch das (oder den) auch alles andere je das ist, was es ist und im Hinblick darauf auch konjekturallogisch definiert werden kann.

c) Der zentrale Problemkomplex, mit dem uns der theologische Vergleich von Christentum und Buddhismus konfrontiert, ist etwa so zu umschreiben: Wie verhält sich die Bezeichnung Gottes – sowie der ganzen Welt mitsamt dem Menschen – als ›Nichts‹ im Buddhismus zu den grundlegenden Inhalten des christlichen Glaubens sowie der abendländischen Philosophie? Aus der großen buddhistischen Tradition können hier nur einige Vergleichspunkte angezielt werden. Dabei achten wir besonders darauf: Suchen die dortigen Akzente auf dem ›Nichts‹ nur religiöse Erlebnisweisen (von Gott, Welt und ›Selbst‹) auszudrücken? Oder sind diese auch ontologisch gemeint?

Um die Vollkommenheit und Unveränderlichkeit Gottes von der Welt abzuheben, haben schon die hinduistischen *Upanischaden* (die den Gedanken der Erschaffung aus Nichts noch nicht kannten) »die Realität der Welt geleugnet«, diese also sozusagen Gott »geopfert«,[78] indem sie die ganze Werdewelt nur als Blendwerk (*maya*) gelten ließen. Der Mahayana-Buddhismus übernahm dies, um die Wahrnehmung der Welt als magische Illusion abzutun,[79] ähnlich wie beim Seins-Monismus des Parmenides.

Der gesamte Buddhismus hat die radikale Betonung des Ungenügens der veränderlichen Welt, die dem in ihr existierenden Menschen Leid und Tod bringt, mitsamt dem Verlangen nach Befreiung aus dieser Situation von Buddha übernommen. Das führte ihn auf die Frage: »Ist die Welt ein Traum?«, zu dialektischen Äußerungen wie: »Weder wesenhaft noch ein Traum«, sondern »ein Etwas, ein Nichts in einem«.[80] Nagarjuna hat, um diesen Widerstreit zu überwinden, die universale ›Leerheit‹ der Welt gelehrt.[81] – Das Wort Augustins, die ungeformte Materie werde »Nichts« genannt (*De div. quaest.* 83, 54), sowie der Cusanus-Satz (*De coniecturis* I,9): »Inter Deum et nihil coniecturamur omnem cadere creaturam« und dessen Veranschaulichung durch die *Figura P(aradigmatica)*, nach der zumal die »unterste Welt« am Rand des Nichts existiert, sind derselben Grundkonzeption nahe.

d) Das menschliche Ich erfährt sich in seiner Umwelt durch mancherlei Gefahren bedroht und beunruhigt. Worin besteht seine ›Befreiung‹ davon? Nach Siddharta Buddha weder im Kreislauf der Wiedergeburten (*samsara*)

78 C. B. Papali, S. 479b.

79 Vgl. F. König, S. 192a u. 228a.

80 Ebd., S. 181a.

81 Vgl. G. Benavides, S. 60f.

noch in einem jenseitigen Paradies, sondern in etwas, für das der Buddhismus das Wort »Nirvana« in Gebrauch nahm. Was Buddha selbst meinte, geht aus seiner Predigt *Von den Vier edlen Wahrheiten* hervor. Diese sind: 1. »Das irdische Dasein selbst ist voll Leid«; 2. Das hat in der »Gier« nach Sinnenfreude und in ego-zentrischer »Existenz« seinen Grund; 3. Die Beendigung der geistig-seelischen Qual erfolgt im Aufgeben dieser Gier; 4. Als Weg zur Befreiung lehrte Buddha den Achtfältigen Pfad, der vom Rechten Verstehen bis zur Rechten Konzentration reicht.[82]

Das Pâli-Wort »Nirvana« bedeutet etymologisch »Abkühlen« oder »Auslöschen«. Trotz dieser »negativen Sprachform« meint es hier aber »ein höchstes Positivum, das alle menschlichen Begriffe und alles Menschenwort übersteigt«. Daraus spricht »kein philosophischer Nihilismus«, sondern, wie auch schon im »westlichen neuplatonischen Denken«, »die Vorliebe des Buddhismus für den negativen Weg« als »die Antwort der schweigenden Verehrung vor dem unaussprechlichen Geheimnis«[83]. Es »besteht kein Verlangen mehr... Das Ende eines emotionsgeprägten Daseins aber bedeutet nicht im geringsten Nichtexistenz oder Vernichtung«[84]. Doch was besagt dann die Ablegung des Selbst (*anatta*)? Nach dem Theravada-Buddhismus hat der Mensch keine Seele. Von allen Schulen des Mahayana-Buddhismus wird dagegen die ›Leerheit‹ im Nirvana »als die größere Wirklichkeit verstanden«.[85] – Meister Eckhart öffnet (auch sprachlich) Zugänge dahin.

Nur unter der Voraussetzung, daß das je eigene tiefere Ich selbst im Nirvana wirklich sein Heil erlangen kann, hat auch die Unterscheidung der Erlösung »durch eigene Bemühung« (im Zenbuddhismus) und der »vermittels höherer Hilfe« (im Jodo-Buddhismus, der besonders im *Shin-shu* zur Anrufung des Buddha Amida anleitet) [86] endgültigen Sinn. – In der christlichen Theologie entspricht dem die Unterscheidung und Zuordnung von Natur und Gnade. K. Yamamoto (Kyoto) erklärte mir als Jodo-Buddhist: »Je tiefer die Beziehungen zwischen Affirmation und Negation sowie zwischen dem ›Weg der Schweren Übung‹ und dem der ›Leichten Übung‹ verstanden werden, desto näher verbinden sie sich inhaltlich.«

e) In dem »sehr religiösen« Indien[87] lebten und stritten schon vor Buddha ein prinzipieller Monotheismus und eine bunte Vielgötterei miteinander. Was bedeutete da Buddhas Lehre von der Befreiung – ohne Gott? Bei ihm gibt es

82 Näheres: A. Fernando, Buddhism Made Plain. Indore 1985, übers. v. W. Siepen: Zu den Quellen des Buddhismus. Mainz 1987, S. 36-84.

83 H. Dumoulin, in: Das Zweite Vat. Konzil II, 484a.

84 A. Fernando, S. 78.

85 Ebd., S. 88f.; vgl. S. 84 -168.

86 H. Dumoulin, S. 483a-484a. Zum japanischen Jodo-Buddhismus s. Näheres bei R. Okochi u. K. Otte, in: Tan-nisho. Die Gunst des reinen Landes. Bern 1979.

87 Vgl. Apg 17,22 (Paulus in seiner Predigt zu Athen).

keine Anzeichen für Polemik oder Atheismus, aber auch keine Gewißheit dafür, daß er aus religiöser Ehrfurcht über Gott schwieg.[88] Seine eigene Lehre entwarf er jedenfalls ganz von der religiösen Selbsterfahrung her.

In China verband sich dann aber der dort entstandene *Chan* (d.i. Zen) im 7./8. Jhdt. unter dem Einfluß des Taoismus mit einer philosophischen Hinführung zum Urgrund des Seins unter scharf-negativer Akzentsetzung.[89] Die Leitworte Hui-nengs waren: »wu-nien« (Nicht-»Gedanke« oder Nicht-»Denken«!) sowie »nirvana« in dem Sinne: totale »Leere«. Der Geist muß so sehr »von allem frei werden, daß er selbst Sein und Nicht-Sein hinter sich läßt«.[90] Denn nur »das Bemühen, ›nicht zu denken‹, bereitet der spontanen Manifestation der ursprünglichen Natur den Weg«, weil »die Grundnatur nicht Gegenstand des Denkens«, sondern »jenseits jeder möglichen Beschreibung oder Bestimmung ist«.[91] – Der Christ kann dem zustimmen unter dem Vorbehalt, daß die »ursprüngliche Natur« mit ihrer »absoluten Spontaneität«[92] auch im *nirvana* vom menschlichen Geist unterschieden wird.

Der japanische Zen-Buddhismus ist durch den chinesischen vermittelt, hat aber auch selbst mancherlei Entwicklungen durchgemacht.[93] Neuerdings geben vor allem Nishida Kitaro († 1945), der als Religionsphilosoph von der reinen Erfahrung ausging, zu deren Deutung er aber auch die neuzeitlich-abendländische Philosophie und die christliche Denktradition intensiv mit heranzog, und die von ihm inspirierte »Kyoto-Schule« (K. Nishitani, Y. Takeuchi u. a.) dem Christentum zum Gespräch mit den östlichen Religionen ermutigende Anstöße.[94] Mit der eindeutigen Anerkennung des Einen Gottes bieten sie auch eine neue Basis für den weiteren Dialog. Den Einen Gott aber nennen sie mit Vorliebe das »Absolute Nichts«.

Und eben dafür beruft sich schon Nishida auch auf »Männer wie Nikolaus von Kues«, insbesondere auf diese Leitgedanken: »Alles, was zu bejahen, was zu begreifen ist, ist nicht Gott«, denn, so Nishida, »dann wäre er endlich und nicht in der Lage, das unendliche Werk der Einigung des Universums zu vollbringen (*De doct. ign.* I,24). Aus dieser Sicht ist Gott absolut nichts (jap. *mattaku mu*), u.z. in dem Sinne, daß Gott Sein wie Nichts transzendiert«[95].

---

88 Vgl. A. Fernando, S. 149f.; H. Dumoulin, S. 483bf.; H. Waldenfels, Absolutes Nichts, S. 14-22.

89 Näheres: Y. Raguin, Die Meditation ohne Gegenstand usw., in: G. Stachel, munen-muso. Mainz ^{3}1987, S. 65-80.

90 Ebd., S. 66.

91 Ebd., S. 64 u. 70.

92 Ebd., S. 71.

93 Vgl. H. Waldenfels, Absolutes Nichts, S. 36-48.

94 Vgl. das ganze Buch von H. Waldenfels, bes. S. 48ff.

95 Das Nähere bei H. Waldenfels, S. 56-59.

Christus, der Erlöser, als Ärgernis der Ostreligionen

Von Jacques Dupuis SJ

Wir fragen hier nicht primär nach der Kirche als Vermittlerin der Christusbotschaft, sondern nach Christus selbst, sofern er als der Erlöser der gesamten Menschheit verstanden wird. Wie kann dies den großen asiatischen Religionen verständlich gemacht werden, die man öfter als ›mystisch‹ (im Gegensatz zu den ›prophetischen‹, biblischen Religionen) bezeichnet hat? Kaum zwei Prozent des gesamten asiatischen Kontinents sind Christen.

Die Frage nach der universalen Bedeutung der historischen Person Jesu ist freilich so alt wie das Christentum: Paulus stellt sie sich, die Väter desgleichen, die eine »Vorbereitung der Menschheit« auf Christus beschreiben, allerdings innerhalb der ihnen bekannten mediterranen Welt. *Gaudium et spes* (22) stellt fest, daß »der Sohn Gottes sich aufgrund seiner Menschwerdung jeden Menschen geeint hat«, er ist nicht nur Symbol, sondern Sakrament für alle Menschen, ja für den Kosmos im ganzen. Dies war für die westliche Welt, in der Christus gelebt hat, weniger unfaßlich als für den Osten, für den es viele einander folgende Formen göttlicher Epiphanien gibt. Das Problem kann von drei Seiten her konkreter gefaßt werden: kulturell, philosophisch, religiös.

Christentum und Kultur

R. Niebuhr hat in seinem Buch »Christ and Culture«[1] verschiedene Modelle des Verhältnisses entwickelt: »Christus gegen die Kultur«, »Der Christus der Kultur«, »Christus über der Kultur«, »Das Paradox zwischen Christus und Kultur«, »Christus, Verwandler der Kultur«. Die heutige Kirche verbindet diese Modelle. So erklärt Paul VI. (*Evang. nunt.*, 18-20), die Botschaft von Christus übersteige alle Kulturen und setze sich keiner gleich, könne sich aber deswegen einer jeden verbinden, um sie innerlich zu vervollkommnen. Freilich hat die Kirche heute das Bewußtsein, diesem Ideal der ›Inkulturation‹ sehr oft nicht entsprochen zu haben und daß ein Großteil des Widerstands Asiens von den Mängeln der Missionsmethoden herrühre. Es wird einer langen und mühsamen Arbeit bedürfen, die in Asien verkündete Botschaft von den kulturellen europäischen Zutaten zu befreien und ein »unvermischtes Evangelium« von den kulturellen Voraussetzungen her orga-

1 R. Niebuhr, Christ and Culture. New York 1956.

nisch zu entwickeln (*Ad Gentes*, Nr. 22).[2] Hat man doch, nicht ohne Übertreibung, die Missionen eines »kulturellen Imperialismus« bezichtigt und einen Zusammenhang zwischen ihnen und dem europäischen Machtwillen nachweisen wollen, zum entschiedenen Nachteil für ein Verständnis des universalen Heilswillens Gottes in Christus.

Christentum und östliche Philosophie

Aber ein anderer Gesichtspunkt ist noch wichtiger. Das Christliche setzt einen vom Alten Testament ererbten Begriff der Geschichtlichkeit voraus. Zeuge dafür ist die stete Suche der Exegese nach dem »historischen Jesus« »hinter den Evangelien«, denn nur auf ihm kann sich der »Christus des Glaubens« glaubwürdig aufbauen: das geschichtliche Ereignis ist es, auf dem der Anspruch der Universalität ruht. Ein solcher Anspruch widerspricht aber radikal dem Geschichtsverständnis östlicher Philosophie, die eine viel radikalere Kritik der Geschichte vornimmt als die westliche Exegese. Geschichte kann nach ihm nur der Ordnung der relativen und vergänglichen Phänomene angehören *(vyavahārika)*, niemals der Ordnung des Ewigen *(paramārtha)*. Ein historisches Faktum von universaler Bedeutung erscheint demnach als ein innerer Widerspruch; ähnliches gilt von allem, was »Name und Form« hat *(namarūpa)*, Erscheinung *(līlā)* ist. Einzig das Absolute hat, jenseits aller historischen Phänomene, wirkliches Sein. So steht man vor zwei gegensätzlichen Weltanschauungen. Gewiß hat man öfter festgestellt, daß der moderne Hinduismus auch einen anscheinend westlichen Zeitbegriff kennt, dergestalt, daß auch das Christentum innerhalb der ›Spirale‹ der Geschichtlichkeit einen Platz hat.[3]

Doch ist unverkennbar dieser historisierende Zeitbegriff, zumal im Hinduismus, das Ergebnis westlich-christlicher Einflüsse, wobei das Christentum als die spezifische westliche Form des Mythos erscheint; denn wer immer als Christ mit den indischen Brüdern Kontakt gehabt hat, wird erkannt haben, daß die Gestalt Jesu, auch wenn man seine Geschichtlichkeit anerkennt, dennoch religiös einen mythischen Charakter behält: Geschichte und Mythos sind beide nur eine Form der ›Erscheinung‹ des Absoluten, die überschritten werden muß, will man dieses erreichen.

---

2 Vgl. J. Donovan, Christianity Rediscovered. London 1978.

3 Vgl. unsere Einführung zu Henri Le Saux (Swami Abhishitananda), Intériorité et révélation: Essais théologiques. Paris 1982, S. 22-23. Ferner: S. Rayan, Indian Theology and the Problem of History, in: R.W. Taylor (Hrsg.), Society and Religion. Madras 1976; ders., Models of History, in: Jeevadhara 73 (January-February 1983), S. 3-26.

Christentum und religiöser Pluralismus

Somit erscheinen die verschiedenen Religionen als relative Offenbarungen des einen Absoluten. Ihre Gleichwertigkeit gehört zum fundamentalen ›Dogma‹ des modernen Hinduismus: Wie alle Flüsse ins Meer münden, so führen alle Religionen zum einen und gleichen Gott. Diesem Dogma hat Mahatma Gandhi sein Leben lang angehangen, trotz der Faszination, die Jesus auf ihn ausübte. Er liebte die Bergpredigt, verstand die Rolle, die Jesus für den Christen spielt, fand aber den christlichen universalen Anspruch für Jesus als beleidigend und aggressiv. »Jede Religion«, schreibt er, »leistet ihren eigenen Beitrag zur Entwicklung der Menschheit. Ich betrachte die großen Glaubensformen der Menschheit wie Äste eines gleichen Baumes, jeder ist von den andern verschieden, aber alle haben den gleichen Ursprung.«[4] Ein neuerer Denker erklärt Gandhis Ansicht wie folgt: »Alle Religionen wurzeln im Glauben an Gott, aber jede erklärt diesen Glauben auf ihre Weise, je einmalig angepaßt an ihre Nation. Gandhi hätte nicht gewünscht, daß sie sich alle in eine einzige auflösten, aber er sah mit Klarheit voraus, daß in Zukunft alle Religionen vor den übrigen die gleiche Ehrfurcht zeigen werden wie vor ihrer eigenen. Als Kinder des gleichen Gottes werden sie die Einheit in der Vielheit entdecken.«[5] Damit bleibt Gandhi innerhalb des Neuhinduismus und damit im unversöhnlichen Gegensatz zur eigentlich christlichen Auffassung.

Immerhin darf ein gewisses prophetisches Moment in seiner Zukunftsvision nicht übersehen werden. Erlebt man doch innerhalb der christlichen Theologie eine liberal-›pluralistische‹ Tendenz, die das Zentrum des christlichen Glaubens zu übersteigen versucht und damit dem Neuhinduismus weitgehend entgegenkommt. Davon ist jetzt kurz zu handeln.

Man kann diesbezüglich drei Tendenzen unterscheiden: eine ekklesiozentrische, eine christozentrische und eine theozentrische, die erste ist exklusiv, die zweite inklusiv, die dritte pluralistisch. Die erste scheint durch das Zweite Vatikanum überholt worden zu sein; die heute verbreitetste Strömung ersetzt jene durch eine Christozentrik und die ihr eigentümliche Tendenz zum Inklusiven. Anstelle eines Axioms, nach dem alles Heil in der Kirche liegt, tritt das andere: »alles Heil stammt von Christus«. Doch gibt es darüber hinaus eine neue Strömung, die sich radikaler sowohl unter Katholiken wie unter Protestanten entfaltet. An Stelle der christozentrischen Schau tritt eine theozentrische, wonach das Christentum jeden Anspruch auf Ausschließlichkeit aufgäbe, indem es sich als eine Selbstoffenbarung des Göttlichen unter andern verstünde. Man wird zwar weiterhin von einer Einmaligkeit Jesu

4 Harijan, 22 January 1939, angeführt von I. Jesudasan, A Gandhian Theology of Liberation. Maryknoll/New York 1984, S. 131.

5 Ebd.

sprechen, aber mit dem relativen Sinn, wonach jede Person, jede religiöse Tradition in ihrer Weise einmalig ist. Man wird Jesus weiterhin Universalität zusprechen, aber nicht bezüglich seiner Person und seines Ereignisses, die als solche konstitutiv für das Heil aller wären, vielmehr aufgrund der bleibenden Geltung seiner Botschaft, die, wie andere, alle Menschen ansprechen kann. Für die Vertreter dieser Theologie wäre dies die einzig mögliche Grundlage für einen ehrlichen Dialog zwischen den Religionen. Man kann den Abstand dieser neuen Theologie von dem im Neuen Testament und in der christlichen Tradition Gesagten nicht übersehen. Deshalb hat J. Hick, einer der Vertreter dieser neuen Religionstheologie, von einer »kopernikanischen Revolution in der Christologie« gesprochen.[6] Christus ist nicht mehr das Zentrum, um das sich die übrigen Religionen lagern, sowenig die Erde weiterhin, wie im ptolemäischen Weltbild, die Mitte des Alls sein kann. Andere haben bescheidener von einer »Paradigmenwende« gesprochen oder von einem zu überschreitenden theologischen Rubicon,[7] um endlich die Gleichberechtigung der übrigen Religionen anzuerkennen. Das neue Modell hat selbst verschiedene Ausdrucksformen erhalten. Auf den Einwand antwortend, daß ein theozentrisches Weltbild in Gefahr steht, ein ›monotheistisches‹ Gottesbild als normativ aufzuerlegen – das für den Osten unannehmbar wäre –, müßte das theozentrische Modell nochmals überholt werden; dann wird das All-Menschliche zum letzten Maßstab der religiösen Wahrheit.[8] Oder noch vager: Es ginge um die »Konzentration des Selbst auf die Wirklichkeit«.[9] Andere möchten, weil alle Religionen nach dem Heil suchen, das eigentliche Paradigma in der menschlichen Befreiung sehen.[10] Wie dem auch sei, für die in Frage stehenden Denker »besagt die christologische Inklusion eine überholte Anklammerung an die Überlieferung, die weder der Welt noch der Kirche weiterhin dienlich ist. Die Verneinung der Unterschiede und Gegensätze im menschlichen Gewebe führt zu einer Vergötzung. Diese besteht darin, unbedingt festzuhalten, daß es einen einzigen Weg, eine einzige Norm und Wahrheit gibt. Man weigert sich, vom andern korrigiert und belehrt zu werden.«[11]

---

6 Vgl. etwa J. Hick, God and the Universe of Faiths. New York 1973.

7 Vgl. P. F. Knitter, Hans Küng's Theological Rubicon, in: L. Swidler (Hrsg.), Toward a Universal Theology of Religion. Maryknoll/New York 1987, S. 224-230.

8 Vgl. L. Swidler, Interreligious and Interideological Dialogue: The Matrix for all Systematic Reflection Today, in: ebd., S. 5-50.

9 Vgl. J. Hick, The Non-Absoluteness of Christianity, in: J. Hick/P. F. Knitter (Hrsg.), The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions. Maryknoll/New York 1987, S. 16-36.

10 Vgl. P. F. Knitter, Toward a Liberation Theology a Liberation Theology of Religions, in: ebd., S. 178-200.

11 T. F. Driver, The Case for Pluralism, in: ebd., S. 204, 216.

Diese ganze liberal-pluralistische Strömung hat sich im Westen entwickelt und gewinnt an Boden. Sie mußte erwähnt werden, wenn man ehrlich über das Gespräch zwischen Ost und West sprechen soll.[12] Der dafür zu zahlende Preis ist beträchtlich: Man hat den neutestamentlichen und patristischen Glauben an Christus preisgegeben. Die in jeder religiösen Überlieferung enthaltene Wahrheit kann inskünftig einzig ausgehend von der Praxis des interreligiösen Dialogs und der darin enthaltenen humanen und befreienden Tendenz festgestellt werden.

*

Gibt es eine Antwort auf die anfangs erhobene Frage? Zunächst: Nur Gott allein und sein Geist können die Tragweite des Christusereignisses verständlich machen. Wäre der Glaube rein rational beweisbar, er wäre nicht mehr Glaube (1 Kor 12,3). Der Sinn Christi kann nur gelebt und bezeugt werden. Christliche Religionsphilosophie hat allzuoft einen deduktiv-apriorischen Weg beschritten, um die Bedeutung Christi im Plan Gottes für die andern Religionen zu erweisen. Die Methode ist nicht falsch, muß aber durch eine induktive, auf dem interreligiösen Dialog gründende ergänzt werden. Dieser verlangt nicht, daß man den eigenen Glauben einklammert, wohl aber, daß man sich in der Fülle dieses Glaubens wahrhaft ins Gespräch einläßt. Betritt man beide Wege, so wird das Ereignis Christi erst seine wahre universale Dimension gewinnen, im Maße, als man seine Gegenwart und Wirksamkeit – geheimnisvoll und doch wahr – nicht nur in den Herzen der Menschen, sondern auch in den religiösen Traditionen der Menschheit – die östlichen eingeschlossen – entdeckt.

---

12 Zwei kürzlich veröffentlichte Bücher sind an sich schon ein beredtes Beispiel für die sogenannte ›pluralistische‹ These. Das eine: Toward a Universal Theology of Religion, a.a.O., übernimmt die bereits von W. C. Smith in: Towards A World Theology, Faith and the Comparative History of Religion. London 1981, vorgetragene These, nach der eine »christliche Theologie der Religionen« ein überholter Begriff ist. Die künftige Zeit verlangt eine gemeinsame Theologie der Religion, die gemeinsam von den verschiedenen Glaubensbekenntnissen erarbeitet wird. Eine solche Theologie wird den christlichen Glauben, ohne ihn aufzulösen, immerhin übersteigen; im besten Fall sollte die künftige universale Theologie der Religionen von den verschiedenen Überlieferungen angenommen werden können. Der Entwurf von Smith ist auch auf Widerstand gestoßen: Manche beurteilten ihn als utopisch, andere haben vor allem darauf hingewiesen, daß eine den verschiedenen Überlieferungen gemeinsame Theologie nur denkbar ist, sofern sie von einer Begriffsminderung des religiösen Glaubensinhalts ausgeht. Vgl. etwa F. Walter, Christian Theology and World Religions: A Global Approach. London 1986, S. 103-112. Er wird aber wieder aufgenommen und verteidigt (nicht ohne Vorbehalt von seiten gewisser Autoren) im oben (Anm. 9) angeführten Sammelband. Der später erschienene 2. Band trägt den Titel: The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions. Maryknoll/ New York 1987. Hier wird die von J. Hick in zahlreichen Veröffentlichungen vertretene These wieder aufgegriffen. Wir haben oben hingewiesen auf: God and the Universe of Faiths. Vgl. u. a. auch: God Has Many Names. Philadelphia 1982; Problems of religious Pluralism. London 1985. Diese oben erinnerte These läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: kopernikanische Revolution in der Christologie im Hinblick auf eine Theologie der Religionen in theozentrischer Perspektive und nach pluralistischem Modell.

Buddhismus und Christentum im Gespräch

Anmerkungen zu den geistigen Voraussetzungen

Von Hans Waldenfels SJ

Das Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus hat in den letzten Jahrzehnten an Intensität gewonnen. Nachdem im vergangenen Jahrhundert die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Buddhismus im Westen in Gang gekommen ist[1], lassen sich heute mehrere Begegnungsebenen unterscheiden. Zur Ausbildung dieser Ebenen ist es nicht zuletzt durch außerreligiöse Faktoren gekommen, die über das genuin religiöse Interesse hinaus ganz unterschiedliche Menschengruppen beruflich und touristisch durch die zunehmende Mobilität, durch verstärkten Informationsfluß und eine wachsende interkulturelle Kommunikation auch mit dem Buddhismus in Berührung gebracht haben.

Vier Ebenen

Im Hinblick auf interreligiöse Begegnungen lassen sich heute grob vier Ebenen unterscheiden: 1. die gesellschaftlich-politische, 2. die intellektuell-wissenschaftliche, 3. die ›philosophisch‹-›theologische‹, 4. die asketisch-spirituelle. Diese Begegnungsebenen sind zwar nicht in jeder Hinsicht sauber voneinander abzugrenzen, markieren aber doch gewisse Schwerpunkte der Begegnung.

1. Auf der gesellschaftlich-politischen Ebene begegnen sich die Religionen in ihren Vertretern, um sich den gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit zu stellen und – im Sinne der Forderung von *Nostra aetate* 1 an die Kirche – auch ihrerseits »Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern«. Hierbei tritt vor allem das ins Auge, was die Menschen verbindet. In gewissem Sinne werden die Religionen selbst fast schon wieder antlitzlos, wenn sie nach ihrem Beitrag zum Frieden und zur Gerechtigkeit unter den Völkern gefragt werden. Vielfach geht es um praktische Schritte und Hilfen. Entsprechend stellt sich die Frage nach dem je eigenen religiösen Verständnis von Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit, Welt, Mensch und Menschheit, Geschichte, ihrem Anfang und ihrer Erfül-

1 Vgl. dazu den lesenswerten Überblick von J. May, Vom Vergleich zur Verständigung. Die unstete Geschichte der Vergleiche zwischen Buddhismus und Christentum, 1880-1980, in: ZMR 66 (1982), S. 58-66.

lung erst, wo nach der religiösen Begründung und Motivation des praktischen Welteinsatzes gefragt wird.

2. Auf der intellektuell-wissenschaftlichen Ebene setzt sich das Bemühen um ein besseres Kennenlernen des Fremden in phänomenologischer Erfassung und von den verschiedenen Gesichtspunkten der Wissenschaften, der Geschichte, der Soziologie und Psychologie, her fort. Diese Ebene erinnert an die ersten Schritte, die wissenschaftlich im Religionsvergleich gemacht wurden. Freilich erweist sich die Haltung der »Unabhängigkeit von normativen Bindungen« (H.-J. Klimkeit)[2] inzwischen immer deutlicher als Trugschluß, wenn es um die Frage des Verstehens im »religiösen« Bereich geht. Das Wesen von »Religion« läßt sich rein deskriptiv weder aus dem Phänomen- noch aus dem historischen Vergleich ableiten; zu seiner Bestimmung bedarf es normvermittelnder Disziplinen.

3. Wir nennen die dritte Ebene »philosophisch«-»theologisch«, weil wir darauf aufmerksam machen wollen, daß die im Abendland verbreitete Trennung (nicht nur Unterscheidung) der beiden Disziplinen auf seiten der abendländischen Philosophen nach wie vor nicht als Mangel ihrer philosophischen Einstellung erkannt wird. Der Dialog – konkret – mit dem Buddhismus, aber auch mit den chinesischen Religionen leidet sehr darunter, daß ihre Zuordnung zur »Philosophie« und/oder zur »Religion« nach wie vor nicht ausdiskutiert ist. Ein gutes Beispiel ist ein deutsch-japanisches Kolloquium, in dem deutsche Philosophen und japanische Denker die »All-Einheit« – eine Sache, die nach K. Nishitanis Worten »in Religion und Philosophie des Westens wie des Ostens seit alters her behandelt wird« – diskutiert haben, ohne interdisziplinär die theologische Fachdisziplin in das Gespräch einzubeziehen.[3] Hellsichtig hat ein Rezensent der Dokumentation dieses Kolloquiums von der »tödlichen Form der Reflexion« gesprochen und die deutschen Beiträge der »Tradition des gelehrten Monologs« zugeordnet.[4] Umgekehrt hat das 2. Vatikanische Konzil in seiner Erklärung *Nostra aetate* 2 eher unreflektiert mit großer Selbstverständlichkeit den Buddhismus unter die Religionen eingereiht.

4. Wo der Buddhismus vorrangig als spiritueller Weg zu umfassender Befreiung erkannt wird, setzt die Begegnung mit der asketisch-spirituellen

2 Vgl. Art. ›Religionswissenschaft‹, in: Lexikon der Religionen (=LR), hrsg. v. H. Waldenfels. Freiburg ^{2}1988, S. 560ff.

3 Vgl. dazu die Dokumentation von D. Henrich (Hrsg.), All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West (=Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 14). Stuttgart 1985; dort auch das Zitat von K. Nishitani, S. 13.

4 Vgl. H.-G. Holl, Die tödliche Form der Reflexion, in: F.A.Z., Nr. 70 (23. März 1986), S. 11.

Ebene ein. Hier gilt bei der Vielzahl möglicher Begegnungsfelder das gesteigerte Interesse den im Buddhismus aller ›Fahrzeuge‹ vermittelten meditativen Wegen. Diese sind – wieweit zu Recht, ist hier nicht zu diskutieren[5] – in den letzten Jahrzehnten zu einem unübersehbaren Anstoß einer Wiederbelebung der meditativen Praxis auch in die breitere Öffentlichkeit der Kirche hinein geworden. Beim Gespräch zwischen Buddhismus und Christentum ist aber noch keineswegs zu Ende bedacht, was es *theologisch* und *religiös* bedeutet, daß buddhistische Meister Christen als erleuchtete Meister und damit als Lehrer des von ihnen gemeinten Weges anerkannt haben und anerkennen. Es fragt sich, ob die bisher entwickelte Kriteriologie christlicherseits ausreicht, um einem solchen religionsgeschichtlich bedeutsamen Ereignis voll gerecht werden zu können. Diese Frage übersteigt in ihrer Tragweite bei weitem die andere, ob christlich nach der Weise des Zen meditiert werden kann oder nicht.

Im Blick auf die vier genannten Ebenen zeigt sich sehr leicht, daß die zukünftigen Entscheidungen vorrangig auf der dritten und der vierten fallen werden. Gerade weil auf diesen beiden Ebenen alle am Dialog Beteiligten in der Identität ihres je eigenen religiösen Grundengagements herausgefordert sind, verdienen sie auch die besondere Aufmerksamkeit. In Vertiefung des im ersten Durchgang Angesprochenen sei der Blick auf einige Momente gerichtet, die in gleicher Weise die Methodik wie den Inhalt des Dialogs berühren.

»Philosophie« und Religion

Die Unsicherheit, ob der Buddhismus eher zur »Philosophie« oder zu den Religionen zu zählen ist, kommt nicht von ungefähr. Sie hat mit der zentralen Frage zu tun, welche Rolle Gott im Verständnis der Religion zuerkannt wird. Es ist keine Frage, daß der Buddha keine Vorstellung von dem Gott hatte, an den wir uns in der jüdisch-christlichen Tradition gewöhnt haben. Weder die Einzigkeit noch das, was wir die Personalität Gottes nennen, aber auch nicht das Göttliche spielt in seiner Rede irgendeine Rolle. Die Vorstellung von einem Schöpfer fehlt. Schon gar nicht kann von dem Anspruch die Rede sein, Gott habe sich geoffenbart. Selbst das, was eine »natürliche Theologie« im Abendland reflektiert, hat im Leben des Buddha keine Bedeutung.

Unübersehbar ist aber, daß es dem Buddha um die Überwindung eines Gesamtzustands geht, den er als »leidvoll« anspricht. Es geht ihm um Befreiung und Heil. A. Pieris hat mit anderen asiatischen Theologen darauf

5 Vgl. dazu ausführlicher meine früheren Überlegungen in: Faszination des Buddhismus. Mainz 1982, S. 92-137, sowie in neuer Zusammenfassung: An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West. München 1988.

hingewiesen, daß in ihrem Lebensraum »Kultur und Religion überlappende Facetten einer unteilbaren Soteriologie (sind), die gleichzeitig eine Lebensauffassung und einen Erlösungsweg darstellt; es handelt sich um eine Philosophie, die im Grunde eine religiöse Weltanschauung ist, wie auch um eine Religion, die eine Lebensphilosophie ist«[6]. Ausdrücklich wendet er sich gegen das marxistische Denkmodell, daß die »Religion« sterben und die »Philosophie« überleben könne.[7]

Die Frage, die sich die abendländische Philosophie angesichts der Eigenständigkeit eines asiatischen *philosophischen* Selbstverständnisses zu stellen hat, lautet: Welche *Weisheit* sucht sie eigentlich?[8] Was bedeutet diese dem Menschen? Ist sie sein Werk oder am Ende doch wie beim Aquinaten ein *donum* (vgl. *S. Th.* II-II,9.45)? Umgekehrt bleibt dem Theologen die Frage, was es mit einer »Religion« auf sich hat, der der *theos* fehlt. Sicher ist der Buddhismus auf seine Weise insofern mehr als die uns geläufige Philosophie, als es ihm wesentlich um eine radikal vollzogene Praxis der Ab-Lösung geht, die nichts in dieser Welt als An-Halt und Stand-Punkt bestehen läßt. Die radikalen Formen praktischer wie theoretischer Negation sind nicht ohne Grund mit den verschiedenen Gestalten der christlichen negativen Theologie verglichen worden.[9] Sind aber nicht Loslösung, Selbstverleugnung und Schweigen jene Weisen des Überstiegs, in denen Gottes Gegenwart erst wahrgenommen wird und ›zur Sprache kommen‹ kann, wo also *Theo-logie* erst möglich wird? Wenn die Väter des 2. Vatikanischen Konzils den Buddhismus unter die Religionen eingereiht haben, haben sie doch vermutlich eine Ahnung davon gehabt, daß das Fehlen der Rede von Gott beim Buddha diesen nicht einfachhin zu einem Gott-losen macht, sondern sich im

---

6 So in seinem Buch: Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (= Theologie der Dritten Welt 9). Freiburg 1986, S. 80f.; vgl. auch S. 155f. u.ö.

7 Vgl. ebd., S. 155.

8 Vermutlich steht dem Bedenken der Weisheit eine neue Konjunktur bevor. Vgl. nebeneinander die von mir und Th. Immoos für H. Dumoulin herausgegebene Festschrift: Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Mainz 1985 (v. a. die Beiträge von R. J. Zwi Werblowsky und J. van Bragt), die von W. Baier u. a. herausgegebene FS für J. Card. Ratzinger: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. St. Ottilien 1987 (hier v. a. die philosophischen Beiträge von J. Möller und R. Schaeffler) sowie den in seiner Schablonenhaftigkeit m. E. nicht gelungenen Versuch H. Küngs, die chinesischen Religionen neben dem »semitisch-prophetischen« und dem »indisch-mystischen« als »weisheitliches religiöses Stromsystem« zu qualifizieren; vgl. H. Küng/J. Ching, Christentum und chinesische Religion. München 1988.

9 Was ich selbst in meinem Buch: Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Freiburg ^{3}1980, thematisiert habe, betrifft nur einen kleinen und zugleich späten Ausschnitt der Geschichte dieser Negation im Buddhismus. Das Buch, auf das ich mich dort vor allem beziehe, liegt inzwischen in deutscher Übersetzung vor: K. Nishitani, Was ist Religion? Frankfurt 1982. Mit ihm hat sich auch das leider viel zu spät veröffentlichte Werk von M. Heinrichs, Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog. Paderborn 1984, auseinandergesetzt.

»Licht des Nichts«[10] *ungenannt* der ankündigt, den wir Christen Gott nennen. Ist nicht dem Christen das Staunen darüber, daß er mit Jesus beten darf: »Geheiligt werde Dein Name«, viel zu sehr abhanden gekommen? Umgekehrt darf nicht übersehen werden, daß sich in der Grunderfahrung des Buddha höchste Negativität mit höchster Positivität verbindet: Nirvana mit der Erleuchtung, Leere mit Weisheit, das Entrinnen aus dem Kreislauf der Wiedergeburten mit Erlösung und Heil.

All-Einheit und die Sprache

Zu dem, was abendländische Philosophie und buddhistische Praxis vor allem unterscheidet, gehören abendländisch die Betonung des Begriffs und der Logik und buddhistisch der Verzicht auf den Begriff, die Betonung des Schweigens und der Sigetik.[11] Anders gesagt: Was das abendländische Denken von dem buddhistischen unterscheidet, ist die Aufrichtung des Ideals der Nicht-Unterscheidung und damit die Absage an alle Unterscheidungen, positiv gewendet: die Betonung der All-Einheit. Alles Sprachliche wird dabei zur Krücke, an der sich Blinde über einen Abgrund tasten, bis daß sie das rettende Ufer auf der anderen Seite erreicht haben und die Krücken hinter sich lassen können. Alles, was trennt und abgrenzt, wird folglich zur Barriere. Die Aufhebung solcher Barrieren geht in der buddhistischen Tradition so weit, daß selbst alles, was mit dem Ich – im Sanskrit *ātman* – zu tun hat, im Gegensatz zu den klassischen hinduistischen Traditionen geleugnet wird. In den gleichen Zusammenhang der Leugnung gehört auch die Absage an das, was abendländisch mit »Person« bezeichnet wird. Im durchschnittlichen asiatischen Verständnis ist »Person« bis heute Ausdruck von Unterscheidung und Vereinzelung, nicht Ausdruck von Würde und Einzigartigkeit. Daß die Rede von einem »personalen Gott« angesichts des negativen Vorverständnisses von »Person« unverständlich bleiben muß, ist von hier aus erklärlich.[12]

In seinem Aufsatz »Wort und Schweigen« hat H. U. von Balthasar geschrieben: »Es gibt für den Christen eine Müdigkeit der Positivität. Er ist an Worte und Fakten angeschmiedet, ohne Hoffnung, von ihnen je loszukommen.«[13] Angesichts dieser Müdigkeit des Christen hat die radikale Negativität der Loslösung im Buddhismus ihre unübersehbare Faszination. Dennoch

---

10 B. Welte, Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. Düsseldorf 1980.

11 Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Grenze, a.a.O., S. 88-108.

12 Es gibt zwei deutliche Beispiele, wo eine lange Beschäftigung mit westlichem Denken zu einer positiven Neubewertung des Personverständnisses geführt hat: Sri Aurobindo in Indien und K. Nishitani in Japan.

13 H. U. von Balthasar, Verbum Caro (Skizzen zur Theologie 1). Einsiedeln 1960, S. 136.

kann der Mensch aus *reiner* Negativität nicht leben. Es ist im übrigen auch einseitig, in der Sprache und ihrer Befähigung zum Begriff und zum *Ur-teil* nur den Weg in den Sündenfall aller Spaltungen, Teilungen, Trennungen und Unterscheidungen zu erblicken. Der Mensch bedarf zum Leben der Kommunikation. Hier aber erweist sich die Sprache als grundlegendes Mittel der Verbindung und Verständigung, der Versöhnung und der Übereinkunft.

Vielleicht ist es bereits eine Frucht der beständigen Rückfragen an die Buddhisten, wenn neben der Weisheitsgestalt des Erleuchteten inzwischen die Mitleidsgestalt des als Erleuchteter die Welt Erleuchtenden wieder deutlicher Relief erlangt. Tatsächlich erschöpft sich Buddhas Schicksal nicht in seiner Erleuchtung. Diese wurde vielmehr in einem Leben wirksam, in dem der Buddha das Rad der Lehre in Bewegung setzte, um die blinde, unerleuchtete Menschheit auf den Weg der Erlösung zu rufen. *Prajñā* und *karunā*[14], Weisheit und Mitleiden, sind die beiden gleich bedeutsamen Pfeiler des Buddhalebens.

Im Blick auf die Sprache besagt das: Buddhas Leben endete nicht im Schweigen; die Erleuchtung brachte vielmehr eine neue Sprache mit sich.[15] Dabei kann auch dem Buddhisten gerade an der Buddhagestalt zu Bewußtsein kommen, daß Sprache nicht nur das Trennend-Unterscheidende, sondern zugleich und mehr noch das Nennend-Verbindende und Verbindliche ist. Die Rolle, die der Sprache in der Kommunikation der Menschen wie auch in ihrem verantwortlichen Umgang mit der Welt zukommt, bedarf gerade im buddhistisch-christlichen Gespräch vertiefter Aufmerksamkeit.[16]

Die Rede von der »Ver-antwort-ung« sollte aber dann dem Christen die Tatsache in Erinnerung halten, daß die ihn tragende Ordnung ihm immer neu vom Logos Gottes vermittelt wird und daß das Christentum sich zum Logos Gottes als dem in Jesus von Nazareth welthaft-inkarnierten Logos bekennt. Daß der Antwort und Verantwortung des Menschen das Wort Gottes vorausgeht, muß heute christlich dringend der Bewußtlosigkeit entrissen werden, wenn die Christen im buddhistisch-christlichen Dialog nicht sprachlos bleiben und damit dialogunfähig werden wollen. Wer »Dialog« sagt, sagt auch »Sprache«. Er muß folglich auch zur Sprache bringen, was ihm die Sprache bedeutet.

Dem braucht das, was H. U. von Balthasar vor Jahren schon betont hat, daß nämlich die ursprüngliche Wirklichkeit – »Im Anfang war das Wort« –

---

14 Vgl. dazu die beiden Artikel in LR, S. 508f. und S. 338f.

15 Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Grenze, a.a.O., S. 69-108.

16 Vgl. dazu auch H. Waldenfels, Sprechsituationen: Leid – Ver-nicht-ung – Geheimnis. Zum buddhistischen und christlichen Sprechverhalten, in: H. Waldenfels/Th. Immoos (Hrsg.), Weisheit, a.a.O., S. 289-312; ders., Weltreligionen, viele Kulturen, Sprachen und Systeme – und die eine Welt des Menschen, in: G. Hunold/W. Korff (Hrsg.), Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. München 1986, S. 357-366.

nur wortlos eingesehen und selbst nicht durch menschliche Worte einsichtig gemacht werden kann, nicht zu widersprechen.[17] Doch erst im Hindurchgang durch das menschgewordene Wort – *per Christum Dominum nostrum*[18] – zeigt sich: »Das ›Wort‹ mag in der Offenbarung noch so positiv, historisch und gesetzhaft wirken, es ist dennoch überall und von Anfang an Ausdruck des gottmenschlichen connubiums, dessen Vollzug notwendig das Wortlose ist, im Allerletzten nicht das Ich-Du, sondern der Blitz des Zusammenfalls.«

In diesem Zusammenhang muß es nachdenklich stimmen, daß die Abwehr des Kreuzes, für das immer wieder das Unverständnis D. T. Suzukis zitiert wird,[19] inzwischen bei Buddhisten durch ein erkennbares Interesse an der kenotischen Christologie abgelöst wird.[20] Gerade die Radikalität der Selbstentäußerung Gottes im Kreuzestod Jesu (vgl. Phil 2) wird heute zu einem Berührungspunkt zwischen Christen und Buddhisten. Dabei darf dann nicht übersehen werden, daß mit dem »gekreuzigten Gott« die religionsgeschichtlich verbreiteten Gottesbilder ihrerseits mit ins Wanken geraten. Es fragt sich nur, wieweit das Christentum selbst wirklich von dem Gottesbild, wie es in der Gestalt des Gekreuzigten *sichtbar* wird, bewußtseinsmäßig geprägt ist. Ist Gottes Weisheit, wie sie in Christus als dem Gekreuzigten sichtbar wird (vgl. 1 Kor 1,17-31), nicht immer noch unterwegs zu den Menschen?

Erleuchtung, Befreiung und Mitleiden

Wenn wir die Überlegungen an dieser Stelle zusammenfassen, ergibt sich: 1. Es gibt keinen wahren interreligiösen Dialog, in dem – zumindest von seiten der Christen – Gott nicht ins Spiel gebracht werden kann. (Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob das um des Menschen und der Welt oder um Gottes selbst willen geschieht.) 2. Christlich gesehen ist Gott, wo er »zur Sprache kommt«, nicht ein Abstrakt- oder Universalbegriff, sondern der konkrete, in der Geschichte sichtbar werdende Gott Jesu Christi, den wir Christen im Blick auf Jesus als den dreifaltigen Gott bekennen. Daraus folgt 3., daß wir Christen Gott auch im Gespräch mit den Buddhisten als den in seinem Geist lebendigen und *gegenwärtig* wirksamen Gott bekennen und erkennen müs-

---

17 Vgl. H. U. von Balthasar, Verbum Caro, a.a.O., S. 142; dort auch das folgende Zitat, S. 151.

18 Vgl. dazu den theologisch-mystagogischen Grundansatz meiner: Kontextuelle(n) Fundamentaltheologie. Paderborn 1985.

19 Vgl. das bekannte Kapitel: Kreuzigung und Erleuchtung, in: D. T. Suzuki, Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik. Frankfurt 1974, S. 121-129.

20 Es ließe sich nachweisen, daß K. Nishitani diesen Gedanken in den europäischen Übersetzungen gegenüber dem japanischen Original noch verstärkt hat. Vgl. zum Thema meine Hinweise in: Absolutes Nichts, S. 197-207; Faszination, S. 130-134, S. 138-151 u. ö.; Der Gekreuzigte und die Weltreligionen. Zürich 1983; auch: Modelle christlicher Soteriologie in außereuropäischem Kontext, in: ZMR 71 (1987), S. 257-278, bes. S. 262-266, 272-274.

sen. In der christlichen Theologie stoßen wir unglücklicherweise immer noch auf die Zweiheit von Pneumatologie und Spiritualität. Insofern aber alle Reflexion die Erfahrung voraussetzt, ist auch der Christ eine Antwort auf die Frage nach seiner Geisterfahrung bzw. nach seiner Gotteserfahrung schuldig – und das um so mehr, als die Buddhalehre wesentlich Lehre von einem Weg ist, der in die Erfahrung umfassender Erleuchtung und radikaler Befreiung führt. Vor aller Pneumatologie bedarf daher der Christ zunächst eigener Spiritualität.

Nun ist für den Buddhisten Nirvāna[21] das letzte Wort und als solches zugleich die Abweisung jeder Aussage. Was sich unmittelbar vom Wort her aufdrängt – absolutes Verlöschen, absolute Vernichtung –, ist von den Unerfahrenen verständlicherweise lange Zeit als radikale Gestalt des Nihilismus und Weltpessimismus gedeutet worden. Die Weigerung des Buddha, sich zu metaphysischen Fragen zu äußern und sich damit in die theoretische philosophische Diskussion hineinziehen zu lassen, hat zusätzlich den Eindruck der Weltabgekehrtheit verschärft. Eigentlich hat erst der Einfluß des *Mahāyāna*-Buddhismus die Rede von der Urerfahrung des Buddha mit einer lichtvollen Aura versehen. Jedenfalls ist die Rede vom Erwachen bzw. von der Erleuchtung, die auch der verbreitete Buddhatitel zum Inhalt hat, in ihrer Positivität dem abendländischen Menschen zugänglicher. Das gilt auch für die Rede von der Befreiung. Nur ist darauf zu achten, daß weder Befreiung noch Erleuchtung mit einem *positiv* beschreibbaren Inhalt versehen sind. Bei der Befreiung geht es vorrangig um eine Befreiung-von, die dann in eine nicht mehr zu beschreibende All-Offenheit hineinführt. Ebenso sagt auch die Erleuchtung inhaltlich nicht mehr aus, als daß alles erscheint, wie es ist.

Der abendländische Mensch ist gerade an dieser Stelle – auch wenn ihm das dann noch einmal den Vorwurf des Unerleuchteten eintragen mag – geneigt zu fragen, was das ›wie es ist‹ im Hinblick auf die erlebte Diskrepanz von Realität und Idealität bedeutet. Die Gefahr, daß die Realität der leidvollen geschichtlichen Wirklichkeit um der Idealität einer von allem Leid freien Welt willen übersprungen und die Leidhaftigkeit der Welt zum Stigma der kontingenten Welt verkürzt wird, ist gegenüber dem Buddhismus immer wieder zur Sprache gebracht worden. Die ethische Verantwortlichkeit in der heutigen Gesellschaft, die Deutung der Geschichte als einer von Menschen gesteuerten Geschichte, das Verständnis des Bösen und der Schuld u. ä. sind deshalb auch Themen, die der Buddhismus bis heute noch nicht in zureichender Schärfe zur Kenntnis genommen hat. Sie sind auch nicht zu lösen, wenn es nicht zu einer befriedigenden Antwort auf die Frage nach wahren und falschen, gerechtfertigten und ungerechtfertigten Unterscheidungen kommt.

---

21 Vgl. Art. Nirvāna (A. Thannippara): LR, S. 461f.

Dennoch muß dem Buddhismus der Anspruch zugebilligt werden, daß er den Menschen auf jenen absoluten, entscheidenden Punkt hin orientiert, von dem her Licht auf die ganze Wirklichkeit fällt. Es bleibt müßig zu fragen, ob dieser Punkt mit menschlicher Kraft allein oder nur mit der Hilfe fremder Kraft zu erreichen ist. Die Geschichte des Buddhismus zeigt in der Unterscheidung von meditativem und amidistischem Buddhismus, daß die Frage nicht nur zwischen Buddhismus und Christentum steht, sondern im Innern des Buddhismus selbst am Werke ist. *Nostra aetate* 2 hat diesen Tatbestand korrekt wiedergegeben, wenn es dort heißt, der Buddhismus lehre einen Weg, »auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder – sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe – zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen«.

Es gibt zwei Texte, in denen je auf ihre Weise den Zusammenprall von Eigenkraft und Fremdkraft in beiden Religionen zum Ausdruck gebracht werden:

– Bislang unübertroffen ist christlich die Beobachtung R. Guardinis, die den Buddha betrifft: »Ein Einziger hat ernsthaft versucht, Hand ans Sein selbst zu legen: Buddha. Er hat mehr gewollt, als nur besser zu werden, oder, von der Welt ausgehend, den Frieden zu finden. Er hat das Unfaßliche unternommen, im Dasein stehend, das Dasein als solches aus den Angeln zu heben. Was er mit dem Nirvana gemeint hat, mit dem letzten Erwachen, mit dem Aufhören des Wahns und des Seins, hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt. Der das wollte, müßte in der Liebe Christi vollkommen frei geworden, aber zugleich jenem Geheimnisvollen im sechsten Jahrhundert vor der Geburt des Herrn mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein.«[22]

– Diesem Text ebenbürtig ist der kühne Text H. U. von Balthasars, in dem es heißt: »Nur im Glauben können wir das Wort als Geländer loslassen, um schwindelfrei im Raum der Freiheit zu wandern, nur in der glaubenden Hoffnung dürfen wir uns mit Petrus aus dem Schiff wagen auf die wogende Unendlichkeit des Gottesgeistes hinaus. Auf einmal ist keine Formel mehr da, weder würde der Andere, der vor uns steht, sie verstehen noch sie gebrauchen können; er fordert etwas anderes, ihm selbst Unbekanntes, auch uns Unbekanntes, das uns beiden nur der Schöpfergeist der Liebe spenden kann. – Dieser Geist ist Atem, nicht Umriß, daher will er uns nur durchatmen, sich uns nicht vergegenständlichen, er will nicht gesehen werden, sondern sehendes Auge der Gnade in uns sein, und es kümmert ihn wenig, ob wir zu ihm beten, wenn wir mit ihm beten: Abba, Vater, nur einwilligen in sein unaussprechliches Seufzen auf dem Grund unserer Seele. Er ist das Licht,

22 R. Guardini, Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi. Würzburg [13]1964, S. 361.

das man nicht sehen kann außer auf dem beleuchteten Gegenstand, und der ist die in Jesus erschienene Liebe zwischen Vater und Sohn.«[23]

An dieser Stelle zeigt sich eine merkwürdige Paradoxie. Der Blick auf Jesus treibt in das »Jenseits des Wortes« (H. U. von Balthasar), in die Unaussagbarkeit der Liebe Gottes. Die Unaussagbarkeit der Buddhaerleuchtung aber treibt den Buddha zur mitleidsvollen Predigt, in der er der blinden, leidenden Welt das die Welt erleuchtende Licht anzeigt und die Menschen auf den Weg zum Licht weist. Da, wo die Erleuchtung dem Menschen die höchste Loslösung abverlangt, macht sie ihn in der erlangten Weisheit zu einem Wesen radikaler Zuwendung und Sympathie mit allen heillosen Wesen der Welt. Weisheit und Mitleiden durchdringen sich.

Hier ließe sich dann vieles mehr sagen und fragen. Der Christ sollte aber nicht übersehen, daß beide, Guardini wie v. Balthasar, wo sie an das Letzte menschlicher Wege zu rühren wagen, dies nicht tun können, ohne auf die im Antlitz Jesu erschienene göttliche Liebe zu blicken. Nach Joh 1,9 ist er das Licht, das jeden Menschen erleuchtet. So provokativ das angesichts des beginnenden christlich-buddhistischen Dialogs auch immer noch klingen mag: Der Buddhist sollte daraus weniger die ungewollte Anmaßung des Christen vernehmen als vielmehr die demütige Bezeugung, daß er aus der Begegnung mit Jesus der Welt Heil zugesprochen weiß. Umgekehrt darf der Christ im Buddhisten einen Weggefährten erkennen, der seinerseits in der Zuflucht zu Buddha, seiner Lehre und seiner Nachfolgegemeinschaft die Gewißheit gewonnen hat, daß die Unheilsgestalt dieser Welt vergeht. Für beide Seiten liegt die Chance in der Offenheit für die je größere Wirklichkeit, die im Schweigen wie im Schrei und Jubelruf sich Zeugen schaffen kann.

23 H. U. von Balthasar, Der Unbekannte jenseits des Wortes, in: ders., Spiritus Creator (Skizzen zur Theologie III). Einsiedeln 1967, S. 100.

Geschichtliche Einmaligkeit und zyklische Wiederkehr

Zu einer Kernfrage missionarischer Vermittlung in Asien

Von Horst Bürkle

Die Fragestellung unseres Themas weist auf die zentrale Problematik hin, die allen einzelnen Themen einer missionarisch orientierten Theologie in der Begegnung mit Menschen Asiens zugrunde liegt. Bei vielen Vorstellungen, Werten, Riten und Gebräuchen der großen Religionen Asiens können wir im Sinne des Auftrages, den das Zweite Vatikanische Konzil dem Dialog mit Menschen anderer Religionen stellte,[1] ›anknüpfen‹ und sie in den Dienst des Verstehens und der Aneignung der christlichen Botschaft stellen. So finden sich gerade im asiatischen Raum eindrückliche Beispiele für eine solche ›inkulturative‹ Theologie. Ob die verschiedenen Versuche dieser ›Übersetzungen‹ in die durch eine der asiatischen Religionen vorgeprägten Verstehensmuster und Erfahrungsebenen das Mysterium der Inkarnation zu vermitteln vermögen oder ob es sich lediglich um einzelne Interpretamente und im besten Sinne des Wortes um ›Anknüpfungspunkte‹ handelt, entscheidet sich an unserer Fragestellung.

Seit Rām Mohan Roy (1772-1833), dem »Vater des modernen Indiens«, ist die Frage nach der geschichtlichen Erscheinung Jesu als des Christus die eigentliche Barriere im Vorgang der missionarischen Vermittlung und ihrer Rezeption. Im Grunde verschärft sich hier noch einmal, was als »garstiger Graben« (G.E. Lessing) ein Kardinalproblem der protestantischen Theologie nicht allein der letzten 200 Jahre war. Die Suche nach dem historischen Jesus, abgelöst vom Glauben der Kirche, ist ein typisches abendländisches Phänomen. Sie setzt ein Interesse an der Historie voraus, das asiatischem Denken und Frömmigkeit von Hause aus fremd ist. Der Akzent liegt dort ausschließlich auf dem Erweis des Geistes und der Kraft in gegenwärtiger Erfahrbarkeit. Dieses Gewicht der Gegenwart der Heilserfahrung läßt für ein Interesse an ihrer Begründung keinen Raum. Auch dort, wo man, wie der Brahmane Rām Mohan Roy es war, überzeugt ist, daß man es mit dem Jesus der Jahre 1-30 zu tun hat, verdichtet sich das Interesse an seiner Lehre. Sie ist »Führer zu Glück und Seligkeit« und stiftet neue »Gebote« für die in Asiens heraufkommender Moderne dringend benötigte neue Weltorientierung. Nicht der ›Jesus von damals‹ bewegt in diesem Falle das indische Herz. Im Erleben des Scheiter-

1 »Filius suos igitur hortatur, ut cum prudentia et caritate per colloquia et collaborationem cum asseclis aliarum religionum, fidem et vitam christianam testantes, illa bona spiritualia et moralia necnon illos valores socio-culturales, quae apud eos inveniuntur, agnoscant, servent et proveant« (*Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*, art. 2).

haufens, auf dem nach brahmanischer Sitte die eigene Schwägerin *sāti* vollzieht und mit ihrem verstorbenen Gemahl in den Tod geht, wird der Jesus der Bergpredigt zum revolutionären ›Guru‹. Er soll Indien den Weg weisen, der hinausführt aus jahrtausendalten Bindungen hin zu einem neuen Menschenbild.[2] Die Missionare von Serampore haben diesem Jesusverständnis vorschnell seine Unzulänglichkeit bescheinigt.[3] Sie hatten wenig Verständnis für die hermeneutische Ausgangslage eines Rām Mohan Roy und trugen dadurch mit dazu bei, daß der Weg dieser ersten ›inkulturativen‹ Jesusrezeption letztlich ein Weg zur Reform indischer Religiosität wurde. Es wurde die Geburtsstunde eines erneuerten, für die Belange des kommenden indischen Staates und seiner Menschen aufbereiteten Hindutums.

Die Barriere gegenüber dem Zugang zum geschichtlichen Stiftungsgrund der Inkarnation kann auf der anderen Seite zu jener zeitlos mystischen Deutung Jesu führen, wie sie uns bei Männern wie Vivekananda, Radhakrishnan u. a. begegnet. Die Gestalt des geschichtlichen Jesus nimmt die Züge eines Hinduheiligen an, dem sich in vollkommener Versenkung (*mokṣa*) die Wesenseinheit mit dem göttlichen Sein (*brahman*) erschließt. Aus der Einmaligkeit der Sohnschaft (»Ich und der Vater sind eins«, Joh 10, 30) wird die zeitlose Seinsidentität, in der der ›Schauende‹ der Göttlichkeit seines Wesens im Sinne der *ātman-brahman*-Identität gewiß wird. Auch hier besteht das eigentliche Problem darin, daß mangels einer in der eigenen Tradition vorgegebenen Zugangsmöglichkeit zum heilsgeschichtlichen Stiftungsgrund an die Stelle der Einmaligkeit die jederzeit mögliche und von jedem nachzuvollziehende mystische Schau tritt.

Was steht an einzelnen Hindernissen hinter dieser hier eingangs kurz skizzierten Schwellenproblematik? In einem ersten Überlegungsgang haben wir die wichtigsten dieser ›Schwellenprobleme‹ zu bedenken. Erst wenn sie in ihrem Hindernischarakter deutlich geworden sind, kann im weiteren über die Verbindungsstücke nachgedacht werden, die sich zur Überbrückung anbieten. Der Dialog steht im Dienste der Vermittlung. Aber sie kann nur gelingen, wenn die Bedeutungsgehalte und die Verstehensvoraussetzungen in ihrer unterschiedlichen Herkunft dabei nicht übersehen werden. Was bedacht werden kann, ist im Sinne unseres Themas das ›Näherbringen‹. Das Verständnis der Einmaligkeit der Nähe des Vaters im Sohn bleibt das Glauben

2 *The Precepts of Christ. The Guide to Happiness and Peace* ist der Titel seiner 1820 veröffentlichten Schrift, in der die Gestalt Jesu ihre aktuelle Bedeutung in einer die gesellschaftlichen und nationalen Reformen Indiens legitimierenden Lehre findet: »Dieser einfache Inbegriff von Religion und Moral eignet sich darum auch so trefflich, das Verhalten des Menschengeschlechts zu regeln und die mannigfachen Pflichten sich selbst und der Gesellschaft gegenüber zu erfüllen, so daß ich nur die besten Wirkungen von seiner Bekanntmachung in der vorliegenden Form erhoffen kann« (zit. bei O. Wolff, Christus unter den Hindus. Gütersloh 1965, S. 12).

3 J. Marshman, Reply to Rammohan Roy's Final Appeal against the Atonement and the Deity of Christ, in: The Friends of India. Serampore 1824.

stiftende Wunder. Wo es sich ereignet, findet alle missionarische Bemühung um die Beseitigung von Verstehensbarrieren gnadenvolle Erfüllung.

Für asiatisches Zeitverständnis ist die zyklische Wiederkehr aller Dinge bestimmend. Die Wiedergeburtenfolge der Einzelwesen entspricht dem unendlichen Kreislauf, in dem die Weltentstehungen einander ablösen. In den schier unvorstellbaren Ausmaßen dieser gesetzlich sich vollziehenden Weltzeitalterfolgen[4] verschwindet der einzelne zeitliche Vorgang in geschichtlicher Bedeutungslosigkeit. Die Heilswege des Hinduismus und des Buddhismus haben es darum wesentlich mit dem Ausstieg aus der Zeit zu tun. Sie sind Wege, die ›nach innen‹ führen und in meditativer Verwandlung den Menschen den raum-zeitlichen Bedingungen entheben. Hier bieten sich dem Menschen autogene Befreiungspraktiken an, mit deren Hilfe er den unglückseligen Zeitring (*samsāra*) des immerwährenden Stirb und Werde zu sprengen vermag. Eine geschichtliche Festschreibung eines Ereignisses, ein Festhalten an in der Zeit Geschehenem muß darum als Blockade gelten auf den verschiedenen Wegen, die zum Heil führen. Was geschichtlich in die Erscheinung getreten ist, unterliegt *eo ipso* dem Scheincharakter dieses zeitlichen Seins (*māyā*). In der unendlich sich ablösenden Szenenfolge des Spiels (*līlā*), in dem der göttliche Seinsgrund (*brahman*) sich in die Vielfalt der Erscheinungswelt entfaltet und wieder in sich zurückzieht, gehen sie wie der Regentropfen im unerschöpflichen Ozean unter.

Dem entspricht, daß die göttlichen Herabkünfte (*avatāras*), die die indische Göttermythologie kennt, eben in den Bereich des Mythos, nicht in den der Geschichte gehören. Alles Gewicht liegt auf dem kultischen ›Jetzt‹. Im Ritual des Tempels, im sakralen Kultspiel und im Tanz, in den verschiedensten Formen der Verehrung der im Bilde gegenwärtigen Gottheit wird nicht ein geschichtliches Ereignis in Erinnerung gebracht, sondern wird das im Mythos überlieferte Unvordenkliche und Sich-Wiederholende zur ausschließlichen Gegenwart. Der theologisch naheliegende Versuch, zur Erklärung des Inkarnationsgeschehens auf diese *avatāra*-Vorstellung zurückzugreifen, bleibt darum mißverständlich. Das Mysterium des Ganz-Gott und Ganz-Mensch im Christusereignis in seiner Ausschließlichkeit und in seiner geschichtlichen Einmaligkeit der Jahre 1 bis 30 würde hier in zweifacher Hinsicht seines *propriums* beraubt. In der Gestalt eines solchen *avatāra* nimmt einer der Götter des indischen Pantheons in wechselnden und in jeweils unterschiedlichen Rollen auch die Erscheinungsform eines Menschen an. Man könnte hier

4 Das dem Hinduismus eigene Weltzeitaltersystem »soll dem Menschen einerseits die Vorstellung einschärfen, wie kurz sein Leben im Vergleich zu den Riesenzeiträumen alles kosmischen Geschehens ist, sie soll ihm andererseits aber auch verdeutlichen, daß alles Dasein im Großen wie im Kleinen gleicherweise unverbrüchlichen Gesetzen unterliegt, denen sich weder das niedrigste Lebewesen noch der erhabene Brahmā entziehen kann« (H. v. Glasenapp, Die fünf großen Religionen, I. Düsseldorf 1952, S. 57).

eher von einer Maskierung eines Gottes sprechen, der neben tierischen Inkorporationen auch in menschlicher Gestalt auf die Bühne der Geschichte tritt. Darum können die Erscheinungen der Form nach wechseln. Einmaligkeit widerspricht ihnen noch aus einem anderen Grunde: Je nach dem Stand einer Weltzeit stellen sich solche *avatāra*-Erscheinungen neu ein. Krishna hat viele Gesichter und er selbst ist nur eine Erscheinungsweise des in keiner Gestalt faßbaren göttlichen Seins selbst (*brahman*).

Hier befinden wir uns vor einer entscheidenden Verständnisbarriere im Blick auf das Christusbekenntnis: »... und wurde den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen« (Phil 1,7). Solange dieses Ereignis dem Rahmen asiatischer Zeit- und Wiederkehrvorstellungen zu- und untergeordnet wird, muß es – wie in modernen Jesusinterpretationen neuhinduistischer Denker – ein relativierbarer Vorgang bleiben. Ihm stehen dann andere Vergegenwärtigungsweisen des Göttlichen nicht nur gleichbedeutend zur Seite. Sie erscheinen ihm dann sogar überlegen, insofern sie, auf alle Attribute menschlicher Erscheinungen verzichtend, reine und personlose innere Einswerdung mit einem namenlosen göttlichen Seinsgrund bedeuten. Dabei haben wir uns dessen zu erinnern, daß wir unser Welt- und Geschichtsbild erst der Einmaligkeit des geschichtsorientierten und die Geschichte eröffnenden Ereignisses der einmaligen Gegenwart Gottes im Sohn verdanken. Dieser Mitte der Geschichte konnte als qualifizierendem Schlüsselgeschehen (*kairos*) alle vor- und nachläufige Geschichte sinngebend zugeordnet werden.

Die Funktion des Mythos bekam in der Verbindung mit diesem Geschehen eine neue Bedeutung. Es bleibt nicht bei einer ›zeitlosen Wahrheit‹. Was in Ewigkeit Geltung beansprucht, erwies sich in der Einmaligkeit dieser Gegenwart Gottes als zeitlich. So sehr wir Anlaß haben, gegenüber einem einseitigen Interesse in der Theologie des Westens an den Fragen der geschichtlichen Erforschung dieses Geschehens und seiner Wirkungsgeschichte das allein mythisch festzuhaltende, Zeit und Raum übergreifende Mysterium der Gegenwart Jesu Christi heute wieder zu betonen, so wenig läßt sich im Blick auf Asien die mythische Dimension ›ungebrochen‹, d. h. ohne Rückbindung in die Geschichte in Geltung setzen. Mögen sich die archetypischen Urbilder, deren sich mythisches Vorstellen bedient, noch so sehr gleichen, die Begegnung mit Asien zwingt uns, um der Einmaligkeit des Stiftungsgeschehens willen, die Geschichte als ›Boden unter unseren Füßen‹ nicht preiszugeben.[5]

5 Die in dieser Hinsicht sich heute lautstark artikulierende tiefenpsychologische Umdeutung des Heilsgeschehens, wie sie sich bei E. Drewermann findet, wird von hier aus doppelt fragwürdig. Ihm »geht es bei einer tiefenpsychologischen Auslegung geschichtlicher Überlieferung immer wieder um die Rückführung der historischen Gestalten auf die szenarischen Sequenzen archetypischer Symbole im Menschen selbst ...« (E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, I: Die Wahrheit der Formen, Traum, Mythos, Märchen, Sage, Legende. Olten 1984, S. 322).

Für die Religionen des Ostens spielt, noch in einem anderen Sinne als im Glauben des alttestamentlichen Bundesvolkes, der Tunergehenszusammenhang (K. Koch) eine entscheidende Rolle. Dort war es Gott, der das Übertreten seiner Gebote als Sünde ahndete, aber auch zu vergeben bereit war.[6] Die entscheidende Heilsfrage im Hinduismus und Buddhismus lautet: Wie vermag der Mensch von den Wirkungen seines Tuns freizuwerden? Für das Verständnis der im *karma* sich auswirkenden Kausalität lautet die Antwort: Nicht anders als dadurch, daß er die Folgen seines Tuns erleidet. Dieser Prozeß ist ein unabsehbar folgenreicher. Er erstreckt sich nicht allein auf das einmalige Schicksal dieses gegenwärtigen Lebens, vielmehr setzt er sich fort in die unüberschaubare Folge der zukünftigen Wiedergeburten. Auf diesem Hintergrund wird die missionarische Vermittlung des Kreuzesgeschehens als des für alle Zeiten und Menschen gültigen einmaligen Versöhnungsopfers in ihrer ganzen Schwere deutlich. Die Antwort Anselms von Canterbury auf die Frage nach dem Grunde der Notwendigkeit des Opfers Christi in seinem ›Ein-für-Allemal‹-Charakter trifft hier auf die unablösbare Konsequenz der *karma*-Gesetzlichkeit. Eine fortwährende Wirkungsfolge schließt ihre einmalige Aufhebung durch die ›Kausalität‹ des Kreuzes aus.

Dennoch wird eine in ihren Akzenten heute oft sehr zeitbedingte theologische Denkweise im Westen sich gerade durch den Ernst dieser asiatischen Vergeltungskausalität wieder an eine entscheidende Dimension christlicher Soteriologie erinnern lassen. In der gegenwärtigen Diskussion hat es manchmal den Anschein, als ob die Vorstellung von einer Urschuld und der daraus resultierenden Sünde dem Menschen von heute nicht mehr zugemutet werden könne und man deshalb richtiger von seinen psychologisch bedingten Ängsten auszugehen habe (Drewermann). Zusammen mit dem Bewußtsein um die Gottesbeziehung ist auch die Grundbeziehung von Schuld und Vergebung im Verhältnis des Menschen zu Gott außer Kurs geraten. Die Frage und die Antwort Anselms aber erhalten wieder ihre volle Relevanz im Blick auf den asiatischen Menschen. Einem »billigen« Gnadenverständnis[7], das Sünde nicht nur nicht in ihrer Folge, sondern bereits in ihrer Realität nicht mehr ernst nimmt, stellt der asiatische Fromme das ganze Gewicht seiner selbst verursachten Lebenserfahrung gegenüber. Hier wird nichts beschönigt oder gar negiert. Was erzeugt wurde, muß ausgetragen werden. Neue indische Interpreten knüpfen daran den Anspruch, daß indische Religiosität im Unterschied zum Christentum widerspruchslos zu den Kausalitätsgesetzen

6 Zu der von K. Koch herausgearbeiteten Bedeutung der schicksalswirkenden Tatsphäre im AT vgl. seine Arbeit: Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?, in: ZThK 52 (1955), S. 1-42.

7 »Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware ... Gnade ohne Preis, ohne Kosten, ... Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders« (D. Bonhoeffer, Nachfolge. München 1952, S. 1).

moderner Naturwissenschaften sei.[8] Dieses apologetische Nebenmotiv sei hier nur am Rande erwähnt. Theologisch ist im Zusammenhang unseres Themas etwas anderes von Belang: Die Kausalität der Sünde erfährt im Kreuzesgeschehen ihre unüberbietbare Realität. Das Problem der Vermittlung besteht auch hier in der Tatsache seiner Einmaligkeit. Der asiatische Fromme fragt: Wie können die Folgewirkungen des Lebens vieler und aller Zeiten im einmaligen Sühneakt eines einzigen Geschehens getilgt werden? *Karma*-tilgende Sühneleistungen kennt der Hindufromme in verschiedener Hinsicht. Sie alle aber sind Akte des einzelnen für einzelnes. Sie sind vor allem notwendig wiederholbar. Das *ephhapax* des Hebräerbriefes (9, 28; 10, 10), das bereits das Skandalon für den hebräischen Glauben darstellte, gewinnt für den Menschen östlicher Religiosität seine ganz besondere Vermittlungsproblematik. Umgekehrt mag gelten: Weil für ihn der Ursache-Wirkungszusammenhang ungeschmälert im Glauben gilt, darum bringt er für das Karfreitagsgeschehen eine grundlegende Verstehensvoraussetzung mit. Sie kommt dann voll zur Geltung, wenn für ihn das volle Gewicht der Verursachung im Sinne der Fragestellung Anselms nach der Intervention Gottes selber verlangt. In dieser Hinsicht dürfen wir – bei aller Barrierenproblematik hinsichtlich der Einmaligkeit des sühnenden Opfers Jesu Christi – das Bewußtsein um die *karma*-Bedingtheit menschlichen Lebens als vorbereitende religiöse Erfahrung für die Botschaft vom Kreuz ansehen.

Sucht man im asiatischen Bereich nach einem Vorverständnis für das in der Sendung Jesu liegende Prinzip der Stellvertretung des Menschen vor Gott, so wird man am ehesten an die Rolle der *Bodhisattvas* im mähāyanistischen Buddhismus zu denken haben. Es sind jene Vollendeten, die im Sinne der Lehre des Buddha das Ziel erreicht haben, aber um der Hilfe für die Menschen willen, die noch auf dem Wege sind, den erlangten Heilszustand für sich selber nicht in Anspruch nehmen. In gewisser Hinsicht kann man hier von einer kenotischen Theologie sprechen, insofern es um freiwillige Entäußerung und Selbsterniedrigung zugunsten anderer geht. Zugleich aber zeigt sich hier die ganze Schwere unserer hermeneutischen Barrierenproblematik. Da ist zunächst die Vielzahl dieser Helfer auf dem buddhistischen Heilswege. Im Blick auf die besonderen Nöte und Erfordernisse des Menschen haben sie unterschiedliche Funktion und Bedeutung. Besondere Gestalten haben sich in der Verehrung dieser ›Buddhaschaftsanwärter‹ herausgeschält und genie-

8 Gleiches gilt auch von neueren Auslegungen des Buddhismus. »Versuche, die Buddha-Lehre in den Kategorien der modernen Naturwissenschaft und der Psychologie darzustellen, gründen in dem Interesse, den Buddhismus dem Abendländer als die wissenschaftliche Religion vorzustellen, in der das Dilemma des Auseinandertretens von Glaube und Wissen nicht nur aufgehoben ist, sondern auch niemals entstehen konnte« (K.-J. Notz, Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Frankfurt/Bern/New York 1984, S. 218). Vgl. auch E. Benz, Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens. München 1963, Kap. Buddhismus und moderne Wissenschaft, S. 171-180.

ßen hervorragende Verehrung. Man hat darum ihre Bedeutung, die sie für den gläubigen Buddhisten haben, eher mit der der Heiligen in der Kirche verglichen, als versucht, aus ihnen Verstehenshilfen für die Christologie abzuleiten. Wir stoßen auch hier auf das Problem von Vielfältigkeit und Einzigartigkeit, von Wiederholung und Einmaligkeit.

Man meinte hier, ähnlich wie in den *bhakti*-Verehrungstraditionen Indiens, das Moment der Gnade als *tertium comparationis* zur Christologie finden zu können. Das ist insofern berechtigt, als die Frömmigkeitspraktiken des *Mahāyana*-Buddhismus im Unterschied zu dem *Hīnayāna* durchdrungen sind von der Erwartung, daß dem Verehrenden unverdiente, gnadenhafte Zuwendung zuteil wird. Berücksichtigt man, daß die hingebende Gottesliebe der *bhakti*-Frömmigkeit zu gleicher Zeit in Indien aufkommt wie die Bodhisattvaverehrung im Buddhismus, so wird auch die Verwandtschaft der Texte beider Verehrungsweisen in ihrer mystischen, sich ausliefernden und anvertrauenden Hinwendung verständlich. »Reich' mir, o Jina, Deine Gnaden-Hand zur Hilfe! Deine Gnade gegen Menschen macht ja keine Unterschiede, durch sie, o Jina, reinige mich, den Sünde-Verderbten«.[9] Dennoch muß berücksichtigt werden, in welchem Zusammenhang und auf welchem Hintergrund hier das Gnadenhafte zu stehen kommt, woher es seinen spezifischen und eben darin anderen Verstehensrahmen gewinnt.

Die Wiederholbarkeit und die Vielzahl der Wege, die zum Gipfel einer *Bodhisattva*-Natur führen, sind Wege ›von unten‹. Es handelt sich um das nach der Lehre des Buddha Erreichbare, dessen sich der so Qualifizierte aus Erbarmen mit den Menschen auf dem Wege entäußert. »Die in zahlreichen früheren Existenzen angesammelten Verdienste verleihen dem zukünftigen Bodhisattva einen ›Stamm‹ (*gotra*), der von den Keimen (*bīja*) der Tugenden gebildet wird, die seinem Zustand eigen sind. ... Um sein Ziel des universalen Heils zu verwirklichen, kann der Bodhisattva die Übertragung der aus seinen guten Taten hervorgegangenen Verdienste auf die anderen Wesen bewirken«.[10] Der Bodhisattva ist gewissermaßen die Überhöhung des indischen Asketenideals. Er vermag aus seinem Überfluß anderen zum Heil abzugeben, mitzuteilen. Sein Wesen ist Helfer zum Heil, aber er ist nicht das Heilsergebnis in eigener Person, an dem das neue Menschsein in realer Weise eingestiftet wird als Erneuerung aus dem Ursprung. Delegation aus eigener Realisation ist hier das Prinzip. Diese Barriere ist nur zu überwinden, wenn unter dem gemeinsamen Vorzeichen des Gnadenhaften die Brücke zur neuen Identität des Menschen in der Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu geschlagen zu werden vermag.

Ein Thema, das in der Lehre des Buddha eine zentrale Bedeutung hat,

9 R. Otto, Vishnu-Nārāyana. 1928, S. 191.

10 A. Bareau, Der indische Buddhismus, in: C.M. Schröder (Hrsg.), Die Religionen der Menschheit, 3: Die Religionen Indiens III. Stuttgart 1964, S. 146 f.

betrifft die Leidenserfahrung. Leiden ist das Merkmal der unheilvollen Existenz in einer »Welt, die sich stets verändern muß, die am Dasein hängt, im Dasein ganz aufgeht«. Der Weg, der zum Heil führt, beginnt mit der Einsicht in die Ursachen, die das leidvolle Dasein bestimmen. »Durch alles irdische Trachten bedingt, entsteht ja dieses Leiden; wenn aber alles Haften überwunden ist, kann kein Leiden mehr entstehen«.[11] Das Leiden ist hier ein Existenzial, seine Überwindung ist an die immer neue »Ausrottung aller Arten von Drang«, an das Erlöschen des Daseinsdurstes gebunden. Der nach Heil Verlangende muß allen Leid verursachenden »Daseinsfaktoren« entrinnen. Wer immer strebend sich bemüht, vermag sich die Fesseln abzustreifen, die ihn an leidvolle Existenz binden. Läßt sich vom buddhistischen Verständnis des Leidens ein Pfeiler für eine Brücke zum Verständnis der Bedeutung des Leidens im Evangelium gewinnen? Aber die Brücke selber führt dann in eine wesentlich andere Richtung. Aufzunehmen ist dabei zunächst ein bestimmter Strang der Leidenstradition im Alten Testament. Auch hier ist Leiden ein Grundzug des Lebens. Vor allem der Gerechte muß viel leiden (Ps 34,20). »Wo man leidet in des Herren Furcht, da ist Leben« (Spr 22,4). Der andere Brückenkopf, der für das christliche Verständnis des Leidens unentbehrlich ist, liegt im Zentrum der Christologie. »Mußte nicht Christus all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?« (Luk 24,26). Im erlittenen Opfer des Sohnes wird das Negative des Leidens ins Positive gewandt. Von hier aus gibt es ein sinnerfülltes, notwendiges Leiden. Teilhabe an der Herrlichkeit des Christus schließt Anteil an seinem Leiden mit ein: »Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden« (Röm 8,17); »nicht nur an ihn glauben, sondern auch seinetwegen leiden« (Phil 1,29); »freut euch, daß ihr Anteil an den Leiden Christi habt« (1 Petr 4,13). Aus der illusionslosen Leidenserkenntnis buddhistischer Existenzanalyse wird im Übergang zum Evangelium das in die Teilhabe an der Herrlichkeit Christi verwandelte Leiden. Aber auch in diesem Zusammenhang ist die Frage nach dem *ephhapax* von entscheidender Bedeutung. An die Stelle eines prozeßhaften Annäherungsverfahrens zu immer neuer, sich wiederholender innerer Distanzierung von den leidverursachenden Daseinsfaktoren tritt die Einmaligkeit des Ereignisses der von Gott gewirkten Leidensmetamorphose im erhöhten Gottesknecht. Nicht die Verlaufsdauer eines das leidensbestimmte Leben schrittweise verändernden Exerzitiums im inneren Abstandnehmen trägt die Verheißung. In Christus gilt das »Heute, so ihr seine Stimme hört« (Ps 95,7), in unwiederholbarer Einmaligkeit. Die Verwandlung in das Neue Sein Christi ist dann zugleich die Aufnahme nicht nur buddhistischer Leidenserfahrung und ihre Transformation in den Triumph seines Kreuzes.

Die Bedeutung des geschichtlich einmaligen Stiftungsgeschehens in der

11 *Udana* III, 10. Zit. bei K. Schmidt, Buddha. Die Erlösung vom Leiden. 1921, S. 24 f.

missionarischen Begegnung mit asiatischer Frömmigkeitstradition ist nicht zuletzt im Zusammenhang der Ekklesiologie von Belang. Der südindische Bischof und Missionar St. C. Neill hat darauf hingewiesen, daß es für das Verständnis des Wesens der Kirche im indischen Raum so gut wie keine Verständnisvoraussetzungen gibt. Das indische *dharma*-Verständnis stabilisiert die natürlichen Gemeinschaftsbindungen in Familie und Kaste. In den Lebensgemeinschaften der *Ashrama* handelt es sich ähnlich wie im buddhistischen *Samgha* um Einrichtungen, in denen in ›konzentrierter Aktion‹ gemeinsame Bedingungen für die zum Heilsweg erforderten Realisierungsweisen des einzelnen vorgesehen sind. Der chinesische Konfuzianismus hebt auf eine »Ordnungstheologie« (P. Opitz) ab, die im Dienste der Stabilisierung und der Heiligung der bestehenden korporativen Bezüge in Staat und Familie zwischen den Generationen und den Geschlechtern steht. Die natürlichen Ordnungen gewinnen hier ihre für das ›Heil‹ des einzelnen sowohl wie für die Gesellschaft im ganzen ›soteriologische‹ Überhöhung. Diese und andere religiös sanktionierte Gemeinschaftsformen im asiatischen Bereich müssen berücksichtigt werden, wenn christlicherseits von der Kirche als der neuen Gemeinschaft die Rede ist. Es gibt die Erfahrung neuer ›Wahlverwandtschaften‹ auf Grund gemeinsamer religiöser Praxis, die vor allem im buddhistischen *Samgha* nicht mehr identisch ist mit den Bindungen an die Geburtsgemeinschaften. Im Konfuzianismus findet sich die die Generationen umgreifende korporative Erfahrung, in der der einzelne als Teil eines größeren Ganzen sinnstiftende Erfüllung findet. Hier liegen Verstehensvoraussetzungen, die als Teilelemente in einer christlichen Ekklesiologie Verwendung finden können. Aber auch bei solcher Übersetzung in den wesentlich anderen Verständniskontext der Kirche muß die Barrierensituation im Blick bleiben. Sie liegt in der Besonderheit ihres geschichtlichen Stiftungsgrundes und hat darum zentral mit der Frage der ›Einmaligkeit‹ zu tun.

Dieses andere ist noch nicht erkannt, solange wir uns, sozusagen religionssoziologisch, vergleichend auf der Ebene von Religionsgemeinschaften bewegen. In dieser Hinsicht ist das vom Konzil stark akzentuierte Verständnis der Kirche als »Volk Gottes« zwar eine besonders sich anbietende Anknüpfung an solche vor- und außerchristliche religiöse Gemeinschaftserfahrungen. Aber die volle Vermittlung des neuen und anderen Wesens der Kirche in Aufnahme und Erfüllung dessen, was nicht nur Asien an solchen Gemeinschaftsbildungen in seinen Religionen kennt, geschieht erst dort, wo die Beschreibung des Wesens der Kirche ihre zentrale christologische Mitte erfährt, genauer: wo sie als das ›Neue‹ in der Einzigartigkeit ihrer Identität mit Christus selber in Blick kommt.[12] Daß sie *sōma Christou* ist und darin eine

12 Vor einer Vereinseitigung der Ekklesiologie im Sinne des Volk-Gottes-Verständnisses hat bereits A. Grillmeier in seinem Kommentar zum II. Kapitel der *Dogmatischen Konstitution über*

untrennbare sakramentale Einheit mit ihrem erhöhten und gegenwärtigen Haupt bildet, bindet sie im Sinne unseres Themas an die »Einmaligkeit« ihres Ursprungs.[13] Nur so kann die Kirche in Asien bei aller Anknüpfung an die verschiedenen religionsgeschichtlich vorgeprägten Gemeinschaftsformen in diesem Raum davor bewahrt werden, mißverstanden zu werden. Eines der für ihren missionarischen Auftrag gravierendsten Mißverständnisse liegt dort, wo sie nach traditionell vorgegebenem Verständnis als ›Volk‹ der Christen, als eine Art christliche ›Subkaste‹, als Ableger einer ausländischen Religionsgemeinschaft in das Gesamtspektrum pluraler asiatischer Riten und Kultformen integriert erscheint. Die Toleranzphilosophie neuzeitlicher Hindudenker,[14] aber auch japanischer Buddhisten[15] hat diesen Hintergrund. Er läßt sich auch in einer sich mißverstehenden interreligiösen Dialogtheologie ausmachen, die die eigentliche Barrierensituation nicht mehr wahrzuhaben bereit ist. Die universale Auslegung der christlichen Botschaft – um nichts anderes geht es im missionarischen Auftragsverständnis – bleibt darum i.S. unseres Themas an die ›Einmaligkeit‹ ihres Ursprungs und damit an das Einzigartige ihres Inhaltes gebunden. Dies nicht mehr wahrhaben zu wollen, gefährdet nicht nur den ›Dialog‹. Es würde das Gegenteil des Erwarteten bewirken: Die universale Gültigkeit des neuen Seins in Christus würde nicht verdeutlicht, sondern verstellt. Den Gemeinschaftsstiftungen der anderen Religionen gegenüber ist sie das Endgültige. In ihrer sakramentalen Einheit mit dem Herrn liegt ihr geschichtserfüllendes, ja: ihr kosmisches[16] Geheimnis begründet. Darum teilt sie seine Einmaligkeit. Die petrinische Verheißung, daß keine Macht der Welt sie mehr aufzuheben vermag (Mt 16,19), schließt es aus, den Dialog des Glaubens um den Preis einer Abmilderung des *ephhapax* zu führen. Das aber geschieht dort, wo die vor- und außerchristlichen Interpretamente nicht mehr im Dienste des christlichen Zeugnisses stehen, sondern selber zu Dominanten werden und es bestimmen. Wo aber die Klüfte des Zugangs zum *ephhapax* der Christuswirklichkeit sich im Glauben schließen, erweist sich auch die Kirche als das, was sie ist: das Wunder unter den Völkern.

---

die Kirche gewarnt: »Jedenfalls darf der Volk-Gottes-Gedanke nicht so einseitig betont werden, daß der neutestamentliche Gehalt von ›Kirche‹ auf den alttestamentlichen Gehalt von ›Volk Gottes‹ reduziert wird« (LThK 12, S. 178).

13 »In corpore illo vita Christi in credentes diffunditur, qui Christo passo atque glorificator, per sacramenta arcano ac reali modo uniuntur« (*Constitutio dogmatica de Ecclesia*, cap. I, art. 7).

14 Vgl. dazu S. Radhakrishnan, Die Gemeinschaft des Geistes. Kap. VIII: Die Begegnung der Religionen. Baden-Baden o. J., S. 321 ff.

15 H. Nakamura, The Indian and Buddhist Concept of Law. E.F. Gallahue Conference on World Religions: Religious Pluralism and World Community. Princeton 1966.

16 H. Schlier, Die Kirche als Geheimnis Christi. – Nach dem Epheserbrief, in: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg ³1972, S. 299-307.

Das buddhistische Ethos in der Philosophie Arthur Schopenhauers

Von Friedrich Scheidt

Bevor die näheren Inhalte des »buddhistisch« genannten Ethos in der Philosophie Arthur Schopenhauers zur Sprache gebracht werden, sind zwei einleitende Hinweise zu geben. Der eine betrifft Schopenhauers Verhältnis zur Religion, der andere zielt auf eine Klärung des Titels dieser Ausführungen.

Schopenhauers Verhältnis zur Religion

Im 17. Kap. des ersten Buches seines Hauptwerkes unterscheidet Schopenhauer zwei Arten von Metaphysik, eine »Volksmetaphysik« (Religion), die »ihre Beglaubigung ... außer sich hat« und deren Lehre geglaubt werden will, und eine Metaphysik, die »ihre Beglaubigung in sich« hat und die sich »an das Denken und die Überzeugung« weniger wendet (W II, S. 191ff.).[1]

Im Unterschied zu gewissen, im Deutschen Idealismus unternommenen Versuchen, die Dogmen des Christentums *modo philosophico* umzudeuten, meint Schopenhauer,[2] beiden Arten der Metaphysik sei eine reinliche Trennung am zuträglichsten, insofern die der Fassungskraft des Volkes gemäße Religion die Welt- und Lebensdeutung »sensu allegorico« betreibe, die Philosophie dagegen ihre Wahrheiten »sensu proprio« aufgefaßt wissen wolle (W II, S. 196; P II, § 177, S. 402).[3]

Es fragt sich freilich, ob Schopenhauer selbst nicht einige, von ihm implizit für verboten gehaltene Grenzverletzungen sich zuschulden kommen läßt, wenn er insbesondere Bestandteile fernöstlicher Glaubenslehren, des Brahmanismus und des Buddhismus, zur Stützung seiner Metaphysik einbezieht. Man kann zwar demgegenüber darauf hinweisen, daß bei Schopenhauer die ›allegorisch‹-religiösen Wahrheiten keineswegs die Stelle der aus Argumenten zu verstehenden, philosophischen Wahrheiten einnehmen können. Und doch wird man bei der Lektüre von Schopenhauers Schriften den

---

1 Zugrunde liegt die von A. Hübscher besorgte historisch-kritische Zürcher Ausgabe in zehn Bänden. Zürich 1977; Bde. 1-4: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (zit.: W I, W II).

2 Vgl. zur Religionsphilosophie Schopenhauers A. Gehlen, Die Resultate Schopenhauers (1938), abgedr. in J. Salaquarda (Hrsg.), Arthur Schopenhauer. Darmstadt 1985, insbes. S. 50ff.; A. Schmidt: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie. München 1986.

3 Parerga und Paralipomena II (zit. P II), nach der Zürcher Ausgabe; Bde. 9 und 10.

Zweifel nicht los, daß sich seiner Metaphysik stellenweise im Religiösen wurzelnde Mysterien beimischen.[4] Im übrigen scheint Schopenhauer dazu zu neigen, das theoretisch Metaphysische in den Religionen wenn nicht für falsch, so doch für unwichtig, das Moralische in ihnen dagegen für wahr zu halten (vgl. P II, Kap. 15, insbes. S. 376). So hält er die moralische Predigt des Christentums: Menschenliebe, Mitleid, Wohltätigkeit, Feindesliebe, Entsagung für einschränkungslos zustimmungsfähig (vgl. P II, S. 384 f.), zumal er sie in völliger Übereinstimmung mit ethischen Forderungen des Hinduismus und Buddhismus sieht (z.B. W I, S. 295; W II, S. 707). Freilich, was den Hinduismus oder den Buddhismus betrifft, so hat Schopenhauer neben praktisch-moralischen auch metaphysische Gehalte darin gefunden, denen er einen Wahrheitswert im philosophischen Sinne zuerkennt.

Schopenhauers Beziehung zu den asiatischen Religionen nahm ihren Anfang, als ihn der Orientalist F. Majer 1813/14 auf die die Gedankenwelt des Brahmanismus bestimmenden *Upanishaden* aufmerksam machte. Schopenhauer las den *Oupnekhat* in einer von Anquetil/Duperron aus dem Persischen ins Lateinische übersetzten und in zwei Bänden 1801/02 publizierten Ausgabe (vgl. HN 5, S. 338 f., Nr. 1157).[5] Von dieser »den heiligen Geist der Veden« atmenden Lektüre sagt Schopenhauer später (P II, S. 437): »Sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.« Bemerkenswert ist, daß Schopenhauer bereits in einer Notiz von 1814 das Motto des vierten Buches seines 1818/19 erscheinenden Hauptwerkes[6] festhält: »Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit«[7] (HN 1, S. 120). Schopenhauer sieht wesentliche Teile seiner Philosophie – wie z.B. die pessimistische Welt- und Lebenssicht, die Moral des Mitleids, die Lehre der Verneinung des Willens zum Leben – in Übereinstimmung mit dem religiösen Denken Indiens. Dabei differenziert er nicht eingehender zwischen Brahmanismus und Buddhismus. Während er den ersten aus Quellen, vor allem den *Oupnekhat*[8], und einer Reihe zeitgenössischer Untersuchungen gründlicher kennenlernte, trat letzterer erst nach 1818 durch Veröffentlichungen aus 2.

---

4 Angemerkt sei, daß das Mitleid, für Schopenhauer die Quelle der Moral, welche seine Philosophie, insoweit sie Aufschluß geben will über das Wesen der Ethik, zu entschlüsseln hätte, als »das große Mysterium der Ethik« bezeichnet wird (E, S. 313. E = Abk. für: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Zürcher Ausgabe, Bd. 6).

5 HN = Abk. für: Handschriftl. Nachlaß in 5 Bänden, hrsg. von A. Hübscher. Unveränd. Nachdr. München 1985.

6 Die Erstausgabe von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* lag bereits Ende 1818 ausgedruckt vor, obwohl der Verleger Brockhaus 1819 als Erscheinungsjahr angibt.

7 »Zur Zeit, da die Erkenntnis sich einstellte, hob sich die Begierde von dannen« (W I, Motto des vierten Buches).

8 Freilich wollte Schopenhauer spätere und genauere Übersetzungen der *Upanishaden* – er selbst nennt (HN 5, S. 341, Nr. 1169) die Übertragung von Rammohun Roy, London 1832, sowie

und 3. Hand in sein Blickfeld.[9] Schopenhauer lernte den Buddhismus in der in China zur Herrschaft gelangten *Mahayana*-Gestalt kennen, stand aber in seiner Lehre der älteren *Hinayana*-Form am nächsten.[10]

Hat Schopenhauer bei dem damaligen Forschungsstand die Unterschiede zwischen dem *Vedanta* (des Brahmanismus) und den buddhistischen Lehren vielfach nicht klarer sehen können, so ignoriert er die Entwicklungen und Differenzierungen innerhalb des Buddhismus beinahe gänzlich. Die Fortentwicklung der buddhistischen Lehre durch 2500 Jahre seit Buddhas Tod sieht er einseitig in der popularisierenden Ausgestaltung mythologischer Faktoren (vgl. P II, S. 441). Von pantheistischen und theistischen Richtungen des späteren Buddhismus nimmt er keine Notiz. Gerade der Atheismus und die Leugnung eines göttlichen Weltprinzips im *Hinayana* lassen Schopenhauer an der älteren Form des Buddhismus festhalten.[11] Schopenhauer sieht den Vorzug des Buddhismus gegenüber dem Brahmanismus (mit seinen Dogmen von *Brahman* und *Atman*, von Welt- und Einzelseele) darin, daß ersterer nichts kenne als *Sansara* und *Nirvana*, als das Welttreiben in der nicht endenden Kette von Ursache und Wirkung und das endgültige, daraus erlösende Erlöschen.

So verwandt Schopenhauer seine Lehre der des *Vedanta* glaubte, mehr noch sah er sich und seine Anhänger als Buddhisten. »Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den andern zugestehen« (W II, S. 197). Die Übereinstimmung freut ihn umso mehr, so merkt er (ebd.) an, »als ich bei meinem Philosophieren (nämlich bei der Ausarbeitung des Hauptwerks) gewiß nicht unter ihrem Einfluß gestanden habe.« Rückblickend, 1858,

---

(HN 5, S. 348, Nr. 1197) die Übersetzung von Roër – nicht gelten lassen. Eine wirkliche Kenntnis der *Upanishaden* war seiner Überzeugung nach nur durch den *Oupnekhat* zu erlangen (dazu: A. Hübscher, Schopenhauer und die Religionen Asiens, in: Schop. Jb. 1976, S. 5).

9 Vgl. Schopenhauers Lektüreangaben HN 5, S. 319, Nr. 1090; S. 323, Nr. 1102; S. 328 f., Nr. 1121/22; S. 334, Nr. 1138, 1140; S. 345 ff., Nr. 1183-93. Dazu: A. Hübscher: Denker gegen den Strom. Bonn ^{3}1987, S. 50.

10 Vgl. A. Hübscher, Schopenhauer und die Religionen Asiens, in: a.a.O., S. 10. H. v. Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker. Stuttgart 1960, S. 68-101, bes. S. 77, 97). – Der *Mahayana* (›Großes Fahrzeug‹) – Buddhismus ist eine spätere Ausprägung der buddhistischen Religion. Im ›großen Fahrzeug‹ sollen viele Platz nehmen können, um zur Erlösung zu gelangen – im Unterschied zum *Hinayana* (›Kleines Fahrzeug‹) – Buddhismus, der sich an die streng asketischen Mönche und Nonnen wendet. ›Groß‹ und ›klein‹ ist aber auch im wertenden Sinne gemeint. Die Mahayanisten erheben den Anspruch, daß ihre Lehre den ganzen Buddha, seine Lehre in voller Bedeutung, beinhaltet, während die Auffassung der Anhänger älterer Schulen nur einen Teil der wahren Lehre des Erhabenen darstelle (vgl. E. Meier, Kleine Einführung in den Buddhismus. Freiburg 1984, S. 108).

11 H. v. Glasenapp, Schopenhauer und Indien, in: Schop. Jb. 1955, S. 32 ff. weist darauf hin, daß die Existenz theistischer Richtungen im alten Indien auch Schopenhauers Lieblingsthese widerlege, danach Theismus und Judentum in eins zu sehen sind (ebd., S. 37).

notiert er ohne Umschweife: »Buddha ... und ich lehren im wesentlichen dasselbe« (HN 4/II, S. 29).

Zum Ausdruck ›buddhistisches Ethos‹ in bezug auf Schopenhauer

Werfen wir zunächst einen Blick auf den Terminus ›Ethos‹. Mit ›Ethos‹ ist jener Bereich menschlicher Praxis gemeint, der den in einer Gemeinschaft geltenden obersten Ordnungsvorstellungen untersteht, d. h. dem, was in ihr fraglos als gute Gewohnheit oder Sitte gilt (ἔθος), oder aber in dem zum Ausdruck kommt, was in der klassischen griechischen Philosophie »Tugend« genannt wurde, eben jene charakterliche Grundhaltung, der es zur Gewohnheit geworden ist, aus eigener Einsicht das jeweilig erforderliche Gute zu tun (ἦθος). Aus dem Wort ›Ethos‹ leitet sich der Titel einer philosophischen Disziplin ab, der Ethik. In ihr geht es um die Frage der Begründbarkeit der Normen unseres Handelns, an denen wir messen, ob und inwieweit unser Tun und Lassen als gut oder böse anzusehen ist.

In der Philosophie geht man seit Kant vom Modell einer normativen Ethik aus, bzw. von der Vorstellung, daß der oberste Handlungsgrundsatz selbst imperativer Art ist. Schopenhauer, der ansonsten Kants Philosophie als Voraussetzung seiner eigenen Lehre ansieht (vgl. W I, Vorrede, S. 11), steht der imperativen Form der Ethik ablehnend gegenüber. Diese »Fassung der Ethik«, so behauptet er, »stammt, mitsamt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog« (E, S. 164). Schopenhauer will demgegenüber das Fundament der Moral aus der Natur und dem Wesen des Menschen gewinnen.[12]

Die Natur des Menschen oder seine charakterlichen Eigenschaften gehören in Schopenhauers Sicht ganz dem Bereich der Erscheinungen an, in dem durchgängig Kausalität herrscht. Danach besteht zwischen Mensch und Tier ein nur gradueller Unterschied; infolge seiner Intelligenz hat der Mensch eine viel größere Auswahl an (Handlungs-)Motiven, so daß der irrige Eindruck von Freiheit entstehen kann, wo in Wahrheit ein ausgedehnterer Spielraum des Verhaltens besteht. Wie aber dem Bereiche der Erscheinung, der Welt als Vorstellung, eine Welt an sich, als Wille, gegenübersteht, so auch erschöpft das Wesen des Menschen sich nicht in seiner Natur. Denn die Natur, auch und gerade die des Menschen, ist durchherrscht von der Bejahung des Willens zum Leben; der Mensch, zur Einsicht gelangt, daß aus solcher Bejahung Leiden und nichts als Leiden resultiert, kann zur Verneinung des Willens

12 Daß diese Absicht (und ihre Durchführung) sich von vornherein dem bekannten Verdacht des naturalistischen Fehlschlusses aussetzt, danach sich, auf dem Wege der Folgerichtigkeit, aus dem Sein kein Sollen ableiten läßt, sei nur am Rande erwähnt.

gelangen und damit zur Aufhebung seiner Natur. Der im Willen als Ding an sich selbst angelegte Widerspruch, nämlich zu wollen und nichts als zu wollen und so, in blinder Dranghaftigkeit, sich selbst leiden zu machen, kommt im Menschen zum Austrag.

Auf den griechischen Begriff ἦθος Bezug nehmend (W I, S. 368 f.), sieht Schopenhauer den Menschen, seiner Natur nach, von seinem Charakter her bestimmt (W I, § 55). Es ist nicht die einzelne äußere Tat, sondern es sind allein Charakter und Gesinnung eines Menschen, die wir seines Erachtens »moralisch« nennen können. Die Handlung, in der sich die Moralität eines Menschen bloß ausdrückt, ist eine Resultante aus dem »empirischen Charakter«, der sich im Wollen bekundet, und den Motiven, die dem Wollen die bestimmte Richtung geben. An seinen Handlungen lernt der Mensch sich selbst, seinem Charakter, nach kennen. Im Hinblick auf diesen Sachverhalt spricht Schopenhauer auch vom »erworbenen Charakter«.[13]

Für Schopenhauer hat nur eine in der Natur des Menschen verwurzelte oder mit seinen charakterlichen Bedingungen und Möglichkeiten rechnende Moral überhaupt eine Chance, gegen die egoistische Triebstruktur des Menschen sich zur Geltung zu bringen. Diese naturalistische Anthropologie geht im Denken Schopenhauers eine enge Verbindung ein mit einer metaphysisch-ethischen Ausdeutung des menschlichen Seins. »Das ethische Fundament«, so meint er, muß »seinen Anhaltspunkt und seine Stütze« an der Metaphysik haben; »der letzte und wahre Aufschluß über das innere Wesen des Ganzen der Dinge« hänge notwendig zusammen »mit dem über die ethische Bedeutung des menschlichen Handelns« (E, S. 148 f.). Entweder, so Schopenhauer, gibt man sich mit einer physikalischen (bzw. biologischen, psychologischen, soziologischen etc.) Erklärung der erscheinenden Wirklichkeit und des menschlichen Daseins zufrieden; dann jedoch ist eine Ethik unmöglich. Oder aber man wagt den Schritt in die Metaphysik, den Schopenhauer für zwingend erforderlich hält; dies einerseits der Unvollständigkeit physikalischer Erklärungen wegen, insofern diese auf raum-zeitliche und kausal strukturierte Erscheinungen beschränkt bleiben und so das Ganze, das innere Wesen des Wirklichen, nicht erreichen; andererseits um der Fundierung der Ethik willen.

Die Metaphysik ist die Eingangspforte zur Ethik Schopenhauers, bzw. die Ethik bildet eigentlich den Anfang seiner Metaphysik. In dem als *Cholerabuch* bezeichneten Teil seiner Manuskriptbücher von 1832 findet sich die Notiz: »In meinem 17ten Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich

13 Für eine Freiheit des Willens ist insoweit kein Platz. Nur jenseits der im streng kausalen Rahmen verbleibenden Bestimmung menschlichen Tuns ist von Freiheit zu reden nach Schopenhauer überhaupt sinnvoll. Dabei kann es sich, wie Schopenhauer in Übernahme einer Kantschen Sprachwendung bemerkt, allein um die Freiheit eines »intelligiblen Charakters« handeln.

vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte ...« (HN 4, I, S. 96). Mit diesem Zitat gelangen wir zwanglos zu einem Verständnis der attributiven Bestimmung »buddhistisches Ethos«.

»Unter meinen Händen«, so merkt Schopenhauer 1813 an, »und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in einem sein soll ...« (HN 1, S. 55). Metaphysik um der praktischen Ausrichtung, um des Ethos willen; Ethik um der Überwindung des Leidens willen. Das Ethos markiert den Weg zum Ziel der Leidlosigkeit, und eben darin stimmt Schopenhauer mit dem Buddhismus überein. »Aus dem menschlichen Dasein«, so heißt es ergänzend in der angeführten Notiz von 1832, »spricht ... die Bestimmung des Leidens: es ist tief ins Leiden eingesenkt, entgeht ihm nicht«; doch »durch selbiges geläutert gelangen wir zuletzt zur Verneinung des Willens zum Leben, zur Rückkehr vom Irrweg (der Lebensbejahung), zur Erlösung« (HN 4, I, S. 96 f.).

Schopenhauers Ethik, Ausgangs- und Zielpunkt seines Philosophierens, ist im vierten Buch seines Hauptwerkes dargelegt. Die vorausgehenden Bücher lassen sich auch als Vorspann dieses abschließenden Teils seines Gedankenganges lesen. Im Schlußparagraphen 71 findet sich folgende Kurzcharakterisierung des buddhistischen *Nirvana*, wovon Schopenhauer zum Zeitpunkt der Niederschrift kaum eine originäre Kenntnis haben konnte: »Wir bekennen es ... frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts« (W I, S. 508).

Das buddhistische Ethos schopenhauerschen Philosophierens soll nun in aller Kürze aufgegliedert werden.

Leben als Leiden – Die widersinnige Perspektive der Lebensbejahung

Ein Buddhist hat sich mit der grundlegenden Erkenntnis vertraut gemacht, daß das Leben aus Leiden besteht, aus Geburt, Altern, Krankheit, Sterben, aus Kummer, Schmerz und Verzweiflung. Dem liegt die heraklitische Auffassung zugrunde, daß das Weltsein nichts anderes ist als ein ständiger Fluß aus Werden, Bestehen und Vergehen, ein nicht endendes Ursache-Wirkungsgeschehen; der Gedanke eines beständigen, allen Wechsel überdauernden Seins hat demgegenüber keinen Bestand, ist eine trügerische Einbildung. Ruhe und Halt sind nur in der Auslöschung des das Welttreiben (*Sansara*) in Gang haltenden »Durstes« (*Trishna*) zu finden, in der Leere des *Nirvana*.

Schopenhauer ist in seiner Willenstheorie der Durstlehre des Buddhismus nahe. »Wille« ist bei ihm freilich zum Ansich der Dinge potenziert, zum grund- und zwecklosen Weltprinzip. Nicht ist der Wille durch Erkenntnis bedingt, vielmehr diese durch jenen. Der Wille »weiß nicht sondern will bloß, eben weil er ein Wille ist und nichts anderes« (HN 1, S. 169).

Die Hypostase des Willens zum Ding an sich vollzieht der Buddhismus nicht mit. Schopenhauer sieht in allen Erscheinungen, den Menschen inbegriffen, Manifestationen des blinden Willens. Für den Buddhisten machen dagegen die Willensregungen nicht das Ganze einer Persönlichkeit aus; sie sind, wenn auch von großer Wichtigkeit für die jetzige Existenz wie für die Reinkarnation eines Menschen, nur ein bestimmter Teil der seinen Lebensgang bestimmenden *Dharmas*.

Schopenhauer und der Buddhismus stimmen darin überein, daß ein blinder, zielloser Lebensdrang die Ursache des Welttreibens und der Weltqual bildet. Gemeinsam ist ihnen auch die Überzeugung, daß in der Einsicht des unaufhebbaren Zusammenhangs von Leben und Leiden ein Ausweg aus dem Leiden sich auftun kann, wenn daraus die Konsequenz der Verneinung des Willens zum Leben gezogen wird. Im Festhalten am Leben, in der Bejahung des Willens zum Leben werden Welt und Mensch von der Kausalität beherrscht. Der das *principium individuationis*, den Schleier der *Maja* durchschauende und von tieferer Einsicht sich leiten lassende Mensch wird dagegen zum Beherrscher der Kausalität. Er kann ihr, das Wollen zum Stillstand, den Durst zur Auslöschung bringend, Einhalt gebieten und den leidvollen Fluß des Daseins versiegen lassen. Die Erfahrung des Leidens, so pessimistisch von ihr her die Welt und das Leben sich darstellen, eröffnet danach einen Ausblick, der zwar nichts mit »ruchlosem Optimismus« gemein hat, der aber doch die Begrenztheit des Zustandes völliger Heil- und Hoffnungslosigkeit aufzeigt. Der Weg, der aus der Perpetuierung des Leides herausführen könnte, leitet uns weder schnurstracks in eine überirdische Seligkeit, noch ist er mühelos zu gehen. Schopenhauer benennt zwei Teilstrecken des Weges. Die erste trägt den Namen des Mitleids; im sittlichen Tun erfolgt eine Abkehr von dem unseligen Egoismus. Die zweite heißt »Verneinung des Lebenswillens«; mit ihr berühren wir jene Grenze, mit deren Überschreiten wir dem Kreislauf von Lebensdurst und Leid entrinnen können.

Die Sozialstufe der Sittlichkeit: Gerechtigkeit und Menschenliebe

Auf allen Objektivationsstufen des Willens herrscht ein ständiger Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen, darin sich der innere Widerstreit des Willens zum Leben gegen sich selbst bekundet. Auf der höchsten Stufe

der Objektivation, der des menschlichen Seins, zeigt sich dieses zerstörerische Phänomen in größter Deutlichkeit. Die menschliche Intelligenz erklimmt die Position des Selbstbewußtseins und bringt so den Gedanken des besonderen Standpunkts hervor, in dem der Egoismus des einzelnen, das eigene Selbst als Mittelpunkt der Welt betrachtend, das individuelle Wohlsein anstrebt, den anderen dabei als Mittel mißbrauchend (vgl. W I, § 61). Eine Verschärfung erfährt der Egoismus in der Bosheit, die Nachteile und Unglück des anderen nicht nur in Kauf nimmt, sondern intendiert. Die Bosheit eskaliert zur Grausamkeit, wenn der Anblick fremden Leidens als Genuß gesucht und empfunden wird (vgl. W I, § 65; W II, S. 702 ff.; E, § 14). Schopenhauer will zeigen, daß die Extremmodi des Egoismus nicht irgendwelche, lediglich bei verirrten Menschen und unter äußerst seltenen Umständen hervortretende Inhumanitäten sind. Vielmehr hat der brutalere Egoismus seine tieferen Wurzeln im Willen zum Leben, dem wir im Trieb zur Selbsterhaltung in uns selbst begegnen (vgl. P II, § 164).

Dem im *principium individuationis* befangenen Egoismus stellt Schopenhauer die tiefere Einsicht des Altruismus entgegen. Wiederholt verweist er auf die mystische Formel des Hinduismus »tat tvam asi«. »Dies bist du« sagt das »große Wort« (*mahavakya*) unter Hindeutung auf jedes Lebende, sei es Mensch oder Tier (P II, S. 239). »Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation« wird bei Schopenhauer zum Kriterium einer Handlung von moralischem Wert (E, S. 244). Die Moral hat demnach den Grundcharakter des Sozialen; sie ermöglicht friedliches Zusammenleben mit allen Geschöpfen der Natur und ersprießliches Zusammenwirken unter den Menschen.

Die Tatsache, daß es Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menschenliebe zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Kulturen gab und gibt, bedarf nach Schopenhauer einer anthropologischen Erklärung aus der Natur des Menschen. Denn unleugbar sind wir alle zunächst Egoisten, auf Selbsterhaltung und -verwirklichung hin orientiert. Den »antimoralischen Triebfedern« des Egoismus und der Selbstsucht stellt er die »moralische Triebfeder« des Mitleids gegenüber; im Mitleid wird das Wohl und Wehe des anderen zum Motiv meines Handelns (E, § 16). Schopenhauer weiß diesen Gedanken in Übereinstimmung mit der christlichen Forderung der *Caritas* oder Nächstenliebe. Freilich ist sein Gedanke zutiefst pessimistisch getönt; da dem Leben das Leiden wesentlich ist, drückt sich menschliches Mitgefühl im Mitleiden aus. Buddhistischen Überzeugungen steht Schopenhauer auch darin näher, daß er das Mitleid ohne Einschränkung auf alle lebende Wesen ausweitet.

Der soziale Tat-Charakter der anthropologisch im Mitleid wurzelnden Ethik tritt deutlich in den Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe hervor (vgl. E, §§ 17, 18). Während die erste die Basis bildet, auf der der Verkehr der Menschen untereinander sich allererst entfalten kann, zielt

letztere auf die Linderung offenkundigen Leides ab. Im ethischen Grundsatz in eins gefaßt, nehmen die sozialen Tugenden die Gestalt eines quasi ›kategorischen Imperativs‹ an: »Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!« (E, S. 177, 199).

Die buddhistische Sehweise ist Schopenhauer endlich darin zu eigen, daß er in den sozialen Tugenden die wahre Sittlichkeit noch keineswegs beschlossen sieht. Auf der Sozialstufe der Sittlichkeit bewegen wir uns aktiv, wenn auch selbstlos tätig, immer noch im Horizont der Willensbejahung; es geht hier um Lebenssicherung und -förderung des Daseins anderer. Die entscheidende sittliche Tat ist aber eigentlich nicht mehr eine Tat, zielt sie doch auf die Verneinung aller lebensbejahenden Willentlichkeit ab. Schopenhauer kann dem sozialethischen Tun einen sittlichen Wert genau genommen nur auf dem Wege asketischer Umdeutung beimessen. Da wir im Mitleid die Willensbejahung zumindest in ihrer individuellen Ausprägung als Egoismus überwinden, stehen die entsprechenden Handlungen gleichsam bereits im Schatten der Willensverneinung. Gerechtigkeit und Menschenliebe nehmen den Charakter der Entsagung, der Willensverneinung und Askese an (vgl. W I, S. 460; W II, S. 710) und sind so der erste Schritt auf dem Wege zur Erlösung (vgl. W I, S. 502f.).

Die asketisch-quietistische Stufe der Sittlichkeit als Weg zur Erlösung

Steht das positiv im sozialethischen Verhalten sich auswirkende Mitleid im Zentrum von Schopenhauers Preisschrift *Über das Fundament der Moral* (E, S. 145 ff.), so findet es im Hauptwerk eine knappere Behandlung (W I, §§ 66, 67). Hier geht es Schopenhauer vordringlich um die Freilegung des metaphysischen Rahmens seiner Ethik. Die Deutung der Umkehr des Willens aus der Bejahungs- in die Verneinungsform drängt die Blickrichtung aktiver Mitmenschlichkeit hinter die weltflüchtige Perspektive des Quietismus zurück. »Askesis, d.i. absichtliche Ertötung des Eigenwillens« und »Quietismus, d.i. Aufgeben allen Wollens«, beide verbunden mit dem »Mystizismus, d.i. Bewußtsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge oder dem Kern der Welt« (W II, S. 717), werden als der entscheidende Durchbruch oder als einzige Chance des Menschen herausgestellt, dem Strudel von Bejahung und Leiden zu entkommen,

Die als unumstößlich geltende Wahrheit vom Leiden, das in kausaler Unausweichlichkeit dem Lebenswillen oder -durst entwächst, erzwingt die asketisch-quietistische Abrechnung mit dieser Welt. Das Leben ist keineswegs unser höchstes Gut, erweisen sich doch die mit ihm gegebenen Werte als fraglich-vergängliche Erscheinungen, deren Verlust ein schlimmeres Übel ist als ihre gänzliche Abwesenheit.

Die Verneinung zielt tiefer als eine auf bestimmte, zeitweise als wertvoll erfahrene Lebenserscheinungen sich beschränkende Bejahung. Der hinter allen Erscheinungen sich verbergende, metaphysisch erschlossene Wille an sich selbst, die Quelle aller Daseinsqualen, soll von der Verneinung getroffen werden. Ethik muß deshalb, in Übereinstimmung mit dem Buddhismus, jene Haltung als die eigentlich sittliche betrachten, durch die die Daseinsform des Willens als Ding an sich aufgehoben wird. Diese Haltung besteht in der Zuwendung zu einer »Nirvana« genannten ›Daseins‹form.

Zwar ist nach Schopenhauer, wie gezeigt, bereits im Mitleid die quietistische Ausrichtung angelegt. Das Mitleid birgt in sich die Erkenntnis der Einheit des Wesens in allen Erscheinungen. Mit ihr verknüpft sich das Bewußtsein, daß das Leiden anderer das meine ist, eine Einsicht, die als Quietiv auf den Willen wirken und seine freie Selbstauflösung einleiten soll.

Hier stellt sich indes die Rückfrage nach der Konsistenz der ethischen Argumentation Schopenhauers. So erscheint als durchaus fraglich, ob die zwei ethischen Stufen, werktätige Liebe und quietistische Weltabsage, überhaupt zusammenpassen. Offenbar doch binden die Werke der Gerechtigkeit und Wohltätigkeit, in denen das Ziel der Erlösung von Lebensdurst und -leiden aufzuleuchten scheint, denjenigen, der sie vollbringt, eher an die Daseinsform der Lebensbejahung zurück, als daß sie ihn der Willensauslöschung entscheidend näher brächten. Denn der Hilfe leisten Wollende *will* und bleibt eben so dem Ziel der Willensverneinung fern. Schopenhauers buddhistisch genanntes Ethos verbindet sich von hier mit der Vorstellung einer in Ataraxie mündenden Askesis. Wer zu solcher Einstellung gelangt, »hört auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich, seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu festigen« (W I, S. 471).

Auslöschung der lebensbejahenden Kräfte, Erlösung vom Übel eines Daseins, in dem Jammer und Schlechtigkeit einander die Waage halten (P II, S. 238) – wer erlöst hier wen?

Der eine, zutiefst amoralische Wille treibt aus sich die Welt und alle Lebensvorgänge hervor. Wie überhaupt kann ein Weg aus dem Welttreiben heraus gefunden werden, wie kann inmitten des *Sansara* der Gedanke der Erlösung Platz greifen? Schopenhauer verweist hier auf das »bessere Bewußtsein« weniger Menschen, die sich zu einem Leben in Redlichkeit, Güte und Edelmut durchringen und sich so den blinden Lebens- und Selbstbehauptungen vieler entgegenstellen. Diese Menschen sind wie eine Atempause im unaufhörlichen Voran des Welttreibens. Sie sind ein empirischer Erklärung sich entziehender Einbruch von Freiheit in den linearen Ablauf des kausalen Geschehens der Ding- und Menschenwelt. Es ist offensichtlich die intelligible Freiheit, die im weltverneinenden Tun solcher Menschen Gestalt gewinnt. Der die Erscheinungen und allen Schein des Lebens auf das zugrunde

liegende Wesen hin Durchschauende tut einen Schritt in die Freiheit, in die Befreiung aus den Fesseln des Daseins.

Von hier aus wird freilich erneut der bereits angedeutete Bruch in Schopenhauers Gedankengang deutlich. Der folgende Aufweis der Bruchstelle kann allein Schopenhauers logische Darbietung des buddhistischen Ethos betreffen, nicht aber den ethischen Gehalt des Buddhismus selbst.

Die moralische Qualität unseres Lebenswandels soll durch den intelligiblen Charakter bestimmt sein, der im empirischen Charakter zur Erscheinung kommt (vgl. W I, § 55). Letzteren lernen wir aus unseren Taten kennen, die Ausdruck unseres durch Motive bestimmten Wollens sind. Insoweit ist menschliches Tun und Lassen kausal interpretierbar. Das Interpretationsschema der Kausalität selbst bezieht sich auf die raumzeitlich strukturierte Welt und funktioniert danach auch nur in bezug auf welt- und lebensbejahendes Verhalten. Dagegen kann sich die von Schopenhauer als Höchststufe der Sittlichkeit bewertete Haltung der Willens- und Weltverneinung nicht mehr über den empirischen Charakter vermitteln. Sie ist dann die intelligible »Tat« katexochen.

Andererseits sollen die Werke der Mitmenschlichkeit nach Schopenhauer die erste Wegstrecke zum Ziel der Willens- oder Durstauslöschung als Erlösung bilden. Wie aber können sie dies als Ausdruck des Mitleids, das in der Natur des Menschen verwurzelt ist? Schopenhauer kann nicht verständlich machen, wie die sozialethischen Handlungen zugleich welt- und lebensbejahende Akte wie -verneinende, ›intelligible Taten‹ sein können. Der Dualismus seines Menschenbildes, der Antagonismus von Natursein des Menschen und der intelligiblen Verfassung seines Wesens, führt in die Widersprüche seines ethischen Denkens.

Dennoch ist festzuhalten, daß Schopenhauers ethischer Grundsatz, niemandem etwas zuleide zu tun und anderen Wesen, Menschen wie Tieren, soweit als möglich zu helfen, in durchaus engem Zusammenhang mit seiner pessimistischen Weltsicht sowie seiner Erlösung verheißenden Weltverneinungs- und Nirvanalehre steht. Gerade der nicht aus egoistischen Motiven am Leben Haftende ist jener Gelassenheit fähig, die in selbstloser Hinwendung zum Mitmenschen und zu aller Kreatur Ausdruck finden kann. In diesem Kernpunkt stimmt das Ethos schopenhauerschen Philosophierens mit dem des Buddhismus überein.

Revolutionäre Feste und christliche Zeitrechnung

Von Hans Maier

Bei dem folgenden Beitrag, der in diesem Heft erstmals veröffentlicht wird, handelt es sich um die Antrittsvorlesung, die der Autor am 4. Februar dieses Jahres bei der Übernahme des Lehrstuhls für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Ludwig-Maximilians-Universität München gehalten hat.

Die Feste der Französischen Revolution gehören zu den erstaunlichsten Erscheinungen der Revolutionsgeschichte. In ihnen verdichtet sich das revolutionäre Geschehen und wird der Mit- und Nachwelt sinnlich faßbar. Halb Nachklang barocken Pomps, halb Vorspiel moderner Nationalfeste und -feiertage[1], sind diese Feste ebenso ein Instrument politischer Massenwirkung und Propaganda wie auch ein Magnet und Sammelpunkt der Künste – von der Architektur und Malerei bis zur Dichtung, von der Musik bis zum Theater. Und sie spiegeln nicht nur die politische und soziale Entwicklung in den Jahren 1789-1799, sie treiben sie selbst voran: Durch Märsche und Tänze, Spiele und Prozessionen, Bilder und Symbole soll der einzelne aus dem Alltag, aus der Isolation herausgerissen werden, er soll sich vereinigen mit allen, soll aufgehen in der staatlichen Gemeinschaft. Ein Gefühl der Einheit, der Zusammengehörigkeit soll entstehen. Im revolutionären Fest soll der Mensch wiedergeboren werden als Bürger.

Die Feste der Revolution[2] haben lange Zeit ausschließlich bei Historikern Aufmerksamkeit gefunden[3]. In jüngster Zeit sind sie auch von Kunst- und

1 Mit Recht sieht P. Häberle, Feiertagsgarantien als kulturelle Identitätselemente des Verfassungsstaates. Berlin 1987, S. 9, Anm. 1, im vorletzten Absatz des Titels I der Französischen Verfassung vom 3. September 1791 (»Il sera établi des fêtes nationales pour conserver le souvenir de la Revolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens, et les attacher à la Constitution, à la Patrie et aux lois«) den »meist übersehenen juristischen ›Klassikertext‹ des Verfassungsstaates in Sachen Feiertage«. Zur Weiterentwicklung, vor allem zur späteren Aufspaltung in Nationalfeste und Dekadenfeste, siehe unten Anm. 72.

2 Ansätze zu einer Ikonographie der revolutionären Feste bei Marie-Louise Biver, Fêtes révolutionnaires à Paris. Paris 1979 (im folgenden: Biver); vgl. auch G. Mourey, Le Livre des fêtes françaises. Paris 1930 (im folgenden: Mourey), bes. S. 289 ff. Aufschlußreich die Kataloge zu den Ausstellungen Les Fêtes de la Révolution (Clermont-Ferrand, Musée Bargoin, 1974) und La Révolution Française. Le Premier Empire (Paris, Musée Carnavalet, 1982).

3 Die ältere Forschung repräsentieren: A. Aulard, Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être Suprême (1793-1794). Paris 1892 (im folgenden: Aulard); A. Mathiez, Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792). Paris 1904 (im folgenden: Mathiez I); ders., La Théophilanthropie et le Culte décadaire (1796-1801). Paris 1904 (im folgenden: Mathiez II); J. Tiersot, Les fêtes et les chants de la Révolution Française. Paris 1908 (im folgenden: Tiersot). – Die jüngere Forschung faßt zusammen und führt mit bemerkenswerten »strukturalistischen« Fragestellungen

Musikwissenschaftlern, Soziologen, Psychologen, Kommunikationsfachleuten entdeckt worden[4]. Im folgenden will ich einige ihrer Züge unter zwei Gesichtspunkten näher untersuchen: 1. der Beziehung dieser Feste zur überlieferten christlichen Festtradition; 2. der Entstehung eines autonomen Zeitgefühls in ihnen, das aus dieser Tradition herausführt[5]. Zeigt sich in der ersten Perspektive – zumindest anfangs – ein Moment der Kontinuität, so führt die zweite mitten hinein in den Konflikt zwischen Revolution und Kirche, christlicher und revolutionärer Zeitrechnung. Es geht um die Alternative: Sonntag oder *Decadi*, Heiligenfeste oder Feste der Vernunft, Jahre nach Christi Geburt oder nach Gründung der Republik?

I

Zunächst erscheint im Festplan der Jahre 1789-1791 nichts oder fast nichts, was der christlichen Festtradition von Grund auf widerspräche und nicht mehr in sie einzufügen wäre. Die Tradition, so scheint es, ist noch breit und fest genug, um den Anprall des revolutionären Enthusiasmus auszuhalten. Ja, die Revolution führt sogar zu einer Neubelebung des öffentlichen Festes, das sich im späten 18. Jahrhundert immer mehr ins Ländliche und Regionale, in Schlösser und Gärten zurückgezogen hatte[6]. Angesichts der allgemeinen Bewegung und Begeisterung verstummen Festüberdruß und Festkritik, verstummt sogar das aufklärerische Argument, man feiere in einem katholischen Land ohnehin zuviel.

Die Verbrüderungsfeste des Sommers 1790, getragen von den neugebildeten Nationalgarden, führen in der Provinz und in Paris Zehntausende von

---

weiter: M. Ozouf, La fête révolutionnaire (1789-1799). Paris 1976 (im folgenden: Ozouf). Lesenswert bleibt die (in der französischen Forschung nicht rezipierte) Heidelberger philosophische Dissertation »Die Nationalfeste der Französischen Revolution« von U. Simon. 1937 (Masch.; im folgenden: Simon).

4 J.A. Leith, The Idea of Art as Propaganda in France (1750-1799). Toronto 1965, bes. S. 96 ff.; J. Ehrhard/P. Viallaneix (Hrsg.), Les Fêtes de la Révolution. Colloque de Clermont-Ferrand (juin 1974). Paris 1977 (im folgenden: Colloque); F. Mastropasqua, Le feste della Rivoluzione Francese 1790-1794. Milano 1976; B. Baczko, Lumières de l'utopie. Paris 1978; D. Whitwell, Band Music of the French Revolution. Tutzing 1979 (im folgenden: Whitwell); J. Starobinski, 1789. Die Embleme der Vernunft. Paderborn 1981 (im folgenden: Starobinski); F.W.J. Hemmings, Culture and Society in France (1789-1848). Leicester University Press 1987, S. 7 ff., 29 ff.

5 Die Literatur ist bisher der Verknüpfung von revolutionärem Fest und revolutionärer Zeit nicht systematisch nachgegangen, obwohl hier nach Ansicht eines Kenners wie Bronislaw Baczko (siehe Colloque, S. 639) ein Schlüssel zur Geschichte und zum Selbstverständnis der Revolution liegt. Ansätze bei Ozouf, S. 188 ff., wo auch auf den republikanischen Kalender eingegangen wird.

6 Über das Fest im 18. Jahrhundert: Colloque, S. 11-117.

Menschen in großen Versammlungen und Aufmärschen zusammen. Man schwört Eintracht und Brüderlichkeit über regionale Grenzen hinweg, man erfährt sich als Nation. In diesen Festen überwiegt der spontane Impuls; erst nachträglich greifen die Behörden planend und regulierend ein; in Paris bleibt die Nationalversammlung dem festlichen Treiben auf Straßen und Plätzen gegenüber reserviert[7]. Ganz selbstverständlich ergießt sich das Fest in traditionelle religiöse Formen: wo man zusammenkommt, dürfen ein Altar, ein Hochamt, eine Prozession nicht fehlen. In Straßburg erinnert vieles an eine Fronleichnamsprozession: In der Frühe, um fünf Uhr, wird zum Sammeln geblasen, man kommt zusammen auf einer großen Wiese vor einem Altar, die Zünfte wirken mit, Fischer mit Rheinkarpfen, Bauern mit dem Pflug, Gärtnerinnen mit frischen Blumen[8].

Der Höhepunkt ist eine Messe unter freiem Himmel. Gewiß herrscht der katholische Ritus nicht überall: so findet der Eid außerhalb des Gottesdienstes statt, und auch das lutherische und kalvinische Bekenntnis sind am Fest beteiligt. Religiöse, militärische und nationale Stimmungen gehen ineinander über. Aber das entspricht französischer Tradition ebenso wie die vom Münster wehenden Flaggen in den Farben der Nation. Und warum soll sich in revolutionären Zeiten ein sommerliches Volksfest nicht mit soldatischen Kundgebungen und kirchlichem Zeremoniell verbinden?

Auch die folgenden nationalen Feste bis zum Ende der Nationalversammlung halten sich noch im Rahmen kirchlicher Festtraditionen – wenn auch dieser Rahmen jetzt mehr und mehr erweitert und gedehnt wird. Das gilt für die Totenfeier der beim Aufstand von Nancy Gefallenen, die am 20. September 1790 auf dem Pariser Marsfeld stattfindet; das gilt für die Überführungen Mirabeaus und Voltaires ins Pantheon im April und Juli 1791[9]. Zwar ist das Pantheon bereits ein »Tempel des Vaterlandes« und nicht mehr eine christliche Kirche. Aber für viele Zeitgenossen sind die Grenzen fließend geworden: die Tradition der Heiligenverehrung wird einfach auf die Gegenwart, auf die Helden des Vaterlandes erstreckt. Der Zug des toten

7 Zu den Föderationsfesten: Mourey, Tafeln 242-247; Tiersot, S. 17 ff., der nur Paris behandelt; erheblich breiter und differenzierter, die Feste der Provinz (Straßburg!) einbeziehend, Simon, S. 23 ff., die gründlichste Analyse bei Ozouf, S. 44 f., die den militärischen Charakter der Feste betont: bei aller Spontaneität sind doch in den meisten Fällen der Adel, aber auch »das Volk« ausgeschlossen. Bezüglich der Festelemente urteilt sie: »Non sans doute l'invention d'un cérémonial jamais vu, mais le brassage d'éléments disparates« (S. 66) – dazu gehört vor allem die Überlieferung katholischer Feste. Immerhin sollte man den Hinweis von Mathiez (I, S. 43) nicht überhören, daß schon beim Straßburger Föderationsfest ein »baptême civique« gefeiert wurde, das später zu einem »Sakrament« des Vernunftkults werden sollte!

8 Simon, S. 15 ff.; Ozouf, S. 223. In späteren Jahren verschwinden die Zünfte; an ihre Stelle treten die Altersstufen.

9 Tiersot, S. 47 ff.; Simon, S. 43 ff.; Ozouf, S. 81 ff.

Mirabeau vom Sterbehaus zur Kirche St. Eustache, wo das Requiem stattfindet, die stumme Gegenwart der Massen am späten Abend im Fackelschein, die Trommelwirbel, die zwischen den Häusern widerhallenden Klänge der Totenmusik – das alles hat noch den Stil der alten »Pompes funèbres«[10]. Und selbst die Überführung Voltaires ins Pantheon – von David im Stil eines römischen Triumphs inszeniert – gehört noch in diese Linie: das Volk empfindet sie als Apotheose des »heiligen Patrioten« Voltaire, des Freiheitskämpfers und Anwalts der Schwachen; es ist nicht das Fest des Aufklärers oder gar die Verherrlichung des Kirchenfeindes[11].

Doch dann folgen Zeiten, in denen die verschmelzende Kraft der Kirche schwächer wird, in denen die religiösen Formen, auch bei größter Elastizität und Dehnung, Richtung und Dynamik der politischen Bewegung nicht mehr fassen können. Vor allem seit dem Konflikt über die Eidleistung der Priester gehen revolutionärer Wille und kirchliche Überlieferung auseinander[12]. Frontbildungen überlagern den anfänglichen Grundkonsens. So wird die Kirche den revolutionären Kräften fremd: man holt sich aus der kirchlichen Überlieferung willkürlich die passenden Stücke heraus. An die Stelle wechselseitiger Durchdringung tritt die selektive Entlehnung einzelner Formen. Die revolutionären Kulte, die sich jetzt entwickeln, arbeiten mit Versatzstükken des katholischen Kultus wie zum Beweis, daß man aus einer alten Tradition nicht einfach ausbrechen kann – doch sie verändern und verfremden sie zugleich. Im Rahmen einer selbstbewußter gewordenen Revolution wird das, was aus Überlieferungen der Bibel, der Liturgie, des religiösen Festes stammt, zunehmend zum Irrläufer und Fremdkörper.

Der Prozeß geht langsam vor sich, er ist ungleichzeitig in Stadt und Land. In manchen Provinzstädten kann man noch während der Konventsherrschaft bei Staatsakten feierliche Hochämter im Stil des Straßburger Föderationsfestes antreffen, und auf dem Land widerstehen die alten Festgewohnheiten den neuen »künstlichen« Festen zäh[14]. Auch in Paris gibt es solche Spuren der Tradition, doch werden sie allmählich seltener. Wenn am ersten Jahrestag des Bastillesturms in Notre Dame ein Geistliches Spiel aufgeführt und ein *Te Deum* gesungen wird[14], so ist das noch ein Stück Überlieferung: die Politik wird aufgenommen in der Kirche; die geistliche Feier umschließt das staatliche Ereignis. Auch die Anrufungen und Kehrreime in Liedern und Hymnen

10 Simon, S. 49 ff.; Whitwell, S. 26 f.

11 Simon, S. 52; siehe auch Biver, Tafel 16, 17.

12 Grundlegend: T. Tackett, Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791. Princeton 1985 (frz. Übs. 1986).

13 Simon, S. 120; Ozouf, S. 260 ff.

14 Tiersot, S. 27 ff. Die Initiative geht von der Oper aus – wie auch bei späteren Veranstaltungen (Vernunftkult!) in Notre Dame!

der Revolution – vielfach aus Litaneien und Meßresponsorien stammend – bezeugen die Lebendigkeit, die in den Alltag überfließenden Kräfte kirchlicher Überlieferung[15]. Doch das weltliche Fest emanzipiert sich bald von seinen geistlichen Vorläufern und Vorbildern. Wenn am 18. September 1791 auf dem Marsfeld die Verfassung gefeiert wird – der König ist zu dieser Zeit schon ein Gefangener in seinem Palais –, dann ist das eine staatliche Feier ohne kirchliches Zeremoniell: an Stelle des *Te Deums* wird eine »Französische Ode« gesungen. Nur ausschnitthaft sind kirchlich-liturgische Traditionen noch präsent: so wenn der Pariser Bürgermeister am Altar des Volkes feierlich das Buch der Verfassung in die Höhe hebt wie bei der Wandlung in der Messe[16]. Doch das sind Zitate, Entlehnungen; es steht nicht mehr im Zusammenhang einer lebendigen religiösen Praxis. Und es konkurriert mit anderen Entlehnungen, aus denen das revolutionäre Fest sich aufbaut, humanistischen und barocken Reminiszenzen, Anleihen aus Griechenland und Rom, Symbolen der Natur und der Vernunft[17].

Je mehr die Revolution sich verselbständigt, je mehr sie sich – im Bruch mit Monarchie und Kirche, europäischer Staatenwelt und christlicher Tradition – auf eigene Füße stellt, desto drängender stellt sich das Problem der neuen Fundamente. Was heißt das: gänzlich neu beginnen[18]? Was feiert man an den nationalen Feiertagen? Welchen Inhalt haben revolutionäre Feste? Darüber wird in Clubs und Gesellschaften, im Parlament und in der Literatur heftig debattiert. Die Antworten sind nicht einheitlich. Die Festtheorien jagen sich manchmal bis zum Absurden und Satyrhaften[19]. Da sind die Rousseau-

15 Beispiele bei Tiersot, passim; Whitwell, S. 103 ff. Die Revolutionsmusik kann ihre Abhängigkeit von der Kirchenmusik – wie auch von der Oper! – nicht verleugnen.

16 Tiersot, S. 64 ff.

17 Aulard, S. 16 ff.; Mathiez I, S. 29 ff.; Leith, a. a. O., 102 ff., 108 ff.; Starobinski, S. 40 ff., 59 ff. – Starobinski sagt von der seit der Totenfeier von Nancy sich abzeichenden, zunehmend autonomen »revolutionären« Symbolik (in der schon Michelet den Kern einer »neuen Religion« erkannte!): »Die Fahnen, Orchester, Chöre, Kanonen und Umzüge, die in diesen provisorischen Einrichtungen hin- und herwogten, bildeten ein Schauspiel, eine heilige Handlung . . ., durch diedie Lebenden ihren Gehorsam gegenüber den ewigen Prinzipien erklären. Es sind die Riten einer neuen Unterwerfung, die nicht mehr die Menschen der Willkür eines einzigen Menschen – Tyrannen oder Despoten – preisgeben; was fortan regiert, ist die Macht des Gefühls und der Vernunft, welche die Menschennatur in jedem einzelnen erhellt und unterhält und welche ihn mit den anderen Menschen verbindet . . . *Das revolutionäre Fest ist der feierliche Akt, in dem der Mensch die göttliche Macht ehrt, die er in sich selbst erkannt hat*« (a. a. O., S. 75; Hervorhebung von mir).

18 Zum Problem des Neubeginns im Zusammenhang der Pläne einer neuen Zeitzählung und eines neues Kalenders: Ozouf, S. 190 ff. Allgemein zum Problem revolutionärer Neugründungen: H. Arendt, Über die Revolution, München 1965, S. 24 ff., 63 ff., 255 f., 271 ff. (mit deutlicher Entgegensetzung des amerikanischen und des französischen Modells).

19 Simon, S. 26 ff., 66 ff., 96 ff., 131 ff.; Ozouf, S. 235 ff.

Anhänger, Adepten einer natürlichen Religion, die sich in frischer Luft, unter freiem Himmel den lieblichen Gefühlen des Glücks hingeben wollen nach dem Motto: »Versammelt das Volk, und ihr habt ein Fest«[20]. Da sind die Erzieher, die das Volk auf dem Weg des Vergnügens zum Guten führen wollen, denen das Fest zum Mittel nationaler Pädagogik wird[21]. Da sind die Staatsgründer, die wie Mirabeau aus den Festen einen Kultus der Freiheit und des Gesetzes machen wollen[22]. Und da sind, in der Ferne, schon die Hierophanten des revolutionären Festes, die aus Orgien und Exzessen eine neue Welt erstehen lassen wollen, Eiferer einer nach Opfern hungrigen neuen Religion wie der Marquis de Sade[23].

Von all diesen Thesen und Theorien des gedachten Festes findet sich etwas im wirklichen Fest der Jahre 1792-1794. Die Feste sind ein Spiegel, ein Prisma dre revolutionären Entwicklung, bunt und vielfältig wie diese selbst. Längst sind sie übrigens keine Volksbewegungen mehr. Sie werden vom Unterrichtsausschuß des Konvents geplant und in feste Regeln gebracht[24]. Nichts wird dem Zufall überlassen. Selbst das Spontane ist vorbedacht; Freiräume sind ausgespart für Improvisationen und Unvorhergesehenes. Es herrscht präzise Pünktlichkeit der Bewegungen und der Gefühle. Selbst die Äußerungen der Begeisterung, der Ekstase folgen einem minuziösen Protokoll. In den auf David zurückgehenden Regieanweisungen für das Fest des Höchsten Wesens liest sich das so: »Die Mütter heben die jüngsten ihrer Kinder in ihren Armen hoch und bringen sie dem Schöpfer der Natur in Ehrfurcht dar. Die jungen Mädchen werfen Blumen zum Himmel empor . . . Die jungen Männer ziehen ihre Säbel und schwören, sie überall siegreich zu führen. Die von der Begeisterung ihrer Söhne fortgerissenen Alten legen ihnen die Hände auf und teilen ihre väterlichen Segnungen aus . . . Eine furchtbare Artilleriesalve, das Zeichen der nationalen Rache erschallt, und alle Franzosen vereinigen

20 Rousseau, Lettre à M. d'Alembert (1758); Simon, S. 26 ff.

21 Simon, S. 39 ff. (Talleyrand), S. 66 ff. (Condorcet, de Moy). Ozouf, S. 236, bemerkt: »Dans le cours de la Révolution, pas de débat sur l'instruction où il ne soit aussi question des fêtes; pas de débat sur les fêtes où il ne soit dit que les fêtes doivent servir à l'instruction.«

22 Simon, S. 32 ff.; Ozouf, S. 76 ff.

23 Simon, S. 186 f. Nach Ozouf halten sich solche Tendenzen beim »gedachten Fest« freilich in Grenzen – wie sie auch beim »realen Fest« nur selten vorkommen; dieses konnte schon deshalb kein »théâtre de la crunauté« sein, weil es, selbst während des Terrors, an der Idee der moralischen und politischen Harmonie festhielt (a. a. O., S. 121, 124). Dennoch fehlen apotropäische Opfersymbole – im Sinn René Girards – auch beim revolutionären Fest nicht ganz.

24 Über die Debatten, Pläne, Beschlüsse und Ausführungsbestimmungen: Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de la Convention Nationale publiés et annotés par M. J. Guillaume, 6 Bde. Paris 1891-1907 (im folgenden: Guillaume I, II, III . . .). Der zugehörige Registerband (Guillaume VII) mit einer Einleitung von G. Bourgin enthält Korrekturen und Addenda (Paris 1957); darin die Art. *Fêtes, Cultes.*

ihre Gefühle in einer brüderlichen Umarmung: sie haben nur mehr eine Stimme, deren vereinigter Schrei: Es lebe die Republik! die Lüfte erbeben läßt«[25].

Dennoch gleicht gerade auf dem Höhepunkt der Revolution kein Fest dem anderen. In kurzen Abständen wechselt die revolutionäre Festpolitik ihre Positionen. Verkürzt und vereinfacht gesprochen, durchwandert sie drei Stufen. Zunächst werden christliche Traditionen immer unverhohlener angegriffen, travestiert, verspottet – parallel zum Kirchenkampf, zur Verfolgung der eidverweigernden Priester, zur Schließung der Kirchen, zum Verbot des katholischen Kultus[26]. Dann rücken autonome revolutionäre Symbolisisierungen in den Mittelpunkt, mit deutlicher Wendung gegen das Christentum – am augenfälligsten in den Vernunft- und Freiheitskulten der Jahre 1793 und 1794[27]. Der Gedanke verbreitet sich, daß der Staat nicht nur von außen in kirchliche Liturgien einbezogen werden dürfe, daß er ein Eigenrecht auf Respekt, Hingabe, ja kultische Verehrung habe. »Das Gesetz ist die Religion des Staates, die gleichfalls ihre Diener, ihre Apostel, ihre Altäre und ihre Schulen haben muß«,[28] so sagt es schon 1791 Gilbert Romme, der spätere Konventsabgeordnete und Schöpfer des republikanischen Kalenders, andere folgen ihm. Doch das ist noch keineswegs der letzte Akt. Auf dem Höhepunkt des Terrors, am 8. Juni 1794, lenkt Robespierre die revolutionäre Festpolitik in die Bahnen eines gemäßigten Deismus zurück, indem er den Festen der Vernunft ein »Fest des Höchsten Wesens« entgegenstellt. Für einen Tag wird die Guillotine vom Platz der Revolution entfernt. In einem Frühlingsfest im Tuileriengarten inmiten von Fahnen, Blumen und Grün soll sich das Volk unter dem Schutz der Gottheit »den Verzückungen einer reinen Freude« hingeben. Das Symbol des Atheismus wird verbrannt, die Statue der Weisheit

25 Détail des cérémonies et de l'ordre à observer dans la fête à l'Être suprême qui doit être célébrée le 20 Prairial d'après le décret de la Convention Nationale du 18 Floréal, L'an deuxième de la République une et indivisible. Imprimé par ordre de la Convention Nationale, in: Guillaume IV, S. 561 ff. (das Zitat 565 f.) Vgl. auch Simon, S. 223 ff., und Biver, S. 192 ff. – Im Rückblick hat sich der unter der Restauration des Landes verwiesene David in Brüssel an die von ihm ausgerichteten Feste erinnert: »DieVernunft und die Freiheit, auf antiken Wagen thronend, herrliche Frauen, mein Herr; die griechische Linie in ihrer ganzen Reinheit, schöne junge Mädchen im Chlamys, die Blumen werfen, und dann über alledem die Hymnen von Lebrun, Méhul und Rouget de Lisle« (zit. bei Starobinski, S. 77).

26 B. Plongeron, Conscience religieuse en Révolution. Paris 1969, S. 105 ff.; M. Vovelle, Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II. Paris 1976, S. 145 ff.; Ozouf, S. 99 ff.

27 Aulard, S. 43 ff., 52 ff.; Mathiez I, S. 136 ff.; Tiersot, S. 91 ff.; Simon, S. 188 ff. Beim Fest der Vernunft in Notre Dame in Paris am 10. November 1793 handelt es sich, wie Guillaume, Études révolutionnaires, I. Paris 1908, S. 45, nachgewiesen hat, um die Übertragung eines in der Oper gespielten Stückes »Offrande à la Liberté« in die Kirche.

28 Zit. beim Simon, S. 41. Über Romme: Guillaume I, S. LXXXIX; und neuerdings: Gilbert Romme et son temps (1750-1795). Actes du colloque tenu à Riom et Clermont les 10 et 11 juin 1965. Paris 1966.

enthüllt. Blinde Kinder singen eine Hymne an die Gottheit. Weihrauchwolken steigen auf wie bei einem kirchlichen Fest[29].

Der Rest ist Abgesang. Nach dem Sturz Robespierres haben die Vernunftkulte nochmals einige Jahre Konjunktur[30]. Aber das »Große Fest« der Revolution kehrt nicht wieder. Allmählich zieht man sich auf den kleinsten Nenner der Militär- und Siegesfeste zurück. Nach 1799 mündet das revolutionäre Fest in die alten nationalpolitischen Traditionen ein. Napoleon schließt auch hier den »Krater der Revolution«. In seiner Zeit leben die alten Hoffeste in modifizierter Form wieder auf[31]. Etwas länger hält sich der Revolutionskalender und die revolutionäre Zeitrechnung, nämlich bis Ende 1805. beide stehen in engem Zusammenhang mit dem revolutionären Fest. Und diesem Zusammenhang wenden wir uns jetzt zu.

II

Folgt man der Entfaltung der Feste in der Französischen Revolution, so treten sie zunächst als etwas Spontanes, Einmaliges, Unwiederholbares auf. In den ersten Festen bricht sich etwas Neues Bahn und sucht nach Ausdruck: ein Gefühl, eine Erfahrung, ein Echo auf erhebende oder bedrückende Ereignisse. Diese frühen Feste gehen verschwenderisch um mit der Zeit. Sie wollen lange dauern. Sie fänden am liebsten kein Ende. Es herrscht in ihnen die glorreiche Unbefangenheit und Seligkeit der Freigelassenen der Schöpfung. Für einen Tag wenigstens will man aus dem Alltag, aus der täglichen Lebenssorge heraus, will eintauchen in ein Glück, das keine Stunden kennt. Im Fest steht die Zeit still und gibt den Raum frei für ein erhöhtes Leben.

Heraustreten aus der Zeit, feiern ohne Ende – das ist auch der Horizont des kirchlichen Festes. Auch ihm liegt der Gedanke der *fête sans fin* zugrunde[32], des Festes ohne Zeitenge und Arbeitsdruck. In der Feier öffnet sich die Kirche nicht nur zu den Mitmenschen hin. Sie nimmt teil an der himmlischen Liturgie. Gottes Herrlichkeit spiegelt sich im menschlichen Antlitz wider. Der liturgische Kalender kennt daher nur Feiertage[33]. Wie es ein moderner

29 Aulard, S. 307 ff.; Tiersot, S. 123 ff.; Simon, S. 200 ff.

30 Grundlegend: Mathiez II, passim. M. Ozouf überschreibt das entsprechende Kapitel: 1794-1799: retour aux lumières (a.a.O., S. 125 ff.).

31 Siehe die Bilddokumentation bei Mourey, S. 329 ff.

32 J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München 1964, weist auf die Meinung des Origenes hin, »die Einsetzung einzelner bestimmter Feiertrage sei nur wegen der ›Uneingeweihten‹ und ›Anfangenden‹ geschehen, die ›noch‹ nicht fähig seien, das ›ewige Fest‹ zu feiern« (S. 53). Vgl. Frère Roger, Ta fête soit sans fin. Taizé 1971, S. 15 ff., 130 ff.; dort der Hinweis auf Athanasius: »Le Christ ressuscité fait de la vie de l'homme une fête continuelle« (S. 131).

33 So J. Pieper, a.a.O., S. 53, in Anschluß an J. Pascher.

Liturgiker ausdrückt: »Ohne Feier sänke der Glaube in Theismus zurück, die Hoffnung wäre von ihrem Anker losgerissen, die Liebe würde sich in Philanthropie auflösen. Feierte die Kirche ihre Liturgie nicht, so hörte sie auf, die Kirche zu sein, und wäre nichts weiter als eine soziologische Körperschaft, ein geisterhaftes Überbleibsel des Leibes Christi«[34].

In der Wirklichkeit ist das Idealbild des »Festes ohne Ende« freilich selten anzutreffen. Irdische Feste können nun einmal keine endlosen Feste sein. Sie bedürfen der Folie des Alltags, des Arbeitstages, der Arbeitswoche – sonst würden sie auf die Dauer ermüden, ja langweilen. Feste sind auch, von Ausnahmen abgesehen, keineswegs so einzigartig, daß sie sich nicht wiederholen könnten. Ja, sie verlangen sogar nach Wiederholung: man will sie noch einmal und immer wieder erleben. So entsteht allmählich ein Geflecht, ein Zeitrahmen, ein kalendarischer Zusammenhang, in dem das Fest seine genau bezeichnete Stelle hat, ohne einfach alles zu beherrschen. Die Feste werden alltäglich. Man begegnet ihnen überall. Man kann das noch heute am Bedeutungswandel des römischen Wortes *feriae* verfolgen. Uns erinnert das Wort »Ferien« an die ursprüngliche Bedeutung *feriae* = Feiertage; im kirchlichen Kalender sind *feriae* jedoch gerade die Festtage der Woche und damit die Wochentage.

Im bescheidenen Zeitrahmen einer zehnjährigen Festpraxis macht die Französische Revolution ähnliche Erfahrungen. Auch sie steht vor dem Problem der Wiederkehr, der Wiederholung: der Bastillesturm, die »Großen Tage« der Revolution, Sieges- und Heldengedenktage – das alles muß jährlich neu gefeiert werden[35]. Wir sahen schon, wie in der Revolution das spontane Fest allmählich dem geplanten und schließlich inszenierten weicht, wie rings um die Feste Pädagogisierung und Systematisierung sich ausbreiten, wie weltliche Liturgien installiert werden und neue Festkalender entstehen, bis endlich alles zum Gegenstand politischer Lenkung und Massenregie wird. Doch das ist den konsequenten Revolutionären keineswegs genug. Sie wollen dem revolutionären Fest nicht nur Raum auf Straßen und Plätzen verschaffen – sie fordern für dieses Fest immer lauter auch eine eigene Zeit[36]. Warum sollen die neuen Feste ständig dem Gregorianischen Kalender nachhinken, sich gar an seinen beweglichen Festen orientieren, die dem revolutionären

34 J. Corbon, Liturgie aus dem Urquell. Einsiedeln. 1981, S. 96.

35 Zum Problem der *Commémoration* vgl. die sutbtile Analyse bei Ozouf, S. 199 ff., die mit Recht das Zerbrechliche geschichtlicher Feste und damit eine Schwäche des »profanen Festes« überhaupt hervorhebt: »Mais y a-t-il alors un seul évènement qu'on puisse consacrer par des fêtes et dont la mémoire n'offre aucun danger?« (S. 203).

36 Zum Zeitmoment im revolutionären Fest vgl. die Beobachtungen von Starobinski, S. 78 ff., über den Eid: »Das revolutionäre Fest läuft wie ein Stiftungsfest ab; es stellt den *Einsetzungsakt* eines Seelenbündnisses dar: es wird nicht der schillernde und bald zerstobene Schaum auf der Woge einer labilen Zeit sein, sondern die Heimstätte eines Versprechens, das die Folgezeit wird halten müssen. Der Fluß der Zeit (bald skandiert durch einen den Ansprüchen der Vernunft

Rationalisierungswillen ohnehin ein Greuel sind[37]? Warum soll, nach dem Tod des Königs, nach der Gründung der einen und unteilbaren Republik, nach dem epochalen Einschnitt, den die Revolution bedeutet, noch in Jahren nach Christus gezählt werden?

So stürzt sich der Konvent in das gewagte Unternehmen eines neuen, eines republikanischen Kalenders, der zugleich eine neue Zeitrechnung einschließt[38]. Er soll nicht nur der Vereinheitlichung und Vereinfachung dienen, der Einführung des Dezimalsystems in die Zeiteinteilung, analog zu Maßen und Gewichten; er soll vor allem das revolutionäre Zeitgefühl auf den Begriff bringen, es in den Alltag übersetzen, ins Taschenformat, zum Gebrauch für Schulkinder, Standesbeamte, Notare. Vor allem aber soll er die christliche Zeitrechnung und den Gregorianischen Kalender ablösen. Gilbert Romme, die schon erwähnte Hauptfigur und treibende Kraft der Reform, sagt es unumwunden zu seinem Konventskollegen, dem konstitutionellen Bischof Grégoire: es gilt den christlichen Sonntag abzuschaffen[39].

---

gemäßen Kalender, der vom Jahr I eines neuen Zeitalters aus seinen Ursprung nimmt) muß eine ununterbrochene Treuelinie aufzeigen. Nun bedarf es aber eines bedeutungstiftenden Aktes, um das Zusammentreffen dieser an einem Tag vereinten Menschenmenge mit den ewigen Prinzipien hervorzuheben, sowie auch das unzertrennliche Band, das die Menschen zwischen sich schließen und das sie zum Ausgangspunkt eines neuen Bundes machen werden. Dieser Akt ist der des Eides ... Der Revolutionseid *schafft* die unumschränkte Herrschaft – während der Monarch sie vom Himmel *empfing*. Der besondere Wille jedes Einzelnen *verallgemeinert* sich in dem Augenblick, in dem alle die Eidesformel sprechen: vom Grund eines jeden individuellen Lebens steigt das gemeinsam gegebene Versprechen auf, in dem das zugleich unpersönliche und menschliche Gesetz der Zukunft seine Quelle finden wird« (Hervorhebungen vom Autor). – Die Anfänge der neuen Zeitrechnung liegen übrigens schon früher. »Die französische Revolution rechnete seit dem 14. Juli 1790, dem ersten Jahrestage ihres Beginnes, statt nach christlichen Jahren nach Jahren der Freiheit, die man mit dem 1. Januar um eine Einheit erhöhte, so daß man am 1. Januar 1792 das Jahr 4 der Freiheit begann. Seit dem 10. August 1792 fügte man auch das Jahr der Gleichheit hinzu. Schon seit dem 22. September 1792 aber zählte man nur nach Jahren der Republik, und bereits am 1. Januar 1793 begann man das Jahr 2 derselben« (H. Grotefend/Th. Ulrich, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Hannover [10]1960, S. 29).

37 Ozouf, S. 193.

38 Siehe Guillaume I, S. XLLX ff.; II, S. LXXVI ff.; VII (Art. *Calendrier, Ère républicaine).* – Nach Guillaume (I. S. LXI ff.) hat sich der Unterrichtsausschuß des Konvents zuerst am 21. Dezember 1792 mit der Reform des Kalenders beschäftigt; Romme, Prieur und Dupuis werden mit der Arbeit beauftragt; der Bericht von Romme liegt am 14. September 1793 vor, und der neue Kalender wird vom Konvent am 6. Oktober beschlossen. – Die Beratungen über den Kalender stehen in engem Zusammenhang einerseits mit der Arbeit des Ausschusses am neuen Erziehungsplan (in dessen Rahmen die Feste als Unterrichtsmittel figurieren!), andererseits mit der Reform der Maße und Gewichte, die das Dezimalsystem als ein geeignetes Mittel zur Neueinteilung auch der Zeit und des Jahres erscheinen lassen. Sieyes, der nicht unbeträchtlich zur Ausgestaltung des Festes im Erziehungsplan beigetragen hatte, ist offenbar das einzige prominente Mitglied des Unterrichtsausschusses, das sich gegen die Einführung eines neuen Kalenders ausgesprochen hat (Guillaume I, S. XLVIII f. mit Anm. 1 zu XLIX).

39 Guillaume II, S. LXXVII. A. Soboul (in: Gilbert Romme, siehe Anm. 28, S. 16 f.) sieht in Rommes Werk zwei Antriebe wirksam: seine mathematische Bildung und rationalistische

Der Unterrichtsausschuß des Konvents, der die Sache verhandelt, hat sich viel vorgenommen. Nicht nur die neue Ära muß eingeführt werden, auch der Jahresbeginn ist festzulegen, die Monate sind zu gliedern und neu zu benennen. Am 20. September 1793 trägt Romme dem Konvent seinen Bericht vor[40]. Er beginnt naturwissenschaftlich streng: wie bei Maßen und Gewichten gelte es auch in der Zeit ein Maß zu finden, das von Irrtümern, Aberglauben, Ungenauigkeiten frei sei. Dieses gewinnt man einerseits aus dem Gang der Gestirne, andererseits aus dem Dezimalsystem. Künftig soll das Jahr mit der Mitternacht des Tags der Herbstnachtgleiche beginnen. Denn zu dieser Zeit, am 22. September des Jahres 1792, hat auch die Republik begonnen. So stimmen Natur und Geschichte überein: der Gleichheit der Tage und Nächte entspricht die bürgerliche und politische Gleichheit, proklamiert von den Volksvertretern – ein *fondement sacré* des neuen Regierungssystems[41].

Sodann muß der »bizarren Ungleichheit« der Monate abgeholfen werden. Welch lästige Schwierigkeit, immer zu wissen, ob ein Monat 30 oder 31 Tage hat! Romme teilt das Jahr in 12 Monate zu 30 Tagen ein; am Ende des Jahres folgen fünf Tage, später *Sansculottiden* genannt, jedes vierte Jahr ergänzt durch einen sechsten, alles Festtage[42].

Der Woche gilt die besondere Abneigung des Berichterstatters. Sie teilt nicht einmal das Jahr und den Monat genau! Also soll sie verschwinden[43]. An ihre Stelle tritt die Dekade, die den Monat in drei gleiche Teile zerlegt – so hat

---

Orientierung und seine antireligiöse, antikatholische Haltung. »Il s'agissait en remplaçant le dimanche par le décadi, d'affaiblir, sinon de supprimer une des cérémonies essentielles du culte.« Soboul vermutet, daß Robespierre den republikanischen Kalender abgelehnt hat.

40 Guillaume II, S. 440 ff.

41 »Ainsi le soleil a passé d'un hémisphère à l'autre le même jour où le peuple, triomphant de l'oppression des rois, a passé du gouvernement monarchique au gouvernement républicain . . . les traditions sacrées de l'Égypte, qui devinrent celle de tout Orient, faisaient sortir la terre du chaos sous le mème signe que notre République, et y fixaient l'origine des choses et du temps. Ce concours de tant de circonstances imprime un caractère à cette époque, une des plus distinguées dans nos fastes révolutionnaires et qui sera sans doute une des plus célébrées dants les fêtes des générations futures« (Guillaume II, S. 442 f.) – Mit den Ägyptern gegen den gregorianischen Kalender zu argumentieren ist aufklärische Tradition: einige Formulierungen Rommes gehen, wie Guillaume anmerkt, auf den Art. »*Ère*« der *Encyclopédie* zurück.

42 Guillaume II, S. 443. Auch hier schließt sich Romme den Ägyptern an, die den Monat zu 30 Tagen eingeteilt hatten und am Ende des Jahres Ergänzungstage einfügten.

43 Und mit ihr der Sonntag! »La superstition a transmis jusqu'à nous, au grand scandale des siècles éclairés, cette fausse division du temps qui n'a pas peu servi à étendre l'influence sacerdotale par les jours de repos qu'elle ramène régulièrement et qui sont devenus, dans les vues de la cour de Rome, des jours de prosélytisme et d'initiation. Vous n'hésiterez pas sans doute à la retrancher de notre calendrier, qui doit être indépendant de toute opinion, de toute pratique religieuse, et recevoir de votre sagesse ce caractère de simplicité qui n'appartient qu'aux production d'une raison éclairée« (ebd., S. 444).

man endlich das Dezimalsystem in der Zeitrechnung! Also setzt sich künftig das Jahr aus 36 Dekaden oder 73 Halbdekaden zusammen. Jedes Kind kann eine Halbdekade an den fünf Fingern seiner Hand abzählen. Und immer sind die Tage gleichmäßig durchgezählt, im Monat und im Jahr die gleichen, ein großer Vorteil, wie Romme meint; denn bisher konnte ein 4. Februar ein Donnerstag, ein 4. März ein Freitag sein.

Endlich die Monatsbezeichnungen. Es sind entweder Götternamen wie im Februar, März, Mai – oder sie leiten sich von Tyrannen, Unterdrückern her wie der Juli, der nach Cäsar, der August, der nach Augustus benannt ist. Eigentlich dürfte nur noch der Juni durchgehen, meint Romme, weil er an den älteren Brutus erinnert, der die Tarquinier vertrieb. Romme schlägt eine neue Nomenklatur vor[44], die ganz aus der Revolution genommen ist, eine Art Kalendarium der wichtigsten Ereignisse, Ziele, Mittel: das reicht von *Régénération* und *Réunion* bis zu *Bastille* und *Peuple*, von *Unité* und *Fraternité* bis zu *Liberté*, *Justice*, *Égalité*. Für die Ergänzungstage schlägt er vor: *Adoption, Industrie, Récompense, Paternité, Vieillesse* – und für den sechsten Tag im Schaltjahr: *Révolution*[45].

Übrigens wird dieser Teil der Vorschläge Rommes vom Konvent nicht angenommen. Eine neue Kommission unter der Leitung des Dichters Fabre d'Églantine bemüht sich, Namen für die Monate und die Tage des Jahres zu finden[46]. Sie erstattet am 24. Oktober 1793 Bericht[47]. Im Unterschied zu dem frostig-genauen Romme bringt Fabre naturhaft poetische Farben in den republikanischen Kalender. Die Monatsnamen orientieren sich an Klima, Wetter, Jahreszeiten; das Jahr beginnt (im Herbst) mit *Vendémiaire, Bru-*

---

44 »Nous vous proposons une nouvelle *nomenclature*, qui n'est ni céleste, ni mystérieuse; elle est toute puisée dans notre révolution, dont elle présente ou les principaux évènements, ou le but, ou les moyens« (ebd., S. 445 f.).

45 Ebd., S. 446 f. – Für die Tage der Dekade schlägt Romme u.a. einen Tag der Mütze, der Kokarde, der Pike, des Liktorenbündels, der Kanone (des »Instruments unserer Siege«) vor.

46 Über diese Kommission und den Anteil ihrer Mitglieder Chénier, David, Fabre d'Églantine, Romme an der Arbeit: Guillaume II, S. 693 f. Demnach gehen die poetischen Tagesnamen auf Fabre und Chénier zurück.

47 Guillaume II, S. 697 ff. Gleich zu Anfang setzt Fabre d'Églantine als Berichterstatter andere Akzente als Romme: »Vous avez réformé ce calendrier, vous lui en avez substitué un autre, où le temps est mesuré par des calculs plus exacts et plus symétriques; *ce n'est pas assez*. Une longue habitude du calendrier grégorien a rempli la mémoire du peuple d'un nombre considérable d'images qu'il a longtemps révérées, et qui sont encore aujourd'hui la source de ses erreurs religieuses; il est donc nécessaire de substituer à ces visions de l'ignorance les réalités de la raison, et au prestige sacerdotal la vérité de la nature. *Nous ne concevons rien que par des images:* dans l'analyse la plus abstraite, dans la combinaison la plus metaphysique, notre entendement ne se rend compte que par des images, notre mémoire ne s'appuie et ne se repose que sur des images. Vous devez donc en appliquer à votre nouveau calendrier, si vous voulez que la méthode et l'ensemble de ce calendrier pénètrent avec facilité dans l'entendement du peuple et se gravent avec rapidité dans son souvenir« (Hervorhebungen von mir).

maire, Frimaire (Herbsterich, Dunsterich, Frosterich übersetzt man im revolutionär gestimmten Deutschland)[48] und endet im Sommer mit *Messidor, Thermidor, Fructidor* (Ernte-, Hitze-, Früchtegieberich). Die Tagesnamen kombinieren Blumen und Früchte mit Geräten der Land- und Hauswirtschaft[49].

Nun müssen noch die *Sansculottiden* benannt werden. Der Konvent beschließt auf Robespierres Antrag, die Tugend an die Spitze zu stellen, nicht das Genie (denn auch Tyrannen wie Cäsar waren Genies, wie die entwaffnende Begründung lautet!)[50]. Es folgen: das Genie, die Arbeit, die Meinung, die Belohnung[51]. Am Fest der Meinung soll jeder über die Beamten seine Meinung sagen dürfen wie im alten Rom[52]. Am Fest der Belohnung sollen alle Tugenden durch den Dank des Vaterlandes geehrt werden. In den Schaltjahren sollen nationale Spiele stattfinden. Die Olympischen Spiele sollen erneuert werden in einer *Olympiade française*[53].

Beinahe im Vorübergehen schafft der Konvent die christliche Zeitrechnung – verschämt oder verächtlich *ère vulgaire* genannt – ab. Romme hat in seinem Bericht nur ein paar wegwerfende Worte für diese Zeitrechnung der Grausamkeit, Lüge und Sklaverei übrig. Kritische Meinungen dagegen, so die von Sieyès, wagen sich in der Öffentlichkeit kaum mehr vor. Die Sache geht sang- und klanglos über die Bühne; über die Monatsnamen wird viel länger debattiert[54].

Das ist nicht nur deswegen erstaunlich, weil damit eine fast 1300jährige Übung mindestens für Frankreich (wenn auch nur vorübergehend) ihr Ende findet – jene Zählung nach Christus, die der römische Abt Dionysius Exiguus in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts eingeführt hatte[55]. Auch die schnelle

48 B.M. Lersch, Einleitung in die Chronologie oder Zeitrechnung verschiedener Völker und Zeiten nebst christlichem und jüdischem Festkalender. Aachen 1889 (im folgenden: Lersch), S. 94.

49 Guillaume II, S. 707 ff.

50 Guillaume II, S. 696; siehe auch Ozouf, S. 194 f.

51 Guillaume II, S. 713.

52 Guillaume II, S. 705. Fabre erwartet von diesem »zugleich fröhlichen und schrecklichen Fest«, daß es, besser als drakonische Gesetze und Gerichte, die Behörden an ihre Pflichten binden werde. Der »Meinung« sei an diesem Tag alles erlaubt: »les chansons, les allusions, les caricatures, les pasquinades, le sel de l'ironie, les sarcasmes de la folie«. Ozouf, S. 195, Anm. 1, urteilt: »Seule réminiscence carnavalesque dans les projets de fêtes«.

53 Bericht Romme, Guillaume II, S. 445 u. S. 449.

54 Guillaume II, S. 440 f.

55 B. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1937, phil.-hist. Kl.). Berlin 1938, S. 59 ff.; R.L. Poole, Studies in Chronology and History. Oxford 1934. S. 28 ff.; H. Zemanek, Bekanntes und Unbekanntes aus der Kalenderwissenschaft. München 1978, S. 97 ff.; Lersch, S. 18, S. 69. Die Zeitrechnung nach Christus taucht übrigens

Übernahme der republikanischen Ära in Frankreich und in Teilen Europas – wo sie als »neufränkische Zeitrechnung«[56] zitiert und kommentiert wird – muß verblüffen. War man überrascht, daß die Franzosen die neue Zeit so rigoros beim Wort nahmen? Wenige Jahre später, 1798, postuliert Kant, daß sich die Chronologie nach der Geschichte zu richten habe, nicht umgekehrt[57]. Aber an Konsequenzen, wie sie Gilbert Romme – er war um diese Zeit schon tot[58] – und der Konvent gezogen hatten, hat im damaligen Deutschland wohl niemand gedacht.

Wie bitter ernst die Mitglieder des Unterrichtsausschusses ihr Werk nahmen, zeigt das Beispiel von Jacques-Louis David. Wir sind ihm schon als Organisator und Regisseur revolutionärer Feste begegnet. Er ist aber auch an den Konventsarbeiten über Erziehung, Akademien, Hochschul- und Kunstpolitik beteiligt gewesen[59]. Und nicht zuletzt war er Maler und als Maler Politiker, Mitglied der Bergpartei, zeitweise Konventspräsident – überzeugt, daß jeder Künstler verpflichtet sei, seine Begabung in den Dienst der Republik zu stellen. Das reicht bei ihm bis zum Fanatismus und zur Kollegendenunziation – nach dem 9. Thermidor, dem Sturz Robespierres, wird er verhaftet und hat Mühe, nicht unter die Räder zu kommen[60].

---

schon – lange vor Dionysius – im 2. Jahrhundert auf, scheint sich aber damals nicht durchgesetzt zu haben; siehe A.A.T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. II. Tübingen 1959, S. 71 mit Anm. 2. – Sehr viel jünger als die Zählung der Jahre nach Christus ist die rücklaufende Zählung der Jahre vor Christus; sie geht auf den italienischen Astronomen G.B. Riccioli (1598-1671) und seine *Chronologia reformata* (Bologna 1669) zurück und hat sich erst im 18. Jahrhundert durchgesetzt; bis dahin zählte man nach den älteren Weltära-Kalendern von der Schöpfung an; siehe O. Cullmann, Christus und die Zeit. Zürich ^{3}1962, S. 33 f. mit Anm. 2.

56 Lersch, S. 94 ff.

57 Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), AA 7 (1907), S. 62 (gegen Bengels Auslegung der Johannes-Apokalypse): »als ob sich nicht die Chronologie nach der Geschichte, sondern umgekehrt die Geschichte nach der Chronologie richten müßte«; dazu R. Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt 1979, S. 321 f. – Kant ist entgegenzuhalten, daß die christliche Chronologie ihrerseits auf einer Geschichtsdeutung beruht, welche das Christusereignis als zeitliche Mitte allen Geschehens betrachtet, daß »diese Einteilung nicht nur eine auf christlicher Tradition beruhende Konvention ist, sondern eigentlich grundlegende Aussagen der neutestamentlichen Theologie über Zeit und Geschichte voraussetzt. Diese Voraussetzungen sind dem heutigen Denken allerdings ebenso fremd, wie der christliche Kalender ihm geläufig ist« (Cullmann, a.a.O., S. 34).

58 Im Zusammenhang mit der Besetzung des Konvents durch Aufständische verhaftet und zum Tod verurteilt, beging er mit fünf anderen gleichfalls Verurteilten am 17. Juni 1795 Selbstmord. Siehe Gilbert Romme (Anm. 28), S. 19 f. Vgl. im selben Werk: R. Andrews, Le néo-stoicisme et le législateur montagnard. Considérations sur le suicide de Gilbert Romme (S. 189 ff.).

59 Über Davids ausgedehnte parlamentarische Aktivitäten siehe Guillaume VII, Art. *David* (S. 300-305), sowie D.L. Dowd, Pageant Master of the Republic. Jacques Louis David and the French Revolution. Lincoln 1948.

60 D.L. Dowd, Jacques-Louis David, Artist Member of the Committee of General Security, in: The American Historical Review 57 (1952), S. 871 ff.

Dieser David malt im Sommer 1793 im Auftrag der *Section du Contrat social* den ermordeten Marat. Der Maratkult verbreitet sich zu dieser Zeit in Windeseile im ganzen Land; Altäre werden aufgerichtet, Prozessionen veranstaltet; der Tote, immerhin ein reichlich bedenkenloser Demagoge, der in seinem Blatt *L'Ami du peuple* zu Massenhinrichtungen aufgerufen hat, wird jetzt wie ein Martyrer, wie ein Heiliger verehrt[61]. Die Maratfeste sind Beispiele jener unbekümmerten Sakralisierung revolutionärer Personen, die jetzt um sich greift – vielfach gegen den ohnmächtigen Widerstand der Kirche. Die Revolution emanzipiert sich vom christlichen Heiligenkalender, sie schafft sich selbst ihre Apotheosen und Martyrologien. Sakraler Glanz umgibt politische Opfer, die ganz von dieser Welt sind.

David malt sein Bild mit deutlicher Referenz auf diesen revolutionären Totenkult. Auch andere Elemente kehren wieder, die den revolutionären Festen das Gepräge gegeben hatten: J. Traeger hat sie jüngst in einer sorgfältigen Studie analysiert[62]. Da sind Anklänge der barocken Emblematik in der Widmung des Bildes, im Verhältnis von Schrift und Malerei. Da sind Beziehungen zum christlichen Martyrer- und Totenkult. Das Bild ist angelegt wie eine revolutionäre Pietà: Der herabhängende Arm Marats nimmt auf den Arm Christi in Michelangelos Pietà Bezug, ebenso die Kopfhaltung, wie K. Lankheit gezeigt hat[63]. Da sind aber auch Elemente des Revolutionär-Neuen: sie äußern sich vor allem im dokumentarischen Realismus des Bildes, der an die Grenzen von Fotografie und Wachsfigurenkabinett führt, und im malerischen Pathos des Bildes, das einen Neuanfang der Kunst bezeichnet[64].

In unserem Zusammenhang interessiert ein spezieller Zug. Als David sein Bild malte, waren die Verhandlungen des Konvents über den republikanischen Kalender und die neue Zeitrechnung in die entscheidende Phase eingetreten. Am 6. Oktober 1793, acht Tage vor der Fertigstellung des Bildes, wurde die christliche durch die revolutionäre Zeitrechnung ersetzt, die rückwirkend mit dem 22. September 1792 begann. David hat auf diese neue Zeitrechnung umgehend reagiert. Auf der Holzkiste, welche die Widmung trägt, erkennt man links und rechts an den unteren Ecken noch die Jahreszahl 1793 – doch sie ist übermalt; statt dessen steht nun in der Mitte: *L'An Deux*. Der alten Zeitrechnung ist Charlotte Corday, die Mörderin, mit dem Datum ihres Briefes in Marats Hand noch unterworfen. Und so geht die Grenze

61 Über den Maratkult und seine Vorläufer: Mathiez I, S. 53; Tiersot, S. XIII f., S. 119 ff., S. 191 ff.; A. Soboul, Sentiments religieux et Cultes populaires pendant la Révolution: Saints patriotes et martyrs de la liberté, in: Annales historiques de la Révolution Française 29 (1957), S. 193 ff.; B. Plongeron (Anm. 26), S. 114 ff. Zur Nachgeschichte: Mathiez II, S. 275.

62 J. Traeger, Der Tod des Marat. Revolution des Menschenbildes. München 1986.

63 K. Lankheit, Jacques-Louis David. Der Tod Marats. Stuttgart 1962.

64 Traeger, S. 75, mit Beziehung auf das Urteil Baudelaires.

zwischen der christlichen Zeitrechnung und der neuen Ära der Revolution mitten durch das Bild hindurch[65].

III

Selbst im revolutionär erregten Frankreich, unter der Herrschaft des Terrors und der Konventskommissare, hat sich der neue Kalender nicht völlig durchgesetzt. Vor allem die Konkurrenz von Sonntag und *Decadi* sollte zu einem heillosen Durcheinander führen. Daß man plötzlich am Sonntag arbeiten mußte, am *Decadi* nicht arbeiten durfte, leuchtete dem Volk nicht ein. Die Akten der Konventskommissare sind voll von Beschwerden der Kommunen, Berichten über Verweigerungen, heftigen Repliken der Autoritäten[66]. Auch der Konvent beschäftigte sich mehrfach mit dem Problem[67]. Da und dort gingen besonders schlaue Bürgermeister dazu über, am Sonntag und am *Decadi* zu feiern, was bei den revolutionären Gesellschaften heftigen Widerspruch auslöste, weil es, wie ein Bericht an den Konvent sagt, der Landwirtschaft schade[68]. Anderswo stand man vor dem Problem, den *Decadi*, der von der Bevölkerung nicht angenommen wurde, attraktiv zu machen; patriotische Anlässe, Tugendfeste und Vernunftkultus reichten dafür offenbar nicht aus. So verlangte die *Société populaire* von Charolles vom Staat Geld für Freizeitangebote am *Decadi* – sonst würden sich die Landfrauen wie bisher am Sonntag treffen[69].

Hinter dem Widerstand gegen die neue Monats- und Jahreseinteilung stecken nicht nur religiöse und traditionelle Motive, Unlust am Neuen, Ärger über Reglementierungen – man darf auch soziale Gründe dahinter vermuten. Es war ein gewagtes Spiel, daß der Staat mit den alten Festen und dem Sonntag ein erhebliches Stück Freizeit einzog, daß er plötzlich die Arbeitstage von sechs auf neun ausdehnte, daß er aus dem jahrhundertalten Konsens über die Ruhe am siebten Tag ausbrach. Selbst in Kriegs- und Revolutionszeiten war dies ein harter, nur widerwillig hingenommener Eingriff[70]. Die neuen

65 Traeger, S. 76 f.

66 Ozouf, S. 188 mit Anm. 1.

67 Guillaume III, S. 595, S. 599; siehe auch Guillaume VII, Art. *dimanche et décadi.*

68 Guillaume III, S. 595: »Cet abus est préjudiciable à l'agriculture; elle demande qu'on y rémedie, et que l'instruction publique soit promptement organisée.«

69 Guillaume III, S. 598.

70 Und erst recht später! Im Anschluß an das Nationalkonzil der Konstitutionellen Kirche im November 1798 protestierten die Bischöfe scharf gegen die Anweisung des Innenministers, die Hochämter auf den *Decadi* zu verlegen. Sie bemerken: »Au surplus, depuis quatre ans, on a déjà inventé quatre ou cinq religions: le culte de la *Raison*, le culte de *Marat*, auxquels succedèrent les fêtes de l'Etre suprêmes imaginées par Robespierre; elles ont disparu pour faire place à la

Dekadenfeste konnten den Sonntag und die kirchlichen Feiertage nicht ersetzen. Der Dekadenkult, die Theophilanthropie, die sich aus ihnen entwickelten, blieben eine Angelegenheit verhältnismäßig kleiner Kreise[71].

Angesichts der kleinlichen, pedantischen, buchhalterischen »Erfassung« des Jahres und seiner Arbeitszeit im republikanischen Kalender verblaßte schließlich die Utopie des Festes, die den Ausgang der Debatten über die neue Zeiteinteilung gebildet hatte. Keine Rede mehr von den alten Plänen, die neue Zeit von der »Eroberung der Freiheit« an zu zählen, das Jahr mit »großen Erinnerungen zu besäen«, es zu einer Erinnerungsgeschichte der Revolution zu machen[72]. Im Alltag pragmatischer Ernüchterung verhallte der Aufruf des Dichters und Konventsabgeordneten Marie-Joseph Chénier, es gelte die großen Schritte der Vernunft, die über Europa hinaus bis an die Grenzen der Welt gegangen seien, durch die Feste in die Zukunft zu tragen[73].

So ist die revolutionäre Festidee und -politik schließlich gescheitert – und mit ihr die neue Zeitrechnung und der neue Kalender. Sonntag und christliche Zeitrechnung behaupteten sich auch in nachrevolutionärer Zeit. Auf den Münzen der Amerikanischen Revolution, die der Französischen vorangegangen war, war der *novus ordo saeclorum* ohnehin von Anfang an nicht mehr als ein humanistisches Zitat – man war weit entfernt davon, daraus Konsequenzen für die chronologische Ordnung zu ziehen[74]. Im 19. Jahrhundert experimentierten Gruppen um Comte mit neuen, zum Teil der Französischen Revolution entlehnten Jahreseinteilungen und mit Kalendern, in denen statt Heiligen und Festen große Männer und bedeutende Ereignisse figurierten.

---

theophilanthropie et déjà on parle d'une invention nouvelle, le culte *providenciel*, tandis qu'un autre propose tout bonnement d'adorer le soleil!« (Zit. bei Mathiez II, S. 275; dort 276 ff. weitere Beispiele für den Widerstand gegen den *Decadi*).

71 Mathiez II, passim.

72 Die entsprechenden Texte bei Simon, S. 88, 110, 165, 203 ff. M. Ozouf verweist auf die Spannung zwischen dem mathematischen Systematisierungswillen, der die Mitglieder des Unterrichtsausschusses beherrschte, und der Notwendigkeit, geschichtliche Daten im Festkalender zu berücksichtigen – Daten, die naturgemß keiner Logik und Symmetrie folgen (a. a. O., S. 198). B. Plongeron, La fête révolutionnaire devant la critique chrétienne (1793-1802), in: Colloque, S. 537 ff., macht darauf aufmerksam, daß sich mit dem Dekret vom 18. Floreal des Jahres II zwei Kategorien von Festen herausbilden: Nationalfeste (wie schon von der *Constituante* eingeführt, siehe oben Anm. 1) und Dekadenfeste. Die Schwierigkeiten im Verhältnis von revolutionärem Fest und Kirche rühren von der Vermischung staatlicher und religiöser Züge in beiden Festen her – wobei diese Vermischung bei den Dekadenfesten, die ja den christlichen Sonntag kopieren und travestieren, fast unvermeidlich ist, während sie bei den Nationalfesten zwar de facto existiert, nicht aber notwendig sein muß: in der allmählichen »Desakralisierung« dieser Feste liegt eine Chance, daß sie sich zu normalen »Staatsfeiertagen« weiterentwickeln.

73 Guillaume II, S. 757.

74 H. Arendt, a. a. O., S. 232 ff. S. 262 ff., S. 275. Wenn die Französische Revolution nach Marx' bekanntem Wort in römischem Gewand den Schauplatz der Geschichte betrat, so zeigt sich das u. a. darin, daß sie entschlossen ihre neue Zeit *ab urbe codita* gerechnet hat.

Kreise von Jüngern Nietzsches entwickelten später eine paradoxe Übung daraus, die Jahre nach dem Tod Gottes zu zählen. Aber das waren kleine Zirkel ohne große Wirkung. Und selbst die Revolution und Diktaturen des 20. Jahrhunderts haben – zumindest im europäischen Kulturkreis – die gebräuchliche Zeitrechnung und Jahresgliederung nicht mehr dauerhaft in Frage gestellt. Lenins Versuch einer Ausdehnung der Arbeitstage auf Kosten der Feste stieß in der Revolution zunächst auf den Widerstand der Arbeiter, die hier einen sozialpolitischen Besitzstand gefährdet sahen[75]. Mussolinis Versuch einer neuen Zeitrechnung – die mit dem Marsch auf Rom beginnen sollte – verfiel der Nichtbeachtung oder der Lächerlichkeit[76]. Hitler hat mit gewaltigen Aufmärschen und kultischen Feiern im 20. Jahrhundert vielleicht am entschiedensten an den Formenschatz der revolutionären Feste angeknüpft[77] – doch seine Feste feierten nicht, wie die französischen, ein Menschheitsideal, sondern waren Ausdruck völkischer Hegemonie und rassischer Abgrenzung.

So wirkt von den Festen der Französischen Revolution nur weniges dauerhaft und unumstritten weiter. Am stärksten ist ihre Wirkung auf die modernen weltlichen Feiertage gewesen. Politisch hat die Französische Revolution den modernen Nationalfeiertag, den geschichtlichen Gedenktag begründet – gemeinsam mit den amerikanischen Revolutionären, freilich mit einem weit stärkeren Einschlag des Religiösen und (Pseudo)sakralen als in den USA. Künstlerisch haben die Feste das Modell eines politischen Gesamtkunstwerks geschaffen und neue Maßstäbe für die öffentliche Darstellung des Staates entwickelt. Musikalisch klingen sie nach in der vehementen Rhythmik der Revolutionslieder, in den Fanfaren- und Signalthemen einer soldatischen Orchestermusik und in der Revolutionsoper, die zum Vorbild für Beethovens *Fidelio* wurde. Auch die Wiederbelebung der Olympiade ist ein Nebenergebnis der Konventsberatungen über den republikanischen Kalender – der Gedanke wird mehr als ein Jahrhundert später von Pierre de Coubertin verwirklicht. Endlich sei an die revolutionären Fastnachtsbräuche erinnert, die in Europa an alte Traditionen anknüpfen und sie politisch neu beleben – die Kokarden und Schärpen der Mainzer Fastnacht verraten noch heute etwas über diese Zusammenhänge.

---

75 P. Scheibert, Lenin an der Macht. Weinheim 1984, S. 335.

76 H. Grotefend/Th. Ulrich, a.a.O., S. 29. In Italien wurde in der faschistischen Epoche doppelt gezählt, indem neben das normale Datum die weitere Zeitangabe »anno I, II, III ...« trat.

77 Kalendarisch dagegen war das millenarische *Dritte Reich* – vielleicht auch wegen seiner kurzen Lebensdauer – zurückhaltender; es beschränkte sich darauf, die Spuren der christlichen Zeitrechnung zu verwischen (»nach der Zeitwende«), Kalenderzensur zu üben und in seinem bis ins Kalendarium neuheidnischen »Deutschen Bauernkalender« (1934) germanische Mythologie und »Eintopfsonntage« anstelle der Heiligenfeste und christlichen Gedenktage zu propagieren; siehe L. Rohner, Kalendergeschichte und Kalender. Wiesbaden 1978, S. 476 f.

Sonntag und christliche Zeitrechnung sind heute nicht mehr von revolutionären Festen und republikanischen Kalendern bedroht. Eher drohen ihnen von innen her Gleichgültigkeit und Vergessen. Über die Unfähigkeit zu feiern wird heute viel räsonniert. In den Verhandlungen über Arbeitszeit und Freizeit regiert die Zweckhaftigkeit: längst geht es nicht mehr um die Utopie des »Großen Festes«, sondern allenfalls um die Prosa arbeitsfreier Tage.

So mag es nützlich sein, sich daran zu erinnern, daß eine Festkultur nichts Selbstverständliches ist und daß sie noch in ihren weltlichsten Ausläufern von der Erinnerung an ihren Ursprung lebt. In Europa hat das Christentum diese Festkultur über Jahrhunderte hin entwickelt und angereichert. Die Französische Revolution versuchte, sie durch ein weltliches Modell zu ersetzen – in Auseinandersetzung mit den katholischen Traditionen; vor Augen das antike Ideal der Ungeschiedenheit von Kult und Politik. Aus dem Kampf ist keine Verschmelzung hervorgegangen, wohl aber ein schärferes Bewußtsein von Differenz und Zusammengehörigkeit weltlicher und geistlicher Feste im Abendland. Daher ist die Französische Revolution noch heute für die europäische Festkultur bedeutsam, und daher es lohnt sich, ihre Feste aus der Nähe zu betrachten[78].

78 Nach Abschluß des Manuskripts sind mir bekanntgeworden: P. Aufgebauer, Die astronomischen Grundlagen des französischen Revolutionskalenders, in: Die Sterne 51 (1975), S. 40 ff.; H. Krauss, Das Ende des Fortschritts. Zur Funktion der uchronischen Dramen während der Französischen Revolution, in: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte (Heft 3/4 1979), S. 387 ff.; J. Hennig, Kalendar und Martyrologium als Literaturformen, in: ders., Literatur und Existenz. Ausgewählte Aufsätze. Heidelberg 1980, S. 37ff.

Autorität gegen Argumente?

Zwanzig Jahre nach »Humanae vitae«

Von Aloysius Winter

In diesen Sommer fällt der zwanzigste Jahrestag des Erscheinens der Enzyklika *Humanae vitae*. Trotz vieler Diskussionen über das von ihr behandelte Thema ist noch kein Konsens in Sicht: Die Gegner der Enzyklika werfen dem päpstlichen Lehramt vor, seine Lehre immer mehr festzuschreiben, und merken offenbar nicht, wie sehr sich ihre eigene Front zunehmend verhärtet hat; eine ungute Entwicklung, die nicht eben für die Version von ›Vernunft‹ spricht, auf die sich jene zu berufen pflegen, die allein die alles entscheidenden Argumente zu vertreten beanspruchen. Nach dem Leitartikel des April-Heftes der *Herderkorrespondenz* dieses Jahres von U. Ruh wäre die Situation auf den einfachen Nenner zu bringen, daß in dieser Frage die päpstliche Autorität gegen unzweifelhafte Sachargumente stehe. Dem Aufsatz mit dem Titel: »Übernimmt sich das Lehramt?« ist als Motto ein Zitat von W. Pannenberg vorangestellt: »Der Bund mit der Vernunft hat von Anfang an zur missionarischen Dynamik des Christentums gehört.«[1] Die Gegner der Enzyklika haben angeblich »überzeugende *Sachargumente*«, die »sich durch die Berufung auf die formelle Autorität und Kompetenz des Lehramtes« »nicht aus der Welt schaffen« lassen, und ihre »stichhaltigen Argumente gegen das Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung. . . lassen sich durch Nihil-obstat-Verweigerungen für Moraltheologen nicht unwirksam machen.« Der Verfasser bedauert, daß Papst Johannes Paul II. »die Aussagen Pauls VI. nicht nur bekräftigt, sondern ihnen mit Hilfe seines offenbarungstheologischen Personalismus eine noch höhere Dignität und Plausibilität zu verleihen versucht« habe.[2] Was ist davon zu halten? Steht in diesem Fall Sinn gegen Unsinn?

Dem an Methodenfragen interessierten Fundamentaltheologen fällt zunächst einmal auf, mit welcher Selbstverständlichkeit hier eine schwarz-weiß-malende Parteilichkeit vertreten wird. Der Austausch der bekannten Argumente kann zwar nach zwanzig Jahren vorausgesetzt werden; aber wo bleibt die Rückfrage nach den Grundannahmen und -positionen, aufgrund derer die verschiedenen Argumente der einen Seite jeweils als gültig, der anderen aber als nicht stichhaltig erscheinen, so daß ein Irrtum über die Voraussetzungen, die die scheinbare Plausibilität der gemeinsamen Gegnerschaft bedingen, ausgeklammert ist? Wo bleibt die selbstkritische Rückfrage nach den Grenzen solchen rationalen Argumentierens, das immer von seinem jeweiligen Ausgangspunkt abhängig bleibt? Es entspricht der klassischen Tradition der Vernunftkritik, die ja zuerst und vor allem nach den Grenzen der Vernunft fragt, wenn Immanuel Kant in kontroversen Fragen die Verteidigung der Gegenthese

1 In: Herderkorrespondenz 42 (1988), S. 157 ff.

2 Ebd., S. 158 f.

zunächst »aufs höchste treiben« wollte,[3] weil er glaubte, die *demonstratio oppositi* sei besonders geeignet, scheinbar stringente Beweise als Fehlschlüsse zu entlarven.[4] Dabei wollte er auch seine eigenen »Producte« nicht schonen, um einer vermuteten »illusion des Verstandes« auf die Spur zu kommen.[5] Der Appell an einen übergeordneten Richterstuhl der Vernunft ist demnach ganz und gar nicht unproblematisch, und man befindet sich damit nicht immer in der allerbesten Gesellschaft.

Eine Aufarbeitung der verschiedenen Standpunkte bezüglich *Humanae vitae* kann hier nicht geleistet werden. Es soll lediglich versucht werden, einige Perspektiven anzudeuten, von denen aus die Einseitigkeit der gegen die Enzyklika aufgebotenen Argumente in den Blick kommen könnte, und nur solche Überlegungen, die diesem Zweck dienlich sind, sollen hier genannt werden. Vielleicht ergeben sich daraus Anhaltspunkte, die geeignet sind, den Gegnern der Enzyklika die vermeintliche Sicherheit ihrer Argumente wieder fragwürdig erscheinen zu lassen.

Zur Redlichkeit der Wahrheitssuche gehört es, auch Gründe zu würdigen, die von der Gegenseite nicht genannt wurden, aber hätten genannt werden können, gleichgültig, ob sie der Erwähnung nicht für bedürftig erachtet worden waren oder ob entsprechende Sachverhalte erst später bekannt wurden oder sich herausgebildet haben. Wenn es zutrifft, daß die hormonelle Kontrazeption, die zur Zeit der Abfassung der Enzyklika als die große Errungenschaft galt, so daß auch wohl ironisch von der »Pillenenzyklika« gesprochen wurde, inzwischen durch veränderte Rezeptur (Schonung der Frau zum Schaden des Kindes?) zu einem erheblichen Prozentsatz die Nidation verhindert und also zur Frühestabtreibung führt, dann wird man es geradezu als providentiell ansehen müssen, daß hier Einhalt geboten wurde. Aus dieser Sicht gewinnt auch die sonst schwer verständliche Formulierung in Nr. 14 der Enzyklika, daß der »direkte Abbruch einer begonnenen Zeugung«, der von der direkten Abtreibung unterschieden wird, wie diese »absolut zu verwerfen sei«, einen unbestreitbaren Sinn.[6] Daß Kontrazeption und Abtreibung mehr miteinander zu tun haben, als es sich die erste Euphorie träumen ließ, hat die Erfahrung im Laufe der Zeit erwiesen: Die bis in die Schulen hineingetragene Kontrazeptionsmentalität führte zu einer kaum vorstellbaren sexuellen Freizügigkeit schon im Jugendalter, die ihrerseits immer höhere Abtreibungszahlen nach sich zog. Man bedauert höchstens noch ein Mißlingen der Kontrazeption; ein durch keine Gebote mehr eingeschränktes Geschlechtsleben scheint inzwischen unter die unveräußerlichen Menschenrechte gezählt zu werden. »Keuschheit« ist zum Fremdwort geworden, und Enthaltsamkeit wird belächelt, nachdem das Unrechtsbewußtsein selbst im Hinblick auf die Abtreibung durch die bedingte Straffreiheit weitgehend geschwunden ist. Und wenn in Deutschland bei der Beratung, die einem straffreien Schwangerschaftsabbruch vorauszugehen hat, der Verweis auf die Gewissensentscheidung (Wahlfreiheit für Todesurteil?) die Belehrung über das schwere Unrecht der Abtreibung relativiert oder gar

3 Kants Werke (Akademieausgabe), I, S. 68.

4 Ebd., XVII, S.557 (Refl. 4454).

5 Ebd., XVIII, S. 69 (Refl. 5037).

6 »... omnino respuendam esse, ut legitimum modum numeri liberorum temperandi, directam generationis iam coeptae interruptionem, ac praesertim abortum directum, quamvis curationis causa factum.«

verdrängt oder wenn darüber hinaus, wie zu hören ist, zur Abtreibung gelegentlich sogar geraten wird, dann ist damit der vorläufige Endpunkt einer verhängnisvollen Entwicklung erreicht, die in ihren Ursprüngen nicht ernst genug genommen wurde; das »wahre(s) Massaker an Unschuldigen« (so Papst Johannes Paul II.)[7] nimmt seinen ungehinderten Fortgang.

Die Enzyklika wird offenbar dort am heftigsten angegriffen, wo die befürchtete Bevölkerungsexplosion nicht stattfindet.[8] Sind also die angeblich »stichhaltigen Argumente« ideologischer Natur – Bestandteile einer »Immunisierungsstrategie« (H. Albert) der Wohlstandsgesellschaft? Argumente gibt es für alles, aber welche man für die besseren hält, entscheidet sich von den Grundannahmen her, von denen man ausgeht, und die können sehr verschieden und auch sehr anfechtbar sein. Genügt denn nicht die Vernunft zu ihrer Wertung? Aber welche Vernunft? Die grundsätzlich bedingte »Erscheinungsvernunft«, die im Bereich möglicher Erfahrung verbleibt und von O. Marquard einmal »Kontrollvernunft« genannt wurde, oder die »Ding-an-sich-Vernunft«, die »Totalitätsvernunft«, die sich nicht von ihren theologischen Ursprüngen emanzipiert hat, um eine vordergründige Liaison mit den empirischen Wissenschaften einzugehen? Die emanzipierte Vernunft »wird eigensinnige Vernunft, wird Kontrollvernunft. Aber sie muß auf ihre theologische Bestimmung verzichten. Dieser Verzicht ist Verzicht auf ihren Totalitätsauftrag.«[9] Kants Kritik an der aufklärerischen Vernunfteuphorie gilt nicht nur für die Metaphysik seiner Zeit; die Berufung auf Vernunft kann immer ›ver-messen‹ sein[10] und zur Hybris entarten. Der Moraltheologe K. Demmer stellt fest, der Diskurs in seinem Fach habe bisher von »abweichenden Erkenntnis- und Wahrheitstheorien nur in Einzelfällen Notiz genommen, ohne sie konsequent aufzugreifen und in seine Systematik einzubauen«, und er fragt: »Was bedeutet dies für die Übernahme naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse in die moraltheologische Reflexion?«[11] Die Berufung auf psychologische, biologische oder medizinische Gegebenheiten verbleibt im Bereich des vorläufig Kontrollierbaren, dem sich das theologisch zu deutende Ganze der Wirklichkeit entzieht. Solche Kontrollierbarkeit bietet zudem nur eine kurzfristige Orientierung, da sie an überholbare empirische Daten gebunden ist. Insbesondere in den medizinischen Fächern gilt

---

7 Ansprache an die Teilnehmer des Internat. Familien-Kongresses 20 Jahre nach der Veröffentlichung der Enzyklika Papst Pauls VI., in: Osservatore Romano, Wochenausg. i. deutscher Sprache 18 (1988), Nr. 14/15 v. 1. April 1988, S. 13 f., hier S. 14.

8 Vgl. Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* von Papst Johannes Paul II., Nr. 25: »Es ist aber angebracht, gleich hinzuzufügen, daß sich dieses Problem im Norden mit umgekehrten Vorzeichen darstellt: Was hier Sorgen macht, ist der Abfall der Geburtenziffer mit Auswirkungen auf die Altersstruktur der Bevölkerung, die sogar unfähig wird, sich biologisch zu erneuern.«

9 Vgl. O. Marquard, Skeptische Methode im Blick auf Kant (in: Symposion 4). Freiburg/München 1958, bes. S. 59 ff., S. 65 ff., S. 82 f., S. 86 f.

10 »Das deutsche Wort *vermessen* ist ein gutes, bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bei welchem man das Längenmaß seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergißt, kann bisweilen sehr demüthig klingen und macht doch große Ansprüche und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen« (Kants Werke, V, S. 383, Anm.).

11 K. Demmer, Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (Studien z. theolog. Ethik 15). Fribourg/Freiburg/Wien 1985, S. 150 f.

oft als obsolet, was gestern noch als gesicherte Einsicht der ärztlichen Kunst zur Grundlage diente. Entsprechend schnell sind die einschlägigen Lehrbücher veraltet. Schon für eine philosophische Ethik wäre es abträglich, sich auf solche Quellen zu verlassen, sofern ihr an allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis gelegen ist; um wieviel mehr muß es sich für eine theologische Ethik verhängnisvoll auswirken, wenn sie den Falsifikationen empirischer Hypothesen, die sie vorschnell rezipiert hatte, ständig nachhinken muß, da sie selbst doch auf ganz andere und sichere Quellen zurückgreifen kann. Hier zeigt sich, inwiefern die Unterscheidung zwischen philosophischer Ethik und Moraltheologie praktisch wird und Inhalte berührt. In der Theologie sollte Vernunft »im Licht des Glaubens« auf das Ganze der Wirklichkeit ausgerichtet sein, um sich angemessen auf das Ganze auch der göttlichen Offenbarung einzulassen. Ist nun die theologische Sittenlehre, wenn sie mehr sein will als Ethik, eher am alttestamentlichen Gesetz orientiert und an der ›kontrollierbaren‹ Abgewogenheit der Nächstenliebe nach Maßgabe der Selbstliebe, oder geht sie darüber hinaus und vertritt den Heroismus des neuen Gebotes, einander zu lieben, wie der Herr uns geliebt hat (vgl. Joh 15,12)? Lehrt sie den Heroismus des Herrenwortes: »Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten« (Mk 8,35; vgl. Lk 9,24), oder verweist sie die sich daraus ergebenden Forderungen in den Bereich der Aszetik und Mystik, so als ob sie für den gewöhnlichen Weg der Nachfolge Christi entbehrlich seien oder als ob es überhaupt eine christliche Moral ohne Kreuzesnachfolge geben könnte? Woher stammt eigentlich die beschwichtigende Es-wird-schon-werden-Pastoral, die das Wort Gottes, wo es hart klingt, den Hörern nicht mehr zumuten mag? Lehrer, »die den Ohren schmeicheln« (2 Tim 4,3), sind noch immer willkommen gewesen.

Die personalistische Sichtweise Johannes Pauls II. wird zumeist negativ eingeschätzt. Stört dabei nur der philosophische Hintergrund oder auch der theologische Anspruch? Bekanntlich hat schon *Humanae vitae* im Anschluß an die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* die personale Liebe der Ehegatten zueinander gegenüber früheren Schulmeinungen deutlicher akzentuiert,[12] wodurch sich z. B. die Frage der ehelichen Pflicht *(debitum coniugale)* differenzierter darstellte,[13] lange bevor sich parlamentarische Gremien über eine künftige Gesetzgebung bezüglich einer Vergewaltigung in der Ehe Gedanken zu machen begannen. Wenn heute in der Moraltheologie deutlicher als früher die Personalität als das »leitende Paradigma des sittlichen Naturgesetzes« herausgestellt wird, dann sollte damit nicht nur die »personale Identität« des handelnden Subjekts,[14] sondern auch die durch die Berufung zur seligen Gottesschau überhöhte personale Würde eines jeden Mitmenschen in den Blick kommen, auf den sich moralisches Handeln bezieht.[15] Das kann zu Konsequenzen

12 Vgl. Enzyklika *Humanae vitae* ab Nr. 7; nicht mehr Unterordnung, sondern »unlösbare(n) Verknüpfung beider Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung –« (Nr. 12). Dazu *Gaudium et spes*, Nr. 49 ff.

13 *Humanae vitae* Nr. 13.

14 K. Demmer, a.a.O., S. 133 ff.

15 Vgl. ebd., S. 125, S. 137. Bei Thomas v. Aquin etwa in der Frage thematisiert, ob der Mensch den Nächsten mehr lieben soll als seinen eigenen Leib: »Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est major ratio diligendi quam participatio

führen, die sich der naturwissenschaftlich orientierten Argumentation entziehen und auch aus der Sicht einer philosophischen Ethik nicht adäquat eingeholt werden können. Das gilt in besonderer Weise von der christlichen Ehe, deren »Geheimnis« es ist, als »Realsymbol des neuen und ewigen Bundes«[16] die Liebe Christi zu seiner Braut, der Kirche, darzustellen, für die er sich hingegeben hat bis in den Tod am Kreuz,[17] so daß die Eheleute »für die Kirche eine ständige Erinnerung« sind (oder doch wenigstens sein sollen) »an das, was am Kreuz geschehen ist«[18].

»Empirische Principien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen«; das wußte schon Kant.[19] »Denn die Allgemeinheit«, so fährt er fort, »mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg.« Obwohl es in der katholischen Theologie nicht eben üblich ist, sich auf den Königsberger Philosophen zu beziehen, sollte man doch um der Wahrheit willen jedenfalls nicht hinter bleibende Einsichten zurückfallen. Insofern wird man ihm kaum widersprechen können, wenn er in derselben Schrift *(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)* erklärt: »Alles also, was empirisch ist, ist als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig.« »Wider diese Nachlässigkeit ... kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht und in dem Traume süßer Vorspiegelungen ... der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.«[20] Aus theologischer Sicht kommt hinzu, daß alle Empirie den nach-erbsündlichen Zustand voraussetzt, dem trotz Erlösung und Taufe der »Zunder« der Sünde, die böse Begierlichkeit, verblieben ist,[21] so daß der Blick auf das, was an sich sein sollte, auf dieser Ebene verstellt bleibt. Und wenn für Kant der Mensch als vernünftiges Wesen von abolutem Wert »als Zweck an sich selbst« existiert, so daß er »niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden« muß,[22] dann ist damit zwar der »Würde der Menschheit als vernünftiger Natur ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil«[23] gebührend Rechnung

---

beatitudinis per redundantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum, quantum ad salutem animae, magis debemus diligere quam proprium corpus« (*S. Th.* II-II, q.26, a.5c).

16 Enzyklika Papst Johannes Pauls II., *Familiaris consortio*, Nr. 13.

17 Vgl. Eph 5,32; 2. Vatikanisches Konzil, Apost. Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 11; *Humanae vitae*, Nr. 25; Ansprache Papst Pauls VI. in Castel Gondolfo am 31. Juli 1968; *Familiaris consortio*, Nr. 13.

18 *Familiaris consortio*, ebd.

19 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kants Werke, IV, S. 442.

20 Ebd., S. 426.

21 Konzil v. Trient, Dekret über die Erbsünde, DS 1515.

22 Kants Werke, IV, S. 428 f., S. 438.

23 Ebd., S. 439.

getragen, was nicht eben wenig ist; aber die biblisch bezeugte Gottesebenbildlichkeit[24] und die noch höhere Würde der Gotteskindschaft in der heiligmachenden Gnade, wie sie z. B. gegen Ende des 17. Kapitels des Johannesevangeliums beschrieben wird, bleiben von hier aus unerreichbar.[25] ›Selbstverwirklichung‹ nach den Vorstellungen dieser Welt kann der Verwirklichung der Endvollendung, zu der wir berufen sind, durchaus entgegen sein. Die unbegreifliche und alle irdischen Maße übersteigende Liebe Gottes zu uns Menschen ist das wenn auch unerreichbare Vorbild für unser antwortendes Handeln (»wie ich euch geliebt habe« – Joh 15,12) und muß insofern als ›deontologische‹ Vorgabe für alle Güterabwägungen und Zweck-Mittel-Entscheidungen gelten. Christliche Moral sollte sich daher von der »Weisheit von oben« (Jak 3,17) leiten lassen und die vielfältige »Frucht des Geistes« (Gal 5,22f.) hervorbringen; das setzt jedoch voraus, daß man sich bereits auf der philosophischen Ebene am reinen Tugendideal orientiert und daß man nicht von vornherein einen Kompromiß mit der faktisch gegebenen erbsündlichen Schwäche in die Normenreflexion einbezieht. Der Rückgriff auf das, »was die Natur alle Sinnenwesen lehrt« (im Sinne Ulpians), war ohnehin auch bisher nicht durchzuhalten gewesen, nachdem sich Verhaltensweisen im Tierreich fanden, die man mit ebendiesem Prinzip hatte ausschließen wollen.

Moraltheologie als Wissenschaft wird sich demnach angesichts der für die Kirche abträglichen Frontstellung in der Frage der Kontrazeption verstärkt der erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Sicht ihres Faches zuwenden müssen, um nicht nur zu argumentieren, sondern gleichzeitig die Ebene zu reflektieren, der ihre Gründe zuzuordnen sind, wobei die je höhere Ebene die untergeordnete relativiert. Personalität (nicht nur der eigenen Person) übersteigt (bloße) Natur, Vernunft steht über (jeglicher) Empirie, »Totalitätsvernunft«, soweit sie sich überhaupt verwirklichen läßt, übergreift »Kontrollvernunft«, die sich gewöhnlich als die Vernunft schlechthin anbietet; das Korrektiv für die List einer sich verabsolutierenden Vernunft aber ist der christliche Glaube, der sich nicht mit historisch-kritisch abzusichernden Sätzen begnügt, sondern in und mit der Kirche denkt und lebt und damit rechnet, daß ihr als dem »Leib Christi« die Leitung durch den Hl. Geist auch in nicht mit letzter Feierlichkeit verkündeten Lehren nicht fehlen wird, da Gott »ohne Unterlaß mit der Braut seines geliebten Sohnes im Gespräch« ist.[26] Der Gehorsam gegenüber ihrer Autorität ist eine Angelegenheit des Glaubens und nicht einfachhin mit der moralischen Tugend des Gehorsams gegenüber menschlichen Autoritäten gleichzusetzen. Insofern kann die Autorität nicht einem Komplex von Argumenten entgegengestellt werden als etwas anderes und Äußerliches, sondern sie steht im Begründungszusammenhang selbst an hervorragender Stelle, und ihre Aussagen gehören in den Bereich

24 Gen 1,27.

25 Dem widerspricht nicht, daß die Philosophie zur Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele gelangen kann. Auch Kant hat sie als sicher vorausgesetzt, um nicht in ein *absurdum morale* oder *practicum* zu geraten; vgl. Kants Werke, XVIII, S. 193 (Refl. 5477); ähnlich in den Vorlesungen a.a.O., 28.1, S. 304, 318 ff.; 385; 28.2,2, S. 1083, 1291; dazu XVII, S.484 (Refl. 4255). Vgl. dazu A. Winter, Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft. Das Argument Kants und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik, in: Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute, hrsg. v. K. Kremer. Leiden 1985, S. 109-178, hier S. 168 f.

26 II. Vatik. Konzil, Dogm. Konstitution *Dei Verbum*, Nr. 8.

der moraltheologischen Reflexion. Nur so kann wirksam verhindert werden, daß »Tagesmeinungen als Sätze der Vernunft«[27] ausgegeben werden oder so etwas wie eine doppelte Wahrheit etabliert wird: Kann theologisch richtig sein, was sich biologisch oder medizinisch zunehmend als Problem darstellt? Seit langem wird über eine mögliche Thrombosegefährdung und etwaige Persönlichkeitsveränderungen durch die orale Kontrazeption diskutiert; auf der 94. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Innere Medizin, die kürzlich in Wiesbaden stattfand, konnte, wie berichtet wird, der Verdacht erhärtet werden, daß die mehrjährige Einnahme von Ovulationshemmern zu verschiedenen Arten von fokalen Leberveränderungen führt, die nicht ohne Risiko sind.[28] Was soll eine Frau, die sich dergestalt geschädigt sieht, von Theologen halten, auf deren »überzeugende« und »stichhaltige Argumente« sie sich einst verlassen hatte? Sie wird sich nicht mit der Ausrede zufriedengeben, daß eine grundsätzliche Richtigkeit nicht durch fehlerhafte Verfahrensweisen angefochten werden könne; sie wird wohl eher bedauern, die päpstliche Autorität unterschätzt zu haben.

Matthias Joseph Scheeben als Seelsorger

Von Joseph Overath

Wer sich mit Leben und Werk des Kölner Seminarprofessors für Dogmatik und Moraltheologie befaßt, wird bald bemerken, daß Matthias Joseph Scheeben nicht nur ein gelehrter Theologe gewesen ist, sondern ebenso auch ein eifriger Seelsorger.[1] Sein Biograph Johann Hertkens sagt über ihn: »Er suchte seine Leser nicht bloß in theologischen Kreisen, sondern namentlich auch im Volke, um die Gläubigen für den Urheber der Gnaden und seine Gnadenanstalt zu begeistern und zu einem immer engeren Anschluß an die Kirche Christi zu bewegen, echt christliches Leben zu fördern und zu heben und ganz besonders die Christen ihres heiligen Glaubens so recht froh werden zu lassen.«[2] Ein Blick in Scheebens Bibliographie zeigt, daß er zahlreiche Abhandlungen zu und über pastorale Fragen veröffentlichte.[3] Seine Hauptarbeitskraft legte er über Jahre hinweg in die Herausgabe von Zeitschriften. Deswegen ist gesagt worden: »Seine literarische Tätigkeit bezweckte zunächst die Förderung und Hebung

27 »quod ... opinionum commenta pro rationis effatis habeantur«, 1. Vat. Konzil, Dogm. Konstit. *Dei filius*, DS 3017.

28 Die Neue Ärztliche v. 13. April 1988, S. 1.

1 Vgl. J. Hertkens, M. J. Scheeben. Leben und Wirken eines katholischen Gelehrten im Dienste der Kirche. Paderborn 1892; H. J. Hecker, Chronik der Regenten, Dozenten und Ökonomen im Priesterseminar des Erzbistums Köln 1615–1950 (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 1). Düsseldorf 1952, S. 187-193; L. Scheffczyk, Die Lehranschauungen M. J. Scheebens über das Konzil, in: ThQ 141(1961), S. 129-173; E. Paul, Denkweg und Denkform der Theologie M. J. Scheebens (Münchener Theologische Studien II). München 1970; ders., M. Scheeben (Wegbereiter heutiger Theologie, hrsg. von H. Fries und J. Finsterhölzl). Graz/Wien/Köln 1976.

2 J. Hertkens, S. 12.

3 Vgl. J. Hecker, S. 189-191.

der Frömmigkeit in Klerus und Volk.«[4] Seine Zeitgenossen kannten ihn mehr als Polemiker, als eifrigen Apologeten des Papsttums und der Kirche, während im Abstand von hundert Jahren vielleicht eher der Dogmatiker Scheeben bekannt ist.

Scheeben war in doppelter Hinsicht Seelsorger. Einmal war er unmittelbar durch sein priesterliches Wirken auf die Heiligung der Menschen aus, zum anderen verstand er seine Tätigkeit als wissenschaftlicher Theologe mittelbar als Instrument der Seelsorge. Die Zeitgenossen schildern ihn als opferbereiten Priester: »Von der Studierstube gings zum Beichtstuhl, in dem er an den Samstagen und Festabenden stundenlang treu aushielt, oft müde und durchfroren,... vielen ist er ein gewissenhafter Seelenführer gewesen.«[5]

Dabei war Scheeben nie in der Pfarrseelsorge eingesetzt. Noch vor Abschluß der philosophischen und theologischen Studien (1852–1859) wurde er nach römischem Brauch 1858 zum Priester geweiht. Ab August 1859 finden wir ihn für einige Monate als Religionslehrer in Münstereifel. Bereits 1860 erfolgte seine Ernennung zum Professor der Dogmatik und Moraltheologie am Kölner Priesterseminar. Im Alter von 53 Jahren starb er am 21. Juli 1888. Seelsorge war zu Scheebens Zeiten ausschließlich Sache des Priesters; Laientheologen im heutigen Verständnis gab es noch nicht. In seinen *Mysterien des Christentums*[6] vergleicht er die priesterliche Aufgabe mit der der Gottesmutter Maria. Der Priester bringe im Schoß der Kirche Christus immer wieder zur Welt, ähnlich wie Jesus aus der Jungfrau Maria geboren wurde.[7] Der Priester kann somit »Erbe« der seligen Jungfrau genannt werden. Scheeben bestimmt den Priester und damit den Seelsorger so: »Die ganze Tätigkeit des Priestertums in der Kirche läuft, um mit dem Apostel zu reden, darauf hinaus, Christus in ihren Gliedern zu bilden, sie mit Christus zu vereinigen, sie ihm gleichförmig zu machen und zum Maße des Vollalters Christi heranzuziehen. . . .«[8] So ist Seelsorge nach Scheeben die Kunst, die Seelen immer neu für das ewige Heil zu motivieren. Seelsorge sieht in jeder Zeit anders aus, muß immer neue Wege suchen, um Menschen zu erreichen. Wie sah die Lage der Kirche aus, als Scheeben für seine Zeit diese Wege suchte? Welchen zeitgeschichtlichen Hintergrund hatten die praktisch-theologischen Bemühungen des Dogmatikers?

In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte der christliche Glaube seine prägende Kraft auf die Gesellschaft verloren. Seelsorge wurde nicht mehr von gesellschaftlichen Komponenten (Staat, König, Schule etc.) getragen oder auch nur gestützt. Auf der einen Seite waren es die negativen Auswirkungen der industriellen Revolution und auf der anderen Seite die Nachwehen der Aufklärung, die beide zusammen nicht das beste Klima für die Glaubensverkündigung darstellten.

Dazu kam der Dauerkonflikt zwischen Preußen und der katholischen Kirche; erinnert sei an das Kölner Ereignis von 1837, die benachteiligende Personalpolitik

---

4 J. Hertkens, S. 12.

5 J. Hertkens, S. 32; weitere Stimmen über den Seelsorgseifer bei J. Hecker, S. 188-189.

6 Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt (Gesammelte Schriften II). Freiburg 1941.

7 Vgl. ebd., S. 449.

8 Ebd., S. 451.

gegenüber den katholischen Untertanen, ganz zu schweigen von der Ungleichheit an den Universitäten, und schließlich muß auch der *Kulturkampf* genannt werden. Große Teile der preußischen Protestanten waren von Hause aus antirömisch und fühlten sich durch die Kirchenpolitik Papst Pius' IX. (1846–1878) noch in ihrer Haltung gestärkt. Sie und auch die liberaleren Katholiken sahen in den Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (1854) und von der Unfehlbarkeit des Papstes (1870) sowie im Syllabus von 1864 eine Provokation des Lehramtes, die nicht in die Zeit paßte. Innerkirchlich war die Lage angespannt. Die zunehmende Polarisierung zwischen deutschen Theologen und Neuscholastikern römischer Prägung konnte auf Dauer nicht von Nutzen für eine Kirche sein, die sich auch von außen heftigen Angriffen ausgesetzt wußte. Theologen, die in den Massenmedien öffentlich gegen das Lehramt protestierten, gab es viele. Man entdeckte nun die »Zeitungsadressen«, d. h. in Zeitungen veröffentlichte Unterschriftenlisten zu theologisch strittigen Fragen. Alle Richtungen der Theologie nutzten diese neue Art der Auseinandersetzung. So führte auch Scheeben 1879 – mitten im *Kulturkampf* – eine Unterschriftenliste an, die auf die Wiederherstellung des kirchlichen Einflusses auf die Schule drängte.[9] Auf jeden Fall wurden durch die »Zeitungsadressen« der deutschen Theologen sektiererische Tendenzen gefördert, ob mit oder ohne Schuld einzelner Theologen sei dahingestellt.

War es im Zusammenhang mit der Verehrung des Hl. Rockes in Trier zu den Wirren des Deutschkatholizismus gekommen, nachdem erst gerade die Spannungen um Georg Hermes, der in Bonn Dogmatik dozierte, beigelegt waren, so traten jetzt mehr liberale Katholiken auf den Plan, die – dies im Gegensatz zu den Ansichten Pius' IX. – die Kirche mit der modernen Kultur aussöhnen wollten. Die Stimmung war gereizt, die Massenmedien standen bereit, jeden Vorgang innerhalb der katholischen Kirche vor die deutsche Öffentlichkeit, die mehrheitlich evangelisch war, zu zerren und dort ein Scherbengericht katholischer Wert- und Denkvorstellungen einzuleiten.

Eine starke Seite des deutschen Katholizismus war das Vereinsleben, so z. B. die Kolpingvereine und die Müttervereine.[10] Das Erzbistum Köln war ohnehin Sitz der meisten deutschen Katholikenvereine, und von hier aus konnte Scheeben auf eine breite Zustimmung bauen, wenn er in Wort und Tat die kirchliche Lehre verteidigte.

1. Gute Theologie muß auch praktisch sein

Der Seminarprofessor hatte begriffen, daß im 19. Jahrhundert die Zeitungen und Zeitschriften eine erhebliche Bedeutung bekommen hatten. Die Kirche entdeckte im letzten Jahrhundert die Zeitungen als Organe der Glaubensverbreitung. Besonders der *Katholik* und viele andere Organe des deutschen Katholizismus sprachen einen weiten Leserkreis an.[11] Im Bereich der Erzdiözese Köln gab es überdies die *Zeitschrift*

9 Vgl. J. Hecker, S. 187.

10 Vgl. dazu: H. Bodewig/J. Overath, Ausgewählte Quellen zur Kölner Diözesangeschichte. Siegburg 1980, S. 108-109, 113-114.

11 Vgl. R. Pesch, Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der kath. Akademie in Bayern, Reihe B, Forschungen II). Mainz 1966.

für Philosophie und Theologie, die zwischen 1832 und 1852 hermesianisches Gedankengut unter dem Klerus verbreitete.[12] Seit 1866 gab dann die Bonner Fakultät das *Theologische Literaturblatt* heraus, das sich mehr der nichtscholastischen Theologie verbunden fühlte.[13] Scheeben merkte, daß er ein Gegengewicht neuscholastischer Art schaffen mußte, damit er als Seminarprofessor die Priester ein Leben lang erreichen konnte. Seit 1867 gab er mit einem Priesterkreis das *Pastoralblatt* heraus. In dem Werbeprospekt des *Katholik* heißt es: »Da ein ähnliches Blatt bisher in den Rheinlanden gänzlich fehlte, so kommt die Herausgabe ... einem wirklichen Bedürfnisse ... entgegen.«[14] Das Organ erschien monatlich.

Scheeben scheint sich aber keiner Illusion über den Einfluß eines solchen Organes hingegeben zu haben. Er wußte, daß er gegen die Hetze der Tagespresse ohnehin nichts ausrichten konnte. Ihm ging es mehr um die Hintergrundinformationen, als er 1870 der Herausgeber der *Periodischen Blätter*[15] wurde. Er wollte nicht als Konkurrent der Tageszeitungen auftreten, sondern, so sagt er: »... wir schreiben für alle wahrhaft gebildeten Katholiken, d. h. für solche, welche religiösen Ernst und Geisteskraft genug besitzen, um bei einigem Nachdenken die großen Fragen der Gegenwart zu verstehen und zu würdigen.«[16] Damit aber diente er der Seelsorge – und er hatte mit seinen Bemühungen Erfolg. Nur zwei Priester der Erzdiözese Köln nahmen an einer Unterschriftenaktion gegen das Unfehlbarkeitsdogma teil, nachdem er sein *Pastoralblatt* als »Kampforgan«[17] gegen die Konzilsgegner eingesetzt hatte.[18]

Als Seminarprofessor hatte Scheeben Seminaristen vor sich, die an der Bonner Fakultät Theologie studiert hatten. Er kannte deren Anschauungen und wußte, daß ihnen pastorale Hilfestellungen nur zugute kommen konnten. Deswegen spricht er in seinen pastoralen Schriften eine deutliche und verständliche Sprache, die sich von der komplizierten Diktion seiner Dogmatik sehr unterscheidet. Ja, der ehemalige Religionslehrer wußte theologische Einsichten auch einprägsam in Schlagworte zu kleiden, so daß auch der einfache Mann merkte, was auf dem Spiele stand. Diese Sorge um die »Kleinen« hat ihn dazu getrieben, als erster aller deutschen Theologen gegen *Janus*, das Pamphlet gegen das Vatikanum I., aufzutreten.[19]

---

12 Vgl. J. Overath, Joseph Ignaz Ritter (1787–1857). Sein Wirken als Kirchenpolitiker und seine Bedeutung als Kirchenhistoriker (Europäische Hochschulschriften XXIII, 131). Bern/Frankfurt 1979, S. 186-187; ders., Zwischen Hermes und Hermesianismus. Briefe des Breslauer Kirchenhistorikers Joseph Ignaz Ritter an den Kölner Erzbischof Ferdinand August Graf Spiegel, in: ArSKG 37 (1979), S. 131-155.

13 Vgl. A. Franzen, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 6). Köln/Wien 1974, S. 82-113.

14 Katholik 1866, S. 768.

15 Periodische Blätter zur Mitteilung und Besprechung der Gegenstände, welche sich auf die neueste allgemeine Kirchenversammlung beziehen. Regensburg 1870 ff. Die ersten beiden Bände hießen: Das ökumenische Concil vom Jahre 1869.

16 Concil II, Vorwort (von Scheeben herausgegeben).

17 A. Franzen, S. 38.

18 Vgl. Concil II, S. 430.

19 Vgl. W. Brandmüller, Ignaz von Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums. Herausforderung und Antwort (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 9). St. Ottilien 1977; J. Overath, Der Kölner Dogmatiker M. J. Scheeben als Gegner der Unfehlbarkeitsschriften des Kirchenhistori-

Theologie mußte praktisch sein, das bedeutete für Scheeben, sie durfte nicht die Praxis des Glaubens in Frage stellen. Deswegen ging er so scharf mit den Konzilsgegnern ins Gericht: »Wir beklagen es tief, daß die *Janustheologie* auch unter den theologischen Lehrern unserer Erzdiözese Apologeten und Anbeter findet, welche sich Geist, Material und Sprache derselben aneignen, den kirchenfeindlichen Blättern willkommenes Futter zuführen und dem katholischen Volke unberechenbares Ärgernis bereiten, und das alles im Namen einer Wissenschaft, welche auch die ersten Elemente wissenschaftlicher Forschung mit den Füßen tritt.«[20] Hier sprach der Seelsorger, der Theologie nur akzeptieren konnte, wenn sie die Gläubigen in ihrer Kirchentreue bestärkte.

II. Klares Wort im Theologenstreit

Scheeben hatte früh erkannt, daß durch die öffentlichen Streitigkeiten unter den Theologen viele Gläubige verwirrt und verunsichert wurden. Auch hier reagiert er wieder als Seelsorger. Hertkens sagt im Hinblick auf den Theologenstreit um das Unfehlbarkeitsdogma: »Aus dem Stubengelehrten wurde ein Meister des polemischen Stils. Die Eleganz der Sprache, die Schärfe des Urteils, die unerbittliche Logik, der köstliche Humor und die feine Satire erinnern vielfach an Lessing.«[21]

Scheeben begriff, daß die Verunsicherung der Laien vor allem durch die Behauptung, das Dogma verstoße gegen die Wissenschaft, ausgelöst wurde. Für ihn war kein Widerspruch von Glaube und Wissen möglich. Seine Kontrahenten, die eher liberalen Theologen, wollten Wissenschaft und Lehramt über die Massenmedien zum Konflikt treiben. Wenn diesen Theologen auch nicht unterstellt werden kann, daß sie die einfachen Gläubigen verwirren wollten, so war ihr öffentliches Auftreten bestimmt unklug und in seelsorgerischer Hinsicht wenig durchdacht.

Der Kölner Seminarprofessor wollte den Gläubigen helfen und fand deswegen klare Worte im Theologenstreit. In seinen Broschüren zur Unfehlbarkeitsdebatte, die meist gegen *Janus* gerichtet sind, warnt er die Gläubigen u. a. vor einem falschen Wissenschaftsbegriff: »Indes sollen sie sich daran erinnern, daß Klimpern zum Handwerk gehört und daß es in der Theologie und Geschichte ebenso gut Pfuscher und Schwindler gibt wie im Handel und Wandel.«[22]

Als Dogmatiker, der treffende Analysen gewohnt war, hatte Scheeben die Grundlinie der Konzilsgegner erkannt: »In der Wirklichkeit aber gehen sie in leidenschaftlicher Verblendung so weit, daß sie auch das angreifen, was jedem, auch dem liberalsten Katholiken, theuer und heilig sein muß, verdrehen und leugnen eine Reihe von fundamentalen katholischen Lehren, reizen zu Haß und Verachtung gegen den h. Stuhl, verlocken harmlose und unvorsichtige Leser zum Abfall von der Kirche.«[23]

---

kers Ignaz von Döllinger, in: Wissenschaft und Weisheit 43 (1980), S. 155-172; ders., Janus, ein Febronius redivivus? M. J. Scheeben zur Quellenlage einer Streitschrift gegen das Unfehlbarkeitsdogma, in: Kirchengeschichte: Orientierungshilfen, Standpunkte, Impulse für heute (Europäische Hochschulschriften XXIII, 294). Frankfurt/Bern 1987, S. 147-164.

20 Ein weiterer Beitrag zur Ausbreitung des Lügengeistes aus dem Heiligtum des Herrn oder ein Professor als Teufelsbanner, in: Concil II, S. 178-182, hier 182.

21 J. Hertkens, S. 22.

22 Der Papst und seine neuesten Verleumder. Frankfurt 1869, S. 25.

23 Ebd., S. 3.

Scheeben sah kommen, was denn auch die weiteren Jahre seines Lebens überschatten sollte: den Kampf gegen die Kirche im Namen der ›Freiheit‹, den *Kulturkampf*. Aber auch in dieser schwierigen Zeit tat Scheeben seine Pflicht als Seelsorger und Wissenschaftler. Durch seine *Periodischen Blätter* konnte er vieles an Informationen für die Gläubigen weitergeben. Zu Recht ist diese Zeitschrift das »Hauptorgan und Arsenal zur Bekämpfung der Altkatholiken« genannt worden.[24] Wenn Scheeben sich zu Wort meldete, dann aus der Verantwortung des Seelsorgers heraus. Er nahm immer wieder in aller Klarheit Stellung, und dies vor einem größeren Leserkreis. Er verkündete das Wort »gelegen oder ungelegen« (vgl. 2 Tim 4,2). Ja, er war so sehr vom Seeleneifer durchdrungen, daß er wegen seiner pastoralen Schriften theologische Abhandlungen zurückstellte. Scheeben kommt das Verdienst zu, als erster gegen *Janus* Stellung bezogen zu haben: »So betrat er als Apologet der katholischen Kirche in der allgemeinen Verwirrung, welche in Deutschland die Gemüter ergriffen hatte, die Höhe der Mission, zu der ihn Gott berufen hatte.«[25]

III. Keine Angst vor den Zeitungen

Zu Scheebens Seelsorgstätigkeit gehört auch ein kritischer und aufmerksamer Umgang mit den Massenmedien. Er begriff ebenso wie sein Gegner Ignaz von Döllinger, daß mit der wachsenden Verbreitung der Zeitungen auch die Glaubensverkündigung eine neue Dimension angenommen hatte. Jetzt konnte eine Tageszeitung in verkürzter, aber publikumswirksamer Weise ein theologisches Problem aufgreifen und öffentliche Meinung erzeugen, die dann auf die Kirche einzuwirken suchte.

Die Konzilsgegner hatten es verstanden, durch die Massenmedien zu den vom Konzil diskutierten Themen – an erster Stelle die Unfehlbarkeit des Papstes – eine veröffentlichte Meinung innerhalb der Katholiken herzustellen. So hatte Döllinger in seinen Artikeln der *Allgemeinen Zeitung* aus Augsburg[26] »sein reiches geschichtliches Material, seine Vorarbeiten für eine Papstgeschichte zur Verfügung gestellt oder, besser gesagt, billig auf die Straße geworfen«.[27] Damit wurde wissenschaftliche Auseinandersetzung sehr einseitig unter die Frage: Wie kann ich meine Thesen am besten verbreiten?, gestellt.[28]

Scheeben sah Theologie anders. Er konnte nicht glauben, daß durch die öffentliche Diskussion die Wahrheit gefunden werden konnte. Er war solidarisch mit der Kirche, die ihm Heimat war. Schon deswegen hätte er niemals die theologischen Meinungsverschiedenheiten vor ein breites Publikum liberaler Katholiken und strenggläubiger

---

24 J. Hertkens, S. 24.

25 Ebd., S. 24.

26 Das Concilium und die Civilta, in: Allgemeine Zeitung (Augsburg) 10.–15. März 1869; dann in Buchform: Der Papst und das Concil von Janus. Eine weiterausgeführte und dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienen Artikel: Das Concilium und die Civilta. Leipzig 1869.

27 Vgl. J. Speigl, Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers (Beiträge zur neueren Geschichte der Kath. Theologie 5). Essen 1964, S. 132.

28 Vgl. dazu: H. Pfeil, Wie du am besten ankommst – eine Satire, in: ders., Im Umbruch der Zeit. Stellungnahmen zu aktuellen philosophischen, pädagogischen und theologischen Fragen. Aschaffenburg 1978, S. 338-347.

Protestanten sowie staatstreuer, aber kirchenfeindlicher Wissenschaftler getragen. Denn für ihn stand fest, daß Theologie nur im Lichte des Glaubens betrieben werden kann: In den *Mysterien des Christentums* sagt er darüber: »Je mehr der Mensch auf die Kraft seiner Vernunft vertraut und sich vermißt, mit ihrer dunklen Laterne allein den Ozean der göttlichen Mysterien zu durchsegeln, desto spärlicher wird das übernatürliche Licht ihm leuchten, desto dunkler und verworrener wird darum auch seine Auffassung sein.«[29] Der Seminarprofessor konnte sich nicht vorstellen, daß alle Zeitungsleser einen theologischen Sachverhalt auch nach dem Glauben bewerten. Darum mißtraute er der journalistisch aufbereiteten Theologie. Ihm geht es als Seelsorger um eine neue Geburt aller Menschen aus dem Schoß Gottes, darum daß »wir als kleine, unmündige Kinder in die Schule Gottes eintreten, in welcher wir an seiner Hand, durch sein Licht in die Tiefe seiner Mysterien eingeführt werden sollten«.[30] Scheeben hielt sich aber nicht von der Diskussion fern. Er sprach ja zwei Sprachen: die theologische Fachsprache seiner großen Dogmatik und die Sprache seiner einfach verständlichen Broschüren und pastoralen Stellungnahmen.

Sein eigentlicher Ärger über Döllinger lag darin, daß dieser nicht etwa mit theologischen Gutachten gegen die geplante Dogmatisierung anging – was legitim gewesen wäre – , sondern immer wieder eine überwiegend ungläubige Öffentlichkeit suchte, um seine Bedenken kundzutun. Der Seelsorger Scheeben merkte diese Druckausübung auf die Kirche; es sollte ein »Zeitungskonzil« stattfinden, nach dem sich die Konzilsväter im Vatikan zu richten hätten. Scheeben nimmt deswegen kein Blatt vor den Mund: »Stattdessen wählt er gerade die AAZ, das jenige Blatt, worin alle Kröten und Schlangen ihr Gift gegen den h. Stuhl und die Kirche ausspeien, zu seinem Spezialarchiv, worin er alle Akte, die seine erleuchtete männliche That betreffen, niederlegt, macht das Organ des frivolsten Glaubenshasses zum Organ seiner angeblichen Bemühungen, den Glauben der Kirche vor Verdunkelung und Verunstaltung zu bewahren, und sendet dem versammelten Kirchenrath seine freundschaftlichen Warnungen aus dem Lager und unter dem Beifall der wüthendsten Feinde.«[31] Welch anderer Stil als der der Scheebenschen Dogmatik! Hier der Zyniker, der es versteht, die Hand genau auf die Wunde seines Gegners zu legen, dort der übervorsichtig formulierende Wissenschaftler!

Sein mutiges Auftreten gegen die Massenmedien kann nur auf seinen Seeleneifer zurückgeführt werden. Beherzt schrieb er: »Wir werden reden ohne Furcht vor den zahlreichen wissenschaftlichen Celebritäten, die uns entgegenstehen, im Bewußtsein des Rechtes und der Wahrheit; nur die Furcht haben wir: daß unsere Worte und Beweise totgeschwiegen oder überschrieen werden.«[32] Scheeben wußte um das Sprichwort »Veritas parit odium«. Doch er nahm den Haß in Kauf: » ... sollte uns die ganze gelehrte und gebildete Welt in Acht und Aberacht erklären und die Wahrheit, die so oft nur Haß einträgt, auch uns dieses Schicksal zuziehen, so haben wir doch das

29 Mysterien, S. 650.

30 Ebd., S. 651.

31 »Die männliche That« und »die unwiderleglichen Bemerkungen« des Herrn Professor von Döllinger. Corruptio opitmi pessima. Ein freies Wort an die besonnenen und freisinnigen Männer Kölns und Deutschlands. Köln 1870, S. 10-11.

32 Männliche That, S. 5.

Bewußtsein, im Dienste der Kirche unseren Posten nicht feige verlassen zu haben.«[33] An diesem Wort leuchtet ein Charakterzug Scheebens auf, der Rückschlüsse auf beste priesterliche Qualität zuläßt. Er steht für die Kirche ein, ob es ihm Haß oder Beifall bringt. Da verstand diese »echt rheinische, lebhafte Frohnatur«[34] keinen Spaß mehr. Zu sehr war Scheeben überzeugt, als Theologe und Priester die »theologische Weisheit«, wie er seine Wissenschaft gerne nennt[35], allen Menschen weitergeben zu müssen. Seine priesterliche Größe lag darin, das Leben ganz unter das Geheimnis des Kreuzes zu stellen. Damit aber konnte und durfte er sich weder aus dem Haß noch aus den theologischen Streitigkeiten oder gar aus dem Mißerfolg heraushalten.

Als er den Massenmedien gegenübertrat, war er sich als eifriger Seelsorger darüber im klaren, daß die Theologie »wie das Kreuz Christi ... der hochmütigen menschlichen Weisheit als Torheit und Schwachheit«[36] erscheint. Für dieses Kreuz Christi aber einzustehen, war Scheebens Größe und die ihm eigene Form des *zelus animarum.*

IV. Liebe zum kirchlichen Lehramt

Scheeben verstand sich als Mann der Kirche. In seinen Schriften betont er, daß die Kirche mit gläubigen Augen zu sehen ist. In seinen *Mysterien des Christentums* ging er auf die Wirren um das Vatikanum I. ein. Zu dieser Zeit habe es viele Theologen gegeben, die die Kirche einseitig als natürliche Gesellschaft aufgefaßt hätten. Deswegen sei damals auch nicht das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes verstanden worden. Kirche habe immer in Christus den »übernatürlichen Mittelpunkt«.[37]Gott selbst und nicht etwa die Kirche oder gar die Menschen in der Kirche hätte dieses Zentrum festgelegt. Damit ist der Theologe aber keineswegs blind für die vielen Sünder in der Gemeinschaft, die sich um Christus versammelt. Wenn Kirchenmitglieder sich nicht als würdig erweisen, dann »wuchert in ihrem Schoß, nicht etwa aus demselben, manches Unkraut, das ihre Himmelsblüten in Schatten stellt«.[38]

Kein Seelsorger wird an der Frage nach den Sündern in der Kirche vorbeikommen. Scheeben, der in Rom studiert hatte, wußte, daß ein Triumphalismus, ein Prahlen mit Rom, nichts ausrichten kann. Nachdem 1863 auf der Münchener Gelehrtenversammlung die tiefe Kluft zwischen neuscholastischer Theologie und deutschen Wegen vollends sichtbar geworden war, schrieb er an Franz Xaver Huber nach Rom: »Ich glaube, daß auf unserer Seite überhaupt nicht schriftlich, aber mündlich manches verletzende verächtliche Wort gesprochen worden, das besser unterblieben wäre. Ich möchte sie bitten, den Alumnen Sanftmut und Vorsicht, namentlich auch im unmäßigen Prahlen von Rom, dringend anzuempfehlen.«[39] Der Seminarprofessor aus Köln ist

---

33 Ebd.

34 J. Hertkens, S. 11.

35 Mysterien, S. 670.

36 Ebd., S. 670.

37 Ebd., S. 455.

38 Ebd., S. 458.

39 H. Schauf/ A. Eröß (Hrsg.), M. J. Scheeben. Briefe nach Rom. Freiburg 1939, S. 89; Huber war Leiter des Germanikums in Rom.

keineswegs ein blinder ›Römer‹, auch kein Ultramontaner. Und er scheut sich sogar nicht, die Münchener Nuntiatur zu kritisieren.[40] Gleichzeitig aber war er grundsätzlich bereit, der kirchlichen Behörde zur Seite zu stehen: »Wenn aber Döllinger jetzt wieder losgeht, werden wir auch wohl das Schweigen brechen müssen, aber nur so, daß man die Herren behandelt sanftmütig und geduldig wie Kranke.«[41]

Er kannte die Dogmengeschichte gut und wußte, daß es in der Kirche immer wieder Zeiten gibt, da Lehrer öffentlich gegen die Hirten auftreten und so zu Irrlehrern werden. Scheeben konnte sich als Theologe nur unter dem Maßstab des Lehramtes stehend vorstellen und erinnerte deswegen an ein Wort des Vinzenz von Lerin: »In der Kirche Gottes ist der Irrtum des Lehrers eine Versuchung des Volkes, eine um so größere Versuchung je gelehrter der Irrende ist. Es ist von großer Bedeutung, daß alle Katholiken wissen, daß sie mit der Kirche die Lehrer aufnehmen, nicht mit den Lehrern die Kirche verlassen sollen.«[42] Es geht also um die Kirche, nicht um die Lehrer! Und Scheeben stellte sich auf die Seite der Kirche und nicht auf die Seite der Theologen, die sich gegen das Konzil stellten. Scheeben war schlicht katholisch und dies in seinem Denken und Fühlen, seinem Handeln und Forschen. Er ließ sich selbst durch Angriffe auf seine Person nicht aus der katholischen Position bringen.

Es waren nicht zuletzt die Theologen der Bonner Universität. Deren *Theologisches Literaturblatt* setzte sich mit Scheebens Heft *Neue Erwägungen über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit aus den anerkannten historischen Werken Döllingers urkundlich zusammengestellt*[43] auseinander und stellte die Frage, ob der Seminarprofessor nicht alles unternehmen müsse, damit »Frieden und Eintracht«[44] herrsche unter denen, die in der Priesterausbildung tätig seien. Die Bonner Theologen übersahen, daß sie wohl angemessener reagiert hätten, wenn sie neben dem Frieden auch die Wahrheit als Leitlinie anerkannt hätten. Als dann Scheeben eine Erwiderung verfaßte, bescheinigte ihm Professor Langen, seine Besprechung sei »zusammengesetzt aus Albernheiten, Unwahrheiten und falschen Beschuldigungen«.[45]

Scheeben hat in Ausübung der Seelsorge diese Verunglimpfungen ertragen, weil er seine Kirche liebte und vielleicht vorausgesehen hat, daß die meisten Bonner Theologieprofessoren wenig später nicht mehr auf dem Boden der kirchlichen Lehre standen.

V. Mit Maria und allen Heiligen

Scheeben war ein glühender Verehrer der Gottesmutter Maria. Sein gesamter Einsatz als Priester und Theologe kann nur richtig verstanden werden, wenn seine marianische Spiritualität als geistiger Hintergrund erkannt wird. Der Priester war für Scheeben eine Art Erbe Mariens. Maria brachte Christus auf die Welt durch das Wirken des Hl. Geistes: »... so empfängt der Priester durch die Kraft desselben Geistes den

40 Vgl. Briefe, S. 81.

41 Ebd.

42 Männliche That, S. 2, Motto des Heftchens.

43 Regensburg 1870.

44 Theol. Literaturblatt 1870, Sp. 243.

45 Ebd., Sp. 495.

menschgewordenen Sohn Gottes, um ihn im Schoß der Kirche unter den eucharistischen Gestalten niederzulegen.«[46] Ebenso muß der Priester – infolge der eucharistischen Wandlung – auch Christus in den Herzen der Menschen erwecken. Diese »Bildung des mystischen Leibes«[47] ist die wichtigste Aufgabe des mütterlichen Priestertums. Maria und der Priester gleichen sich in ihrer Fruchtbarkeit. »Wunderbar, unbegreiflich ist die Fruchtbarkeit, welche die Kirche in dieser Mutter offenbart, unaussprechlich die Vereinigung mit dem sie überschattenden Heiligen Geiste, der in ihrem Schoße und durch sie ähnliche Wunder wirkt wie in dem reinsten Schoß Mariens.«[48] Scheeben verstand demnach sein Wirken als Seelsorger in erster Linie als ein marianisches Tun. Das erklärt auch, warum Scheeben seine erste Veröffentlichung der Verehrung Mariens widmete. 1860 gab er seine kleine Sammlung *Marienblüten*[49] heraus, die wörtliche Übersetzung eines Buches des Jesuiten Aloysius Parodi. Den jungen Scheeben hat sicherlich die Dogmatisierung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens tief beeindruckt, zumal er 1854 an dieser Feier in Rom teilgenommen hatte.[50]

Eines der wichtigsten Werke Scheebens ist der große Aufsatz *Die theologische und praktische Bedeutung des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes, besonders in seiner Beziehung auf die heutige Zeit.*[51] Jede Seite dieses Aufsatzes legt von der tiefen Liebe Scheebens zur Gottesmutter Zeugnis ab. Der Theologe deutet die gesamte Geschichte im Lichte der Unbefleckten Empfängnis und führt die Ablehnung der Dogmen von 1854 und 1870 auf das Wirken Satans zurück. Dem die beiden Dogmen würden die Übernatürlichkeit des katholischen Glaubens leuchtend beweisen. Gegen die Grundirrtümer der Zeit, d. h. gegen einen aufklärerischen Rationalismus, einen Naturalismus und einen Liberalismus in Glaubens- und Gewissensfragen, sei jetzt ein schützender Damm errichtet. Die hohe Bestimmung des Menschen werde an der Jungfrau aus Nazareth deutlich aufgezeigt. »Es ist einer der boshaftesten Kunstgriffe des Teufels, daß er den Menschen gerade das, was Gott zu ihrem Heile, zu ihrer Verherrlichung und Erhöhung eingesetzt hat, als Schmähung ihrer Würde, als Benachteiligung und Übervorteilung ihrer Interessen darstellt und so den Honig der göttlichen Gaben in eine Quelle bitteren Neides und gemeiner Eifersucht umwandelt.«[52] Scheebens seelsorgerisches Grundanliegen ist die Ausbreitung der Gotteskindschaft, die in der Taufe weitergegeben wird, auf alle Menschen. Heil, Verherrlichung und Erlösung sind Begriffe, die mit den großen Zeithäresien nicht zusammenpassen. Was er als Theologe messerscharf analysiert, das gibt er als Seelsorger und Praktiker in Schriften einem größeren Leserkreis weiter. Scheeben wußte, daß an Maria sich die Geister scheiden und daß sie deswegen Siegerin über alle Irrlehren ist.

---

46 Mysterien, S. 445.

47 Ebd., S. 450.

48 Ebd.

49 Marienblüten aus dem Garten der heiligen Väter und christlichen Dichter zur Verherrlichung der ohne Makel empfangenen Gottesmutter, gesammelt und übertragen von M. J. Scheeben. Schaffhausen 1860.

50 Vgl. J. Hertkens, S. 13.

51 Concil II, S. 505 ff.

52 Ebd., S. 517-518.

Eng verbunden mit dieser dominanten Stellung Mariens ist auch das Papsttum. So kann er sagen: »Maria und der Stuhl Petri sind daher aufs Engste im Plane Gottes und in der Geschichte der Kirche verbündet.«[53] So wird der Kampf um die Freiheit zum wichtigsten Thema der Kirchengeschichte. Freiheit von Sünde, freie Hinwendung zur Kirche, die in Maria vorgebildet ist, sind die Hauptanliegen des Seelsorgers.

Von hier aus ist auch zu verstehen, daß der Seminarprofessor eine neubearbeitete Auflage der *Hauspostille* von Leonard Goffiné (1648–1719) herausgegeben hat.[54] Denn dieses christliche Hausbuch möchte den Menschen die Heiligenfeste nahebringen und erklärt die Episteln und Evangelien des Kirchenjahres. Scheeben maß als Seelsorger der Verchristlichung der Familie großen Wert bei, so z. B. wenn er an verschiedenen Zeitungen für die katholischen Familien mitarbeitete.[55]

In einer Zeit eines oft unerträglichen antirömischen Affektes steht Matthias Joseph Scheeben als ein Seelsorger vor uns, der sich am Lehramt der Kirche orientierte und nicht nach den Massenmedien schielte. Als Seelsorger war er Theologe, als Theologe war er Priester. Er hatte immer nur ein Ziel: Alle Menschen sollen die Frohe Botschaft Christi hören. Er fand klare und mutige Worte in theologischen Streitigkeiten, gerade wenn die Öffentlichkeit vor falschen Theorien gewarnt werden mußte. Erfrischend ist sein Mut, wohltuend seine Festigkeit in der kirchlichen Lehre, und sein offenes Herz für die Anliegen seiner Zeitgenossen beeindruckt bis heute. Er war ein im besten Sinne des Wortes ›praktischer Theologe‹.

*

IN EIGENER SACHE. – Am 26. Juni verstarb unser Mitherausgeber Hans Urs Kardinal von Balthasar in seiner Basler Wohnung – drei Tage vor seiner Erhebung zum Kardinal, die der Hl. Vater am 29. Mai in Rom verkündet hatte. Kardinal von Balthasar gehörte 1972 zu den Begründern dieser Zeitschrift.

53 Ebd., S. 543.

54 1882 erschien die 6. Auflage dieses Buches. Scheeben hatte dort die rheinischen Heiligen eingefügt.

55 So arbeitete er u. a. am Katholischen Hausfreund aus Köln mit, vgl. H. J. Hecker, S. 191.

Rudolf Haubst, 1913 in Maring an der Mosel geboren, studierte nach seiner Promotion 1950 für zwei Jahre in Rom, bevor er 1954 seine Lehrtätigkeit an den Universitäten Bonn und Mainz aufnahm. Habilitation 1955 in Bonn, wo er seit 1958 als Ordinarius Dogmatik lehrte. Seit 1960 ist er Vorsitzender der Cusanus-Gesellschaft und Direktor des Instituts für Cusanus-Forschung an der Universität Mainz, nach 1980 auch der Universität Trier und ihrer Theologischen Fakultät.

Jacques Dupuis SJ, Jahrgang 1923, wurde 1954 zum Priester geweiht. Er lehrt heute als Professor für Dogmatik an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Die Übertragung des Beitrages auf Seite 312 besorgte Hans Urs Kardinal von Balthasar †.

Hans Waldenfels SJ, 1931 in Essen geboren, besuchte nach 1953 für drei Jahre die Philosophische Hochschule Pullach. Von 1957-64 studierte er an der Universität Tokio, in den beiden folgenden Jahren an der Universität Kyoto, anschließend arbeitete er bis 1968 an der Gregoriana. Dem Theologiestudium in Münster folgte 1976 die Habilitation in Würzburg und im darauffolgenden Jahr die Berufung als Ordinarius an die Universität Bonn.

Horst Bürkle, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Der Promotion 1957 in Hamburg schloß sich 1964 die Habilitation an. Von 1965 an lehrte er als Dozent an der Universität Kampala/Uganda, bis er 1968 als o. Professor nach München berufen wurde. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben.

Friedrich Scheidt, 1931 in Arnsberg/Westfalen geboren, lehrt als Dozent an der Münchner Universität Philosophie.

Aloysius Winter, geboren 1931 in Besch an der Mosel, studierte in Trier, Rom, Münster und Mainz. 1956 Priesterweihe. Seit 1975 lehrt er als Ordinarius Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und phil.-theol. Propädeutik an der Theologischen Fakultät Fulda.

Joseph Overath, Jahrgang 1950, ist Priester der Erzdiözese Köln und lebt in Engelskirchen im Bergischen Land.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Maximilian Greiner. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Ehrenfeldgürtel 164, 5000 Köln 30, Tel.: 02 21/5 50 31 90. – 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 93,50; S 417,–, 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).

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

»Selig, die reinen Herzens sind«

Von Joachim Gnilka

I

Jemanden selig zu preisen, ist in der Sprache und Literatur der Antike eine verbreitete Sache. Dies gilt in gleicher Weise für das Judentum wie für das Griechentum. Doch ist sehr wohl auf die Unterschiede zu achten. Bei Menander (*Fragment 114*) lesen wir: »Selig, wer Besitz und Verstand hat.« Jemand wird selig, glücklich gepriesen, weil er über Vorzüge verfügt, die für sein Leben von Bedeutung sind. Die Seligpreisung ruht in sich selbst. Darum wird die Grenze des irdischen Lebens auch nicht überschritten. Es schließt sich auch keine Verheißung an. Analoge Seligpreisungen lesen wir im Alten Testament, und hier vor allem in der Weisheitsliteratur und in den Psalmen. Um nur einzelne Beispiele zu nennen: »Selig der Mensch, dem sein eigener Mund keine Vorwürfe macht« (Sir 14,1); »Selig der Mensch, der nachsinnt über die Weisheit, der sich bemüht um Einsicht« (Sir 14,20); »Selig der Gatte einer klugen Frau, und wer nicht gleichsam mit einem Gespann von Ochs und Esel pflügen muß« (Sir 25,8). Auch hier verbleibt die Blickrichtung im irdischen Bereich, wenngleich über Nützlichkeitserwägungen hinausgedacht wird und bei Weisheit und Einsicht eine theologische Komponente festzustellen ist. Einen Schritt weiter führt Ps 41,2: »Selig, wer sich des Schwachen annimmt, zur Zeit des Unheils wird der Herr ihn retten.« Hier tritt nämlich zur Seligpreisung eine Verheißung hinzu. Dies bedeutet: Warum ein solcher Mensch glücklich zu preisen ist, wird sich erst in der Zukunft erweisen. Allerdings bleibt auch hier die Zukunft im Rahmen des irdischen Lebens. Die Zeit des Unheils ist die Zeit irdischer Not. Erst in Verbindung mit der Apokalyptik, erst mit dem Aufbruch eines Glaubens an ein jenseitiges Leben bei Gott, erst mit der Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten, die sich in Israel in den letzten beiden Jahrhunderten v. Chr. ausbreiten und durchsetzen, begegnen wir Seligpreisungen, deren Verheißungen eschatologisch begründet sind. So sagt das Äthiopische Henochbuch 58,2: »Selig seid ihr Gerechten und Auserwählten, denn herrlich wird euer Lohn sein.«[1]

Damit haben wir den Anknüpfungspunkt für die Seligpreisungen der Bergpredigt erreicht. Die Preisung: »Selig, die reinen Herzens sind, denn sie

1 Das sog. Äthiopische Henochbuch ist uns zufällig nur in seiner äthiopischen Übersetzung erhalten geblieben. Ursprünglich war es aller Wahrscheinlichkeit nach hebräisch abgefaßt. Das orthodoxe Judentum, das sich nach 70 n. Chr. entwickelte, bekämpfte die Apokalyptik.

sollen Gott schauen« (Mt 5,8), ist die sechste in der Reihe der neun Preisungen, die Mt am Beginn der großen Rede Jesu vom Berg bietet. Alle diese Preisungen sind mit einer eschatologischen Verheißung verknüpft. Diese Verheißung ist die Himmelsherrschaft. Unter dieser Verheißung sind die Preisungen zusammengefaßt. Die erste und die achte Preisung, die die übrigen inkludierend einfassen, bieten die Verheißung: »denn ihrer ist die Himmelsherrschaft« (5,3 und 10). Daraus ergibt sich, daß die übrigen Verheißungen, die mannigfaltige, meist aus der biblischen Tradition stammende Bilder aufgreifen, wie: sie sollen getröstet werden; sie sollen die Erde zum Erbteil erhalten; sie sollen Söhne Gottes heißen usw., letztlich nichts anderes besagen als den Zuspruch der Himmelsherrschaft. Auch die Verheißung der uns interessierenden Preisung: »denn sie sollen Gott schauen«, fügt sich hier ein. Damit haben wir die erste wichtige Erkenntnis gewonnen: Die Seligpreisung verheißt das endgültige, eschatologische Heil. Es ist die Himmelsherrschaft. Mit dieser konsequenten Ausrichtung auf das Himmelreich gewinnen die Seligpreisungen der Bergpredigt ihren besonderen, für die Predigt Jesu kennzeichnenden Charakter. Die Himmelsherrschaft, die Basileia, stand im Zentrum der Verkündigung Jesu. Dabei ist es nur Matthäus, der von ihr spricht. Die anderen Evangelisten gebrauchen das Wort »Gottesherrschaft«. »Himmel« ist aber nur eine Umschreibung für den Gottesnamen, den der Jude auszusprechen sich scheute. Gottesherrschaft und Himmelsherrschaft kommen also auf dasselbe hinaus. Himmelsherrschaft ist jüdischer.

Es muß noch eine weitere einleitende Frage geklärt werden. Die Seligpreisungen der Bergpredigt in Mt 5,3-12 besitzen eine Parallele in der lukanischen Feldrede Lk 6,20-23. Abgesehen davon, daß bei Lukas die Zahl der Preisungen auf vier beschränkt bleibt und sich an die Preisungen noch vier Weherufe anschließen, besteht ein bemerkenswerter Unterschied darin, daß Jesus in den lukanischen Preisungen die Hörer unmittelbar anspricht (Selig, ihr Armen), während er nach Matthäus in der Er-Form redet (Selig, die Armen). Die persönliche Anrede wie die nichtpersönliche Form der Seligpreisung haben im Alten Testament ihre Gegenbeispiele, doch überwiegen dort letztere bei weitem. Wahrscheinlich werden wir damit rechnen dürfen, daß Jesus in seinem unmittelbaren Wort die persönliche Anrede gewählt hatte. Doch ist es wichtiger, auf einen sich daraus ergebenden sachlichen Unterschied aufmerksam zu machen. Die persönliche Anrede spricht konkreter die menschliche Notsituation des Armseins, Hungerns, Weinens an. Bei der nichtpersönlichen Form ist die Konkretheit der Situation nicht gänzlich verlorengegangen, doch sind jetzt stärker Haltungen, Verhaltensweisen im Blick, gleichsam Bedingungen, die erfüllt werden müssen, will man die Himmelsherrschaft gewinnen. Die Reihung der Seligpreisungen wird bei Matthäus zu einer Tafel von bedeutsamen Weisungen innerhalb der Ethik der synoptischen Evangelien. Die Einholung des Textes in die katechetische

Belehrung der Gemeinde ist unschwer auszumachen. Was die Seligpreisungen betrifft, die wir nur bei Matthäus finden, so gilt für sie generell, daß sie im starken Maß alttestamentlich beeinflußt sind. Freilich gewinnen sie im Evangelium einen ganz neuen Sinn. Dies muß jetzt an unserem Beispiel gezeigt werden.

II

Die 6. Seligpreisung lehnt sich an ein Psalmwort an: »Wer darf hinaufsteigen auf Jahves Berg, und wer darf eintreten in seinen heiligen Bezirk? Wer lautere Hände hat und *ein reines Herz* ... Das ist das Geschlecht derer, die nach Jahve fragen, die da suchen das *Antlitz des Gottes* Jakobs« (Ps 24,3-6). Um die Situation zu verstehen, ist es notwendig sich vorzustellen, bei welcher Gelegenheit der Psalm gesungen wurde.[2] Es handelt sich um ein Kultlied, das im Tempel von Jerusalem, möglicherweise bei einem besonderen Fest, das man das Thronbesteigungsfest Jahves genannt hat, angestimmt wurde. Die Prozession, die die Lade Jahves begleitet, ist zu den Pforten des Heiligtums gekommen. Sie will den »König der Herrlichkeit« hineingeleiten. So erheben die Prozessionsteilnehmer, noch vor dem Tore stehend, den Ruf: »Erhebt, ihr Tore, eure Häupter; erhebt euch, ihr uralten Pforten, denn einziehen will der König der Herrlichkeit« (Ps 24,7 und 9). Von drinnen ist die Antwort zu vernehmen: »Wer ist der König der Herrlichkeit?« Und im Wechselgesang wird die Antwort von draußen gegeben: »Jahve, der Starke, der Held – Jahve Zebaoth« (8 und 10). Sind wir mit diesen Worten also in die Liturgie des Jerusalemer Heiligtums hineingenommen, so werden die Kultteilnehmer nicht bedingungslos in den Tempel eingelassen. Die Frage nach den Bedingungen wird eingangs sogar als die entscheidende gestellt: »Wer darf hinaufsteigen auf Jahves Berg?« Das reine Herz erscheint hier als die Grundbedingung für den Eintritt in den heiligen Bezirk, für die Teilnahme am Gottesdienst.

Ehe wir nach der inhaltlichen Bedeutung dessen fragen, was mit dem reinen Herzen des näheren gemeint sein könnte, haben wir uns die Übertragung der Tempelsituation auf eine andere Ebene zu vergegenwärtigen. In der 6. Seligpreisung des Matthäus ist gewiß nicht mehr an den Jerusalemer Tempel gedacht, vielmehr wird in der Verheißung der Eintritt in die Himmelsherrschaft in Aussicht gestellt. Sie wird zum Eintritt in den Tempel in Beziehung gesetzt, oder anders gesagt: Der Einzug in das Heiligtum wird transparent für die Zulassung zum Reich Gottes.

Der Psalmtext selbst hat jedoch schon Möglichkeiten für diese Übertragung auf eine metaphorische Ebene eingeräumt. Vor allem hat man gefragt,

2 Vgl. H.-J. Kraus, Psalmen I (BK. AT). Neukirchen ^{3}1966, S. 193-206.

was mit den »uralten Pforten« gemeint ist. Handelt es sich um die Torflügel oder das aufliegende Querstück des Pfortenrahmens? Die uralten Pforten sollen dem Himmelskönig Einlaß gewähren, der alle begrenzten Dimensionen sprengt. So wird man schon für das Verständnis des Psalms nicht ohne einen Hinweis auf die »Tore des Himmels« auskommen. Daneben besteht noch eine andere Verbindung. Der Psalm spricht von denen, die das Antlitz des Gottes Jakobs suchen. Der Makarismus verheißt die Schau Gottes: sie sollen Gott schauen. Das »Antlitz Gottes suchen« kann zunächst soviel bedeuten wie: zum Tempel eilen. »Das Antlitz Gottes schauen« ist im Alten Testament gleichbedeutend mit dem Eintritt in den Tempel, der Wohnung Gottes. In Ps 42, der von der Sehnsucht eines Frommen handelt, die Stätte der Gegenwart Gottes zu besuchen, heißt es: »Es dürstet meine Seele nach Jahve, dem Gott meines Lebens. Wann werde ich kommen und schauen das Angesicht Jahves?« (3). Noch deutlicher ist Is 1,12: »Wenn ihr kommt, um mein Angesicht zu schauen – wer hat von euch verlangt, daß ihr meine Vorhöfe zertrampelt?« Gott zu schauen aber wird im christlichen, wie auch schon im jüdischen Bereich[3] zum Ausdruck des definitiven Heils, zum Inbegriff der ewigen Beseligung des Menschen im jenseitigen Leben: »Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein rätselhaftes Bild, dann aber werden wir schauen von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13,12; vgl. 1 Joh 3,2; Hebr 12,14; Apk 22,4). In eben diesem Sinn ist die Verheißung der Seligpreisung zu verstehen. Vom alttestamentlichen Hintergrund her erschließt sich die Sinngebung des Textes.

Wir kommen zur inhaltlichen Bestimmung dessen, was mit dem reinen Herzen als Forderung für den Eintritt in das Reich Gottes ausgedrückt ist. Zunächst ist das Herz als anthropologische biblische Kategorie zu begreifen.[4] Das Herz ist das Organ des Fühlens, der Affekte und des Strebens. Es ist das Innerste des Menschen. Die Menschen sehen auf das Äußere, Gott aber sieht auf das Herz (1 Sam 16,7; Jer 31,33). Das Herz ist Sitz der seelischen und geistigen Fähigkeiten. Mut, aber auch das Schwinden des Mutes, Frohsinn, Freude, Kummer und Schmerz, Hochmut, Zuneigung, Sorge, Mitleid, Erregung, Verlangen kommen aus dem Herzen. Aus dem Herzen quillen Planen und Wollen. Im Herzen wurzelt die religiös-sittliche Haltung. Das Herz ist Gott zugeneigt, es kann sich aber auch verhärten, verstocken, fühllos werden.

Das reine, lautere Herz will den Menschen von innen her bestimmen, sein Streben, Reden, Tun. Wenn wir uns nochmals an Ps 24 wenden, so wird dort das reine Herz nur knapp näher umschrieben: »Wer seine Seele nicht nach

3 Rabbinische Belege bei H. L. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I. München ^{2}1956, S. 207-214.

4 Vgl. F. Baumgärtel, in: ThWNT III, S. 609-611.

Eitlem richtet und nicht trügerisch schwört« (4). Götzendienst und Meineid sind es vor allem, die eine Beteiligung am Jahvekult ausschließen. Das Vitale am Menschen will den Numina des Landes anheimfallen, die unbestimmt das Eitle genannt werden. Konkreter wird der parallele Psalm 15: »Wer nicht mit der Zunge Verleumdung übt, seinem Nächsten nichts Böses antut und keine Schmach auf den Nachbarn lädt« (3). Die hier genannten Notae dessen, der zum Gottesdienst zugelassen sein will, schließen vor allem auch Taten aus, die von der ordentlichen Gerichtsbarkeit im Land nicht erreicht werden. In diesen Forderungen begegnet die Willenskundgebung dessen, der in Israel der Herr ist.

III

Um noch tiefer zu begreifen, was mit dem »reinen Herzen« im Menschen angesprochen ist, bieten sich noch zwei weiterführende Möglichkeiten an. Zum einen läßt sich ein Vergleich mit jenen Stellen durchführen, wo vom reinen Herzen im Alten und Neuen Testament die Rede ist. Zum anderen kann man den matthäischen Kontext der Seligpreisung im Rahmen der Bergpredigt befragen, in dessen Horizont die Aussage verankert ist und man ganz bestimmte erhellende Konnotationen erhält. Im Alten Testament ist die Geschichte von der Begegnung Abrahams mit dem König Abimelech von Gerar interessant. Abraham, der durch das Land Abimelechs zieht und für sein Leben fürchtet, weil der König seine Frau Sara begehren könnte, gibt diese als seine Schwester aus. Noch bevor der König Sara berührt hat, mahnt ihn Gott im Traum und teilt ihm mit, daß Sara die Frau Abrahams ist. Die Antwort Abimelechs: »Mein Herr, willst du unschuldige Leute töten? Hat er mir nicht gesagt, sie sei seine Schwester? Auch sie selbst hat behauptet, er sei ihr Bruder. Mit reinem Herzen und lauteren Händen habe ich das getan« (Gn 20,4f.). Das Beispiel zeigt, daß das reine Herz eine sittliche Fähigkeit im Menschen umschreiben kann, die wir als sein Gewissen bezeichnen würden. Das reine Herz wäre dann gleichbedeutend mit dem guten Gewissen. Zwar ist das Gewissen erst durch die griechische Philosophie auf den Begriff gebracht und zum Gegenstand theoretischer Reflexion erhoben worden (Pythagoräer); das Alte Testament der vorhellenistischen Zeit kennt den Begriff »Gewissen« nicht. Doch ist es undenkbar, daß eine Religion, die Gott vor allem als den fordernden Gesetzgeber verehrt wie das alttestamentliche Judentum, den mit Gewissen gekennzeichneten Sachverhalt nicht gekannt hätte.[5] Will man also hier nach einem einigermaßen entsprechenden Äquivalentbegriff suchen, wird man sich auch an das reine Herz halten können.

5 Vgl. O. Kuss, Der Römerbrief I. Regensburg 1957, S. 76-82 (Exkurs: Das Gewissen).

Es ist darum sicherlich kein Zufall, daß im Neuen Testament der Begriff »das reine Herz« – von Mt 5,8 abgesehen – nur noch in jenen Schriften begegnet, die auch den Begriff »Gewissen« verwenden. Es sind durchweg Spätschriften des Neuen Testaments, die Pastoralbriefe und der 1. Petrusbrief (vgl. 1 Tim 1,5; 2 Tim 2,22; 1 Petr 1,22). Das »reine Herz« kann geradezu ein Parallelbegriff zum reinen Gewissen werden. »Das Ziel der Unterweisung ist: Liebe, die aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben erwächst« (1 Tim 1,5). Zu Diakonen sollen Männer gewählt werden, »die das Geheimnis des Glaubens mit Hilfe eines reinen Gewissens bewahren« (1 Tim 3,9). Timotheus soll sich mit denen verbünden, die »den Herrn aus reinem Herzen anrufen« (2 Tim 2,22), wie sich der Apostel rühmen kann, daß er Gott wie auch seine Vorfahren »mit reinem Gewissen« gedient hat (2 Tim 1,3). In 1 Petr 1,22 gewinnt das »reine Herz« eine etwas andere Nuancierung: »Nachdem ihr eure Seelen im Gehorsam gegen die Wahrheit geheiligt habt zu ungeheuchelter Bruderliebe, so liebt einander aus reinem Herzen.« Hier ist das reine Herz ein Herz, das frei ist von Heuchelei.[6]

IV

Tiefer schürft das Matthäus-Evangelium.[7] Die Preisung derer, die reinen Herzens sind, steht im Wechselbezug zu anderen Stellen der Bergpredigt, die ihrerseits Licht auf die Preisung werfen. Diesen Assoziationen soll jetzt noch etwas nachgegangen werden. Wir wählen drei Texte aus, die weiter in jene Richtung führen, die durch Mt 5,8 angezeigt ist.[8]

Die ersten Antithesen, die zum 5. und 6. Gebet des Dekalogs Stellung beziehen, stehen inhaltlich und strukturell in einem besonders engen Zusammenhang (Mt 5,21f. 27f.). Alt ist das Gebot: Du sollst nicht töten! Du sollst nicht ehebrechen! Auf diesen Geboten, zusammen mit den Weisungen des Dekalogs, basierte die Existenz des Gottesvolkes Israel. Jesus führt diese Weisung weiter, indem er die Ursachen aufdeckt, die zum Mord und zum Ehebruch führen. Zorn gegenüber dem Bruder und der auf die Frau des anderen gerichtete begehrliche Blick sind es, die nach seiner Meinung die entsprechende Tat aus sich entlassen. Wer zürnt, soll dem Gericht verfallen sein, und wer eine Ehefrau anschaut, sie zu begehren, hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen. Nicht erst das feststellbare äußere Faktum der Rechtsbrechung wird gerügt, sondern bereits der Gedanke als Keim für die Tat. Jesus berührt sich hier mit Gedanken, die wir schon zu Ps 15

6 In 1 Petr 1,22 ist der griechische Text nicht sicher. In manchen Handschriften steht nur: Liebt einander von Herzen!, in anderen: aus wahrhaftigem Herzen.

7 Zum Gewissen vgl. 1 Petr 2,19; 3,16.21.

8 Vgl. J. Gnilka, Das Matthäusevangelium I (HThK). Freiburg 1986, S. 150-164.

feststellen konnten, nur radikalisiert er sie. Ausgangspunkt ist für ihn Gott, der in das Herz, in das Verborgene schaut (vgl. 6,1). Er fordert eine Sittlichkeit, die sich nicht nur durch die Tat ausweist, die durch das Hervortreten der Tat behaftet werden kann, sondern die den ganzen Menschen umgreift, bei der Inneres und Äußeres – im Guten! – übereinstimmen, Tat und Gedanke sich decken. Die äußere (gute) Tat kann geheuchelt, erzwungen, vorgetäuscht sein. Diese umfassende ganzheitliche Ethik betrifft letztlich das reine Herz. Aus dem Herzen kommt das, was den Menschen verunreinigt, aber auch in einem wesentlichen Sinn rein machen kann (vgl. Mk 7,15ff.).

Jesus verbietet in der vierten Antithese nicht nur den Meineid, sondern das Schwören überhaupt (Mt 5,33f.). Im übrigen ist das eine Weisung, die im Zuge ihrer Interpretationsgeschichte beständig abgeschwächt wurde, als ginge es nur um eine Warnung vor dem sorglosen Umgang mit dem Schwur. Mag die Praktikabilität dieser Weisung in unseren Gerichtssälen schwierig sein – die Christen der ältesten Zeit haben sich daran gehalten –, Jesus geht es um die absolute Wahrhaftigkeit des Menschen, des Jüngers. Dieser steht immer vor Gott, nicht bloß, wenn er ausdrücklich den Namen Gottes anruft. Nach Jesu Meinung deckt die Schwurpraxis landauf, landab im Grunde nur die Verlogenheit der menschlichen Gesellschaft auf. Nicht zu schwören, positiv gewendet: absolut wahrhaftig zu sein, hat wieder mit dem reinen Herzen zu tun.

Als letztes Beispiel erwähnen wir das kleine Gleichnis vom Gang zum Altar Mt 5,23f. Auch dies hat das Verhältnis des Menschen zu Gott und zum Bruder zum Thema. Sein Sinn ist: Das Opfer auf dem Altar ist Gott nur dann wohlgefällig, wenn der Opfernde sich mit seinem Widersacher ausgesöhnt hat. Wieder ist der Zwist mit dem Bruder kein öffentlicher, nicht so weit gediehen, daß er rechtsfällig geworden wäre, sondern nur dem Opfernden und dessen Widersacher vertraut. Die Wiedergewinnung des reinen Herzens ermöglicht erst den Zutritt zu Gott. Damit sind wir zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurückgekehrt. »Wer darf hinaufsteigen auf Jahves Berg?« Die Forderung des reinen Herzens, die die 6. Seligpreisung impliziert, erweist sich als Ausgangspunkt christlicher Existenz, denn sie will die Beziehung des Jüngers zu Gott und zum Mitmenschen von Grund auf bestimmen.

Das Bewußtsein Christi und die sechste Seligpreisung

Von Xavier Tilliette SJ

Für Jesus ist die Schau Gottes, die den Menschen reinen Herzens versprochen ist, mehr als eine bloße Versprechung; sie ist für ihn, in jedem Augenblick seines Daseins, gelebte Wirklichkeit. »Ganz und vollkommen eignete ihm jene letzte Lauterkeit, jene Gottfrömmigkeit, jener Einklang mit dem göttlichen Freund . . ., nach denen das innere Leben in seiner höchsten Vollendung strebt. Nirgends hat sich die Transparenz einer tiefen Seele in einem stilleren Wasser gespiegelt: Selig, die ein reines Herz haben . . . Sein Leben strömt quellfrisch über lauteren Sand . . .«[1] Beim Versuch, »das Seelenleben des Erlösers durch einen einzigen Zug zu kennzeichnen«, fällt Léonce de Grandmaison vor allem das auf, »was man seine Lauterkeit nennen könnte«, er faßt seine Eindrücke in dem einen Wort zusammen, »mit dem die große Genoveser Mystikerin Catarina Fiesco Adorna das in Gott Erschaute kennzeichnete: ›Nettezza‹! Die reine Fülle des göttlichen Seins zeigt sich uns Menschen am klarsten im Seelenleben Jesu. Alle Reichtümer, die wir aus dem Evangelium erheben können, finden ihre Ordnung, ihr Gleichgewicht und ihre Vollendung in der unvergleichlichen Lauterkeit dieser Seele.«[2]

Jesus Christus, das makellose Spiegelbild des Vaters, lauterster Ausdruck seiner göttlichen Liebe: so haben die Heiligen ihn gekannt, ihn angebetet und nachgeahmt, und wer auch nur eine Spur kontemplativen Lebens in sich trägt, findet am Grund seiner Seele dieses unauslöschliche Bild. Dieses Bild Christi haben die geistlichen Schriftsteller von Origenes bis Bérulle, von Augustin bis Pascal, Newman und Lacordaire unermüdlich und immer wieder neu gezeichnet. Es stammt aus dem Evangelium und aus den vielfältigen Zeugnissen der Tradition; doch das Evangelium und die Erinnerung der Kirche hätten keine Leuchtkraft, würden sie nicht je und je in persönlicher Frömmigkeit und lebendigem Glauben aufgenommen, gäbe es nicht den »inneren Christus«. Die heilige Menschheit Jesu, deren Licht das Gebet eines Paters de Grandmaison durchstrahlt, weckt in ihm jene Andacht, jenen Eifer, der auch noch seine Schriften durchpulst. Der größte Teil der Leben-Jesu-Literatur ist fade, und sie hat sich als eine dem protestantischen Liberalismus verpflichtete Literaturgattung überlebt. Doch wenn ein Exeget die pseudohistorischen Rekonstruktionsversuche und die bloßen Vergleiche hinter sich zu lassen vermag, wenn er seinen lebendigen Glauben sprechen läßt, dann wird seine

1 L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, II. Paris 1941, S. 94, 12, 117.

2 Ebd., S. 119f.

Schau drängend und brennend. Als Pater de Grandmaison seinerzeit in der Jesuitenbibliothek von Jersey, unter dem Blick des sterbenden Christus von Zurbaran (ein Bild, das später leider veräußert wurde), seine Seiten über das Seelenleben Jesu schrieb, da tat er es nicht als Gelehrter, sondern als ein Glaubender und als ein frommer Sohn des heiligen Ignatius. Bis in Einzelheiten hinein lehnte er sich dabei an seine Mitbrüder Joseph Huby und Pierre Rousselot an, die gemeinsam das schönste Kapitel im Sammelwerk *Christus* geschrieben hatten.[3] Sie hatten ihre theologische Ausbildung in England erhalten und folgten den Spuren Newmans, jenes unvergleichlichen Interpreten des inneren Christus.[4] Selbst der unselige George Tyrrell, auch er ein Bewunderer Newmans, steht noch unter seinem wohltätigen Einfluß: in Tyrrells Werken überlebt das strahlende Antlitz Christi den Untergang der Dogmen und bewahrt noch einige seiner alten Züge. Das geht nicht ohne eine gewisse Inkonsequenz und Zweideutigkeit ab,[5] doch es unterscheidet Tyrrells Werk grundsätzlich von der eigenartigen Gefühlskälte eines Loisy. Ein gleich unmittelbarer Zugang zu Christus, ein Kontakt von Seele zu Seele findet sich in noch selbstverständlicherer Form beim Konvertiten Chesterton: sein Tonfall ist weniger gefühlsbetont, doch man spürt den Ingrimm seiner Glaubensverteidigung.[6] Auch der in der Zwischenkriegszeit soviel gelesene Karl Adam ist von der Lauterkeit Jesu betroffen: von seinem »hellen Bewußtsein«, von »dieser Einheit und Reinheit und Helligkeit seines inneren Menschen«, seiner »absoluten Ehrlichkeit«, seinem »einzigartig reinen, klaren, durchdringenden, unabhängigen und freien Geist«.[7]

Eine Psychologie Jesu?

Durch ein historisches Wunder ist der Eindruck Jesu auf seine Jünger vom Glauben durch Jahrhunderte durchgetragen worden und nach 1900 Jahren Christentum so frisch geblieben, wie er es für die ersten Augenzeugen war: die Autorität Christi, sein »einfaches Auge« und sein Blick, der in die Tiefe lotet, ein Seelenleben, das vom Sohnsein erfüllt wird, das Geheimnis eines lauteren und heiligen Daseins. Der Blick auf dieses Leben ist angefüllt mit impliziter Theologie; er nimmt einen Widerschein der Menschwerdung

3 *Christus*. Paris 1912, darin: *La personne de Jésus*, S. 979-994.

4 Vgl. J. H. Newman, *Grammar of Assent*. London 1870, S. 490ff., und ders., *Douze Sermons sur le Christ* (übers. v. P. Leyris). Fribourg 1943; dort insbesondere *Le Berger de nos âmes*, und *Le Christ manifesté dans le souvenir*.

5 Vgl. G. Tyrrell, *Lex Credendi*. London 1906, S. 169-172, und *Christianity at the Cross-Roads*. London 1909, S. 177-184, 188ff. und S. 261-273.

6 Vgl. G. K. Chesterton, *Orthodoxie*. London 1908, S. 185f.

7 K. Adam, *Jesus Christus*. Augsburg ^{2}1933, S. 114, 133.

Gottes wahr. Er läßt deutlich werden, was Kierkegaard in sein Tagebuch eingetragen hat: »Christus ist zu jeder Zeit ebensosehr Gott als Mensch – gleich wie im Meer der Widerschein des Himmels ebenso tief ist, wie das Firmament.«[8] Wenn man Exegeten wie de Grandmaison, Huby und Lagrange zur Rede gestellt hätte, so hätten sie sich dagegen gewehrt, nach der Psychologie Jesu zu forschen – und doch haben sie versucht, sich mit Hilfe der Wissenschaft der Heiligen in kontemplativer Einsicht an das Geheimnis dieses unvergleichlichen Innenlebens heranzutasten. Diese Hilfe der Heiligen meint nicht Privatoffenbarungen, so wertvoll deren Beitrag auch sein mag. Vielmehr ist eine gewisse menschliche Einfühlung möglich, wenngleich unsere Seele nach dem Sündenfall nur noch ein blinder Spiegel für das Göttliche ist.

Die Freunde Jesu lassen uns in der Tat etwas vom inneren Antlitz Christi schauen, einen Widerschein seiner erinnerten Gestalt und flüchtige, manchmal schwer greifbare Durchblicke auf sein Seelenleben. Die traditionelle Christologie hatte sich kaum mit dem Erleben Jesu beschäftigt, mit seinem subjektiven Bewußtsein. Bis vor relativ kurzer Zeit haben die Theologen die in Jesus »verborgenen Schätze der Weisheit und Wissenschaft« nicht in bezug auf Jesu Bewußtsein, sondern auf sein Wissen erörtert, und dieses noch obendrein, gänzlich ungereimt, quantitativ zu bestimmen gesucht. Außer der beseeligenden Anschauung Gottes, die selbst schon alles Wissen umfaßt, soll Jesus in seinem irdischen Leben virtuell über jedes weitere mögliche und erdenkliche Wissen verfügt haben, obwohl er davon meist keinen Gebrauch machte und es nur selten aktualisierte. Und doch hat er ein Wachsen, eine Art von Entwicklung auf sich genommen; er nahm zu an Alter, Weisheit und Wohlgefallen. Damit dieses Wachsen nicht bloßes Theater, keine fromme Illusion war, mußte sein Wissen lange verborgen und gleichsam begraben bleiben. Hier stellt sich die Frage nach der Selbstentäußerung Gottes, der Kenose, die im 19. Jahrhundert so große Bedeutung annahm: Wie weit konnte das göttliche Wissen Jesu suspendiert werden, wie weit gab es Tag und Nacht in ihm?

Im Bemühen, das Zusammengehen zweier Wissen in Jesus zu beschreiben, nimmt Jacques Maritain in einer Allegorie Zuflucht. Er vergleicht Jesus mit einem Riesen, der einen Berg besteigt: Während sein Leib, bis auf die Knochen durchnäßt, sich in Regen und Nebel mühsam emporarbeitet, ragt sein Haupt unter einem strahlenden Himmel aus den Wolken. In der Spitze seiner Seele ist alles Licht, Freude, Heiterkeit. Maritain mußte sich jedoch über das Unzulängliche einer solchen Dichotomie, eines Bewußtseins in zwei

8 S. Kierkegaard, *Papirer* II, A 595. Kopenhagen 1837.

Stockwerken Rechenschaft geben.[9] Seitdem die Philosophie die Subjektivität entdeckt hat, seitdem man zu Recht die wahre Menschlichkeit und Geschichtlichkeit Jesu betont, seitdem die Humanwissenschaften ihre Anfragen an die Theologie stellen, läßt sich die Frage nach der Psychologie Jesu nicht mehr umgehen. Kann es eine Psychologie Jesu geben? Das war eine der Fragen, die Romano Guardini vorrangig beschäftigt haben, und wir wollen ihm auf dem nächsten Wegstück Gefolgschaft leisten.

Romano Guardini

Der Herr ist das bekannteste und meistgelesene der Bücher Guardinis. In dieser Reihe von Betrachtungen, deren Grundgedanke die Angleichung des christlichen Lebens an das Leben Jesu Christi ist, hat Guardini sein Bestes gegeben. Er lehnt eine Psychologie Christi im Blick auf die erhabene Andersartigkeit des Herrn grundsätzlich ab. Doch hat er diese Ablehnung nicht durchhalten können, und sein nachfolgendes Büchlein über *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn* wäre eine Palinodie, fände sich nicht schon in *Der Herr*, wenn auch keine Psychologie, so aber manch' Psychologisches.[10]

Wie unangemessen die Psychologie im herkömmlichen Sinne für die Betrachtung der Person Jesu ist, liegt auf der Hand. Sie bringt die Gefahr mit sich, den Gottmenschen auf menschliches Maß herabzusetzen, aus ihm ein religiöses Genie oder einen Propheten oder Heroen zu machen (eine Gefahr, der Karl Adam nicht ganz entgangen ist) und die entscheidenden Momente seines Lebens mit unangemessenen Deutungsprinzipien auszulegen, seine Taufe als Erleuchtung zu lesen, die Versuchung in der Wüste als heroischen Kampf, die Ölbergangst als eine Art Wallenstein'scher Depression vor der großen Tat. Die Gefahr bleibt immer die gleiche: daß wir Jesus in unsere menschlichen Normen hineinpressen. Doch für ihn gilt nur ein einziger absoluter Vergleichspunkt: Er selbst. Seine grenzenlose Andersartigkeit ist seine einzige Psychologie. Das Sein Christi ist »der Abgrund, den unsere Sonden nicht auszuloten vermögen«.

Wenn uns jedoch das Geheimnis Jesu ganz und gar unzugänglich bliebe, müßten wir uns mit einer rein »negativen Christologie« begnügen, ja wir vermöchten nicht einmal die Andersartigkeit des Menschensohns in den Blick zu bekommen, »die sich aufdrängt«.[11] Hier geht es um die Menschheit Jesu

---

9 J. Maritain, *De la grâce et de l'humanité de Jésus.* Paris 1967, S. 72; vgl. auch J. Green, *Vers l'invisible.* Plon 1967, S. 242, 464.

10 R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi.* Würzburg 1937, S. XIII, 20, 516 und 609; vgl. auch ders., *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu.* Würzburg 1958, S. 71f., 119-122.

11 *Christus,* a. a. O., S. 981.

selbst, in der die Gottheit wohnt bzw. die in die göttliche Person aufgenommen ist. Die Psychologie läßt sich deshalb nicht ganz ausschalten. So unmöglich sie ist, bleibt sie dennoch möglich. Doch es wird eine theologische Psychologie sein müssen, die »Psychologie der heiligen Existenz«, des »Christus in euch, der Hoffnung auf die Herrlichkeit« (Kol 1,27).[12] Diese Psychologie setzt somit die Vereinigung mit Christus voraus. An eine noch schwierigere und gewagtere Aufgabe macht sich das christliche Denken heran, wenn es intuitiv in das Bewußtsein einzudringen versucht, das Christus von sich selbst hat. Hier muß die Intuition je und je den Rahmen der menschlichen Psychologie sprengen[13] – Guardini ist dies weitgehend gelungen.

Er hat nicht den Weg der liberalen protestantischen Theologie eingeschlagen, nach einer alles durchherrschenden »Idee« zu fragen – »einer einzigen Idee, die sich überall widerspiegelt, einer einzigen Sonne mit unendlich vielen Strahlen« –, einer Idee, die sich des Bewußtseins Jesu bemächtigt hätte und die bis an seine äußersten Grenzen fortklänge: die Idee der Mittlerschaft, der absoluten Abhängigkeit (Schleiermacher), des Messianismus, des Vernunftchristentums, des Gottesreiches (Harnack u.a.), der Eschatologie (Albert Schweitzer) . . . Guardinis Erfolg beruht auf einer Art Gespür (das er mit Blondel teilt) für den *Christus semper major*, das ihn wie ein Leuchtfeuer in all seinen Darlegungen leitet. Die unvergleichliche Heiligkeit Christi, vor der Pascal erzitterte, ist für Guardini der Maßstab für alle Aussagen über Christus. In diesem Sinne erhebt sich zwischen Ihm und den Menschen eine unüberwindbare Schranke. Wenn Jesus »wir« sagt, meint er seine Gemeinschaft mit dem Vater und nicht mit den Menschen.[14] Mit Jesus kann es keine Vertraulichkeit geben, keine Nähe gleich zu gleich. Und doch muß man dieser unglaublichen Wirklichkeit einen Sinn geben: Ein Mensch ist Gott, ein Mensch besitzt das Gottsein. Wie läßt sich das Geheimnis der Menschwerdung Gottes, soweit das überhaupt möglich ist, und mit all den Einschränkungen, die uns das Mysterium auferlegt, psychologisch fassen?

Guardini nimmt seine Zuflucht zu dem, was Rousselot im Gefolge von Blondel das »notwendige Aufsaugen« *(absorptions nécessaires)* genannt hätte: Jesus »vollzog das Gottsein immerfort im Überschritt seines Menschenwesens in die eigene göttliche Weite«.[15] Dieser göttlichen Anziehungskraft entspricht die Schwerkraft des vollkommenen Sohnesgehorsams. Guardinis Idee eines intensiven Hinwachsens des menschlichen Bewußtseins Jesu zum Erfassen seines göttlichen Selbstbewußtseins ist auf den ersten Blick der

12 R. Guardini, *Wirklichkeit des Herrn*, S. 13-15.

13 Vgl. R. Guardini, *Der Herr*, a. a. O., S. 486f., 516f.

14 Vgl. R. Guardini, *Wirklichkeit des Herrn*, a. a. O., S. 66, 96.

15 R. Guardini, *Der Herr*, a. a. O., S. 610.

Auffassung Schleiermachers verwandt, doch mit dem entscheidenden Unterschied, daß Schleiermacher an eine echte Entwicklung denkt, die mit dem menschlichen Wachstum Schritt hält. Guardini dagegen steht allem Werden und aller »Geschichte« Jesu skeptisch gegenüber. Es gibt für ihn keine Entwicklung, keinen Zuwachs, kein fortschreitendes Bewußtwerden. Jesus ist ein Bewußtsein ohne Anfang, weil er selbst ganz und gar Anfang ist, ohne jeden »Durchbruch«.[16] Sein Bewußtsein ist immer schon da, sein Sohnsein ist von Anfang an unverletzlich und unabänderlich, sein Seelenleben entfaltet sich ohne Krise[17] durch alle Ereignisse und Situationen hindurch. Diese Entfaltung vollzieht sich von Anfang an innerhalb einer sinngeprägten Gestalt – »geprägte Form, die lebend sich entwickelt«. Die Verhaltensweise Jesu entfaltet sich in Gleichzeitigkeit mit seinen Lebensaltern, mit der Psychologie der Kindheit, der Jugend, ohne daß diese Psychologie die göttliche Selbsterkenntnis bedingen oder prägen würde. Von allem Anfang an ist Jesu Verhalten insgeheim vom Bewußtsein durchsetzt, der zu sein, der Er ist, in voller und vollendeter Sichselbstgleichheit. Mit diesem Schlüssel erschließt Guardini das Geheimnis der einzigartigen Persönlichkeit Jesu: die reine Selbstdarstellung, die Selbstoffenbarung, ohne Vorbild und ohne möglichen Vergleichspunkt. Und doch bleibt das rührende Geheimnis des Neugeborenen und des Kindes, das Bérulle und die *École Francaise*, aber auch Schleiermacher in seiner *Weihnachtsfeier* fasziniert hatte, ein theologisches Rätsel. H. U. von Balthasar weist auf das Interesse Guardinis für Mörikes Gedicht *Göttliche Reminiszenz* hin,[18] worin der Jesusknabe plötzlich in seinem Bewußtsein zur Ahnung seiner allerschaffenden Logosnatur durchstößt: »Als wittre durch die überwölkte Stirn ein Blitz / Der Gottheit, ein Erinnern, das im gleichen Nu / Erloschen sein wird . . .«[19]

Maurice Blondel und das Bewußtsein Christi

Vielleicht ist Guardini mit seiner Aufmerksamkeit auf die Größe Jesu der Erniedrigung des Gottessohnes nicht ganz gerecht geworden. Diese widerspricht etwa seiner maximalistischen Auffassung von der Herrlichkeit Jesu und seiner unveränderlichen Gottessohnschaft. Gewiß, sagt Guardini, die geheimnisvollen Verse aus dem zweiten Kapitel des Philipperbriefes sprechen von einer »Schwäche« Gottes, von einem Dasein in Armut und Erniedrigung.[20] Genügt dies jedoch, um das ganze Ausmaß der Selbstenttäuschung

16 R. Guardini, *Wirklichkeit des Herrn*, S. 80.

17 Vgl. ebd., S. 99f.

18 H. U. v. Balthasar, *Romano Guardini*. München 1970, S. 96.

19 Vgl. auch das kurze Gedicht Mörikes *Schlafendes Jesuskind*.

20 Vgl. R. Guardini, *Der Herr*, a. a. O., S. 280f., 492.

Gottes und des Zeitworts ἐκένωσεν zu erfassen? Man wird, ungern, einen leisen Zweifel anmelden müssen.

Maurice Blondel scheint besser gerüstet, die Kenose in seine gleichfalls maximalistische Christologie zu integrieren. Er stellt sich das menschlich-göttliche Bewußtsein Jesu anders vor. Jesus ist der archetypische Mensch. Sein Menschsein umfaßt die ganze Menschheit: sein menschliches Bewußtsein umfaßt alles menschliche Bewußtsein: er ist der Mensch aller Menschen. Dieser Inbegriff allen menschlichen Bewußtseins, mit all seinen Unbewußtheiten, verdunkelt das Bewußtsein Christi »wie ein tief- und schwerverhangener Himmel«. Sie sind die Abschirmung oder der dunkle Schleier oder auch die Hülle, die das Bewußtsein Jesu daran hindern, sich in die Feuerglut des göttlichen Lebens zu verlieren bzw. zu verflüchtigen. In seiner Korrespondenz aus der Zeit der Modernismuskrise und auf ein paar dichten Seiten von *Geschichte und Dogma* [21] bezeichnet Blondel das Verhalten Jesu als analoge Sympathie, meist jedoch als »stigmatisierende Sympathie«, weil das vollkommene Mitleid, eine Art Gleichwerden mit der leidenden Menschheit, ihm die Stigmata der Endlichkeit aufdrückt. Auf diese Weise legt Blondel den theologischen Lehrsatz von der Kondeszendenz, der freiwilligen Herablassung Gottes, aus. Im Gegensatz zu Guardini meint Blondel, Christus habe keineswegs danach gestrebt, seine Gottheit voll aufleuchten zu lassen, sondern vielmehr seinen göttlichen Ursprung vergessen und sich zutiefst mit dem sündigen Menschen identifizieren wollen. Paradoxerweise sollen gerade auf dem tiefsten Punkt seiner Herablassung und Verfinsterung, in seinem Todeskampf, wo Jesu Mitleiden seinen Höhepunkt erreichte, das Bewußtsein eines jeden und alle unsere Unbewußtheiten deutlich vor seinem Geist gestanden haben. Das Paradox ist nur scheinbar; denn einzig die Sünde vermag den Himmel der Seele und den Spiegel der Gottheit so tief zu verdunkeln. Wie eine dunkle Flut wälzen sich die Sünden auf Gethsemane und Golgotha über Jesu darniederliegendes Bewußtsein. Im Äußersten seiner Erniedrigung ist Christus immer noch Gott – Gott in Knechtsgestalt.

Blondel lehnt sich offensichtlich an *Das Mysterium Jesu* Pascals an: »Ich habe diese bestimmten Blutstropfen für dich vergossen« (was Guardini für eine Übertreibung hält). Das immer ärger werdende Leiden bringt ein überwaches, vom göttlichen Mitleid überwältigtes Bewußtsein mit sich. Doch die zwei Naturen, die sich aufs tiefste durchdringen, machen aus Jesus kein Zwitterwesen: Christus lebt und wirkt als Gott auf der Ebene seiner Menschennatur, die eben dann im Abgrund der Gottheit ihren tragenden Grund und ihre Zuflucht findet, wenn ihr göttlicher Ursprung ausgelöscht scheint. Hier wie anderswo sucht Blondel in den Meditationen der Heiligen und

21 Vgl. Maurice Blondel, *Au coeur de la crise moderniste*. Paris 1960, und ders., *Histoire et Dogme*. Paris 1956, S. 224ff.

Mystiker (Bernhard, Ignatius, Johannes vom Kreuz, Theresia von Ávila) das, worüber die Schrift schweigt. Die Erfahrung der Heiligen vollendet den ganzen, ungeteilten, menschgewordenen, verherrlichten Christus, der in der Eucharistie, in der Kirche, im Gebet, in den Armen, in der Bruderliebe . . . fortlebt – den grenzenlosen Christus, den die christliche Frömmigkeit in all den Abschattungen seines Seins verborgenerweise erkennt. Das ist der erste und grundlegende Sinn des blondelschen ›Panchristismus‹, noch vor seinem kosmotheologischen Sinn. Der Panchristismus, Ausdruck einer maximalistischen Christologie, öffnet einen vorzüglichen Zugang zum Bewußtsein Christi, dessen »Zustände« insgesamt (auch sein eucharistischer Zustand, wo Christus wie ausgelöscht erscheint) ebenso viele »gottbedeckende Schleier« sind, in die sich die Glaubenserkenntnis hüllt.

Die Selbstentäußerung Jesu bei Guardini.

Die Sichtweise Romano Guardinis ist traditioneller, aber auch ängstlicher. Da die Gottheit Jesu auch in seiner Erniedrigung unangetastet bleibt, habe seine Selbstentäußerung einfach darin bestanden, daß er unser Leben gelebt, unser Sterben durchlitten hat.[22] Und doch ist es nicht ganz unser Sterben, das Sterben im Vollsinn, das Sterben eines Menschen, dem nur die Hoffnung bleibt; es war das Sterben des Menschensohnes, an der Schwelle zur Auferstehung, ein Hinübersetzen ans andere Ufer, dessen Lichter schon in der Ferne blinken. Es ist etwas anderes, das diesem Sterben seinen bitteren Stachel einsenkt und es zu einem andersartigen und trostlosen Sterben macht: der Verrat, das Scheitern, ein vermeidbares Schicksal, die unvorhergesehene Ablehnung. Es war ein Gedanke Guardinis, der ihn verfolgte – von Balthasar spricht sogar von einer fixen Idee[23] –, daß die Erlösung in geschichtlich kontingenter, nicht notwendiger Form geschah. Das blutige Leiden war nicht unvermeidlich; was »nicht geschehen soll«,[24] geschah. In der Sendung Jesu gab es eine Wende, und er hat dieses sein Schicksal entschlossen auf sich genommen, in großmütiger Hinnahme und Opferbereitschaft. Seine Verwerfung erbrachte den Erweis seiner vollen Verfügbarkeit. Das »Ereignis« hat ihn weder überrascht noch verwirrt; das Scheitern, das ihm die Freiheit der Menschen bereitete, traf ihn nicht unvorbereitet. So oder so ist er auf dem Weg, besser gesagt auf dem Rückweg in die Ewigkeit. Guardini legt Nachdruck auf die vierzig Tage vor der Himmelfahrt, die eine Zeit des Übergangs und der Vorbereitung waren, die Jesus seinen Jüngern, aber auch sich selbst, gleichsam als Ende seiner Pilgerfahrt auferlegt. Er hätte mit noch

22 Vgl. R. Guardini, *Der Herr*, a. a. O., S. 311f., 315f.

23 H. U. v. Balthasar, *Romano Guardini*, a. a. O., S. 99.

24 R. Guardini, *Der Herr*, a. a. O., S. 308.

größerem Recht das Geheimnis des Karsamstags unterstreichen können, das Blondel und von Balthasar so teuer war, diese geheimnisvollste aller Wartezeiten im göttlichen Heilsplan. Aber nein, er ist so sehr darauf bedacht, Tod und Auferstehung ineinanderzuschieben, daß er es sich versagt, das Geheimnis der Selbstentäußerung Gottes ganz auszuloten.

Christus in seiner Hoheit, der herrscherliche Christus, der in der strahlenden Gewißheit seiner Gottheit lebt, hat bei Guardini den Vorrang vor dem erniedrigten und leidenden Christus, auch wenn er die Beschwerlichkeit der Menschwerdung nicht ganz verschweigt. Doch ragt Jesus – mit Recht – gleich der Garbe Josephs (Gn 37,7) so hoch über seine Menschenbrüder hinaus, daß es unschicklich wäre, vom Glauben Christi zu reden.

Der Glaube Christi

In Übereinstimmung mit der theologischen Tradition hat Guardini den Gedanken ohne weiteres beiseite geschoben, daß Christus geglaubt haben könnte. Die beseligende Anschauung Gottes, auf der all sein Wissen aufruht, schließt die bloße Glaubenserkenntnis aus. Diese Lehrmeinung ist unanfechtbar; doch von Balthasar gibt zu bedenken, daß da das Problem eigentlich erst anfängt.[25] Der Glaube an Jesus muß irgendwie im Glauben Jesu selbst gründen. Wie könnte Er, der allen Glauben schenkt, selbst nicht glauben? Der Hebräerbrief (12,2) nennt Jesus den »Urheber und Vollender des Glaubens« beziehungsweise seinen Anführer und seine Erfüllung, τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν. Wahr ist, daß der Glaube an *seine* Person den Gläubigen vorbehalten bleibt. Doch das unerschütterliche Vertrauen des Sohnes, das im Willen des Vaters seine Nahrung findet, die gehorsame Pilgerschaft, das Licht, das im Finstern leuchtet: all das gilt in erster Linie von Christus selbst, und die Gläubigen erhalten in seinem Namen daran Anteil. Er ist der Weg; er ist es, der diesen Weg bahnt und als erster durchschreitet, *archēgos* und *teleiōtēs*. Das ist absoluter Glaube, der eben deshalb alle Gnosis weit unter sich zurückläßt. Doch indem er das Menschsein annahm, hat der Sohn Gottes auch die menschliche Endlichkeit und Enge, alle Grenzen des Menschseins angenommen: die Grenzen des Leibes, des Bewußtseins, die Grenzen von Zeit und Ort. Jesu Teilhabe am Glauben Israels, das prophetische Aufleuchten in seinem Geist ereignen sich in einem Gesichtsfeld, das sich in einem zeitlich-geschichtlichen Horizont lokalisieren läßt. So geheimnisvoll das sein mag, es gibt eine Unwissenheit des Gottessohnes.

25 H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie II*. Einsiedeln 1961, darin: *Fides Christi*, S. 52f.

Der letzte Beweis für den Glauben Christi findet sich – wenn das Wort Beweis hier überhaupt noch am Platz ist – nach dem Kreuzestod in dem, was das Glaubensbekenntnis sein »Hinabsteigen in das Reich des Todes« nennt – jene »Höllenfahrt« Jesu, die die Schulbuchtheologie verharmlost hat, das Geheimnis des Karsamstags. Dieser Abstieg geschieht in jenem Gehorsam, der – nach von Balthasar[26] – als einziger den Namen »Kadavergehorsam« verdient. Indem er in den dunklen Scheol hinabsinkt, vollendet der tote Christus sein Dasein in jener sohnhaften Hingabe, die seinen Glauben prägt und zum Ausdruck bringt. Das finstere Zwischenspiel zwischen Tod und Auferstehung, auf das wir hier anspielen, vollendet die Selbstentäußerung; es macht das Sterben Jesu zu dem, was der Tod für jeden Menschen sein sollte, zum letzten Akt des Glaubens. Unsere Gewohnheit, Tod und Auferstehung zusammenzusehen, sollte uns nicht das Holbeinsche Bild des toten Christus vergessen lassen, fahl und aufgedunsen, dem Dostojewski einige seiner ergreifendsten Seiten gewidmet hat, wie auch ebensowenig die auseinandergebrochene Zeit unauslotbarer Trauer, in der die Menschheit ihre verlorene Unschuld beweint. »Unser Tag« schreibt Maurice Blondel.

Kierkegaard hat den Glauben öfters folgendermaßen definiert – und in der »Krankheit zum Tode« den Kommentar dazu gegeben: »Der Glaube besteht darin, daß das Selbst, das sich selbst ist und sich selbst sein will, transparent wird und seinen Grund in Gott findet.« Es wird im Glauben transparent, weil es ein sündiges Selbst ist und weil seine Sünde vor Gott in die reinigende Lauge der Reue getaucht wird und es so seine Verfinsterung verliert. Vor den Menschen ist das sündelose Selbst Christi, das von Natur aus in Gott gründet, im wahren Zeugnis seines Glaubens transparent.

26 H. U. v. Balthasar, *Glaube und Naherwartung*. Einsiedeln 1965, S. 18.

Das Auge und das Feuer

Die »Reinheit des Herzens« im monastischen Leben

Von Guy Bedouelle OP

Christi Preis all der Menschen, die ein reines Herz haben, steht im Zentrum der christlichen Berufung, muß sich also auch im Ordensleben finden, dessen Zielsetzung es ist, diese Berufung ausdrücklich anzustreben und ihr zu entsprechen. Letztlich aber strahlt sie in jeder Heiligkeitsform in der Kirche auf.

Wenn man sich nicht in sehr technische, nur den schon Sachkundigen verständliche Definitionen einlassen will, läßt sich das Licht nur anhand dessen schildern, das es erhellt. Desgleichen ist auch die Herzensreinheit nicht ein abstrakter, logischer Begriff, sondern tritt in den überraschenden Gotteserfahrungen zutage, deren Reichtum die Spiritualitätsgeschichte bezeugt. So können die kirchlich anerkannten Vorhaben zu einem gottgeweihten Leben, aber auch die Lebensformen, welche die Kirche den Gläubigen zur Nachahmung vorlegt, uns am besten Aufschluß darüber geben, was diese Seligpreisung besagen will: »Selig die Herzensreinen!«

Die Regeln: Das erstrebte Ideal

Was sind die Mönchsregeln anderes als ein programmatisches Ideal? Jedenfalls sollten die Seligpreisungen darin einen festen Platz einnehmen. Es kann daher verwundern, daß altbewährte Ordensregeln der Stelle Mt 5,8 keinen Vorzugsplatz einräumen, wie man das erwarten sollte. Man muß sogar zugeben, daß sich diese Seligpreisung darin praktisch nie findet.[1] Und doch darf man behaupten, daß sie auch hier allgegenwärtig ist.

Das ist bei der Regel des hl. Benedikts der Fall, die a priori ebensosehr nahelag, wie sie auch im Lauf der folgenden Jahrhunderte, als sich die Kirche im Abendland verbreitete, notwendig wurde. In Kapitel 49 seiner ›ganz kleinen Regel‹ stellt sie das Mönchsleben als eine Lebensform dar, die »zu jeder Zeit Anweisung zum Fasten« ist. Benedikt präzisiert, was damit gemeint ist: eine Schule, in der jeder ein reines Leben anstrebt, indem er sich mit ganzem Eifer dem Gebet, der »Zerknirschung des Herzens« widmet und sein geistliches Verlangen in die freudige Erwartung des heiligen Ostertages

1 Vgl. z. B. Règles monastiques d'Occident. IVème-VIème siècles, d'Augustin à Ferréol, in: Vie monastiques 9. Bellefontaine 1890, oder: Les Règles des saints Pères, in: Sources chrétiennes (SC) 297 und 298; H. U. von Balthasar (Hrsg.), Die großen Ordensregeln. Einsiedeln ^{5}1984.

einbettet. Deshalb biete jeder in der Freude des Heiligen Geistes Gott irgendeine selbstgewählte Einschränkung dar. Wir hören hier zwei Themen anklingen, die, oberflächlich gesehen, einander widersprechen: die Reue, diese übernatürliche Trauer, in der man seine Sünden beweint, und die darbringende Freude. Kapitel 20 spricht vom Gebet, das in redlicher Absicht dargebracht sein soll, und von der Reue mit ihren Tränen; darum sei das Gebet knapp und lauter (*in puritate cordis*).

Andere abendländische Mönchsregeln übernehmen das Ideal der Herzensreinheit, indem sie die Wege beschreiben, auf denen man zu ihr gelangt, oder die verschiedenen Gelegenheiten aufzählen, wo sie ganz besonders erfordert ist. Die Regel von Tarnant, dieses schwer zu lokalisierenden Klosters, das vielleicht mit Saint-Maurice d'Agaune in der Schweiz identifiziert werden kann, verlangt so von den Mönchen, »mit einem reinen Gewissen (*bona conscientia*) sich geistig vom Wort Gottes und jeder Wahrheit zu nähren«[2]. Und die Mönchsregel des hl. Cäsarius beschreibt den heiligen Wetteifer, dem man sich hingeben soll, ganz ähnlich: »Wer wird den anderen an Demut und Liebe übertreffen? Wer wird der Kleinere sein, der auf das ›Werk Gottes‹ am eifrigsten bedacht ist? Wer wird am meisten Geduld haben? Wer wird schweigsam, sanftmütig, liebenswürdig, reuevoll sein?«[3] Obwohl das Wort »Herzensreinheit« nicht vorkommt, ist doch eigentlich sie gemeint in ihrem Zusammenhang mit der Seligpreisung der Sanftmütigen und Geduldigen.

Nehmen wir schließlich noch die Regel des hl. Augustinus und sehen wir dabei von den kritischen Schwierigkeiten ab, vor denen sie lange Zeit stand. Sie ist die Regel der Kanoniker und der Bettelorden und legt den Ton auf das gemeinsame Leben und die Einmütigkeit, auf das Teilen und die Anforderungen, die ein Leben der Bruderliebe voraussetzt. Einige Stellen scheinen ganz besonders auf die Herzensreinheit zu zielen, wenn sie auf der Keuschheit des Blicks bestehen. »Eure Blicke mögen wohl auf eine Frau fallen; aber sie sollen auf keine geheftet werden. . . . Sagt nicht, euer Herz sei rein, wenn eure Augen unrein sind; denn der unkeusche Blick verrät das unkeusche Herz. . . . Die wahre Keuschheit ist aus dem Verhalten schon verschwunden, auch wenn die Beteiligten von körperlicher Verletzung der Keuschheit unberührt bleiben.«[4]

Die Wörter »rein« und »unrein« stehen hier für schamhaft und begehrend und verweisen auf Mt 5,28: »Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in

---

2 PL 66,977.

3 PL 67,1101 (XIX). Eine ähnlich beschreibende Aufzählung findet sich in der Regel des hl. Makarius, »dem fünftausend Mönche unterstanden« (Nr. 2, SC 297, S. 373-375), und in der »orientalischen Regel« (Nr. 32, SC 298, S. 487).

4 PL 32,1380-1381, hier zitiert nach: H. U. von Balthasar (Hrsg.), Die großen Ordensregeln, S. 164f. Desgleichen erklärt die Regel von Tarnant: »Behauptet nicht, euer Blick sei rein, wenn ihr einen schamlosen Geist habt« (PL 66,984).

seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen« – ein Text der Bergpredigt, welcher die Seligpreisungen ausfaltet. Hier tritt der Zusammenhang zwischen Keuschheit und Herzensreinheit zutage, ein Zusammenhang, dem die Tradition große, vielleicht allzugroße Aufmerksamkeit geschenkt hat.

Die Wüstenväter: Das gelehrte Ideal

Das Heiligkeitsideal im Christentum verdankt viel den »Athleten Christi«, den Wüstenvätern. Ihre *Apophtegmatas*, ein Schatz christlicher Weisheit und Heiterkeit, geben die Grundzüge einer Geisteshaltung wieder, die nicht im geringsten überholt ist, was viel besagt, haben doch diese Männer und Frauen – denn es gab auch Wüstenmütter! – im vierten und fünften Jahrhundert gelebt.[5] Sie gingen damit auf das Wesentliche aus. Zwar wird die Seligpreisung von Mt 5,8 darin nie erwähnt, doch man findet in diesen Lehrsprüchen und Anekdoten prägnante Vergleiche, die sie veranschaulichen.

Abbas Antonios, der gewissermaßen als der »Erfinder« des Lebens in der Wüste gelten darf, sagt: In der Wüste hat man »nur noch einen Kampf zu führen: den gegen die Unreinheit«, denn man »wird drei Kämpfen entrissen: dem Hören, dem Reden, dem Sehen«.[6] Die geistliche Arbeit besteht somit im Kampf gegen die Gedanken, die ihren Sitz im Herzen haben (Mt 15,18-20).

Wie Regnault[7] bemerkt, ist diese Reinheit nie rein geistig im Sinne einer Leere, eines Vakuums des Verstandes, einer Nacktheit des Denkens zu verstehen, und auch nicht in erster Linie als moralische Reinheit, Sündenlosigkeit, sondern einfach die Zurückweisung dessen, was Gott fremd ist, denn »die unreinen Gedanken trennen Gott vom Menschen« (Abbas Olympios).[8] »Sie ist eine tiefe Bereitschaft, ein Zustand der Seele, eine vollkommene Reinheit der Absicht, eine Transparenz, ein Leuchten des inneren Blicks, das irgendwie auf die Gottesschau vorbereitet und für sie empfänglich macht.«[9]

Mit ihren Gedanken voller Vergleiche und Bilder beabsichtigen die Wüstenväter, daß der Mensch durch dieses Reinhalten des Herzens, diese innere Wachsamkeit, aber auch durch die Tränen (*poimen*)[10] zu sich selbst kommen und ganz zu einem Auge werden kann, welches das Licht aufnimmt, zu einem Feuer, das glüht und läutert.

---

5 Ausgaben: Les sentences des Pères du désert. Collection alphabétique, traduite et présentée par D. L. Regnault. Solesmes 1981; J.-C. Guy, Paroles des anciens. Apophtegmes des pères du désert. Collection Points Sagesse I. Paris 1976; B. Miller (Hrsg.), Weisung der Väter. Freiburg 1965.

6 Zitiert nach B. Miller, a. a. O., S. 17, Nr. 11.

7 D. L. Regnault, Les Pères du désert à travers leurs apophtegmes. Solesmes 1987, S. 177.

8 Zitiert nach B. Miller, a. a. O., S. 204, Nr. 571.

9 D. L. Regnault, Les Pères du désert, S. 175.

10 Zitiert nach B. Miller (Hrsg.), Weisung der Väter, S. 218, Nr. 608 und S. 238, Nr. 708.

»Sterbend sagte der Altvater Besarion: ›Der Mönch muß sein wie die Cherubim und Seraphim: ganz Auge.‹«[11] »Abbas Joseph sprach zum Abbas Lot: ›Du kannst nicht Mönch werden, wenn du nicht ganz in Feuer gerätst!‹«[12] »Abbas Lot besuchte den Altvater Joseph und sagte zu ihm: ›Nach meinem Vermögen verrichte ich . . . das Privatgebet, die Betrachtung . . . und entsprechend meiner Kraft bin ich rein in Gedanken. Was soll ich weiter tun?‹ Da erhob sich der Greis. . . . Er sprach zu ihm: ›Wenn du willst, dann werde ganz wie Feuer!‹«[13] Und Makarios sagt: »Der Holzstab, der das zu verbrennende Strauchwerk im Kreise dreht, wird vom Feuer überhaupt nicht aufgezehrt. Und wenn so der Mensch seinen Sinn in der Furcht Gottes reinigt, dann zehrt eben die Furcht Gottes seinen Leib auf.«[14]

Von Reinheit entflammt zu werden, wird damit zum Lebensziel. Amma Sarrha betet darum, »daß mein Herz gegen alle rein sei«.[15] Und Abbas Theonas will seinen Geist mit Gott erfüllen. Diese Doppelbewegung, die dem Doppelgebot der Liebe zu Gott und den Menschen entspricht, führt dazu, daß man sich in Wahrheit das Wort des Apostels aneignen darf: »Für die Reinen ist alles rein« (Tit 1,15). Denn die Wüstenväter wurden allmählich wahre Gottesmänner. »Gott allein ist rein, deswegen erklärt die Bibel selbst: ›Der Himmel ist nicht rein vor seinem Angesicht‹ (Ib 15,15)« (Abbas Zenon).[16]

Die Wüstenväter finden somit ihre Seinswahrheit nicht in großen mystischen Visionen, sondern in der Herzensreinheit, die ihnen ihre Niedrigkeit, ihr Nichts ansichtig macht, »denn ihr Herz ist eins und einfach und hat einzig Gott im Auge«.[17] »Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen.«

Johannes Cassian war für das Weiterleben dieser Gedanken im abendländischen Mönchstum von entscheidender Bedeutung. Kein Wunder also, daß er in seinen *Institutiones* und *Conferentiae* der Herzensreinheit einen Vorzugsplatz einräumt. Für ihn ist sie sogar die Voraussetzung zum geistlichen Fortschreiten (vgl. *Inst.* I, 11,1 und XIV, 1-2).

Die Herzensreinheit, zu der sich das Fasten und die Bekämpfung böser Neigungen einen Weg bahnt, steht im Zentrum der Botschaft des Evangeliums. »Die Seligpreisung der Herzensreinen zu lernen, darin besteht die wahre Wissenschaft« (*Conf.* XIV,9). Alle Beispiele, die der hl. Johannes

---

11 Ebd., S. 67, Nr. 166.

12 Ebd., S. 137, Nr. 389.

13 Ebd., S. 137, Nr. 390.

14 Ebd., S. 166 f., Nr. 465.

15 Ebd., S. 299, Nr. 888.

16 Ebd., S. 93, Nr. 238.

17 D. L. Regnault, Les Pères du désert, S. 180, worin er Nr. 362 der *Apophtegmata-Sammlung* von Coislin anführt.

Cassian den Vätern als deren Geisteserbe entnimmt, weisen in diese Richtung. Für den Abbas Theodor verdankt die Schriftkenntnis nichts dem verstandesmäßigen Studium, sondern sie entstammt der Herzensreinheit (vgl. *Inst.* V,33 und 34). Desgleichen bildet für den Abbas Mose, wie Cassian in seinen *Conferentiae* (I,5) berichtet, die Herzensreinheit die Achse, die dem ganzen Mönchsleben das Gleichgewicht gibt: »Halten wir uns mit allen unseren Kräften an alles, was uns behilflich ist, dieses Ziel der Herzensreinheit zu erreichen, weisen wir aber alles, was uns von ihr wegbringt, als gefährlich und verderblich ab, denn wir nehmen für sie Mühen und Leiden auf uns.«

Dieses einzige Ziel, dem alle Bußübungen und Gebete dienen, besteht eigentlich in nichts anderem als in der göttlichen Liebe (vgl. *Conf.* I,5). »Durch die Herzensreinheit besitzt man die Vollkommenheit der apostolischen Caritas« (*Inst.* IV,43). Diese Rückwendung zum Zentrum erklärt, wieso das Leben der Heiligen von einem solchen Licht erstrahlt: es hat an der Reinheit Gottes teil, dessen Wesen eben die Liebe ist.

Die Heiligen: Das verwirklichte Ideal

Wir greifen hier aus den von der Kirche verehrten Heiligen nur drei Beispiele heraus, drei große Gestalten des christlichen Lebens, drei Ordensgründer, die dem geistlichen Leben ihren Stempel aufgedrückt haben, gerade indem sie sich auf die Urregeln stützten, von denen wir sprachen, auf das Erbe der Wüstenväter. Das Werk dieser drei bildet übrigens gleichsam die Übersetzung ein und desselben Ideals ins Mittelalter und ins Abendland. Der erste ist der hl. Benedikt, der Patriarch der abendländischen Mönche, der um die Mitte des sechsten Jahrhunderts stirbt, während die beiden anderen Beispiele uns ins 13. Jahrhundert versetzen, das gewissermaßen einen Höhepunkt der Christenheit darstellt: der hl. Dominikus und der hl. Franz von Assisi.

Wir werden uns nur auf die ersten Berichte stützen, die uns von Leben und Wundern berichten und denen gemeinsam ist, von späteren Heiligen zusammengestellt worden zu sein, deren Leben ihren Fußstapfen folgte. Für den hl. Benedikt ist das das zweite Buch der *Dialoge* des hl. Gregors des Großen; für den hl. Dominikus der *Libellus* seines unmittelbaren Nachfolgers an der Spitze des Predigerordens, des seligen Jordans von Sachsen; für den hl. Franziskus sind es die Legenden, die der hl. Bonaventura dem Gedächtnis seines Gründers widmet.

Der hl. Benedikt

Der hl. Gregor († 604) schreibt ungefähr ein halbes Jahrhundert nach dem Tod des hl. Benedikts von Nursia († 550), dessen Regel er befolgte, bevor er

Papst wurde. In seinen berühmten *Dialogen* schildert Gregor das heldenhafte Leben der heiligen Männer, derer man in Italien gedenkt, denn »manche werden eher durch Beispiele als durch Lehren zur Liebe zum himmlischen Vaterland entflammt« (I, *Prolog* 9). Und so spricht er im zweiten Buch, das die Hauptquelle unserer Kenntnis des Abtes von Montecassino ist, ausführlich vom hl. Benedikt.

Man darf hier keine Biographie im herkömmlichen Sinne und auch keine didaktische Analyse seiner Lehre oder Geisteshaltung erwarten. Vielmehr finden sich darin neben Geschehnissen, die sich mit Sicherheit ereignet haben, geistliche Anmerkungen sowie eine theologische Typologie, allerdings innerhalb eines hagiographisch-literarischen Genus, das alles im Schoß des göttlichen Mysteriums sieht und betrachtet.

Das einzige, nach dem der Mensch auf dieser Erde streben darf, ist die Rückkehr zur Heimat in Gott, die er durch die Ursünde verloren hat. Nun aber herrschte für den hl. Gregor im Paradies, im ursprünglichen Wonnegarten, eben die Herzensreinheit: »Der Mensch war nämlich im Paradies gewohnt, auf das Wort Gottes zu lauschen und reinen Herzens in erhabenen Gesichten mit den heiligen Engeln zu verkehren« (IV, 1,1). Durch die Sünde tritt er »in die Finsternis seiner Verbannung«. Wie die Wüstenväter muß er also die Gottesschau wiederfinden, indem er das Auge läutert, das ihm einst Zugang zum Unsichtbaren gab. Das Bemühen um Heiligkeit besteht im Bemühen um Herzensreinheit, indem man »das Geistesauge durch einen reinen Glauben und viel Gebet klar erhält« (IV,7). In einer gewissen Analogie zu Gott selbst erreicht man durch »Reinheit und Einfalt des Denkens«, daß man vom Schöpfer erhört wird, »bei dem diese *munditia cordis* viel vermag« (III, 14,13). Es ist, als »sähe man im Unsichtbaren« (Hebr 11,27).

Der hl. Benedikt erstrebt also in seinem Mönchsleben, ganz zu dem Auge zu werden, von dem die *Apophtegmata* gesprochen haben: »Der ehrwürdige Mann wohnte in sich selbst, weil er immer auf die Wachsamkeit über sich selbst bedacht war, sich immer vor den Augen des Schöpfers sah, immer sich erforschte und das Geistesauge nicht außerhalb seiner umherschweifen ließ« (II, 3,7). Zur »Hut des Herzens« gehört stets, daß man den Blick vom Geschaffenen zurückzieht. Doch dann gibt sie eine erstaunliche Kühnheit, selbst in bezug auf heilige Gesetze und auf Gott selbst.

Die vielberedete Episode der Begegnung zwischen Benedikt und seiner Schwester Scholastika (II, 33) läßt sich gewiß als praktischer Beweis dafür ansehen, welche Gewalt die Herzensreinheit gegenüber Gott hat.[18] Doch hier ist es nicht Benedikt, sondern seine Schwester, deren Schlichtheit das von ihr

18 Vgl. A. de Vogüé, La rencontre de Benoît et de Scholastique. Essai d'interprétation, in: Revue d'histoire de la spiritualité 48 (1972), S. 257-273. Vgl. SC 260, S. 230-235.

Gewünschte entgegen dem Buchstaben der Regel zu erhalten vermag. Man erinnere sich: Um die Gespräche über das himmlische Leben mit ihrem Bruder, der die Nacht nicht außerhalb des Klosters verbringen durfte, nicht abbrechen zu müssen, erreichte Scholastika, daß ein heftiger Gewitterregen losbrach. In seiner knappen, lakonischen Art läßt der Schluß, den der hl. Gregor zieht, die Kraft bewundern, die diese Reinheit auslöst: »Weil nach dem Worte des Johannes Gott die Liebe ist, so vermochte nach einem gerechten Entschlusse Gottes jene mehr, die mehr liebte« (II, 33,5). Ein weiteres Mal wird die Reinheit zum Ausdruck der Liebe und macht damit fähig, sich mit Gott zu vereinigen, der die Liebe selbst ist.

Der hl. Dominikus

Der *Libellus* über die Anfänge des Predigerordens, den der selige Jordan von Sachsen um 1233-1234, also zwölf Jahre nach dem Tod des Dominikus († 1221), verfaßt hat, besitzt bereits gewisse Züge einer historischen Arbeit im heutigen Sinn. Man findet aber darin auch eine theologische Dichte, eine Verwurzelung in der Schrift, die darauf hinweist, daß der Nachfolger des hl. Dominikus nicht bloß ein gelehrtes Werk zu verfassen bestrebt war. Er wollte das Gedenken an jene Jahre auffrischen, in denen sich über die neue Gründung der Predigerbrüder reicher Segen ergoß, um zugleich innerhalb dieser Schilderung die ansprechende Persönlichkeit des Gründers aufleuchten zu lassen.[19]

Bemerkenswerterweise ist das einzige Werk, das der *Libellus* ausdrücklich als für die Bildung des jungen Dominikus wichtig erwähnt, eben die *Collationes Patrum* Cassians. Er bemerkt dazu: »Dieses Buch führte ihn mit Hilfe der Gnade zu einer erhabenen Reinheit des Gewissens, zu viel Erleuchtung im beschaulichen Leben, zu einem hohen Gipfel der Vollkommenheit.«[20] Wir erkennen darin einen Verweis auf die Texte Cassians, die wir angeführt haben, und es wäre eigentlich eine Ausführung darüber zu erwarten, worin diese Gewissensreinheit besteht. Sie aber folgt nicht. Doch entwerfen der *Libellus* wie auch die aus der gleichen Zeit stammenden Aussagen beim Kanonisationsprozeß vor uns gewissermaßen eine Phänomenologie der Herzensreinheit, ein Porträt in Umschreibungen, die es nur um so lebendiger und eindrücklicher machen.

Der allgemeine Grundzug, den dieses Bild aufweist, ist die vollkommene Lauterkeit des Lebens des Dominikus, das, was der *Libellus* »die Unschuld seines Lebens« nennt, durch die er »strahlte wie der Morgenstern inmitten des

19 Vgl. das neue, tiefsinnige Werk über den hl. Dominikus von J.-R. Bouchet, Saint Dominique. Paris 1988.

20 *Libellus*, 13, zitiert nach: Meister Jordan, *Das Buch von den Anfängen des Predigerordens* (übers. v. M. D. Kunst). Kevelaer o. J., S. 19.

Gewölkes«.[21] Reinheit des Leibes und Klugheit: Wiederholt erinnert der Hagiograph an die Jungfräulichkeit des Gründers, an die Dominikus, nicht ohne eine gewisse schamhafte Verwirrtheit, selbst auf seinem Todesbett anspielen wird, wo er seine Brüder ein letztes Mal vor dem »Umgang mit Frauen« warnt, damit so nicht Seelen umgarnt werden, »die noch nicht im Feuer geläutert sind«.[22]

Auch Reinheit des Lebenswandels: Die Brüder, die seine Beichte hörten, sind überzeugt, daß er während seines ganzen Lebens keine Todsünde begangen hat.[23] Reinheit der Absicht, so daß er »geraden Weges ging und niemals in Wort und Werk irgendeine Spur von Falschheit oder Täuschung zeigte«.[24] Das machte ihn so lieb, so liebenswert, so wohlgefällig und gewann ihm die Zuneigung aller.

Die Früchte einer solchen Heiligkeit ließen sich mit Händen greifen; sie sind nach den Worten Jordans von Sachsen noch glänzender und großartiger als alle Wunder, die Dominikus wirkte: »Überdies – und das überstrahlt und überhöht selbst die Wunder – führte er einen so ehrbaren Lebenswandel und war er von einer solchen Kraft der göttlichen Liebe getragen, daß er sich ohne Zweifel erwies als ein Gefäß der Ehre und Gnade.«[25] In unablässigem Gebet schwang er sich zu Gott auf, zu dem Gott, den er gemäß dem letzten Vers von Ps 58 (nach der *Vulgata*) »mein Erbarmen« nannte. Er wandte sich aber auch den andern, ausnahmslos allen anderen zu, so daß er voller Mitleid war – ein Wort, das Jordan zweimal mit dem Feuer in Verbindung bringt (vgl. *Libellus,* 10 und 100): Dominikus glühte von Mitleid.

Beim hl. Dominik fand sich das übernatürliche Gleichgewicht zwischen dem leidenschaftlichen, verzehrenden Seeleneifer und heiterer Gelassenheit, so daß »auf seinem Antlitz . . . als Zeugnis des guten Gewissens allzeit eine starke Heiterkeit erstrahlte«.[26] Das ist das offensichtlichste Wunder seiner glühenden Herzensreinheit. Der Künstler Matisse brachte dies genial durch das ganz von Licht durchdrungene Antlitz zum Ausdruck, das die Gestalt des Ordensgründers im Dominikuskloster von Saint-Paul de Vence bestimmt.

Der hl. Franziskus

Paradoxerweise hat der hl. Dominikus, der ein für das Apostolat des Denkens aufgeschlossener Kleriker war, praktisch nichts Schriftliches hinterlassen;

---

21 *Libellus,* 9, S. 18.

22 Ebd., 92, S. 51.

23 Zeugenaussagen von Bruder Stephan und von Bruder Robert de Penna von Bologna.

24 *Libellus,* 107, S. 57.

25 Ebd., 103, S. 55.

26 Ebd., 103, S. 56.

waren zudem seine ersten Biographien spärlich und nüchtern, so erhielten sich vom hl. Franz von Assisi († 1226) mit seiner wenig intellektuellen »Laien«-Spiritualität Briefe, Regeln und Gebete; auch trugen rasch mehrere Biographien zu seiner Verehrung bei, was offenbar durch die bewegte Geschichte seines Ordens nach seinem Tod zu erklären ist.

Unter den Lebensbeschreibungen des hl. Franziskus erfreut sich das Doppelwerk des hl. Bonaventura († 1274), die *Legenda maior* und die *Legenda minor,* selbst wenn diese durch die Umstände diktiert sind, dank des Genies ihres Autors eines hohen Ansehens.[27]

In den Schriften des hl. Franziskus selbst wird die Herzensreinheit mit der liebenden Verehrung, die der Mensch seinem Gott erweisen soll, in Zusammenhang gebracht. »In der heiligen Liebe, die Gott ist, bitte ich alle Brüder, die Ministri wie die übrigen . . ., Gott dem Herrn auf bestmögliche Weise zu dienen . . . und ihn mit reinem Herzen und lauterem Geiste zu ehren, was er vor allem wünscht« (*1. Regel*, XXII, 25, 29). Diese Forderung, die im zweiten Brief an die Gläubigen (14, 19, 53) wiederholt wird, erschließt sich aus dem, was der Herr der Samariterin gebot (Joh 4,23-24).

Dem hl. Bonaventura zufolge war es die Hauptsorge des hl. Franziskus, der stets »auf der Hut« war (Js 21,8), in der Reinheit des inneren und äußeren Menschen, d. h. der Seele und des Leibes zu leben (*Legenda maior*, V,3 und 9). Wie vor ihm schon der hl. Benedikt ergreift »unser Liebhaber der Keuschheit« derbe Mittel, um den »Bruder Esel« vor den Anwandlungen zur Wollust zu bewahren. Diese Entschlossenheit wurzelt in seiner Herzensreinheit.

Gebet, Betrachtung, Gabe der Tränen, Freude an der Heiligen Schrift, Schriftverständnis werden vom hl. Bonaventura als zugleich Ursachen und Wirkungen der Herzensreinheit dargestellt. Eine Doppelbewegung trägt sie insgesamt: Die Herzensreinheit gibt Zugang zu diesen Gaben, die sie ihrerseits stärken, befruchten und ausweiten. »Das Gebet reinigt . . . die Kräfte der Seele, eint sie mit dem einen, wahren und höchsten Gut.«[28] Umgekehrt aber öffnet die Herzensreinheit dem hl. Franziskus die Tiefen der Heiligen Schrift, »denn sein Geist war von aller Befleckung rein geblieben und drang deshalb in die verborgensten Geheimnisse ein«. Gegenüber den Spiritualen erinnert der hl. Bonaventura an den Zusammenhang, der zwischen Wahrheit, Reinheit und Einfalt besteht: Franziskus wollte, daß die Fortschritte in der Wahrheitserkenntnis nur auf diejenigen folgten, die seine Brüder in der Reinheit machen sollten.[29] Die Einfalt ist die Schwester der Weisheit, geht ihr aber in der franziskanischen Tradition voran.

---

27 Wir zitieren nach der Ausgabe: Sophronius Clasen (Hrsg.), Franziskus, Engel des sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften des hl. Bonaventura. Werl 1962.

28 *Legenda maior,* XII,1, S. 356.

29 Vgl. *Legenda maior,* XI, 1.

Die Gabe der Tränen, die der hl. Franziskus so sehr erhielt, daß er sogar in Gefahr geriet, das Augenlicht zu verlieren, wird vom hl. Bonaventura sehr bezeichnend geschildert: »Obwohl er schon zu einer staunenswerten Reinheit des Herzens und des Leibes gelangt war, läuterte er doch unaufhörlich durch Ströme von Tränen die Augen seines Geistes . . . Er wollte nämlich lieber auf das Licht der leiblichen Augen verzichten, als die Tränen auf Kosten seiner innigen Frömmigkeit unterdrücken, denn sie reinigen die Augen des Geistes, damit er Gott schauen kann.«[30] Man findet hier eine weitere Bekräftigung des Zusammenhangs zwischen der Herzensreinheit und der Gottesschau, wie die Seligpreisung bei Matthäus sie verheißt, mit dem Gegensatz zwischen dem leiblichen Sehen und der Schau Gottes. Was zählt, ist der innere Blick: »Dein Auge gibt dem Körper Licht . . . Achte also darauf, daß in dir, statt Licht, nicht Finsternis ist« (Lk 12,34-36). So stoßen wir wieder auf das Thema des Auges, das dem Herzensreinen Zugang zur Gottesschau schenkt.

Beim hl. Bonaventura gibt es aber auch das Thema des göttlichen Feuers, das den Heiligen erfaßt: das, was er – sehr ausdrucksvoll – »Liebesglut« nennt. Wenn er von den Heiligen spricht, die Franziskus verehrte, nennt er sie im Anschluß an den Propheten Ezechiel »feurige Steine« (28,14). Wiederholt kehrt der Ausdruck »Liebesflamme« wieder; diese erhellt, um mit dem hl. Johannes vom Kreuz zu sprechen, »die tiefen Höhlen des Sinneslebens«.

Die Tränen, dieses Entflammtwerden des ganzen gottzugewandten Herzens sind für Franziskus weder traurig noch erregend und verhindern nicht, daß auf seinem Gesicht Freude und Heiterkeit erstrahlen. Sein lauteres Gewissen ließ ihn von solcher Freude erfüllt werden, daß sein Geist beständig in Gott frohlockte *(Legenda minor,* III,3). Darin besteht das Wesen der franziskanischen Fröhlichkeit, die zur Verdemütigung der vollkommenen Freude, zur Gleichförmigkeit mit Christus und zum Innewohnen des Heiligen Geistes führt *(Legenda maior,* XI,2).

Die Seligpreisung der reinen Herzen ist das Geheimnis der Heiligen: ein für alle offenes Geheimnis. Es tritt in ihrem Leben, ihrer Lehre, ihrem Ideal zutage und ist gleichzeitig im tiefsten Wesensgrund angesiedelt und eingenistet. Die Herzensreinheit ist allvermögend, in ihrer Schlichtheit sozusagen entwaffnend. Sie ist ein Zugang zur Integrität, die uns durch den auferweckten Christus als übernatürliche Freude wiedergeschenkt wird.

30 *Legenda maior,* V, 8, S. 295, wörtlich übernommen von der *Legenda minor,* III, 3.

Wahrheitssuche und Reinigung des Herzens

Zur Frage nach dem Zusammenhang von Erkenntnisfortschritt und Moralität

Von Richard Schaeffler

Ein Blick in die Geschichte – und eine Sorge um die Gegenwart

Die Erkenntnislehre des christlichen Platonismus

Die Überzeugung, daß moralische Herzensreinheit die Voraussetzung für den Erkenntniserwerb sei, entstand aus einer Verbindung biblischer und platonischer Überlieferungsinhalte. Das Ziel jener Wallfahrten nämlich, die in der Thora geboten werden, wird in der vermutlich älteren Textfassung mit dem Terminus »Gott schauen« beschrieben (Ex 34,28). In diesem Kontext wird die Frage des Propheten: »Wer darf hinauf zum Berge Gottes steigen und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?« (Ps 24,3), so verstanden, daß sie nach der Bedingung fragt, unter der der Mensch fähig wird, »Gott zu schauen«. Und die Antwort des Psalmisten: »Wer unschuldige Hände hat und ein reines Herz – innocens manibus et mundo corde« (Ps 24,4), gilt nun jener Frage: Reinheit des Herzens ist die Bedingung der Gottesschau. Und diese Deutung des biblischen Psalms findet ihre Bestätigung in dem Wort des Herrn: »Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen – Beati mundo corde, quia ipsi Deum videbunt« (Mt 5,8).

Diese Wallfahrtstheologie konnte mit einer platonischen Erkenntnislehre verknüpft werden. Für sie sind drei Momente konstitutiv: 1. Die Erkenntnis ist ein Weg; 2. Auf ihm gewinnt der Erkennende nicht nur stufenweise neue Erkenntnisinhalte und Erkenntnisweisen hinzu; vielmehr wird er selbst in der Struktur seiner Subjektivität verändert: Er kommt aus der »Zerspaltenheit in die Vielheit« zur »Sammlung auf sich selbst«; 3. Diese »Sammlung« aber impliziert eine Reihe moralischer Forderungen, vor allem die »Loslösung« aus den vielfältigen Bedürfnissen und Neigungen und die »Reinigung« von den aus ihnen entspringenden Leidenschaften.

Sieht man nun das Ziel der Erkenntnisbewegung in der Erkenntnis Gottes, dann liegt es nahe, jene biblischen Lieder, in denen der »Aufstieg zum Heiligen Berge« und damit der Weg zur »Gottesschau« besungen wird, zugleich als Beschreibungen eines Erkenntnisaufstiegs der Seele zu lesen (vgl. die Schrift des Gregor von Nazianz *Ascensio Moysis in montem sanctum*). Und dann ergibt sich: Wie für die »Wallfahrt zum Heiligen Berge« (sei damit der Sinai oder der Zion gemeint) Akte der »Reinigung« gefordert werden, die

nicht nur die Kleider, Hände und Füße des Pilgers betreffen, sondern in der Bildhandlung derartiger Waschungen auf »Reinheit des Herzens« abzielen, so ist für den Erkenntnisaufstieg der Seele, diesen wahren Pilgerweg des Menschen zu Gott, eine »Reinheit des Herzens« gefordert, die in erster Linie als Reinheit der moralischen Gesinnung aufgefaßt werden muß.

Eine Warnung im Blick auf die Gegenwart

Mit dem soeben angedeuteten Rückblick in die Geschichte verbindet sich ein kritischer Hinblick auf gewisse Erscheinungen unserer Gegenwart. Wenn nämlich Moralität (»Reinheit des Herzens«) als Voraussetzung für die Fähigkeit zur Erkenntnis gilt, dann scheinen zwei Konsequenzen unvermeidlich: 1. Moralische »Unreinheit« macht dann zur Erkenntnis unfähig. Wenn daher die moralische Unlauterkeit eines Menschen nachgewiesen ist, darf zugleich auf seine Unfähigkeit zur Erkenntnis geschlossen werden. Um daher die Unwahrheit seiner Argumentationsergebnisse zu verdeutlichen, ist keine logische Gegenargumentation mehr nötig. Die moralische Kritik an einem Sprecher oder Autor macht die logische Auseinandersetzung mit seinen Argumenten entbehrlich, weil ein böser Mensch keine wahren Einsichten zustandebringen kann. – 2. Der Versuch, Erkenntnis zu erwerben, setzt dann die Überzeugung von der eigenen Moralität voraus und veranlaßt dadurch die Verdrängung des Bewußtseins von der eigenen Unvollkommenheit. Wer nämlich die »Unreinheit des eigenen Herzens« zugäbe, hätte sich selbst für erkenntnis- und argumentationsunfähig erklärt.

Kurz: Die »Moralisierung« theoretischer Diskussionen enthebt den »Ankläger« der Mühe logischer Argumentation und unterwirft ihn selbst einem Zwang zur Selbstgerechtigkeit. Der Erkennende muß für sich in Anspruch nehmen, zu den »Herzensreinen« zu gehören, während die moralische Kritik an seinen Gegnern den Austausch von Argumenten abbricht, ehe er begonnen hat. Es ist nicht schwer, in dem Verhalten revolutionärer Eliten, ökologischer Moralisten, religiöser Fanatiker dies wiederzuerkennen.

Aus solchen Erfahrungen kann der Eindruck erwachsen: Nur wenn zwischen Erkenntnisfähigkeit und Moralität *kein* Zusammenhang besteht, scheint es möglich, eine Kultur humanen Verhaltens zwischen den Anhängern divergierender Meinungen zu entwickeln; denn nur dann ist der theoretische Dissensus kein Anlaß zu gegenseitiger moralischer Verurteilung. Doch wird zu zeigen sein: Zwischen Moralität und Erkenntnisfähigkeit besteht sehr wohl ein Zusammenhang, freilich ein anderer als der, der soeben beschrieben wurde. Dieser Zusammenhang beruht nicht darauf, daß dem Erkennenden vor Eintritt in den Erkenntnisprozeß durch irgendwelche Paränesen nahegelegt werden müßte, er möge durch irgendwelche Akte außerwissenschaftli-

cher Askese Herzensreinheit erwerben; der Zusammenhang besteht vielmehr darin, daß der Wissenschaft selbst ein Ethos immanent ist, das im Prozeß der Erkenntnisbemühung erworben und eingeübt werden kann.

Ein Ansatz zur Lösung des Problems: Die Moralität als inneres Moment der Erkenntnis

»Ihr sollt von der Wahrheit groß, gering aber von Sokrates denken«

Mit dieser Warnung wendet sich der platonische Sokrates im Dialog *Phaidon* an seine Freunde. Er bringt damit eine moralische Forderung zum Ausdruck, die erfüllt werden muß, wenn Fortschritt im Erkennen möglich sein soll. Denn wer die eigene Ehre sucht, wer sich durch Gegenargumente persönlich verletzt fühlt, statt sich über die Richtigstellung seiner Irrtümer zu freuen, der macht sich selber unfähig, auf dem Weg zu jener Wahrheit zu bleiben, die stets größer ist als unser menschliches Wissen von ihr.

»Reinigung der Seele« bedeutet in diesem Zusammenhang zunächst: Überwindung jener Unreinheit der Motive, durch welche die vermeintliche Liebe zur Wahrheit zum Deckmantel für den vergleichenden Ehrgeiz eines Menschen wird. Nur wo diese Unreinheit der Motive überwunden wird, gewinnt der Mensch die Tugend unbeschränkter Lernfähigkeit. Diese besteht darin, auch im Gespräch mit den Irrenden, auch im Angesicht trügerischer Erscheinungen hellsichtig zu bleiben für das »Körnchen Wahrheit«, das in jedem Irrtum enthalten ist, sowie für denjenigen Aufschluß über die Wahrheit, der auch dem trügerischen Schein, wenn er durchschaut ist, abgewonnen werden kann. Nur so entsteht zugleich die Fähigkeit zu verantworteter Gemeinsamkeit zwischen Menschen, die sich der Vorläufigkeit ihrer Lebensgestalt und ihrer Erkenntnis bewußt sind und dadurch jene Anmaßung überwinden, die die gemeinsame Wurzel des Dogmatismus und der Skepsis ist – des Dogmatismus, der die Wahrheit abschließend erkannt zu haben beansprucht, und des Skeptizismus, der auf sie verzichten zu können meint.

Aber in all diesen Hinsichten ist es die Erfahrung der Erkenntnisbemühung selbst, aus der die Evidenz entsteht, welche Tugenden nötig sind, wenn Erkenntnis möglich sein soll. Sind diese Tugenden freilich einmal im Rahmen der Erkenntnisbemühung entdeckt worden, dann bewähren sie ihre Normativität auch in anderen Lebensbereichen und erweisen sich als geeignet, weit über das Feld bloßer Theoriediskussionen hinaus das menschliche Leben und Zusammenleben heilsam zu verändern. So können Erfahrungen von den moralischen Implikationen des Erkenntnisfortschrittes Einsichten vermitteln, die das menschliche Leben im ganzen bestimmen. Darauf beruht alle

Hoffnung auf den »Bildungswert« der Wissenschaft, d. h. auf ihre Funktion, dem Menschen nicht durch Ermahnung von außen sittliche Einsichten zu vermitteln, sondern ihm durch Appell an die eigenen Erfahrungen, die er im Vollzug der wissenschaftlichen Erkenntnisbemühung sammelt, sittliche Verhaltensformen plausibel zu machen.

Der »Triumph der Vernunft über das Individuum« – Ludwig Feuerbach und das Ethos der neuzeitlichen Wissenschaft

Bei der Beschreibung jenes Unterschiedes, der den Menschen vom Tiere trennt, hat Ludwig Feuerbach darauf hingewiesen, daß der Mensch die Liebe, die Vernunft und den sittlichen Willen als Mächte erfährt, die vom Individuum verschieden und ihm überlegen sind, obgleich sie das Individuum nicht wie von außen beherrschen, sondern wie von innen, aus seinem eigenen Wesen heraus, bestimmen. »Wenn du in tiefes Nachdenken versinkst, dich und was um dich vergessend, beherrschst du die Vernunft oder wirst du nicht von ihr beherrscht und verschlungen? Ist die wissenschaftliche Begeisterung nicht der schönste Triumph, den die Vernunft über dich feiert?« (*Das Wesen des Christentums,* 1. Kapitel: Das Wesen des Menschen im allgemeinen. Ausg. Reclam, S. 40). Es ist leicht zu sehen, daß Feuerbach hier das Ethos der modernen Wissenschaft beschrieben hat, welches seinerseits für das Ethos moderner Sittlichkeit zum orientierunggebenden Beispiel (Paradigma) geworden ist. Kants kategorischer Imperativ spricht, bezogen auf die sittliche Praxis, diejenige Regel aus, die einem längst zuvor auf dem Felde der wissenschaftlichen Theorie eingeübten Ethos entspricht. Für die moderne Wissenschaft nämlich gilt die Regel: Behaupte nur, was du durch Argumente als »für jedermann gültig« erweisen kannst, so daß du befugt bist, »im Namen aller« zu sprechen. Entsprechendes gilt nun für den sittlich handelnden Menschen: Handle nur nach derjenigen Regel, die dir gestattet, »im Namen aller« zu entscheiden. Der Gelehrte spricht im Idealfall nur Sätze aus, die so einsichtig sind, daß man vergessen kann, wer sie gesprochen hat. Der sittlich handelnde Mensch folgt so ausschließlich dem allgemeinen Vernunftgesetz, daß es gleichgültig ist, wer die sittliche Norm, die im Namen der allgemeinen Menschenvernunft formuliert wird, zuerst auf den Begriff gebracht hat. Der Gelehrte und der sittlich handelnde Mensch haben damit jenen Grad von Selbstlosigkeit erreicht, der das Kennzeichen der Tugend ist. Zugleich aber ist die Leichtigkeit und Freude, mit der der Forscher wie der sittlich handelnde Mensch diesen Akt der Selbstlosigkeit vollziehen, hier wie überall im sittlichen Leben das Anzeichen dafür, daß ihnen die Tugend zur festen Haltung des Willens geworden ist, der sich nicht in jedem Einzelfall zur Höhe sittlicher Leistung aufschwingen muß, sondern dem das Gute leicht, sicher

und freudig gelingt. (Die Frage ist hier nicht, wie selten oder häufig diese Tugend anzutreffen sei; entscheidend ist, daß niemand ein »wahrer Gelehrter« sein kann, der diese Tugend nicht besitzt.)

Ethische Gefahren des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses

Diese Forderung, sich einzig als universal vertretbares Vernunftsubjekt und insofern in Feuerbachs Terminologie als »reiner Repräsentant der Gattung« zu verhalten, enthält die Verführung zu einem Totalitarismus der Wissenschaft, der eine elitäre, aber auch eine egalitäre Ausprägung zuläßt.

In seiner elitären Ausprägung beruht dieser Totalitarismus der Wissenschaft auf der Überzeugung der Gelehrten und Fachleute, die allgemeine Menschenvernunft könne nur in den methodengerecht formulierten Fragestellungen und Argumenten der Wissenschaft zur Sprache kommen. Auf solche Weise wird die Gruppe der Wissenschafts-Experten, die ja stets nur eine Minderheit innerhalb der Gesellschaft darstellt, zu einer Gruppe von Stellvertretern und Vormündern all derer, die aus Mangel an fachspezifischer Schulung nicht fähig sind, am wissenschaftlichen Diskurs teilzunehmen, in deren Namen aber die Fachleute als Repräsentanten der allgemeinen Menschenvernunft zu sprechen haben. In seiner egalitären Ausprägung dagegen kommt der Totalitarismus der Wissenschaft darin zum Ausdruck, daß alle Lebensbereiche rational rekonstruiert werden, während alles Individuelle, das seine Identität nicht aus dem Begriff herleitet, sondern auf seine Geschichte gründet, als das »Zufällige« beurteilt wird, das der Notwendigkeit der Vernunft unterworfen werden muß und im Konkurrenzfall ihr geopfert werden darf. Das Problem lautet insofern: Ist ein Ethos der Wissenschaft möglich, das am Wissenschaftsideal (dem Ideal der Selbstlosigkeit der »reinen Repräsentanten der Vernunft« und damit der »Sprecher im Namen aller Vernunftsubjekte«) festhält und dennoch den Übergang zu dem beschriebenen Totalitarismus der Wissenschaft vermeidet? Da jedoch eine Überwindung der Totalitarismusgefahr nicht durch Abstriche am Wissenschaftsideal erreicht werden kann (vor allem nicht dadurch, daß der einzelne gewisse Restbestände subjektiver Ansichten und Absichten von der Pflicht ausnimmt, sich objektiv zu rechtfertigen), lautet die Frage: Kann die Wissenschaft selbst durch ihre Argumente zeigen, daß es noch andere Weisen der Objektivität (der Maßgeblichkeit für unser Urteil) gibt als die Objektivität der Forschungsgegenstände? Wenn eine solche Selbstbegrenzung der Wissenschaft möglich sein sollte, dann könnte der Begriff »Reinheit des Herzens« die Sensibilität dafür anzeigen, daß das Wirkliche den Menschen nicht nur in seiner Eigenschaft als universal vertretbares Forschersubjekt in Anspruch nehmen kann, sondern auch in seiner unvertretbaren Individualität.

Das Problem der Selbstbegrenzung der Wissenschaft und ihres Ethos

Die wissenschaftliche Erkenntnis enthält in sich selbst wenigstens die Ansätze zu ihrer Selbstkritik; diese Ansätze zu entwickeln gehört zum immanenten Ethos der Wissenschaft. Denn ohne jede Bevormundung »von außen« kann der Vertreter der Wissenschaft sich darüber Rechenschaft geben, daß die besondere Art der Objektivität, mit der das Forschungsobjekt ihm gegenübertritt, selber schon eine Folge der Anwendung wissenschaftlicher Methoden ist. Die »Welt der Wissenschaft« ist nach Inhalt und Form verschieden von der »Lebenswelt«, in der wir uns vorwissenschaftlich bewegen. Sie ist aus einer Transformation dieser Lebenswelt hervorgegangen, die dazu führen soll, daß wir uns bei unserem Erkennen einem bestimmten Wissenschaftsideal annähern (z. B. dem Ideal der Allgemeingültigkeit von Aussagen). Es gehört zum Ethos der Wissenschaft, die »lebensweltliche« Weise, wie uns die Wirklichkeit gegeben ist, so zu transformieren, daß es möglich wird, unsere theoretischen und praktischen Urteile durch Argumente zu überprüfen; und dazu gehört das beschriebene Ethos der Selbstlosigkeit.

Es gehört aber ebenso zum Ethos der Wissenschaft, sich die Tatsache bewußt zu halten, daß wir es bei unserem Erkennen schon mit den Produkten einer von uns geleisteten Transformation zu tun haben und daß diese Transformation stets zweierlei zur Folge hat: einen Gewinn an Präzision und einen Verlust an Konkretion. Es bleibt immer ein Überschuß der »lebensweltlich« erfahrenen Wirklichkeit und ihrer Verpflichtungskraft gegenüber all dem, was sich wissenschaftlich begründen und rechtfertigen läßt. Die Welt der wissenschaftlichen Forschungsobjekte (und die ihr zugeordnete Subjektivität des universal vertretbaren Forschersubjekts) sind aus einer Transformation der Lebenswelt hervorgegangen, in der der Mensch nicht als Forschersubjekt, sondern als Individuum seine Stelle findet. Erinnert man sich daran, dann scheint der »Triumph der Vernunft über das Individuum«, auf dem nach Feuerbachs einleuchtender Darstellung die neuzeitliche Wissenschaft beruht, nicht das Ziel der Erkenntnisbemühung zu sein, sondern nur deren unvermeidliches Zwischenstadium. Das Ziel, von dem uns freilich jeder inhaltliche Begriff fehlt, wäre dann die Versöhnung des Individuums und seiner Lebenswelt mit jener allgemeinen Vernunft, der es sich zuvor bedingungslos unterworfen hat. »Herzensreinheit« aber wäre in diesem Zusammenhang jene Tugend, die die Versöhnung des Individuums mit der allgemeinen Menschenvernunft inmitten der Erfahrung des bloßen »Triumphs der Vernunft über das Individuum«, der für das Zeitalter der Wissenschaft charakteristisch ist, als Inhalt einer eschatologischen Hoffnung antizipiert.

Nur durch eine solche Hoffnung, so scheint es, bleibt die Wissenschaft davor bewahrt, daß ihr Ideal in Totalitarismus umschlägt; denn nur so kann sie es vermeiden, gegenüber dem konkreten Menschen und dem Eigenrecht

der unterschiedlichen Kulturgebiete den oben beschriebenen Konformitätsdruck auszuüben. Umgekehrt ist das Ethos der Wissenschaft nötig, wenn die Hoffnung auf Rehabilitierung des Individuums davor bewahrt werden soll, zum Deckmantel eines neuen Egoismus zu werden, der »Versöhnung« sagt, aber »Ausnahmen« meint und sich gewisse Lebensbereiche vorbehalten will, die der Forderung entzogen werden, sich vor der Wissenschaft und ihrem Ethos zu verantworten. Dabei läßt sich zeigen, daß die so verstandene Hoffnung nur als »eschatologische Tugend« realisiert werden kann.

Die Versöhnung des Individuums mit der allgemeinen Menschenvernunft und die »Herzensreinheit« als eschatologische Tugend

1. Der ursprünglich religiöse Charakter der Hoffnung auf Versöhnung

Für den ursprünglich religiösen Charakter der Hoffnung, daß das Individuum, das sich der Vernunft und damit der »Gattung« bedingungslos unterwirft, von ihr zuletzt nicht »verschlungen«, sondern mit ihr versöhnt werde, sprechen gerade jene Züge des religiösen Bewußtseins, die Feuerbach zwar zutreffend beschrieben, aber nicht angemessen gedeutet hat. Wenn er etwa vom religiösen Menschen sagt: »Er braucht nichts für sich selbst zu sein, weil alles, was er sich nimmt, in Gott nicht verloren geht, sondern erhalten wird« (a.a.O., S. 71), so hat er zweifellos ein wichtiges Moment der religiösen Erfahrung hervorgehoben. Wenn Christen beten: »Nimm hin, o Herr, meine ganze Freiheit . . . «, dann können sie ihre Sehnsucht in die Worte zusammenfassen: »Nimm mich mir und gib mich dir«; darin aber ist die Hoffnung ausgesprochen, daß alles, was der Glaubende Gott gibt, gerade als Eigentum Gottes auch für den Betenden unverloren bleibt. Insofern hat Feuerbach die religiöse Erfahrung in einer wichtigen Hinsicht zutreffend beschrieben. Und auch dies ist zutreffend, daß der Mensch nur deswegen den »Triumph der Vernunft über das Individuum« nicht als Verlust seines eigenen Selbst, sondern als den Weg zu wahrer Selbstfindung erfährt, weil er hoffen kann, an eben jener Vernunft (und mit ihr am sittlichen Gesetz und an der Übermacht selbstloser Liebe), wenn er sich ihr vorbehaltlos hingibt, sich selber, sein eigenes Wesen zu finden. Die religiöse Hoffnung und diejenige Hoffnung, aus der das vernünftige Wissen, das sittliche Handeln und das selbstlose Lieben entspringt, sind eine und dieselbe Hoffnung.

Trotzdem hat Feuerbach jene religiöse Erfahrung, die dieser Hoffnung zugrundeliegt, nicht zutreffend gedeutet, wenn er meinte, der Gott, auf den die religiöse Hoffnung sich richtet, sei nichts anderes als die Vernunft, die Liebe, der sittliche Wille des Menschen als eines Gattungswesens. Denn das Verhältnis zwischen dem Individuum und der Vernunft ist streng antagoni-

stisch: Die Bedürfnisse und Neigungen des Individuums müssen schweigen, wenn die Vernunft im Sinne Feuerbachs sprechen soll. Gerade darum aber begründet das Verhältnis zwischen dem Individuum und der allgemeinen Menschenvernunft für sich genommen gerade jene Hoffnung auf Versöhnung nicht, die für das Verhältnis des Glaubenden zu seinem Gott spezifisch ist. Die religiöse Hoffnung, daß alles, was der Mensch hingibt, bei Gott auch für ihn unverloren bleibt, kann sich deshalb gerade nicht darauf gründen, daß der religiöse Mensch in dem Gott, den er anbetet, auf eine ihm selbst unbewußte Weise seine allgemeine Menschenvernunft wiedererkennt. Sie gründet sich vielmehr auf die Gewißheit, daß Gott selbst (bzw. der Sohn Gottes) sich für den Menschen hingegeben habe – und zwar nicht nur für die Gattung, sondern auch für den einzelnen. Darum gilt zwar für das Verhältnis des Individuums zur allgemeinen Menschenvernunft: Damit sie alles sei, muß der einzelne nichts sein. Für das Verhältnis des Menschen zu Gott aber gilt dies gerade nicht – es sei denn mit einer entscheidenden Modifikation: Der Mensch muß darauf verzichten, aus sich heraus »etwas« zu sein, wenn er die Erfahrung machen soll, daß er aus der freien Selbsthingabe Gottes heraus »alles vermag«. Die Gattung im Sinne Feuerbachs verlangt Unterwerfung, verheißt aber keine Wiederherstellung. Sehr wohl aber ist diese Hoffnung in der Religion heimisch. Darum ist nicht, wie Feuerbach meinte, der »Triumph der Vernunft« das Modell, das, an den Himmel projiziert, die religiöse Hoffnung erzeugt hätte; weit mehr ist die religiöse Hoffnung, der Mensch werde in der Gemeinschaft mit der göttlichen Selbsthingabe »für die Vielen« auch erfahren, daß der gleiche Gott sich für ihn in seiner unverwechselbaren Einzigkeit hingegeben hat, das Modell, von dem her auch diejenige Hoffnung begreiflich wird, die für das Ethos der Wissenschaft unerläßlich ist. Denn die Wissenschaft lebt von der Hoffnung, das Ethos der Selbstlosigkeit werde nicht zur Vernichtung des Individuums führen, sondern zu seiner Rechtfertigung und »Wiedergeburt«; diese Hoffnung ist dem Ethos der Wissenschaft als einem solchen nicht immanent – wohl aber gehört zum Ethos der Wissenschaft jene Selbstkritik, die sich für Erfahrungen offenhält, in denen der Mensch, der sich dem selbstlosen Ethos der Wissenschaft unterworfen hat, sich mit derartigen Hoffnungen beschenken lassen kann.

2. Die »Reinheit des Herzens« als eschatologische Tugend

Die soeben beschriebene Hoffnung ist »eschatologisch« in dem doppelten Sinne, der diesem Begriff auch sonst zukommt: Sie richtet sich einerseits darauf, daß das heute schon wirksame, aber verborgene Heilswirken Gottes, der nicht nur menschliche Hingabe fordert, sondern vor allem göttliche Hingabe gewährt, am Ende der Tage offenbar werden wird. Und sie eröffnet andererseits dadurch eine Praxis in der Welt von heute, die dieses künftige

Offenbarwerden des göttlichen Heilswirkens schon in der Gegenwart zeichenhaft antizipiert, auch wenn sie dadurch das Ende dieser Welt und den Anbruch der kommenden Welt nicht herbeizwingen kann.

Der so verstandenen eschatologischen Hoffnung aber entspricht die »Reinheit des Herzens« als eschatologische Tugend. Denn es ist eine eigentümliche Strenge der Selbstbeurteilung und der Motivation notwendig, wenn eschatologische Hoffnung nicht einer ihrer beiden typischen Gefahren erliegen soll: ihr Ziel so vorwegzunehmen, daß die Treue des Ausharrens darunter leidet, oder – komplementär – einer fernen Zukunft so gewiß zu sein, daß darüber die Sensibilität für die »Leiden dieser Zeit« verlorengeht.

Mit Bezug auf das Ethos der Wissenschaft bedeutet dies: Es ist eine spezifische Herzensreinheit gefordert, wenn die erhoffte Versöhnung von Individuum und allgemeiner Menschenvernunft den Erkennenden nicht dazu verführen soll, daß er sich der Pflicht entzieht, sich selbst und seine individuellen Ansichten und Absichten ganz zurückzunehmen und allein derjenigen Wahrheit zu dienen, die sich nur durch uneingeschränkte Strenge der Vernunftargumentation sichern läßt. Eine spezifische Herzensreinheit ist aber andererseits auch erforderlich, wenn dieses Ethos der Wissenschaft nicht zum Vorwand dafür werden soll, den jeweils konkreten Mitmenschen nur noch als »Fall unter allgemeinen Regeln« zu kennen und unempfindlich zu bleiben für den Schmerz, den er als unvertretbares Individuum erleidet, oder für die Hoffnung, die ihn in seiner ebenso unvertretbaren Individualität erfüllt. Aus der ersten Fehlhaltung entsteht die unkritische Wissensanmaßung fachspezifischer Eliten, die sich auf Genialität, individuelle Erfahrung usw. berufen und damit der Mühe enthoben meinen, ihre Ansichten und Absichten durch solche Argumente zu rechtfertigen, daß diese wenigstens im Prinzip durch jeden nachvollzogen werden können, der seine Vernunft zu gebrauchen versteht. Aus der zweiten Fehlhaltung entsteht ein Zynismus der wissenschaftsgestützten Planung aller Lebensbereiche, der nicht nur den Erkennenden als das universal vertretbare Vernunft*subjekt* begreift, sondern auch die Erkannten und der rationalen Planung Unterworfenen als die universal vertretbaren Vernunft*objekte* behandelt.

»Herzensreinheit« steht hier für eine Verbindung von Unbestechlichkeit der Selbstbeurteilung und Sensibilität der Erfahrung. Diese Verbindung kann nicht abseits vom Prozeß des Erkenntniserwerbes gewonnen werden; sie ergibt sich aber auch nicht von selbst aus den Erfahrungen dieses Erkenntniserwerbs. Wohl aber ist sie notwendig, wenn dieser Prozeß vor Fehlentwicklungen bewahrt werden soll. Wenn jedoch die hier beschriebene Auffassung zutreffen sollte, daß es sich bei dieser Herzensreinheit um eine »eschatologische Tugend« handelt, also um eine konkrete Ausformung der spezifisch religiösen Tugend der Hoffnung, dann würde unser Gedankengang zu seinem Anfang zurückkehren: zu der Analogie zwischen dem Erkenntnisweg, den

das Subjekt durchläuft, und der »Wallfahrt zum heiligen Berge«, deren Ziel die Gottesbegegnung und deren Bedingung die Reinheit des Herzens ist: »Beati mundo corde, quia ipsi Deum videbunt.«

Der Erkenntnisweg und die »Wallfahrt zum heiligen Berge« – Die Wiederkehr einer Analogie

1. Eine Neuformulierung des kantischen Religionsbegriffs?

Religion, wie Kant sie versteht, ist die Antwort auf die Frage: »Was darf ich hoffen?« Diese Antwort beruht darauf, daß ich die Pflichten, die mir die »bloße Vernunft« vorschreibt und die ich deswegen mit »bloßer Vernunft« als verbindlich einsehe, zugleich als Gebote des Gottes verstehe, auf den ich meine Hoffnung setze. Religion ist »Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote« (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 233). Denn nur dann kann ich gewiß sein, daß er, dessen Geboten ich mich freiwillig unterwerfe, aus meinem gehorsamen Willen auch diejenigen Folgen hervorgehen lassen wird, die ich moralisch gutheißen kann. Bei Kant sind diese Folgen: das Glück derer, die es moralisch verdienen, und meine eigene sittliche Wiedergeburt, durch die ich erst fähig werde, jener »neue Mensch« zu sein, der vor meinem eigenen und vor Gottes moralischem Urteil bestehen kann.

Auch angesichts derjenigen Gefahren, die das Ethos der modernen Wissenschaft heraufgeführt hat, kann die Religion als Antwort auf die Frage: »Was darf ich hoffen?«, begriffen werden. Und auch in diesem Zusammenhang knüpft die religiöse Antwort an die Erfahrung der Pflicht an und legt sie aus: Die Pflicht, als erkennendes Subjekt ausschließlich im Namen der Vernunft und daher im Namen aller Vernunftsubjekte zu sprechen und zu handeln, soll so gedeutet werden, daß dadurch die Hoffnung begründet wird, die Erfüllung dieser Pflicht werde nicht zu jenem »Totalitarismus der Wissenschaften« führen, der die Individuen zu austauschbaren Objekten rationaler Planung macht und die Kulturgebiete ihrer Eigengesetzlichkeit beraubt, um sie allein nach wissenschaftlichen Prinzipien zu rekonstruieren. In diesem Zusammenhang muß freilich zunächst der Begriff des »Gebotes« anders bestimmt werden, als dies bei Kant geschah: Es handelt sich um den Ruf in die Nachfolge dessen, der sich »für die Vielen« hingab. Dieser spezifische Inhalt der Pflicht, die Nachfolge, steht aber zu der ihr entsprechenden Hoffnung in einer weit engeren Verbindung als bei Kant die Erfüllung der sittlichen Pflicht mit der Hoffnung auf die ihr »proportionierte Glückseligkeit«. Denn hier handelt es sich nicht nur um eine Belohnung, die Gott dem pflichtgetreuen Menschen in Aussicht gestellt hat, sondern um die Wesensfolge jener Gottesnähe, die sich aus der Nachfolge ergibt. Wer nämlich in der Erfüllung der Pflicht zur Selbstlosigkeit Gott begegnet, dem gibt Gott auch die Gewißheit, daß er sich nicht nur für die vielen, sondern

zugleich für ihn in seiner unverwechselbaren Individualität hingegeben hat. Die in diesem Zusammenhang angemessene Neuformulierung des kantischen Religionsbegriffs müßte also lauten: »Religion ist die Gewißheit des sittlich handelnden Menschen, in der Selbstlosigkeit, die die Vernunft von ihm fordert, Gemeinschaft mit dem Gott zu gewinnen, der sich zugleich ihm in seiner unverwechselbaren Individualität gnädig zugewandt hat.«

Diese Hoffnungsgewißheit richtet sich zugleich auf das Ziel des Erkenntnisweges, nämlich das Offenbarwerden jener Gottesnähe, deren der Erkennende, der sich dem Ethos der Wissenschaft unterwirft, immer schon sicher sein durfte. Und insofern kann dieser Weg wieder, wie schon bei den christlichen Platonikern, als ein Weg zur Gottesbegegnung verstanden werden. Diese aber ist im religiösen Kontext nicht als Entdeckung eines neuen Gegenstandes verstanden, der sich erst zeigt, wenn der Aufstieg von Gegenstands-Sphäre zu Gegenstands-Sphäre (von der sinnenhaften Erscheinung über die intelligible Wirklichkeit bis zum überintelligiblen »reinen Licht«) an sein Ende gelangt ist. Religiös erhoffte Gottesbegegnung ist das Offenbarwerden einer schon bisher wirklichen, aber verborgenen Nähe, die den Erkennenden auf seinem ganzen bisherigen Wege begleitet hat: Wo immer er dem Rufe folgte, selbstlos als reines Vernunftsubjekt zu sprechen und zu handeln, da war ihm der Gott schon nahe, der ihn in seine Gemeinschaft gerufen hat.

2. Die Wallfahrt: Ein Weg zu Gott in der Gegenwart Gottes

Das antike Motiv der Wallfahrt kehrt so in einem wörtlicheren Sinne wieder, als es den antiken Platonikern und den christlichen Neuplatonikern bewußt gewesen ist: Wallfahrt, religiös verstanden, ist ja nicht nur ein Weg, der Gott zu seinem Ziele hat, sondern zugleich ein Weg, den der Wallfahrende nur gemeinsam mit dem Gott und unter dessen Führung zu gehen vermag. »Ich trug euch auf Adlers Flügeln und ließ euch kommen zu mir«, sagt Gott zu dem Volk, das ihn nur deshalb auf dem Sinai finden konnte, weil er es schon in Ägypten gefunden hatte (Ex 19,4). »Tecum eram et mecum non eras«, so deutet Gott selbst dem Kirchenvater Augustin den Weg seines Gottsuchens und Gottfindens. Wissenschaft, die sich aus einer Hoffnung versteht, die ursprünglich religiösen Charakter an sich trägt, begreift ihr Ethos einer selbstlosen Platzhalterschaft der Vernunft als Ruf in die Nachfolge göttlicher Selbsthingabe und darf sich so als einen Weg begreifen, der in Gottes verborgener Gegenwart gegangen wird und zu deren Offenbarwerden führt. In diesem Sinne erweist der Erkenntnisprozeß sich erneut als eine »ascensio in montem sacrum«, ein Aufstieg zum heiligen Berge, der von eschatologischer Hoffnung getragen ist. »Reinheit des Herzens« aber ist diejenige eschatologische Tugend, die dieser eschatologischen Hoffnung entspricht.

Robert Schuman

Die »Reinheit des Herzens« als Quellgrund politischen Handelns

Von Victor Conzemius

Wer nach der Religiosität des französischen Staatsmannes Robert Schuman[1] fragt, muß zuerst entscheiden, aus welchen Quellen er sie beantworten kann. Gewiß gibt es zahlreiche Aussagen, die die außergewöhnliche religiöse Ausstrahlung dieses Mannes bezeugen. Doch dieser Konsens ist recht formelhaft: er reicht von Aussagen wie »Mann des Glaubens« (Gaetano Martino), »ein geweihter Mensch« (André Philip), ein »Heiliger« (Edouard Herriot) hin zum Wunsch, ihn auf die Ehre der Altäre erhoben zu sehen (Paul Wilhelm Wenger). Wer sich bemüht, diese Formeln aufzubrechen, stößt an Grenzen. Es fehlen weitgehend die inneren Zeugnisse, die die unwidersprochene christliche Grundhaltung entfalten: Tagebücher, Briefe, Memoiren, Artikel sind entweder nicht vorhanden oder geben nur wenig von der Innerlichkeit preis, die seine Person ausstrahlte. Die Frage nach seiner Spiritualität läßt sich daher nicht so leicht beantworten wie bei seinen Zeitgenossen Alcide de Gasperi,[2] Edmond Michelet[3] und Aldo Moro[4]. Sie waren zeitweilig als Journalisten tätig gewesen und haben sich vielerorts über die inspirierenden Kräfte ihres politischen Einsatzes geäußert. Bei Schuman müssen die Aussagen wie bei einem einfachen Christenmenschen, der seinen Glauben nicht schriftlich reflektiert hat, aus seiner Lebenspraxis gesammelt und in einem Gesamtbilde zusammengeführt werden.

Schumans Frömmigkeit ist verwurzelt im Erdreich seiner lothringisch-luxemburgischen Herkunft. Es ist ein lebendiges Traditionschristentum, das ihn in seiner Familie atmosphärisch umfängt, im Athénée Grand-Ducal in Luxemburg begleitet, im deutschen Verbands- und Organisationskatholizis-

---

1 Eine zusammenfassende Biographie von Schuman bietet R. Poidevin, Robert Schuman, homme d'Etat 1886-1963. Paris 1986; grundlegend für die frühen Jahre: C. Pennera, Robert Schuman. La jeunesse et les débuts politiques d'un Européen 1896-1924. Sarreguemines 1985. – Für die Kenntnis des inneren Menschen gilt immer noch die kurz nach Schumans Tod erschienene Biographie seines Mitarbeiters R. Rochefort, Robert Schuman. Paris 1968. – Knapper gehaltene Durchblicke: R. Lejeune, Robert Schuman. Une âme pour l'Europe. Paris/Fribourg 1986; V. Conzemius, Robert Schuman: Christ und Staatsmann. Freiburg/Hamburg 1986. – Auf Einzelbelege wird in diesem Beitrag verzichtet; nur bei Zitaten werden Belegstellen angeführt.

2 J. D. Durand, Alcide de Gasperi ovvero la politica ispirata, in: Storia contemporanea 14 (1984), S. 545-591.

3 J. Charbonnel, Edmond Michelet (Politique et chrétiens, collection dirigée par J. D. Durand et R. Ladous). Paris 1987.

4 G. Campanini, Aldo Moro (Politique et chrétiens). Paris 1988.

mus ein anregendes gesellschaftspolitisches Modell finden läßt und ihn schließlich in seiner lothringischen Heimat auf eigene Füße stellt. Der aus einem lothringischen Grenzdorf zu Luxemburg stammende Vater stirbt früh; die Erziehung des einzigen Sohnes liegt bei der Mutter, einer Luxemburgerin, die in einem französischen Töchterpensionat erzogen wurde. Sie schafft mit ihrer Hinneigung zu französischer Geisteskultur einen Ausgleich zur Dominanz des Deutschen, das Robert in der Schule, in der Kirche und im geselligen Leben des Großherzogtums umgibt. Bei den Redemptoristenpatres holt sie sich geistlichen Rat; ihre Spiritualität nährt sich aus französischen Quellen oder aus Übersetzungen geistlicher Autoren ins Französische. Sie liest Joseph de Maistre, das Leben der Madame de Swetchine von Falloux, die Biographie von Lacordaire von Chocarne, das Leben von P. de Ravignan, die Visionen der Katharina Emmerich und der Maria de Agreda. Schöngeistiges reicht kaum über Lamartine, Pierre Loti, Sienkiewicz hinaus.

Wie oft bei alleinerziehenden Müttern konzentriert sich ihre Sorge auf den einzigen Sohn, besonders während dessen Studienzeit in Deutschland. Die üblichen mütterlichen Ermahnungen berühren auch das religiöse Leben des jungen Mannes: Vergiß den öfteren Kirchenbesuch nicht, vergiß die Muttergottes nicht.

Anlaß zur Besorgnis bestand nicht. Die fast überängstlichen sozialen Berührungsängste der Mutter hatten Robert von antiklerikalen Häusern abgeschirmt, die es vereinzelt auch in Luxemburg gab, gute Religionslehrer ihn von der intellektuellen Redlichkeit des Glaubens überzeugt, und eine gewisse Aufbruchstimmung im traditionsschweren luxemburgischen Katholizismus hatte ihn vor der Isolation in einer privatistischen Frömmigkeit bewahrt. So zeichnet sich schon früh ein sozialer Zug bei ihm ab: bei den Krankenwallfahrten nach Lourdes als Hilfspfleger mitzufahren. Die Verehrung Mariens, ein Kernstück luxemburgischer Frömmigkeit, ist ihm durch die alljährliche Pilgerfahrt des ganzen Landes (Oktave) zur Trösterin der Betrübten ans Herz gewachsen und hat ihn ein Leben lang begleitet; die Schönheit des *Hymnos akanthistos* rühmt er noch in späteren Jahren.

Spirituelle Vertiefung erfuhr die religiös-kirchliche Praxis des jungen Schuman während des Studiums in Deutschland. Zugleich wurde hier sein Sinn für soziale Verantwortlichkeit geschärft und auf Grundsätzliches hingelenkt. Das geschah weniger in den juristisch-volkswirtschaftlichen Vorlesungen in Bonn, Berlin, München und Straßburg als im Anschluß an den deutschen Organisationskatholizismus. Der junge Lothringer hat ihn bewußt gesucht. Brücke oder Steg war die katholische Studentenverbindung *Unitas*, welcher er im ersten Bonner Semester beitrat und der er aktiv bis zum Ersten Weltkrieg verbunden blieb. Zunächst ein reiner Theologenverband hatte die *Unitas* sich gegen Ende der 80er Jahre auch Studenten anderer Fakultäten geöffnet. Sie blieb stärker als andere katholische Studentenverbände am

geistlich-religiösen Leben ihrer Mitglieder interessiert und stellte in dieser Hinsicht größere Anforderungen. Die gemeinsame Feier der Eucharistie nahm, wie der spätere Fundamentaltheologe Karl Adam verbürgt, in ihrem Gemeinschaftsleben einen zentralen Platz ein, nicht nur als numinose Kulthandlung, sondern als verpflichtende Begründung sozialen Handelns. Repräsentative Vertreter des deutschen Sozialkatholizismus wie Franz Hitze, Heinrich Pesch, Josef Mausbach und Paul Jostock waren Unitarier.

In lockerer Verbindung zur *Unitas* stand ein Freundeskreis, dem Schuman sich durch Vermittlung des in Metz tätigen Pädagogen und Schulmannes Theodor Abele anschloß. Abele ging es darum, die passive Assistenz bei der Meßfeier zu überwinden und die Gemeinschaftsdimension der als reine Kulthandlung verstandenen liturgischen Handlung zu erschließen. Zu diesem Kreise gehörten auch der spätere Reichskanzler Heinrich Brüning sowie Hermann Platz, Brückenbauer zum *renouveau catholique* in Frankreich. Anfang August 1911 fand das erste Treffen der Freunde in Beuron statt, im darauffolgenden Jahr ebenfalls in Beuron, in der Karwoche 1913 in Maria Laach. An der ersten Zusammenkunft konnte Schuman nicht teilnehmen, weil seine Mutter am Vorabend bei einem Unfall ums Leben gekommen war. Beim zweiten Treffen in Beuron war er anwesend, ebenso in Maria Laach, wo Ildefons Herwegen den jungen Akademikern neue Horizonte erschloß. Hermann Platz hat vom Vortrag von Herwegen einen begeisterten Stimmungsbericht hinterlassen. »Wie hat es uns ergriffen, wie hat es uns neue Horizonte aufgerissen, wie hat es die Antwort gegeben auf so viele Fragen und Nöte, die von dem Kleinkram und Kleingeist der Zeit und des kirchlichen Alltags nicht loskamen. Mikrologie hatte es Schell genannt und damit eine Auffassung und Betätigung charakterisiert, die die Anbetung Gottes oder den religiösen Kultus als einen Inbegriff zeremonieller Gebräuche und Ausdrucksweisen fassen und, weil sie Gotteserkenntnis und sittliche Vervollkommnung nicht miteinbeziehen, Gefahr laufen, in sich selbst zu einem vielfältigen Kleinwerk von Andachtsformen und Akten zu zersplittern.«[5]

Wir begegnen somit Robert Schuman als Avantgardisten jener Bestrebungen, die als *Liturgische Bewegung* den Ausbruch aus einer individualistischen Innerlichkeit in aktive Weltgestaltung anbahnt. Hier liegt denn auch der Grund für die bewußt getroffene Entscheidung, im Laienstand zu bleiben, unmittelbar an vorderster Linie für das Reich Gottes zu wirken. Gewissermaßen hat Schuman der Versuchung widerstanden, den geistlichen Stand zu wählen, für den zahlreiche seiner Mitabiturienten sich entschieden hatten. Als im Jahre 1911 die Mutter tödlich verunglückte, trat die Frage nochmals an ihn heran, ob er nicht Priester werden oder in ein beschauliches Kloster

5 V. Berning (Hrsg.), Hermann Platz (1880-1945). Eine Gedenkschrift. Düsseldorf 1980, S. 107 f.

eintreten solle. Sein Freund Henri Eschbach, der ihm in jenen Wochen beistand, meinte, Schuman habe diesen Schritt nur aus Rücksicht auf die Mutter hinausgeschoben. »Habe ich mich geirrt, als ich dachte, Du wolltest Priester werden, weil das Priestertum Dir als die einzige angemessene Berufung erschien? Darf ich anfügen, daß ich da eine andere Auffassung habe . . . Weil in unserer Gesellschaft das Laienapostolat eine dringende Notwendigkeit darstellt und weil ich mir niemand vorstellen kann, der bessere Voraussetzungen als Du hätte . . . Du wirst Laie bleiben, weil Du in diesem Stande mehr Gutes stiften kannst, was Dein einziges Anliegen ist.«[6]

Schuman hat deshalb auch nicht wie viele seiner deutschen Kommilitonen mit dem Studium der Theologie begonnen, um später zu anderen Fächern hinüberzuwechseln; er hat von Anfang an bewußt einen Abschluß als Jurist angestrebt. Zugleich war er um theologisch-spirituelle Weiterbildung bemüht, wie aus den Einkehrtagen in Beuron und Maria Laach hervorgeht. Berufsethos und sprituelle Auffassung des Berufes standen bei ihm in einer inneren Zuordnung, sie haben sich gegenseitig ergänzt und befruchtet.

Die Option für den Anwaltsberuf im Horizont einer bewußten Entscheidung zum Laienapostolat wurde durch die besondere Konstellation in seiner lothringischen Heimat erleichtert. Pfarrer in Dörfern und Städten gab es in Fülle; es fehlte an Laien, die in Zusammenarbeit mit dem Klerus oder selbständig im Lande aktiv wurden. Die Eindeutschungspolitik im besetzten Lothringen nach 1870 hatte zahlreiche preußische Beamte und freiberufliche Juristen aus Deutschland ins Land gebracht. Viele von ihnen waren Protestanten; den eingewanderten Katholiken fehlte die innere Verbundenheit mit den Anliegen der einheimischen Bevölkerung. In Ermangelung einer im Lande aufgewachsenen Laienelite vertrat der Klerus weitgehend die Interessen der Lothringer in Schule, Journalismus und Politik. Das führte nicht nur zu zahlreichen Spannungen; einsichtige Kleriker gaben sich Rechenschaft, daß die Heranbildung von Laien für die Übernahme von Aufgaben, die eigentlich in ihre Kompetenz gehörten, ein Gebot der Stunde sei.

So fand denn ein zum Laienapostolat entschlossener Schuman nicht nur positive Unterstützung beim Klerus, er wurde von allen Seiten zur Mitarbeit ermuntert, ja bis zum Rande des Erträglichen mit Aufgaben überhäuft. Im Juni 1912 wurde er in die Anwaltschaft von Metz aufgenommen und eröffnete ein Büro am Kaiser-Wilhelm-Ring 5. Die Altherren der *Unitas*, die auch in Metz einen Verband bildeten, boten ein reiches Beziehungsgeflecht; die Verwandtschaft im Raume Metz-Diedenhofen gab ihm Rückhalt unter den Einheimischen. Bezeichnend ist sein außerberuflicher Einsatz für soziale Fragen. Als Student in Straßburg war er Mitglied der *Vinzenzkonferenz*

6 C. Pennera, a.a.O., S. 31.

gewesen; in Metz ließ er sich zum Mitglied des dortigen Wohltätigkeitsbüros, einer halbstaatlichen Einrichtung, wählen. Vor dem lothringischen Caritasverband hielt er zwei Vorträge über den Stand der Einrichtungen in Elsaß-Lothringen für gefährdete und verwahrloste Jugendliche. Er trat der lothringischen Sektion des *Katholischen Volksvereins* bei, jener Institution, die Entscheidendes für die Sensibilisierung der deutschen Katholiken, für die soziale Frage und für Bildungsprobleme beitrug. Am Metzer Priesterseminar besuchte er die volkswirtschaftlichen Kurse von Professor Oster. 1912 bestellte ihn Bischof Benzler zum Vorsitzenden der katholischen Jugendverbände. Im gleichen Jahr wurde er beauftragt, den für das Jahr 1913 vorgesehenen deutschen Katholikentag in Metz zu organisieren.

Über diesen nebenberuflichen Aktivitäten vergaß er größere intellektuelle Zusammenhänge nicht. 1912 trat er der *Görres-Gesellschaft* bei, welche sich unter dem Vorsitz seines früheren Lehrers in München, Georg Frhr. v. Hertling, die Überwindung der wissenschaftlichen Inferiorität der deutschen Katholiken zum Ziel gestellt hatte. Der Neuling hatte den Mut, noch im gleichen Jahr bei der Generalversammlung der *Görres-Gesellschaft* in Freiburg eine offizielle Teilnahme an einer Zusammenkunft in Löwen anzuregen, die die Gründung einer internationalen Vereinigung zum Studium des Völkerrechtes nach christlichen Grundsätzen vorbereiten sollte. Der Plan selber ging auf den Ingenieur Alfred Vanderpol aus Lyon zurück, der seine Ideen in einer Broschüre dargelegt hatte. Schumans Vorschlag wurde von der rechtswissenschaftlichen Sektion der *Görres-Gesellschaft* »mit großem Wohlwollen« aufgenommen, er selber zum offiziellen Delegierten bestimmt. Von deutscher Seite nahm er mit dem Jesuiten und Moraltheologen August Lehmkuhl am 27. Oktober 1912 an der Tagung in Löwen teil.

Im Austausch mit französischen und belgischen Delegierten ging dem Juristen Schuman die Bedeutung des Naturrechtes als eines integralen Bestandteils der katholischen Weltanschauung auf. In einem unmittelbar nach der Tagung an einen deutschen Freund geschriebenen Brief legte er dar, wie wichtig ihm die Aufgabe erscheine, über das in Deutschland gelehrte, rein positivistische Rechtsverständnis hinauszukommen und dieses mit grundsätzlichen philosophisch-theologischen Überlegungen zu verknüpfen. Hier sei gleichsam noch alles zu leisten.

Eine weitere Initiative, die auf Schuman zurückging, war die Gründung einer freien Vereinigung von Akademikern in Metz. Auf interkonfessioneller Basis traf man sich zu Vorträgen und Diskussionen. Als 1913 in Düsseldorf der *Katholische Akademikerverband* gegründet wurde, suchte Schuman um Anschluß an diese Organisation nach, zu deren Gründungsmitgliedern die ihm von den Einkehrtagen in Beuron und Laach her bekannten Freunde Theodor Abele und Hermann Platz gehörten.

So nimmt es nicht wunder, daß diejenigen, die ihn kannten, Schuman als

den »Idealtyp« des gebildeten katholischen Laien (Abele) bezeichneten. Tatsächlich vereinigt der junge Rechtsanwalt aus Metz eine Reihe von Eigenschaften, die in dieser Geschlossenheit eher selten sind: persönliche Glaubensüberzeugung, dynamische Natur nach innen und außen, eine hohe Auffassung von kirchlicher Gemeinschaft, aktive Wahrnehmung sozialer Verantwortung auf verschiedenen Ebenen, einen Blick für internationale und überkulturelle Zusammenarbeit, eine große persönliche Verfügbarkeit für organisatorische Aufgaben. Menschliche Lauterkeit und berufliche Tüchtigkeit schließlich verbürgen die Glaubwürdigkeit dieses Einsatzes.

Wenn diejenigen, die Schuman näher gekannt haben, seine Bescheidenheit und Demut rühmen, so ist hinter dieser Einstellung nicht Furcht, Ängstlichkeit, Mangel an Temperament zu verstehen. Einfallsreichtum zeichnet den jungen Juristen aus; Mut, Entschlossenheit und Beharrlichkeit lassen ihn ausgetretene Bahnen verlassen und nach neuen Wegen suchen. In diesen frühen Jahren ist vieles vorgebildet, was den europäischen Politiker auszeichnet: gewiß keine fertige Vision eines europäischen Einigungskonzeptes, aber bereits der entschlossene Wille, Grenzen zu überschreiten, Verbindungen über Grenzpfähle hinaus zu schaffen, sich konsequent für das als richtig Erkannte einzusetzen.

Daß der Ausgang des Ersten Weltkrieges seine zahlreichen Kontakte nach Deutschland hin gewissermaßen abschneidet und ihn eine neue Orientierung nach Frankreich hin suchen läßt, an das hätte er beim Ausbruch der Feindseligkeiten kaum gedacht. Die gefühlsmäßige Ablösung von Deutschland führt er auf empörende Vorkommnisse beim deutschen Einmarsch in Belgien zurück, über die ihm belgische Verwandte aus Messancy im November 1914 berichtet hatten. Den Krieg selber hielt er für einen Rückfall in die Barbarei, für ein verfehltes Mittel, zwischenstaatliche Konflikte zu regeln. Hohe patriotische Töne, wie sie bei Katholiken in beiden Lagern, auch Ordensleuten und Bischöfen, anzutreffen waren, fehlen völlig bei ihm. Nüchternheit und Trauer überwiegen; für Romain Rolland dürfte er Sympathien empfunden haben.

Als im November 1918 Elsaß-Lothringen zu Frankreich zurückkehrt, steht Schuman bereit. Der 32jährige war einer der wenigen juristisch gebildeten Vertreter, die das Land in die französische Nationalversammlung entsenden konnte. Bis zur Auflösung der Republik wird er seine Region in Paris vertreten. Auch im französischen Kontext vollzieht sich die Integration über die katholischen Institutionen. In der Heimat bleiben die Kontakte zu den diözesanen Jugendverbänden; neue Aufgaben innerhalb des neu aufzubauenden katholischen Organisationswesens und elsaß-lothringischer Verbände kommen hinzu. Bisher kannte Schuman Frankreich praktisch nur aus den Büchern und durch die Sprache; für den französischen Parlamentarismus entwickelt er ein Verständnis, das die Krise der vierten französischen

Republik nach dem Zweiten Weltkrieg überdauerte und eine seiner späteren Divergenzen mit de Gaulle begründet.

Dieses nüchterne Hineinwachsen in die neuen politischen Realitäten ist um so erstaunlicher, weil die französische Zentralregierung durch eine abrupt erscheinende Gleichschaltungs- und Eingliederungspolitik die gleichen Fehler wiederholt wie die Deutschen nach 1870/71. An den verbrieften religiösen Sonderrechten Elsaß-Lothringens – Fortdauer des Konkordates von 1801, konfessioneller Charakter der Schule – läßt er ebensowenig rütteln wie an der Zweisprachigkeit in Schule und Justiz. Politischen Anschluß sucht er zunächst in einer lockeren Gruppierung der traditionellen, national orientierten katholischen Rechten. 1932 tritt er der *Volksdemokratischen Partei* (PDP) bei, deren Sozialprogramm und stärkere Ausrichtung auf eine internationale Verständigung ihm jetzt besser entspricht. Mit den christlichen Gewerkschaftsführern unterhält er gute Beziehungen. Neben der Arbeit in parlamentarischen Kommissionen tritt er für eine Lockerung der Trennungsgesetze von Kirche und Staat, für die freie Schule und größere soziale Gerechtigkeit ein. Sein Rüstzeug in gesellschaftspolitischen Fragen holt er sich vor allem auf den *Semaines Sociales,* die jedes Jahr eine aktuelle Frage in den Mittelpunkt ihrer Verhandlungen stellen und von verschiedenen Gesichtspunkten aus beleuchten.

1938 hielt Schuman auf den *Semaines Sociales* in Rouen ein Grundsatzreferat über das Verhältnis von Staat und Kirche. Seine Ausführungen, die sich in ihrem grundsätzlichen Teil auf das Lehrschreiben Leos XIII. von 1885 *Immortale Dei* stützen, sind auf dem Hintergrund der französischen Trennungsgesetzgebung und der Knechtung der Kirche in totalitären Staaten zu sehen. Schuman entwickelt hier seine Vorstellungen einer friedlichen Koexistenz zwischen Kirche und Staat unter Scheidung der Zuständigkeitsbereiche beider Institutionen. Die Anlage zur Kompetenzüberschreitung sieht er in der Monopolstellung des totalitären Staates gegeben; mit Bestimmtheit verwirft er die Auffassung, die Kirche habe sich nur im innerkirchlichen Raum zu betätigen. Im Blick auf die französische Gesetzgebung verlangt er als Minimum von Gerechtigkeit den Abbau diskriminierender Gesetze und Verordnungen. Der Kirche enthalte der französische Staat jene Rechte vor, die sportlichen und kulturellen Vereinigungen problemlos gewährt werden. Daß eine solche Verständigung auch im nationalen Interesse liegt, begründete er mit dem Hinweis auf die Schule, die sozialen Dienste, die Arbeit christlicher Missionare in Entwicklungsländern und das in seiner Substanz gefährdete nationale Patrimonium der kirchlichen Bauten und Kulturgüter. Auch innerhalb der bestehenden Trennungsgesetze ließe sich auf dem Wege konkordatärer Abmachungen mit dem Heiligen Stuhl ein Ausgleich herbeiführen. Der Rückkehr von Elsaß-Lothringen, dessen kirchliches Sonderstatut ungemein gerechter als die französische Gesetzgebung sei, komme eine

providentielle Bedeutung zu, da sie die Franzosen stärker für das Mißverhältnis im Mutterlande sensibilisiere.

Schuman zeigt sich hier, bei aller Klarheit im Grundsätzlichen, als realistischer Pragmatiker, keineswegs als Kreuzritter gegen die Trennungsgesetzgebung. Er hat auch nach 1945 als Außenminister mit der ihm eigenen Beharrlichkeit an der Opportunität einer Milderung der durch den radikalen Antiklerikalismus ideologisch aufgebauschten Trennungsgesetze – Laizität als Staatsideologie – festgehalten und durch Gespräche mit dem sozialistischen Lager eine diplomatische Lösung angestrebt. Sein Sturz im Jahre 1954 entzog ihm die Basis politischen Handelns. Doch erwies er sich darin als Staatsmann, daß er, nach 1945 vor eine größere Verantwortung gestellt, diesen Fragenkomplex nicht mehr wie 1919 als Abgeordneter der östlichen Provinzen zum Kernpunkt seines politischen Einsatzes machte.

Das ist um so bemerkenswerter, weil die Erfahrung des Nationalsozialismus, den er zeitweilig als Schutzhäftling in Prominentenhaft kennenlernte, und des Asyls, das er 1942–44 in klösterlichen Gemeinschaften fand, ihm die Bedeutung der Kirchenfreiheit höchst drastisch vor Augen führte. Er verstand es, diese Fragen zentraleren unterzuordnen, die den Frieden in Europa institutionell sichern sollten. Für ihre Durchführung besaß er zwar nur eine schmale Machtbasis, aber eine Entschlossenheit, die an die Pläne und Einsätze seiner Studienzeit in Deutschland und seine ersten Metzer Jahre anknüpft. Zwischen diesen und den europäischen Schöpfungen des reifen Staatsmannes besteht weder ein Bruch noch ein nahtloser Zusammenhang. Schuman ist in den vorwiegend intellektuell-kulturellen Aussöhnungsbestrebungen zwischen Deutschland und Frankreich in den Jahren 1920-33 kaum hervorgetreten. Ihr Anliegen war ihm jedoch stets präsent. Anders als die vielen geistreichen Brückenbauer und Kulturvermittler konnte er sie im Schuman-Plan von 1950 in der Form wirtschaftlicher Zusammenarbeit politische Wirklichkeit werden lassen.

»Drei Tonsuren unter einem großen Pfaffenhut« hat der sozialistische französische Staatspräsident Vincent Auriol die für ihn vom Vatikan gesteuerten europäischen Einigungsbemühungen von Adenauer, de Gasperi und Schuman genannt. Eine vatikanische Steuerung lag nicht vor, eher eine Zufallskonstellation, die diese drei Männer auf ein gemeinsames Ziel hin arbeiten ließ. Vorausgegangen waren allerdings für alle drei in den Jahren politischer Verfolgung und Kaltstellung große Exerzitien: für den Asylanten Schuman in Klöstern und Waisenhäusern. Dieser Aufenthalt war verbunden mit dem Besuch der täglichen Eucharistiefeier und der Schriftmeditation. Nach Möglichkeit hat er auch als Ministerpräsident und Außenminister an diesem Rhythmus geistlichen Lebens festgehalten.

Das schloß tiefgehende Meinungsverschiedenheiten mit anderen Katholiken nicht aus. Wie viele Mitglieder des M.R.P. – seiner Partei nach 1945 –

fand er zu dem emsigen, überall herumreisenden Nuntius Roncalli kein rechtes Verhältnis. Erst 1959, nach einer Audienz bei Johannes XXIII., äußert er sich befriedigt, daß es wahre Standesgnaden zu geben scheint.

Das Verhältnis zu General de Gaulle bleibt nach 1946 gespannt. Der General hält den Außenminister zwar für einen ehrlichen Mann; doch mißtraut er seinen europäischen Einigungsplänen und torpediert das von Schuman und René Pleven betriebene Projekt einer europäischen Verteidigungsgemeinschaft schärfstens. Die Hegemonialposition Frankreichs, an der de Gaulle mit seinem Konzept eines Europas der Vaterländer festhält, widerspricht Schumans Einsicht eines Abbaus nationaler Souveränität. Der Gegensatz weitet sich nach der Machtübernahme durch de Gaulle aus; es kommt zu keiner Verständigung. Ein Zeuge berichtet, daß Schuman am 31. Mai 1958 völlig aufgelöst aus einer Unterredung mit General de Gaulle zurückkehrte, der ihn eine Stunde lang mit seinem rhetorischen Wortschwall übergossen hatte, ohne daß er ein einziges Wort anbringen konnte.[7]

Am Karfreitag 1955 – es war ein spontaner Entschluß – trägt der französische Justizminister Schuman ein Kreuz die Via dolorosa in Jerusalem inmitten einer französischen Pilgergruppe hinauf. Es war ein Zeichen dafür, daß große Ideen unter leidvollen, ja schmerzlichen Spannungen ausgetragen und ausgehalten werden müssen. Das Kreuz war ihm nicht erspart geblieben trotz der Erfolge, die er zu verzeichnen hatte.

Noch hatte er die letzte Station des eigenen Kreuzweges nicht erreicht. Vier Jahre später machten sich bei ihm die ersten Anzeichen einer Zerebralsklerose bemerkbar, an deren Auswirkungen er, physisch gedemütigt, am 4. September 1963 in seinem lothringischen Wohnort Scy-Chazelles stirbt.

Was Mauriac vom früh verstorbenen Rimbaud berichtet, der in seinen letzten Stunden flüsterte: »Alles ist wahr, was du von Gott auf den Knien deiner Mutter gelernt hast« –, in dieser Intuition wurde Schuman in einem längeren Leben gehalten, traditionsverbunden und doch bereit, Neues zu wagen. Die literarischen Quellen seiner Frömmigkeit waren die Hl. Schrift, das römische Meßbuch, Johannes vom Kreuz; intellektuelle Wegbegleiter Thomas von Aquin, Maurice Blondel und Jacques Maritain. In der Mitfeier der Eucharistie, im Gebet und in der Meditation hat er die Nähe des unsichtbaren Gottes erfahren, in der sozialen Aktion diese Erfahrung weitergeschenkt.

Wie ein Echo seiner Entdeckung des sozialen Charakters der Eucharistie in der Frühzeit der *Liturgischen Bewegung* mutet an, was er in einer seiner Reden zum Aufbau Europas formulierte: »Das Christentum ist nicht einfach ein Kult und ein Saatbeet karitativer Werke. Es ist auch ein Ferment der

7 J. M. Pelt, Pharmakologe und Präsident des europäischen Instituts für Ökologie, bei R. Lejeune, a.a.O. S. 204.

Gerechtigkeit, der Sauerteig, von dem Christus im Evangelium spricht. Es steht der Kirche zu, öffentlich und laut, ob gelegen oder ungelegen, wie Paulus sagt, in die Welt zu verkünden, daß jeder Mensch in seiner Freiheit und Würde Respekt verdient und daß die Gesellschaft seine Entfaltung fördern muß. Deshalb kann die Kirche bloß alles verurteilen, was die Freiheit, die Würde und die Entfaltung des Menschen verhindert.«[8]

Es ist bemerkenswert, daß Schuman erst nach der Sicherung der europäischen Durchbruchs und nach seiner politischen Kaltstellung zum weltweiten Künder des europäischen Gedankens wurde. Auf die Frage jedoch, welche innere Verbindung zwischen seinem Glauben und seiner Pionierrolle in der europäischen Einigung besteht, hat Etienne Borne eine zutreffende, recht nüchterne Antwort gegeben: »Die Politik Robert Schumans war keine christliche Politik aus dem einfachen Grunde, weil es keine christliche Politik geben kann. Aber wenn es möglich ist, inmitten der Risiken und Annäherungen menschlicher Handlungsprozesse als Christ einer bestimmten Anzahl von Werten der Vernunft und Menschlichkeit zu dienen, die Gläubigen und Nichtgläubigen gemeinsam sind, dann gibt es eine christliche Politik, und dann darf Robert Schuman durchaus als christlicher Politiker gelten. Der Mann, der aus Familientradition und innerer Überzeugung Christ war, wollte ein ganz gewöhnlicher Christ sein. Seine Konfessionszugehörigkeit war für ihn weder Quelle eines Überlegenheits- noch eines Minderwertigkeitskomplexes. Er wußte, denn er war ein guter Leser guter Texte, daß die Handlungsmaximen katholischer Weisheit mit dem Humanismus der praktischen Vernunft identisch sind, weil sie bloß zu seiner logischen Konsequenz führen, z. B. wenn sie lehren, daß der Nationalismus nicht die Wahrheit ist, sondern die Perversion der Vaterlandsliebe.«[9]

8 R. Lejeune, a.a.O., S. 139.

9 Ebd., S. 203.

Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus

Von Walter Kasper

Der 150. Todestag von Johann Adam Möhler, der am 6. Mai 1796 in Igersheim bei Mergentheim geboren und am 12. April 1838 in München gestorben ist, ist in der Diözese Rottenburg und an der Kath.-theol. Fakultät in Tübingen fast sang- und klanglos vorübergegangen. Das ist bei der gegenwärtigen Jubiläumsfreudigkeit überraschend, gehört Möhler doch nicht nur zu den prägenden Gestalten des schwäbischen Katholizismus, sondern weit darüber hinaus neben Johann Michael Sailer, Joseph Görres u. a. wie kein zweiter Tübinger zu den Bahnbrechern und Erneuerern des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert. Seine Impulse für ein erneuertes Kirchenverständnis und für die ökumenische Bewegung wirken in unserem Jahrhundert seit dem II. Vatikanum weltweit fort. »Kirchenvater« nannten seine Tübinger Studenten den Professor für Kirchengeschichte[1], gewiß nicht ohne Beimischung von Ironie, aber auch nicht ohne Gespür für seine wahre Bedeutung.

I. Theologie in der Zeitenwende

Selten in der Vergangenheit war die Lage der katholischen Kirche so schwierig geworden wie um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert.[2] Äußerlich lag die kirchliche Organisation durch die Säkularisation und die territoriale Neugliederung im Gefolge der Französischen Revolution nicht nur im neu errichteten Königreich Württemberg völlig am Boden. Ein Neuanfang war freilich nicht nur äußerlich, sondern vor allem geistig nötig. Gerade im deutschen Südwesten waren weite Teile des Klerus mehr oder weniger vom Geist der katholischen Aufklärung bestimmt. Sie neigten zu einem deutschtümlichen Nationalkirchentum episkopalistischer Prägung und traten für Reformen wie die Abschaffung des Zölibats, die Einführung der Muttersprache in der Liturgie, Abhaltung von Synoden u. a. ein.

Von Rom her setzte schon bald eine restaurative, zentralistische, sogenannte ultramontane Gegenbewegung ein. Die Kräfte der geistigen Erneuerung gingen von verschiedenen Zentren, von Münster, Mainz, München, Wien und nicht zuletzt von Tübingen aus. Die große Frage der Zeit war die Freiheit der Kirche von einem alles

1 Vgl. Johann Adam Möhler, Schriften Bd. 1: Gesammelte Aktenstücke und Briefe, hrsg. und eingel. v. St. Lösch. München 1928, S. 484 (zit. St. Lösch).

2 Vgl. F. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. 4: Die religiösen Kräfte. Freiburg i. Br. ^{4}1955. Zur Situation in Württemberg vgl. A. Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 1. Stuttgart 1956. Neueste Gesamtdarstellung: H. Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus, 1800-1960. Mainz 1986.

kleinlich bevormundenden Staatskirchentum. Tiefer gesehen war die Frage, was das eigentlich ist – die Kirche und wie sie sich nach dem Ende der Reichskirche in der neuen nachrevolutionären Epoche darstellen soll. Es gehört zum Ruhm der jungen Tübinger Fakultät, daß sie die Chance des Neuanfangs erkannte und nutzte, daß sie sich den Fragen stellte und eine Theologie im offenen Strom der Zeit wagte.[3]

II. Die Anfänge: Liberal und kritisch

Der junge Möhler genoß am Königlichen Lyzeum in Ellwangen, an der dortigen »Friederichs-Universität«, und, nachdem die kath.-theol. Fakultät 1817 an die Landesuniversität Tübingen verlegt worden war, im dortigen Wilhelmsstift eine insgesamt »liberale« Ausbildung. Es war nicht die radikale kirchenfeindliche Aufklärung, sondern eher ein »Enthusiasmus des freien Wissens«, der sich auch dann der Kirche zugetan wußte, wenn er nicht mit allen ihren Lehrern und Institutionen harmonisierte.[4]

Die Disputationsthesen, welche der junge Repetent Möhler (seit 1820) aufstellte, wurden denn auch vom ersten Rottenburger Bischof Johann Baptist Keller in einem an das Direktorium des Wilhelmsstiftes gerichteten Schreiben vom 11. Januar 1822 ausdrücklich getadelt, weil »man aus einigen der vorgelegten Sätze eine Unbestimmtheit der Begriffe wahrgenommen« habe.[5] Möhlers Konsemester B. Wörner bemerkt dazu recht keck, daß die Repetenten dies »für eine kleine Ehre hielten, wie die Nennung ihrer Professoren auf dem Index eine größere«.[6] Man war in Tübingen damals, wie der heutige Kirchenhistoriker und Nachfolger Möhlers R. Reinhardt schreibt, »liberal, historisch-kritisch (wobei der Akzent auf kritisch liegt), distanziert und reserviert gegenüber einem Engagement im kirchlichen Apparat«.[7]

Das Elend dieser kirchenkritischen Distanz war freilich, daß sie auf der anderen Seite eine Annäherung an das damalige Staatskirchentum bedeutete. Dies war durchaus konsequent. Denn wird die Kirche vor allem als menschliche Vergesellschaftungsform verstanden, dann liegt es nahe, sie als Mittel zum Zweck des Staats bzw. der Gesellschaft zu begreifen und sie dem Staat ein- und unterzuordnen. Ob die Freiheit der Kirche Freiheit vom Staat oder Freiheit von dem Übergewicht Roms bedeuten soll, bzw. ob allein die Bindung an Rom die Freiheit von staatlicher Bevormundung garantieren könne, sollte so die große Streitfrage zwischen den episkopalistisch gesinnten katholischen Aufklärern und den sogenannten Ultramontanen werden.[8] Möhlers weitere Entwicklung muß nicht zuletzt auch in dieser Perspektive der Freiheit der Kirche von der Allmacht des Staates gesehen werden. Geschieht dies, dann

3 Vgl. W. Kasper, Verständnis der Theologie damals und heute, in: Glaube und Geschichte. Mainz 1970, S. 9-32.

4 So J. E. Kuhn in seinem Nekrolog Möhlers, in: St. Lösch, S. 528f.

5 St. Lösch, S. 35.

6 Ebd., Anm. 1.

7 R. Reinhardt, Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens, in: Tübinger Theologen und ihre Theologie. Tübingen 1977, S. 15.

8 Vgl. F. Schnabel, a.a.O., S. 7, 20; H. Hürten, a.a.O., S. 13-18, 33f.

erscheint die abwertend gemeinte Etikettierung von Möhlers Entwicklung als ultramontan in einem anderen Licht. Was kritisch apostrophiert wird, erweist sich als Teil der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, besonders des Kampfes um volle Religions- und Kirchenfreiheit.

III. Wandlungen und Konflikte

Als Privatdozent unternahm Möhler 1822, den Gepflogenheiten der Zeit entsprechend, eine wissenschaftliche Bildungsreise, die ihn in Berlin, der wichtigsten Station seiner Reise, mit den führenden Vertretern der damaligen Theologie in Berührung brachte. Es war neben Planck, Neander, Marheinecke vor allem Friedrich Schleiermacher, der »Kirchenvater« des modernen Protestantismus, der Möhler beeindruckte. Dies bewirkte nicht nur sein bleibendes ökumenisches Interesse (wie wir heute sagen würden), sondern führte Möhler auch zur Abkehr von dem milden Hauch des Rationalismus, welcher ihn umwehte, und brachte ihn der neu heraufziehenden Geistigkeit der Romantik und des Idealismus' Schellings näher. Es war ein neues, ganzheitliches, gemütsverwurzeltes, mystisches, aber auch dialektisches Denken und ein neuer Sinn für Geschichte und Gemeinschaft. Es war eine allgemeine Trendwende. Ihr war Möhler schon zuvor bei Johann Michael Sailer, dem »bayerischen Kirchenvater« (G. Schwaiger), und nicht zuletzt bei Johann Sebastian Drey, der eigentlichen Gründerfigur der Tübinger Theologie, begegnet.

Im einzelnen bleibt die innere Umwandlung Möhlers ein Rätsel.[9] Wie tief sie ging, zittert jedoch noch aus einem Brief an seinen Freund, den späteren Bischof von Rottenburg, Joseph Lipp vom September 1825 nach: »Du wirst in vielem eine in mir vorgegangene Veränderung vorfinden; vieles gewahrtest Du ehedem in mir schwankend, anders in unbestimmten Zügen nur gezeichnet . . . Ich hatte früher nur das Wort, den Begriff von Christus . . . Das ernste Studium der Väter hat in mir vieles aufgeregt. In diesen entdeckte ich ein lebendiges, frisches, volles Christentum . . .«[10]

Möhlers erste größere Veröffentlichung *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (1825)[11] war ganz von der neuen mystischen Sicht des Christentums geprägt. Der Glaube war ihm jetzt zuerst vom Heiligen Geist mitgeteiltes Leben und erst danach Lehre und begriffliche Reflexion. Die Kirche war ihm nicht mehr länger ein äußerliches, von Menschen gemachtes und zu reformierendes Rechts- und Gesellschaftsgebilde, sondern ein vom Heiligen Geist belebter und gebildeter Organismus, ein fortgesetztes Pfingsten. Nun war es vorbei mit dem äußerlichen, hierarchologischen Kirchenbegriff, den Möhler in einer Besprechung in der Theologischen Quartalschrift von 1823 so karikierte: »Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt.«[12] Die neue Sicht verstand die Kirche als eine große, vom Heiligen Geist belebte Gemeinschaft; sie wird nicht äußerlich

9 Vgl. J. R. Geiselmann, Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart. Freiburg i. Br. 1964, S. 578f.

10 St. Lösch, S. 251f.

11 Neu herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselmann. Köln 1956.

12 ThQ 5 (1823), S. 497.

zusammenbefohlen, sondern von innen, vom einen, alle Christen beseelenden Geist der Liebe zusammengehalten.

Doch weit gefehlt anzunehmen, daß Möhlers *Einheit* in kirchlichen Kreisen nur Gefallen gefunden hätte. Der Kölner Erzbischof August von Spiegel verweigerte 1828 seine Zustimmung zur Berufung Möhlers nach Bonn, weil dieser in der *Einheit* der Schellingschen Philosophie huldigend heterodoxe Begriffe aufgestellt habe.[13] In der einseitig mystischen Sicht kam dem Erzbischof das menschliche und institutionelle Element der Kirche zu kurz. Möhler reagierte keineswegs verbittert. Im Gegenteil, er war ein viel zu aufrichtiger und zugleich scharfsinniger Geist, als daß er nicht schon in seiner zweiten großen Veröffentlichung *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit* (1827) die Schwächen seines Jugendwerkes erkannt und korrigiert hätte. Ausdrücklich setzt Möhler sich nun von Schleiermachers Panentheismus ab,[14] um das Eigene und Eigenständige des katholischen Verständnisses der Kirche als göttlich-menschliche Größe herauszustellen. In seinem Brief an das Ministerium in Berlin vom 12. April 1834 schreibt er deshalb, das Urteil des Erzbischofs sei »ganz richtig«, ja, es tue »in unserer Zeit nichts so sehr not, als daß von seiten des Episkopats die Kirchenlehre und Kirchendisziplin mit allem Nachdruck aufrechterhalten werde«.[15] Das war eine neue Sprache, die ein neues Kirchenbewußtsein zum Ausdruck brachte.

Die Wandlung in Möhlers Kirchenverständnis blieb nicht ohne Konsequenzen in dessen Einstellung zu seinen eigenen bisherigen Reformvorstellungen und denen seiner Tübinger Fakultätskollegen. Hatte er anfangs gewisse Positionen des josephinistischen Staatskirchentums übernommen, so führte ihn die Auseinandersetzung mit Athanasius, dem Vorkämpfer der Freiheit, zu einer wesentlich veränderten Sicht. Die christliche Unterscheidung von Gott und Welt führt zur Unterscheidung von Kirche und Staat bzw. zu einer höheren Einheit in der Unterschiedenheit, zu einem neuen Freundschaftsverhältnis.[16] Auch in der gleich im folgenden Jahr erschienenen Untersuchung *Anselm, Erzbischof von Canterbury* stellte Möhler diesen Vater der mittelalterlichen Scholastik in den größeren kirchengeschichtlichen Zusammenhang des Kampfes um die Freiheit der Kirche im Investiturstreit. »Die religiöse Flamme verlangte nach Freiheit, in der Wärme, die sie verbreitete, zersprangen alle Fesseln, in welche der Geist gebunden war. Die Freiheit des einzelnen setzt aber die Freiheit des Ganzen voraus.«[17]

Eine solche Position mußte früher oder später zum Konflikt auch in der Fakultät führen. Als der Moral- und Pastoraltheologe Johann Baptist Hirscher 1831 in der Theologischen Quartalschrift eine positive Würdigung einer Veröffentlichung des damals in der Diözese neu gegründeten Antizölibatsvereins veröffentlichte,[18] kam es darüber zum Streit mit Möhler, welcher kurz zuvor eine eigene, positive Schrift zum Thema Zölibat herausgebracht hatte. Nun sind Fakultätskräche gewiß nicht gerade

13 Vgl. St. Lösch, S. 179f.; vgl. S. 195f., 214f.

14 *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit.* Mainz 1827, S. 304-333.

15 St. Lösch, S. 200f. vgl. S. 212f.

16 Vgl. *Athanasius der Große*, S. 221f.

17 *Anselm, Erzbischof von Canterbury*, in: Ges. Schriften und Aufsätze, Bd. 1, hrsg. v. J. Döllinger. Regensburg 1839, S. 34.

18 Vgl. ThQ 13 (1831), S. 371–385; dazu R. Reinhardt, a.a.O., S. 21f.

etwas ganz und gar Außerordentliches, und gewöhnlich sind sie auch weit weniger weltbewegend, als die dramatische Inszenierung vorgeben möchte. In diesem Fall hatte die Auseinandersetzung freilich Symbol- und Signalcharakter. Möhler erkannte scharfsinnig, daß man die Zölibatsfrage nicht als isolierte, rein disziplinäre Frage behandeln kann. Der Kampf gegen den Zölibat ist ihm engstens mit dem herrschenden Naturalismus und Materialismus verbunden,[19] der Zölibat dagegen enthält »ein unverkennbares Zeugnis von der Nicht-Einerleiheit der Kirche und des Staates«.[20] Es geht Möhler also auch in dieser Frage um die Freiheit der Kirche, welche nur durch Anschluß an den Papst zu gewährleisten ist. »In ihm sind wir selbst noch frei.«[21] Deshalb ist es »mühelohnend, auf den Grund der Erscheinung hinzuweisen, daß die Gegner des Zölibats immer auch gegen den Papst gestimmt zu sein pflegen; und umgekehrt«.[22]

Möhler war keineswegs der einzige, von dem die »neue Kirchlichkeit« ausging; aber er wurde nicht ohne Grund zu deren Symbolfigur. Er wurde zum Haupt einer neuen Richtung in der Fakultät, der sich besonders die Repetenten des Wilhelmsstifts kämpferisch anschlossen. Vor allem Karl Joseph Hefele, der spätere Bischof von Rottenburg, erwies sich als ein jugendlicher Feuerkopf. Es ging dabei nicht um die Auseinandersetzung von Cliquen um die Macht in der Fakultät. »Professoren und Repetenten waren der Überzeugung, sich für elementare Rechte der Kirche einzusetzen, die Weichen für die Zukunft des Katholizismus in Württemberg zu stellen und eine Auseinandersetzung um Sein oder Nichtsein zu führen.«[23]

IV. Ökumenische Impulse

Den Abschluß der Entwicklung Möhlers bildete sein Hauptwerk *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832).[24] Die *Symbolik* hat Möhlers Ruhm endgültig begründet und wie seit langem kein anderes Buch das Selbstbewußtsein der deutschen Katholiken gestärkt und ihnen ihre innere Identität zurückgegeben. Möhler betrachtete sie als sein eigentliches Vermächtnis. Bis zu seinem Lebensende überarbeitete er sie immer wieder, bis er über der Vorbereitung der 5. Auflage starb. Immer mehr und eindeutiger löste er sich von den Eierschalen des idealistischen Denkens; immer deutlicher stellte er die Kategorie des Übernatürlichen heraus.[25]

Im Verhältnis zum Protestantismus verabschiedete die *Symbolik* die bisherige

---

19 *Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Zölibats. Mit drei Aktenstücken*, in: Ges. Schriften und Aufsätze, Bd. 1, S. 184.

20 Ebd., S. 256.

21 Ebd., S. 264.

22 Ebd., S. 265.

23 R. Reinhardt, a.a.O., S. 29.

24 Neu herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselmann. Köln 1958.

25 Vgl. J. R. Geiselmann, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Freiburg i. Br. 1955; L. Scheffczyk, Die Tübinger Schule, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1, hrsg. v. E. Coreth u. a. Graz 1987, S. 92-101.

Polemik und Kontroverstheologie. Damit war ein wichtiger Schritt zur heutigen ökumenischen Theologie getan. Von einem Irenismus, der keine »ins Herz des Christentums eingreifenden Unterscheidungen« anerkennen will, war Möhler freilich weit entfernt. Das kann nach ihm nur zur Vereinigung im Unglauben und zur gegenseitigen Verachtung führen.[26] Nur wer sich beim Wort nimmt, nimmt sich auch ernst. Der scharfsinnige Dialektiker, der Möhler war, führte die verschiedenen Unterscheidungen auf ein gemeinsames Prinzip zurück. Die Grundfrage zwischen Katholiken und Protestanten ist für Möhler die Stellung des Menschen im Heilsgeschehen; die Frage nach dem Menschen ist ihm überhaupt die entscheidende Frage des Abendlandes.[27] Sie spitzt sich im Verständis der Kirche zu. Denn im katholischen Kirchenverständnis geht es um die rechte Mitte und Vermittlung zwischen den Extremen des Rationalismus und des Supernaturalismus. Dem Protestantismus dagegen warf Möhler vor, daß er haltlos zwischen diesen Extremen schwanke.

Im Unterschied zur *Einheit* war der Kirchenbegriff der *Symbolik* nicht primär pneumatologisch, sondern primär christologisch bestimmt. Möhler sah die Kirche nunmehr als eine göttlich-menschliche Größe. Sie ist die sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher Christus sein Erlösungswerk vermittels des von ihm eingesetzten, ununterbrochenen Apostolats fortsetzt.[28] Gelegentlich formuliert auch der Möhler der *Symbolik* überschwenglich und theologisch nicht ungefährlich. So wenn er die sichtbare Kirche den »unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinenden, stets sich erneuernden, ewig sich verjüngenden Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben« nennt.[29] Diese Aussage ist schon oft als organologisches Mißverständnis der Kirche und als enthusiastische Aufhebung des Unterschieds von Christus und Kirche kritisiert worden. Man darf sie indes nicht isolieren und als das Ganze nehmen. Möhler sagt selbst, diese Aussage gelte unter einer bestimmten Hinsicht; an einer anderen Stelle weiß er sehr wohl das Gegenüber von Christus und Kirche im Sinn von Urbild und Abbild zu wahren.[30]

Die Bedeutung der sichtbaren menschlichen Seite der Kirche als Bild und Werkzeug des Wirkens Christi in der Geschichte – im Sinn des II. Vatikanums würden wir heute von der sakramentalen Bedeutung der Kirche sprechen – macht nach Möhler den eigentlich konfessionellen Gegensatz im Kirchenverständnis aus. Bereits in einem frühen Zusatz zur *Einheit* machte sich Möhler die viel zitierte und bis heute nicht überholte Bestimmung des konfessionellen Gegensatzes durch Schleiermacher zu eigen. Danach ist der »Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus so zu fassen, daß ersterer das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht von

26 Vgl. *Symbolik*, S. 8f. Dazu: P. W. Scheele, Einheit und Glaube. J. A. Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung. Paderborn 1964; H. Wagner, Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler. München 1977; H. Geisser, Johann Adam Möhler. Die methodischen Prinzipien und ihre Verwendbarkeit im heutigen ökumenischen Dialog, in: ThQ 168 (1988), S. 83–97.

27 Vgl. *Symbolik*, S. 18.

28 Ebd., S. 387.

29 Ebd., S. 380. Kritisch dazu bereits J. E. Kuhn, Einleitung in die katholische Dogmatik. Tübingen ^{2}1859, S. 101, Anm. 1.

30 Vgl. *Symbolik*, S. 353. Die Konsequenzen werden in den *Neuen Untersuchungen*, S. 490ff. (vgl. u. Anm. 33), gezogen.

seinem Verhältnis zu Christus, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche«.[31] Damit gelang es Schleiermacher und Möhler erstmals und bis heute gültig, den konfessionellen Unterschied auf den Punkt zu bringen. Schleiermacher und Möhler sind gewissermaßen zu »Kirchenvätern« des modernen Protestantismus und Katholizismus geworden.

Die Antworten auf Möhlers Behandlung des damals ohnedies neu aufflammenden Konfessionsproblems ließen nicht lange auf sich warten. Möhlers protestantischer Kollege F. Chr. Baur veröffentlichte bereits 1834 eine Gegenschrift,[32] auf die Möhler wiederum mit seinen *Neuen Untersuchungen* (1834) in teilweise gereizter Weise antwortete. Die Kirche wird ihm nun zur Voraussetzung aller Voraussetzungen. »Ich höre die Verachtung aussprechenden Worte: Nichts als Kirche, Kirche, Kirche; und ich antwortete: es ist nicht anders und kann nicht anders sein; denn ohne Kirche haben wir keinen Christus und keine Heilige Schrift. Nehmet die katholische Kirche auch nur in Gedanken aus der Geschichte des Christentums hinweg, und fraget euch, was ihr alsdann noch vom Christentum wisset.«[33]

Die Auseinandersetzungen um die *Symbolik* machten Möhlers Situation in Tübingen schwierig, ja für ihn fast unerträglich. Deshalb bat er, nachdem er zuvor Rufe nach Freiburg, Breslau und Münster abgelehnt hatte, seinen Freund J. Döllinger um Beschleunigung des Rufes nach München, »da mir eine jede Minute unnötigen Aufenthalts an dem hiesigen Orte, zumal unter den jetzigen Umständen zur Last würde«.[34] 1835 zog Möhler nach München.

V. Ein apolitischer Kirchenpolitiker

Der Weggang Möhlers nach München erwies sich als Mißgriff. »Er konnte sich – so berichtet ein Zeitgenosse – selbst in die physische Lebensart der Bayern nicht finden. . . . Bier vertrug er nicht; Wein stimmte zum Münchner Klima und der Reizbarkeit seiner Natur wenig.« Der Aufenthalt in München war für ihn zum Teil ein »geistiges und leibliches Martyrium«.[35]

Trotz verehrungsvoller Aufnahme und einem Bekanntenkreis von wissenschaftlich und öffentlich hoch angesehenen Kollegen wie Döllinger, Görres, Phillips, Moy, Lassaulx u. a. lebte er zurückgezogen und stand fast allein. Das Scharfmarkierte des Kirchentums seiner Münchner Freunde war auch seine Ansicht und Überzeugung, aber das Laute und Scharfe ihrer Ausdrucks- und Vorgehensweise entsprach nicht seiner feinen, stillen und milden Art, ja, sie bereiteten ihm schlaflose Nächte.[36] Möhler

31 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 1, hrsg. v. M. Redeker. Berlin 1960, S. 137 (§ 24); J. A. Möhler, *Einheit*, S. 405f.

32 F. Chr. Baur, *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik*. Tübingen 1834 (2. erweiterte Aufl. 1836).

33 *Neue Untersuchungen*. Mainz ^{2}1835, S. 482.

34 St. Lösch, S. 243; vgl. S. 231, 505.

35 Ebd., S. 519, 524.

36 Ebd., S. 520.

war und blieb »der vornehme Ausmittler des Standpunktes der Mitte«. In der Mitte zwischen zwei Zeitenwenden lebte er »beschaulich in der Stille benediktinischen Gelehrten- und Lebensideals« und selbst im Apolitischen verharrend doch als ein geistiger Wegweiser künftiger kirchlicher Politik.[37]

Nicht umsonst galt Möhlers letzte Schrift *Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche* (1838) dem Kölner Ereignis, der Inhaftierung des Kölner Erzbischofs Clemens August von Droste zu Vischering (1837), weil dieser sich um der Freiheit der Kirche willen der Mischehenpolitik Preußens widersetzte. Das brutale Vorgehen der preußischen Behörden rief unter den Katholiken Deutschlands einen Sturm der Entrüstung hervor. Joseph Görres' kirchenpolitische Kampfschrift *Athanasius*, wohl nicht ohne Einfluß von Möhlers *Athanasius* entstanden, leitete den Wendepunkt in der Geschichte des deutschen Katholizismus ein.[38]

Möhler hatte schon zuvor erkannt, daß die Mischehenfrage nur der Punkt war, an dem sich die bedrängte katholische Kirche in Preußen Luft machte. »Das Kampfgebiet ist weiter. Ein großes . . . religiös-politisches System stieß mit dem Katholizismus zusammen, ein Stoß, der zwar den greisen, ehrwürdigen Hirten in Ketten, die Herde aber aus denselben herauswarf. In den Rheinlanden ist für immer die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche errungen.«[39]

Ein längeres akademisches und öffentliches Wirken war Möhler in München freilich nicht beschieden. Die Folgen der Cholera, die München heimsuchte, raffte den stets kränkelnden Möhler am 12. April 1838 kurz vor der Vollendung seines 42. Lebensjahres hinweg, nachdem er nur wenige Wochen zuvor vom bayerischen König zum Domdekan in Würzburg ernannt worden war. Verschiedene Zeugen berichteten von der erbaulichen, tief frommen Art seines Sterbens.[40] Die Grabinschrift auf dem Münchner Südfriedhof rühmt ihn treffend: »Defensor fidei – Litterarum decus – Ecclesiae solamen« (Verteidiger des Glaubens – Zierde der Wissenschaft – Trost der Kirche).

VI. Eine noch nicht abgeschlossene Wirkungsgeschichte

Möhlers Wirkung ist unübersehbar, und sie reicht bis heute.[41] Durch seine anziehende Gestalt, seine bezaubernde Sprache und seinen wachen, lebendigen Geist übte er einen nachhaltigen und tiefen Eindruck auf die Studenten und den jüngeren Klerus aus. So war er entscheidend an der Wende in der Fakultät und in der Diözese beteiligt. Die gemäßigt kirchenkritische, ältere Richtung wurde durch jüngere, konstruktiv-kirchlich engagierte Männer ersetzt: durch Möhlers Nachfolger als Kirchengeschichtler in Tübingen, den berühmten Konzilsgeschichtsschreiber und späteren Rottenbur-

37 Ebd., S. XIVf.

38 Vgl. H. Hürten, a. a. O., S. 62-78.

39 *Über die neueste Bekämpfung der Katholischen Kirche* (1838), in: Ges. Schriften und Aufsätze, Bd. 2, hrsg. v. J. Döllinger. Mainz 1840, S. 231.

40 St. Lösch, S. 469, 509.

41 Vollständiges Literaturverzeichnis bis 1975 bei F. Seck u. a., Bibliographie zur Geschichte der Universität Tübingen. Tübingen 1980, S. 433-437.

ger Bischof K. J. Hefele, durch J. E. Kuhn, welcher der wohl bedeutendste Tübinger Systematiker und das »Haupt der Württembergischen Katholiken« (F. X. Dieringer) war, durch den von F. X. Arnold wieder zur Geltung gebrachten Pastoraltheologen A. Graf und durch B. Welte, welcher zusammen mit H. J. Wetzer Herausgeber des berühmten *Kirchen-Lexikons*, des Vorläufers des heutigen *Lexikons für Theologie und Kirche*, wurde. Ein weiterer ›Möhlerianer‹, der Exeget M. Mack, wurde 1840 während seiner Amtszeit als Rektor der Universität von der Regierung kurzerhand auf eine Pfarrei versetzt, weil er in der Mischehenfrage, auch im deutschen Südwesten eine der brisantesten staatskirchenrechtlichen Fragen, den streng kirchlichen Standpunkt vertreten hatte.[42]

Doch Möhlers Wirkung reicht weit über Tübingen und seine Zeit hinaus. Die Vertreter der Römischen Schule (G. Perrone, C. Passaglia, Cl. Schrader, J. B. Franzelin) machten sich – wenngleich mit bezeichnenden Modifikationen – Möhlers Kirchen- und Traditionsverständnis zu eigen.[43] Auch zu J. H. Newman, eine andere große, für die Erneuerung der Kirche wichtige Theologengestalt des 19. Jahrhunderts, bestehen Verbindungslinien und auffällige Parallelen. In den 20er und 30er Jahren unseres Jahrhunderts kam es nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich zu einer Möhler-Renaissance, welche für die Vorkämpfer der ins II. Vatikanum einmündenden kirchlichen und theologischen Erneuerungsbewegung von ausschlaggebender Bedeutung wurde. Zu nennen ist aus Deutschland vor allem der damals viel gelesene und gehörte Tübinger Dogmatiker K. Adam und J. R. Geiselmann, der bedeutendste Erforscher und Interpret von Möhlers Werk, aus Frankreich besonders Y. Congar, der Möhler ausdrücklich als eine Bresche in die verschlossene Bastion der nachtridentinischen Kirche, als maßgebenden Inspirator und als Quelle der Erneuerung bezeichnet hat.[44] Auch H. de Lubac nimmt mehrfach auf Möhler als einen wichtigen Vorläufer und Vorbereiter für seine eigenen theologischen Intentionen Bezug. Das noch vor dem Konzil begründete Ökumenische Institut in Paderborn wurde nicht umsonst nach Johann Adam Möhler benannt. Kein Wunder, daß Möhlers Name weltweit bis heute für viele zum Inbegriff der sogenannten Tübinger Schule wurde.

Doch wie schon zu seiner Zeit, so ist Möhler auch heute umstritten. Sehen ihn die einen als Integralisten, der den Geist an die kirchlichen Institutionen verraten, ja ihn ausgelöscht hat, so die anderen als Vorläufer der Modernisten (so E. Vermeil) und als reife Frucht des Neuprotestantismus im Katholizismus.[45] Das eine ist so verkehrt wie das andere. So sehr Möhler ein kritisch-distanziertes durch ein konstruktiv-engagiertes Kirchenverständnis und -verhältnis überwinden half und dem Katholizismus wieder neues Identitätsbewußtsein zu vermitteln wußte, ebenso wenig war weder er noch waren die sogenannten ›Möhlerianer‹ Scharfmacher. Mit Recht unterschied

---

42 Vgl. dazu R. Reinhardt, a. a. O., S. 27.

43 Vgl. W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule. Freiburg i. Br. 1962.

44 Vgl. Y. Congar, Johann Adam Möhler, in: ThQ 150 (1970), S. 47.

45 Die letztere Wertung bei K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, S. 624. Dort wird übrigens Möhler als »der Vater des neueren deutschen Katholizismus« bezeichnet. Ähnlich W. Philipp, Art. »Möhler«, in: EKL II (1958), S. 1428: »Das Absolutheitsbewußtsein des modernen Katholizismus nährt sich ebenso vom Geiste Möhlers, wie man ihn andererseits als Wegbereiter des Modernismus betrachtet.«

J. E. Kuhn in seinem Nekrolog Möhlers zwischen Orthodoxen und Orthodoxisten,[46] und nicht umsonst gehörte Bischof Hefele auf dem I. Vatikanischen Konzil zu den prominentesten Vertretern der Minoritätspartei, welche sich dem Unfehlbarkeitsdogma widersetzte; erst nach reiflicher Überlegung und nach inhaltlichen Klarstellungen hat er es um der Einheit und des Friedens der Kirche willen in seiner Diözese promulgiert.[47] Dies war Geist vom Geiste Möhlers und zugleich zutiefst verschieden von der unversöhnlichen Haltung von dessen ehemaligen Kampfgefährten J. Döllinger.

Möhler war allen Extremen abhold. Alles Leben bewegt sich nach ihm »in der Durchdringung des sich Entgegengesetzten«.[48] So ging es ihm auch weder um rückwärtsgewandte Restauration noch um anpassungsschlaue Reformen, sondern um einen Neuanfang durch innere Erneuerung aus dem Geist der Kirchenväter. Doch die Beschäftigung mit der Tradition weckte in Möhler, wie er selbst einmal sagte, »prophetische Gedanken um die Zukunft«.[49] Historische Forschung und systematische, gegenwartsbezogene Reflexion bildeten bei ihm wie bei allen Tübingern eine spannungsvolle innere Einheit. J. R. Geiselmann brachte Möhlers tiefste Intention auf die geglückte Formel: »Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung.«[50] Anders als durch schöpferische Vergegenwärtigung der Tradition ist auch heute die notwendige Verlebendigung des Glaubens nicht möglich.

VII. Möhler als Wegweiser der Gegenwart

Möhlers eigener Weg blieb unvollendet. Er eignet sich darum wenig als Präzeptor für die Lösung unserer heutigen Probleme, wohl aber als Inspirator für eine Situation, da »Geist und Wesen des Katholizismus« (J. S. Drey) in einer ähnlichen Krise wie damals stecken. Die komplexe, ganzheitliche Wirklichkeit des Katholizismus droht erneut zwischen den Extremen eines seichten Rationalismus bzw. Naturalismus und Soziologismus und eines schwärmerischen, irrationalen Supernaturalismus zerrieben zu werden. Das rechte Verständnis für das Übernatürliche, um das Möhler sein Leben lang rang, droht uns heute erneut zu entschwinden. Damit wäre freilich nicht nur das Katholische, sondern das Christliche tödlich ins Herz getroffen. Nicht mehr Kirche und Staat, sondern Kirche und Gesellschaft lautet diese Frage heute konkret.

Es gibt auch in unserer Situation keinen anderen Ausweg als den, den Möhler

---

46 Vgl. St. Lösch, S. 529.

47 Vgl. den Abdruck in: ThQ 150 (1970), S. 164f. Möhlers eigenes beständiges Ringen um das Verhältnis von Primat und Episkopat kann hier nicht dargestellt werden. Es bewegt sich, ohne zu einem Abschluß gekommen zu sein, in die Richtung des I. Vatikanums, so wie dieses vom II. Vatikanum rezipiert worden ist. Das II. Vatikanum hat ja in gewisser Hinsicht die Anliegen der Vertreter der Minorität auf dem I. Vatikanum aufgegriffen. Vgl. K. Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum. Rom 1975.

48 *Einheit*, S. 152.

49 St. Lösch, S. 288.

50 J. R. Geiselmann, Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der Katholischen Tübinger Schule. Mainz 1942.

gewiesen hat: die Besinnung auf das Eigene und Eigenständige der Kirche, ihre »Nicht-Einerleiheit« mit der Gesellschaft – den Rückgriff auf den »Ursprung in der Fülle« und dessen prophetische Vergegenwärtigung – sowie die Vermittlung der Gegensätze zu einem lebendigen Ganzen, welches nach Möhler die Idee der katholischen Kirche ist.[51]

So hätte Möhler es verdient, daß sein Jubiläum auch in Rottenburg und Tübingen dem Hirschers ebenbürtig begangen worden wäre. Der große Erneuerer des Katholizismus des 19. Jahrhunderts kann Wegbereiter und Wegweiser auch für die Kirche von heute sein. Er ist ein Vorkämpfer und Zeuge der Freiheit von Religion und Kirche. Wir täten gut daran, diese bedeutendste aller Gestalten katholischer Tübinger Theologie nicht zu vergessen.

Das Zweite Konzil von Nizäa

Ein Jubiläum im Spiegel der Forschung

Von Hermann-Josef Vogt

Schon im Oktober 1986 hatte in Paris ein wissenschaftliches Kolloquium zum Konzil von 787, welches die Verehrung der Bilder Christi und der Heiligen rechtfertigte, stattgefunden, dessen 35 Beiträge im Jubiläumsjahr des Konzils unter dem Titel »Nicée II« (Paris) erschienen sind. Das gemeinsame Vorwort von F. Boespflug und N. Lossky zeigt die umfassende Anlage des Kolloquiums[1]; nur für die Frage nach der Bedeutung des *Zweiten Nizänums* in der Scholastik und dem Nominalismus habe sich kein Bearbeiter gefunden. Nicht alle Fragen, die da gestellt werden, finden in den

51 Vgl. Möhlers viel zitierte Beschreibung des Wesens des Katholischen in seiner *Einheit*, S. 237: »Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich, und beide heißen Egoismus; sie sind: wenn ein jeder oder wenn einer alles sein will; im letzten Fall wird das Band der Einheit so eng und die Liebe so warm, daß man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im ersteren fällt es so auseinander, und es wird so kalt, daß man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den andern; es muß aber weder einer noch jeder alles sein wollen; alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche.« Vgl. den von J. R. Geiselmann herausgegebenen Kommentarband zur *Symbolik*. Köln 1961, S. 698.

1 Boespflug und Lossky zählen S. 9, Anm. 4, fünf weitere wissenschaftliche Kolloquien auf, die 1987 stattfinden sollten, nämlich in Bari, in Athen über das Thema »Glaube und Bild«, in Boston, in Washington (Dumbarton Oaks) zu dem Thema »Die Ikonen in der Theologie und Spiritualität der Väter. Osten und Westen« und in Istanbul. Die Beiträge dieses vom 10.-18. Oktober von der Internationalen Gesellschaft für Konziliengeschichte zusammen mit dem ökumenischen Patriarchat organisierten Treffens werden im »Annuarium Historiae Conciliorum« erscheinen. Weiter ist zu erwarten die Veröffentlichung einer Vorlesungsreihe zum Thema an der Universität Würzburg und eine solche an der Universität München.

Beiträgen eine Antwort, z. B. ob die geradezu unbedachte Selbstverständlichkeit, mit der das bilderfreundliche Konzil auch die Darstellung von Engeln verteidigt, für die ja, da sie keinen Leib haben, der Hinweis auf die Menschwerdung des Gottessohnes nicht wirksam ist, nicht auch die Bilder Gottes, des Vaters, des Hl. Geistes und der Dreifaltigkeit rechtfertigt (S. 14). Andererseits wurden bei diesem Kolloquium Einsichten gewonnen, die bei Begegnungen von nur Kirchenhistorikern und Theologen nicht üblich sind, z. B. daß auch schon im Mittelalter »das Bild die Macht der Gebildeten festigte«, daß die Bilder auch in unseren Tagen ein Machtmittel ersten Ranges sind (S. 13). Boespflug und Lossky scheuen sich nicht, dem Faktischen, hier also der ins Unzählbare gestiegenen Vervielfältigung von Bildern auf Papier, eine gewisse Selbstrechtfertigung beizumessen, ja auch Fotographien, z. B. von Therese von Lisieux oder von Edith Stein, in der Liturgie für verwendbar zu halten.

Nach dem Abdruck der Glaubensentscheidung des Konzils von 787 griechisch und lateinisch und in französischer Übersetzung, in der allerdings aus dem bloßen »Aufstellen« oder »Anbringen« von Bildern eine »Konsekration« gemacht wird, entfaltet sich das Kolloquium (die Diskussionsbeiträge werden allerdings nicht geboten) in vier Schwerpunkten: I. Ausmaße der Bilderfurcht, II. Triumph der Bilderverehrung, III. Verwendung, Mißverständnis und Wiederentdeckung von *Nizäa II*, und IV. Bedeutung des Bildes; einzelne, breiter interessierende Beiträge seien hier vorgestellt:

I. Ch. Murray erinnert an die Polemik der heidnischen Philosophen der Antike gegen die als unwürdig empfundenen Götterbilder, die von den christlichen Apologeten übernommen wurde. Die frühen Zeugnisse der Bilderfeindlichkeit, nämlich der 36. Kanon des Konzils von Elvira (kurz nach 300), der Brief des Eusebius von Caesarea an die Kaiserin Konstantia und etliche Stellen in den Schriften des Ketzerbekämpfers Epiphanius von Salamis, seien eher Ausnahmen als Belege für eine allgemeine Bilderfeindlichkeit; Euseb habe wohl als erster den Maßstab von Rechtgläubigkeit und Irrlehre an die Kunstwerke gelegt; diese Haltung sei von den Nizänern nicht geteilt worden, deshalb in Vergessenheit geraten und erst wieder mit den Ikonoklasten aufgelebt. P. Maraval befaßt sich eigens mit Epiphanius, dem »Lehrer der Bilderstürmer«: Der habe gewußt, daß er in seinem Kampf gegen die Bilder allein stand; er habe den Bildern hauptsächlich vorgeworfen, sie seien trügerisch, weil die Künstler Christus, die Apostel, die Engel nicht so darstellten, wie sie wirklich sind, sondern wie sie selbst sie sich vorstellen (S. 60).

II. C. Scouteris befaßt sich mit der Argumentation der Ikonoklasten und der von dem Studitenmönch Theodor darauf gegebenen Antwort; die Lehre des Johannes von Damaskus bilde den theologischen Hintergrund für das Konzil von 787, die des Theodor dagegen den Kommentar dazu. (Auffällig ist allerdings, worauf Ch. Walter, S. 163, hinweist, daß sich das Konzil an keiner Stelle auf den Damaszener beruft.) Für Theodor ist die Ikone nicht nur ein geweihter Gegenstand, nicht nur Illustration der Hl. Schrift, sondern vor allem Beweis der Wahrheit der Inkarnation (S. 122).

M. F. Auzépy hebt mit Recht den eigentlich unerwarteten Schwerpunkt der Konzilsaussagen von 787 hervor: Das Konzil hat, jedenfalls in den Kanones, nicht etwa in erster Linie die Herstellung von Bildern gerechtfertigt, sondern einerseits auf

der ihnen geschuldeten Verehrung bestanden, andererseits die Bedeutung der Heiligen unterstrichen; so nahm deren Verehrung einen großen Aufschwung, weil sie nun nicht mehr an bestimmte Orte (Grab oder Reliquie) gebunden war; das Bild war gewissermaßen überall und mit ihm dann der Heilige gegenwärtig; durch das Bild, das ja bald kanonische Züge aufwies, war der Heilige identifizierbar, mit Hilfe der Bilder erkannten die Gläubigen ihre heiligen Wundertäter.

III. E. Lanne macht darauf aufmerksam, daß für Jahrzehnte, nämlich während der zweiten Phase des byzantinischen Bilderstreites, das Papsttum praktisch allein die Bilder gegen Byzanz und gegen die Franken verteidigte, weil in beiden Reichen *Nizäa II* bekämpft wurde. Die beiden römischen Legaten hätten nicht nur einschlägige (griechische) Vätertexte aus Rom mitgebracht, sondern auch dem Konzilsablauf eine entscheidende Wende gegeben, indem sie forderten, es solle eine Ikone in die Versammlung gebracht und von ihr verehrt werden. Dies hat sich in der Ikonographie niedergeschlagen; Darstellungen des 7. Allgemeinen Konzils unterscheiden sich von den übrigen häufig dadurch, daß nicht das Evangelienbuch, sondern die Christusikone die Mitte einnimmt. A. Boureau deckt die ekklesiologischen und kirchenpolitischen Quellen des fränkischen Bilderstreites auf; dem Bilderstürmer Claudius von Turin sei es gewiß zunächst darum gegangen, Überreste von Heidentum auszurotten und den Aberglauben zu bekämpfen, aber der Kern der Auseinandersetzung sei nicht das Bild, sondern die Kirchendisziplin und die Geltung der Reliquien gewesen. Claudius fand so heftigen Widerspruch, weil durch die Bekämpfung der Bilder auch die Reliquien und damit die Wächter- und Mittlerfunktion des Episkopats für das Heilige gefährdet schien. Nachdem aber die Verehrung der Reliquien gesichert war, gerieten die Bilderbekämpfung und damit zugleich das Konzil von 787 im Westen in Vergessenheit. In noch einer anderen Hinsicht meldete sich, wie K. Schatz zeigen kann, im Zusammenhang mit dem *Zweiten Nizänum* das Interesse der Franken zu Wort. Während das Papsttum und ebenso Byzanz, ja die ganze christliche Mittelmeerwelt, auf dem Konzil die gesamte Christenheit nach dem Schema der Pentarchie (der fünf Patriarchate von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) vertreten sah, fühlte sich die fränkische Kirche trotz ihrer Verehrung für Rom als so eigenständig, daß sie sich durch die päpstlichen Legaten nicht vertreten wußte; vielmehr fühlte sie sich übergangen und betrachtete deshalb das Konzil von 787 als eine Teilsynode der Griechen. Die Franken waren sich also bewußt, daß durch die Bekehrung der Germanen (und durch die arabische Invasion im Osten und Süden des Mittelmeeres) die Christenheit eine neue Gestalt bekommen hatte.

Der bedeutendste Beitrag ist der von J.-C. Schmid über das Verhältnis des Westens zu *Nizäa II* und den Bildern vom 8. bis zum 13. Jahrhundert. Auch Schmid sieht das *Zweite Nizänum* im Frankenreich zunächst bekämpft, dann aber vergessen; man habe auf der Linie Gregors des Großen, nach dessen Brief an Serenus von Marseille, zunächst in den Bildern nur die Bibel der Leseunkundigen sehen wollen, den Bildern also nur Erinnerungs- oder allenfalls Ausschmückungswert beigemessen, den Gedanken eines »Übergangs« vom Bild zum Urbild dagegen entschieden abgelehnt. Nicht die Bilder habe man für geheiligte Gegenstände gehalten, sondern nur die Eucharistie, das Zeichen des Kreuzes, das den Bösen vertreibt, die Hl. Schriften, die die inneren Augen erleuchten, die heiligen Gefäße und schließlich die Reliquien. Dann begann

aber ein unechter Einschub in einem anderen Gregorbrief eine Rolle zu spielen, wonach die unsichtbaren Wirklichkeiten durch die sichtbaren hindurch erreicht werden können; die Franken setzten keine Zweifel in die Echtheit dieses angeblichen Gregoriustextes, blieben aber zunächst dabei, dem Bild jede heilige Kraft abzusprechen, auch wenn sie damit rechneten, daß eine Darstellung biblischer Szenen den Betrachter zu innerer Rührung, ja Zerknirschung führen kann (S. 276). Die nächste Generation des fränkischen Episkopats erlebte einen echten (allerdings kleinen) Bildersturm im Westen und verteidigte gegen ihn gleichzeitig Bilder und Reliquien. Trotzdem wurde man in der Reserve gegen beide bestärkt durch den Brief des byzantinischen Kaisers Michael II. an Ludwig den Frommen, in dem er abergläubische Praktiken der Bilderverehrer beklagte (S. 280), die so weit gingen, sogar die Farben von den heiligen Bildern abzukratzen und sie unter das eucharistische Brot und den eucharistischen Wein zu mischen (S. 257). In der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts schließlich vertiefte sich der Graben zwischen Ost und West, nahm die Polemik (vor allem über das *filioque*) zu; gleichzeitig aber übte die byzantinische Bilderwelt einen immer stärkeren Einfluß auf den Westen, vor allem die ottonische Kunst aus, und es bildete sich im Westen ein Verhalten zu den Bildern heraus, welches dem der Byzantiner entsprach. Das war durch zwei neue Entwicklungen begründet: An die Stelle des bloßen Kreuzes trat immer mehr das Bild des Gekreuzigten, welches die fromme Aufmerksamkeit auf den Menschen Jesus zog; andererseits nahmen die Reliquiare die Gestalt von Statuen an, was schließlich dazu führte, daß sogar Statuen, in denen keine Reliquien verborgen waren, Verehrung empfingen. Um dieselbe Zeit traten die ersten volkstümlichen Häresien auf, welche die Berechtigung der Eucharistie und der übrigen Sakramente bestritten. In der Auseinandersetzung mit ihnen und auch in der neu aufflammenden Auseinandersetzung mit den Juden wurden immer auch die Bilder verteidigt. Im 12. Jahrhundert machte sich der Einfluß des christlichen Neuplatonismus bemerkbar, der etwa den Abt Suger die Ausschmückung seiner neuen Kirche Saint Denis, den ganzen Ornatus, als sichtbares Mittel verstehen ließ, das zur Betrachtung des Unsichtbaren führt. Zwar sah Bernhard von Clairvaux in all dem nur überflüssigen Zierat, der den Mönch vom rechten Heilsweg ablenkt, aber die Zukunft gehörte auch im Westen den Bilderfreunden. Sogar die Kanonistik trug dem Rechnung: Im berühmten *Dekret* Gratians ist der bilderfeindliche Kanon des Konzils von Elvira verworfen, dafür aber der bilderfreundliche des *Zweiten Nizänums* aufgenommen. Im 13. Jahrhundert nahmen sich nicht nur die neuen Orden, die Franziskaner und die Dominikaner, sondern auch die Bruderschaften der Bilderverehrung an, öffentliche Prozessionen einerseits, die Privatfrömmigkeit andererseits stellten die Bilder oder Statuen immer stärker in den Mittelpunkt. In einer Zeit der stärksten feudalen Zerstückelung der Macht in der Gesellschaft hat der Klerus seine Beziehung zur Laienwelt neu überdenken müssen. In demselben Rahmen, in dem er die Theologie der sieben Sakramente, die Verehrung der Eucharistie, die Pflege von Beichte und Predigt entfaltete, entwickelte sich auch die vom Klerus unterstützte Bilderverehrung.

IV. Im diesem Teil kommen erwartungsgemäß einige orthodoxe Theologen zu Wort, die die Bedeutung der Ikone herausstellen. B. Bobrinskoy sieht in ihr das »Sakrament des Himmelreiches«, eine besondere Weise der »Allsakramentalität der Kirche«

(S. 367); die Ikone vermittele dem Menschen »die heiligende Gegenwart Christi und seiner Heiligen« und erhebe das Gebet der Gemeinde und des einzelnen zu Gott (S. 371); sie spiegele nicht nur die Herrlichkeit des Himmelreiches, sondern enthalte seine lebenspendende Energie, ja sei erfüllt vom Hl. Geist. I. Reznikoff versucht von der nizänischen Bilderverteidigung aus das Verständnis für sakrale Kunst (die er von religiöser Kunst unterscheidet) und Liturgie zu erschließen; vor der Ikone könne man auch mit geschlossenen Augen verweilen, weil sie nach innen führen wolle. N. Ozoline referiert zunächst das gewiß überraschende Urteil des großen russischen Theologen Bulgakow über die Väter des 7. Ökumenischen Konzils; sie hätten nur Meinungen geäußert, die wir keineswegs zu übernehmen verpflichtet seien, da sie, in sich irrig, konsequent weitergedacht, zur Zerstörung der Bilder führen würden. Dieses Urteil sei der »fatalen Verblendung« zu verdanken, die aus dem »sophiologischen« System entspringt (S. 403 mit Anm.); das Bild lasse vielmehr unverkennbar jede Abweichung von der apostolischen Überlieferung erkennen; die westliche Auffassung, es gebe keinen speziellen religiösen oder kirchlichen Stil, sei nichts anderes als ein neues Dogma, das an die Stelle der Bilderverehrung die Verehrung der Kunst setze (S. 405). Dem müßte man doch entgegenhalten, daß in Nikaia 787 kein Stil definiert wurde und daß die Bilder, die den Vätern bekannt waren, an die sie also bei ihren Bestimmungen dachten, der klassischen Tradition viel näherstanden als den heutigen »Ikonen«, die meist 1000 Jahre jünger sind als das Konzil. Gewiß war die Zurückweisung des Arianismus grundlegend für den Fortbestand des rechten Glaubens, aber daß damit erst die Möglichkeit einer christlichen Kunst sichergestellt worden sei, die darüber hinaus dadurch ihre Eigenart gewonnen hätte, leuchtet überhaupt nicht ein (S. 410). Die beiden Baptisterien von Ravenna und der christologische Bilderzyklus in Sant' Apollinare Nuovo zeigen, daß es keine ikonographischen Unterschiede zwischen Arianismus und Orthodoxie gab. Da möchte man schon eher D. Sahas zustimmen, der in der Entscheidung von *Nizäa II* die Wahrung des geheiligten Ursprungs des Menschen und seiner Nähe zu Gott und damit auch der grundsätzlich sakralen Eigenart der Kunst sieht (S. 440).

An dieser Stelle lohnt es, einen Blick auf die Zeitschrift für ostkirchliche Kunst, *Hermeneia*, Heft 4 (1987), zu werfen, welches dem Konzilsjubiläum gewidmet ist und in dem natürlich der orthodoxe Standpunkt dargestellt wird. Da mag sich dann bei einem westlichen Christen schon gleich Widerstand regen, wenn er im Geleitwort ein Zitat aus dem 1. Sticheron zum 140. Psalm der Vesper liest: »... der Herr, der ... auf Erden erschienen ist, ... der den Trug des Götzendienstes zerstört und uns aufgetragen hat, seine Ikone mit dem menschlichen Bild zu verehren« (S. 185). Der Herr hat uns aufgetragen, sein Gedächtnis zu feiern, seinen Leib zu essen, sein Blut zu trinken, nicht aber seine Ikone zu verehren. A. Kallis stellt die Bedeutung des nach orthodoxer Auffassung letzten ökumenischen Konzils heraus; vor allem das Traditionsprinzip jenes Konzils könnte heute »im ökumenischen Kontext neue Impulse geben«. Kallis findet in vielen »zeitgenössischen Ideologien und Systemen« einen »ikonoklastischen Geist«, der »das Bild Gottes, den Menschen«, bedroht, weil er nämlich seine Gottebenbildlichkeit ablehnt. Wie der Gedanke von N. Ozoline, in den Bildern verrate sich am schnellsten die Abweichung von der apostolischen Überlieferung, so ist auch dies ein sehr sympathischer Gedanke; so nämlich können die Ikone und das neue Verständnis, ja das Verlangen nach Ikonen als Zeugnis für die Gottebenbildlich-

keit des Menschen, und das heißt für die unaufhebbare Würde jedes einzelnen, verstanden und zu ihrem Schutz aufgeboten werden. Obwohl bei den orthodoxen Gläubigen, die auch in der Liturgie (S. 186) den Sieg des Ikonenkultes als den Sieg der Orthodoxie erleben, die »anikonische Einstellung« den Verdacht einer doketischen »Interpretation der Inkarnation Gottes« erregen kann (S. 189), findet Kallis doch eine Möglichkeit, »die anikonischen Kirchen des Westens« von der Verpflichtung der Bilderverehrung auszunehmen; sie hätten zwar gemeinsam mit dem Osten das Konzil getragen und den Bruch mit der Tradition (des Ostens) zurückgewiesen, sich aber die Ikonenverehrung nicht zu eigen gemacht; hinter dieser stehe zwar die ganze Kirche, ohne sie aber allen (Teil-)Kirchen aufzuzwingen. Auch dies ein sehr interessanter Gedanke, der erwogen zu werden verdient. Sollte er sich freilich als tragfähig erweisen, könnten von daher dann doch Sondertraditionen einzelner Kirchen gerechtfertigt werden, denn die Ikonenverehrung, die nach der Meinung von Kallis den Kirchen des Westens in ihrer Tiefe fremd war, hat sich im Osten ja schon vor dem Konzil von 787 eingebürgert, ist also auch ein »Alleingang« gewesen (vgl. S. 191). Kallis betont und sieht offenbar heute noch als vorbildlich an die »pentarchische Synodalität« von *Nizäa II*, d. h. die Auffassung der in Kirchenverbänden gegliederten Kirche; aber einerseits stieß diese Auffassung damals schon, wie K. Schatz gezeigt hat (s. o.), auf den heftigen Protest der fränkischen Kirche, andererseits ist die Wirklichkeit des Konzils von 787 doch wohl ein bißchen anders gewesen, als es manchmal dargestellt wird. Die Vertretung der östlichen Patriarchate Alexandrien, Antiochien und Jerusalem war äußerst spärlich, wenn nicht gar eine rein interpretative. Ein auf dem Konzil verlesener Brief wird zwar als Schreiben der Hohenpriester (*archiereis*) des Ostens an den Erzbischof Tarasius von Konstantinopel eingeführt, stammt aber von Absendern, die sich selbst als die »letzten derer« bezeichneten, »die die Wüste bewohnen«, also von Mönchsvorstehern oder Äbten. Sie schreiben, sie hätten wegen der Gefahren unter der arabisch-islamischen Herrschaft die beiden Abgesandten, die von Konstantinopel gekommen waren, von dem Gedanken abgebracht, bis zu den drei Patriarchen selbst vordringen zu wollen (Mansi 12, 1131b). Das heißt aber nichts anderes, als daß die Einladung zum Konzil von 787 keinen der drei östlichen Patriarchen erreicht hat. Statt dessen haben die Mönchsvorsteher zwei der ihren, die offenbar zuvor enge Mitarbeiter der »zwei heiligen und großen Patriarchen« von Alexandrien und Antiochien gewesen waren, dazu überredet, die ihnen (inzwischen?) lieb gewordene Ruhe des klösterlichen Lebens aufzugeben und als Zeugen der apostolischen Tradition der Kirchen Ägyptens und Syriens nach Konstantinopel zu gehen. (Jerusalem war also gar nicht vertreten; nur ein bilderfreundlicher, schon etliche Jahre alter Brief des inzwischen verstorbenen Patriarchen wurde verlesen.) Die Mönchsvorsteher forderten dazu auf, keinen Anstoß daran zu nehmen, daß die drei Patriarchen der drei apostolischen Throne und die ihnen unterstehenden Bischöfe auf der Synode fehlen werden; auch schon auf der 6. heiligen und ökumenischen Synode sei kein Bischof aus diesen drei Patriarchaten dabeigewesen; dies aber sei kein Hindernis für die Aufstellung der Dogmen des rechten Glaubens gewesen, »zumal der heiligste und apostolische Papst von Rom ihr (der Synode) zustimmte und durch seine Apokrisiare vertreten war« (ebd., 1134e). So werde es auch jetzt sein; durch die Vermittlung des Tarasius von Konstantinopel und »dessen, der den apostolischen Thron des Spitzen(apostels) verwaltet, werde (der rechte Glaube) überall unter der

Sonne verkündet« werden. Natürlich dachten die Briefschreiber nicht an eine bloß technische Verbreitung der Konzilsbeschlüsse, sondern an eine der gläubigen Annahme sichere Verkündigung. Sie hielten also die gesamtkirchliche Akzeptanz eines konstantinopolitanischen Konzils dann für garantiert, wenn der Bischof von Rom ihm zustimmte; im Gegensatz dazu habe die Synode von Hiereia, welche die Bilder verworfen hatte, im Osten keine Anerkennung gefunden, offenbar weil auf ihr eben der römische Papst nicht vertreten war und ihr nicht zustimmte, obwohl sie sich selbst als 7. allgemeines Konzil bezeichnet hatte (ebd., 1134 bc).

N. Thon legt im gleichen Heft der *Hermeneia* »Die Grundgedanken der Apologie des heiligen Damaskos für die Bilder« dar und fügt einige längere Zitate aus dem Damaszener selbst bei. Erzbischof Melchizedek von Sverdlovsk und Kurgan beschreibt »Die Verehrung der heiligen Ikonen in der russisch-orthodoxen Kirche«. Informativ ist dabei die mit Zeichnungen illustrierte Beschreibung der drei verschiedenen Typen orthodoxer Mariendarstellungen, nämlich der Gottesmutter des »Zeichens« (wo Maria auf der Brust eine in einem Kreis umschlossene Darstellung des jugendlichen Christus trägt), der »Gottesmutter Tröstung« (wo der Jesusknabe die Mutter liebkost) und der *Odēgētria*, der Weggeleiterin (wo Maria mit einer Hand auf den lehrenden jugendlichen Christus hinweist). Man möchte aber doch fragen, ob sich »die hohen Wahrheiten des christlichen Glaubens wie die Einheit der Gottheit in der Dreiheit der Hypostasen oder Personen usw. ...« wirklich »uns zuerst durch die Ikonen erschließen«. Selbst Menschen, die irgendwie in christlicher Tradition aufgewachsen sind, sind oft, wie jedenfalls die Erfahrung im Westen lehrt, nicht im Stande, religiöse bildliche Darstellungen zu verstehen. Das Bild sagt doch wohl nur dem etwas, der die Glaubensverkündigung durch das Wort in Erinnerung hat. Wem nicht gepredigt wurde, der kann in der Gottesmutter »Tröstung« nichts anderes finden als die Liebe zwischen Mutter und Kind.

Ch. Dohmen findet denn auch die vom Propheten Hosea vorgetragene »Bilderkritik« darin begründet, daß »die Ikonographie ... im Normalfall eine spezifische Differenz, wie sie die Zeit Hoseas zwischen Gott Jahwe und dem Gott Baal forderte, nicht liefern« kann und daher »das Bild als polyvalenter Träger religiöser Ideen abgelehnt werden« mußte, um den »Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes« durchzusetzen (S. 203); damit sei aber durch den Propheten ein Bilderverbot weder vorausgesetzt noch geschaffen worden. Da das Bilderverbot des Alten Testaments, welches das inzwischen überholte Fremdgötterverbot abgelöst hatte, aus seinem biblischen Kontext nicht herausgelöst werden könne, habe es im Bilderstreit die Entscheidung nicht bringen können. Da es Reinheit und Einheit des Gottesglaubens sichern soll, war es im Bilderstreit tatsächlich gar nicht einschlägig; auch die Bilderfreunde verteidigten nur Bilder des inkarnierten Gottessohnes, keineswegs aber des ewigen geistigen Gottes selbst. Trotzdem sind solche Bilder später üblich geworden; vereinzelt gibt es sie auch im Osten, z. B. die Ikone »Vaterschaft«. Deshalb sollte man sich hüten, »jene würdige Großvatergestalt, die noch heute an manchen Kirchendecken prangt«, als »eine der absurdesten Formen« zu bezeichnen und darin gar noch die für alle westlichen Übel verantwortlich zu machende »Trennung von Natur und Übernatur« belegt zu finden (so R. Hotz, S. 218 bzw. S. 220, Anm. 2, unter Berufung auf Berdjaew). Auch in den sog. »Gnadenstuhldarstellungen« erscheint, wenn man das unbedingt so ausdrücken will, Gott selbst als »würdige Großvatergestalt«; aber diese Darstellungen ge-

hören nicht nur zu den künstlerisch, sondern auch zu den theologisch reichsten.

Th. Sternberg führt in dem von ihm und Ch. Dohmen herausgegebenen Sammelband ... *kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch* (Würzburg 1987) reich dokumentiert (S. 25-27) die unterschiedliche Stellungnahme westlicher Theologen des 4. bis 6. Jahrhunderts zur Bilderfrage vor. Ambrosius und Hieronymus gaben der Mildtätigkeit vor der kostbaren Ausstattung von Kirchen den Vorzug. Später hat die Reformation ähnlich argumentiert und die kirchliche Kunst binnen zweier Jahrzehnte fast zum Erliegen gebracht, wie C. Göttler und P. Jezler (S. 119-148) zeigen; allerdings war die Stiftung von Altarbildern auch in der Sorge um das Heil nach dem Tode begründet gewesen, d.h. in der Furcht vor dem Fegfeuer; indem die Reformation die Lehre vom Fegfeuer verwarf, nahm sie den Gläubigen die Motivation für die Stiftung von Altarbildern. Augustinus billigte zwar die Kritik an den Götterbildern, die etwa schon der heidnische Philosoph Varro vorgetragen hatte, rechnete aber doch damit, »daß für die Ohnmacht unseres Geistes der Blick auf das Bild vertrauter und leichter ist« als das bloße Wort (*De trinitate* 9, 2, 2; hier S. 43). So ist schließlich das Bild bei den späten lateinischen Vätern, vor allem bei Papst Gregor dem Großen, zum »Lehrmittel für die Ungebildeten« geworden. Dies habe (so Sternberg, S. 51) »fatale Konsequenzen für die Einschätzung der christlichen Kunst bis heute« gehabt; sie hätte nicht »den gleichen Maßstäben und Regeln wie etwa die Exegese« unterlegen, sei nicht geachtet worden »wie im Osten, wo dem Bild eine eigene Verkündigungsqualität zuerkannt« worden sei. Da würde man aber doch fragen, ob es der Kunst ganz allgemein, erst recht der sakralen gut bekommen wäre, wenn sie mit den gleichen Maßstäben gemessen worden wäre wie die Exegese. Nach F. Boespflug entspricht es wohl der Natur der Kunst, daß es nie einen »Index verbotener Bilder« gegeben hat, daß zwar Clemens VIII. eine einschlägige Arbeit des Kardinals Paleotti zu solchem Rang erheben wollte, das Vorhaben aber mit diesem Papst starb und nie wieder aufgegriffen wurde (S. 150 und 163, Anm. 4). »Das Richteramt der Kirche über verbale Äußerungen ist nicht einfachhin (auf die Bilder) übertragbar« (S. 161). Aber selbst dort, wo etwa das heilige Officium Bilder verurteilt hat, geschah dies meist mit sozusagen indirekter, d.h. auf die Lehre zielender Begründung. In der Mitte des 18. Jahrhunderts erregte die Darstellung des Hl. Geistes »in Form eines schönen Jünglings« im Crescentia-Kloster von Kaufbeuren Anstoß; das Bild wurde schließlich verworfen, weil es vielleicht den »von den Kirchenvätern verurteilten Irrglauben wecken« könnte, »die göttliche Person des Hl. Geistes habe menschliche Gestalt angenommen«.

Ch. Dohmen zeigt hier, ähnlich wie in *Hermeneia*, daß die Frage »Religion gegen Kunst?« nicht mit dem alttestamentlichen Bilderverbot zu beantworten ist, daß dieses »nicht nur kein Kunstverbot ist, sondern eigentlich mit Kunst auch nur sekundär zu tun hat«. Man dürfe es als »Wächter der Theologie« verstehen; es gehe ihm um die »Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch«, so daß die späten Schriften des Alten Testaments eine ausdrückliche *Imago-Dei*-Lehre entwerfen konnten; so würden Bilderverehrer und Bilderstürmer gleichermaßen nach ihrem Gottes- und Menschenbild gefragt (S. 22). Das Konzilsjubiläum scheint mir mehr zu sein als nur die *Frage* »nach unserem heutigen christlichen Verhältnis zur Bilderverehrung« oder auch zum »Bilderverbot des AT«. Das Konzil heute nur noch als Anfrage verstehen zu wollen, wird ihm wohl genausowenig gerecht wie der Versuch von Kallis, das Bildervereh-

rungsgebot als nur für die byzantinische Kirche gültig anzusehen. Vielmehr müßte man wohl, im Blick auch auf die eben nicht so ganz unterschiedliche Entwicklung von West und Ost, im Blick also auf die westliche Verehrung von Gnadenbildern und Kreuzen, eine Neurezeption der Hauptanliegen des Konzils von 787 betreiben. Nicht so sehr um Theologie geht es, auch nicht um Kunst, sondern um den Umgang mit den greifbaren, sichtbaren Gegenständen der Religion. Man kann sich wohl ein weitgehend bilderloses Christentum vorstellen; aber dort, wo es Bilder gibt, die nicht als bloße Illustration gemeint sind, dürfen und müssen sie Ehrfurcht, ja Verehrung fordern; wenn das Kreuz am Karfreitag verehrt wird, darf man doch wohl an den übrigen Tagen des Jahres nicht achtlos an ihm vorübergehen. Auch die Verehrung der Eucharistie, die ja für die Bilderfeinde das einzig legitime (und eben deshalb auch für sie zu verehrende) Bild Christi war, dürfte da neu in den Blick treten. Eine Wiederbegegnung mit dem *Zweiten Nizänum* von 787 könnte der nach dem Zweiten Vatikanum eingetretenen, vom Konzil gewiß nicht gewollten Ehrfurchtslosigkeit abhelfen. Da könnte vielleicht sogar mancher moderne Ikonoklast seine Untaten aus den 60er Jahren bereuen und fruchtbare Buße tun.

Die Fundamente der Theologie Rudolf Bultmanns (I)

Von Michael Waldstein

Rudolf Bultmann ist in diesem Jahrhundert zweifellos der einflußreichste neutestamentliche Exeget. In der ersten Hälfte des Jahrhunderts war sein Einfluß vorwiegend in der protestantischen Exegese spürbar, aber seitdem ist er auch für die Katholiken immer wichtiger geworden.[1] 1976, im Todesjahr Bultmanns, schrieb K. Neufeld: »In der exegetischen und theologischen Wissenschaft lebt sein Werk – vielleicht intensiver denn je. Seine Beiträge stecken als meist unsichtbare Fundamente im Gros jener Arbeiten, die heutzutage neutestamentliche Exegese und Theologie bestimmen.«[2]

Bultmanns Forschungsbeitrag zur Exegese des Neuen Testaments besteht zunächst in seinem historisch-kritischen Werk, z. B. in seinen bahnbrechenden Arbeiten zur Kritik der Evangelien (formale Kritik) und seinen religionsgeschichtlichen Forschun-

1 Eine ausführliche Besprechung von Bultmanns Bedeutung für die katholische Theologie, speziell in Deutschland, gibt K. Hollmann, Existenz und Glaube: Entwicklung und Ergebnis der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie. Paderborn 1972; frühe Reaktionen von katholischer Seite sind gesammelt in: *Kerygma und Mythos* 5, hrsg. von H.W. Bartsch. Hamburg 1955; vgl. auch: Rudolf Bultmann in Catholic Thought, hrsg. von Th. F. O'Meara. New York 1968; einen Überblick über die letzten Jahre gibt H. Häring, Ungeliebter Kronzeuge – Zur Bultmannrezeption in der katholischen Theologie, in: Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, hrsg. von B. Jaspert. Darmstadt 1984, S. 379-395.

2 K. H. Neufeld, Theologie durch Kritik: Zum Tod Rudolf Bultmanns, in: Stimmen der Zeit 194 (1976), S. 773.

gen (das Neue Testament im Umfeld des hellenistischen Synkretismus).[3] Es wäre jedoch falsch, ihn lediglich für einen großen historisch-kritischen Gelehrten zu halten. Ihn zeichnen die Vielseitigkeit und die Einheit seines Werkes aus. Er vereint philosophische Reflexion, historische Forschung, Exegese und eine neue theologische Synthese zu einer einheitlichen Sicht.

Eine vollständige Darstellung von Bultmanns Werk müßte all diese Aspekte in ihrer vielfältigen Abhängigkeit voneinander berücksichtigen. Das ist hier nicht beabsichtigt. Mit diesem Artikel soll nur ein Beitrag zu solch einer umfassenden Darstellung versucht werden, indem einige der grundlegenden philosophischen und theologischen Prinzipien analysiert werden, die Bultmanns Gesamtwerk bestimmen.[4]

I. Das Rätsel Bultmann

Bultmann wurde durch sein Vorhaben, das Neue Testament zu entmythologisieren, berühmt. »Das Weltbild des Neuen Testaments ist ein mythisches. ... Dem mythischen Weltbild entspricht die Darstellung des Heilsgeschehens, das den eigentlichen Inhalt der neutestamentlichen Verkündigung bildet. In mythologischer Sprache redet die Verkündigung: Jetzt ist die Endzeit gekommen; ›als die Zeit erfüllt war‹, sandte Gott seinen Sohn. Dieser, ein präexistentes Gottwesen, erscheint auf Erden als ein Mensch (Gal 4,4; Phil 2,6ff.; 2 Kor 8,9; Joh 1,14 usw.); sein Tod am Kreuz, den er wie ein Sünder erleidet (2 Kor 5,21; Röm 8,3), schafft Sühne für die Sünden der Menschen (Röm 3,23-26; 4,25; 8,3; 2 Kor 5,14-19; Joh 1,29; 1 Joh 2,2 usw.). Seine Auferstehung ist der Beginn der kosmischen Katastrophe, durch die der Tod, der durch Adam in die Welt gebracht wurde, zunichte gemacht wird (1 Kor 15,21f.; Röm 5,12 ff.). ... Das alles ist mythologische Rede, und die einzelnen Motive lassen sich leicht auf die zeitgeschichtliche Mythologie der jüdischen Apokalyptik und des gnostischen Erlösungsmythos zurückführen. Sofern es nun mythologische Rede ist, ist es für den Menschen von heute unglaubhaft, weil für ihn das mythische Weltbild vergangen ist. ... Welterfahrung und Weltbemächtigung sind in Wissenschaft und Technik so weit entwickelt, daß kein Mensch im Ernst am neutestamentlichen Weltbild festhalten kann und festhält.«[5]

Dieser Text vermittelt den Eindruck, daß Bultmann lediglich ein aufgeklärter Rationalist sei, ein Gegner und Zerstörer des christlichen Glaubens. Der Eindruck

---

3 Vgl. H. Koester, Early Christianity from the Perspective of the History of Religions: Rudolf Bultmann's Contribution, in: Bultmann, Retrospect and Prospect: The Centenary Symposium at Wellesley, hrsg. von E. Hobbs. Philadelphia 1985, S. 55-74.

4 Meine Analyse basiert hauptsächlich auf den kürzlich veröffentlichten Notizen zu Bultmanns Vorlesung über die Natur und Grundlagen der Theologie, die er zwischen 1928 und 1936 viermal hielt, in: *Theologische Enzyklopädie*, hrsg. von E. Jüngel und K. Müller. Tübingen 1984. Ich stütze mich auch auf die ausgezeichnete Monographie von R. Johnson, The Origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the Theology of Rudolf Bultmann. Leiden 1974. Eine klare Übersicht über Bultmanns Theologie gibt W. Schmithals, Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung. Tübingen ^{2}1967.

5 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, hrsg. von E. Jüngel, in: Beiträge zur evangelischen Theologie 96. München 1985, S. 12-14.

wird noch verstärkt durch den Hinweis, daß er seine Wurzeln in der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts und dessen rationalistischer Geschichtswissenschaft hat. »Ihren Charakter erhielt die liberale Theologie wesentlich durch die Vorherrschaft des *historischen Interesses*, und hier liegen ihre großen Verdienste – Verdienste nicht nur für die Aufhellung des Geschichtsbildes, sondern vor allem für die Erziehung zur *Kritik*, d.h. zur Freiheit und Wahrhaftigkeit. Wir, die wir von der liberalen Theologie herkommen, hätten keine Theologen werden oder bleiben können, wenn uns in der liberalen Theologie nicht der Ernst der radikalen Wahrhaftigkeit begegnet wäre; wir empfanden die Arbeit der orthodoxen Universitätstheologie aller Schattierungen als einen Kompromißbetrieb, in dem wir nur innerlich gebrochene Existenzen hätten sein können. Immer sei es G. Krüger gedankt, daß er in jenem vielgenannten Aufsatz über die ›unkirchliche Theologie‹ den Beruf der Theologie darin gesehen hat, die Seelen zu gefährden, in den Zweifel hineinzuführen, die naive Gläubigkeit zu erschüttern. Hier war – das empfanden wir – die Atmosphäre der Wahrhaftigkeit, in der wir allein atmen konnten.«[6]

Gleichzeitig ist Bultmann jedoch auch ein radikaler Gegner dieser aufgeklärten Wahrheitsatmosphäre. In einer brüsken Abkehr von der liberalen Theologie schloß er sich Barth und Gogarten in der Bewegung der dialektischen Theologie an.[7] Wie diese ist er ein tiefgläubiger Theologe und ein Verkünder von Gottes Wort. Er versteht die Entmythologisierung als die anhaltende und durchdachte Formulierung des eigentlichen christlichen Glaubens. »Die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Oder vielmehr ist sie *ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens*. Wie die Rechtfertigungslehre zerstört sie jede falsche Sicherheit und jedes falsche Sicherheitsverlangen des Menschen, mag sich die Sicherheit auf sein gutes Handeln oder auf sein konstatierendes Erkennen gründen. ... Die Sicherheit findet nur, wer alle Sicherheit fahrenläßt, wer – um mit Luther zu reden – bereit ist, in die inneren Finsternisse hineinzugehen.«[8]

---

6 R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, in: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze 1. Tübingen ^{5}1964, S. 1-25, hier S. 2. Der Zusammenbruch der Orthodoxie läßt sich bereits in Briefen aus der Studentenzeit Bultmanns beobachten. »Allmählich, je näher ich dem Examen komme, desto fraglicher wird es mir, wie es mit unserer Kirche, deren Diener ich doch werden will, kommen wird. Die alte Orthodoxie hatte ein schönes festes Lehrgebäude und konnte religiös Bedürftige leicht befriedigen. ... Das schöne Gebäude ist zusammengebrochen, nichts Neues ist da« (Sylvester 1904). »Augenblicklich ist mein größter Ärger die Dogmatik. Da brauchen wir wirklich eine Reform. Was wird da noch für ein Unsinn beibehalten von ›Offenbarung‹, ›Trinität‹, ›Wunder‹, ›göttlichen Eigenschaften‹, es ist fürchterlich. Und alles geschieht nur aus Liebe zur Tradition. Ich habe ja leider im eigenen Hause und in der weiteren Familie Gelegenheit genug zu sehen, mit welch unglaublicher Zähigkeit die alten Traditionen festgehalten werden und welch trauriges Unheil oft dadurch entsteht« (Juni 1905). Vgl. A. Bultmann-Lemke, Der unveröffentlichte Nachlaß von Rudolf Bultmann – Ausschnitte aus dem biographischen Quellenmaterial, in: Rudolf Bultmann, Werk und Wirkung, hrsg. von B. Jaspert. Darmstadt 1984, S. 194-207, hier S. 199-200.

7 In R. Bultmanns Aufsatz *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* wird diese Reaktion deutlich; vgl. auch: The Beginnings of Dialectic Theology, hrsg. von J. Robinson. Richmond 1968.

8 R. Bultmann, *Das Problem der Entmythologisierung*, in: *Kerygma und Mythos* 2, hrsg. von H. W. Bartsch. Hamburg 1952, S. 207. Hervorhebungen vom Autor.

Das ist das Rätsel, das Bultmann uns aufgibt: Sein Werk scheint auf zwei einander widersprechenden Prämissen aufgebaut zu sein: kämpferischer Rationalismus und tiefer christlicher Glaube. Ich will versuchen, das Rätsel zu lösen, indem ich zunächst Bultmanns dialektische Erkenntnislehre und dann seine Theologie vom Wort Gottes in Umrissen darstelle.

II. Eine dialektische Lehre vom Wissen

1. Macht und Vernunft

Ein Jahr vor seinem Tode erklärte Bultmann einem amerikanischen Arzt seine Auffassung von der Hölle folgendermaßen: »Ihr (der Hölle) existentialer Sinn ist nicht das Bild von einer unterirdischen Lokalität der Qualen, sondern die Erkenntnis von der Macht des Bösen, und zwar von einer vergifteten und vergiftenden Atmosphäre, die durch die Menschen selbst hervorgebracht wird, wenn sie meinen, ihre Sicherheit aus der Erkenntnis und der Beherrschung der irdischen Wirklichkeit gewinnen zu können. Damit machen sie die Welt selbst zu Hölle, weil solcher Wahn zum Kampf aller gegen alle führt. Hier erwächst dann der Zweifel des Menschen am Sinn seines Lebens.«[9] Dieses Urteil über die wissenschaftliche Erkenntnis und ihre Macht über die Natur zeigt die Grundlagen von Bultmanns Denken: »... daß die echte geschichtliche Existenz verdeckt und verschüttet sein kann und zumal heute verschüttet ist unter den Nachwirkungen der Aufklärung, die das Denken des modernen Menschen beherrscht.«[10] Im Widerspruch zur Aufklärung und ihrem Ideal von Wissenschaft und Macht entwickelt Bultmann die Grundlagen seines Denkens.[11] Bevor ich mich diesen Grundlagen zuwende, untersuche ich daher das bestimmte Gedankengut der Aufklärung, das er zu meinen scheint.

Francis Bacon nennt die Erkenntnisse der Griechen die »Kindheit« des Wissens: »Es kann sprechen, aber es kann nicht zeugen, denn es ist nur in Kontroversen fruchtbar, aber nicht in Werken.«[12] Im Gegensatz zu dem Beharren der Griechen auf

---

9 A. Bultmann-Lemke, Der unveröffentlichte Nachlaß Rudolf Bultmanns, S. 206.

10 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, S. 33.

11 Wenn ich Bultmanns Denken als Reaktion auf die Aufklärung und ihr Ideal von Wissenschaft und Macht verstehe, führe ich Andeutungen aus, die H. Jonas in: Gnosticism, Existentialism and Nihilism, in: The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston ^{2}1963, S. 320-340, macht. Jonas schrieb seine Dissertation in den zwanziger Jahren unter der gemeinsamen Betreuung von Bultmann und Heidegger. Er spielte eine wichtige Rolle für die Entwicklung von Bultmanns Denken, vor allem in der Entwicklung des Konzeptes der Entmythologisierung. Es ist faszinierend, seinen intellektuellen Weg vom Existentialismus von Bultmann und Heidegger zu einer kritischen Betrachtung dieses Erbes und der Entwicklung einer Alternative, die mehr mit dem überkommenen jüdischen Glauben an die Schöpfung in Einklang steht, zu verfolgen. Eine der Säulen, auf denen diese Alternative ruht, ist eine erneuerte Philosophie der Natur, die Gedanken Goethes und der Naturphilosophie der Antike wiederaufnimmt. Der biographische Aspekt dieses Weges ist allein schon hochdramatisch. Als prominenter jüdischer Intellektueller mußte Jonas Deutschland 1933 verlassen (seine Mutter kam in Auschwitz um). Als Infanterist der Alliierten kam er nach Deutschland zurück. Während des Krieges entwickelte er die zentralen Ideen seiner Naturphilosophie.

12 F. Bacon, *The Great Instauration*, in: *The New Organon and Related Writings*. New York 1960, S. 8.

dem Schauen (*theōria*) sagt Bacon, der wahre Zweck des Wissens sei »zum Gedeihen und Gebrauch des Lebens«.[13] So rühmt er sich: »... ich mühe mich, die Grundlagen zu legen, nicht für eine Sekte oder Lehre, sondern für den Nutzen und die Macht des Menschen.«[14] In seinem *Neuen Organon* (das er gegen das alte *Organon*, Aristoteles' Schriften über die Logik, setzt) drückt er dies mit den berühmten Worten aus: »Menschliches Wissen und menschliche Macht fallen zusammen; um der Natur zu gebieten, muß man ihr gehorchen.«[15] Ähnlich schreibt Descartes im *Discours de la Méthode*: »... daß es möglich ist, zu Erkenntnissen zu gelangen, die für das Leben recht nützlich sind, und an Stelle jener spekulativen Philosophie, wie man sie in den Schulen lehrt, eine praktische zu finden, die uns die Kraft und Wirkung des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des Himmelsgewölbes und aller übrigen Körper, die uns umgeben, so genau kennen lehrt, ... so daß wir sie in derselben Weise zu allen Zwecken, wozu sie geeignet sind, verwenden und uns auf diese Weise gleichsam zu Meistern und Besitzern der Natur machen können.«[16]

Der Zusammenhang von Wissen und Macht ist ein bestimmender Einfluß an der Wurzel von Descartes' Philosophie der Natur. Hier liegt der eigentliche Grund dafür, daß er der Natur alle die Aspekte abspricht, die von der Mathematik, diesem machtvollen Werkzeug des Verstandes, das für die mechanische Kontrolle am besten geeignet ist, nicht erfaßt werden können.

Bei Kant geht die Macht noch weiter; sie bestimmt nämlich nicht nur wie bei Descartes das äußere Inventar der Natur, sondern auch die innere Struktur des Wissens. Nach Kant *schaffen* wir die Gegenstände unserer Erkenntnis. Sinneseindrücke werden hervorgebracht durch ein »Ding an sich«, das zwar außerhalb des Verstandes existiert, von dem wir aber gleichwohl nichts wissen können, als daß es existiert und eine formlose Masse von Sinneseindrücken hervorbringt. Der Verstand formt und ordnet diese formlose Masse alsbald aufgrund von Kategorien, die ihm vorgegeben sind. Das Ergebnis dieser ordnenden Tätigkeit ist das, was wir die äußere Welt der Natur nennen. So wie die technologische Macht der Natur eine äußere Ordnung aufzwingt, so legt auch der Verstand, wenn er die Welt der Natur konstruiert, den formlosen Sinneseindrücken eine äußere Ordnung auf.

Kants Beschreibung des Wissens als Machtstruktur ist außerordentlich wichtig für Bultmann. Wenn er von Wissenschaft und Verstand spricht, spricht er – mit gewissen wichtigen Einschränkungen – von diesem Kantischen Macht-Verstand.

2. *Die Neu-Kantianer und Heidegger*

In Marburg kam Bultmann in Kontakt mit einer Gruppe von neukantianischen Professoren, die bleibenden Einfluß auf ihn haben sollten, nämlich Wilhelm Herrmann, Hermann Cohen und Paul Natorp.[17] Herrmann, der für Bultmann vielleicht am

13 Ebd., S. 15.

14 Ebd., S. 16.

15 Ebd., S. 39.

16 R. Descartes, *Abhandlung über die Methode.* Philosophische Werke, übers. und hrsg. von A. Buchenau, Bd. 1. Leipzig 1919, S. 51.

17 Vgl. R. Johnson, The Origins of Demythologizing, S. 38-86.

wichtigsten war, schreibt: »Die Wissenschaft hat in der Welt von jeher eine Ordnung gesucht. In Kant hat die Wissenschaft die Einsicht erreicht, daß sie selbst diese Ordnung schafft. ... Ob es in der Welt gesetzmäßig zugehe, kommt daher für die Wissenschaft nach Kant nicht mehr in Frage. Denn nur mit allen anderen zu einer Einheit verbundene oder gesetzlich bestimmte Dinge sind nachweisbar wirklich. Sie bilden die von der Wissenschaft vorgestellte Welt. Die Gesetzmäßigkeit des Wirklichen ist nicht ein Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern ihre Voraussetzung. Daran haben wir das ewig Feste, wodurch es allein nachweisbar wirkliche Dinge gibt.«[18]

Die Marburger Neukantianer folgten Kants grundlegender Prämisse, nämlich der Reduzierung der Wirklichkeit auf eine Konstruktion des Verstandes. Sie machten jedoch zwei bedeutsame Schritte über Kant hinaus. Der erste Schritt war, Kants »Ding an sich« zu eleminieren, dieses Überbleibsel der alten, dem »Realismus« verhafteten Metaphysik. Hermann Cohen schreibt: »Aber das Denken hat doch seinen Anfang in etwas *außerhalb* seiner selbst. Hier liegt die Schwäche in der Grundlegung Kants. ... *Wir fangen mit dem Denken an.* Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst.«[19]

In diesem ersten Schritt gingen die Marburger Neukantianer über Kants Rationalismus hinaus. Jetzt ist die ganze Welt entsprechend den rationalen Mustern des Denkens aufgebaut, es gibt die geheimnisvollen äußeren Kräfte, die unsere Ideen entstehen lassen, nicht mehr. Wissen heißt Objekte konstruieren, objektivieren, gemäß einem Gesetzesprinzip, und das bevorzugte Denkmuster ist die Mathematik.[20]

In scharfem Kontrast zu diesem Rationalismus findet man bei der Marburger Neukantianischen Schule gleichzeitig ein tiefempfundenes religiöses Denken mit dem Bemühen, das Element des Spontanen und Nichtrationalen in das Leben des einzelnen zurückzuholen. So schreibt Paul Natorp: »Die Ansprüche der Individualität bleiben unbefriedigt in der Beziehung zu den abstrakten und unpersönlichen Gesetzen des Verstandes; schließlich sind wir Individuen, fühlende Menschen, nicht nur rationale Geschöpfe, die dem Wissen und dem Willen unterworfen sind. Wir sind ebenso Erben Goethes wie Kants.«[21]

Es gibt also einen klaren, scharfen Dualismus im Marburger Neukantianismus: Auf der einen Seite steht die Welt des Verstandes, beherrscht vom Modell der Mathematik und der Naturwissenschaften, auf der anderen Seite steht die Sphäre des einzelnen, die Welt leidenschaftlicher und nebulöser Empfindungen sowie religiöser Einsichten und Erfahrungen.[22] Dieser Dualismus ist von größter Wichtigkeit für Bultmann. Er ist die

---

18 W. Herrmann, *Unsere Kantfeier,* in: ders., Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1923, S. 26-32, hier S. 26.

19 H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis.* Nachdruck der zweiten, verbesserten Auflage von 1914, Hildesheim/New York ^{4}1977.

20 Vgl. R. Johnson, The Origins of Demythologizing, S. 49-50. Das Konzept der »Objektivierung« steht im Zentrum des Bultmannschen Denkens. Es steht am Ausgang der Entmythologisierungsbestrebungen als eines Bestrebens zu ent-objektivieren.

21 P. Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.* Leipzig 1894, S. 59. Dieser Text wurde aus dem Englischen rückübersetzt.

22 Vgl. R. Johnson, The Origins of Demythologizing, S. 65-66.

Grundlage für seine dialektische Sicht. Bereits in einem frühen Aufsatz, in dem er der Kultur als der Welt des Verstandes die Religion gegenüberstellt, ist diese Grundlage erkennbar. »Kultur ist die methodische Entfaltung der menschlichen Vernunft in ihren drei Gebieten, dem theoretischen, dem praktischen und dem ästhetischen. Für sie ist also wesentlich die Aktivität des menschlichen Geistes; er ist es, der die drei Welten der Kultur: die Wissenschaft, Recht und Sittlichkeit und die Kunst, baut. ... Die Religion ist nicht in objektiven Gestaltungen vorhanden wie die Kultur, sondern im Verwirklichtwerden, d.h. in dem, was mit dem Individuum geschieht. Sein Werden, sein Leben ist ihr Sinn.«[23]

Dieser Text wurde 1920 geschrieben, drei Jahre bevor Bultmann Heidegger kennenlernte. Er enthält bereits die wesentlichen Punkte seines Entmythologisierungsprogramms. Jedoch erhielt Bultmann erst von Heidegger die vom Existentialismus erarbeiteten denkerischen Voraussetzungen, die es ihm ermöglichten, dieses Programm endgültig zu formulieren:[24] »Vor allem scheint Martin Heideggers existentiale Analyse des Daseins nur eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein zu sein: der Mensch, geschichtlich existierend in der Sorge um sich selbst auf dem Grunde der Angst, jeweils im Augenblick der Entscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, ob er sich verlieren will an die Welt des Vorhandenen, des ›man‹, oder ob er seine Eigentlichkeit gewinnen will in der Preisgabe aller Sicherungen und in der rückhaltlosen Freigabe für die Zukunft.«[25]

3. Eigentliche Wahrheit

Nach der Auffassung des Existentialismus, die Bultmann von Heidegger übernommen hat, bedeutet Menschsein im eigentlichen Sinne gerade nicht, ein Objekt der natürlichen Welt zu sein. Es bedeutet vielmehr, eine historische Möglichkeit zu sein, die sich fortwährend durch Entscheidung verwirklicht. Dieses Prinzip formuliert Bultmann ganz radikal: »... da wir nur in ihr (der freien Tat) und nirgends sonst im eigentlichen Sinne existieren, da sie nichts anderes als unsere Existenz selbst ist...«[26]

---

23 Vgl. R. Bultmann, *Religion und Kultur,* in: *Anfänge der dialektischen Theologie* 2, hrsg. von J. Moltmann. München 1963, S. 11-29, hier S. 17 und 19.

24 In einem Brief aus dem Jahre 1923, der kurz nach Heideggers Ankunft in Marburg geschrieben wurde, sagt Bultmann: »Das Seminar, (in dem ich) ... die Stellung des Gerechtfertigten in der Welt nach Paulus (behandle), ist diesmal besonders lehrreich, weil unser neuer Philosoph Heidegger, ein Schüler Husserls, daran teilnimmt. Er kommt aus dem Katholizismus, ist aber ganz Protestant, was er neulich in der Debatte nach einem Vortrag Hermlinks über Luther und das Mittelalter bewies. ... Es war mir interessant, daß Heidegger auch sonst mit der modernen Theologie vertraut und besonders ein Verehrer Herrmanns ist – auch Gogarten und Barth kennt ...« A. Bultmann-Lemke, Der unveröffentlichte Nachlaß von Rudolf Bultmann, S. 202. Das Verhältnis von Bultmann und Heidegger ist sehr komplex, in der Herkunft waren sie sich ähnlich, und sie beeinflußten sich gegenseitig. Hans Jonas, Schüler beider schon in ihren Anfängen, war bei dieser Interaktion von großer Bedeutung. Vgl. R. Johnson, The Origins of Demythologizing, S. 169-256, sowie H. Jonas, A Philosopher remembers Bultmann, in: Bultmann, Retrospect and Prospect, S. 13-16.

25 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, S. 41.

26 R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, in: *Glauben und Verstehen* 1. Tübingen 1964, S. 35.

Bultmanns Erkenntnislehre basiert auf diesem existentiellen Prinzip; er sieht echtes Wissen und Wahrheit ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Entscheidung. Die folgenden Texte geben eine gute Zusammenfassung: »Die ursprüngliche Absicht des Wissens ist offenbar durch konkrete Anlässe geleitet, durch ein Wozu, um deswillen man wissen will, durch die Sorge, die das Leben bewegt.«[27] »Der ursprüngliche Sinn der Frage: Was ist Wahrheit? als nach dem Anspruch des Augenblicks ist aber die Frage: Was soll ich tun? von der Voraussetzung aus, daß es je jetzt um mich geht, daß ich durch mein Tun zu etwas werde. Die *ganze* Wahrheit, *meine* Wahrheit, steht in der Frage. Ich will *mich* verstehen.«[28] Die Gedanken dieser Texte können in vier aufeinanderfolgende Stufen gegliedert werden:

a) Die eigentliche Wahrheit ist vom existentiellen Selbstverständnis nicht zu trennen. Sie ist ein Anspruch, in dessen Licht ich mich selbst im konkreten Augenblick verstehe und meine Existenz in der Entscheidung verwirkliche. *Alles*, was kein solcher Anspruch ist, ist nicht eigentlich und wirklich wahr.

b) Da die eigentliche Wahrheit ein Aspekt meines existentiellen Selbstverständnisses ist, stehe ich ihr nicht wie einem Objekt gegenüber, wenn ich ihr begegne. Ich denke nicht *über* etwas nach, sondern ich stehe *unter* einem Anspruch. Die eigentliche Wahrheit geht damit der Subjekt-Objekt-Unterscheidung voraus. Sie ist nicht-objektiv (und auch nicht-subjektiv).

c) Da die Wahrheit untrennbar mit meinem Selbstverständnis verbunden ist, ist *die* Wahrheit durch und durch konkret. Sie ist das, was *mich* beansprucht. Und *alles*, was außerhalb dieses völlig konkreten Anspruchs steht, ist nicht eigentlich die Wahrheit.

d) Die Wahrheit ist daher eindeutig zeitlich und *historisch*. Sie ist kein allgemein Gültiges, sondern der Anspruch des Augenblicks, der nur in diesem Augenblick gültig ist.

»Ist *Dasein* aber *zeitlich geschichtlich*, dem es je im Jetzt um sich selbst geht, das ... je eine Möglichkeit seiner selbst ergreift, – ist das Sein des Daseins also *Seinkönnen*, indem jedes Jetzt wesenhaft neu ist und eben jetzt seinen Sinn erhält, eben durch seine Entscheidung, also nicht aus einem zeitlosen Sinn der Welt –, dann hat die Frage nach der Wahrheit nur Sinn als die Frage nach der *einen Wahrheit des Augenblicks*, meines Augenblicks.«[29]

4. Uneigentliche Wahrheit als Objektivierung

Bultmann ist der Auffassung, daß andere Seinsweisen der Wahrheit, wie eine »objektive« und »allgemeingültige« Wahrheit, durch eine gewisse Korrumpierung von der eigentlichen Wahrheit abgeleitet sind. Wenn man den oben aufgezählten Punkten folgt, kann man diese Ableitung folgendermaßen darstellen:

a) In der Natur des Wissens liegt eine Tendenz, von der eigentlichen Wahrheit abzugehen, denn das Wissen kann die Begegnung des Augenblicks »bewahren«,

---

27 R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, S. 35f.

28 Ebd., S. 49.

29 Ebd., S. 50. Heideggers Ausdrucksweise wird in diesem Text spürbar.

indem es sich erinnert. In dieser »Aufbewahrung« des Augenblicks wird die Wahrheit nicht mehr als Herausforderung meiner Existenz erfahren. Sie ist kein Aspekt meines Selbstverständnisses mehr. Mein Standpunkt ist jetzt *außerhalb* des Anspruchs. »Die Möglichkeit aber, sich vom Leben zu entfernen, hat das Wissen von vorneherein deshalb, weil es das begegnende Seiende in die Sphäre des Gegenständlichen erhebt und damit bewahrt und es also noch ›weiß‹, wenn die aktuelle Beziehung zum Seienden nicht mehr da ist.«[30]

b) Die Ablösung vom Anspruch gibt erst den Weg frei für die Subjekt-Objekt-Unterscheidung. Ich stehe nicht mehr *im* Anspruch, sondern ich denke *über* etwas nach. Also stehe ich einem Objekt gegenüber. Uneigentliche Wahrheit ist daher dasselbe wie *Objektivierung*.

c) Objektivierung ihrerseits ist erst die Basis für allgemeingültige Wahrheit, eine Wahrheit, die nicht mehr nur auf mich bezogen ist, sondern auf eine Reihe von Dingen.

d) Objektivierung ist auch die Basis für »zeitlose« Wahrheiten, Wahrheiten, die nicht nur jetzt, sondern immer gültig sind.

5. Die Natur als Produkt des uneigentlichen Wissens

Wenn das Wissen von der existentiellen Situation des Augenblicks losgelöst ist, wird sein Objekt zunehmend das große kausale System der Welt der Natur, das in universellen Gesetzen erkannt wird. Dieses System schickt sich dann an, unsere eigentliche historische Existenz zu verschlingen.

Es ist wichtig, sich völlig darüber im klaren zu sein, daß nach Bultmann die Welt der Wissenschaft eine künstliche, vom Menschen geschaffene Welt ist. Es gibt keine wirkliche »natürliche Welt«, die durch die Naturwissenschaften »entdeckt« werden könnte. Die Natur, so wie sie von der Wissenschaft gesehen wird, ist eher ein Produkt der Wissenschaft. Sie ist das Ergebnis einer Betrachtungsweise, durch die wir von unserem eigentlichen Leben abgeschnitten sind, denn dieses liegt nur im Augenblick der Entscheidung und des Selbstverstehens. Die Welt der Wissenschaft ist lediglich eine erstarrte Objektivierung der einen einzigen Wahrheit, die wirklich Wahrheit ist, nämlich der des Augenblicks. Wenn der Verstand die Wahrheit des Augenblicks zum Stillstehen zwingt, wenn er damit diese Wahrheit in die Objektivität erhebt, dann entsteht die Welt der Wissenschaft. »In meiner geschichtlichen Wirklichkeit begegnet mir die Natur aber auch gar nicht als eine objektive, gesetzmäßige Wirklichkeit, sondern als die Fülle der Möglichkeiten für mein Handeln und Erleiden, für meine Entscheidungen. Erst wenn ich von meiner Existenz absehe, sehe ich die Natur objektiv, und sofern ich mich dann in ein Verhältnis zu ihr setze, sehe ich mich selbst als Naturding unter anderen, als ein Objekt unter anderen, mit ihnen in gesetzmäßiger Wechselwirkung stehend.«[31]

Diese Dialektik von eigentlicher und uneigentlicher Wahrheit führt uns zurück zum Dualismus der Neukantianer, dem Fundament von Bultmanns Denken. Die Neukantianer sahen jedoch, als Konsequenz ihres positiven Verständnisses der Aufklärung, in

30 Ebd., S. 44.

31 Ebd., S. 107.

der »objektivierten« Realität etwas Positives neben dem nicht-objektiven Leben des Selbst (vgl. Natorps Aussage weiter oben: »Wir sind ebenso Erben Goethes wie Kants«). Bultmann jedoch sieht die »objektivierte« Wirklichkeit eindeutig negativ als eine Trennung von der eigentlichen Existenz.[32]

III. Eine Theologie des Wortes Gottes

1. Gleichzeitig gerecht und Sünder

a) Wissenschaft und Sünde: Obwohl die Wissenschaft eine Korrumpierung ist, ist sie nicht das Ergebnis einer falschen Wahl.[33] Als Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts leben wir unvermeidlich in einer wissenschaftlichen Welt.

Obwohl wir nicht vermeiden können, in dieser Welt zu leben, *sündigen* wir, indem wir es tun. Wir begehen sogar *die* Hauptsünde, die Sünde der Selbstbehauptung, die Sünde, daß wir dem Anspruch des Augenblicks ausweichen, um eine letzte Sicherheit in etwas »Objektivem« und »Dauerndem« oder gar »Ewigem« zu finden: »... daß die Sünde und mit ihr der Tod auf das Fleisch (*sarx*) zurückgeht (Röm 8, 13; Gal 6, 8 usw.). Was aber heißt Fleisch? Es ist nicht die Körperlichkeit und Sinnlichkeit, sondern es ist die Sphäre des Sichtbaren, des Vorhandenen, Verfügbaren, Meßbaren, und als die Sphäre des Sichtbaren auch die des Vergänglichen. Zur Macht wird diese Sphäre für den Menschen, der sie zur Grundlage seines Lebens macht, der ›nach ihr‹ lebt, d. h., der sich verführen läßt, aus dem Sichtbaren, Verfügbaren zu leben statt aus dem Unsichtbaren, Unverfügbaren – einerlei, ob er sich in Leichtsinn und Begierde den lockenden Möglichkeiten eines solchen Lebens hingibt oder ob er sein Leben überlegt und berechnend auf Grund seiner Leistungen, der ›Werke des Gesetzes‹, führt.«[34]

So verbindet Bultmann also Wissenschaft und Sünde: Die uneigentliche Art des Denkens, die die Wissenschaft auszeichnet und die die Welt der Natur, die Welt des Fleisches, begründet, ist Ausdruck der Selbstbehauptung der menschlichen Macht. In der natürlichen Welt zu leben bedeutet also, in der Sünde zu leben; es ist der Versuch, das Leben zu gewinnen durch »Werke des Gesetzes«.[35]

b) Bultmann und Luther: Es ist instruktiv, Bultmann und Luther an dieser Stelle zu vergleichen. Für Luther ist die zentrale Frage: »Wie kann ich einen gnädigen Gott finden?« In seiner Antwort weist er alles zurück, was in unserer Macht liegt. Er kämpft gegen den Katholizismus an, der einen Mechanismus entwickelt hat, um die Erlösung durch »Gesetzeswerke« zu erreichen. Für Bultmann ist die zentrale Frage: »Wie kann ich meine eigentliche historische Existenz gewinnen?« Auch er verwirft in seiner Antwort alles, was in unserer Macht liegt. Er seinerseits kämpft gegen den Machtverstand der Aufklärung an, der einen Mechanismus entwickelt hat, um das Leben in der Wissenschaft abzusichern.

---

32 Vgl. R. Johnson, The Origins of Demythologizing, S. 251.

33 Vgl. R. Bultmann, *Wahrheit und Gewissheit*, in: *Theologische Enzyklopädie*, S. 183-205, hier S. 197-198.

34 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, S. 33.

35 Vgl. R. Johnson, The Origins of Demythologizing, S. 194.

Luther geht es um moralische Schuld, während es Bultmann um den Verlust der eigentlichen historischen Existenz geht. Die beiden stimmen jedoch überein in der Ablehnung menschlicher Werke und in der scharfen Dialektik, nach der Sünde und wahres Leben ineinander verschlungen sind: *simul justus et peccator,* zugleich gerecht und sündig. Nach Luther bleiben wir Sünder, selbst wenn uns die Gerechtigkeit Christi zuteil wird; nach Bultmann leben wir auch dann noch in der wissenschaftlichen Welt der Natur, wenn wir durch Gott in die eigentliche Entscheidung gerufen worden sind.[36]

2. Gott als der Anspruch des Augenblicks

a) Gott und der Anspruch: Sobald man diese Dialektik zwischen Sünde und eigentlicher Existenz begriffen hat, erkennt man den Ort Gottes bei Bultmann. Die Dialektik hat zwei scharf unterschiedene Seiten: Eine Seite ist das Reich der nicht-objektivierten existentiellen Herausforderung, die andere Seite ist die Welt der objektivierten Wahrheit, die Welt der Flucht vor der Herausforderung, die Welt der substantiellen Sünde. Es ist klar, daß Gott auf der ersten Seite seinen Platz hat, auf der Seite der existentiellen Herausforderung. »Denn was ist die Frage nach Gott anders als die Frage: Was ist Wahrheit? Gerade wenn die Frage nach der Wahrheit als die nach dem Augenblick gestellt ist, kann sie dann etwas anderes sein als nach Gott, der, wenn er überhaupt gedacht ist, als die das Jetzt beherrschende Macht, als der in das Jetzt laut werdende Anspruch gemeint ist?«[37]

b) Kein Sein hinter dem Anspruch: Um Bultmann zu verstehen, ist es entscheidend, der Versuchung zu einer traditionellen Interpretation zu widerstehen. Seine Auffassung von Gott *muß* vor dem Hintergrund seiner Dialektik gesehen werden. Das traditionelle Christentum schreibt Gott objektives Sein zu. Aber für Bultmann ist Gott kein objektiv existierendes Wesen, das unter anderem mich im Augenblick herausfordert. Nein! Gott ist der Anspruch des Augenblicks und sonst *nichts.* Hinter diesem Anspruch steht kein Sein, denn dieses Sein wäre Teil der Welt, etwas Objektiviertes, etwas, das kein Anspruch ist und im Gegensatz zur tiefsten Natur Gottes als absolutem Herrn steht. Gott existiert nicht »objektiv«, Gott ist nicht »allgemein« gültig. Gott ist die Herausforderung, in der ich stehe, konkret und zeitlich, gültig nur für mich in meinem Augenblick. »Gott ist also für die Wissenschaft unerkennbar. Und diese Unerkennbarkeit bedeutet nicht, daß der Gegenstand ›Gott‹ für unser Wissen zu groß, zu umfangreich, unübersehbar wäre, daß *unsere Erkenntnis nicht adäquat wäre.* Gott ist nicht ein ganzes oder teilweises X, so daß unser Nichtwissen von ihm den Charakter eines Nichtwissens von irgendwelchen verborgenen Dingen, irgendeiner Hinter- oder Überwelt hätte. Dann wäre die Gotteserkenntnis grundsätzlich als Welterkenntnis gedacht, und die Unzulänglichkeit unserer Welterkenntnis wäre mit Gotteserkenntnis verwechselt.«[38] »Die Erkenntnis Gottes ist die *Erkenntnis der Forderung des Augenblicks.* Sein Ruf wird als die Forderung des Augenblicks an uns laut. Gott ist unsichtbar für die hinsehende Forschung der Wissenschaft.«[39]

---

36 Ebd., S. 198-200.

37 R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie,* S. 50.

38 Ebd., S. 51.

39 Ebd., S. 57.

3. Die Schrift allein

a) Gott in der Schrift: Daß Gott als die Forderung des Augenblicks definiert wird, heißt nicht, daß die Stimme des Augenblicks immer Gott ist. Gott ist nicht einfach die Stimme des Gewissens, sondern ein konkretes autoritatives Wort, das von außen in den Augenblick hineingesprochen wird. »Es läßt sich von Gott nur als dem *Wie unsere Existenz* reden, d.h. als dem im Augenblick je mir neu begegnenden. Aber eben mein Augenblick müßte, damit ich Gott in ihm vernehme, *bestimmt sein durch eine Tatsache,* ein Faktisches, dadurch, daß in ihm, d.h. zu ihm gesprochen, die Offenbarung begegnet, d.h. also vom Standpunkt der philosophischen Analyse aus ein zufälliges geschichtliches Faktum.«[40]

Es ist möglich, das zufällige geschichtliche Faktum, das Gott ist, genauer zu bestimmen. Gott als das Wort, das im Augenblick zu mir gesprochen wird, ist die Offenbarung der Schrift: »... verweist alle ... Verkündigung auf die Schrift nicht als auf ihr (zufällig) erstes Stadium, sondern als auf das, wovon sie redet, als auf die Offenbarung. Diese erste Verkündigung *ist* ja gerade die Offenbarung ... Also ist die Schrift die Autorität, und zwar die einzige Autorität für die Theologie.«[41]

b) Jesus als das Wort Gottes in der Schrift: Die Definition Gottes als das historische Wort der Schrift, das in meinen Augenblick gesprochen wird, muß noch genauer umschrieben werden. Jesus Christus ist dieses Wort Gottes. »Wir kommen also *aus einer Geschichte der Liebe,* insofern in Christus die göttliche Vergebung für die Menschen Wirklichkeit geworden ist und je Wirklichkeit werden kann in der kirchlichen Verkündigung und Wirklichkeit wird im Glauben, den sie sich aneignet. ... *Gottes Offenbarung als geschichtliches Ereignis ist also Jesus Christus als das Wort Gottes,* das in dem kontingenten historischen Ereignis Jesus von Nazareth eingesetzt und in der kirchlichen Tradition lebendig ist. Das Faktum Jesus Christus kommt nicht in Betracht als außerhalb der Verkündigung sichtbares, sondern als innerhalb ihrer begegnendes, durch sie vergegenwärtigtes. Er ist das Wort.«[42]

In diesem Text macht Bultmann zwei grundlegende Aussagen. Einerseits sagt er, daß Jesus das einzige, einmalige Wort Gottes ist. Andererseits beraubt er diese Aussage aller »objektiven« Wahrheit. Jesus ist bedeutsam für den Glauben, nicht als Person mit gewissen objektiven Charakterzügen, seien sie nun göttlich oder nicht, sondern als der gepredigte Jesus. Die überkommene Lehre, daß er objektiv göttlich sei, widerspricht dem Glauben, weil sie die Göttlichkeit fälschlicherweise in der Welt der Objektivität, der Welt der substantiellen Sünde ansiedelt. In dieser Welt hat Gott keinen Platz. Er kann sie nicht betreten. Gott ist nur der konkrete Anspruch an mich, wenn die Botschaft der Schrift, Jesus, mir gepredigt wird.

c) Zwei Bedeutungen von »historisch«: Diese Definition von Gott als Verkündigung der Schrift mit Jesus als historischem Inhalt kann noch mehr differenziert werden, wenn man zwischen »historisch« und »geschichtlich« unterscheidet. Etwas kann historisch sein als objektiviertes Ereignis der Vergangenheit, als Untersuchungsobjekt der kritischen Geschichtswissenschaft. In anderer Art kann etwas geschichtlich sein als

40 Ebd., S. 63.

41 Ebd., S. 169.

42 Ebd., S. 95.

Anruf, der mich in meinem Augenblick herausfordert. »Denn entsprechend kann er (der Mensch) die Geschichte der Vergangenheit sowohl objektivierend betrachten wie auch als Anrede, sofern aus ihr die Möglichkeiten menschlichen Selbstverständnisses vernehmbar werden und zur verantwortlichen Wahl herausfordern. Man wird das Verhältnis der beiden Weisen des Selbstverständnisses als ein ›dialektisches‹ bezeichnen müssen, insofern es das eine ohne das andere faktisch nicht gibt.«[43]

Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung muß man sagen, daß der historische Jesus nicht das Wort Gottes ist und es niemals war, während der geschichtliche Jesus es ist. Der verkündete Jesus oder, wie Bultmann oft sagt, der Christus der *kerygma* (Verkündigung) ist das Wort Gottes, während der Jesus der objektivierenden geschichtskritischen Studien ein Teil der wissenschaftlichen Welt der Sünde ist und damit ganz gewiß *nicht* das Wort Gottes.[44]

d) Die Absolutheit des Christentums: Wenn man Bultmann unter Nichtbeachtung seiner grundlegenden Dialektik interpretiert, liegt die Vermutung nahe, daß seine Ablehnung des traditionellen christlichen Dogmas ihn dahin führen könnte, das Christentum zu relativieren. Dies ist jedoch nicht der Fall. Das Wort Gottes ist ja nur in der Schrift anwesend, und es ist von Jesus nicht zu trennen. Daher ist die christliche Theologie die einzige Theologie. »Theologie als Reden von Offenbarung und Glaube gibt es *nur als christliche Theologie*, während alle andere angebliche Theologie nur Reden vom Menschen sein kann, wenn wirklich Gott nur in seiner Offenbarung durch Christus zugänglich ist. Wie tief solches Reden die Wirklichkeit des Menschen erfassen möge; es erreicht doch die Wirklichkeit Gottes nicht.«[45]

4. Entmythologisierung

a) Die liberale Eliminierung des Mythos: Die Dialektik in Bultmanns Denken erweist sich als exegetische Methode beim Projekt der Entmythologisierung. Die uneigentliche Wahrheit ist der erste Faktor bei dieser Methode. Die Mythen des Neuen Testaments (so zum Beispiel die Fleischwerdung von Gottes Sohn, sein Sühnetod und seine leibliche Auferstehung) können nicht länger aufrechterhalten werden, denn auf der Ebene des objektiven Denkens widerspricht ihnen die moderne Wissenschaft.

Entmythologisierung in diesem Sinne war schon von Bultmanns großen Gegnern, den liberalen Theologen des neunzehnten Jahrhunderts, durchgeführt worden. Die liberale Theologie scheiterte jedoch, weil sie das Herzstück der Verkündigung des

---

43 R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Glauben und Verstehen* 4. Tübingen 1965, S. 128-138, hier S. 131f.

44 Trotzdem ist der historische Jesus notwendig als Teil der Dialektik zwischen eigentlicher und uneigentlicher Wahrheit: »Dieses lebendige Gotteswort ist nicht von Menschengeist und Menschenklugheit erfunden; es ereignet sich in der Geschichte. Sein Ursprung ist ein geschichtliches Ereignis, durch welches das Sprechen dieses Wortes, die Predigt, autoritiv und legitim wiedergegeben wird. Dieses Ereignis ist Jesus Christus. Wir können diese Behauptung paradox nennen; denn was Gott in Jesus Christus getan hat, ist nicht geschichtliche Tatsache, die geschichtlich bewiesen werden kann. Der objektive Historiker als solcher kann nicht sehen, daß eine geschichtliche Person, Jesus von Nazareth, das ewige Wort, der Logos, ist.« *Jesus Christus und die Mythologie*, in: ebd., S. 141-190, hier S. 185.

45 R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, S. 159.

Neuen Testaments entfernte. »Für die Epoche der älteren ›liberalen‹ Theologie ist es charakteristisch, daß sie die mythologischen Vorstellungen als zeitgeschichtlich beschränkte Gedanken einfach als unwesentlich eliminiert und für das Wesentliche die großen religiösen und sittlichen Grundgedanken erklärt. ... Das Kerygma wird hier auf bestimmte religiöse und sittliche Grundgedanken reduziert, auf eine religiös motivierte idealistische Ethik. Aber damit ist in Wahrheit *das Kerygma als Kerygma* eliminiert, d. h. als Botschaft vom entscheidenden Handeln Gottes in Christus. ... Das Neue Testament aber redet von einem *Ereignis*, durch welches Gott das Heil der Menschen beschafft hat; es verkündigt Jesus nicht primär als den Lehrer, der zwar entscheidend Wichtiges gesagt hat und den wir deshalb dauernd ehrfürchtig verehren, dessen Person aber grundsätzlich gleichgültig wird für den, der seine Lehre erfaßt hat; sondern es verkündigt eben seine Person als das entscheidende Heilsereignis.«[46]

b) Die existentielle Interpretation des Mythos: Der Rationalismus der Aufklärung ist Bultmann und der liberalen Theologie gemeinsam. Für Bultmann ist dieser Rationalismus jedoch nur eine Seite der grundlegenden Dialektik der menschlichen Erkenntnis. Das Scheitern der liberalen Theologie rührt daher, daß sie den existentialen Pol der Dialektik nicht begriffen hat. Im Gegensatz zur liberalen Theologie, die die Mythen einfach fallen läßt, plädiert Bultmann daher, es »wäre ... die heutige Aufgabe, die Mythologie des Neuen Testamentes kritisch zu *interpretieren*«, um die zentrale Verkündigung des Neuen Testamentes, Gottes erlösende Tat in Jesus, zu bewahren.[47] Nach dieser Interpretation müssen die Mythen des Neuen Testaments nicht nach ihrem »objektiven« Gehalt, sondern in ihrer Funktion als Forderung an die menschliche Existenz verstanden werden.

Die existentiale Interpretation ist keine willkürliche Handlung, sie steht im Gegenteil mit der eigentlichen Natur des Mythos in Beziehung, sagt Bultmann. Es gibt eine gewisse Spannung zwischen der wahren Intention oder Absicht des Mythos und seinem »objektiven« Inhalt. »Der Mythos will von einer Wirklichkeit reden, die jenseits der objektivierbaren, der beobacht- und beherrschbaren Wirklichkeit liegt, und zwar von einer Wirklichkeit, die für den Menschen von entscheidender Bedeutung ist: die für ihn Heil oder Unheil, Gnade oder Zorn bedeutet, die Respekt und Gehorsam fordert.«[48] Mit anderen Worten, der Mythos hat die Absicht, ein bestimmtes, letztes existentiales Selbstverständnis auszudrücken. Er zielt auf die eigentliche Wahrheit, auf den nicht-objektivierten Anspruch des Augenblicks. Im Gegensatz zu dieser Absicht jedoch drückt er diesen Anspruch in objektiven Begriffen aus. »Das mythologische Denken objektiviert jedoch in naiver Weise das Jenseits zum Diesseits, indem es, entgegen seiner eigentlichen Intention, das Transzendente als das im Raum Entfernte und seiner Macht als quantitativ gegenüber dem menschlichen Können Gesteigerte vorstellt. Die Entmythologisierung will demgegenüber die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen, nämlich die Intention, von der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen zu reden.«[49]

---

46 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, S. 25f.

47 Ebd.

48 R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Glauben und Verstehen* 4, S. 133.

49 Ebd., S. 134.

Bultmann faßt also den Mythos im Rahmen seiner Dialektik zwischen eigentlicher und uneigentlicher Wahrheit als ein Phänomen, das in sich nach existentialer Interpretation verlangt. Die Mythen sind in der existentialen Interpretation sich selbst treuer als im eigenen »objektiven« Verständnis. »Im Mythos selbst ist also das Motiv zur Kritik seiner selbst, d.h. seiner objektivierenden Vorstellungen, enthalten, insofern seine eigentliche Absicht, von einer jenseitigen Macht zu reden, welcher Welt und Menschen unterworfen sind, durch den objektivierenden Charakter seiner Aussagen gehemmt und verdeckt wird.«[50]

5. Ein Beispiel: Entmythologisierung bei Johannes

In dem oben zitierten Text plädiert Bultmann für die Rechtmäßigkeit der Entmythologisierung auf der Grundlage seiner Erkenntnislehre. In anderen Teilen seines Werkes versucht er, seine Auffassung zu untermauern, indem er darauf hinweist, daß das Neue Testament in gewissen Fällen selbst entmythologisiert. Ich möchte hier ein Beispiel für diese Argumentation vorstellen, das aus Bultmanns religionsgeschichtlichem Werk über Johannes stammt. Das Beispiel ist aufschlußreich, weil es zeigt, wie verschiedene Aspekte in Bultmanns Werk (philosophische Prinzipien, historische Studien, Exegese und theologische Synthese) zusammenwirken.

a) Das Rätsel Johannes: In einem frühen Aufsatz über *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums* (1925) kommt Bultmann an den zentralen Punkt des Johannesevangeliums, indem er die religionsgeschichtlichen Bezüge des Evangelisten herausarbeitet.[51] Er beginnt damit, daß er in einer Untersuchung des Evangeliumtextes als die grundlegende Idee herausstellt, daß Jesus der vom Vater gesandte Offenbarer ist. »Was ist seine (Johannes') zentrale Anschauung, seine Grundkonzeption? Zweifellos muß sie in dem immer wiederholten Satz stecken, daß Jesus der Gesandte Gottes sei (z.B. 17,3.23.25), der Offenbarung bringt durch Worte und Taten.«[52]

Johannes interessiert sich jedoch nicht für die Offenbarung anthropologischer, kosmologischer oder theologischer Geheimnisse. Wenn man daher fragt, was Jesus offenbart, kann kein zufriedenstellender *Inhalt* gefunden werden. Selbst die Person Jesu ist nicht die Hauptsache der Offenbarung, denn Johannes gibt kein Bild seiner religiösen und moralischen Persönlichkeit. Obwohl Johannes Jesus als ein göttliches Wesen beschreibt,[53] kann man nicht einmal sagen, daß diese Göttlichkeit der eigentliche Gegenstand der Offenbarung sei.

»Aber all das Wunderhafte und Göttliche, das in Jesu Leben zur Erscheinung kommt, ist doch offenbar nur Mittel zum Zweck. Wohl ist Jesu Menschheit ›lediglich das Transparent, um das göttliche Licht auf Erden hindurchscheinen zu lassen‹

---

50 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, S. 23.

51 Nachdruck in: *Exegetica,* hrsg. von E. Dinkler. Tübingen 1967, S. 55-104, hier S. 55.

52 Ebd., S. 57.

53 »Wohl ist Jesus weithin der *theos anthropos*, allwissend und wundermächtig; er ist mehr, er ist ein ›göttliches Wesen, das wie ein Fremder majestätisch über die Erde dahinzieht‹ (W. Wrede, Vorträge und Studien, 1907, S. 207)«; ebd., S. 57.

(W. Wrede, ebd.) – wenn man nur sagen könnte, was eigentlich hindurchscheint! Im Grunde ist nicht eigentlich die *Menschheit* das Transparent, sondern gerade die *Göttlichkeit* des johanneischen Jesus; denn das an ihm sichtbare Göttliche, das ist es ja offenbar nicht, was eigentlich offenbart werden soll.«[54]

b) Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Evangelisten Johannes: Das große Rätsel dieser »Offenbarung des Offenbarers« kann nur gelöst werden, wenn man erkennt, wie Johannes den Mythos vom Erlöser übernommen hat.[55] Bultmann folgt Reitzensteins Rekonstruktion dieses Mythos: Ein göttliches Wesen, der erste Mensch, fällt zu Urbeginn aus der himmlischen Lichtwelt in die Materie. Nur ein Teil von ihm kann entfliehen; der Rest wird von der Materie überwältigt und in Lichtteilchen (menschliche Seelen) zersplittert. Diese Seelen sind so gefangen, daß sie ihren Ursprung vergessen. In der Fülle der Zeit steigt der erste Mensch wieder zur Welt der Materie hinab und offenbart sich seinen verlorenen Teilen, den menschlichen Seelen. Indem er sich so offenbart, offenbart er das eigentliche Wesen und Geschick der Seelen, und dadurch rettet er sie. Seine Selbst-Offenbarung ist das rettende Ereignis.

Johannes übernahm diesen Mythos und wandte ihn auf Jesus an. Bultmann stützt diese Behauptung, indem er ausführlich genaue Parallelen zwischen Johannes und den gnostischen Quellen angibt, vor allem mandäische Texte.[56] Zwar gibt Bultmann zu, daß diese Texte später datieren als das Johannesevangelium. Der Mythos, den sie enthalten, geht dem Evangelium jedoch voraus. Eines der wichtigsten Argumente für diesen Schluß, ja das entscheidende Argument ist dieses: Viele Elemente des gnostischen Mythos sind bei Johannes vorhanden, aber die zentrale Idee, die dem Ganzen erst seinen Sinn gibt, nämlich die Identität des Erlösers mit den Erlösten, fehlt. Die Elemente bei Johannes haben ihren natürlichen Ort in dem vollständigen Mythos, nur dort sind sie sinnvoll. Deshalb muß Johannes' Version nachträglich sein und als eine spätere Umwandlung auf dem intakten Mythos beruhen.[57]

c) Johannes entmythologisiert den gnostischen Mythos: Warum wandelt Johannes den Erlöser-Mythos um? Der Grund dafür ist der »fundamentale Charakter« seines Evangeliums: Jesus ist der Offenbarer. Wie Bultmann bemerkt, braucht der gnostische Erlöser keine Lehre zu offenbaren außer sich selbst, denn sein Schicksal ist dem der Seele parallel und daher heilbringend, wenn es nur offenbart wird. Auch bei Johannes offenbart Jesus keine Lehre: Er ist einfach der Offenbarer.

Das *große Rätsel* des Evangeliums wird jedoch durch diese Ähnlichkeit noch vergrößert, denn das entscheidende Element des Mythos, die Identität von Erlöser und Erlösten, fehlt bei Johannes. Nachdem er dies festgestellt hat, schließt Bultmann seinen Artikel folgendermaßen: »Der Verfasser interessiert sich nur für das *Daß* der Offenbarung, nicht für das *Was*. Wenn als Inhalt der Offenbarung nicht mehr Mythen dem Glauben genügen und kein Dogma ausreicht, so pflegen Erkenntnisse rationaler Art oder seelische Erlebnisse an die Stelle zu treten. Von beidem ist der Verfasser gleich weit entfernt. Es bleibt aber noch eine Möglichkeit, daß nämlich der Begriff der Offenbarung radikal gefaßt wird, d.h. daß darauf verzichtet wird, ihren *Inhalt* zu

54 Ebd.

55 Ebd., S. 58-59.

56 Ebd., S. 59-97.

57 Ebd., S. 97-99.

beschreiben, sei es durch spekulative Sätze, sei es durch seelische Zuständlichkeiten, weil beides die Offenbarung in die menschliche Sphäre herabziehen würde. Von Gott läßt sich nicht sagen, wie er ist, sondern nur, daß er ist. Das Göttliche ist nichts irgendwie Gegebenes und Beschreibbares; und so redet das Johannesevangelium von Gott nun freilich nicht auf der *via negationis* des Mystikers (es fehlen alle mystischen Gottesprädikate), sondern so, wie einzig davon geredet werden kann: durch die Darstellung der Erschütterung alles Menschlichen durch die Offenbarung. ... Darstellen läßt sich die Offenbarung nur als die Vernichtung alles Menschlichen, als die Zurückweisung aller menschlichen Fragen, als die Verweigerung aller menschlichen Antworten, als die In-Frage-Stellung des Menschen.«[58]

Dieser Text, der drei Jahre nach Bultmanns Begegnung mit Heidegger geschrieben ist, verwendet noch mehr die Sprache der dialektischen Theologie als die des Existentialismus. Jedoch das Programm der Entmythologisierung ist in seinen Grundzügen, die von einer dialektischen Erkenntnistheorie vorgegeben werden, bereits komplett vorhanden. Die beiden Pole der Dialektik sind deutlich konstituiert: Auf der einen Seite ist Gott, völlig jenseitig, nicht-objektiv, inhaltlos, eine Erschütterung, die uns in Frage stellt; auf der anderen Seite ist die Welt des objektiven »Inhalts«, des Mythos, des Dogmas, der rationalen Erkenntnis und der psychologischen Erfahrungen. Auf der Grundlage dieser Dialektik interpretiert Bultmann das Johannesevangelium. Durch die Verstümmelung des gnostischen Mythos deutet Johannes an, daß Gottes Offenbarung durch Jesus nur auf der ersten Seite dieser Dialektik liegt. Mit anderen Worten, er ent-objektiviert oder entmythologisiert die Offenbarung radikal.

Die Fortsetzung dieses Beitrags folgt im kommenden Novemberheft.

Zur Situation der Kirche in Österreich

Von Ignaz Zangerle †

I. Zur Dialektik der Säkularisierung

Wie es eine Dialektik der Reformation und der Aufklärung gibt, so auch eine der Säkularisierung.

Die *negative* Seite steht begreiflicherweise im Vordergrund einer solchen Betrachtung. Die Übersetzung dieses Begriffs und die Charakterisierung dieses geschichtlichen Phänomens mit »Entchristlichung« bzw. »Verweltlichung« trifft nicht voll den damit gemeinten Sachverhalt; denn die geschichtliche Gestalt eines »christlichen Abendlandes«, dessen Wiederherstellung immer wieder von einer »bewaffneten Orthodoxie« gefordert wird, war nur eine der geschichtlich möglichen Begegnungen

58 Ebd., S. 103-104.

von Kirche und Welt. Mit »Welt« aber ist schon in den Evangelien selber nicht nur ein Ort des Abfalls von Gott und der Ablehnung der Botschaft Seines Sohnes gemeint, sondern zugleich der Teil des anderen Geschichtsfeldes, in dem sich das Kommen des Reiches Gottes, die zweite Schöpfung ereignen soll. Hier und heute aber bedeutet Säkularisierung, daß einerseits im Bewußtsein allzu vieler, bisher irgendwie in der Kirche beheimateter Christen, andererseits in fast allen öffentlichen Ordnungen christlicher Glaube und christliche Werte ihre Geltung eingebüßt haben, daß wir bereits von einer nachchristlichen, weithin hedonistischen, ja stellenweise atheistischen Gesellschaft sprechen müssen. Sie hat sich im letzten Halb-Jahrtausend christlicher Zeitrechnung vor allem als eine der negativen Folgen der Kirchenspaltung und der Aufklärung entwickelt.

Allein in Österreich können wir fünf Säkularisierungsschübe unterscheiden: den des josefinischen Staatskirchentums, den des bürgerlichen Liberalismus, den des marxistischen Sozialismus, den des nationalsozialistischen Totalitarismus und den bisher tiefgreifendsten, den des Eudämonismus einer allgegenwärtigen Wohlstandsgesellschaft und eines umfassenden, höchst bürokratischen Wohlfahrtsstaates. Die Entwicklung hat die Kirche und damit die Katholiken und die anderen Christen der westlichen Welt in die Rolle einer derzeit nur selten offen bekämpften, aber faktischen Minderheit versetzt. Begreiflicherweise hat dieser kaum mehr umkehrbare Prozeß bei den einen zur Resignation, bei den anderen zu trotziger Selbstghettoisierung geführt. Es besteht aber für Sehende kein Zweifel mehr, daß die österreichische Variante des mitteleuropäischen Katholizismus, das Vorherrschen einer sich insgeheim immer noch nach staatlichem oder parteigebundenem Schutz sehnenden Betreuungskirche, unwiderruflich zu Ende geht. Zurück bleibt ein mehr oder minder breiter Gürtel der von Zulehner so benannten »Leute-Kirche«, d. h. von Getauften und Gefirmten, für welche die Zugehörigkeit zur Kirche sich nur mehr als ein brauchtümliches Ornament der Lebenswenden auswirkt.

Dennoch darf die *positive* Seite eines letztlich von Gott zugelassenen Großphänomens nicht übersehen werden. Die Kirche ist von einer Reihe von Bündnissen und Verpflichtungen, die geeignet waren, ihre eigentliche Sendung zu verdunkeln, durch die Säkularisierung befreit worden. Das sakral verbrämte Staatskirchentum hatte ebenso wie seine Nachfolgerin, eine die kirchlichen Interessen vorzugsweise wahrnehmende Partei, die missionarische Bewegungsfreiheit der Kirche gefährlich eingeengt. Ihre relative Entmachtung und – als Antwort darauf – die Wiederentdeckung der Armut haben ihr in der weltweiten Auseinandersetzung zwischen Reichen und Armen eine glaubwürdige Position der Unabhängigkeit ermöglicht. In einer hochdifferenzierten und zugleich allseitig vernetzten, von Wissenschaft und Technik geprägten, gleichmacherischen Gesellschaft, die überdies von den Mächten des Kapitals, der Medien, der Massenorganisationen und der Bürokratien beherrscht ist, eröffnet sich der Kirche die Chance, immer mehr zur glaubwürdigen Anwältin der Person und des Einzelgewissens zu werden. Dieselbe Kirche ist aber heute auch dabei, die berechtigten Anliegen der Reformation und der Aufklärung anzuerkennen und einzuholen. Nachdem die Ideale der letzteren: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Frieden, von allen drei europäischen Modell-Revolutionen, der ›großen‹ englischen, der ›großen‹ französischen und der ›großen‹ russischen, weithin desavouiert worden sind, bietet sich der Kirche heute und morgen die Gelegenheit, diese um eines

Ordnungsprinzips willen seinerzeit übersehenen, ja mißachteten sozialen Konsequenzen des Evangeliums vorbildhaft zunächst in ihrem eigenen Bereich nachzuvollziehen. Damit wird freilich das Christentum selber inmitten einer entchristeten Gesellschaft sowohl nach innen wie nach außen teurer, kostbarer und zugleich unverwechselbarer als in einer pseudo-christlichen Gesellschaft, in der christliche und weltliche Elemente oft die seltsamsten Mischungen eingegangen waren. Die Säkularisierung hat die Kirche und die Christen gewissermaßen in eine neo-urchristliche Situation versetzt, der nur aus der Kraft eines aus dem Evangelium selber geschöpften Glaubenszeugnisses wirksam begegnet werden kann, so schwierig es auch scheint, in den müde gewordenen Acker der zur Leute-Kirche ausdünnenden Volkskirche bekenntniskirchliche Kerne durch theologisch sich ständig weiterbildende, gemeinschaftsfähige und missionarisch gesinnte Christen auf Hoffnung hin einzusenken. So sehr die Welt von heute apokalyptische Züge aufweist – dazu gehören in erster Linie die Folgen der Spaltung des Atomkernes und der Entdeckung der Chemie der Vererbung –, für den wachgewordenen Christen wird die sich re-evangelisierende Kirche immer mehr zu einem von Seinem Kommen ständig überholten Sakrament des Reiches Gottes. Diese eschatologische Perspektive von Kirche und Welt relativiert jede noch so naheliegende apokalyptische. Die auf sich selbst, besser: auf ihren Herrn zurückgeworfene Kirche gewinnt vor unseren oft nichtsehenden Augen immer mehr an wahrer Identität. Die derzeit krisenhafte Situation der Kirche in der westlichen Welt ist dadurch zu erklären, daß die durch das Zweite Vatikanum gebündelte und vorwärtsgetriebene Erneuerung mit dem bisher letzten Säkularisierungsschub zusammengestoßen ist.

II. Zur Situation der Pastoral

Gewiß, die flächendeckende und bloß betreuende Form der Seelsorge ist an ihr geschichtsfälliges Ende gelangt, aber die zeichensetzende und mündigmachende Form ist noch lange nicht durchgedrungen; ist doch auch der Priestermangel mehr ein qualitatives als ein quantitatives Problem. Ein einziger heiligmäßiger und charismatischer Seelsorger könnte Dutzende von müde gewordenen, resignierenden Priestern, welche zudem die Sprache der Menschen von heute verloren haben, ersetzen. So aber steht die Seelsorge heute und wohl noch für geraume Zeit vor der schwierigen Doppelaufgabe: einerseits die vielen Christen, für welche das Christliche nur mehr ein kultisches Daseinsornament ohne tiefere Verpflichtungen bedeutet, nicht abzustoßen oder, um mit Hans Urs v. Balthasar zu sprechen, für sie mehr eine affektive als eine effektive Kirche zu bleiben. Andererseits gilt es, die sich bildenden Kerne von überzeugten, bekennenden, von einem reflektierten Glauben erfüllten Christen immer mehr zu verstärken und zur Solidarisierung mit der größeren Kirche zu führen. Dazu zwei Überlegungen: Es wäre verfehlt, in der zur lebendigen Gemeinde gediehenen Pfarre den einzigen Ort für religiöse Grunderfahrungen zu erblicken. Auch eine Gliederung der *Katholischen Aktion* oder eine Bewegung wie die der *Focularini* kann dazu ausersehen sein, daß Menschen zum Glauben erweckt werden, abgesehen davon, daß die Gnade Gottes noch immer mitten aus einem a-religiösen, ja christusfeindlichen Milieu Menschen zum Glauben in der Kirche berufen kann. Eines

ist jedenfalls sicher: ohne eine Art Konversion frühestens nach dem Reifealter, ohne erfolgte bewußte Entscheidung kann in einer verwirrten Zeit und entheiligten Welt wie dieser ein im Kindesalter Getaufter und im Jugendalter Gefirmter schwerlich ein Christ im Vollsinn des Wortes werden, d. h. ein ebenso mündiger wie missionarischer Christ. Die westliche Welt als Ganzes wird, christlich gesehen, immer widerständiger, immer hörunwilliger. In diesem Sinn wird die Kirche in wachsendem Maße zu einer der Neubekehrten werden.

Mit normaler, religiöser Sozialisation der Menschen von Kindesbeinen an als einem selbstverständlichen Vorgang wird auf die Dauer nicht mehr zu rechnen sein. Der Schwerpunkt kirchlicher Erneuerung hat sich in der neo-urchristlichen Situation, in der sich die Kirche heute bereits in den meisten Ländern Europas vorfindet, wie in ihrer Frühzeit in die geistige Aufgewühltheit der Großstädte verlagert. Die Reserven eines bauern-, dorf- und landgestützten Christentums gehen dem Ende zu und damit auch eine de-eschatologisierte Form der Kirche, in welcher der Auftrag zum ständigen Exodus bereits vergessen schien. Dies bedeutet freilich nicht, daß man künftig das Land, das Dorf, die Bauern und die dörflichen Mittelständler in der Seelsorge vernachlässigen dürfte, aber für die Zukunft der Kirche dürfte die vor allem dem großstädtischen Milieu angepaßte soziologische Erscheinungsform etwa der protestantischen Freikirchen inmitten einer sich immer weiter säkularisierenden Gesellschaft von immer größerer Bedeutung werden.

III. Zur Situation des Laienpostolates

Mit der Wiederentdeckung der Kirche als des »Volkes Gottes auf dem Wege« durch das Zweite Vatikanum wurde automatisch die Stellung der Laien gehoben. Allein schon durch die Sakramente der Taufe und der Firmung sind sie zur Mitarbeit am Heilsauftrag der Kirche berufen und nicht erst durch eine spezielle Beauftragung von seiten der Hierarchie. Das Schwergewicht ihrer besonderen Aufgabe aber liegt in ihrer Berufung zum mittelbaren Heilsdienst an dieser unserer Welt. Auch damit ist einer prinzipiellen Abwertung der modernen Welt eine klare Absage erteilt. Mehr noch als für die subsidiäre Mitwirkung am unmittelbaren Heilsdienst der Kirche ist den Laien als den Weltchristen, sofern sie über ein angemessenes theologisches und fachliches Wissen verfügen und überdies gewissensgebildet sind, für ihr spezielles Zeugnis in und vor der Welt volle Mündigkeit zuerkannt worden, eine Mündigkeit, die sich zu einem besonderen Charisma entfalten kann. Ihr entspricht von seiten der Kirche reziprok – ebenfalls seit dem Zweiten Vatikanum – die Anerkennung einer relativen Autonomie für die meisten Kultursachgebiete. Damit ist auch einem früheren innerkirchlichen Integralismus eine Schranke gesetzt.

Zu den vordringlichen Aufgaben eines geschichtsrichtigen Laienpostolates gehört die Heranbildung geeigneter und engagierter Laien zu einer »Politik aus dem Glauben« (E. Michel). Diese ist in Österreich schon seit längerer Zeit bei einem Teil der katholischen Jugend zugunsten weltweiter Realutopien vernachlässigt worden. Offenbar wurde die Distanzierung der Kirche vom Staat und von jeder politischen Partei von einem Großteil der in Frage kommenden Laien mit gutem Gewissen als Begründung für eine totale Demobilisierung *in politicis* angesehen, statt sich für eine ungeschütztere und damit gewagtere Form des Einsatzes in unserer vielfach gefährde-

ten Demokratie heranzubilden. Diese Politikverdrossenheit vieler Laien bei gleichzeitiger Forderung nach größerer Mündigkeit in der Kirche ist nur ein Aspekt einer Weltabkehr, die in krassem Gegensatz zu der vom Zweiten Vatikanum geforderten Weltzuwendung steht. Auch unter den Laien sind seitdem allzu viele Helden müde geworden. Dies hatte wieder zur Folge, daß derzeit die Kirche und die Katholiken Österreichs nicht nur im Bereich der Politik, sondern auch der Wirtschaft, der Gesellschaft und der Kultur – dazu gehören in besonderer Weise die Künste und die Wissenschaften – nur mehr die Rolle von Außenseitern spielen. Dies ist freilich wieder nur der negative Aspekt des Prozesses der Exkulturation, in dem sich die Kirche in all diesen Bereichen noch befindet. Die geschichtsfällige, neue Inkulturation der Kirche in eine neue, sich formierende Gesellschaft aber hat erst zaghaft begonnen; denn sie, die Kirche, kann um der Menschen willen, die offen oder heimlich auf das Evangelium warten, auf die Dauer nicht kulturell ortlos und geschichtlich gewandlos bleiben.

IV. Zu den jüngsten Vorfällen in der österreichischen Kirche

Erst vor diesem Hintergrund ergeben sich die angemessenen Perspektiven, um die jüngst aufgetretenen Zeichen der Unruhe in der österreichischen Kirche richtig zu deuten. Die beiden letzten Bischofsernennungen für die Erzdiözese Wien, die nach Meinung nicht der schlechtesten Katholiken aufgrund einseitiger Informationen aus Österreich und unter Umgehung örtlicher Wünsche und Vorschläge, aber laut derzeit geltendem Kirchenrecht rechtens erfolgt sind, waren eine Enttäuschung für jene Priester und Laien, die gehofft hatten, es läge in der Konsequenz des Zweiten Vatikanums, schon jetzt bei Bischofsernennungen den Kreis der Mitverantwortlichen zu erweitern und kirchenoffiziell zu machen. Darüber hinaus wurden aufgrund gewisser inoffizieller Äußerungen Befürchtungen laut, dies sei nur der Anfang für eine prinzipielle Korrektur des bisherigen pastoralen Kurses der österreichischen Bischöfe, der im Vatikan als zu nachgiebig gegenüber den Versuchungen und Gefahren einer säkularisierten Gesellschaft empfunden werde. Eine Frischzellentherapie sei vonnöten. Wer waren denn die Gruppierungen, die sich aus diesem Anlaß kritisch zu Wort meldeten? Als Folge des Zweiten Vatikanums könnte man innerhalb des österreichischen Katholizismus folgende Positionen unterscheiden: in der Mitte jene Katholiken, Priester und Laien, die sich bei der Verwirklichung des Zweiten Vatikanums als »progressive Konservative« oder als »konservative Progressive« verstanden wissen wollen. Sie werden auf der einen Seite flankiert von Konservativen bis zu Reaktionären, die das Konzil am liebsten überhaupt in Frage stellen möchten, auf der anderen Seite von einseitig Progressiven bis zu Progressisten, für welche die Aussagen des Konzils zu einer bereits überholten Position, zu einer Zwischenlösung zusammenschrumpfen. Es wäre aber völlig verfehlt, in Anlehnung an eine politische Nomenklatur all jene österreichischen Katholiken, die sich für die Kirche in verschiedener Weise mitverantwortlich fühlen, in ›rechte‹ und ›linke‹ aufzuteilen. Das Neuartige der Situation war, daß die Befürchtungen und übrigens gar nicht ›niederländisch‹ klingende Proteste gerade aus jener Mitte kamen, welche heute die Kirche von Österreich real trägt. Gewiß, es war nicht eine »Opposition auf den Knien«, aber auch nicht eine »Rebellion«, wie von völlig uninformierter Seite behauptet wurde. Die Katholiken der

Mitte befürchten nicht ohne Grund, daß eine allzu fühlbare Verschärfung der pastoralen Linie, vor allem in Richtung der Sexualethik, die wachsende Entfremdung weiterer Schichten von der Kirche nur beschleunigen würde.

Versuchen wir, uns auch in die Position des Vatikans, soweit sie erkennbar ist, hineinzudenken: Wenn man einmal von den Schmerzen absieht, welche das Wachstum von einer westlichen zu einer Weltkirche bereitet, muß es das Anliegen Roms sein, die Katholiken bei der Verwirklichung des Zweiten Vatikanums allmählich zu einem Gleichschritt zu bringen, d. h. die Schritte der Zurückgebliebenen zu beschleunigen, die Schritte der Vorwärtsdrängenden aber zu mäßigen. Das andere Anliegen des Vatikans besteht darin, die Katholiken innerhalb einer nachchristlichen pluralistischen Welt besser unterscheidbar zu machen. Was macht schon heute und wird erst morgen einen Christen ausmachen? Er wird seinen Glauben – das Kernstück ist der Glaube an den auferstandenen Herrn – nicht nur bekennen, sondern er wird für ihn auch werben. Er wird mit den Notleidenden teilen. Er wird überall dort, wo es nötig ist, Frieden stiften. Für ihn ist die Ehe ein Sakrament und sind Kinder noch immer Geschenke Gottes. Es geht dem Papst derzeit nicht so sehr um eine Verdeutlichung des Glaubens, sondern der Sittenlehre vor allem in Hinblick auf die sexuelle Revolution, welche bereits seit einiger Zeit die westliche Welt erschüttert und auch die Kirche selber nicht unangetastet läßt, konkret um die Bestimmung und Sicherung einer Grundlinie, jenseits welcher sexuelles Tun als Sünde gelten soll. Dies bedeutet, wie uns immer wieder vom Papst eingeschärft wird, die Unauflöslichkeit der sakramental geschlossenen Ehe, die Ablehnung der künstlichen Empfängnisverhütung, der Abtreibung und des vorehelichen Verkehrs und die Verweigerung der Sakramente gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen. Die bisherige Bereitschaft der österreichischen Bischöfe, in der Frage der Empfängnisverhütung das Gewissen der Eheleute stärker als bisher als letzte Instanz anzuerkennen und die Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zu den Sakramenten unter bestimmten Bedingungen zu gestatten, ist bisher im Vatikan auf keine Gegenliebe gestoßen. Nach diesem noch nicht ausgestandenen ernsten Zwischenfall in der Kirche Österreichs wäre sowohl den Protestierenden wie den Angegriffenen eine gründliche Pause der Besinnung zu empfehlen. Es muß in dieser schwierigen Situation unter allen Umständen vermieden werden, nämlich eine künstliche Hollandisierung der österreichischen Kirche, indem die konziliare Mitte auseinandergerissen und dann zwischen Nur-mehr-Konservativen und Nur-mehr-Progressiven aus einer mit Sachargumenten kämpfenden Gegnerschaft eine gesinnungsgebundene Feindschaft entstehen würde. Es darf nicht zu einem inoffiziellen Teil-Schisma kommen, indem große Teile der Gläubigen zwar dem Namen nach weiterhin in der Kirche bleiben, aber in gewissen Lebensbereichen immer öfter die normierende Funktion des Lehr- und Hirtenamtes als für sie unerheblich betrachten. Die Gefahr des Substanzverlustes ist auf die Dauer ernster einzuschätzen als ein weiteres Anwachsen der Kirchenaustritte.

Auch in der Kirche muß, um einen Vergleich aus der Profangeschichte zu gebrauchen, 200 Jahre nach der Französischen Revolution der Weg von der absolutistischen zur konstitutionellen Monarchie vollzogen werden. Die geistliche Mündigkeit der Christen kann auf die Dauer nicht hinter der durchschnittlichen profanen Mündigkeit der Zeitgenossen zurückbleiben. Mit dem Hinweis auf sog. vorauseilenden Gehorsam ist kein Staat mehr zu machen.

MEINEM VEREHRTEN BRUDER KARDINAL JOSEPH RATZINGER – Es ist mir ein besonderes Anliegen, nach der Bekundung meiner aufrichtigen Anteilnahme zum plötzlichen Tod des verdienten Herrn Professors Hans Urs von Balthasar dem Verstorbenen auch bei seinen Beisetzungsfeierlichkeiten durch ein persönliches Wort des Gedenkens die letzte Ehre zu erweisen.

Mit Betroffenheit trauern alle, die den Priester von Balthasar gekannt haben, um den Verlust eines großen Sohnes der Kirche, eines herausragenden Mannes der Theologie und der Geisteswissenschaften, dem im kirchlichen und kulturellen Leben der Gegenwart ein besonderer Ehrenplatz gebührt. Die vielfältigen Verdienste seines langen und unermüdlichen Wirkens als geistlicher Lehrer und geschätzter Wissenschaftler wünschte ich durch die Verleihung der Kardinalswürde im letzten Konsistorium in feierlicher Weise anzuerkennen und zu würdigen. In Demut verneigen wir uns vor dem Ratschluß Gottes, der diesen treuen Diener der Kirche nun so unerwartet in die Ewigkeit abberufen hat.

Ihre Teilnahme an den Beisetzungsfeierlichkeiten, sehr verehrter Herr Kardinal, will Ausdruck der hohen Wertschätzung sein, die der Heilige Stuhl der Person und dem Lebenswerk dieses großen Priesters und Theologen entgegenbringt. Mit allen, die seiner in Trauer und Dankbarkeit gedenken, erbitte ich dem lieben Verstorbenen ewige Erfüllung in Gottes Licht und Herrlichkeit. Möge er, der vielen geistlicher Führer auf dem Weg des Glaubens gewesen ist, nun in der Vollendung selber Gott schauen dürfen von Angesicht zu Angesicht.

In geistiger Verbundenheit erteile ich allen, die an diesem Trauergottesdienst durch ihr Gebet teilnehmen, von Herzen meinen besonderen Apostolischen Segen.

Aus dem Vatikan, am 30. Juni 1988

Johannes Paulus II.

HOMILIE beim Gedenkgottesdienst für Hans Urs von Balthasar* – Wir sind versammelt, um unseren heimgegangenen Bruder Hans Urs von Balthasar dem göttlichen Erbarmen anzuvertrauen. Beim Tod eines gläubigen Menschen berühren sich Trauer und Trost. Wir sind traurig, weil er nicht mehr unter uns ist; nie mehr werden wir mit ihm im Gespräch zusammen sein, nie mehr seinen Rat empfangen können. So oft werden wir seiner bedürfen und vergeblich nach ihm suchen. Aber in dieser Trauer ist auch Trost: Sein Leben hat uns glauben gelehrt, sein Zeugnis ist Hoffnung für ihn und für uns: »Ich weiß, daß mein Erlöser lebt« (Ib 19,25). Im auferstandenen Leib des Herrn wissen wir die Seelen der Toten lebend, sein Leib birgt und trägt sie auf die gemeinsame Auferstehung hin: in seinem Leib, den wir empfangen dürfen, bleiben wir einander nahe und berühren wir uns.

In dieser Stunde geht es nicht um eine Würdigung des Lebenswerkes unseres Verstorbenen. Es geht darum, den Trost des Wortes Gottes in der Gemeinschaft des Leibes Christi zu empfangen und diesen Trost gerade von seinem Leben her auf uns zukommen zu lassen. Henri de Lubac hat Balthasar den vielleicht gebildetsten Menschen unserer Zeit genannt.[1] In der Tat – der Bogen seines Werkes spannt sich von den Vorsokratikern bis zu Freud, Nietzsche, Bert Brecht; es umgreift das ganze abendländische Erbe von Philosophie, Literatur, Kunst und Theologie. Aber in dieser weiten Ausfahrt des Geistes ging es ihm nicht um die Neugier des Vielwissens und nicht um die Macht vielen Könnens. Wenn er – um mit den Vätern zu sprechen – die Schätze Ägyptens einholen wollte in den Raum des Glaubens, so wußte er, daß diese Schätze nur in einem bekehrten Herzen

* Die hier wiedergegebene Predigt hielt Joseph Kardinal Ratzinger am 1. Juli dieses Jahres in der Hofkirche zu Luzern.

1 H. de Lubac, Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar, in dieser Zeitschrift 4 (1975), S. 390-409; Zitat S. 392.

fruchtbar werden können,[2] daß sie aber auf den Schultern des Unbekehrten zur zerstörerischen Last werden müssen; daß die Fülle des Wissens zur Traurigkeit über das Maß des Ungewußten und zur Verzweiflung ob unserer Ohnmacht wird, das Eigentliche zu können: das Menschsein, das Leben selbst. Was Balthasar wollte, kann man wohl am besten mit einem Wort des heiligen Augustinus umschreiben: »Unser ganzes Werk in diesem Leben, liebe Brüder, besteht darin, die Augen des Herzens zu heilen, daß sie Gott schauen können.«[3] Es ging ihm um die Heilung der Augen des Herzens, um das Sehendwerden für das Eigentliche: für Grund und Ziel der Welt und unseres Lebens, für den lebendigen Gott. So wird durch dieses Augustinus-Wort hindurch das Johanneische seiner Seele sichtbar, im Sinn des Evangeliumswortes, das wir gerade gehört haben: »Das ist das ewige Leben: Dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen, und Jesus Christus, den du gesandt hast« (Joh 17,3). Das ewige Leben ist nicht das Leben, das hernach kommt – später einmal; dann wäre es ja nicht ewig. Es ist das einzig wirkliche Leben. Wir leben, wenn wir ihn erkennen. Es ging Balthasar um die Erkenntnis, die Leben ist – um das Leben. Er war ein Lebendiger und darum ein Gebender, denn Leben ist immer schöpferisch und schenkend.

»Das ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen«: Die ganze Ausfahrt seines Geistes ist Suche nach der Wahrheit, Suche nach dem Leben. Überall hat er die Spuren des lebendigen Gottes gesucht, das Durchscheinen seiner Wahrheit, die Fenster, die sich auftun zu ihm hin. Überall versucht er, Wege zu entdecken, die aus dem Kerker der Endlichkeit herausführen ins Ganze, ins Wahre hinein. Aber eben deshalb wußte er auch um die Grenze unseres Vermögens, wußte, daß nur im niederbrechenden Versagen unserer Begriffe uns der lebendige Gott aufgeht, den wir nicht ausdenken können[4]; am Ende ist es immer er selbst, der sich uns zeigt und gibt über all unser Denken hinaus. Balthasar hat darum das Wort von der knienden Theologie geprägt: Er wußte, daß Theologie zwischen den Abgründen des anbetenden Gehorsams und der demütigen Liebe ausgespannt ist. Er wußte, daß Theologie nur in Bewegung kommen kann aus der Berührung mit dem lebendigen Gott, die sie im Gebet vollzieht. Gerade weil er wußte, daß Gott größer ist als all unser Denken und als unser Herz, hat er sich der Konkretheit Gottes gebeugt, der uns im menschlichen Antlitz Jesu Christi unendlicher und größer anblickt als in den Negationen gestaltloser Mystik, die am Schluß im Eigenen des Menschen verbleibt.

Dieser Gehorsam des Denkens, das sich vom wirklichen Gott auch noch aus den höchsten Erhebungen der Mystik fortführen läßt, hat etwas sehr Konkretes in Balthasars Leben. Er hat nicht selbst Priester werden wollen, schon gar nicht an eine Karriere in der Theologie oder als Mann der Kirche gedacht. Er studierte Germanistik, seine Wahl schwankte zwischen Musik und Literatur, bis er seinen »Feigenbaum« fand: Unter einem Baum in einem abgelegenen Waldstück nahe bei Basel überfiel ihn der Blitz der Gewißheit: du mußt Priester werden, du mußt es ignatianisch werden.[5] Die Bindung an den Gehorsam war das Ignatianische seines ganzen Lebens. Er ging nicht den Weg des eigenen Willens; er ging den Weg, den er geführt wurde gegen die eigenen Wünsche, bis gerade so sein Wille und sein Sein immer freier und immer reiner wurden. Weil er aus dem Gehorsam lebte, ver-

2 Ebd., S. 401.

3 Sermo 88,6 PL 38,542; der Text findet sich in der schönen Auswahl, die Balthasar zuerst 1942 unter dem Titel: *Augustinus. Das Antlitz der Kirche* veröffentlicht hat als Text 290, S. 351; Neuauflage Einsiedeln 1955.

4 Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. In Kürzung übertragen und eingeleitet von H. U. von Balthasar (Christliche Meister 23). Einsiedeln [3]1984; in der Einleitung S. 17; vgl. W. Löser, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter. Frankfurt 1976, S. 109.

5 W. Löser, a.a.O., S. 7, Anm. 6.

stand es sich für ihn von selbst, daß Theologie nicht vom Erdachten, sondern vom Empfangenen lebt. So war er im tiefsten Sinn des Wortes ein Mann der Kirche. Um ihre Schwächen, um ihre Not wußte er nicht nur aus Theorie. Er hat sie sein ganzes Leben hindurch hart und schmerzend erfahren. Er wußte um Augustins Wort: »Unser Winter ist die Verborgenheit Christi.« Was er über den Karsamstag geschrieben hat, war gewiß zum einen bestimmt durch die Begegnung mit der mystischen Erfahrung von Adrienne von Speyr, aber es war doch auch genährt von seiner eigenen erlittenen Erfahrung der scheinbaren Abwesenheit Gottes inmitten seiner Kirche. Aber Balthasar wußte mit Augustin, daß auch »in der Winterszeit die Wurzel lebt«[6] und daß wir leben, wenn wir von der Wurzel leben. So hielt er nichts von einer Theologie, die sich durch die Beliebigkeit des eigenen Erdenkens interessant zu machen versucht und damit doch ins Ungedeckte, Unbewiesene und Leere greift. Er hielt nichts von einem Pluralismus, der in Wirklichkeit dem Zerfall des Verwesenden gleicht. Er wußte, daß nur jener Pluralismus trägt, der in der Einheit des Lebenden lebendige Vielfalt ist. Er kannte die Dürftigkeit jenes Fortschritts, den Gregor von Nyssa mit dem Aufsteigen auf den Sanddünen der Wüste vergleicht, bei dem man keinen Fleck wirklich vorankommt.[7] Auch hier war ihm die Konkretheit des Dogmas die Gewähr für die Unendlichkeit und die Unerschöpflichkeit der Wahrheit, die mit der neuen Aussage nicht abnimmt, sondern größere Aufgaben setzt und Perspektiven eröffnet, die uns langsam im Fragment das Ganze erahnen lassen.

Balthasar hatte eine große Ehrfurcht vor der petrinischen, der hierarchischen Struktur der Kirche. Aber er wußte auch, daß sie nicht das Ganze und nicht deren Tiefstes ist. Balthasar sprach von der Kirche als Braut, als Person. Kirche ist ganz sie selbst in den Personen, und sie ist in ihrer reinen Ganzheit da in derjenigen, aus deren Ja sie geworden ist: in Maria, der Mutter des Herrn. Balthasar, der johanneische und ignatianische Christ, war vor allem auch ein marianischer Mensch. Er wußte um das Charismatische in der Kirche, um das immer neue Wehen und Wirken des Geistes, der gerade dort neues Leben schafft, wo wir es nicht suchen und wo es uns häufig auch gar nicht gefallen will. Er wußte um die Bedeutung des Fraulichen in der Kirche, um das große Zeichen von Jungfräulichkeit und Mutterschaft. Er lernte von Maria die Demut des Gehorsams, aber auch die Verantwortung des Tuns in der Leibhaftigkeit der tätigen Liebe. Von ihr her hat er sich sagen lassen und es uns weitergesagt, daß Christentum Vergeistigung nur ist, indem es immer neu Verleiblichung des Geistes wird. In seinem Kommentar zur Marienenzyklika des Papstes hat er das Wort geprägt, wir dürften Maria – die leibhaftig in den Himmel Aufgenommene – nicht von uns weg »verhimmeln«, sondern müßten von ihr her gerade die Leibhaftigkeit des Glaubens und seine Verantwortung in den irdischen Dingen erlernen.[8] Von Maria hat er endlich und vor allem gelernt, daß der Quell aller Fruchtbarkeit in der Kirche die Kontemplation ist, ohne die die Aktion zu leerer Geschäftigkeit wird. Er hat gelernt, daß Gottes Wort im Schweigen und Verweilen wohnt und nur dort zu seiner großen Fruchtbarkeit wächst.

Balthasar war ein Kontemplativer, aber er war nicht – wie manche sich ihn wohl vorstellen mögen – ein Hieronymus im Gehäus, dessen bildliche Darstellung durch Dürer er so

6 Augustinus, Sermo 36,4 PL 38,216; in der oben angeführten Textauswahl Balthasars Text 278, S. 342f.

7 Gregor von Nysa, a.a.O., S. 14: Das Weltlich-Unendliche gleicht »dem Kinderspiel im Sande: die Lust am Gebauten erlischt zugleich mit der Freude am Bauen, . . . der Sand stürzt ein und läßt keine Spur der mühsam gestalteten Dinge«. Die Seele gleicht dann »denen, die eine Düne hinaufklettern: auch wenn ihre Füße weite Strecken zu durchmessen scheinen, sie mühen sich vergebens; immer von neuem gleitet der Sand herunter, so daß es wohl angestrengte Bewegung gibt, aber keinerlei Fortschritt«.

8 Maria – Gottes Ja zum Menschen. Marienenzyklika von Papst Johannes Paul II. Freiburg 1987. Kommentar von Balthasar, S. 130-143, Zitat S. 139; vgl. auch S. 135.

liebevoll ausgelegt hat. Aus der Kontemplation wuchs die Aktion, in einem ganz marianischen und ignatianischen Geist: in Gehorsam und ohne Aufhebens, verborgen und ohne Suche nach dem eigenen Namen. Nach dem Konzil hat er begonnen, die Freunde zu sammeln, um mit ihnen eine Kraft für die rechte Erneuerung gegen deren Verfälschungen zu bilden. Auf diese Weise ist er zum eigentlichen Vater der großen *Communio*-Familie geworden, die heute in allen Kontinenten wirkt und, auch wenn sie immer noch ein kleines Samenkorn ist, eine Kraft der Gemeinschaft, des Lebens, der Verwandlung und der Erneuerung bedeutet. Sein Wirken als Verleger war von dem gleichen Willen beseelt: Es ging ihm nicht darum, Bücher zu machen, schon gar nicht – wofür er am wenigsten geeignet gewesen wäre – um Kommerz; er wollte gegen die Flut des Geschwätzes die Kraft der besten Quellen setzen, lebendiges Wasser und gutes Brot anbieten, das in der Zeit der Dürre nährt. Und immer mehr ist er landauf, landab gefahren, um in Exerzitien die Menschen zu öffnen für das lebendige Wort, um die Augen ihres Herzens zu heilen, auf daß sie Gott sehen möchten. Aus der gleichen Sorge heraus hat er in der Stille als sein lebendiges Vermächtnis die *Johannes*-Gemeinschaft gesammelt: Frauen und Männer, Laien und Priester, die aus diesem gleichzeitig johanneischen, ignatianischen und marianischen Geist lebend, Zellen der Erneuerung in Kirche und Welt sein sollen.

Nur zögernd hat sich Balthasar der ihm zugedachten Ehrung durch das Kardinalat geöffnet – nicht aus der Koketterie des großen einzelnen, sondern aus dem ignatianischen Geist heraus, der sein Leben prägte. Irgendwie erscheint er bestätigt durch den Ruf ins andere Leben, der ihn am Vorabend der Ehrung erreichte. Er durfte ganz er selber bleiben. Aber das, was der Papst mit dieser Geste der Anerkennung, ja, der Verehrung ausdrükken wollte, bleibt gültig: Nicht mehr bloß einzelne und private, sondern die Kirche in ihrer amtlichen Verantwortung sagt es uns, daß er ein rechter Lehrer des Glaubens ist, ein Wegweiser zu den Quellen lebendiger Wasser – ein Zeuge des Wortes, von dem her wir Christus erlernen, von dem her wir das Leben erlernen können. »Christus ist mein Leben«, dieses Wort der heutigen Lesung aus dem Philipperbrief (1,21) faßt am Ende seinen ganzen Weg zusammen. Weil es die Wahrheit seiner inneren Biographie ist, dürfen wir gewiß sein, daß auch der folgende Satz für ihn gilt: »Sterben ist mein Gewinn«, und daß sein Sterben nicht Weggehen aus der Gemeinschaft der Lebenden ist, für die er immer da war, sondern ein neues Dabeisein aus der Gegenwartskraft von Gottes Liebe heraus, in der Einheit aller Glieder von Christi Leib. Wir wollen den Herrn bitten, daß er uns schenke, das große Zeugnis dieses seines Dieners lebendig zu halten und weiterzutragen; wir wollen bitten, daß er ihm vergelten möge, was er im Gehorsam des Glaubens und in der Demut seiner hoffenden Liebe getan und gelitten hat. Amen. Joseph Kardinal Ratzinger

BAYREUTHER HÄNDESCHÜTTELN – Wahrscheinlich ist Anton Bruckners Wagner-Verehrung ein Mißverständnis – möglich wäre es. Auf jeden Fall grüßt hier Oberösterreich Sachsen und der Katholizismus den Protestantismus, wenn auch auf neutralem Boden: nämlich in Bayreuth. Dort kann man den schüchternen Giganten Anton Bruckner und den Musikaristokraten Richard Wagner beieinanderstehen sehen; sie schütteln sich die Hände. Freilich: Fremder können zwei Menschen einander nie gewesen sein. Gewiß hat Bruckner, der ja ein Mensch der Verehrung war und für sein Verlangen nach Verehrung stets neue Objekte fand, den Komponisten der *Meistersinger*, von *Tristan und Isolde* und des *Parsifal* »untertänigst« gegrüßt. Er hat Wagner seine dritte, die D-Moll-Sinfonie, gewidmet: »dem unerreichbaren, weltberühmten und erhabenen Meister der Dicht- und Tonkunst« (wie es auf der Titelseite des Erstdrucks heißt), und, abgesehen von förmlichen Wagner-Zitaten in den ersten drei Sinfonien, klingt die eine oder andere Stelle in seinem Werk wie ein gedankenreiches Echo der Wagnerschen Musikwelt. Aber die spezifische Differenz bleibt und läßt sich nicht wegwischen.

K. Grebe traf in seiner Bruckner-Biogra-

phie den Nagel auf den Kopf, als er schrieb: »Wenn man anerkennt, daß ›Ungeduld‹ ein Urmotiv des Protestantismus, Geduld ein Urmotiv des Katholizismus ist, dann ist Bruckners Musik katholisch. Um es an einem besonders ausgeprägten Beispiel zu konkretisieren: Das Finale der Achten Sinfonie (c-moll) ist mit 747 Takten bei verhältnismäßig breitem Tempo der längste Sinfoniesatz Bruckners, jedenfalls einer, der die Ungeduld besonders herausfordert. Die Formzusammenhänge dieses Satzes spannen sich in ganz weiten Bögen; die einzelnen Gruppen sind extrem voneinander abgesetzt: Das Nacheinander der Episoden stellt das Verständnis des Zusammenhangs auf die härteste Probe. Um auch die Interpretation in die Betrachtung einzubeziehen: Jeder Versuch, den Satz ungeduldig zu raffen, zu beschleunigen oder gar zu kürzen, führt zum Gegenteil des beabsichtigten Resultats – es zerstört das Bewußtsein des Zusammenhangs. Wer nicht willens und fähig ist, vor jeder Station dieses Satzes geduldig zu verharren und sie zu ›meditieren‹ (sei er Dirigent, Instrumentalist oder Hörer), dem geht unweigerlich das Ganze verloren. In diesem Sinn ist Bruckners Musik ›katholisch‹. *Geduld* ist eine Voraussetzung der Bruckner-Interpretation.«

Man kann eine solche Auslegung übertrieben und sogar ungenau nennen (denn wie mag es dann angehen, daß in romanischen, also ausgesprochen katholischen Ländern Bruckner bis heute so schwer verstanden wird?): Sie hat trotz alledem viel für sich. Gewiß, die einen reden von Bruckners »göttlichen Längen«, die nur durch das geduldige Ohr verstanden werden könnten, die anderen hingegen von überspannter Langeweile. Geduld? Tatsächlich: Fast alle Themen der Brucknerschen Sinfonien lassen sich Zeit, ans Licht zu treten. Wer zu unterscheiden weiß, der spürt in Bruckners neun Sinfonien ein völlig anderes Zeitmaß als in den Musikdramen Richard Wagners: Es ist das Maß einer unendlich geduldigen Exposition. »Zuweilen ist wirklich die Regung im anhebenden Orchester noch jenseits von Ton und Klang, dabei von einer eben noch erträglichen Weihe der Erwartung, wenn man weiß, was in den nächsten Takten sich gebärden wird, denn wundersamerweise hört man erst bei wiederholtem Hören zum ersten Male, nicht beim ersten.« Das hat der Dichter O. Loerke in einem eindringlichen Buch über Bruckner geschrieben. Man kann von einer Scheu reden, Themen Gewalt anzutun oder sie in Szene zu setzen. Die Themen lassen sich Zeit, ans Licht zu treten, und sie bringen den Grund ihrer Entstehung gleich mit auf die Welt. Es ist, als unterbräche der Schöpfer dieser Musik in einem unendlichen Anlauf den erreichten musikalischen Gedankengang, um zum Ausgangspunkt zurückzukehren und die Strecke von einer völlig anderen Seite her erneut zu durchmessen.

Damit hängt wohl zusammen, daß in allen Teilen der neun Sinfonien immer ein Ganzes enthalten ist: In dem sich erst anbahnenden Thema steckt bereits das in seiner Durchführung enthaltene nächste. Es kommt einem so vor, als lege sich der Komponist Bruckner immer von neuem die Hand auf den Mund, als zügele er sich – nicht aus Kraft- oder Einfallslosigkeit, sondern eben aus selbstregulierter Schöpferkraft. Das Thema eines Satzes wie etwa des *Allegro modorato* oder des *Trio* der Siebten Sinfonie E-Dur sucht sich sehn-süchtig-langsam seinen Weg; es arbeitet sich ans Licht wie eine Pflanze. Überhaupt scheint in der musikalischen Welt der Bruckner-Sinfonien ein vegetatives Zeitmaß formgebend zu sein. Aus dieser vegetativen Annäherung wächst schließlich die Krone der geradezu triumphierenden Satz-Schlüsse, die mit majestätischer Eindeutigkeit und Elementargewalt auf sich selber bestehen. Aus dieser vegetativen Architektur der Brucknerschen Musik läßt sich eine Nähe zum Schöpfungsbau und auch zu gewissen Erkenntnissen der modernen Biologie herausfühlen – aber auch eine Nähe zur Urform des Gebets, dessen Zeitmaß die Geduld und die Wiederholung ist. Der innere Zusammenhang aller neun Sinfonien untereinander bestätigt die Mutmaßung. Und so erscheint die Brucknersche Widmung seiner letzten Sinfonie Nr. 9 D-Moll: »Dem lieben Gott« höchst konsequent. »Er selbst« ist der Themengeber und Adressat.

Wer die grandiose Einspielung der neun Sinfonien Anton Bruckners durch Eugen Jochum mit der Sächsischen Staatskapelle Dres-

den (1982) wiederholt aufmerksam ›durchhört‹ und zu reflektieren versucht (eine m. E. wohl nicht mehr zu übertreffende Wiedergabe, die beispielsweise der »romantischen« Vierten in Es-Dur eine wahre Auferstehung zuteil werden läßt), der kommt an der Ursubstanz Anton Bruckners nicht mehr vorbei. Und er gerät in Bereiche, die archaischer Natur sind. Wer diese Musik schrieb, der muß etwas von den ›Anfängen‹ gewußt haben, vom Schöpfungsschoß, vom Ausgangspunkt. Eine Bruckner-Partitur ist deshalb ein Welt-Panorama; sie läßt den gesellschaftlich-bürgerlichen Aspekt hinter sich, auch die solcher Gegebenheit entspringenden Konflikte. Etwa das Finale der Vierten Sinfonie: das langsam ausklingende Feuer eines musikalischen Steppenbrandes ...

Hört man Richard Wagners *Meistersinger*-Vorspiel, so kann man über den intelligenten Jubel dieser Musik nur staunen. Aber diese Musik tritt doch kürzer als die Bruckners. Sie besitzt ein Element der Raschheit, der federnden Eindeutigkeit, die den musikalischen Stoff unter die eigenen Füße zwingt. Wagner ist ein Meister-Singer; Bruckner hingegen bleibt (gerade als Meister) ein demütiger Adept der Töne, ihr genialer Schüler und Verehrer. Er zieht ihre Linien nach, er durchfühlt immer von neuem, was in einem Ton steckt, führt eine Folge von Tönen in ihrer puren Erscheinung vor, demonstriert ihr vor allem Komponieren vorhandenes Dasein und zeigt sozusagen mit dem Finger auf das Thema. Und so denkt der geduldige Hörer mitunter, hier buchstabiere die Musik sich selbst und er blicke in ihr Abc-Buch.

Bruckner versteht sich auf die Annäherung, auf das Umkreisen eines musikalischen ›Kerngedankens‹. Annäherung und Steigerung, vegetatives Wachstum und ekstatische Bestätigung kennzeichnen Bruckners Sinfonien. Klangprunk und Filigranarbeit, *maiestas* und *amabilitas*, Entrückung und Behagen, Entzücken und Gram begleiten sie überall hin. Natürlich gibt es – zumal in den ersten drei Sinfonien – das sogenannte Wagner-Zitat, wie in der Dritten Sinfonie *Tristan*-, *Walküre*- und *Meistersinger*-Anklänge, doch nach der Fünften verschwindet diese Zitierung mehr und mehr. Und zwischen Schrecken und Ruhe, Gram und Trost gibt hier nicht mehr Menschliches den Ton an. Im übrigen befindet sich die Brucknersche Sinfonik weiter weg vom Wort als jede andere Musik vor ihr und gleichzeitig mit ihr. Sie setzt die Noten und die Töne so absolut in ihr Recht, daß für Analogien zum Wort kein Platz mehr bleibt. Wagner hat die Musik verwörtlicht, Bruckner entwörtlicht sie. Und so meint man bisweilen, als schritten Töne auf den Oktavtreppen eines Riesenhauses auf und nieder oder als betrachte der Hörende von einem ungeheuren Baum gleichzeitig dessen Wipfel und dessen Wurzeln.

Dabei erhält sich im mächtigen Bau dieser Musik eine unerbittlich durchgezogene Perspektive. Der Komponist und Organist Bruckner, der seine Sinfonien und ihr ungeheures ›Tonmaterial‹ wie auf dem Orgelspieltisch ›durchregistriert‹, läßt (etwa im Ersten Satz der Vierten Sinfonie Es-Dur) das Thema sich selbst befruchten. »Das berühmt gewordene Hornthema ertönt viermal im Zusammenhang eines in sich zurücklaufenden Prozesses. Dann wiederholt es sich, in die hohe Lage der Holzbläser gerückt, unter Erhitzung der Harmonie; das Thema gerät in eine Krise. Es bedarf der Befruchtung durch das rhythmische Element, das in Gestalt des ›Bruckner-Rhythmus‹ nach 42 Takten eindringt, sich ausbreitet und zu einem gewaltigen Ausbruch führt, in dem sich die Energien von Rhythmus und Bewegung mit der harmonischen Energie modulierend vermählen. Die Befruchtungssymbolik dieses Satzbeginns ist besonders sinnfällig, und sie gibt auch der Durchführung Sinn und Inhalt. Nach dritter, letzter Steigerung führt er zu einem wahren Sonnengesang des Hauptthemas. Man glaubt einer Geburt beizuwohnen, so wunderbar durchdringen sich vegetative und spirituelle Kräfte« (K. Grebe). Auch eine solche, sich selber befruchtende Musik, ihr ›parthenogenetisches Prinzip‹ – sie stehen in einem diametralen Gegensatz zu allem, was Richard Wagner komponiert und erstrebt hat. Und so bleibt das Bayreuther Händeschütteln samt den wiederholten Besuchen Bruckners am gleichen Ort (zum letztenmal 1882) eine dubiose Sache.

Erich Kock

STELLUNGNAHMEN

ERKLÄRUNG – In diesen Tagen ist in München das Schauspiel *Der Stellvertreter* von Rolf Hochhuth zu sehen. Ich enthalte mich des Urteils über den literarischen Wert dieses Stückes sowie über die Münchener Inszenierung. Ich kann aber nicht schweigen zu den falschen Aussagen, die im *Stellvertreter* gegen Papst Pius XII. (1939–1958) vorgebracht und mit dem Hinweis auf die Freiheit der Kunst verteidigt werden. In der Tat ist die Freiheit der Kunst ein hoher Wert, den es zu schützen gilt. Andererseits aber ist die Freiheit der Kunst wie alle Freiheit unlösbar an die Wahrheit gebunden. Löst sie diese innere Bindung, so pervertiert sie sich selbst.

Als 1963 *Der Stellvertreter* uraufgeführt wurde, weckte das Stück mit seiner wirkungsvollen Polemik und schweren Vorwürfen gegen den Papst viel Mißtrauen gegen Papsttum und Kirche. Denn der Autor Rolf Hochhuth unterstellt in seinem Drama Papst Pius XII. eine erhebliche Mitschuld an den nationalsozialistischen Judenmorden. Schon damals blieb er freilich dafür die historischen Beweise schuldig.

In der Zwischenzeit hat sich die seriöse Zeitgeschichtsforschung eingehend mit den Vorgängen vom Oktober 1943 in Rom, die im Mittelpunkt des Schauspiels stehen, beschäftigt. Dabei sind die Fachgelehrten nach eingehendem Quellenstudium zu dem einhelligen Ergebnis gekommen, daß Hochhuths dichterische Konstruktionen historisch nachweislich falsch sind. Denn es war gerade der Papst, der durch seine Mitarbeiter und Helfer im Oktober 1943 die SS-Aktion in Rom stoppte und dadurch den meisten römischen Juden das Leben rettete.

Papst Pius XII. bewies also auch in diesem Augenblick, daß er Mut mit außerordentlich hohem Verantwortungsbewußtsein verband. Schon 1942 und 1943 hatte er mit größtmöglicher Öffentlichkeitswirkung das Verbrecherische der Rassenmorde herausgestellt. Deshalb fälschen jene, die ihm ›Schweigen‹ vorwerfen, die Wahrheit. Die Wahrheit fälscht auch, wer unterschlägt, daß 70% bis 90% der etwa 950 000 europäischen Juden, die überleben konnten, dies Maßnahmen von katholischer Seite verdanken, wie der jüdische Gelehrte Pinchas Lapide festgestellt hat. Zu diesen Aktionen hatte der Papst ermutigt, er hat sie unterstützt und mitgetragen.

Im geschichtlichen Rückblick wird dem Papst freilich immer wieder vorgehalten, er hätte durch lauteres Sprechen noch mehr erreichen können. Pius XII. erkannte es als seinen eindeutigen Auftrag, einer Welt, welche die christliche Botschaft, Menschenwürde und Menschenrechte mit Füßen trat, den Spiegel vorzuhalten. Seine Verantwortung ließ ihn aber immer auch an die Folgen für die unmittelbar und mittelbar Betroffenen denken. Was war richtig? Darüber schrieb er 1944 dem damaligen Erzbischof von Köln: »Es ist oft schmerzvoll schwer zu entscheiden, ob Zurückhaltung und vorsichtiges Schweigen oder offenes Reden und starkes Handeln geboten sind«, und bekannte: »Das quält Uns noch bitterer als Gefahren für Ruhe und Sicherheit im eigenen Hause.« Und sogar öffentlich erklärte er, daß er jede seiner Kundgebungen »im Interesse der Leidenden« genau abwäge, »um nicht ungewollt ihre Lage noch schwerer und unerträglicher zu gestalten« (2. Juni 1943).

Welchen Respekt dem Papst dieses verantwortungsvolle Handeln gerade bei den Betroffenen selbst verschafft hat, zeigt eine Äußerung der späteren israelischen Premierministerin Golda Meir beim Tode Pius' XII.: »Als für unser Volk im Jahrzehnt des Naziterrors das furchtbare Martyrium anbrach, erhob der Papst seine Stimme zur Verurteilung der Verfolger und in Barmherzigkeit für die Opfer.«

Der gleiche Papst ist bei Kriegsende, als alle schwiegen, als erster für Gerechtigkeit gegenüber den besiegten Deutschen eingetreten. Es stünde uns Deutschen deshalb gut an, Pius XII. zumindest vor Diffamierungen in Schutz zu nehmen und ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Friedrich Kardinal Wetter

Joachim Gnilka, am 8. Dezember 1928 in Leobschütz/Schlesien geboren, studierte von 1947-58 in Eichstätt, Würzburg und Rom. Promotion 1955, Habilitation 1959. Nach Lehrtätigkeiten in Würzburg und München unterrichtet er seit 1975 als Ordinarius Neutestamentliche Exegese an der Universität München.

Xavier Tilliette SJ, Jahrgang 1921, trat 1938 in die Gesellschaft Jesu ein. Er lehrt heute am Institut Catholique in Paris und an der Gregoriana in Rom. Den Beitrag auf Seite 392 übersetzte Peter Henrici SJ aus dem Französischen.

Guy Bedouelle OP, 1940 in Lisieux geboren, seit 1965 Dominikaner, ist Professor an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Fribourg (Schweiz) und Mitglied der französischen Communio-Redaktion. Die Übersetzung des Aufsatzes auf Seite 402 besorgte August Berz.

Richard Schaeffler, am 20. Dezember 1926 in München geboren, lehrte nach seiner Habilitation 1961 zunächst an der Universität Tübingen, bevor er 1968 als Ordinarius für Philosophisch-Theologische Grenzfragen an die Universität Bochum berufen wurde.

Victor Conzemius, in Echternach am 3. September 1929 geboren, studierte von 1949-1956 in Fribourg (Schweiz) und Paris. 1954 Promotion, 1955 Priester. Nach weiteren Studien und seelsorgerischer Tätigkeit lehrte er nach 1965 zunächst in Dublin, bevor er 1970 als Ordinarius für Kirchengeschichte an die Theologische Fakultät der Universität Luzern berufen wurde. 1980 verließ er den Staatsdienst; er arbeitet heute als freischaffender Publizist.

Hermann-Josef Vogt, am 1. Juli 1932 in Dudweiler/Saar geboren, promovierte 1968 und habilitierte 1971 in Bonn. Er lehrt seit 1979 als o. Professor Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Tübingen.

Michael Waldstein, 1954 in Salzburg geboren, studierte in Dallas, Rom und an der Harvard Divinity School (USA). Promotion 1984. Heute doziert er Philosophie und Theologie an der University of Notre Dame/Indiana (USA); seit einem Jahr gehört er zur Redaktion der amerikanischen Communio. Die Übersetzung des Beitrages auf Seite 451 erstellte Bettina Halbe.

Ignaz Zangerle (†), Jahrgang 1905, studierte in Innsbruck, bevor sein in der von Ludwig von Ficker herausgegebenen Zeitschrift »Brenner« veröffentlichter Aufsatz »Zur Situation der Kirche« 1933 eine ausgedehnte publizistische Tätigkeit einleitete. Daneben wirkte er entscheidend in der kirchlichen Bildungsarbeit seiner Heimat. Den leicht gekürzten Vortrag auf Seite 467 hielt der Autor nur wenige Wochen vor seinem Tode im März vergangenen Jahres vor der Katholischen Studentenverbindung »Alpinia«.

Bei dem auf Seite 479 wiedergegebenen Text handelt es sich um eine Stellungnahme des Erzbischofs von Freising und München, Friedrich Kardinal Wetter zu dem Theaterstück »Der Stellvertreter« vom 21. April 1988.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Verantwortlicher Redakteur: Maximilian Greiner. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Ehrenfeldgürtel 164, 5000 Köln 30, Tel.: 02 21/5 50 31 90. – 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 93,50; S 417,–, 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).

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

Vom Sinn des Leidens im Alten Testament

Von Ernst Haag

»Leid ist das konstitutive Zeichen der Schuld.«[1] Mit dieser Bestimmung der ontologischen Differenz zwischen der Schuld des Menschen und dem Leid in der Schöpfung hat Karl Rahner eine Problematik berührt, die sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament ein starkes Echo gefunden hat.[2] Im Alten Testament, wo schon alle wichtigen Aussagen des Neuen Testaments zu dieser Problematik vorbereitet worden sind, kann man drei Aspekte bei der Behandlung des Leids unterscheiden: Einmal ist Leid nicht immer und eindeutig das aktiv von innen bewirkte Zeichen persönlicher Schuld, sondern auch Ausdruck der Erbschuld, das Verhältnis von Ursünde und Leid; sodann das Ringen des gläubigen Menschen mit der Erfahrung des Leids; und schließlich die mit der Aufhebung der Schuld verbundene Erlösung vom Leid in einer von Gottes Heil erfüllten Schöpfung.

Die Ursünde und das Leid

Schuld und Leid beim Sündenfall

Die für das Alte Testament grundlegenden Aussagen über das Verhältnis von menschlicher Schuld und Leid finden sich in der biblischen Urgeschichte (Gn 1-11), in der entsprechend ihrer literarischen Art als Geschichte des Anfangs das Wesen der Offenbarung Gottes in Schöpfung und Geschichte zur Darstellung gelangt. An erster Stelle ist hier das Strafurteil Gottes zu nennen, das nach dem Sündenfall über die an dem Geschehen Beteiligten in zwei getrennten Fluchworten ergeht (Gn 3,14-16.17-19). Dieses Strafurteil Gottes offenbart, daß in der Schöpfung ein Zustand des Unheils eingetreten ist, der

1 K. Rahner, Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie, in: Schriften zur Theologie II. Einsiedeln/Zürich/Köln 1955, S. 279-297, 293.

2 Vgl. E. Zenger, Leiden. Biblische Perspektiven, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft X, hrsg. v. F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte. Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 27-36; E. Drewermann, Strukturen des Bösen I: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. Paderborn 1977; E. Kutsch, Vom Grund und Sinn des Leidens nach dem Alten Testament, in: Der leidende Mensch, hrsg. v. H. Schulze. Neukirchen 1974, S. 85-94; L. Ruppert, Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum. Würzburg 1972; J. Scharbert, Der Schmerz im Alten Testament. Bonn 1955.

als Folge des Sündenfalls das Leben der Menschen mit einer leidvollen Gegensätzlichkeit erfüllt.

Den ersten Abschnitt des Strafurteils eröffnet der Fluch über die Schlange, der die Macht des Bösen absolut und definitiv zu einem verabscheuungswürdigen Dasein in Nichtigkeit verurteilt (Gn 3,14). Anschließend heißt es, daß Gott Feindschaft zwischen dieser Schlange und der Frau sowie zwischen der Nachkommenschaft beider verfügt, eine Feindschaft, die für die ganze Menschheitsgeschichte gilt (Gn 3,15). Das der Anordnung Gottes zugrundeliegende Bild ist der Wirklichkeit des Alltags entnommen und setzt die natürliche Feindschaft zwischen der Schlange als Tier und dem Menschen voraus. Der Mensch versucht, die am Boden kriechende und ihm auflauernde Schlange mit dem Fuß auf den Kopf zu treten, um sich auf diese Weise vor ihr zu schützen und sie nach Möglichkeit zu töten; die Schlange richtet jedoch voller Tücke ihren tödlichen Biß gegen die Ferse des Angreifers. Sowohl die Ernsthaftigkeit der Auseinandersetzung wie auch die gegenseitige Vernichtungsabsicht kommen in diesem Bild deutlich zum Ausdruck. Inhaltlich meint die Aussage, daß der Mensch, der auf die Macht des Bösen vertraut und ihr durch die Sünde Einlaß in die Geschichte gewährt hat, fortan zur Strafe eine haßerfüllte Bedrohung seines Daseins und eine für ihn unbegreifliche, sinnlose Zerstörung seines Lebens durch diesen Feind erleiden muß. Insbesondere muß die Frau, die sich von der Schlange Wegweisung und Rat für eine erfolgreiche Lebensgestaltung erhofft hatte, zu ihrer tiefen Betroffenheit erkennen, daß fortan Beschwerden bei der Schwangerschaft und Schmerzen beim Gebären ihr als Mutter die Weitergabe des Lebens erschweren und daß ihr Verlangen nach dem Mann nicht mit der von dem Schöpfer gewollten Erfüllung, sondern mit Unterdrückung und Entwürdigung beantwortet wird (Gn 3,16).

Den zweiten Abschnitt des Strafurteils eröffnet der Fluch über den Erdboden um des sündigen Menschen willen (Gn 3,17). Mit diesem Fluch, der nicht den Menschen als solchen, sondern nur seinen Lebensraum trifft, entzieht Gott der Schöpfung die notwendige Wachstumskraft zu ihrer Vollendung. So sprossen nach der Darstellung des Strafurteils statt der Bäume im Garten von Eden, die ein Bild für die Fülle des Daseins in einer vollendeten Schöpfung sind, Dornen und Disteln; und statt der Früchte, die an den Bäumen des Gartens von Eden gedeihen, erhält der Mensch das Kraut des Feldes zur Nahrung (Gn 3,18). Letzten Endes hat jedoch der Fluch über den Erdboden eine vernichtende Wirkung für den Menschen selbst; er muß, wie es heißt, im Schweiße seines Angesichtes sein Brot essen, um schließlich trotz härtester Anstrengung wieder dahin zurückzukehren, woher er genommen ist, nämlich zum Staub (Gn 3,19). Die Strafe zielt somit auf den totalen Abbau der menschlichen Existenz in dieser Welt, und das heißt: auf einen Vorgang, der für den Menschen Leid in Fülle bis in den Tod hinein bereithält.

Schuld und Leid bei Kain und Abel

Wie sich die Bedrohung und Vernichtung des Menschen als Folge der von Gott verfügten Feindschaft zwischen der Schlange und der Frau (Gn 3,15) in der Menschheitsgeschichte auswirken, zeigt die Erzählung von der Bluttat Kains an seinem Bruder Abel (Gn 4,1-16). Die Darstellung hat das Zusammenleben der Menschen als Brüder und somit das Miteinander von grundsätzlich Gleichberechtigten im Blick. Anlaß für den sich hier entwickelnden Konflikt ist jedoch die Erfahrung der Ungleichheit dieser Brüder, einer Ungleichheit, die sich zunächst in der Andersartigkeit ihrer Berufe als Bauer und Hirt, aber dann hauptsächlich in dem Erfolg ihrer Arbeit zeigt. So wird das Erstlingsopfer Kains von Gott abgelehnt, die Gabe Abels dagegen von Gott angenommen. Die Annahme oder Ablehnung des Erstlingsopfers durch Gott ist in dieser Erzählung ein Zeichen für die Förderung oder Schädigung, die ein Mensch unabhängig von seiner Leistung, gleichsam schicksalhaft, in seinem Leben erfährt. Ausschlaggebend für die Entwicklung des Konfliktes ist nun, daß Kain die ihm zugemutete Ungleichheit nicht erträgt; Neid, Eifersucht und tödlicher Haß machen ihn anfällig für die Macht des Bösen und führen ihn schließlich zum Mord an seinem Bruder. Hatte im Gespräch mit der Schlange die Lüge den Menschen zur Auflehnung gegen Gott und dem von ihm gesetzten Anfang verführt, so ist es im Verhältnis zum Mitmenschen jetzt die Gewalttat, die für den Sünder zu einem Mittel der Selbstbehauptung wird, eine Gewalttat, in der sich die Vernichtung des Lebens durch die Macht des Bösen den ihr gemäßen Ausdruck verschafft.

Zweifaches Leid ist mit dieser Gewalttat verknüpft: Auf der einen Seite steht Abel für das Leid all derer, die das Opfer haßerfüllter Unterdrückung und blutiger Verfolgung sind und die in gewalttätigen Auseinandersetzungen und Kriegen ihr Leben verlieren; auf der anderen Seite steht Kain, den der Fluch Gottes aus der Gemeinschaft seiner Mitmenschen vertreibt und zu einem Dasein in tödlicher Einsamkeit verurteilt.

Schuld und Leid bei der Sintflut

Wie sich der Fluch Gottes, der um des sündigen Menschen willen über den Erdboden ergeht, in der ganzen Schöpfung auswirkt, beschreibt die biblische Sintfluterzählung (Gn 6,1-8,22). Als nämlich mit dem Anwachsen der Menschheit auch deren Bosheit zunimmt, reut es Gott, daß er den Menschen erschaffen hat, und das tut, wie die Darstellung betont, seinem Herzen weh (Gn 6,1.5f.). Während die Reue Gottes in diesem Zusammenhang ein Ausdruck dafür ist, daß die Verderbnis der Ursünde den Menschen ganz ergriffen und er darum sein Schöpfungsziel verfehlt hat, läßt die Herzensbetrübnis Gottes gleichzeitig eine innere, letztlich unzerreißbare Bindung des

Schöpfers an sein Werk erkennen. Auch das Chaos der Sintflut, das Gott als die Folge der Verfluchung des Erdbodens über die ganze Menschheit kommen läßt, kann an dieser Einstellung nichts ändern. Denn obwohl das Trachten des Menschen, wie es abschließend heißt, böse von Jugend auf ist, will Gott die Welt nicht mehr vernichten (Gn 8,21f.). Die Sintfluterzählung macht damit deutlich, daß der Weiterbestand der Menschheit nicht etwas Selbstverständliches und schon mit der Schöpfungswirklichkeit als solcher Gegebenes ist, sondern ein Zeichen der Gnadenzuwendung Gottes an die ganze Menschheit und an die Schöpfung als solche.

Um so schmerzlicher lastet daher auf der ganzen Schöpfung in dieser Weltzeit die Spannung von Schuld und Leid. Zwei Beobachtungen sind hierbei von Wichtigkeit. Im Unterschied zu dem Strafurteil Gottes, wo von dem Entzug der Wachstumskraft des Erdbodens zum Schaden des Menschen die Rede ist, schildert die Sintfluterzählung das Leiden der Schöpfung als solcher unter dem Fluch, der sie um der Sünde des Menschen willen zerstört und in die Nähe des Untergangs treibt. Gleichzeitig deutet die Sintfluterzählung durch die Auslieferung der Menschheit an eine untergehende Schöpfung an, daß Angst und Schrecken sowie Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung als Leid ganze Völker und nicht nur Einzelmenschen ergreifen können.

Die Klage über das Leid in der Welt

Die Klage des Gottesvolkes

Die Ausführungen der biblischen Urgeschichte zu dem Verhältnis von Ursünde und Leid haben deutlich gemacht, daß die Schuld des Menschen auf der einen Seite die Auslieferung des Sünders an die Macht des Bösen und deren Vernichtungsabsicht sowie auf der anderen Seite die Bedrohung des Menschen von Tod und Weltuntergang zur Folge hat. Die mit dem Aufweis dieser Leiderfahrung beschriebene allgemeine Not des Menschen hat dann, wie man sich unschwer vorstellen kann, im Verlauf der heilsgeschichtlichen Führung Israels durch Jahwe, besonders auf dem Hintergrund der Offenbarung Jahwes als des Retters und Erlösers Israels eine eindrucksvolle Aufnahme in das Beten des Gottesvolkes gefunden. Davon kündet die große Zahl der Klagen des einzelnen und des Volkes, in denen, meist mit der Anfechtung des Glaubens verbunden, vor Gott die Gefährdung des Menschen durch grausame Feinde sowie durch Krankheit und Tod beklagt werden.[3]

3 C. Westermann, Lob und Klage in den Psalmen. Göttingen ^{5}1977, S. 128f., hat darauf hingewiesen, daß die Klage im Alten Testament stets ein von drei Faktoren bestimmter Vorgang ist: an erster Stelle von Gott, gegenüber dem sich die Klage oft zur Anklage steigert, sodann von dem oder den Klagenden selbst und schließlich von einer Bedrohung durch äußere Feinde.

Die Klage des leidenden Gerechten

Zu einem folgenreichen Wandel in der Klage des Gottesvolkes kam es, als nach dem Fall Jerusalems und dem Untergang des davidischen Reiches (586 v. Chr.) Israel sich um ein neues, der Situation des Volkes im babylonischen Exil entsprechendes Selbstverständnis bemühte. Bei dieser Auseinandersetzung mit dem Exil als einem Strafgericht Gottes und mit dem Weg, den der aus der Katastrophe gerettete Rest Israels in Zukunft einzuschlagen gedachte, richtete sich der Blick auf das im Mittleramt für Gott erfahrene Leid der Propheten: auf ihre Ablehnung und Verstoßung, auf ihre Einsamkeit und Verzweiflung sowie auf ihr gewaltsames Geschick bei der Verfolgung durch ihre Feinde. Der Grund hierfür ist einmal in der für das Gottesvolk im Exil wiedergewonnenen Glaubenseinsicht zu sehen, daß Israel in dieser Welt die Funktion eines Mittlers zwischen Gott und den Heidenvölkern zu erfüllen habe (Gn 12,1-3; Ex 19,5f.), und zum anderen in der Tatsache, daß sich in der Krise des Gottesvolkes von all seinen Führern allein die Propheten als die wahren Knechte Jahwes bewährt hatten (2 Kön 17,13). Von daher versteht man, daß im Verlauf dieser Entwicklung das in dem Mittleramt für Gott erfahrene Leid der Propheten gleichsam den Rang eines heilsgeschichtlichen Existentials für Israel erhielt.

In dieser Zeit entstand die Klage des leidenden Gerechten.[4] Was diese Form der Klage von der Klage des einzelnen und der des Volkes unterscheidet, ist die Tatsache, daß in ihr die spezifische Leiderfahrung des prophetischen Mittlers eine für den Glauben des Gottesvolkes paradigmatische Auswertung gefunden hat. So geht es hier nicht mehr in erster Linie um die Darstellung einer individuell oder kollektiv erfahrenen Not, sondern um die betende Aufarbeitung und Bewältigung einer Leiderfahrung, die den Glaubensvollzug des Frommen im Strafgericht Gottes belastet.

Die für die Entstehung dieser Klage des leidenden Gerechten wichtige Konzentration auf den prophetischen Mittler hat sachlich ihre Voraussetzung in der Tatsache, daß sich von der mittleren Königszeit an ein tiefgreifender Strukturwandel im Wirken und im Selbstverständnis der Prophetie vollzogen hatte. Aufgrund der Erkenntnis nämlich, daß sowohl die Könige wie auch das Volk durch ihren Abfall von Jahwe zu Widersachern Gottes geworden waren, traten zu dieser Zeit, nachweislich seit Amos (um die Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr.), die Propheten als die Verkünder eines umgekehrten, das heißt: jetzt gegen Israel selbst gerichteten Jahwekrieges[5] auf und damit eines

4 Vgl. R. Brandscheidt, Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3. Trier 1983.

5 »Jahwekriege« (Num 21,14; 1 Sam 18,17; 25,28) nannte man jene Unternehmungen des vorstaatlichen Israel, die, religiös gesehen, der Durchsetzung von Jahwes Herrschaft gegenüber den Völkern Kanaans dienten.

Geschehens, in dem sich der Zorn Gottes über das eigene Volk entlud. In Verbindung mit diesem Geschehen erfuhr der einzelne Prophet, daß er wegen seiner Position als Mittler zwischen Gott und dem Volk und wegen seiner frei bejahten Solidarität mit beiden in ein Spannungsverhältnis geriet, das ihn bis an den Rand seiner menschlichen Belastbarkeit brachte. Denn während auf der einen Seite der Mittler zusammen mit dem Volk das Strafgericht Jahwes erfuhr und hierbei die Züchtigung der Sünder erlitt, wußte er sich auf der anderen Seite durch Gott streng verpflichtet, gegenüber seinem Volk Festigkeit im Glauben, Wegweisung in der Not und Verantwortung für die Vielen, die ihm anvertraut waren, zu bezeugen.

Nachdem diese Einstellung in der Prophetie die sachliche Voraussetzung für die Entstehung der Klage des leidenden Gerechten geschaffen hatte, bedurfte es nur noch eines konkreten Anstoßes in der Geschichte, um der hier beschriebenen Leiderfahrung eines prophetischen Mittlers den ihr gemäßen Ausdruck zu verleihen. Er fand sich im Propheten Jeremia und seinem leidvollen Schicksal beim Fall Jerusalems und dem Ende des davidischen Reiches.

Die Klage des leidenden Gerechten im Buch Jeremia

Außer den biographisch aufschlußreichen Berichten über das Auftreten und Wirken des Propheten Jeremia ist es vor allem der noch auf ihn persönlich zurückgehende Grundbestand der sogenannten Konfessionen, der hier im Zusammenhang mit der Klage des leidenden Gerechten Beachtung verdient (Jr 11,18-23; 12,1-6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18). Denn in diesen Konfessionen gewährt Jeremia mit einer bis dahin bei den Propheten ungewohnten und rückhaltlosen Offenheit Einblick in ein Spannungsverhältnis, das offenbar lange Zeit zwischen ihm und seinem Gott bestanden hat und an dem er als Glaubender fast zerbrochen ist. Äußerlich war es die Erfahrung des Mißerfolgs und der Zurückweisung, der fortgesetzten Mordanschläge auf seine Person und der damit verbundenen Ängste; innerlich kam das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit und des Versagens sowie der menschlichen Ohnmacht und Schwäche überhaupt hinzu. Nach Ausweis der Konfessionen hat Gott jedoch den Propheten nicht ohne die Zusicherung seines rettenden Beistandes gelassen, allerdings nicht mit dem Ziel der Bewahrung vor irgendwelchem Leid, sondern im Sinne der Gewährung seines göttlichen Mitseins gerade in diesem Leid (Jr 15,20). Die Aufgabe des Propheten als eines Zeugen der Nähe Gottes bestand also nach dieser Auffassung darin, ein Zeichen für dieses Mitsein Gottes in den Leiden eines Mittlers zu sein, ein Zeichen, das in seiner Standfestigkeit und Unüberwindbarkeit von Gott selbst garantiert und darum auch von der Macht des Bösen nicht aufgehoben wurde (Jr 1,17-19). Wenn nun im Fall des Propheten Jeremia trotz dieser

Zusicherung des göttlichen Mitseins die Klage des Mittlers nicht verstummt ist, sondern im Gegenteil mit der Zeit an Bitterkeit und Verzweiflung zugenommen hat (vgl. Jr 20,14-18), dann lag dies offensichtlich daran, daß Jeremia diese Art der Nähe Gottes nur mit größter Mühe und Anstrengung ertrug; denn letzten Endes hatte Gott ihm nicht weniger als die Teilnahme an seinem eigenen Leiden aufgebürdet (Jr 12,7-13).

Der Prophet Jeremia hat nun den Fall Jerusalems und den Untergang des davidischen Reiches nicht nur mit all den damit verbundenen Schrecken erlebt, sondern auch das von Gottes Strafgericht für die Sünder gesetzte Ende (vgl. Am 8,2; Ez 7,2f.6) überlebt. So kam es, daß der aus der Katastrophe gerettete Rest Israels im Exil mit einem geradezu existentiellen Interesse auf den Propheten Jeremia schaute, weil man in ihm gleichsam das Paradigma eines leidenden Gerechten sah, der im Strafgericht Jahwes trotz aller Anfechtung seinen Glauben an Gott und die von ihm verheißene Rettung (Jr 15,20; 45,4f.) nie aufgegeben hatte. Bei der Auseinandersetzung mit der eigenen Situation im Exil hat man deshalb in Israel die Mittlerklage des Propheten, wie sie in dem Grundbestand seiner Konfessionen überliefert war, für das Beten des Gottesvolkes zum Vorbild genommen und zu der Klage des leidenden Gerechten umgeformt. Gleichzeitig hat man diese für das Gottesvolk neugestalteten Gebete in einen Kontext hineingestellt, der die Situation Israels im Exil reflektierte und so der ursprünglichen Mittlerklage des Propheten eine für alle Gläubigen im Gottesvolk neue Aktualität verlieh (Jr 11-20).

Die Klage des leidenden Gerechten im Buch der Klagelieder

Im Unterschied zu den Konfessionen des Propheten Jeremia – sowohl in ihrem Grundbestand wie auch in ihrer bearbeiteten Gestalt – ist die Klage des leidenden Gerechten im Buch der Klagelieder (Klgl 3) nicht mehr als Äußerung einer historischen Persönlichkeit zu verstehen. Der Klagende in diesem Buch ist vielmehr der gläubige Israelit schlechthin, der sich im Exil all der ihm bisher vertrauten Haftpunkte seines Glaubens beraubt sieht und daher eine tiefreichende Erschütterung seines Gottesverhältnisses erlebt.

Der Redaktor des Buches der Klagelieder hat deshalb den Bericht über die Anfechtung des Gläubigen (Klgl 3) in einen Kontext (Klgl 1-2.4-5) hineingestellt, der formal zwar noch demjenigen der Konfessionen des Jeremia entspricht, inhaltlich jedoch einen nicht unbeträchtlichen Unterschied aufweist. Hatte nämlich das Buch Jeremia noch das Schicksal des Propheten im Horizont seiner an Juda und Jerusalem gerichteten Drohbotschaft interpretiert, so bringt das Buch der Klagelieder die Situation des leidenden Gerechten in Verbindung mit dem schon vollzogenen Strafgericht Gottes an Zion, das im Alten Testament als der Ort der Offenbarungsgegenwart Jahwes

schlechthin und als der Inbegriff des erwählten Israel gilt. Auf diese Weise aber hat das Buch der Klagelieder die Klage des leidenden Gerechten (Klgl 3) zu einem Ausdruck der gläubigen Auseinandersetzung mit jenem Leid gemacht, das aus der Verborgenheit Jahwes bei seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung entsteht.[6]

Die Klage des leidenden Gerechten im Buch Ijob

Die Klage des leidenden Gerechten, wie sie in der Bearbeitung der Konfessionen des Jeremia und im Buch der Klagelieder begegnet, hatte zur Voraussetzung die Situation Israels im Exil. In dieser Situation rang der Fromme und mit ihm das zur Umkehr bereite Gottesvolk um eine Haltung vor Gott, die das Strafgericht des Exils mit dem Glauben an die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes zu verbinden suchte. Mit dem Ende des Exils trat jedoch in der genannten Voraussetzung eine nicht unwichtige Veränderung ein. Nach Auskunft der damals lehrenden Prophetie hatte sich Gott seines Volkes erbarmt und ihm die Verzeihung seiner Sünden gewährt (Js 40-55). Als äußeres Zeichen der Wende zum Heil erschien daher dem Glauben des Gottesvolkes die Heimkehr der Verbannten nach Zion und der Wiederaufbau des Tempels (Js 60-62). Unter diesen Umständen aber hatte die Klage des leidenden Gerechten, wie es schien, als die betende Aufarbeitung und Bewältigung des göttlichen Strafgerichtes im Exil ihre Bedeutung verloren.

In Wirklichkeit blieb jedoch die bisherige Voraussetzung für die Klage des leidenden Gerechten, wenn auch in veränderter Gestalt, weiter bestehen. Rein äußerlich betrachtet hatte sich nämlich in dem Erscheinungsbild Israels gegenüber dem Aufenthalt im Exil nur wenig geändert; denn auch die Situation des nach Zion heimgekehrten Gottesvolkes blieb weiterhin durch den Verlust der politischen Autonomie und, damit zusammenhängend, durch Unterdrückung von seiten der heidnischen Machthaber sowie durch soziale Not geprägt. Kein Wunder, daß sich unter den Heimgekehrten, besonders nach der Wiedereinweihung des Tempels (515 v. Chr.), mit wachsender Ungeduld die Frage nach dem Offenbarwerden der Gerechtigkeit Gottes als der Vollendung seines Heils erhob. Auf diese Weise aber war die alte Frage nach der nicht aufgearbeiteten Schuldgeschichte Israels in den Horizont einer universalen eschatologischen Erwartung gerückt, die jetzt nicht mehr für das Gottesvolk allein, sondern auch für alle Menschen in der Welt die vollständige Aufhebung des Strafgerichtes Gottes über die Sünder und damit das Ende des Zornes Gottes für die ganze Schöpfung in Aussicht nahm.

In dieser Situation, die auf der einen Seite durch den Neubeginn in

6 Vgl. R. Brandscheidt, Das Buch der Klagelieder. Düsseldorf 1988, wo auch die Bedeutung dieser Darstellung für den Glauben des Christentums behandelt wird.

Jerusalem und Juda nach dem Strafgericht des Exils und auf der anderen Seite durch die darauf aufbauende Hoffnung auf die Vollendung des Heils gekennzeichnet war, erfuhr die Klage des leidenden Gerechten eine Wiederaufnahme und Weiterentwicklung im Glauben des Gottesvolkes: eine Wiederaufnahme nämlich bei dem Bemühen um ein angemessenes Verständnis von Krankheit und Tod im Hinblick auf die Vollendung des göttlichen Heils (Ps 88; 102)[7] und eine Weiterentwicklung als Modell für die Behandlung eines Glaubensproblems, das die Leiderfahrung des Menschen schlechthin mit der Frage nach dem Offenbarwerden der Gerechtigkeit Gottes verband (Ib 1-42).

Im Buch Ijob entfaltet die Rahmenerzählung (Ib 1-2) zunächst das Problem, indem sie berichtet, wie Ijob, der wegen seiner Frömmigkeit von Gott mit Segensgaben reich beschenkt worden ist, durch verschiedene Schicksalsschläge den Verlust von Hab und Gut sowie von Gesundheit und Wohlergehen erfährt. Zwei Himmelsszenen, die in bildhafter Form einen Einblick in den Geschichtsplan Gottes vermitteln, geben Aufschluß über den Hintergrund des Geschehens. Danach hat Gott, der Ijob für tadellos und rechtschaffen hält, dem Satan gestattet, diesen Gerechten einer Bewährungsprobe zu unterwerfen. Aus der Sicht des Satans geht es dabei um den Beweis, daß Ijob nicht »umsonst« gottesfürchtig und fromm ist; denn Gott hat Ijob, wie der Satan bemerkt, mit Segensgaben reich beschenkt, und Ijob verehrt ihn dafür aus Dankbarkeit. Mit dieser Auffassung greift der Satan zunächst Gott an, dessen Urteil über den Gerechten er als falsch hinzustellen versucht, aber dann auch Ijob selbst, dessen Frömmigkeit er als solche bestreitet: ein satanisches Unternehmen, weil mit dieser Infragestellung des Verhältnisses von Gott und Mensch und nicht zuletzt des Gottesbegriffes selbst eine Beziehung des Schöpfers zu seinem Geschöpf im Sinne des Jahweglaubens unmöglich gemacht wird. Die Tatsache, daß Gott den Vorschlag des Satans annimmt, zeigt jedoch, daß er aus seiner Sicht eine Frömmigkeit des Geprüften erwartet, die wirklich »umsonst« ist, nämlich ohne den Versuch, die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in irgendeiner Form der Berechnung durch die Vernunft des Menschen zu unterwerfen.

Ijob eröffnet das Streitgespräch, das er anschließend mit seinen Freunden über die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes führt, mit einem Fluch über den Tag seiner Geburt und die Nacht seiner Empfängnis, das heißt: über den Anfang seines Daseins, weil er nach all den erlittenen Schicksalsschlägen keinen Sinn mehr in seinem Leben zu entdecken vermag; denn Gott, so meint Ijob, erschafft zwar den Menschen mit der Aussicht auf Leben, doch kaum hat der Mensch sein Dasein begonnen, dann erstickt ihn Gott auch schon im Leid, unabhängig von der sittlichen Haltung des Geschöpfes (Ib 3). Die

7 Vgl. E. Haag, Psalm 88, in: Freude an der Weisung des Herrn (FS Heinrich Groß). Stuttgart [2]1987, S. 149-170; R. Brandscheidt, Psalm 102. Literarische Gestalt und theologische Aussage, in: Trierer Theologische Zeitschrift 96 (1987), S. 51-75.

absichtlich als Herausforderung Gottes vorgetragene Selbstverfluchung Ijobs enthält ein Problem, das, weil es sowohl Gott wie auch den gläubigen Menschen berührt, in der Darstellung des Buches eine entsprechende Stellungnahme erfährt. Während jedoch die in dem Streitgespräch von Ijob und seinen Freunden vorgebrachten Ansichten trotz ihrer Berufung auf die Tradition letzten Endes als nicht annehmbar für den Jahweglauben erscheinen, bringt erst die Gottesrede am Schluß die für alle wegweisende Antwort.

Die Reaktion der Freunde auf die von Ijob in der Selbstverfluchung angesprochene Problematik erschöpft sich trotz ihrer weitschweifigen Darstellung in dem einfachen Grundsatz, daß jede Unrechtstat des Menschen die Strafe Gottes nach sich zieht und daß erst die aufgrund dieser Züchtigung vollzogene Hinwendung zu Gott dem Sünder wieder Segen bringt (Ib 4-5.8.11). Mit diesem Grundsatz haben die Freunde Ijobs in weisheitlicher Gestalt, und das heißt: auf der Ebene der Allgemeingültigkeit eine Vergeltungslehre formuliert, deren Ursprung deutlich erkennbar in der prophetischen Botschaft von der Notwendigkeit der Umkehr zu Jahwe lag und die für Israel im Exil eine Bedeutung von geradezu heilsgeschichtlicher Tragweite erlangt hatte. Als man nämlich nach dem Fall Jerusalems und dem Untergang des davidischen Reiches bei dem aus der Katastrophe geretteten Rest Israels daran ging, die Sündengeschichte des Gottesvolkes in der Vergangenheit aufzuarbeiten und die Wiederherstellung Israels im Land der Verheißung vorzubereiten, hat diese Botschaft von der Notwendigkeit der Umkehr zu Gott in entscheidender Weise den Neubeginn der Gemeinde in Jerusalem und Juda mitbestimmt. Auf diesem Hintergrund erklärt sich dann auch der Anspruch, mit dem die Freunde Ijobs die von ihnen vertretene Vergeltungslehre als die maßgebliche Auskunft des Jahweglaubens proklamieren. Im Falle Ijobs und der von ihm vertretenen Klage des leidenden Gerechten konnte jedoch diese Auskunft nicht mehr genügen.

Allein schon die Herauslösung dieser Vergeltungslehre aus dem für sie wichtigen heilsgeschichtlichen Kontext mußte ihre Anwendung in der Gestalt einer weisheitlichen und damit allgemeingültigen Lehre als eine Anmaßung erscheinen lassen, weil man auf diese Weise die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes der Berechnung durch die menschliche Vernunft unterwarf. Hinzu kam, daß die Verkündigung dieser Vergeltungslehre für jeden unschuldig Leidenden eine Verhöhnung war, weil man ihm statt des erbetenen Trostes im Grunde nur ein Verdammungsurteil, und das noch im Namen Gottes, bekanntgab; denn nach dieser Vergeltungslehre war Leid immer und unterschiedslos eine Strafe Gottes für persönliche Sündenschuld.

Kein Wunder, daß sich bei dieser Auskunft die Reaktion Ijobs zuerst in einer heftigen Kritik an der Unempfindlichkeit und Härte seiner Freunde Ausdruck verschafft (Ib 6). Zur Sache selbst bemerkt Ijob sodann voll Bitterkeit, daß er statt der von seinen Freunden behaupteten Offenbarung

der Gerechtigkeit Gottes in dieser Welt nur eine himmelschreiende Ungerechtigkeit und in deren Gefolge ein grenzenloses Leid bei unschuldigen Menschen zu entdecken vermag (Ib 7.9). Das Urteil Ijobs bewegt sich, wenn man einmal von situationsbedingter Einseitigkeit absieht, der Sache nach offensichtlich in Übereinstimmung mit jener Einschätzung des Menschen und seiner Welt, wie sie in der biblischen Urgeschichte im Anschluß an den Sündenfall erscheint. In der vom Zorn Jahwes und seinem universalen Strafgericht erfüllten Schöpfung begegnet Gott, wie Ijob glaubt, dem Menschen grundsätzlich als Feind (Ib 9-10). Ijob richtet daher aus der Hoffnungslosigkeit und Verlorenheit seines menschlichen Daseins (Ib 12-14) den Blick auf die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes am Ende der Zeit, wenn Gott für ihn nicht mehr fremd als der Vollstrecker eines Strafgerichtes, sondern als sein Erlöser erscheint (Ib 19). Aber auch diese Überzeugung Ijobs kann als Antwort des Glaubens auf die Klage des leidenden Gerechten nicht genügen. Denn so sehr sich Ijob ganz im Unterschied zu seinen Freunden, die ihn voll Sicherheit belehren, immer wieder an Gott persönlich wendet, weil er in ihm nicht nur die Ursache all seiner Leiden, sondern auch den einzigen Grund seiner Hoffnung erblickt, so sehr krankt seine Stellungnahme daran, daß er die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in dieser Welt in eine sich gegenseitig ausschließende Aufeinanderfolge von Gericht und Heil zerlegt.

Die abschließende Stellungnahme Jahwes erfolgt zunächst als eine Art Korrektur sowohl der Auffassung Ijobs wie auch der seiner Freunde, aber dann vor allem als Antwort auf die von beiden Seiten beschworene Frage nach der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für diese Welt. Der Umstand, daß nach der Darstellung des Buches Ijob diese Stellungnahme Jahwes im Wettersturm ergeht, ist dabei von nicht geringer Bedeutung (Ib 38,1-42,6). Denn nach alttestamentlicher Auffassung weist die Erscheinung Jahwes im Wettersturm und in Verbindung mit ähnlichen, Schrecken erregenden Begleitumständen (Erdbeben, Donner, Blitz) auf das Kommen Gottes bei der Durchsetzung seiner Herrschaft in Schöpfung und Geschichte hin. Der Umstand, daß im Buch Ijob die abschließende Stellungnahme Jahwes im Wettersturm ergeht, ist darum offensichtlich im Zusammenhang mit der Selbstverfluchung Ijobs am Anfang zu sehen; denn dort hatte Ijob, weil er nicht mehr in Schöpfung und Geschichte die Weisheit und die Macht Gottes zu entdecken vermochte, das Chaos als die für die Welt maßgebliche Kraft bezeichnet (Ib 3). Die Verbindung dieser offenkundigen Herausforderung Gottes durch Ijob mit der Erscheinung Jahwes im Wettersturm setzt jedoch eine ganz bestimmte Auffassung des Jahweglaubens voraus: Es ist die in der biblischen Urgeschichte beschriebene (Gn 9,1-17; vgl. 8,21f.) und auch in der Heilsverkündigung der Propheten (Js 54,9) festgehaltene Auffassung von dem Bund, den Gott mit Noah im Anschluß an die Sintflut geschlossen hat; sie besagt, daß Gott auch die durch die Sünde gestörte Schöpfung grundsätzlich

als sein Werk bejaht und daß er daher schon in dieser Weltzeit ihre Vollendung betreibt. Die Verborgenheit Gottes an sich und auch bei der Verwirklichung seines Heilsplanes hat jedoch zur Folge, daß die Durchsetzung der Herrschaft Gottes in Schöpfung und Geschichte weder mit dem Ablauf des Weltgeschehens als solchem bereits gegeben ist noch daß sie mit der auf sich selbst gestellten Vernunft des Menschen zutreffend erfaßt werden kann. Allein der erst durch die Selbsterschließung Jahwes ermöglichte Glaube an Gott, den Schöpfer und Erlöser, wie Israel ihn in seiner Geschichte erlebt hat, vermag das Ineinander von Gericht und Heil bei der Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit in dieser Welt zu erkennen und anzunehmen.

Ijob bekennt daher, nachdem er von Gott über diese Zusammenhänge belehrt worden ist, daß er töricht geredet und das Geheimnis Gottes bei der Durchsetzung seiner Herrschaft nicht berücksichtigt hat: daß Gott nämlich auch in dem Strafgericht, das über diese Welt und ihre Sündengeschichte ergeht, unbeirrt und zielbewußt die Schöpfung mit seiner weltüberlegenen Weisheit und Macht ihrer Vollendung entgegenführt und daß in diesem Geschehen auch die Frage nach der Erlösung vom Leid und nach der Aufhebung der ihm zugrundeliegenden Schuld eine Antwort erfährt. Das Leid Ijobs und mit ihm das Leid aller Unglücklichen in dieser Welt hört damit gewiß nicht auf, Leid zu sein; es erhält jedoch für den gläubigen Menschen eine andere Bedeutung. Denn Ijob erkennt aufgrund der ihm zuteil gewordenen Offenbarung, daß Gott nicht in Feindschaft, wie er geglaubt hat, dem Menschen als seinem Geschöpf begegnet, sondern daß Gott in letzter Treue und ohne jeden Hintersinn zu seiner Schöpfung und deren Vollendung steht; und Ijob ahnt, daß in dieser Einstellung Gottes zu seinem Werk nicht nur die Verheißung, sondern auch schon die Verwirklichung seines Mitseins in dieser Welt als Schöpfer und Erlöser beschlossen liegt.

Leid und Erlösung

Die Heilsgeschichte als Hintergrund

Wenn Leid, wie am Anfang festgestellt worden ist, das konstitutive Zeichen der Schuld ist, dann ergibt sich daraus nach biblischer Auffassung der Schluß, daß die Erlösung vom Leid nur im Zusammenhang mit der Aufhebung der Schuld, und das heißt: im Verlauf der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes, erfolgt. Die Erlösung vom Leid hat hierbei in Entsprechung zu dem, was über das Verhältnis von Ursünde und Leid sowie über die Erfahrung des Strafgerichtes Gottes in der Klage des leidenden Gerechten gesagt worden ist,

einen doppelten Aspekt. Auf der einen Seite erfolgt die Erlösung vom Leid dadurch, daß Gott bereits in dieser Welt bei seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung jenes Strafgericht, das er über die Menschheit als Folge der Ursünde verhängt hat, selber mitträgt und so dem Leid grundsätzlich den Stachel der Sinnlosigkeit nimmt; auf der anderen Seite fällt die Erlösung vom Leid in ihrer Vollgestalt erst mit der Vollendung der ganzen Heilsgeschichte zusammen, wenn Gott für alle Welt seine Königsherrschaft offenbart.

Die Sühne des Gottesknechts

Grundlegend für die Frohbotschaft einer von Gott ausgehenden Aufhebung der Schuld, die gleichzeitig die Aufarbeitung und Bewältigung der menschlichen Sündengeschichte bedeutet, ist die zur Zeit des babylonischen Exils entstandene Prophetie von der Sühne des Gottesknechts (Js 42-53).[8] Mit dieser Prophetie hat Israel im Horizont der Vorstellung von dem leidenden Gerechten, wie sie vor allem durch die Bearbeitung des Buches Jeremia bekannt geworden war, der Hoffnung auf den eschatologischen Repräsentanten der Rettermacht Gottes einen neuartigen Ausdruck verliehen. Im Unterschied nämlich zu dem Ideal des davidischen Messias, der als der Heilskönig der Endzeit in der zum Paradies umgewandelten neuen Schöpfung erscheint, tritt der Gottesknecht schon in dieser Welt auf, wo er jedoch in dem von Gott über die Sünder verhängten Strafgericht trotz seiner Unschuld dahingerafft wird. Die Frage, wie man angesichts eines solchen Endes, das nach menschlichem Ermessen als Scheitern beurteilt werden muß, noch einen Sinn in der Sendung des Gottesknechtes erkennen will, beantwortet die betreffende Prophetie mit dem Gedanken der Stellvertretung. Danach hat der Gottesknecht das für die Sünder bestimmte Strafgericht freiwillig auf sich genommen und mit seinem Tod die Schuld der Vielen gesühnt. In dieser Darstellung von dem Leiden des Gottesknechts äußert sich ein erst im babylonischen Exil entwickeltes Verständnis von dem Mittleramt des Propheten, dem Gott die persönliche Haftung für das Leben der ihm Anvertrauten auferlegt (Ez 33, 1-9). Was jedoch im Fall des Gottesknechts dieser Haftung den Wert einer für alle Menschen geltenden Sühne verleiht, ist die Tatsache, daß Jahwe selbst hinter diesem Gottesknecht steht und auf diese Weise gleichsam persönlich die Schuld der Vielen mitträgt und sühnt.

Die Wirkung der dem Gottesknecht auferlegten stellvertretenden Sühne hängt aber nicht nur von Gott und seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung, sondern auch von dem Mittler und seinem frei geäußerten Ja zu der Anordnung Gottes ab. Mit Nachdruck hebt daher die Prophetie vom

8 Vgl. E. Haag, Die Botschaft vom Gottesknecht, in: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, hrsg. v. N. Lohfink. Freiburg 1983, S. 159-213.

Gottesknecht die für die Aufarbeitung und die Bewältigung der Schuld wichtige Tatsache hervor, daß dieser Mittler außer seinem unbeirrbaren Glauben an die Sinnhaftigkeit seiner Führung durch Gott auch eine bewundernswerte Tapferkeit und Bereitschaft zum Opfer gezeigt hat.

Das Heil der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes

Die Erlösung vom Leid, die in Verbindung mit der universalen Manifestation der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes erfolgt, äußert sich darin, daß Gott zunächst den Fluch, den er am Anfang über die Schlange absolut und definitiv ausgesprochen hat, jetzt durch die Überwindung der Macht des Bösen und durch die Beendigung ihres Wirkens in der Geschichte besiegelt. So wird Gott nach Ausweis der eschatologischen Prophetie am Ende der Zeit das Aufbegehren des Chaos für immer bezwingen (Js 27,1; Dan 7,9-14) und alle Völker, die sich im Verlauf der Geschichte in den Dienst dieses Chaos gestellt haben, vernichten (Joel 4,9-17; Sach 14,1-21). Auch die Frevler im Gottesvolk trifft dieses Schicksal im Endgericht (Mal 3,13-21).

Im Anschluß daran erfolgt dann die Erlösung vom Leid durch die Aufhebung des Unheils, das Gott am Anfang um des Sünders willen über den Erdboden verhängt hat. Diesen Heilszustand, der dem Leid der ganzen Menschheitsgeschichte ein Ende setzt, beschreibt die eschatologische Prophetie mit dem Bild eines Festmahles, bei dem Gott auf dem Zion, dem Ort seiner auch im Gericht stets durchgehaltenen Heilsgegenwart, allen Völkern das ewige Leben in der Gemeinschaft mit ihm erschließt (Js 25,6-8). In diesem Zusammenhang heißt es, daß Gott die Decke, die bis dahin die Völker als ein Zeichen der Trauer verhüllt hat, von ihnen wegnimmt und daß er den Tod für immer vernichtet. Mit was für einem persönlichen Engagement Gott bei diesem Geschehen die Erlösung der ganzen Menschheit vom Leid vollzieht, beschreibt die weitere Aussage, daß Gott die Tränen der Menschen abwischen wird von jedem Gesicht und daß er auf der ganzen Erde die Schande von seinem Volk hinwegnehmen wird. Erst dann hat das Leid als das konstitutive Zeichen von Schuld für immer ein Ende gefunden.

Das Leiden – eine Aufgabe

Von Peter Henrici SJ

»Wie kann Gott so etwas zulassen?« – diese Frage drängt sich uns unwillkürlich auf, wenn wir ein großes und unverdientes Leiden sehen. Vielleicht richtet sich die Frage jedoch an den falschen Adressaten. Vielleicht verstellt uns die Anfrage an Gott den Blick dafür, daß das Leiden zuerst und vor allem eine Frage an uns selbst stellt.

Eine Anfrage an den Menschen

Leiden im eigentlichen Sinn gibt es nur für den Menschen. Um leiden zu können, braucht es nicht nur einen leidensfähigen Leib oder ein leidensfähiges Gemüt; es braucht vor allem ein geistiges Bewußtsein, das die Widersprüchlichkeit des Leidens als solche wahrzunehmen vermag. Wer nicht weiß und wahrnimmt, daß das Schmerzhafte *nicht sein soll,* der verspürt zwar Schmerz, aber er *leidet* nicht eigentlich an diesem Schmerz. Jedes Leiden bringt etwas Fremdes, Ungehöriges in unser Dasein: eine Infektion, eine Verwundung, ein Versagen, ein Krebsgeschwür, ein Verlust, ein Unrecht, ein Unvermögen ... Was meinem Leben am fremdesten ist, der Tod – der eigene Tod und mehr noch der Tod meiner Lieben –, bringt mir das größte Leid. Alles in mir bäumt sich auf gegen diese Tatsache des Sterbens. Hier wie in jedem Leiden bin ich mit einer harten *Tatsache* konfrontiert, die allem zu widersprechen scheint, was ich als richtig und sinnvoll erkenne. An ihrer Tatsächlichkeit läßt sich jedoch nicht rütteln; es ist gerade dieser Widerspruch zwischen Tatsache und Sinn, der den tiefsten Grund des Leidens ausmacht. Darum leidet ein Mensch umso mehr, je menschlicher er ist: je weniger er bloß Tatsachen hinnimmt, je mehr er – bei sich und bei andern – einen tieferen Sinn sucht und spürt.

Darin liegt eine erste Anfrage, die das Leiden an den Menschen stellt. Es fragt uns, wieweit wir überhaupt leidensfähig sind, und das heißt: wieweit wir menschlich sind. Sich gegen das Leiden einzuigeln, eine Hornhaut auf der Seele zu haben, ist kein menschlicher Vorzug. Ebensowenig ist es menschenwürdig, vor dem Leiden zu fliehen, es nicht wahrhaben zu wollen. Was ein Mensch wert ist, wieweit er überhaupt Mensch ist, erkennt man daraus, wieweit er fähig ist zu leiden und mitzuleiden. Je größer ein Mensch ist, je aufgeschlossener er ist, je mehr seine Seele sein ganzes Sein durchwohnt, umso mehr Angriffsfläche wird er dem Leiden bieten.

Das ist kein Dolorismus und kein Plädoyer für die Wehleidigkeit; denn die zweite Frage, die das Leiden an den Menschen stellt, ist, wie er das Leiden erträgt und sich dazu einstellt. Jedes Leiden ist eine Verwundung der Seele. Die Frage ist nur, wie ich auf diese Verwundung reagiere. Grundsätzlich gibt es da zwei Möglichkeiten: entweder Verhärtung und Verbitterung oder zunehmende Milde und Zugänglichkeit. Wer das Leiden anzunehmen vermag, wer es in Geduld (*patientia* von *pati!*) erträgt, den wird das Leiden reifen lassen; er wird sich und anderen gegenüber milder, verständnisvoller, mitfühlender werden; seine Erlebnis- und Aufnahmefähigkeit, aber auch seine Belastbarkeit wächst. Oft jedoch zieht sich der Mensch vor dem Leiden in eine Abwehrhaltung und auf sich selbst zurück; ein Aufbegehren prägt sein ganzes Dasein; er vermag Welt und Menschen nur noch negativ zu sehen; er wird immer unzugänglicher. Es gibt, für die Mitmenschen wie für den Seelsorger, keine hoffnungsloseren »Fälle« als vom Leiden verbitterte Menschen.

So stellt das Leiden den Menschen vor eine Grundentscheidung, ja es ist vielleicht *die* Grundentscheidung. Sich öffnen oder sich verschließen, das ist hier die Frage. Das Leiden stellt uns an den Scheideweg zwischen zwei grundverschiedenen menschlichen Daseinsformen, einem menschlich gelingenden und einem menschlich scheiternden Leben. Auch das Gelingen, ja gerade das Gelingen wäre ohne die Schule des Leidens nicht denkbar. Maurice Blondel macht darauf aufmerksam, daß hinter dieser menschlichen Dimension des Leidens mehr steht als das bloß Menschliche. Wo er von der Grundentscheidung spricht, Gott in unserem Leben Einlaß zu geben oder uns Seiner Gnadenhilfe zu verschließen, räumt er unter den anonymen Gestalten der religiösen Entscheidung dem Leiden einen bevorzugten Platz ein. »Der sicherste Maßstab für ein Menschenherz ist der Empfang, den es dem Leid bereitet; denn das Leid ist das Siegel eines Anderen in uns ... Das Leid ist für uns wie ein Saatkorn: Mit ihm senkt sich etwas Neues in uns ein, ohne unser Wollen, wider unseren Willen; nehmen wir es darum auf, auch wenn wir nicht wissen, was es ist ... Wer an einer Sache nicht gelitten hat, kennt und liebt sie nicht. Die ganze Lehre läßt sich in einem einzigen Satz zusammenfassen, aber nur Beherzte können ihn verstehen: Der Schmerz hat den Sinn, ans Licht zu bringen, was dem egoistischen Wissen und Wollen verborgen bleibt; er ist der Weg zur wahren Liebe, indem er uns frei macht von uns selbst, um uns einem Andern in die Hand zu geben – wobei er uns einlädt, die Selbstverschenkung willig mitzuvollziehen«.[1]

1 M. Blondel, *Logik der Tat*. Einsiedeln/Trier 1986, S. 82-83.

Ein Anspruch an den Christen

Diese Sätze sind aus christlicher Erfahrung geschrieben. Gerade in seiner – auf verschiedenen Ebenen immer neu aufgenommenen – Lehre vom Wert des Leidens erweist es sich, wie sehr Blondels Philosophie auf seinem christlichen Erleben aufruht. Der menschliche Sinn des Leidens kommt erst aus christlicher Sicht ganz in den Blick. Nicht als ob die christliche Antwort die menschliche Frage nach dem Leiden verharmlosen würde – im Gegenteil: Das Christentum verschärft zunächst die Frage. Christlich gesehen ist das Leiden noch unverständlicher und noch unannehmbarer als in bloß menschlicher Sicht. Zum einen soll das Leiden irgendwie, geheimnisvollerweise, mit der Sünde zusammenhängen, »Folge der Sünde« sein. Wie die Sünde das ist, was – von Gott aus gesehen – in keiner Weise und unter keinen Umständen sein soll, so soll auch das Leiden nicht sein. »Gott hat den Tod nicht gemacht; durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt« (Weish 1,13; 2,24). In der Erlösungstat Christi hat Gott die Sünde besiegt, gesühnt, weggenommen – warum nicht auch das Leiden? Das Leiden erscheint in einer erlösten Welt noch widersinniger, als es in einer bloß natürlichen wäre.

Für den Christen ergibt sich daraus ein doppelter Anspruch: das Leiden als Folge der Sünde ernst zu nehmen und es zugleich im Sinn der Erlösung zu überwinden. Für den Christen ist das eigene wie das fremde Leiden mehr als eine bloße, wenn auch widersinnige Tatsache; es hat heilsgeschichtlichen Sinn; in ihm spricht Gott den Menschen an. Darum sind die antiken Erlösungsversuche vom Leiden für den Christen unannehmbar. Sie bestanden darin, das Leiden zu rationalisieren, es als unvermeidlich zum Weltlauf gehörig hinzunehmen und sich so in persönlicher Ataraxie und Apathie über das Leiden zu erheben. Diese Lösungen kommen für einen Christen schon deshalb nicht in Frage, weil für ihn das größte Problem gar nicht im eigenen Leiden liegt, sondern im Leiden anderer. Erst in christlicher Sicht kann man in vollem Sinne vom »Leiden« der nichtmenschlichen Kreatur reden: sie nimmt teil am Sündenschicksal der Menschheit. »Die ganze Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat« (Röm 8,20). Der Christ weiß sich mitverantwortlich für das Leiden der Welt; er trägt aber auch die Mitverantwortung für ihre Erlösung: »Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8,21).

Diese Mitverantwortung ist kein Mit-Leid im Sinne des Buddhismus, kein umfassendes Wohlwollen für alle Kreatur, das diese in die eigene Leidlosigkeit hineinzuziehen sucht. Die Erlösung sieht für den Christen ganz anders aus als für den Buddhisten; deshalb ist auch seine Haltung gegenüber dem fremden Leiden eine andere. Als Christen leben wir in der hoffnungsfrohen Erwartung der neuen, leidlosen Schöpfung (Apk 21,4). Die Erlösung vom

Leiden ist dem einzelnen als Glied dieser neuen Schöpfung zugesagt, während im Buddhismus die Selbsterlösung der einzelnen durch Lösung aus ihrer Verstrickung ins Welthafte und Auslöschen (*Nirvana*) ihrer Begierden auch auf alle andern Lebewesen überströmen soll. Der Christ dagegen weiß, daß es nach Gottes, auch für den Christen zunächst undurchsichtigem Heilsplan hier in dieser Welt keine volle Befreiung vom Leiden geben kann. Er weiß aber auch, daß er nach Christi Auferstehung und nach seiner eigenen Taufe *jetzt schon* anfanghaft in der neuen Schöpfung lebt, deren einziges »Gesetz« die Liebe ist. Er kann deshalb dem Leiden in der Welt nicht untätig zusehen, um bloß auf die Endzeit zu vertrösten; er wird vielmehr in tätigem Einsatz jedes Leiden zu lindern suchen, wo und wie immer es ihm möglich ist. Das tut er im »Glauben, der durch die Liebe tätig ist« (Gal 5,6), und er trägt durch diesen Glauben selbst zur Heraufkunft der neuen Schöpfung bei.

Eine Aufgabe des Glaubens

Das Problem des Leidens ist für den Christen in der Tat zutiefst eine Aufgabe des Glaubens: zu glauben – im Blick auf die Vergangenheit –, daß das Leiden nicht bloß eine unvermeidliche und unverständliche Tatsache ist, sondern eine Folge der Sünde; zu glauben – im Blick auf die Zukunft –, daß Gott in der neuen Schöpfung das Leiden vollständig und endgültig überwinden wird; zu glauben vor allem – im Blick auf die Gegenwart –, daß Gott selbst das Leiden auf sich genommen hat und ihm dadurch einen positiven Sinn und einen Wert gibt.

Daß Gott selbst dem Leiden einen Sinn gibt, ist das Unglaublichste, das sich denken läßt. Gerade daran muß sich der Glaube bewähren, gerade da wird er zum verklärenden Licht für unser Dasein. Weil die Tatsache der göttlichen Leidensverklärung so unglaublich ist, konnte sie in der Heilsgeschichte nur schrittweise offenbart werden. Zunächst versteht Israel das Leiden noch in durchaus menschlichen Kategorien: es ist eine Folge und Strafe bösen Tuns. Aber bald schon erhebt sich die Frage, wie es denn mit dem Übeltäter bestellt sei, dem es sein Leben lang gut geht, während der Gerechte leiden muß. Die Frage nach der Rechtfertigung unverschuldeten Leidens wird unabweisbar. Das Buch Hijob gibt eine erste und grundlegende Antwort: Das Leiden ist ein Gottesgeheimnis, so unergründbar wie Gott selbst. Alle theologischen Erklärungsversuche der Freunde Hijobs werden von Gott selbst schließlich verworfen. Als letzte Auskunft bleibt nur, daß Hijob unschuldig leidet, weil Gott selbst es so gewollt und zugelassen hat. Vor diesem Ratschluß Gottes kann der Mensch nur verstummen, wie vor den Wundern der Schöpfung – ein erster, abrahamgleicher Akt des Glaubens.

Als nächstes wird in den Gottesknechtliedern des Deuterojesaja offenbar,

daß das Leiden stellvertretende Funktion haben kann. Der Gottesknecht – zunächst wohl das Volk Israel selbst in seinen theologisch bedeutsamsten Vertretern, den Armen und Kleinen und den Propheten – tritt mit seinem Leiden stellvertretend für andere ein. Er trägt in seinem Leiden fremde Schuld (Js 53,4). So erklärt sich das theologisch unerklärliche Schicksal Israels: daß Gott sein auserwähltes Volk ins Exil verschleppen ließ, das gelobte Land unter Fremdherrschaft brachte und auch in der Rückführung aus dem Exil die Verheißung nicht in ihrem vollen Ausmaß wiederhergestellt hat. Dieses Schicksal erscheint nun als Sühne – für eigene und fremde Schuld.

Die Linien des Alten Testaments laufen in Christus zusammen und erhellen das Geheimnis seiner Passion. Sie ist ein verborgenes Gottesgeheimnis und ein Sühneleiden für andere. Aber zugleich ist am Kreuz alles noch einmal überhöht. Es ist Gott selbst, der da stirbt, und so muß von *diesem* Leiden aus alles andere Leiden begriffen werden. Jede Theodizee, alles Fragen nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens wird hier obsolet, weil Gott selbst das Leiden rechtfertigt. Er rechtfertigt es, indem er es auf sich nimmt. So verliert das Widergöttliche, das Leiden und Sterben, seine Widergöttlichkeit. Mehr noch: dieses Menschlichste, das Leiden, wird zum Ort der Nachahmung und Nachfolge Gottes. »Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst; er nehme täglich sein Kreuz auf sich, und so folge er mir nach« (Mt 16,24). In seiner Gottheit können wir Christus nicht nachfolgen und nur bedingt in seinem vom Gottsein geprägten Menschenleben. Aber Gott hat das Menschlichste, Leiden und Sterben, zum Ort Seiner höchsten Offenbarung gemacht und uns so die Möglichkeit gegeben, Ihm nachahmend nahezukommen.

Von diesem Perspektivpunkt aus rückt alles, was wir bisher über das Leiden gesagt haben, ins rechte Licht. Unsere eingangs gestellte Frage ist beantwortet, indem sie überholt ist. Das Leiden stellt den Menschen vor eine Grundentscheidung, weil es ihn vor die Frage stellt, ob er – ohne es zu wissen – Gott nachahmen will oder nicht. Das Leiden ist Folge und Ausdruck der Liebe, weil es die Offenbarung der höchsten Liebe Gottes ist (Joh 15,9-17). Der Christ hofft auf die neue, leidlose Schöpfung, weil Christus am Kreuz die neue Schöpfungstat vollbracht hat. Aus dem Leiden als Folge der Sünde (seiner Verwerfung durch das Volk Israel) hat er den Ausdruck seiner Hingabe an den Vater und an uns Menschen gemacht. So ist der Sinn des Leidens gewendet; ins Dunkel des Todes fällt das Licht der Auferstehung.

Dieses Licht vermag nur der Glaube zu fassen. Seine Aufgabe ist es, das leidverklärende Licht des Kreuzes in die Leiden unseres Alltags und in das Leiden der Welt hineinzutragen.

Das Leiden des Kosmos

Reflexionen und Erwägungen

Von Thomas Langan

Dem Andenken an
Alexander van der Does de Willebois
zugedacht

Während Buddha rät, sich vom Leid abzuwenden, indem man die Welt des Gefühls flieht, während die Säkularisten bestrebt sind, Leid zu betäuben, wird es durch die Offenbarung in Jesus Christus geheiligt. Das zentrale christliche Symbol verherrlicht den Gott-Menschen im höchsten Augenblick der Liebe, nachdem er ans Kreuz – jenes entsetzliche Instrument menschlicher Grausamkeit – geschlagen wurde. Den größten Heiligen wird das Leid nicht auf wunderbare Weise erspart, vielmehr werden sie größeren Qualen ausgesetzt, als sich die meisten Menschen überhaupt vorstellen können; in bestimmten Fällen – bei den Stigmatisierten – geht dies sogar so weit, daß sie die Agonien der Passion selbst durchleben. Einigen der größten Heiligen bleibt vermutlich nicht einmal die schrecklichste aller Qualen erspart (nur der Verlust des Glaubens könnte noch schlimmer sein): der Schmerz psychischer Schwäche. Eine ausnahmehafte Empfindsamkeit der Seele, die ja das Wirken des Heiligen Geistes erst ermöglicht, ist oft mit einer Gebrechlichkeit der Sinne verbunden, die nur deshalb nicht zur Katastrophe führt, weil der Heilige in völligem Vertrauen zum liebenden Gott existiert. Ich will damit nicht andeuten, daß alle großen Heiligen unter einer solchen psychischen Labilität leiden. Viele legen Zeugnis einer Seelenstärke ab, wie sie etwa die rauhen Züge einer Mutter Theresia widerspiegeln.

Schon allein die ungleiche Verteilung des Leids auf die Heiligen ist ein Mysterium: Einigen ist im tiefsten Inneren ihres Wesens gegeben, geistig weitaus intensiver zu leiden als andere. Die geistige Qual ist die schlimmste Form des Leidens: In der mentalen Agonie ist man mit dem Leiden selbst identisch, es kann nicht objektiviert werden, man kann ihm nicht entgehen. Es ist furchtbar, fühlen zu müssen, wie einem die psychische Kontrolle entgleitet, einen Kampf tief im eigenen Inneren zu erfahren oder den beklemmenden Nebel der Depression zu durchleben. Es gibt keine Möglichkeit, dem geistigen Leid zu entfliehen, es kann nur durch göttliche Erlösung transformiert werden.

Im christlichen Vertrauen auf die Güte der Vorsehung, auf Gottes kreative Macht, auch innerhalb der engsten Grenzen Wachstum hervorzubringen und

selbst moralische Perversion zu einem fruchtbaren Ziel zu bringen, gründet die Hoffnung, daß alle Qualen einen Sinn haben. Unserem Glauben gemäß wird selbst das schlimmste Leid als der Preis verstanden, den wir für unsere begrenzte Freiheit bezahlen müssen; auch diese Form des Leids ist Gegenstand der göttlichen Erlösung.

Hier jedoch stürzt uns das Mysterium des Leidens in die tiefste Dunkelheit. Wie Iwan Karamasov, so ist jeder von uns versucht, sich zu fragen: »Lohnt es sich?«, wenn er ausgefeilte Bosheit schlimmster Verirrung, die Krankheit eines stolzzerstörerischen Willens erfährt. Dieses »Es« bezieht sich auf nichts Geringeres als auf das gesamte Unternehmen der Schöpfung, den weiten Kosmos, der nach christlichem Verständnis nicht nur als »Fußschemel Gottes«, sondern auch als tragende Stütze für das höchste Ergebnis seines Werdens dient: für den menschlichen Intellekt und Willen, für die *imago Dei*. Die Torheit moralischer Verirrung, in der der Wille sich nicht nur weigert, das größtmögliche Gute zu tun, sondern auch das weniger Gute zum Instrument eines seelenzerstörenden Sadismus verkehrt, stellt die bloße Existenz eines finiten Universums, das von einem Wesen mit begrenzten Freiheiten gekrönt ist, ontologisch in Frage. Viele fühlen sich dadurch gedrängt zu folgern, alles kosmische Werden sei nichts als eine ungeheure Absurdität.

Ein Atheist kann sich damit zufriedengeben, das gesamte Werden als ein üppiges Ausströmen von Energien zu sehen, die immer komplexer zuletzt – sozusagen als sublimer Witz – eine Welle der Reflexion produzieren, die einzig um ihr Überleben kämpfen muß. Zwar ergibt dies keinen Sinn, doch spielt der Mensch mit dem Sinnlosen, um daraus jeden nur möglichen Mythos zu formen, der für den Augenblick scheinbare Erklärungen gibt.

Für den Christen gibt es einen derartigen trügerischen Luxus nicht. Für ihn stellt sich die Frage nicht in Form des Leibnizschen »Pourquoi y a t-il quelque chose plutôt que rien?«, für ihn heißt es vielmehr: Warum reichte der unendlich vollkommene Urquell nicht aus? Warum wurde die Endlichkeit – und damit das Leid – ins Leben gerufen?

Um die Frage zu klären, warum das Leid sinnvoll ist, um also seine positive Rolle aufzudecken, die es ja möglicherweise spielt, werde ich mir die Frage in der einfachsten Form stellen, in der sie sich naiv und in aller Ehrlichkeit dem gesunden Menschenverstand aufdrängt: Wenn Gott vollkommen ist, wenn er sich von Ewigkeit zu Ewigkeit seiner Existenz in der vollkommen bewußten Liebe erfreut, die den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist in einer innigen, konzentrierten, alles erfüllenden Einheit von Feuer und Licht umschließt – der endgültige, strahlende Friede –, welchen Sinn ergibt es dann, daß solch ein völlig selbstgenügsamer Gott sich dazu entschließt, einen Kosmos zu erschaffen, der notwendigerweise begrenzt sein muß, so daß Leid zumindest in seiner physischen Form unumgänglich wird? Warum ließ er zu (und er wußte, daß es dazu kommen würde), daß die schrecklichsten Arten

des Leides – diejenigen, die durch reine menschliche Perversion hervorgerufen werden – sein Werk verunstalteten? Aus der Vollkommenheit Gottes geht die Schöpfung hervor, deren finite Realität das Werden und Vergehen aller Kreaturen bedingt, und das Chaos, das aus einem Mißbrauch der Freiheit entsteht. Warum, einfach gefragt, ließ Gott nicht alles auf sich beruhen? Und: was trägt die Schöpfung zur göttlichen Vollkommenheit bei?

Folgendes könnte man zunächst dagegenhalten: Es ist dumm, eine solche Frage überhaupt zu stellen; sie zeigt den arroganten Wunsch zu erfahren, was bei Gott verborgen liegt, den tiefsten Ursprung seiner Motive und die innersten Geheimnisse seiner Liebe zu ergründen. Soviel steht fest: Der gläubige Christ akzeptiert, daß Gott der Schöpfer ist, die Schöpfungsergebnisse liegen vor uns, und jeder kann sie sehen; wir selbst sind ihr krönender Abschluß. Gottes Tun ist eine freie, liebende Handlung und nicht, wie einige Philosophen behaupten, ein notwendiges Moment seiner Selbsterfüllung; der Glaube weiß, daß der vollkommene Gott dessen nicht bedarf. Und über Gottes »Motive« nachzudenken, ist wohl fruchtlos.

Die Heiligen stimmen dem nicht zu. Sie fahren fort, sich Gedanken zu machen über das Mysterium der Liebe Gottes, die sich in die Schöpfung ergießt und in der Geschichte auf ihre Vervollkommnung hinstrebt, besonders über die erlösende Liebe, die allen Schmerz auf sich nimmt, jedes Leid, das aus jedweder Form des Bösen entsteht und es in Hoffnung umwandelt.

Es ist dies kein Mysterium, vor dem die Heiligen fliehen. Die Tradition umreißt einige klare Grenzlinien für die theologische Reflexion. Natürlich widersetzt sich der Glaube der Auffassung, dem Schöpfer diene die Schöpfung zur Selbsterfüllung. Seine freiwillige Tat ist ausschließlich dem Wohl seiner eigenen Schöpfung gewidmet. Seine Liebe liegt außerhalb unseres Begreifens: »Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab ...« (Joh 3,16).

Wenn wir in unserem menschlichen, allzu menschlichen Erfahrungsbereich nach etwas suchen, das uns als Schlüssel zur Deutung des Leides dienen mag, stoßen wir auf zwei recht verschiedene Erfahrungen, die unserem Verständnis doch hilfreich zu sein scheinen: auf unser eigenes schöpferisches Tun und auf die Liebe zu unseren Kindern.

Die Freude des Schöpfens ist eine Erfahrung des entstehenden Seins »von innen heraus«, ein Gefühl dafür, daß ein Kristallisationspunkt entsteht, um den herum viele Momente oder Elemente komplexe Beziehungen eingehen, die sonst nicht in Verbindung hätten treten können; durch ihre Teilhabe an der entstandenen komplexeren Ordnung, durch ihre Zugehörigkeit zu etwas, das erhabener ist als ihre frühere isolierte Existenz, werden sie geadelt; indem sie etwas von ihrer Autonomie einbüßen, werden sie erhöht, denn sie sind Teil eines Größeren geworden.

Aber die Erfahrung, daß sich die gesamte Schöpfung durch unser Tun

entfaltet, bedeutet für den Künstler gleichzeitig Konfrontation mit vorgefundenen Grenzen, innerhalb derer der endlich Handelnde seine Magie der Ausweitung und Umgestaltung entfaltet; eine radikale Neuschöpfung, bei der erst durch ihn die Materie selbst erstmals entsteht, ist ihm verwehrt. Allein das Bewußtsein, daß dieses Tun trotz allem einen Sinn hat, der – wie Heidegger es ausdrückt – »aus dem Nichts« entsteht, selbst wenn er ein Nichts ist, das »sich an die Vektoren von Prozessen anschließen muß, die bereits begonnen haben« (Merleau-Ponty), und der sich in dynamische Strukturen eingliedert, die sich bereits entfalten, bringt uns der Freude am nächsten, die Gott empfand, als er die riesige Woge intelligent gerichteter Energie in Bewegung setzte, die der sich entwickelnde Kosmos darstellt. Die Einsicht des Dionysos, daß das Sein, aus seinem eigentlichen Wesen heraus, auf Teilhabe angelegt ist, leben wir nach, wenn wir den Akt der gemeinschaftlichen menschlichen Kreativität erfahren; der hl. Thomas hat diesen Vorgang in seinem *bonum diffusivum sui* auf eine wunderbare Formel gebracht.

Selbst diejenigen, denen es nicht gelingt, einen befriedigenden Sinn zu finden, geben vielleicht dem Wunsch nach, Kinder zu zeugen. (Nicht alle wählen diesen Weg: Über eine hedonistische Selbstbezogenheit hinaus liegt ein wesentlicher Grund für das Aussterben der westlichen Kulturen in einer Krise, die durch Zweifel bedingt ist: Sollte man wissentlich Kinder in eine sinnentleerte Welt hineinsetzen?) Auch wenn sie nicht so recht ahnen, warum dies so ist, sie werden die neuen Geschöpfe von dem Moment an lieben, in dem sie das Licht der Welt erblicken und in das Leben ihrer Eltern einbrechen. Nicht nur, daß sie sich an ihnen erfreuen oder Trost von ihnen empfangen: unter allen Umständen wollen sie das Beste für ihre Kinder (die Alten bezeichneten dies als *benevolentia*), auch wenn der einzelne völlig verworrene Vorstellungen von dem haben mag, was tatsächlich für diese Individuen das Beste sein mag. Wenn auch der Gedanke an Leid und Tod, das unabänderliche Schicksal der Kinder, die Eltern mit Trauer erfüllt, werden selbst die vehementesten Atheisten spüren, daß das Gute, das durch sie entstanden ist, »malgré tout« ist, sich irgendwie lohnt. Dies ist kein Argument, es ist eine Tatsache.

Durch diese Erfahrung können wir die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung am ehesten nachempfinden. Natürlich existieren zwischen seiner und unserer Liebe gewaltige Unterschiede. Wir sind nicht in der Lage, unsere Kinder zu lieben, bevor sie geboren sind. Gott dagegen kennt und liebt seine Kinder schon, bevor sie auf die Welt kommen, und er weiß, wohin dies alles führt – er muß wissen, daß der Schmerz, so ungeheuerlich er uns auch erscheint, einen Sinn hat – für uns. Unser Wissen über unsere Kinder ist lediglich sehr begrenzt, und doch: Wenn wir sie kennenlernen, wenn es uns gelingt, auch nur flüchtig das Mysterium ihrer Person zu begreifen, lieben wir sie – zumindest zum Teil – um ihrer selbst willen und nicht nur als Fortsetzungen unseres

eigenen Wesens; sie bilden selbständige Welten,und jedes für sich einzigartige Kosmion verfügt über ein Potential, das wiederum selbst vor Güte überfließen und neues Sein hervorbringen wird – Ordnung, Klarheit, neue Einheiten, neue Kinder, ja sogar Frieden und Freude. Dann quält uns derselbe Schmerz, den Jesus beim Anblick der Frauen Jerusalems empfand, wenn wir sehen, daß unsere Kinder sich von Gott abwenden, in der Mittelmäßigkeit versinken oder – was noch schlimmer ist – mit Entschlossenheit einen falschen Weg einschlagen.

Wenn die Sünden der Väter sich an den Kindern rächen, wenn die Schwächen der Eltern sich im schlechten Charakter ihrer Nachkommen widerspiegeln, empfinden wir besonders stark das Gefühl, in einen Abgrund zu starren. Freiheit, die mißbraucht wird, um zu zerstören, ein *malum diffusivum sui.* Warum dies so sein muß, stellt das letzte Mysterium dar.

Wenn man in diesem Moment nicht einfach verzweifelt und auch weiterhin in der Offenbarung und inmitten der Erfahrung nach einem gewissen Verständnis für das suchen will, was Gott mit seiner Schöpfung, die auf uns zentriert ist, beabsichtigte, wenn wir eine Antwort finden wollen auf die Frage, warum er durch seine Liebe den Kosmos ins Leben gerufen hat, obwohl er doch wußte, daß er in entsetzlichster Weise an dessen Leid und an den durch die Menschen hereingetragenen Entwürdigungen teilhaben würde, dann müssen wir das ontologische Element, das wir als notwendig erkannt haben, sehr hoch einschätzen: Wenn es eine Schöpfung geben muß, muß schließlich auch physisches Leid existieren, da die unausweichliche Endlichkeit des Seins es notwendigerweise nach sich zieht.

Die *Genesis* weist auf das hin, was auch die traditionelle Lehre bestätigt: daß das physische Leid, dessen Existenz in einem finiten Kosmos unabdingbar ist, durch moralische Verirrung, die alles durchdringt, noch wesentlich verschlimmert wird. Wir sind nicht dazu ausersehen, über das Leid anderer Lebewesen zu sprechen: Es ist uns nahezu unmöglich, Zugang zu ihren so verschiedenen Welten zu finden. Gewiß aber ist es anmaßend, die Qual anderer Kreaturen auf die leichte Schulter zu nehmen, indem man in der Absicht, das Mysterium beiseitezuschieben, beispielsweise behauptet: »Nur auf der Ebene der komplexeren Lebewesen, in denen sich in irgendeiner Form Bewußtsein manifestiert, besonders bei Wesen, die wenigstens teilweise in der Lage sind, klare Pläne zu entwerfen, und die dadurch ihre eigene Begrenztheit als eine schmerzliche Barriere zu einer höheren Form des Seins wahrnehmen, wird Schmerz überhaupt bedeutungsvoll. Wenn explizit die Möglichkeit zur Frustration gegeben ist, tritt in der Natur des Schmerzes ein wesentlicher Wandel ein.«

Wir müssen uns davor hüten, eine »niedere« Stufe des Leids damit abzutun, daß wir es einfach als »unvermeidbares Opfer« in unsere geistige Sphäre aufnehmen. Natürlich beinhaltet eine solche Position auch ein gewisses Maß

an Wahrheit, doch muß man auch die Schwierigkeiten sehen. Das höher organisierte, leidende Tier kann zum Beispiel seinen Schmerz nicht bewußt als Opfer darbringen, es kann ihn nicht in gleicher Weise verstehen wie wir. Wir wissen nicht, wie etwa eine Katze oder ein Schimpanse ihr Leid empfinden.

Es ist keine egozentrische Verkennung der Dinge, wenn der Mensch aus der Tatsache, daß er die zur Reflexion befähigte Lebensform darstellt, das Recht ableitet, die niederen Wesen für seine Lebenshaltung zu nutzen; dennoch kann er diese lieben – zumindest sollte er sie respektieren; er sollte sich ihrer mit Umsicht bedienen, wenn er ihnen Leid zufügen muß; er darf sie nur zögernd opfern und nur dann, wenn es zum höheren Wohl seiner eigenen Existenz unabdingbar ist. Der Beitrag, den diese Geschöpfe zu diesem Zweck leisten, kann ihre höchste, wenn auch nicht ihre einzige Bestimmung sein. Der Versuch des Menschen, die Bedeutung seiner Einzigartigkeit zu begreifen und seinen Standort in seiner Beziehung zu allen anderen Dingen zu bestimmen, ist eine gerade heute ernst zu nehmende Aufgabe und Herausforderung.

Zumindest kann man sagen, daß wir reflexiv planenden Menschen allen anderen Lebewesen gegenüber die Verantwortung haben, ihnen möglichst wenig Leid zuzufügen; in Fällen, wo es sich nicht vermeiden läßt, sollten wir an der Erlösung von ihren Qualen mitwirken, indem wir alles tun, um dem Leiden einen höheren Sinn zu geben, um es zur Grundlage für etwas Beständiges zu machen, es letztlich zur Verherrlichung Gottes zu nutzen. Das Tier selbst ist vielleicht nicht in der Lage, seine Bedeutung innerhalb der Schöpfung richtig einzuschätzen, und doch ist seine Teilhabe objektiv vorhanden, auch wenn nur Gott allein sie vollständig erfassen kann. Solch eine religiöse Einstellung gegenüber dem Leiden aller Kreaturen verändert das Verhalten der Menschen ihnen gegenüber wesentlich. Eine franziskanische Auffassung kann in vernünftiger Weise »ökologisch« sein.

Auf der Ebene, auf der ein Gespräch über den Gegenstand der Freiheit beginnt, bedeutungsvoll zu werden, rückt der schrecklichste Schmerz, das entsetzlichste Geheimnis, das der reinen menschlichen Perversion, in den Blickpunkt; vielleicht ist es diese Erfahrung, die unsere Scheu verursacht, wenn wir über das Leiden des Kosmos im weiteren Sinne nachdenken. Eine solche Perversion liegt vor, wenn Schmerz nicht zu einem höheren Zweck zugefügt wird, wodurch er letztendlich – zumindest aus der Perspektive einer höheren Synthese – noch einen gewissen Sinn erhielte, gemeint ist der qualvolle moralische und physische Schmerz, der in einer Art von gewaltsamer Selbstbestätigung zugefügt wird und der alleine dazu führt, andere und sich selbst zu zerstören.

Während der Gedanke des Leidens im kosmischen Sinne eine Quelle der Freude sein kann – es ist der unvermeidbare Preis für unsere Existenz

überhaupt –, kann man dessen grauenvolle Umkehrung – das moralisch Böse, die Sünde – schwerlich als bloßen »Preis« dafür abtun, »daß der Kosmos das Recht hat, autonome Wesen hervorzubringen ..., Individuen, die zu potentiellen Gegnern werden.«

Aber vorausgesetzt die Entwicklung des Kosmos hat zu einer »Komplexisierung« und »Verinnerlichung« geführt, die solche reflektierenden, projektierenden Individualitäten zuläßt, erfordert dann nicht ihre Situation – sie sind von der Unterstützung ontologisch untergeordneter, aber lebenswichtiger Systeme abhängig, und sie sind soziale Wesen –, daß sie im gemeinsamen Interesse kooperieren? Sünde ist letztlich dumm. Ist es nicht naheliegend, daß die vielen Auto-nomien aus ihren grundlegendsten und augenscheinlichsten Interessen heraus in Harmonie existieren müssen?

Die eigentliche Verirrung der Selbstbefangenheit ist die gedankenlose Rivalität: sie ist nicht notwendig, sie ist nicht unausweichlich, sie ist tatsächlich sinnlos, die Wurzel allen Übels, die Quelle eines Leids, das so endgültig ist, daß es mit menschlichen Mitteln nicht behoben werden kann: Menschen können ihre eigene moralische Existenz und die ihrer Mitmenschen zerstören, aber sie können diesen Prozeß nicht aus eigener Kraft rückgängig machen. Tatsächlich erniedrigt uns jede Sünde. Wenn das Ungeheuer erst einmal losgelassen wird und die Disharmonie in die innerste Struktur unseres Egos Einlaß gefunden hat, kann nur der Urheber des Lebens selbst die Ordnung wieder herstellen.

Liebe oder zerstörerische Rivalität, Güte oder ein erotisches Streben nach Besitz und Dominanz, nach Vernichtung der Autonomie des anderen; eine vollständige Darbringung des Selbst zum Wohl des anderen oder das Bemühen, den Mitmenschen unserem Dasein einzuverleiben und dabei unsere Macht auf seine Kosten auszubauen – die natürliche Realität um uns herum scheint uns vor diese Wahl zu stellen; dies ist die Frucht kosmischen Werdens, die jeder Mensch, ob er mit dem Glauben begnadet ist oder nicht, hinnehmen muß: Fürsorge oder der Wille zur Macht.

Was den reflektierenden Menschen auszeichnet, ist zunächst, daß er diese Probleme »thematisieren« kann: sie werden explizit zum Gegenstand der Reflexion und der bewußten Problemlösung. Folglich kann der Mensch einen möglichen Ausgang antizipieren und auf diese Weise noch größere und erfolgreichere Unternehmungen angehen, um im Überfluß zu produzieren und dann die Güter so zu verteilen, daß die Grundbedürfnisse aller befriedigt werden. Ein kooperatives, aufgeklärtes Eigeninteresse, das es einer Gruppe erlaubt zu produzieren, die Natur umzuwandeln, aus einer ertragslosen Situation auszubrechen, ist die Frucht intelligenter menschlicher Kreativität. Dies erscheint als der vernünftige, tatsächlich auch als der natürliche Verlauf der Evolution, nachdem die Fähigkeit zur Reflexion erreicht ist. Egoismus, eine unaufgeklärte und falsch verstandene Autonomie sind die natürlichen

Feinde eines friedlichen Weges zum Wohlstand und haben scheinbar keine Existenzberechtigung. Und doch: Sinnlose Zerstörung, die sich als Selbstausdruck des Egos rechtfertigt, ist ein Faktum, das parallel zu den großartigsten Errungenschaften vernünftiger Kooperation und den noch wunderbareren der Liebe existiert.

Als Menschen, die wir derartige Mysterien zu erfassen und zu denken versuchen, verwirrt uns zudem die Frage nach dem Stellenwert der Menschheit im Universum. Ein Kosmos, der zehnmilliarden Lichtjahre umspannt und sich mit Lichtgeschwindigkeit ausdehnt, scheint unverhältnismäßig groß zu sein, um neben hunderttausenden verschiedenartigen komplexen Organismen lediglich ein zur Reflexion befähigtes Lebewesen mit einem (begrenzt) freien Wesenskern zu erhalten!

Wenn allerdings der Zweck der gesamten Schöpfung nur darin liegt, daß dieses endliche, zur Reflexion befähigte Wesen die übrige gigantische Realität in seinen Gedanken umfaßt und durch seine Liebe bestätigt, dadurch aber gleichzeitig auch das Unendliche, den unendlichen Ursprung aller Dinge erfaßt, bestätigt und somit erhält, dann hat vielleicht unterhalb der Ebene der Reflexion und der Liebe nichts irgendeine Bedeutung oder irgendeinen Wert; nur durch die liebende Bestätigung in der Kontemplation und im menschlichen Handeln erfährt der Kosmos seine Rechtfertigung, erhält er Ganzheit oder wird – um ein anderes Wort zu gebrauchen, das dasselbe aussagt – geheiligt.

Von einer bestimmten Warte aus betrachtet, mag dies wie ein wahnsinniger narzistischer Egoismus erscheinen, der aus der Verkennung der Tatsache hervorgeht, daß wir den weiten Kosmos vom Zentrum unserer Reflexion aus betrachten und deshalb fälschlicherweise annehmen, unsere Gedanken bildeten nicht nur psychologisch, sondern auch ontologisch den Mittelpunkt und den Sinn des Universums. Geht man jedoch von dem aus, was der Glaube in der Fleischwerdung, der Kreuzigung und Wiederauferstehung Jesu Christi erblickt, dann gibt uns eine christozentrische Sicht auf die Wirklichkeit des menschlichen Lebens Sicherheit.

Was gibt dieses zentrale geschichtliche Ereignis im Hinblick auf den Kosmos zu erkennen? Paulus sah dies in aller Klarheit: Der gewaltige Aufmarsch kosmischer Kräfte diente und dient der »seufzenden« Schwangerschaft und Geburt des Menschen, dieses »nobleren Wurmes«; er diente und dient diesem Wurm, der denken und – nachdem er verstanden hat – lieben kann. Dies ist das äußerste Wunder und der Ausgangspunkt für jegliche Bemühung, all dem Leid einen Sinn abzugewinnen.

Während wir uns in dem Gedanken gefallen, »die Größten« zu sein, sollten wir ruhig einen weiteren Aspekt bedenken: Kann sich Gott denn um jeden einzelnen in dieser bald 6 Milliarden Individuen umfassenden menschlichen Gesellschaft kümmern? Vielleicht um das Großartige und sich gleichzeitig auf

tragische Weise abkämpfende Ganze. Aber nicht um jedes einzelne Atom, aus dem es sich aufbaut. Selbst in Anbetracht der Menschen, die allein auf diesem Planeten leben, ist der einzelne ein Nichts, ist mein Leid meine Privatangelegenheit.

Und doch sagt uns ein gesunder Instinkt, warum jedes einzelne Menschenleben wertvoll ist: Es faßt eine Stammes- und Familiengeschichte zusammen, die bis zur Erschaffung der Welt zurückreicht und die in einer Anzahl bedeutender Köpfe zur Blüte kommt, die einzigartige Poesie schaffen konnten und können, die eine unersetzliche Perspektive auf den gesamten Kosmos eröffneten und eröffnen.

In ihrer Behauptung der Einzigartigkeit des Geistes – dieser Fähigkeit, alles zu begreifen und zu bestätigen –, der allem überlegen sei, was von unten her zu seinem materiellen Erhalt dient, ist die christliche Ontologie und Anthropologie absolut. Natürlich hat auch ein Tier seine individuelle Sicht der Welt, aber es kann sich seinen Blickwinkel nicht durch Reflexion zu eigen machen und vermag ihn daher nicht zum Ausdruck zu bringen; es kann sein Sein nicht willentlich annehmen. Und es kann nicht vollgültig lieben.

Das gesamte Leiden des Kosmos, das in hierarchischer Ordnung sichtbar wird, erreicht seine volle Bedeutung nur an der Spitze dieser Ordnung, wo der Sinn aller Dinge erfaßt, hingenommen, bestätigt oder heftig angegriffen werden kann. Das heißt nicht, daß wir den tragischen Dimensionen des Kosmos, so großartig und dynamisch er auch sein mag, so sehr er auch der Erlösung teilhaftig wird, den Rücken kehren: Opfer müssen erbracht werden. Unterordnung ist schmerzlich. Aber wir können das tragische Leiden des Kosmos durch unsere Reflexion in dem Maße gutheißen, in dem wir glauben, daß es die Erweiterung der menschlichen Seele fördert, den einzigen Ort der äußersten, bleibenden, sinnvollen Erhöhung des physischen Kosmos. Dieser Glaube schafft das Tragische nicht aus der Welt – aber er macht es erträglicher.

Die Macht des Kranken

Von Alexander van der Does de Willebois †

Die Krankheit stellt uns, betrachtet man es vom Standpunkt der sogenannten Lebenskunst aus, vor eine äußerst schwierige Aufgabe, vor allem dann, wenn es sich um eine lange und schwere Krankheit oder um eine Behinderung handelt, die uns aus der Gesellschaft herausreißt und isoliert. Von einem Tag auf den anderen findet man sich auf der anderen Seite der Grenze und wird nicht mehr »für voll« genommen. Am Anfang geht das noch ganz gut. Der Kranke ist mutiger als vorhergesehen, und unter dem Eindruck des Schocks überbieten sich unsere Mitmenschen mit Fruchtkörben, japanisch arrangierten Blumengestecken (man erkennt sie an einigen der Blätter beraubten, zu Korkenziehern gedrehten Stengeln) und einer Fülle von ausfaltbaren, eigentümlichen Wunschkarten. Die zeigen in der Regel eine ziemlich leicht bekleidete, temperamentvolle Krankenschwester oder einen Arzt, der schwungvoll eine riesige Spritze schwenkt; diese Karten sollen wahrscheinlich andeuten, daß ein Krankenhausaufenthalt nur ein leichtes und womöglich etwas schlüpfriges Abenteuer ist.

Dann aber beginnt die Zeit des Durchhaltens in Vergessenheit. Kollegen, Freunde und Bekannte tragen ein Mitleid zur Schau, das schon kein Mitgefühl mehr ist, und nur einige Nahe, Vertraute halten noch aus; manche davon werden von verschiedenen professionellen Beratern unterstützt. (Was mich anbelangt, ich habe bereits erklärt, daß ich bereit bin zu sterben, ohne allerdings die Bevormundung eines Beraters.)

Im Grunde jedoch ist der Kranke allein, ganz allein gegenüber dem Sinn des Daseins, denn sein Dasein hat für die Welt keinen Sinn mehr. In diesem Augenblick wächst die Versuchung, sich in der Krankheit häuslich einzurichten und sich ihrer sogar zu bedienen, um die unmittelbare Umgebung zu tyrannisieren. Das entgegengesetzte Extrem wäre, unter dem Druck der Isolation dem Sog der Verzweiflung zu verfallen und schließlich – in einem verzweifelten, von falscher Würde erfüllten Versuch, trotzdem das Steuer in der Hand zu behalten – die Euthanasie zu fordern. Das ist übrigens ein Schritt, zu dem viel eher die anderen ermutigen, als daß die Kranken selbst darauf verfallen. Auf jeden Fall garantiert er dem Kranken die Aufmerksamkeit der Außenwelt. Voller Respekt kommt diese alsbald zu Hilfe gerannt, erklärt sich feierlich zum Anwalt des Rechtes der Selbstbestimmung und spielt sogar mit dem Gedanken, ihren humanitären Gefühlen durch die Einrichtung von Spezialkliniken Ausdruck zu geben. Dort könnten dann die, die es wünschen, sich einer stimmungsvollen Umgebung und jeder notwendi-

gen Unterstützung sicher sein, so daß sie ihren letzten Atemzug exakt in dem von ihnen selbst bestimmten Augenblick tun könnten.

Man betrachtet das als das Nonplusultra eines würdigen Todes. Der stolze, selbstgewählte Tod scheint in der Tat soviel würdiger, als sich verächtlich in widerlicher Unterwürfigkeit der Erniedrigung eines langen, von außen auferlegten Todeskampfes auszusetzen.

Die Frage ist jedoch, wie man sich unterwirft und was man Erniedrigung nennt. War der Tod des Menschensohnes eine Erniedrigung? Nach Ansicht der Welt ganz gewiß. »Er hatte keine schöne und edle Gestalt, so daß wir ihn ansehen mochten. Er sah nicht so aus, daß wir Gefallen fanden an ihm. Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut. Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, war er verachtet; wir schätzten ihn nicht« (Js 53,2-3). Hat er seinen Tod widerstandslos auf sich genommen? In den Augen der Welt ganz gewiß. »Ach, du willst den Tempel niederreißen und in drei Tagen wieder aufbauen? Hilf dir doch selbst und steig herab vom Kreuz« (Mk 29-31).

Mitten in dieser Verwirrung, wo eine entchristlichte Welt von Angst, Scham und Verzweiflung über die Erniedrigung des Menschen ergriffen ist, die sie, soweit es sich um Krankheit und Tod handelt, für bar jeden Sinns hält, hat Johannes Paul II. sein Pontifikat klar und deutlich auf das Leiden der Kranken gebaut. In Nachahmung Christi hat er aus ihrer Schwäche die Stärke der Kirche gemacht und damit ein für allemal die Kranken wieder in ihre Würde eingesetzt und ihnen den Platz zugewiesen, der ihnen zukommt: »Meine Kraft kommt von Christus durch euch.« Er, der die Leiden unserer Zeit kennt und der weiß, wie sehr trotz der Riesenorganisation der öffentlichen Gesundheitsfürsorge die Kranken insgeheim verachtet und ihrem Schicksal überlassen werden, gerade er hat das Sacerdotium des Nachfolgers des heiligen Petrus ihren Prüfungen und ihren Leiden anvertraut. Damit hat er uns für die Würde und die Berufung der Kranken und Behinderten die Augen geöffnet und hat ihnen die Liebe, die Hoffnung und die Selbstachtung wiedergegeben, die das Unerträgliche erträglich machen und das Leiden in Freude verwandeln.

Anfänglich konnte man das für eine fromme Geste ohne weitere Bedeutung halten. Aber je mehr man sich – in einer Zeit, wo individuelle Freiheit, Autonomie und Leistungsdruck von zentraler Wichtigkeit geworden sind – der Verlassenheit bewußt wird, die sich in der Krankheit äußert und die wie eine Spiegelung des Leidens und des Todes Christi in Verlassenheit ist: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« –, desto klarer erkennt man, daß dies gerade die einzige befreiende Einstellung ist, die einzige Geste, die dem Kranken den Sinn und die Vollendung seines Daseins zeigen kann. Die Krankheit, die uns zu einem unnützen Dasein, zur Ohnmacht zu verdammen schien, wird dank dieses einladenden Wortes zu einer Macht, die

von der Liebe zum Leben erfüllt ist, und der Kranke wird für seine Umgebung zu einer Quelle der Inspiration. Es ist möglich, daß ein Mensch, der von einer unheilbaren Krankheit befallen ist, in der Gesellschaft keine Rolle mehr zu erfüllen hat und nicht mehr auf die Anerkennung rechnen kann, die er aufgrund seiner sozialen Stellung beanspruchen konnte. Aber dann tritt etwas völlig anderes an diese Stelle: Das Bild des Menschen – wer er auch sei –, der allein vor seinem Schöpfer steht, nichts Künstliches mehr zu Hilfe nehmen und nichts mehr vorschützen kann, um seine persönliche Identität zu behaupten. Die rückhaltlose Anerkennung dieser so wenig rühmlichen Lage hat eine außerordentlich ermutigende, vorbildliche Wirkung auf alle, die sich dem Bett eines solchen Kranken nähern. Sie verlassen es gestärkt und mit einer klareren Erkenntnis dessen, was den Sinn des Lebens ausmacht.

Ich erinnere mich an einen jungen Mann von 24 Jahren, blond, ungestüm und lebhaft von Natur, groß und gut gebaut, dessen leicht gerötetes Gesicht offen und gewinnend war. Als er krank wurde, blieben ihm nur noch etwa zwei Monate zum Leben, so schnell höhlte ihn der Krebs aus, mit dem er infiziert war. Die schlimmsten Schmerzen litt er im Laufe der letzten Wochen. Da triumphierte er fast: »Sie können sich nicht vorstellen«, vertraute er mir an, »welch maßlose Angst ich mein Leben lang vor dem rein physischen Schmerz gehabt habe. Und jetzt, wo er da ist, bin ich fähig, ihn auszuhalten. Ich habe es meiner Verlobten und meiner ganzen Familie gesagt: Jetzt seht ihr mit euren eigenen Augen, was Gnade ist, die greifbare, faßbare Gnade. Wenn ihr es hier und jetzt nicht seht und nicht versteht, dann werdet ihr in eurem ganzen Leben keine Gelegenheit mehr dazu haben.«

Nichts konnte klarer sein, so fand er. So ging er siegreich dem Tod entgegen, seinem Tod, mit Christus.

Eine solche unmittelbare Gotteserfahrung ist nicht jedem gegeben. Aber viele werden in diese Richtung gelenkt werden durch den wohldefinierten Platz, den der gegenwärtige Papst den Kranken ausdrücklich und mehrmals zugewiesen hat innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen, aber auch in der Gesellschaft in dieser Welt. Damit macht er ihnen – und auch uns – den Sinn und die Bedeutung dessen bewußt, was sie ertragen müssen.

Dennoch gibt es in unseren Wohnungen und in unseren Krankenhäusern viele Kranke, die nicht einmal die Möglichkeit haben, den Appell zu hören, den Johannes Paul regelmäßig an sie richtet. Das Echo der universalen Kirche soll doch ja nicht unseren Provinzialismus stören! Aber wer weiß, ob sich nicht auch das ändern wird, dank der Opfer und der Gebete der Kranken und Behinderten und dank der achtungsvollen Fürsorge, die wir ihnen bereitwillig zuteil werden lassen: »Die Qualität einer Gesellschaft, einer Kultur mißt sich an der Achtung, die sie gegenüber den schwächsten ihrer Glieder zeigt« (*Dokument des Heiligen Stuhls aus Anlaß des Jahres der Behinderten*).

Trauer und Trost

Überlegungen eines Pastoraltheologen

Von Stefaan van Calster

Sollte bei einer Bestattung gepredigt werden? Immerhin kennt nicht jede Religion diesen Brauch; und selbst die katholische Kirche hat hierin im Laufe der Jahrhunderte ihre Praxis häufig geändert. – Zwei Fragen sollen uns beschäftigen: Wozu dient die christliche Bestattungsansprache, und welche Bedingungen muß sie erfüllen, um wirklich verstanden zu werden?

Bekanntlich überwältigt beim Tode eines nahestehenden Menschen die Angehörigen ein Gefühl, das sich ihnen nicht in Worte fassen läßt, lähmend und unerträglich erscheint. Psychologisch gesehen ist dies die erste Phase der Trauer, in der der Mensch sich nicht mehr alleine zurechtfinden kann. Er bedarf der Unterstützung, freilich nicht darin, die Trauer auf irgendeine Weise zu verdrängen. Vielmehr muß dem Trauernden geholfen werden, seinen Schmerz zu ertragen und zu äußern, um auf diesem Fundament sein Leben aus eigener Kraft wieder bewältigen zu lernen.

Der Tod eines Menschen hat zudem gesellschaftliche Auswirkungen. Einerseits findet sich der Hinterbliebene in einer neuen sozialen Situation wieder, andererseits aber muß die Gesellschaft auf diese neu entstandene Lage des Betroffenen reagieren. Kein Wunder also, daß sich in allen Kulturen bestimmte Bestattungsriten finden, mit denen der sich bedroht fühlende Mensch versucht, seine als chaotisch empfundene soziale Übergangssituation besser ertragen zu können und sein Gefühl des Schmerzes zu kanalisieren. In diesem Sinne sind Bestattungsriten, durch die die sogenannte Trauerarbeit in Gang gesetzt wird, »Übergangsriten«. Im sozialen Durchleben der Trauer wird versucht, den einzelnen seiner seelischen Betäubung zu entziehen und einer weiteren Subjektivierung seiner neuen Lebenssituation vorzubeugen.

Welchen Sinn nun hat in diesem Zusammenhang die christliche Verkündigung? Hilft eine Trauerpredigt wirklich weiter? Und wenn ja, welche Funktion hat sie im Rahmen des liturgischen Geschehens?

Sinn und Funktion der Bestattungsansprache

Gerade die verschiedenen Formen des Glaubenslebens und der ideologische Pluralismus unserer Kultur verlangen nach einer Erklärung christlicher Lebenseinstellung, nach der Predigt als der Voraussetzung für das Verständnis des christlichen Kultus und seiner Sakramente. »Damit ihr glaubend Leben habt in seinem Namen« (Joh 20,31), bedarf es der Predigt, die den

Gläubigen den Tisch des Gotteswortes reicher bereiten soll (*Liturgiekonstitution* 41). Predigt soll also nicht in erster Linie, so wichtig das auch erscheinen mag, Informationen vermitteln, sondern sie soll den ganzen Menschen erfassen und ihm im Wort der Verkündigung das wahre Leben anbieten.

Man sollte bei einer Bestattung also darum wissen, daß sich die beim Tode eines Menschen oft gestellte »Gottesfrage«, dieses: »Wie kann er all das zulassen?«, nicht informativ und dogmatisch beantworten läßt. Denn es handelt sich hier um Gemütsvorgänge, die den Hörer für eine noch so berechtigte theoretisch-theologische Ausführung blockieren. Vielmehr muß der Prediger versuchen, sich mit dem Schmerz der Hinterbliebenen zu verbinden und ihn sich anzueignen. Er muß gleichsam den Eindruck erwekken, bei nahen Verwandten zu sein, mit ihnen zu empfinden und zu leiden. Unter diesen Voraussetzungen kann die Bestattungsfeier etwas Besonderes leisten: Sie kann die Ohnmacht des Schmerzes lindern.

Unsere industrielle Konsum- und Versorgungsgesellschaft betrachtet den Tod als einen definitiven Abbruch, den es psychisch zu überwinden gilt. Entscheidendes Medium hierbei ist das Wort, ist die Möglichkeit, seinen Gefühlen Ausdruck zu geben. Entgegen der vorherrschenden Praxis, den Tod eines Menschen mit Schweigen zu übergehen und seine Angehörigen mit Floskeln wie »Das Leben geht weiter«, »Machen Sie sich wieder an die Arbeit« etc. zu »trösten«, kann die Bestattungsansprache mit dazu beitragen, die Versprachlichung der Gefühle in Gang zu bringen. Natürlich konfrontieren Predigt, Bestattung und Liturgie die Trauernden gewissermaßen in aller Härte mit der Realität des Todes, aber gerade dadurch, durch die von christlicher Lebenseinstellung durchdrungene Verbalisierung, wird es auch möglich, die Trauer bewußtzumachen und damit einen ersten Schritt zu ihrer Bewältigung zu gehen. Die Traueransprache hat also – allein formal – in gewisser Hinsicht therapeutische Funktion. Hinzu kommen der Trost und die Hoffnung der christlichen Botschaft (2 Kor 1,4f.), die Leid und Tod, wenn auch nicht aus der Welt schafft, so doch ihrer »Absurdität« enthebt. Es ist dies also ein anderer Trost als der, den die Welt zu geben imstande ist. Denn der Tod bedeutet nicht ein rigoroses Ende, mit dem es sich irgendwie abzufinden gilt, sondern ein Weiterleben in der unmittelbaren Liebe Gottes.

Es sei noch einmal auf einen Aspekt der Bestattungsansprache verwiesen, der bisher nur am Rande angesprochen wurde: auf die Legitimierung der Gefühle. Denn es kommt ja nur allzu häufig vor, daß die in Trauer gestürzten Menschen den Eindruck haben, mit ihrem Schmerz allein gelassen zu sein, oder, noch schlimmer, denken, ihre Trauer nicht äußern zu dürfen. Offensichtlich erlaubt unsere westliche Industriegesellschaft derartige Gefühle nicht. Die Predigt dagegen kann diese Empfindungen benennen, kann sie versprachlichen, damit sie nicht in einen Verdrängungsmechanismus geraten und Ausgangspunkt eines krankhaften Trauerprozesses werden. Denn

gerade das Evangelium ist die Botschaft des Leidens Christi, das kraft der immerwährenden Liebe Gottes in die Auferstehung des Herrn einmündet.

Die Vorbereitung der Bestattungsansprache

Zunächst muß der Geistliche Kontakt mit der Familie des Verstorbenen aufnehmen. Hier besteht die beste Möglichkeit, die Gefühle der Angehörigen kennenzulernen und nachzuempfinden. Im Idealfall sollte der Priester oder Diakon, der den Kranken bis zum Tode begleitet hat, die Bestattungspredigt halten.

Zugleich ist entscheidend, den theologischen Inhalt der Predigt genau zu bestimmen. Man muß sich dabei nicht nur bewußt sein, daß die Trauergemeinde unter Umständen für die Botschaft des Geistlichen blockiert ist, sondern auch darum wissen, daß sehr verschiedene Menschen die Predigt als Zuhörer aufnehmen. Jedenfalls sollte der Geistliche bemüht sein, nicht unbedingt vieles, nicht unbedingt die gesamte Theologie der Auferstehung oder des Mysteriums der Passion, dafür aber Gültiges zu sagen. Die Ansprache zu Papier zu bringen, ist unter solchen Gesichtspunkten keine allzu schwierige Aufgabe, wenn man dabei auch nach wie vor bemüht sein sollte, sich die jeweilige Gemeinde der Trauernden vor Augen zu halten.

Die Predigt ist aber nicht alles. Obwohl sie bei der Bestattung eine zentrale Rolle spielt, ist sie nicht die einzige Möglichkeit, die Trauernden anzusprechen und ihnen beizustehen. Gespräche sowohl vor als auch nach der Beerdigung können entscheidend dazu beitragen, die Zurückgelassenen auf dem Wege ihrer Trauer zu begleiten.

Nochmals: Die Funktion der Gesellschaft

Die Bestattungspredigt kann ein Weiteres leisten: Sie kann auf die Aufgabe einer christlichen Gesellschaft aufmerksam machen. Denn es wäre, wie gesagt, verfehlt, einen Christen in einer solchen Situation der Trauer allein zu lassen; obwohl die Hinterbliebenen häufig jede Hilfe von sich weisen, sind doch gerade Familie und Freunde die besten Helfer. Es gehört zur pastoralen Verantwortung des Geistlichen, den gegenseitigen Beistand der Gläubigen in solchen Situationen zu stärken.

Ein zweiter Aspekt ist im Blick auf die Gesellschaft wichtig. Kein Mensch kann ohne ein gewisses Grundvertrauen, das nur allzu häufig beim Tode eines geliebten Menschen erschüttert wird, leben. Die Gesellschaft muß mithelfen, dieses Grundvertrauen zurückzugewinnen. Es wäre bedauerlich, ohne eben diese Chance weiterleben zu müssen. Und es liegt an den Mitmenschen, das Vertrauen auf die anderen und auf Gott zurückzugeben.

Das Christliche und das Tragische

Von Reinhard Löw

Vorbemerkung

Es ist eine nicht seltene Unterschätzung der *Kritik der Urteilskraft* (KU) von Immanuel Kant, daß man meint, sie enthalte nur seine Gedanken zu den Begriffen Schönheit und Zweck. Derlei mag sich zwar bei einer Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses oder der Konsultation eines Lexikons ergeben, doch in Wirklichkeit handelt es sich bei den beiden Teilen dieser dritten *Kritik* lediglich um Anwendungsbeispiele der sog. »reflektierenden Urteilskraft«, welche, wie ihre Schwester, die »bestimmende Urteilskraft«, einzelnes unter Allgemeines subsumiert, wobei dieses aber – im Gegensatz zu der »bestimmenden Urteilskraft« – nicht »gegeben« ist (wie das des Verstandes in den Kategorien) und also von der »reflektierenden Urteilskraft« erst zustande gebracht werden muß. »Schönheit« und »Zweck« sind zwei solcher Begriffe, besonders wichtige sogar, und was die *Kritik* leistet, ist, ihren Gebrauch abzugrenzen gegen Verwandtes, zu analysieren, ihnen einen Status zuzuweisen innerhalb der gesamten menschlichen Vernunft.

Es mag überraschen, daß Überlegungen zum Christlichen und Tragischen[1] ausgerechnet mit Kant beginnen, der einerseits immerhin bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts auf dem katholischen Index stand und andererseits einem jeden möglichen Tragischen bereits durch die strikte Verneinung der Existenz von Pflichtkollisionen den Boden unter den Füßen wegzog. Und aus einer solchen Position soll sich Erhellendes über das Verhältnis von Christlichem und Tragischem gewinnen lassen? Wenige Zwischenschritte werden es zeigen.

Die geniale Einführung der »reflektierenden Urteilskraft« sprengt nämlich

---

1 Dieser Essay bedürfte zu seiner wissenschaftlichen Absicherung eines mächtigen Apparats, den zu liefern ich wohl in der Lage sein möchte (es wird anderwärts geschehen), der aber den Rahmen eines Beitrages hier sprengte. Daher zu den einzelnen Abschnitten nur wenige Verweise.

Zur Vorbemerkung vgl. R. Löw, Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität. Frankfurt 1980.

Zu den ersten beiden Abschnitten vgl. K. Jaspers, Über das Tragische. München 1952; U. Sander (Hg.), Tragik und Tragödie. Darmstadt 1971; P. Szondi, Versuch über das Tragische. Frankfurt 1961; R. Breuer, Tragische Handlungsstrukturen. München 1988; S. Poliwoda, Die Elemente des Tragischen in den Erzählungen Edzard Schapers (M.A.-Arbeit an der Phil. Fak. der Ludw.-Max.-Universität). München 1988.

Zum dritten Kapitel vgl. H.U. von Balthasar, Nachwort zur deutschen Übertragung von Paul Claudel, *Der seidene Schuh*. Salzburg 1939, S. 369-403.

für Kant selbst, wenn auch beiläufig formuliert, den strikten (naturwissenschaftlich orientierten) Erfahrungsbegriff aus der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV). Es heißt, anläßlich gewisser Erfahrungen in der Natur werde die Urteilskraft »genöthigt«, auf den Begriff des Zweckes zu reflektieren (§ 76 KU). Nach KrV können Erfahrungen nicht »nöthigen«, sondern den Erscheinungen (Erfahrungen) wird von den Erkenntnisvermögen zwingend vorgeschrieben, wie sie zu erscheinen haben, wenn sie denn erscheinen sollen. Die Nötigung ist einerseits ein Wink aus dem Reich der »Dinge an sich«, andererseits Kants Konzedierung, daß der strikt-terminologische Erfahrungsbegriff der KrV nur Spezialfall eines sehr viel weiteren Erfahrungsbegriffs ist, der zunächst wenigstens noch die Schönheits- und die Zweckerfahrung enthält (die des sittlichen Handelns schon früher), der aber ausgeweitet werden muß auf die ganze übrige Wirklichkeit, welche in ihrer ganzen erfahrbaren Fülle Voraussetzung ist für die Möglichkeit ihrer reduktiven Analysen bis hin zum transzendentalen Ansatz der KrV. Der späte Kant des *Opus postumum* hat einige Schritte in dieser Richtung in seiner Selbstsetzungs- und Selbstaffektionslehre unternommen; die großen Köpfe des Deutschen Idealismus rieben sich alle an der KrV und profitierten von der KU – ich habe seit langem den Verdacht, daß zwischen der »reflektierenden Urteilskraft« und Hegels »Begriff in Bewegung« recht enge Verwandtschaft besteht. Was sich für unser Thema aus dieser Vorbemerkung ergibt, liegt indes auf der Hand: Über das Christliche und das Tragische entscheidet nicht die Kompatibilität mit irgendwelchen Kritiken oder Systemen, entscheiden nicht Ideologen, Literaturpäpste oder Filmemacher, sondern maßgeblich allein ist die Authentizität einer zugehörigen – religiösen resp. tragischen – Erfahrung in nicht-terminologischem Sinn. Wenn die Möglichkeit des Christlich-Religiösen von einem Atheisten oder das Tragische von einem Dramatiker (wie Dürrenmatt) geleugnet wird, so könnte dies zunächst einmal ähnlich beweiskräftig sein wie die Versicherung eines Blinden einem Maler gegenüber, daß es keine Farben gäbe. Was philosophisches Denken hier leisten kann – und damit beschließe ich die Vorbemerkung –, ist allerdings nicht die *Erzeugung* des Christlichen resp. Tragischen, sondern bestenfalls die Verteidigung der Authentizität ihrer Erfahrung. Sie tut das, ganz bescheiden, durch Abgrenzung gegenüber Verwandtem, Analyse und den Versuch einer Status-Zuweisung. Daß dabei primär vom Tragischen und seinem *Verhältnis* zum Christlichen die Rede sein wird, ergibt sich aus der Beschränkung der Textlänge – *felix brevitas*.

Tragisches und Verwandtes

Einer Untersuchung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs verdankt man ebenso gewöhnlich zweierlei. Zum einen, daß es mit dem Phänomen etwas

auf sich habe, zum anderen, daß nicht alles, was unter ihm firmiert, ihm auch entspreche. Heutzutage ist gewöhnlich bereits bei einem Autounfall von Tragik die Rede oder dem Sterben eines Säuglings an Leukämie oder einem Mord aus Eifersucht etc. Tragisch wird das genannt, was besonders traurig ist, was auf besonders unglückliche Zufälle zurückzuführen ist, was ein Menschenleben (viel) zu früh beendet, vor allem dann, wenn man sich noch soviel davon versprochen hätte, sei es durch Mißgeschick, Krankheit oder Mord. Goethe kennzeichnet einmal den Unterschied zwischen Komödie und Tragödie als: Heiraten will jeder, aber Sterben will keiner. Nach der Freude über das Bonmot regen sich leichte Zweifel: Ergeben sich nicht zum einen auch aus Heiraten bisweilen Tragödien (und gewiß die schlechtesten!)?, und zum anderen: Müssen wir nicht sowieso alle sterben, sind wir unter diesem Diktum nicht alle tragische Figuren?

Solchen Fragen muß man wie der vielfach vertretenen Gegenthese, daß die Zeit des Tragischen vorbei sei oder daß es das Tragische nie gegeben habe, begegnen wie anderen Allprädikatoren (1) resp. Universalnegationen (2).
(1) Wenn alles tragisch ist (Pantragismus) oder alles schön (Andy Warhol) oder alles Volkswirtschaft (Schmidtchen) oder Wille zur Macht (Nietzsche), Evolution (Evolutionisten), dann können wir aus allem, was es gibt, dieses Attribut herauskürzen und fragen, wann wir sinnvollerweise von tragisch (schön, Volkswirtschaft, Wille zur Macht, Evolution) sprechen, abgesehen davon, daß *alles* so ist (resp. davon, daß das behauptet wird).
(2) Wenn nichts tragisch ist oder schön usf., dann stellt sich die Frage analog: Wie kommen wir dann darauf, davon zu sprechen, obwohl es nichts ist?, d. h.: Was verstehen wir sinnvollerweise darunter, obwohl es das gar nicht gibt (resp. dies behauptet wird)?

Die Thesen vom Alles oder Nichts lassen wir einmal schlicht im Raum stehen. Die Nennung selbst nur des vom Tragischen Abzugrenzenden (Trauriges, Herzzerreißendes, Zufälliges, Unglückliches, Unzeitiges usw.) oder dem Tragischen Entgegengesetzten (Komisches, Lustiges, Rechtzeitiges, Happy-End usf.) eröffnet die Möglichkeit, sinnvoll danach zu fragen, was wir eigentlich meinen, wenn wir vom Tragischen sprechen, oder, unbescheidener, was wir vernünftigerweise damit meinen sollten. Denn »Verwandtschaft« bedeutet ja Gemeinsamkeiten, und Entgegensetzung die Existenz des Negierten.

Tragisches

Damit sich eine Situation und die dazugehörige Erfahrung als tragisch konstituieren können, sind etliche Voraussetzungen vonnöten, die, für sich genommen, notwendig für Tragisches sind, deren Konstellation und Zusammenwirken erst das Tragische hervorbringen. Von daher erscheinen die

Voraussetzungen nicht dem Tragischen äußerlich, sondern sie sind Momente an ihm. Ihr innerer Zusammenhang ermöglicht es im Prinzip, bei jedem einzelnen zu beginnen und die anderen aus ihm dann hervorgehen zu lassen; für die Argumentation hier legt sich als Ausgangspunkt die Freiheit nahe.

Die Willensfreiheit des Subjekts (Helden) ist Voraussetzung dafür, daß dessen Situation tragisch sein resp. vom Mitmenschen (Zuschauer) als tragisch erfahren werden kann. Damit der Ausruf: »Weh dem, der kämpft mit der Notwendigkeit«, sinnvoll ist, muß Kampf möglich sein, Aufbegehren, Sich-Stemmen gegen das Drohende, und sei es ebenso notwendig wie unvermeidlich. Im naturalistischen Drama und seiner deterministischen Anthropologie verkommt das Subjekt zum Automaten, über den Katastrophen hereinbrechen. Ein nämliches gilt für evolutionistische oder generell naturalistische Anthropologien. Wenn mit einem »Hier stehe ich und kann nicht anders« nicht die freie Bindung des Willens an seinen unabänderbaren Entschluß gemeint ist, sondern die Empfindung des Triebtäters vor seinem *crimen*, dann ist für Tragik kein Platz.

Es ist kein Einwand, daß Subjektivität oder Willensfreiheit etwa für die griechische Antike keine Gegenstände der Reflexion waren: Ihre Dimension ist in Antigone oder Orest immer präsent, sie *könnten* anders, wenn sie wollten, aber sie wollen nicht. Natürlich wollen sie auch ihr Verhängnis nicht, aber noch weniger wollen sie sich selbst und ihren Göttern untreu werden. Wie das Wollen im einzelnen aussieht, kann hier nicht verfolgt werden, wesentlich ist die Präsenz der Dimension des freien Wollens. Und zwar, womit ein zweites Element des Tragischen angesprochen ist, das notwendige Wollen des Guten. Auch hier ist kein Einwand, daß jeder, indem er etwas erstrebt, zugleich ein Gutes erstrebt, nicht nur der die Regierung Anstrebende die Macht, der Arbeitsuchende den Lebensunterhalt, der das Wirtshaus Betretende sein Bier, sondern auch der Lügner oder Dieb sein Fortkommen, der Vatermörder das Erbe, der Sexstrolch seine Lust. Daß, wenn immer gewollt wird, ein Gutes gewollt ist – den Satan ausgenommen –, ist trivial. Aber Ethik als Begründung der Lehre vom richtigen Handeln, das zum richtigen Leben führt, erkennt eine Hierarchie unter dem vielerlei Guten, welche zu beachten das Streben nach dem »Guten überhaupt« konkretisiert. Damit Tragisches möglich ist, ist über die Freiheit des Wollens überhaupt die Freiheit zum Guten nötig und dessen Konkretisierung – dies das dritte Moment am Tragischen – als hierarchische Ordnung. Die Alten hatten das *utile* vom *iucundum* und vom *honestum* (später *pulchrum*), also das Nützliche vom Angenehmen und vom Ehrenhaften, unterschieden. Max Scheler hat in seiner materialen Wertethik, nicht zuletzt unter den Bedingungen der Subjektivitätsphilosophie, das Nützliche und das Lustvolle in einer untersten Stufe zusammengefaßt, darüber das Edle, Ehrenhafte gestellt (eine Kategorie, die Nietzsche vor allem herausgehoben hatte), darüber das Genialische

und als oberstes das Heilige genannt. Wenn diese Hierarchie nun die richtige sein sollte (oder welche andere immer), wie soll es aber dann zum Tragischen kommen, ja das Hierarchische sogar eines seiner Momente sein können? Eine Hierarchie zu haben, bedeutet ja gerade, Vorzugsregeln angeben zu können (auch der Begriff »Menschenrechte« oder die Verankerung unseres Grundgesetzes wie seine Artikelfolge weisen darauf hin), und wer sich nicht an sie hält, der handelt eben unmoralisch oder wird gar straffällig?! Dieser Einwand sieht ganz richtig, daß Ethik sich an Normalfällen orientiert und zu orientieren hat, da sie nichts anderes ist als das Nachdenken über die richtige Reihenfolge von Gesichtspunkten bei einer Handlung und die Erstellung von Hierarchien im Einklang mit jener verbindlichen Hierarchie, zu der es ja nur gekommen ist, weil Menschen so viele unterschiedliche Fälle auf ihre moralische Richtigkeit durchdacht haben.

Daß jede Gesellschaft ihre eigene Moral habe und ihre eigenen Vorstellungen davon, ist übrigens Unsinn. Als die Griechen durch die ersten Reiseberichte mit unterschiedlichen Moralvorstellungen konfrontiert wurden, schlossen sie daraus nicht auf ethischen Relativismus, sondern es war Anlaß für die Suche nach dem, was unabhängig von Zeit und Landschaft gerecht ist. Und über der Verschiedenheit der Meinungen über Abtreibung, Einehe oder Tierschutz bei so mancherlei Gesellschaften sollte nicht vergessen werden, daß sich fast alle Kulturen einig sind darüber, daß Treue besser ist als Verrat, Wahrheitsliebe besser als Vorteilslüge, Tapferkeit besser als Feigheit. Keine Tragik also, wenn eine naturrechtliche Hierarchie gilt? Leider oder Gott sei Dank und trotz Immanuel Kant: nein. Denn die Hierarchie gilt für den Normalfall. Schon die Dringlichkeit einer gebotenen Handlung kann sie stürzen, kann den moralisch verwerflichen und strafbaren Diebstahl eines Brotes zum gerechtfertigten Mundraub machen, kann die Mittel zur Subvention einer (genialischen) Opernproduktion umleiten für die Opfer einer Erdbebenkatastrophe. Nicht weniger ins Wanken kann die Hierarchie durch das Verhältnis Zweck/Mittel bei der anstehenden Handlung kommen, denn kein noch so guter Zweck kann z. B. in sich schlechte Mittel heiligen. Bei Kant erscheint dies als das Problem, *wer* bei einer Handlung die Maxime bestimmt, nach der sie erfolgt.

Der dritte Angriff auf die Pflichtenhierarchie firmiert unter dem Namen Pflichtenkollision, und zwar nicht im Normalfall, wo das angenehme Fläschchen Wein gegen den Leberschaden abgewogen werden muß, sondern wenn bei einer kritischen Geburt das Leben eines Kindes gegen das der Mutter abgewogen werden muß oder in der Unfallchirurgie zwei Patienten eingeliefert, aber nur einer operiert werden kann (analog das Problem der Auswahlkriterien für Transplantationskandidaten). Das Recht auf Leben des einen ist so gut wie das des anderen. Der vierte und schwerwiegendste Angriff auf die Hierarchie geht über diesen Konflikt zwischen gleich hochrangigen Gütern

verschiedener Personen hinaus und betrifft den Konflikt zwischen den Hierarchien selbst: wenn er nicht der theoretische, auch streitlustige zwischen einigen Philosophierenden ist, sondern wenn Menschen einander gegenüberstehen, in denen die Hierarchien ihren Leib gefunden haben, in handlungsheischenden Extremsituationen: Antigone mit dem Herkommen gegen Kreon, den staatsklugen König; Herodes, der liebende orientalische Despot gegen Mariamne und das entscheidende Freisein des Menschen.

Von Inkommensurabilität hierbei und von Paradigmenwechsel zu sprechen: das verriete Bildung und Schulung. Würde eine der tragischen Personen ein Gran an ihrem Handeln ändern, wenn sie dies wüßte? Die freie Bindung an den eigenen Entschluß zum Guten (Richtigen) in einer extremen Situation, in welcher nicht nur Werte aufeinanderprallen, sondern Wertgefüge stürzen und zerbrechen können: das kennzeichnet die tragische Person in der tragischen Situation. Und diese Bindung, ob ausdrücklich oder nicht in äußerstem Pathos, führt zu den letzten beiden Momenten des Tragischen: der ausweglosen Schuld, in die sich der Tragische verstrickt, und seinem notwendigen Scheitern, seiner Vernichtung.

Der Schuldfrage kann hier nicht im einzelnen nachgegangen werden. Daß in der Pflichten- wie in der Hierarchienkollision Werte verletzt werden, daß das Festhalten am eigenen Willen zu Katastrophen führen kann, die scheinbare Neben- zu Hauptwirkungen werden lassen, daß dabei auch Unschuldige zu Tode kommen können, ist alles naheliegend. Die Schuld, die sich tragische Helden aufladen, ist allerdings keine für den Staatsanwalt: Es ist die, die Anaximander meint, wenn er schreibt: »Woraus aber die Dinge ihre Entstehung haben, darein finde auch ihr Untergang statt, gemäß der Schuldigkeit. Denn sie leisteten einander Sühne und Buße für ihre Ungerechtigkeit gemäß der Verordnung der Zeit« (DK 12 A 9).

Die Vernichtung des tragischen Helden, sein Scheitern, ist notwendige Sühne. Aber in ihm und mit ihm ist das Tragische nicht am Ende. Scheitern und Vernichtung geben den Blick frei auf den Menschen in der Unmittelbarkeit seines Transzendenzbezugs. Es gibt keine transzendenzlose Tragik – darin sind sich Hegel und Jaspers einig. Aber darf es nur die Transzendenz des Umgreifenden sein, *gedachte* Transzendenz, das nicht wissende, offene Wissen des Tragischen, mit dem Jaspers alle Versuche abwehrt, auch Tragik in einem christlichen Horizont gelten zu lassen, der den Erlösungsglauben einschließt? Christliche Tragödie – eine *contradictio in adiecto*?

Tragisches und Christliches

Selbst zugestanden, wie an prominenter Stelle, bei Jaspers, daß es eine authentische Dimension des Tragischen gibt, erscheint doch so etwas wie christliche Tragödie oder, abgelöst von der Tragik als bloß ästhetischer

Kategorie, christlich Tragisches als ein »hölzernes Eisen«. Die Erlösung des Helden beraubt das Tragische um das Moment der ausweglosen Vernichtung im Scheitern. Der Tod ist nur Übergang in ein Leben, in dem Glückseligkeit herrscht und das des Tragischen ganz entbehrt.

Dieser These steht zweierlei entgegen. Zuerst der simple, aber merkwürdige Befund, daß es eine ganze Reihe von Schriftstellern gibt, die sich zum christlichen Glauben bekennen und zugleich die tragische Erfahrung für authentisch halten, sie in ihr Werk bannen. Werner Bergengruen, Gertrud von Le Fort, Edzard Schaper, Reinhold Schneider etwa, unter den berühmtesten Ausländern Racine oder Claudel, Bernanos oder Julien Green haben sich so verstanden. Und über sie nur zu urteilen, daß *ihre* Form christlicher Bildung eben blind sei gegenüber den *wirklichen* Problemen der Gegenwart, so R. Schnell, läßt eigentlich nur entweder den Schluß zu, daß solche Art von Dichtung gar nicht erst gelesen wurde, bevor über sie geurteilt wird, oder daß sich der Begriff »Wirklichkeit« in den letzten Jahrzehnten radikal geändert habe. Obwohl mir beides zuzutreffen scheint, will ich mich hier auf letzteres konzentrieren und daraus meinen zweiten Einwand formulieren gegen Jaspers' These: Tragik ja, christliche Tragik nein.

Das prägende Wirklichkeitsverständnis der Gegenwart hat nämlich szientistischen Charakter. Der Mensch ist nicht nur eingeholt vom Affen, sondern von der Materie insgesamt. Er ist ein Evolutionsprodukt unter anderen, beileibe nicht die Krone der Schöpfung, eher die größte Naturkatastrophe, die es je gab. Aller Transzendenzbezug, Gott selbst, das sind Evolutionsprodukte, und zwar der kulturellen resp. mentalen Evolution, Scheinantworten auf zwar unabweisbare, aber sinnlose Fragen nach dem Woher und Wohin des Menschen. Was übrigbleibt, ist die Absurdität der Existenz; selbst das entschlossene »Nein!« ihr gegenüber – Nietzsche hat das genauer gesehen als Sartre – ist absurd. Der Mensch ist, dies erkennend, nicht einmal eine »tragische Farce«, wie Biologie-Nobelpreisträger Monod meint, denn mit der radikalen Immanenz der Welt verschwindet nicht nur Tragik, sondern jede Form von Sinn.

Für eine Kritik an diesem Wirklichkeitsverständnis läßt sich das Heft 3/1988 dieser Zeitschrift konsultieren; hier sei nur an die Vorbemerkung zur Argumentation erinnert: daß über das Sein eines Phänomens nicht Nobelpreisträger, Literaturpäpste und Wissenschaftsjournalisten entscheiden, so segensreich ihr Wirken sonst sein mag, sondern die Authentizität der Erfahrungen. Die Analogie der Momente des Tragischen und der verschiedenen Konstellationen, innerhalb derer Tragik aufleuchtet, wurde im Vorstehenden schon erörtert, als letztes darunter der Aufeinanderprall ganzer Wertehierarchien. Der Transzendenzbezug von Tragik erschien erforderlich durch die notwendige Beziehung von Werten auf ein Absolutes, das ihnen in ihrer Verwirklichung das Wertsein garantiert. Eine Möglichkeit der tragischen Konstellation

wurde dabei noch gar nicht bedacht: diejenige, in der die Transzendenz selbst Person ist, in der der Konflikt nicht zwischen Mitteln und Zwecken, gleichrangig konkurrierenden Werten oder ihren Hierarchien stattfindet, sondern in der Wert und Hierarchie mit dem Bezug zur personalen Transzendenz in Konflikt geraten, einen Konflikt, der alle zuvor entwickelten Momente des Tragischen aufweist, und eben dies ist das christlich Tragische.

Ich schließe mich in dieser philosophischen Reflexion dem großen Nachwort an, das Hans Urs von Balthasar seiner Übertragung von Claudels *Seidenem Schuh* gegeben hat (die Seitenzahlen der Zitate beziehen sich auf die Ausgabe von 1939). Das christlich Tragische bezieht seine tödliche Energie aus den beiden Polen der radikalen Weltsucht und der unbedingten Gottesliebe. Die griechische Tragödie hatte nur den weltlichen Pol radikalisiert, innerhalb seiner, *sub specie aeternitatis*, aber nicht *contra speciem*, spielte sich das Tragische im einzelnen ab. Für das christliche Mittelalter und die frühe Neuzeit sind die Pole nie radikal und unvermittelt einander gegenüberstehend gedacht; auch bei Racine ist das Ausweglose weltlicher Tragik durch Geistiges gleichsam verschleiert (373). Auch Renaissance, Aufklärung, Neuzeit (deren jüngstes Produkt der Szientismus) denken Welthaftigkeit radikal, aber der Gegenpol ist in sie hineingezogen, keine Spannung speist mehr einen Konflikt, geschweige denn einen tragischen. Claudel als gläubiger Katholik macht dagegen mit dem Pol des Göttlichen Ernst. Die Leitfrage des Dramas (und des christlich Tragischen) ist: »Wie ist es möglich, zugleich ganz weltlich und ganz gottgehörig zu sein?« (377). *Ganz* weltlich, denn »jedes Gut ist dem katholischen Menschen angehörig« (376), *ganz* Gott gehörig, denn Er ist sein Vater, sein Erhalter, sein Ziel. Die »ganze Wirklichkeit« findet ihren herausragenden Ausdruck in der Liebe zwischen zwei Menschen, und genau sie konfligiert im tragischen Menschen mit der Gottesliebe. »Notwendigkeit und Unmöglichkeit der Liebe Rodrigos und Proezas sind Gleichnis derselben Notwendigkeit und Unmöglichkeit des Daseins« (379). Es gibt bei Claudel keine glücklichen Ehen: Ehe ist kein »gelegentliches«, sie ist *wesentlich* Kreuz, »weil sie zwei Endlichkeiten, die beide ein Unendliches wollen, ineinanderkettet, die eine in das Nichts der anderen gekreuzigt« (383).

Im *Seidenen Schuh* sind die beiden Pole Liebe und Welt, zugleich Frau und Mann, Hingabe und Tat. Sie gehören zusammen, aber es besteht zwischen ihnen eine unaufhebbare tragische Spannung. Die beiden Todeswege, Proezas Hinrichtung und Rodrigos grotesker Abstieg und Verfall, sind von zwingender Notwendigkeit. Die Tragik ist nicht in sich ruhend und blind, sie treibt, sie jagt die Protagonisten in ihre Vernichtung. Rodrigos Tragik ist »die Tragik dessen, der hinter seiner weltlichen Sehnsucht den Stachel des Religiösen weitertreiben spürt. Rodrigo ... ist ein für immer angeschossenes Wild« (401 f.).

Das spezifisch Christliche am christlich Tragischen ist also gar nicht die Dimension der Erlösung, sondern die unüberbrückbare Kluft zwischen radikaler Weltsüchtigkeit und Menschenliebe auf der einen Seite und der absolut gebotenen Gottbezogenheit auf der anderen. Das christlich Tragische übersteigt die tragischen Konstellationen des Zweck-Mittel-Konflikts, der Pflichtenkollision, der Zeiten- und Wertumbrüche durch seine Thematisierung der menschlichen Beziehung auf den letzten Grund hin, einer Beziehung, die bei gleichzeitiger radikaler Weltsüchtigkeit tragisch enden muß. Für den, der in dieser Spannung steht, wie den, der sie atemlos nachvollzieht, ist die Erlösung, ihre Gewiß- oder Ungewißheit, unerheblich. Die Grenze zwischen Märtyrertum und freventlichem Selbstmord ist zwar schmal, aber auch für Tragik irrelevant. Denn, und damit kehren wir zum ausgrenzenden Analysieren zurück, es ist weder jedes Sterben für seinen Glauben tragisch, noch ist es das Christentum an sich aufgrund jener aufgezeigten Spannung. Es gelten vielmehr weiterhin die erörterten Momente des Tragischen als dessen Konstitutionsbedingungen, und hiernach scheiden die »Normalfälle« ja automatisch aus. Die glückliche Ehe ist schließlich, wenn auch nicht statistisch, der »Normalfall«, und der »Normalfall« besteht generell nicht in der Spannung zwischen radikaler Weltsucht und absoluter Bezogenheit auf Gott, sondern in einer gewissen Weltliebe und einer gewissen Gottesliebe, beide mit mehr oder weniger gutem Gewissen. Er teilt das Traurige, Unerwartete, Leidvolle, Zufällige mit seinem agnostischen Nachbarn, und er ist genauso konsequent oder inkonsequent wie dieser. Für das Tragische gilt wie für alle großen Dinge der Satz des Spinoza: daß sie ebenso selten wie schwer sind. Erziehung und Erfahrung, Sensibilität und Wachsamkeit gehören notwendig zur Möglichkeit seiner Entdeckung, und die Quellen des Tragischen und seines Nachvollzugs verschüttet man durch nichts sicherer als durch seine Surrogate: Verbrechensberichte, Naturkatastrophen, Flugzeugunglücke und Pechsträhnen. In ihnen waltet die Sinnlosigkeit, und da Sinnlosigkeit nichts ist, waltet auch nichts. Im Tragischen hingegen offenbart sich etwas, und zwar dramatischer als auf jede andere Weise, »was nicht von dieser Welt ist«. Im christlich Tragischen vollzieht sich dies konkreter als in allem übrigen.

Heil im Unheilen

Edith Steins Deutung und Annahme der Vernichtung

Von Hanna-Barbara Gerl

Mit Edith Stein wurde am 1. Mai dieses Jahres eine Frau seliggesprochen, die ein Schicksal dieses 20. Jahrhunderts aufweist, im Guten wie im Bösen: 1891 in Breslau geboren, im jüdischen Glauben erzogen, als Gymnasiastin und Studentin selbstverständlich Atheistin und Frauenrechtlerin, Schülerin des bedeutenden Philosophen Edmund Husserl, bei dem sie *summa cum laude* 1917 promoviert und dessen Assistentin sie wird (die erste deutsche Hochschulassistentin in Philosophie!), dann Konvertitin zum Christentum in einer »einzigen Nacht« mit Hilfe der Lebensbeschreibung Teresas von Avila, Lehrerin in St. Magdalena in Speyer (1922-32), Dozentin am Wissenschaftlichen Institut in Münster, bis die Ariergesetze 1933 sie dieser Möglichkeit berauben, schließlich Karmelitin in Köln und Echt/Holland, wo sie am 2. August 1942 – nach einem holländischen Hirtenbrief gegen die Judenverfolgung – von der Gestapo abgeholt wird und wahrscheinlich am 9. August zusammen mit ihrer Schwester Rosa in Auschwitz getötet und spurenlos verbrannt wird.

Ein ungewöhnliches, reich begabtes und tief gedemütigtes Leben, eine Nachfolge Jesu durch eine Jüdin, Philosophin, christliche Martyrerin für die Kirche, ihr jüdisches Volk und Deutschland.

In diesem Leben liegen Anstöße, die heute und vielleicht wirklich erst heute in ihrer Tiefenwirkung zu bedenken sind. Dazu gehört die zeichenhafte Verbindung von Judentum und Christentum, das Wiedererkennen des einen Volkes Israel im Alten wie im Neuen Bund; dazu gehört Edith Steins intellektuelle Vertrautheit mit den denkerischen Problemen des 20. Jahrhunderts und darunter besonders mit der Frauenfrage; dazu gehört letztlich die mystische Lebensnähe der *Kreuzeswissenschaft*, die das Paradox Jesu – Heilung durch Leiden – erneut für die Unerlöstheit unserer Zeit vor Augen stellt.

Die »große Tochter Israels«: Brücke zwischen Christentum und Judentum

Edith Steins erste, nicht beabsichtigte, aber »zugefallene« Bedeutung liegt wohl in der neu bewußt gewordenen, vielfach verdrängten Verbindung von Christentum und Judentum.

Erinnerlich ist noch die Diskussion, die der Seligsprechung vorausging: Starb Edith Stein als christliche Martyrerin *oder* als Jüdin? Die Exklusivität der Fragestellung ist von vornherein falsch: Es gehört zur einfachen historischen Redlichkeit zu sagen, daß Edith Stein als Jüdin umgebracht wurde, aber es gehört zur biographischen Redlichkeit, ihr gegenüber zu begreifen, daß sie dieses Schicksal bewußt als Christin trug. Bedeutsamerweise ist der Streit darüber nach der Seligsprechung ziemlich verstummt, denn es gelang dem Papst, in einer einzigen Formel zusammenzufassen, wie sie sich selbst verstanden hätte. Er sprach gleich von Anfang an – nachdem er sich noch zwei Wochen zuvor erneut mit Vertretern des Judentums getroffen hatte – von der »großen Tochter Israels und des Karmels« –, wobei hier »Israel« ethnisch gemeint ist, mehr aber noch religiös, als das erwählte Volk Gottes. Und hier wird die Bedeutung umgreifend, denn zu »Israel« gehören der Alte Bund *und* gemäß der Überzeugung Edith Steins der Neue Bund, oder, zu uns im Neuen Bund Aufgewachsenen sei es nicht minder eindringlich umgekehrt gesagt, zum erwählten Volk Gottes gehören Christen *und* Juden. Und das Kirchengebet während der Papstmesse im Kölner Stadion, lange nicht mehr so ausgesprochen und trotz der Spröde des Mediums Fernsehen mit einem unglaublichen Ruck die gemeinsamen Wurzeln bloßlegend, begann: »O Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«. Und darin liegt der erste Anstoß, im Sinne des Impulses für zukünftiges Denken (Edith Stein ist durchaus nicht museal, als »abgelegte Geschichte« zu lesen), aber auch im Sinne des noch nicht Verdauten, noch nicht Begriffenen. Könnte sie tatsächlich eine Brücke werden? Ihr Leben scheint sie zu dieser Aufgabe fast erzwungen vorzubereiten.

»Schicksal ist nichts als das Dichte der Kindheit« – dieses Wort von Rainer Maria Rilke trifft merkwürdig auf das Mädchen zu, das als elftes und letztes Kind einer jüdischen, eher kleinbürgerlichen Familie in Breslau geboren wird. Schon die Geburt am 12. Oktober 1891, dem großen Versöhnungsfest Yom Kippur, war der Mutter immer auszeichnend und symbolisch: es war der einzige Tag im Jahr, an dem der Hohepriester das Allerheiligste im Tempel betreten durfte, um die Sünden des Volkes durch ein Opfer zu tilgen und die Vergebung Gottes für ein weiteres neues Jahr zu erflehen (Yom Kippur ist zugleich die Oktav des jüdischen Neujahrsfestes). In der Diaspora nach der Tempelzerstörung wurde es schließlich der Tag strenger Buße unter Fasten und Beten, bis am Abend nach Sonnenuntergang ein Fest der Freude, eben der geglückten Versöhnung, »ausbricht«[1] – in der christlichen Liturgie nur vergleichbar mit Karfreitag und Ostern, auf einen einzigen Tag zusammengezogen. Ein erst jetzt veröffentlichtes Schriftstück Edith Steins, *Das Gebet der*

1 Eine lebhafte Schilderung des Festes, zeitgenössisch zu Edith Stein, findet sich bei Bella Chagall, *Brennende Lichter* (1939). Reinbek 1966, im Kapitel »Versöhnungstag«.

Kirche (1936), enthält den ungewöhnlichen und theologisch richtigen Vergleich von Versöhnungstag und Karfreitag – ohne übrigens anzudeuten, wie unerhört viel diese Parallele für Edith Steins Identität bedeutete.[2] Die Symbolik des Opfertiers, des *holocaustum*, ist ja – wie sich rückblickend abzeichnet – der Antrieb für Edith Steins Lebensopfer geworden; ihr Tod holte ihr Geburtsfest zeichenhaft und zur Gänze ein.

Edith, mit knapp zwei Jahren schon vaterlos, wird erzogen in einem Haus reicher mütterlicher Frömmigkeit – ein für ihr späteres Gebetsleben grundlegendes Erbe. Wenn berichtet wird, wie streng sie in der Passionswoche, lange Jahre z. B. in Beuron, zu fasten pflegte, wie reglos sie im Gebet verharren konnte, ja durch stundenlanges Knien nicht einmal müde wurde – so ist das ein »Vorsprung«, den sie ihrer Mutter und ihrer überkommenen Kultur verdankte. In Münster fand eine Schwester am Weihnachtsmorgen 1932 Edith Stein noch am selben Platz in der Kapelle, den sie am Abend bei der Mette eingenommen hatte – sie war, wie mehrfach auch in Speyer, die ganze Nacht geblieben. »Wie könnte man in einer solchen Nacht müde werden«, war ihre erstaunte Antwort auf die Verwunderung der Schwester. Aus dieser zuchtvollen Gebetstradition brachte Edith außerdem auch die Freigebigkeit ihrer Mutter gegen die Armen mit, die sie mit Diskretion – einer der von ihr geschätzten Tugenden – handhabte. Es sei ein kühner Satz gewagt: Am 1. Mai 1987 wurde mit der Tochter wohl auch die Mutter geehrt, denn in diesen Eigenschaften waren sich die beiden Frauen geistesverwandt.

Freilich verliert das Mädchen, das sich durch besondere Intelligenz und ziemliches Selbstbewußtsein auszeichnet, im Alter von etwa dreizehn Jahren ihren Kindheitsglauben. Hieran schließt sich eine Phase des Atheismus, verstärkt durch den selbstverständlichen, fast »aromatischen« Atheismus oder Agnostizismus der damaligen Universitäten. Für die Kontur Edith Steins ist unbedingt zu unterscheiden: Nicht die Jüdin, sondern die Atheistin wird Christin, und als Christin noch einmal Jüdin, oder wohl besser: Judenchristin.

---

2 *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte* (Werke XII). Freiburg 1987, S. 16f.: »Wir nennen diese Worte das hohepriesterliche Gebet Jesu. Denn auch dieses einsame Sprechen mit Gott hatte sein Vorbild im Alten Bunde; . . . am größten und heiligsten Tag des Jahres . . . trat der Hohepriester ins Allerheiligste, . . . ›um für sich und sein Haus und die ganze Gemeinde Israel zu beten‹, den Gnadenthron mit dem Blut des jungen Stieres und des Bockes zu besprengen, die er zuvor schlachten mußte, und so das Heiligtum von seinen und seines Hauses Sünden und ›von den Verunreinigungen der Söhne Israels und von ihren Übertretungen und von allen ihren Sünden zu entsühnen‹. Kein Mensch sollte im Zelt sein . . . , wenn der Hohepriester an diesen furchtbar erhabenen Ort der Gegenwart Gottes trat, den niemand außer ihm betrat und er selbst nur zu dieser Stunde; auch jetzt mußte er Räucherwerk darbringen, ›damit die Rauchwolke . . . den Spruchthron . . . verhülle und er nicht sterbe‹. In tiefstem Geheimnis vollzog sich diese einsame Zwiesprache. Der Versöhnungstag ist das alttestamentliche Vorbild des Karfreitags. Der Widder, der für die Sünden des Volkes geschlachtet wurde, stellte das makellose Gotteslamm dar . . . Und der Hohepriester aus Aarons Geschlecht ist der Schatten des ewigen Hohenpriesters.«

Dieser Kehre geht eine Zeit besonderen Leidens aus mehrfachen Gründen voraus: von 1918 bis 1921. Die unerhört rasche Karriere an der Universität wird durch ihre eigene Kündigung der Mitarbeit bei Husserl beendet (lange Jahre hoffte sie, an den Katheder, die ihr gemäße Stelle, zugelassen zu werden – mit dem Abweisen ihrer Habilitationsgesuche wurde eine einzigartige historische Möglichkeit vertan: eine katholische Intellektuelle von hohen Graden auf einem Lehrstuhl der 20er Jahre!). Hinzu kommt eine zerbrochene Beziehung, ja Fast-Verlobung, der eine Zeit der »Totenstille aus eigener Kraft« folgt. In dieser Weglosigkeit liest sie im Sommer 1921 »zufällig« die Autobiographie Teresas von Avila, sagt sich nach der durchlesenen Nacht »Das ist die Wahrheit!« und ergreift den Glauben, ja sogar den sofort erstandenen Katechismus fast blitzartig. (Voraus geht freilich eine längere Lektüre bereits des Neuen Testaments, der Väter, darunter besonders des Augustinus, und auch Luthers, denn für eine Zeit schien der Protestantismus die einzige Alternative unter den christlichen Konfessionen zu sein. Bei all dem blieb Edith Stein jedoch eher unberührt, wenn auch wohl schon intellektuell überzeugt von der Wahrheit des Christentums. Es war aber erst Teresa, die außer ihrem Kopf auch ihr Herz erreichte und bei deren Lektüre sie in wenigen Stunden drei Grundentschlüsse faßte: Christin zu werden, katholisch zu werden, eine Karmelitin zu werden. Der »Blitz« dieser einen Nacht muß jedoch vor dem Hintergrund einer mehr als zweijährigen Wüstenwanderung gesehen werden.) Die Wucht dieser Anziehung ist erheblich: sie läßt sich am 1. Januar 1922 in Speyer taufen und am 2. Februar firmen – an zwei bewußt gewählten Festtagen, an denen die katholische Liturgie jüdisches Ritual mitfeiert. Der erste Januar war bis vor kurzem das »Fest der Beschneidung des Herrn«, der zweite Februar das »Fest der Reinigung Mariens im Tempel«, 40 Tage nach der Geburt. Dennoch trennt sich Edith Stein mit diesem Schritt von ihrer Kindheits-Kultur, wie ihr auf persönlichste und bedrückende Weise klar wird am tiefen Schmerz und bleibenden Unverständnis ihrer Mutter und der Familie. Wenn sie die Mutter in die Breslauer Synagoge begleitet, betet sie dort die Psalmen lateinisch mit – welcher Schritt der existentiellen Trennung! Elf Jahre später, nach der Ariergesetzgebung 1933, eröffnet sie der Greisin ihren innersten Wunsch, in den Karmel einzutreten: dieser (endgültige) Abschied erfolgt für beide Seiten in herzzerreißender Weise, gerade in Anbetracht der religiösen Stärke beider Frauen und der großen Liebe zwischen ihnen. Er läßt sich nicht unzutreffend als die erneute Begegnung und Trennung von Synagoge und Kirche charakterisieren. Hier traf nicht Unglaube auf Glaube, sondern Glaube auf Glaube. Der Mutter war der Gedanke unverwindbar, die jüngste, geliebteste Tochter habe den »einzigen Gott Israels« verraten, wie sie es in einem kurzen, mühsamen Gespräch formulierte. Und der Tochter blieb als Bitterkeit, daß sie ihren Entschluß nicht deutlich machen konnte.

In den folgenden Kölner Karmel-Jahren wurde sich Edith Stein gerade als Christin der besonderen Auszeichnung ihrer jüdischen Abstammung bewußt. Den Rassenterror der Nationalsozialisten kommentierte sie hellsichtig, er richte sich gegen die menschliche Natur des Herrn. Kraft dieser menschlichen Natur wußte sie sich »blutsverwandt« mit Maria und den Aposteln. Bekanntlich versuchte sie sich an einem Gesuch um eine Enzyklika des Papstes gegen die Judenverfolgung und empfand deren Ausbleiben mit Schmerz. Mit welcher Freude hätte sie wohl auf das Konzil und seinen Impuls reagiert, auf den überfälligen Gesprächswillen! Statt dessen lebt sie sich von sich aus in diese wenig vorgebahnte Gedankenwelt hinein, arbeitet sich durch das Alte Testament, ja findet zu einem Vergleich ihrer selbst mit der Königin Esther.

In einem Brief vom 31. Oktober 1938, der die Leiden ihrer Geschwister anspricht, findet sich der Zusatz: »Ich muß immer wieder an die Königin Esther denken, die gerade darum aus ihrem Volk genommen wurde, um für das Volk vor dem König zu sterben. Ich bin eine sehr arme und ohnmächtige Esther, aber der König, der mich erwählt hat, ist unendlich groß und barmherzig. Das ist ein großer Trost.«[3]

Diese Gestalt begleitet Edith Stein zeichenhaft bis zum Ende. Wenn in der Beuroner Sakramentskapelle, wo sie bewegungslos zu knien pflegte, Miriam, Esther, Sulamith, Judith als Vorläuferinnen Marias abgebildet sind, so hat ihr diese Denkwelt zutiefst entsprochen. In einem jüngst veröffentlichten Dialog aus den Echter Jahren (zwischen 1939 und 1942) erscheint Königin Esther in nächtlicher Vision einer Oberin und bittet den ganzen Karmel um Gebet für ihr »zertret'nes Volk«.[4]

Edith Steins zerstörtes Leben geht letztlich in eine kaum auszuleuchtende Stellvertretung über. An ihrem Todestag und jetzigen Festtag (der tröstliche Mut der Kirche zu solchen Umwertungen!), am 9. August also, heißt es in der ersten Lesung: »In jenen Tagen wurde die Königin Esther von Todesangst ergriffen und suchte Zuflucht beim Herrn, und sie betete zum Herrn, dem Gott Israels: Herr, unser König, Du bist der Einzige. Hilf mir! Denn ich bin allein und habe keinen Helfer außer Dir; greifbar steht die Gefahr vor mir.«

Zeiten, Personen und Not über ungeheure Entfernungen hin aufeinander durchsichtig machend – das ist Edith Stein. Oder anders: Altes und Neues Testament in einer einzigen Gestalt neu zur Deckung gebracht.

»Im Dunkel wohl geborgen« – Die Mystik der »Kreuzeswissenschaft«

Daß Edith Stein 1934 in den Karmel von Köln eintrat und die Welt der Wissenschaft verließ, entspricht einer neuen Art von Wissen; in ihrem

3 E. Stein, Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1934-1942 (Werke IX). Freiburg 1977.

4 E. Stein, *Verborgenes Leben*. (Werke XI), a.a.O., S. 168.

letzten, unvollendeten Buch nennt sie es »Kreuzeswissenschaft«[5], inspiriert von Johannes vom Kreuz – wie sie selber nach eigenem Willen Theresia Benedicta a cruce, die vom Kreuz Gesegnete, hieß. In diesem Buch, dem das Ende fehlt, weil sie es durch ihr eigenes Ende ersetzt hat, gibt sie Erfahrungen weiter, die Johannes vom Kreuz im 16. Jahrhundert notiert hatte – einmal in hinreißenden Gedichten, die zur Blüte der spanischen Sprache zählen, zum anderen in Kommentaren, in denen Johannes das Unbegreifliche versuchsweise übersetzt. In diesen Erfahrungen wird das Denken, auch das von Edith Stein so geliebte philosophische Denken, an eine Grenze geführt – die Grenze, die man eigentlich nur noch leben, nicht denken kann.

Im Spiegel dieses alten Lebens zeichnet Edith Stein die Paradoxie des Christentums nach, mitbegleitet von ihrer eigenen Lebensentscheidung. In dieser Lebensentscheidung liegt übrigens ihre letzte und wirkliche Stärke, weniger im »festgehaltenen«, geschriebenen Wort. Es bleibt zeichenhaft, daß es für das Ende ihres Lebens dieses Feststellen nicht mehr gibt: Man weiß weder ihr genaues Todesdatum noch die Umstände ihres Sterbens und besitzt kein Grab: ihr Ende entzieht sich, wie sich das Wesentliche an ihr auch dem Festhalten entzieht. Denn ihre Bücher geben wenig Auskunft über ihre eigene Seele, und wo man glaubt, sie hätte mystische Erfahrungen gemacht, trifft man nur auf Schweigen. »Secretum meum mihi«, »Mein Geheimnis gehört mir«, sagte sie nach ihrer Konversion auf eine Frage.

Aber gerade diese Art, sich selbst nicht auszusagen, sich selbst nicht zum Thema zu werden, ist schon der Inhalt der *Kreuzeswissenschaft*. Konzipiert ist die Arbeit, vom äußeren Anlaß her gesehen, zum 400. Geburtstag des Johannes vom Kreuz 1942; wann Edith Stein mit der Abfassung begann, ist nicht deutlich auszumachen – sicher schrieb sie aber seit 1941 daran, und die letzten Zeilen stammen offensichtlich vom 2. August 1942, dem Tag ihrer Verhaftung. Es fehlt ein Schlußkapitel, das die Auferstehung und das Ende der »dunklen Nacht« zum Thema hat, so daß die Studie insgesamt verhangener wirkt als vorgesehen. Rückblickend läßt sich sagen, daß gerade kraft dieser Verhangenheit Ernst und Anspruch des Gemeinten tiefer, wahrhafter unterstrichen sind – absichtslos von der Wirklichkeit eingeholt.

Zwei Einblicke in die *Kreuzeswissenschaft* seien im folgenden hier eröffnet: die Struktur des Daseins und das Leiden, und ferner: die Kraft des Paradoxen.

Was die Struktur des Daseins angeht, so folgt sie mit innerer Notwendigkeit einem bestimmbaren Weg. Die innere Notwendigkeit läßt sich genauer benennen: es ist die Anziehungskraft, Formkraft Gottes selbst, die das Dasein in Bewegung setzt, eine Entwicklung antreibt. Das Dasein hat von vornherein ein Gefälle (oder einen Anstieg: die räumlichen Bilder sind hier

5 *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a cruce* (Werke I). Freiburg ^{3}1983, S. 123.

unscharf) – jedenfalls eine Dynamik, die mit dem antreibenden Gott zu tun hat.

Wird dieser Antrieb mit Wissen und Willen gesucht, ersehnt, in der Hingabe des Glaubens herausgefordert – so kümmerlich diese Hingabe, so vorläufig und ihrer selbst noch gar nicht sicher sie auch ist –, so scheinen nun Stationen eines Weges auf. Er verläuft nicht »irgendwie«. Der darauf Wandernde geht zwar allein, ist auch tatsächlich allein; dennoch gibt es einen Austausch, eine Ergänzung solcher gewonnener Erfahrungen aneinander: »Anleitungen« für später Kommende, die zumindest von außen und auf eine Wegstrecke und Zeit hin hilfreich sind (obwohl das Wiedererkennen eher formal bleiben muß). Eine solche »Anleitung« zeichnet Edith Stein mit Hilfe ihres Ordensvaters nach – eine gewisse Gesetzmäßigkeit des inneren Lebens also, die Geduld und auch Trost vermittelt.

Denn es tritt in der Regel dieses Weges etwas ein, das sich der Gläubige möglicherweise als Schuld zurechnet: das Phänomen einer Nacht. Ebenso wie anfänglich die Versuchung darin liegt, sich ein Verdienst, eine besondere Einzigkeit der Erwählung zuzurechnen: kraft des Phänomens spürbarer Nähe zu Gott, »behandelt wie kleine Kinder von einer zärtlichen Mutter, die sie auf ihren Armen trägt und mit süßer Milch nährt: es wird ihnen bei allen geistlichen Übungen – bei Gebet, Betrachtung und Abtötungen – reichlich Freude und Trost zuteil . . . Sie merken nicht, welche Unvollkommenheit darinliegt und wie viele Fehler sie bei ihren Tugendübungen begehen.«[6]

Gerade deswegen folgt der Wechsel: die Nacht. Edith Stein nennt drei Nächte, scheinbares Erlöschen des inneren Feuers, in Wirklichkeit ein endgültiges Aufgehen Gottes in der endlich unverschlossenen Seele. Und das Öffnen der Verschließung geschieht seltsam, unerwartet, ja scheinbar kontraproduktiv: durch die Nacht der Sinne, die Nacht des Geistes, die Nacht des Glaubens. Diese drei Nächte sind nicht gleich in Qualität, sie meinen sich vertiefende Dunkelheit.

Was Edith Stein nun – Johannes vom Kreuz folgend – zur Sprache bringt, gehört zum ewig Mißverstandenen, auch bei gutem Willen nur in der Regel teilweise Eingesehenen des christlichen Weges – aufgrund der Tatsache mißverstanden, daß der Weg nur beim Betreten und in der Bitterkeit des Wanderns seine Lehre preisgibt. Neben dem Weg stehend, erscheint er absurd, für den Gottesbezug sinnwidrig. So kommen lauter Herausforderungen zur Sprache, knapp und eher expressionistisch als detailreich ausgeführt – mit der Sicherheit des Erfahrenen und von der Erfahrung Umgedrehten formuliert. Im Grunde nämlich *die* Aventure – wenn das Wort nicht romantisch genommen wird: die Aventure der voraussagbaren Stationen: Verlust der eigenen Seele und ihrer Bilder, *auch* der *religiösen* Bilder, ja

6 *Kreuzeswissenschaft*, a.a.O., S. 43.

gerade dieser! Verlust des Geistes, seiner so notwendigen Klärungen, und: Verlust Gottes. Womit das Christentum erst und eigentlich erreicht ist – nicht vorher, wo es sich mit einer Fülle überall vertrauter religiöser Heilszeichen mischt.

Edith Stein skizziert im Grunde Unerhörtes, natürlich mit dem Mut einer Zweitbeschreibung. Aber wie könnte sie Johannes erläutern, wenn ihr seine Zumutung nicht einleuchtete. So führt der christliche Weg fort vom »normal« Religiösen! Zuerst trocknet er es einfach aus (wie schnell gesagt, wie ungeheuer religionskritisch jedoch – die intellektuelle Religionskritik des 19. Jahrhunderts, die das Christentum zu treffen glaubte, wird hier lange – erfahrungsmäßig! – vorweggenommen, ja gefordert; freilich nicht aus Sympathie zur Kritik, sondern aus leidvoller Nähe zur Wahrheit des Christlichen).

Die »reinigende Trockenheit der dunklen Nacht«[7] verliert nämlich als erstes den *Geschmack*. »Alle frommen Übungen erscheinen ihnen nun geschmacklos, ja widerwärtig . . . die Seele (findet) auch an den Geschöpfen keinen Geschmack . . ., während der sinnliche Teil aus Mangel an Genuß sich schlaff und kraftlos fühlt.«[8] »Gründliche Heilung erfährt die geistliche Habsucht: wenn man an keinerlei Übungen mehr Geschmack findet, wird man sehr mäßig.«[9]

Und doch drückte der Geschmack etwas Kostbares aus: das Kostbarste aller Schöpfung, ihre wundervolle Faszination, ihre geschaffene, also doch von Gott gewollte und nicht selten auf ihn durchsichtige Schönheit. Der Geschmack ehrt dies ja, indem er reagiert, anspringt, antwortet. Und diese Ehrung heißt hier durchaus nicht – weder bei Edith Stein noch bei Johannes – Übermaß und schlechte Sinnlichkeit, die notwendig reduziert werden müßte – vielmehr ist es die noble Sinnlichkeit, das schöne und selbstverständliche Antreffen Gottes in den heimatlichen Zeichen *seiner* Schöpfung, bisher allgegenwärtig im Guten jedes All-Tags: »Sie werden vielmehr von Gott behandelt wie kleine Kinder von einer zärtlichen Mutter, die sie auf ihren Armen trägt und mit süßer Milch nährt: es wird ihnen bei allen geistlichen Übungen – bei Gebet, Betrachtung und Abtötungen – reichlich Freude und Trost zuteil.«[10]

Und eben dies wird in der Wanderung des Lebens ausgetrocknet: die Sinne und mit ihnen die religiöse Sinnlichkeit, Grund und Heimat aller religiösen Anlage, des Schatzes an Innerlichkeit. Nochmals: nicht ausgetrocknet, weil es an sich schlecht wäre. Warum aber dann? Die Antwort bleibt hier offen, oder

7 *Kreuzeswissenschaft*, a.a.O., S. 44.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 47.

10 Ebd., S. 43.

genauer: die Herausforderung verschärft sich. Gewonnen ist zunächst »ein Verlangen nach Einsamkeit und Ruhe«,[11] bereits unter dem Signum, nichts Bestimmtes mehr zu denken oder zu wollen: »daß sie ihre Seele frei und unbehindert von allen Erkenntnissen und Gedanken und in Ruhe bewahren, ohne sich darum zu kümmern, was man denken und betrachten soll; es genügt, wenn sie in einem ruhigen und liebenden Aufmerken auf Gott verharren und jede Besorgnis, jede Tätigkeit und jedes übermäßige Verlangen, Gott wahrzunehmen und zu kosten, ausschließen.«[12]

Die gewonnene Freiheit ist, schlichter ausgedrückt, Leere. Ein karges Ergebnis also, das freilich noch weiter beschnitten wird. Edith Stein nennt, nicht besonders scharf konturiert,[13] eine nächste Durchkreuzung natürlicher Vorgaben: die Nacht des Geistes. Hier kommt etwas anderes abhanden: die Fähigkeit des Diskursiven, also das schrittweise, analytische Denken, das sein Ergebnis auf den Begriff bringt. Das Geschäft der Wissenschaft und damit der Theologie, unbeschadet seines akademischen Sinnes, unbeschadet des Anspruches auf Aufklärung, endet, *gerade weil es ein Weg ist*: am Nicht-Weg. Die Hilfestellung des Geistes ist nicht falsch, im Gegenteil. Aber die Nicht-Methode setzt die Methode außer Kraft (anders: Gott setzt die Theologie außer Kraft). »Unter ›unwegsames Land‹ aber versteht Johannes die Unfähigkeit, durch diskursives Denken sich einen Begriff von Gott zu machen oder durch nachforschendes Denken mit Hilfe der Einbildungskraft voranzukommen.«[14]

Als Ergebnis bleibt hier »Hilflosigkeit« im Weglosen. Hilflosigkeit und Leere also, die ersten Früchte der Wanderung (wo bleibt hier der Verdacht Feuerbachs auf Gott als angenehme Superprojektion?). Und indem sich die Bilder und Begriffe außen verflüchtigen, keimt innen Neues, aber kein Gegenstand, sondern Haltungen, eine offene Spannung: »Durch ihre Hilflosigkeit wird die Seele auch unterwürfig und gehorsam; sie sehnt sich nach Belehrung, um auf den rechten Weg zu gelangen . . . So geht es mit allen Unvollkommenheiten. Mit ihnen entschwindet dann auch alle Verwirrung und Unruhe. Statt dessen zieht ein tiefer Friede ein und eine ständige Erinnerung an Gott.«[15]

Schließlich, unheidnisch, unmagisch, auch im Christentum selber nicht häufig ergriffen: die »Nacht des Glaubens«.[16] Dieser gedrängte Ausdruck

---

11 Ebd., S. 45 (Zitat des Johannes vom Kreuz).

12 Ebd., S. 46 (Zitat des Johannes vom Kreuz).

13 Die »Nacht des Geistes« wird teilweise der »Nacht der Sinne«, teilweise der »Nacht des Glaubens« mit zugeordnet; ebd., S. 46-51.

14 Ebd., S. 47.

15 Ebd.

16 Ebd., S. 49ff.

muß richtig aufgefaßt werden: Er meint nicht einfachhin, daß der Glaube Nacht aushalten muß. Er meint, ein Brett religiöser Sicherheit unter den Füßen wegziehend: *Der Glaube erzeugt Nacht.* Hier liegt der Grund für Ungeschmack und Aporie der vorausgegangenen Stationen, weil die gewonnene offene Haltung »der Seele die von Gott selbst geoffenbarten Wahrheiten zum Glauben vorlegt, Wahrheiten, die über jedes natürliche Licht erhaben sind und allen menschlichen Verstand ohne jedes Verhältnis überragen. Daher kommt es, daß dies überhelle Licht, das der Seele im Glauben zuteil wird, für sie dunkle Finsternis ist, denn das Größere beraubt und überwindet das Geringere.«[17]

Im Glauben wird nicht an etwas oder an jemanden geglaubt – im Habitus eines Gegen-Standes, der notwendig an mir sein Maß nimmt, von mir gefaßt wird. Der Glaube ist fassungslos, »für die Seele völlig dunkle Nacht«.[18] *Glaube ist der Zustand des Verlustes.* Verlust nämlich der eigenen Maßstäblichkeit, weit über allen Bilderverlust hinaus, Verlust seiner selbst, Umschlag des Ergreifens in ein Ergriffenwerden, Aushalten eines Abstandes zu Gott, den man nicht selbst mehr überbrückt. Abgründige Widerlegung – nochmals – einer Religionskritik, die bis dorthin gar nie geraten ist, den Verlust kritischer Potenz in dieser Tiefe nie riskiert hat.

»Stützt sie (die Seele) sich noch auf ihre eigenen Kräfte, so bereitet sie sich nur Schwierigkeiten und Hindernisse. Für ihr Ziel ist das Verlassen des eigenen Weges gleichbedeutend mit dem Betreten des wahren Weges. Ja, ›das Streben zum Ziel und das Aufgeben seiner eigenen Art ist schon das Ankommen *an jenem Ziel*, das keine Art hat: d. i. Gott. Denn die Seele, die diesen Stand erreicht, kennt keine Arten und Weisen mehr, noch hält sie daran fest; ja sie kann nicht einmal daran festhalten‹, an keiner besonderen Art zu verstehen, zu verkosten, zu empfinden; ›sie besitzt jetzt alle Arten zugleich, wie einer, der nichts hat und doch alles hat.‹ Durch das Hinausgehen aus ihren natürlichen Schranken, innerlich und äußerlich, ›geht sie ohne Schranken ein in das Übernatürliche, das auch keinerlei Art und Weise mehr kennt, weil es *in seinem Wesen* alle Arten besitzt‹.«[19]

In dieser weiselosen Fülle des Ganzen sind die seelisch-selbsterstellten und die rational-begrenzten Gottesbilder aufgehoben, von der Wirklichkeit gelöscht. Geist, der seine eigenen Zeichen übersteigt – dahin ist die Mystik zu lesen, nicht unterhalb dieses Anspruchs.

Schließlich etwas unbegreiflich Bleibendes: der Weg der »gediegenen Vollkommenheit«,[20] die *via crucis* selbst. »Dies ist das reine geistige Kreuz,

17 Ebd., S. 49f. (Zitat des Johannes vom Kreuz).

18 Ebd., S. 50.

19 Ebd., S. 51 (teils Zitat des Johannes vom Kreuz).

20 Ebd., S. 54.

die Blöße der Armut im Geiste Christi.«[21] Johannes wählt hier das Wort »Vernichtung«, *annihilatio*,[22] die *kenosis* des Paulus: das überhaupt Leerwerden an sich selbst. Übrigens läßt sich dieser unbegreifliche Vorgang nicht, grundsätzlich nicht wollen, anstreben, noch nicht einmal herbeiführen. Edith Stein, trocken, unpathologisch, kommentiert: »Er kann sich zur Kreuzigung ausliefern, aber er kann sich nicht selbst kreuzigen. Darum muß das, was die aktive Nacht begonnen hat, durch die *passive Nacht* vollendet werden, d. h. durch Gott selbst.«[23] Dies ist der Endpunkt in jedem Sinne: die Zerschlagung der Gottesbeziehung durch Gott selbst. Übrigens nicht mutwillig und einfachhin aus dämonisch empfundener Lust Gottes an einer solchen Zerschlagung (wie nicht selten unterstellt). Johannes vom Kreuz sieht in der Zerschlagung vielmehr die Wahrheit des längst zerbrochenen, und zwar vom Menschen zerbrochenen Verhältnisses aufgedeckt, gleichsam endlich klargemacht und in seiner bösen Wahrheit offengelegt. An der gekrümmten Gestalt Jesu äußern sich dieser Bruch und die Rücknahme des Bruchs, »denn in jenem Zeitpunkt ließ er ihn ja ganz ohne Hilfe, damit er völlig entäußert und gleichsam vernichtet, wie aufgelöst in Nichts, die Schuld tilge und den Menschen mit Gott vereine«.[24] Im Grunde geht der Gottesknecht in das Nichts des Menschen ein. Bis zu welchem Grade andere diese Offenlegung von Nichts und Schuld an sich vollziehen lassen, kann nicht bestimmt werden – daß es möglich ist, nehmen Edith Stein wie Johannes vom Kreuz an (und beide beziehen einen Teil ihrer lebendigen Wirklichkeit und des sie einholenden Leides darauf).

*

An dieser kaum zu berührenden und nicht zu ertragenden Stelle setzt ein anderer unausdenkbarer (lebendiger) Vorgang ein. Ihm haben Judentum und Christentum die Anstrengung des Paradoxen gewidmet – eine Weise des Erfahrens und der Theoriebildung, die sich nicht dem Schreibtisch, sondern der nicht domestizierbaren Kraft des Wirklichen verdankt. Denn nur da vollzieht sich die »Umwertung aller Werte«, welche die Sprache nur im scheinbaren Widerspruch ins Wort bringt. Diese *Struktur des Paradoxen* durchzieht die *Kreuzeswissenschaft*; ihr sei ein weiteres Nachdenken zugewandt.

Voraussetzung des Paradoxen ist – davon wurde gesprochen – die ausdrückliche Unzulänglichkeit von: Sinnen, Phantasie, Verstand, Wille

21 Ebd.

22 Ebd., S. 55: »Völlig verlassen, ja wie vernichtet.«

23 Ebd., S. 42f.

24 Ebd., S. 55 (Zitat des Johannes vom Kreuz).

gegenüber allem, was Gott betrifft. Das heißt noch schärfer in der Umdrehung: »Von Gott zu den Geschöpfen hin gibt es keine Beziehung, keine Wesensähnlichkeit. Denn der Abstand zwischen Seinem göttlichen Sein und dem ihren ist unendlich.«[25] Eine Radikalität, deren *radix* nur jüdisch-christlich sein kann und die Johannes fast wörtlich von Nicolaus Cusanus (oder der gemeinsamen Quelle: Dionysius Areopagita) entnimmt. Wegen dieser unaufhebbaren Beziehungslosigkeit des »Natürlichen« zu seinem Urheber versagen ja die religiösen Bemühungen! Der Wahrheit näherkommen heißt zunächst, der Wahrheit dieses Versagens endlich Raum zu geben. »Daher muß man, um zu Gott zu gelangen, ›vielmehr dahin trachten, . . . nichts zu verstehen, als verstehen zu wollen; . . . eher blind werden und sich in Finsternis versetzen . . ., als die Augen öffnen‹.«[26] Eben darin überwindet Gott von sich aus den ungeheuren Abstand, eben in diesem Zustand wirkt seine Souveränität; er blendet die innere Wahrnehmung mit einem »Strahl der Finsternis«.[27]

Bei diesem merkwürdigen Bild sei verweilt, denn es erweist sich als von großer Genauigkeit. In der Nachzeichnung des Johannes zeigt Edith Stein, wie unnachgiebig er Nacht, Dunkel, Nichterkennen sucht, wie eigentümlich er sogar übernatürlichen Erkenntnissen auszuweichen empfiehlt, etwa Gesichten, Offenbarungen, Ansprachen und geistigen Empfindungen. Die Regel: »All das soll man abweisen, ohne zu untersuchen, ob es in sich gut oder böse ist.«[28] Und warum so unbedingt »Entblößtsein, Dunkel und geistige Armut«?[29] Eben aus der exakten Entsprechung: In diese Leere hinein erfolgt unmittelbar die Mitteilung Gottes selbst, ohne alle verengende, verkleinernde Eigentätigkeit des Menschen. Das Dunkel entbindet ihn zu einer Vereinigung, die dem hellen, in sich eingewurzelten Selbst undenkbar, unmöglich, vielleicht unsinnig vorkommt. Nur das Nichts des einzelnen (der einzelnen Erkenntnis) ist sofort die große Bereitschaft für alles.[30] Nur die tiefe, schreckliche und überaus schmerzliche Zerstörung der natürlichen Erkenntniskraft[31] macht sofort gesund. So gesund, daß genau jetzt »die erhabenen, fremdartigen Berührungen der göttlichen Liebe«[32] empfunden werden. So ursprünglich, daß alles Verlorene restlos, aber neu zurückkommt. »Dies erscheint nun der Seele so fremdartig und so verschieden von jeder

25 Ebd., S. 56 (Zitat des Johannes vom Kreuz).

26 Ebd. (teilweise von Johannes vom Kreuz).

27 Ebd. (Zitat nach Dionysius Areopagita, *Mystische Theologie* I, 1).

28 Ebd., S. 57.

29 Ebd., S. 63.

30 Ebd., S. 114 (nach einem Zitat des Johannes vom Kreuz).

31 Ebd.

32 Ebd., S. 115 (Zitat des Johannes vom Kreuz).

menschlichen Auffassungsweise, daß sie ganz außer sich gerät. Manchmal meint sie, verzaubert oder in Verzückung zu sein, sie staunt über die Dinge, die sie sieht oder hört; sie kommen ihr ganz fremd und ungewöhnlich vor, obwohl es dieselben sind, mit denen sie gewöhnlich zu tun hat.«[33]

Diese Wiedergeburt fällt genau mit dem Untergang des Natürlichen (des Verstandes, des Willens) zusammen – und darin liegt das Paradox. Was Trockenheit, Dunkel, Verlorensein, Leiden heißt, heißt ganz unten angekommen oder am Boden der Entbehrung aufgeschlagen: Geborgenheit, Läuterung, Kraft. Gefaßt ist diese unglaubliche Spannung (unglaublich von außen gesehen) in der wunderbaren Wendung: »Im Dunkel wohl geborgen.«[34] Die beiden Seiten der Spannung sind beide ernst zu nehmen, sie schwächen sich nicht aneinander ab. Das Dunkel gilt in seiner Bedrohung, die Bergung gilt in ihrer Seligkeit. Beide vermischen sich nicht, sie gehören aber zueinander, man kann sogar sagen: Sie steigern sich aneinander. Daß die Spannung aber nicht in bloße Widersetzlichkeit zerreißt, gehört ebenfalls dazu: Denn notwendig liegt der Primat beim Licht, bei seiner aufhebenden Qualität. So sehr die Finsternis finster bleibt – das Licht unterfängt sie. Im Grunde erlaubt es sich die Zumutung des Leidens, »weil man im Leiden Kraft von Gott empfängt«.[35] Und woher wäre sonst das Leiden zu rechtfertigen, wenn dieser Satz nicht wahr wäre? So gilt das Paradox, »daß das Licht den Finsternissen entspricht«,[36] aber es gilt unsymmetrisch: Die Finsternis ruft nach dem Licht, erzwingt das Licht – aber nicht umgekehrt. Der Tod steht nicht in gleichgültiger Balance zum Leben: Er ist dessen bitterer Widerpart und stürzt doch, am Boden der Bitterkeit, auf das Leben zu. Dies geschieht aus einem beispiellos souveränen Willen: »So hat Gottes Hand *tötend den Tod in Leben gewandelt.*«[37]

Es handelt sich also nicht um ein simples, gesetzmäßiges Funktionieren einer eigenartigen Mechanik, sondern um das personale Durchbrechen jeder Mechanik. Die Paradoxie solcher Sätze darf nicht mißverstanden werden als ein psychisches oder sonstiges Gesetz; das Vertrauen auf ihre Stimmigkeit liegt ausschließlich im Bereich des Unerwarteten, Unausdenklichen, gegen alle Hoffnung Erhofften. Und *nur da* gilt die Paradoxie. Sonst gelangt eine Zweckrichtung in das Ganze, welche das Ganze verdirbt: leiden, um zu . . . Leiden hat keinen Zweck, aber ein Wille, das Antlitz Gottes, gibt ihm Sinn. Besser gesagt: Der Sinn taucht zugleich mit diesem Antlitz auf (und verliert sich mit ihm). Mit der Paradoxie kann man nicht rechnen, man kann sie noch

33 Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).

34 Ebd., S. 123 (Zitat des Johannes vom Kreuz).

35 Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).

36 Ebd., S. 181.

37 Ebd.

nicht einmal bis zum Grunde denken – man kann sie leben oder wohl eher: von ihr eingeholt werden.

*

Das in der *Kreuzeswissenschaft* Gesagte ist für den Ernstfall gesprochen, es trifft aber nicht weniger den All-Tag, die Grundform der Lebensführung. Eigentlich ist dort das Training solcher Umdrehungen, Umwertungen, schon gegeben. Edith Stein beschreibt mit dem Paradoxen und Widerspruchsvollen solcher schmerzenden und heilenden Vorgänge das Leben, nicht seine Ausnahme oder Sonderform. In dieser Wahrnehmung des Lebens gilt es sich zu trainieren – wie es der Karmel versucht. Und Stufen einer solchen neuen Blickschärfung kommen zur Sprache, z. B. mit der anderen Art des Schaffens. Die »Normalform« lautet: Wir bestätigen uns selbst im Schaffen. Aber der Ort des wirklichen Schaffens ist: im Kleinen bleiben, indem man von sich wegsieht im Tun, ja das Tun gar nicht mehr auf sich selber richtet (vom Nötigsten abgesehen). Freilich darf man dies nicht mit dem «Ressentiment der schlecht Weggekommenen« (Nietzsche) tun, die sich ewig betrogen fühlen. Es geht vielmehr um die Haltung, alles gegeben zu haben und trotzdem nichts zu verlangen, auch nicht ein Gegen-Geschenk. Kommt dieses Geschenk aber, dann gilt es, es mit der größten Freude und nicht selbstverständlich anzunehmen: Dies ist Freiheit, sowohl dessen, der alles hingibt, wie dessen, der alles zurückgibt. »Dabei ist zu bedenken, daß die Eigentätigkeit der Seele augenscheinlich immer mehr abnimmt, je mehr sie sich dem Innersten nähert. Und wenn sie hier angelangt ist, wirkt Gott alles in ihr, sie hat nichts mehr zu tun, sondern nur noch in Empfang zu nehmen. Doch gerade in diesem In-Empfang-Nehmen kommt der Anteil ihrer Freiheit zum Ausdruck. Darüber hinaus greift aber die Freiheit an noch viel entscheidenderer Stelle ein: Gott wirkt nur darum hier alles, weil sich die Seele Ihm völlig übergibt. Und diese Übergabe ist die höchste Tat ihrer Freiheit.«[38]

In dieser Haltung liegt das Schöpferische: Hier gibt es einen Reichtum *in* der Armut, kraft der Armut, ein Schweigen im Wort,[39] die Erfüllung des Gebetes im Beten (und nicht später, vielleicht nicht, vielleicht doch), übrigens auch die Ruhe in der Arbeit, nicht nach der Arbeit, auch den Trost in den Tränen und nicht hinterher. Anders, wesentlich: Es gibt das Heil *in* der Entfremdung.

Dieser schöpferischen Umkehrung kann man sich ausliefern: durch das

38 Ebd., S. 145.

39 Ein auserwähltes Gefäß der göttlichen Weisheit. Sr. Marie-Aimée de Jésus . . . in: E. Stein, *Verborgenes Leben* (Werke XI), a. a. O., S. 110: »Eine Mitschwester sah sie einst zur Zeit des mittäglichen Stillschweigens bei geöffneter Tür in ihrer Zelle lauschend stehen. Sie fragte später, was sie denn da getan hätte. Sie erwiderte, sie habe auf das Schweigen gelauscht.«

Wirkenlassen in allem Wirkenwollen, durch das Zur-Ruhe-Kommen in aller Aktion. In dem, was wir tun, wird unendlich mehr getan; gewissermaßen wird zur Gänze aufgefüllt, was begonnen wurde – eben dann, wenn man sich diesem Geist aussetzt. Aussetzen heißt vor allem die Setzung seiner selbst aufheben. Sich geschehen lassen, sich zukommen lassen, was man tun will – das ist frei werden.

Wir hingegen leben nicht in dieser Zu-Kunft, die uns und unsere Leere ausfüllt. Für gewöhnlich gilt eine Systematik der Zukunft aus eigener Kraft, mit Programmen und Plänen – denn die Frucht muß selbst erarbeitet sein, mit jener harten Mühe, ja mit jener Entsagung, die allem Nicht-Schöpferischen anhaftet. Daß es ein Dasein gibt, das in jedem Stadium schon »Frucht« ist, gerechtfertigt, ergänzt, ganz = heilig, und zwar von einem anderen her, der es ganz macht – dies ist unglaubhaft oder verdächtig kindlich. »Wenn die Welt einen solchen Menschen für verloren hält, der von ihren Geschäften und Zerstreuungen nichts mehr wissen will, so nimmt die Seele diesen Vorwurf gern auf sich. Sie bekennt mutig und frei: Ja, ich habe mich verloren.«[40]

Dieses Zurücktreten im Blick auf einen anderen ist das Gesetz des Karmel, und es zeigt sich die merkwürdige Dialektik, daß man gerade dadurch offenbar eine Kontur erhält. Es ist die Dialektik, daß ein Gefäß um so mehr hergeben kann, je mehr es an sich selbst leer ist. So lebt der schöpferische Akt mehr von dem, was an uns zurückgenommen und leer ist als von dem Vorgewiesenen. Wirkliches Schaffen geschieht durch die Gelassenen, die nichts produzieren, am wenigsten sich selbst.

Edith Stein dringt ein in dieses Leben der *hypomonē*, der paulinischen Tugend. Mit »Geduld« ist sie nicht hinreichend übersetzt, sie heißt vielmehr »Druntenbleiben«. Aber auch dies vollzieht sich nicht in der Form des Engagements, des geplanten Entschlusses, obwohl er mitwirkt. Dennoch: Ich kann mir nicht selbst die Kraft geben, mich zu überlassen – dazu bedarf es einer Kraft, die anzieht. Edith Stein hat sich bekanntlich in den Tagen der beginnenden Pogrome gegen die Juden selbst vor einem Kreuz dem Herrn als Opfer angeboten, mit dem Empfinden, das Opfer sei angenommen worden. Später wird sie in ihrer Zelle im holländischen Echt gesehen, mit ausgebreiteten Armen und mit dem Blick auf die Kapelle kniend. Aber auch hier gilt, wie sie es selbst notiert hat, daß man sich nicht selber kreuzigen kann. Arm wird man in der Weise, daß man sich von einem anderen erfüllen läßt. Das bedeutet: existieren als ein sich Gegebener, von sich loskommen, indem man das, was man ist, als Gabe lebt. Und das heißt, sich selber nicht als Gabe *haben*, sondern weggegeben sein und sich weggeben lassen. Edith Stein hat die Eucharistie als den Mittelpunkt ihres Lebens bezeichnet, eben in dieser Haltung des Zerbrochenen (wie die Hostie sich brechen läßt).

40 *Kreuzeswissenschaft*, a. a. O., S. 233.

Und sie hat durch ihren grauenvollen Tod bezeugt, daß es ein Schaffen gibt jenseits aller Aktion, eine Bedeutung, die jemand an sich hat durch seine Person und nicht mehr durch sein Wirkenkönnen. Im eucharistischen Zerbrechen und Ver-Sagen, Nichts-mehr-sagen-Können hat sie das Paradox des Karmel und des Johannes vom Kreuz – was ja nichts anderes ist als das Paradox Jesu – erneut für die Unerlöstheit unserer Zeit vor Augen gestellt – auch das nicht absichtlich, nicht gewollt. Ihre Wirkung ist um so größer, je mehr sie selbst auf den Weg des vollständigen Schweigens gewiesen wurde.

Zusammengefaßt werden all diese Paradoxien durch das Wort, das Edith Stein liebte und wiederholte: »Ave crux, spes unica« – »Ich grüße dich, Kreuz, du einzige Hoffnung.« Wir bringen das Kreuz und die Hoffnung nicht mehr zusammen, weil wir uns abgewöhnt haben bzw. weil es einer langen Erfahrung bedarf zu begreifen, daß immer zwei Pole zusammengehören, die sich für den gesunden Menschenverstand ausschließen: Einwilligen in die Entfremdung und Erlösung, Aufgeriebenwerden und Heilwerden, Schweigen und Hörbarmachen. Oder mit Caterina von Siena formuliert: »Um ganz in Ordnung zu kommen, muß etwas bis auf den Grund zerstört werden.« Das sind Sätze des Christentums, die heute, immer schon, verdächtig klingen: die Rechtfertigung des Leidens (anderer), die Unerotik zum Leben, Verzicht . . . Man kann solche Sätze billig hören. Was aber, wenn sie teuer gemeint sind, wenn sie aus wirklicher Erfahrung sicher sind: daß es ein unbegreifliches In-Ordnung-Kommen gibt mitten und mittels des Abgebrochen-Werdens?

Edith Stein ist ein modernes Beispiel dieser christlichen Einsicht, an welche die Philosophie rührt, ohne sie deswegen einzuholen. Aber vielleicht kann das Nachdenken helfen, dieses Ergriffenwerden an uns selber wahrzunehmen, wenn wir von außen gesehen in Verwirrung, Entfremdung, Zerstörung geraten. ». . . alle, die den Mut haben, das Kreuz und den Gekreuzigten zu umarmen: In sie ergießt sich sein göttliches Licht und Leben, aber weil es unaufhaltsam alles vernichtet, was Ihm im Wege steht, darum erfahren sie es zunächst als Nacht und Tod.«[41] Das mag die neue/alte Hilfe der Deutung des Unheilen sein, die Edith Stein heute bietet.

41 Ebd., S. 241.

»Du bist voll der Gnade«

Elemente biblischer Marienfrömmigkeit*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

»Von nun an werden mich seligpreisen alle Generationen« – dieses Wort der Mutter Jesu, das uns Lukas (1,48) überliefert hat, ist Prophezeiung und Auftrag an die Kirche aller Zeiten in einem. So ist dieser Satz aus dem Magnifikat, aus dem geisterfüllten Lobgebet Marias auf den lebendigen Gott, eine der wesentlichen Grundlagen christlicher Marienverehrung. Die Kirche hat nicht aus eigenem Neues erfunden, als sie anfing, Maria zu rühmen; sie ist nicht aus der Höhe der Anbetung des einzigen Gottes heruntergestürzt in Menschenlob. Sie tut, was sie tun muß und was ihr von Anfang an aufgetragen wurde. Als Lukas diesen Text niederschrieb, stand man schon in der zweiten christlichen Generation, und zum »Geschlecht« der Juden war dasjenige der Heiden hinzugetreten, die Kirche Jesu Christi geworden waren. Das Wort »alle Generationen, alle Geschlechter« fing an, sich mit geschichtlicher Wirklichkeit zu füllen. Der Evangelist hätte die Prophetie Marias gewiß nicht weitergegeben, wenn sie ihm gleichgültig oder überholt erschienen wäre. In seinem Evangelium wollte er »mit Sorgfalt« das festhalten, was »die Augenzeugen und die Diener des Wortes von Anfang an« (1,2-3) überliefert hatten, um damit dem Glauben der in die Weltgeschichte hineinschreitenden Christenheit verlässige Wegweisung zu geben.[1] Die Prophezeiung Marias gehörte zu diesen Elementen, die er »sorgsam« ermittelt hatte und für wichtig genug hielt, um sie als Teil des Evangeliums weiterzugeben. Das setzt voraus, daß dieses Wort nicht ohne Deckung in der Wirklichkeit geblieben war: Die ersten zwei Kapitel des Lukas-Evangeliums lassen einen Überlieferungsraum erkennen, in dem das Gedächtnis Marias gepflegt, in dem die Mutter des Herrn geliebt und gelobt wurde. Sie setzen voraus, daß der noch ein wenig naive Ruf der unbekannten Frau: »Selig der Schoß, der dich getragen« (Lk 11,27), nicht verstummt war, sondern im tieferen Verstehen Jesu zugleich zu einer reineren, gültigen Gestalt gefunden hatte. Sie setzen voraus, daß der Gruß Elisabeths: »Du bist gesegnet unter den Frauen« (1,42), den Lukas als ein im Heiligen Geist gesprochenes Wort charakterisiert (1,41), nicht einmalige Episode geblieben war. Die bestehende Lobpreisung Mariens wenigstens in einem Strang der frühchristlichen Überlieferung ist die Grundlage der lukanischen Kindheitsgeschichte. Die Aufzeichnung des Wortes im Evangelium erhebt diese Marienverehrung aus einem Faktum in einen Auftrag an die Kirche aller Orte und aller Zeiten.

---

* Vortrag aus Anlaß des Marianischen Jahres vor Priestern und pastoralen Mitarbeitern in Loreto am 7. März 1988.

1 Vgl. F. Mußner, Καθεξῆς im Lukasprolog, in: E. E. Ellis / E. Gräßer (Hrsg.), Jesus und Paulus (Festschrift W. G. Kümmel). Göttingen 1975, S. 253-255.

Die Kirche unterläßt etwas ihr Anbefohlenes, wenn sie Maria nicht lobt. Sie entfernt sich vom biblischen Wort, wenn die Marienverehrung in ihr verstummt. Sie verherrlicht dann nämlich auch Gott nicht mehr in genügender Weise. Denn Gott kennen wir zum einen durch seine Schöpfung: »Gottes unsichtbare Wirklichkeit wird seit der Erschaffung der Welt an den Werken der Schöpfung durch die Vernunft angeschaut, seine ewige Macht und Gottheit ...« (Röm 1,20). Wir kennen Gott aber zum anderen und näher durch die Geschichte, die er mit Menschen gemacht hat. Wie sich das Wesen eines Menschen in der Geschichte seines Lebens zeigt und in den Beziehungen, die er knüpft, so macht sich Gott in einer Geschichte sichtbar, in Menschen, durch die sein eigenes Wesen hindurchblickt, so sehr, daß er durch sie »benannt« werden, in ihnen erkannt werden kann: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Durch die Beziehung mit Menschen, durch die Gesichter von Menschen hat er sich ausgelegt und hat *sein* Gesicht gezeigt. Wir können nicht an diesen Gesichtern vorbei nur ihn selber, gleichsam in seiner Reingestalt haben wollen: Das wäre ein selbsterdachter Gott anstelle des wirklichen; hochmütiger Purismus, der die eigenen Gedanken für wichtiger hält als Gottes Taten. Der Magnifikat-Vers zeigt uns, daß Maria einer von den Menschen ist, die auf ganz besondere Weise in den Namen Gottes hineingehören, so sehr, daß wir ihn nicht recht loben, wenn wir sie auslassen. Dann vergessen wir etwas von ihm, was nicht vergessen werden darf. Was eigentlich? Seine Mütterlichkeit, könnten wir in einem ersten Anlauf sagen, die sich in der Mutter des Sohnes reiner und direkter zeigt als irgendwo sonst. Aber das ist natürlich eine viel zu allgemeine Auskunft. Damit wir Maria recht loben und so Gott recht verherrlichen, müssen wir auf alles hören, was uns Schrift und Überlieferung über die Mutter des Herrn sagen und es in unserem Herzen erwägen. Der Reichtum marianischer Erkenntnis ist durch das Lob »aller Geschlechter« inzwischen fast unüberschaubar geworden. Ich möchte in dieser kurzen Besinnung nur einige der Stichworte neu zu bedenken helfen, die uns der heilige Lukas in dem unerschöpflichen Text seiner Kindheitsgeschichte in die Hand gegeben hat.

1. Maria, die Tochter Zion – die Mutter der Glaubenden

Beginnen wir mit dem Gruß des Engels an Maria. Für Lukas ist dies jene Urzelle der Mariologie, die Gott durch seinen Boten, den Erzengel Gabriel, uns selbst übergeben wollte. Wörtlich übersetzt lautet der Gruß: »Freue dich, du Gnadenvolle. Der Herr ist mit dir« (1,28). »Freue dich« – auf den ersten Blick scheint dies nichts anderes zu sein als die im griechischen Sprachraum übliche Grußformel, und die Überlieferung hat sich denn auch an die Übersetzung »Gegrüßt seist du« gehalten. Aber vom alttestamentlichen Hintergrund her gewinnt diese Grußformel tiefere Bedeutung, wenn wir bedenken, daß das gleiche Wort wie hier bei Lukas viermal in dessen griechischem Text erscheint und hier jedes Mal Ankündigung der messianischen Freude ist (Zef 3,14; Joel 2,21; Sach 9,9; Klgl 4,21).[2] Mit diesem Gruß beginnt im eigentlichen Sinn

2 Darauf hatte zunächst St. Lyonnet hingewiesen in seinem Beitrag: χαῖρε, κεχαριτωμένη, in: Biblica 20 (1939), S. 131-141. Diese Hinweise wurden aufgenommen und entfaltet von R. Laurentin, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte. Stuttgart 1967, französisches Original 1957, S. 75ff. Zum gegenwärtigen Stand der Debatte um die Auslegung des Engelsgrußes vgl. S. M. Iglesias, Los evangelios de la infancia II. Madrid 1986, S. 149-160.

das Evangelium, sein erstes Wort ist »Freude« – die von Gott herkommende neue Freude, die die alte und unbeendliche Trauer der Welt durchbricht. Maria wird nicht nur irgendwie gegrüßt; daß Gott sie und in ihr das wartende Israel, die Menschheit grüßt, ist Einladung zum Frohwerden von der innersten Tiefe her. Der Grund unserer Traurigkeit ist die Vergeblichkeit unseres Liebens, die Übermacht der Endlichkeit, des Todes, des Leidens, der Bosheit, der Lüge; unser Alleingelassensein in einer widersprüchlichen Welt, in der die rätselhaften Lichtzeichen göttlicher Güte, die durch ihre Ritzen hereinblicken, in Frage gestellt sind durch eine Macht der Finsternis, die entweder auf Gott zurückfällt oder ihn als ohnmächtig erscheinen läßt.

»Freue dich« – warum darf Maria sich freuen in solcher Welt? Die Antwort lautet: »Der Herr ist mit dir«. Um den Sinn dieser Ankündigung zu verstehen, müssen wir noch einmal auf die zugrundeliegenden alttestamentlichen Texte, besonders auf Zefanja zurückgreifen. Sie enthalten immer eine doppelte Verheißung an die Adresse Israels, die Tochter Zion: Gott wird kommen als Retter, und er wird in ihr wohnen. Das Gespräch des Engels mit Maria nimmt diese Verheißung auf und vollzieht dabei eine zweifache Konkretisierung. Was in der Prophezeiung der Tochter Zion gesagt wird, gilt nun Maria: Sie wird mit der Tochter Zion gleichgesetzt, sie ist die Tochter Zion in Person. Parallel dazu wird Jesus, den Maria gebären darf, mit Jahwe, dem lebendigen Gott gleichgesetzt. Jesu Kommen ist das Kommen und Einwohnen Gottes selbst. Er ist der Retter – das bedeutet der Name Jesus, der sich so vom Herzen der Verheißung her klärt. René Laurentin hat in sorgfältigen Analysen gezeigt, wie Lukas durch feine sprachliche Anspielungen das Thema der Einwohnung vertieft hat: Schon in frühen Überlieferungen erscheint das Wohnen Gottes »im Schoß« Israels – in der Bundeslade. Nun wird dieses Wohnen »im Schoß« Israels ganz wörtlich Wirklichkeit in der Jungfrau von Nazareth, die so zur wahren Bundeslade in Israel wird, wodurch das Symbol der Lade eine unerhörte Kraft der Realität erhält: Gott im Fleisch eines Menschen, das nun sein Wohnsitz wird inmitten der Schöpfung ...[3]

Der Engelsgruß – die nicht von Menschen erdachte Mitte der Mariologie – hat uns zu deren theologischer Grundlage geführt. Maria ist mit der Tochter Zion, mit dem bräutlichen Gottesvolk identifiziert. Alles, was über die *ecclesia* in der Bibel gesagt wird, gilt von ihr, und umgekehrt: was die Kirche ist und sein soll, erfährt sie konkret im Hinschauen auf Maria. *Sie* ist ihr Spiegel, das reine Maß ihres Wesens, weil sie ganz im Maß Christi und Gottes steht, von ihm »durchwohnt«. Und wozu anders sollte *ecclesia* da sein als dafür, Gott Wohnung zu werden in der Welt? Gott handelt nicht mit Abstrakta. Er ist Person, und die Kirche ist Person. Je mehr wir, jeder einzeln, Person werden, Person im Sinn der Bewohnbarkeit für Gott, Tochter Zion, desto mehr werden wir eins, und desto mehr sind wir Kirche, desto mehr ist die Kirche sie selbst.

So führt nun die typologische Identifikation zwischen Maria und Zion in eine große Tiefe. Diese Art von Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament ist viel mehr als eine interessante historische Konstruktion, durch die der Evangelist Verheißung und Erfüllung verbindet, den Alten Bund im Licht des Christusgeschehens neu auslegt. Maria ist Zion in Person, das bedeutet: Sie lebt das ganz, was mit »Zion« gemeint ist. Sie baut nicht eine verschlossene Individualität auf, der es auf die

3 Vgl. R. Laurentin, a. a. O., S. 79-82; M. Iglesias, a. a. O., S. 183ff.

Originalität des eigenen Ich ankommt. Sie will nicht nur dieser eine Mensch sein, der sein Ich verteidigt und behütet. Sie sieht das Leben nicht als einen Vorrat von Dingen an, von denen man möglichst viel für das eigene Ich haben will. Sie lebt so, daß sie für Gott durchlässig, »bewohnbar« ist. Sie lebt so, daß sie ein Ort ist für Gott. Sie lebt in das gemeinsame Maß der heiligen Geschichte hinein, so daß uns aus ihr nicht das enge und verengte Ich eines isolierten einzelnen anblickt, sondern das ganze, wahre Israel. Die »typologische Identifikation« ist spirituelle Realität, gelebtes Leben aus dem Geist der heiligen Schrift heraus; Eingewurzeltsein im Glauben der Väter und zugleich Ausgestrecktsein in die Höhe und Weite der kommenden Verheißungen. Man versteht, daß die Bibel immer wieder den Gerechten mit dem Baum vergleicht, dessen Wurzeln aus den lebendigen Wassern des Ewigen trinken und dessen Krone das Licht des Himmels auffängt und umsetzt.

Kehren wir nochmals zum Engelsgruß zurück. Maria wird »die Gnadenvolle« genannt. Das griechische Wort für Gnade (*charis*) ist vom gleichen Wortstamm gebildet wie die Wörter Freude, sich freuen (*chara, chairein*).[4] So wird hier auf andere Weise noch einmal derselbe Zusammenhang sichtbar, dem wir schon vom Vergleich mit dem Alten Testament her begegnet sind. Die Freude kommt aus der Gnade. Mit der in die Tiefe gehenden, beständigen Freude kann sich freuen, wer in der Gnade steht. Und umgekehrt: die Gnade ist die Freude. Was ist Gnade – diese Frage drängt sich vor unserem Text auf. Wir haben in unserem religiösen Denken diesen Begriff wohl allzu sehr verdinglicht, Gnade als ein übernatürliches Etwas betrachtet, das wir in der Seele tragen. Und da wir davon nicht allzu viel oder gar nichts spüren, ist sie uns allmählich belanglos geworden, ein leeres Wort christlicher Sondersprache, das mit der gelebten Wirklichkeit unseres Alltags in keinem Verhältnis mehr zu stehen scheint. In Wirklichkeit ist Gnade ein Beziehungsbegriff: Sie sagt nicht etwas über eine Eigenschaft eines Ich aus, sondern etwas über einen Zusammenhang von ich und du, von Gott und Mensch ... »Du bist voll der Gnade« könnten wir daher auch übersetzen: Du bist voll des Heiligen Geistes. Du stehst im Lebenszusammenhang mit Gott. Petrus Lombardus, von dem das im Mittelalter rund dreihundert Jahre lang allgemein benützte Lehrbuch der Theologie stammt, hat die These aufgestellt, Gnade und Liebe seien das gleiche, die Liebe aber »ist der Heilige Geist«. Die Gnade im eigentlichen und tiefsten Sinn des Wortes ist nicht ein von Gott kommendes Etwas, sondern Gott selbst.[5] Erlösung bedeutet, daß Gott in seinem eigentlich göttlichen Handeln mit uns

4 Vgl. H. Conzelmann, χαρις κτλ, in: ThWNT IX, S. 363-366.

5 Petrus Lombardus, *Sententiae I*, dist. 17, 1. Diese direkte Identifikation von Liebe, Gnade und Heiligem Geist wurde dann allerdings – zu Recht – von allen großen Lehrern der Scholastik abgewiesen, vgl. z. B. Bonaventura, *Sentenzenkommentar* I d 17 a und q 1; Thomas v. Aquin, *Summa theol.* II-II, q 23 a 2. Tatsächlich ist der Gedanke einer geschaffenen Gnade unverzichtbar: Eine Beziehung – die Beziehung Gott-Mensch zumal – läßt den nicht unverändert, der sich in sie einläßt. Daß sie in ihm selbst ankommt, Bestimmung seines eigenen Seins wird, erweist sie erst als wirkliche Beziehung. So soll mit dem im Text Gesagten nicht eine Rückkehr hinter Thomas und Bonaventura zu Petrus Lombardus das Wort geredet und auch nicht die reformatorische Polemik gegen die geschaffene Gnade aufgenommen, wohl aber der wesentlich relationale Charakter der Gnade nachdrücklich unterstrichen werden. Zum gegenwärtigen Stand der katholischen Theologie in dieser Frage vgl. J. Auer, Das Evangelium der Gnade (KKD V). Regensburg 1970, S. 156-159; H. Schauf, M. J. Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti, in: Vari

nicht weniger gibt als sich selber. Die Gabe Gottes ist Gott, er, der als Heiliger Geist Gemeinschaft mit uns ist. »Du bist voll der Gnade« – das bedeutet also wiederum, daß Maria ein ganz offener Mensch ist, der sich ganz aufgemacht hat, sich kühn und ohne Grenzen, ohne Furcht um sein eigenes Geschick Gott in die Hand gegeben hat. Es bedeutet, daß sie ganz aus und in der Beziehung mit Gott lebt. Sie ist ein hörender und betender Mensch, dessen Sinn und Seele wach sind für die vielfältigen leisen Anrufe des lebendigen Gottes. Sie ist ein betender, ein ganz auf Gott hin ausgestreckter Mensch und darum ein liebender Mensch mit der Weite und Großmut wahrer Liebe, aber auch mit ihrer untrüglichen Fähigkeit des Unterscheidens und mit der Bereitschaft des Leidens, die in der Liebe ist.

Lukas hat diesen Sachverhalt noch von einem anderen Motivkreis her durchleuchtet: Auf seine feinsinnige Art baut er in der Mariengeschichte durch eine Reihe von Anspielungen eine Parallele auf zwischen Abraham, dem Vater der Glaubenden, und Maria, der Mutter der Glaubenden.[6] In der Gnade stehen, das bedeutet: gläubig sein. Glaube schließt die Elemente der Festigkeit, der Zuversicht, der Hingebung, aber auch dasjenige des Dunkels mit ein. Wenn die Beziehung des Menschen zu Gott, die Erschlossenheit der Seele für ihn mit dem Wort »Glaube« gekennzeichnet wird, so wird darin ausgesagt, daß in der Beziehung des menschlichen Ich zum göttlichen Du der unendliche Abstand von Schöpfer und Geschöpf nicht verwischt wird. Es bedeutet, daß das Modell der »Partnerschaft«, das uns so lieb geworden ist, Gott gegenüber versagt, weil es die Hoheit Gottes und die Verborgenheit seines Wirkens nicht genügend auszudrücken vermag. Gerade der ganz in Gott hineingeöffnete Mensch kommt dazu, die Andersheit Gottes anzunehmen, die Verborgenheit seines Willens, der unserem Willen zum durchbohrenden Schwert werden kann. Die Parallele zwischen Maria und Abraham beginnt in der Freude der Verheißung des Sohnes, aber sie schreitet fort bis zur dunklen Stunde des Aufstiegs auf den Berg Morijah, das heißt bis zur Kreuzigung Christi und dann freilich auch bis zum Wunder der Rettung Isaaks – zur Auferstehung Jesu Christi. Abraham, Vater des Glaubens – mit diesem Titel ist die einzigartige Stellung des Patriarchen in der Frömmigkeit Israels und im Glauben der Kirche umschrieben. Aber ist es nicht wunderbar, daß – ohne Aufhebung der Stellung Abrahams – für das neue Volk nun eine »*Mutter* der Glaubenden« am Anfang steht und von ihrem reinen und hohen Bild her immer wieder unser Glaube sein Maß und seinen Weg empfängt?

2. Maria, Prophetin

Mit dieser betrachtenden Auslegung des Engelsgrußes an Maria haben wir sozusagen den theologischen Ort der Mariologie festgestellt; wir haben auf die Frage geantwortet: Was bedeutet die Gestalt Marias im Gefüge des Glaubens und der Frömmigkeit?

Autori, M. J. Scheeben, teologo catolico d'ispirazione tomista. Vatican 1988, S. 237-249; knappe Hinweise auch in der neuen französischen Ausgabe der *Summa theologiae*: Thomas d'Aquin, Somme théologique III. Paris 1985, S. 159ff.

6 Vgl. R. Laurentin, a. a. O., S. 98. Vgl. auch die Marienenzyklika Johannes Pauls II.: Maria – Gottes Ja zum Menschen. Freiburg 1987; in meiner Hinführung, S. 117f., und im Kommentar von H. U. von Balthasar, S. 134f.

Diese Grundeinsicht möchte ich nun noch an zwei Aspekten der Mariengestalt verdeutlichen, die uns gleichfalls im Lukas-Evangelium begegnen. Der erste Aspekt bezieht sich auf das Gebet Marias, auf ihren meditativen Charakter; wir könnten auch sagen: auf das mystische Element in ihrem Wesen, das die Väter mit dem Prophetischen eng zusammenrücken. Ich denke hier an drei Texte, in denen dieser Gesichtspunkt deutlich zum Vorschein kommt. Der erste findet sich im Zusammenhang der Verkündigungsszene: Maria erschrickt über den Engelsgruß – es ist die heilige Furcht, die den Menschen befällt, wenn die Nähe Gottes, des Ganz-Anderen, ihn anrührt. Sie erschrak und »sie überlegte, was dieser Gruß bedeute« (1,29). Das Wort, das der Evangelist für »überlegen« gebraucht, ist von der griechischen Wurzel »Dialog« her gebildet, d. h.: Maria tritt innerlich mit dem Wort in Zwiesprache. Sie führt einen inneren Dialog mit dem ihr gegebenen Wort, spricht es an und läßt sich von ihm ansprechen, um seinen Sinn zu ergründen. Der zweite entsprechende Text findet sich nach der Erzählung von der Anbetung Jesu durch die Hirten. Da wird gesagt, daß Maria all diese Worte (= Geschehnisse) »bewahrte«, »zusammenhielt« und »zusammensetzte, in ihrem Herzen« (2,19). Der Evangelist schreibt hier Maria jenes verstehende, meditative Erinnern zu, das dann im Johannes-Evangelium für die geistgewirkte Entfaltung der Botschaft Jesu in der Zeit der Kirche eine so große Rolle spielen wird. Maria sieht in den Ereignissen »Worte«, ein Geschehen, das von Sinn erfüllt ist, weil es aus Gottes sinnstiftendem Willen kommt. Sie übersetzt die Ereignisse in Worte und dringt in die Worte ein, indem sie sie in das »Herz« hineinnimmt – in jenen inneren Raum des Verstehens, in dem Sinn und Geist, Verstand und Gefühl, äußeres und inneres Anschauen ineinandertreten und so über das einzelne hinaus die Ganzheit sichtbar und ihre Botschaft verständlich wird. Maria »legt zusammen«, »hält zusammen« – sie fügt das einzelne ins Ganze, vergleicht und beschaut es, und sie bewahrt es. Das Wort wird Same in gutem Erdreich. Es wird nicht schnell aufgefangen, in ein oberflächliches erstes Begreifen hineinversperrt und dann vergessen, sondern das äußerlich Ergehende erhält im Herzen den Raum des Bleibens und kann so allmählich seine Tiefe enthüllen, ohne daß die Einmaligkeit des Geschehenen verwischt würde. Noch einmal wird dann im Zusammenhang mit der Szene um den zwölfjährigen Jesus im Tempel ähnliches gesagt. Zuerst gilt: »Sie verstanden das Wort nicht, das er zu ihnen sprach« (2,50). Auch für den glaubenden, ganz auf Gott hin geöffneten Menschen sind Gottes Worte nicht vom ersten Augenblick an verständlich und einsichtig. Wer von der christlichen Botschaft die Sofort-Verständlichkeit des Banalen verlangt, versperrt Gott den Weg. Wo es nicht die Demut des angenommenen Geheimnisses gibt, die Geduld, die das Unverstandene in sich hineinnimmt, es trägt und sich langsam öffnen läßt, da ist der Same des Wortes auf Stein gefallen; er hat kein Erdreich gefunden. Auch die Mutter versteht in diesem Augenblick den Sohn nicht, aber sie verwahrt wieder »alle diese Worte in ihrem Herzen« (2,51). Das Wort »bewahren« ist sprachlich nicht genau das gleiche wie nach der Hirtenszene: Wenn in dieser mehr das »Zusammen«, die einende Schau betont wurde, so wird jetzt das »Durch«, das Moment des Durchtragens und des Festhaltens in den Vordergrund gerückt.

Hinter dieser Schilderung Marias wird das Bild des alttestamentlichen Frommen sichtbar, wie ihn die Psalmen, besonders der große Psalm von Gottes Wort, 119, beschreiben. Für das dort sichtbar werdende Bild des Frommen ist es kennzeichnend,

daß er das Wort Gottes liebt, in seinem Herzen trägt, über es nachsinnt, es betrachtet bei Tag und Nacht, ganz von ihm durchdrungen und durchlebt ist. Die Väter haben dies in einem schönen und ausdrucksstarken Bild zusammengefaßt, das wir beispielsweise bei Theodotos von Ankyra so formuliert finden: »Geboren hat die Jungfrau ... die Prophetin hat geboren ... Durch das Gehör empfing Maria, die Prophetin, den lebendigen Gott. Denn der natürliche Weg der Reden ist das Gehör.«[7] Die Gottesmutterschaft und das immerwährende Offenstehen für Gottes Wort werden hier ineinandergesehen: Hörend auf den Gruß des Engels, nimmt sie den Heiligen Geist in sich auf. Ganz zum Hören geworden, empfängt sie das Wort so ganz, daß es Fleisch wird in ihr. Dieses Verständnis von Hören, Meditation, Empfangen wird nun mit Begriff und Wirklichkeit des Prophetischen zusammengedacht: Als die bis ins Herz hinein Hörende, die so des Wortes wirklich innewird und es neu der Welt geben kann, ist Maria Prophetin. Alois Grillmeier hat diese Reflexionen der Väter so kommentiert: »Wir sehen z. B. im Bild von ›Maria der Prophetin‹ keine Spur einer heidnischen Mantik. Maria ist keine Pythia. Indem die Szene der Verkündigung ... und die Begegnung im Hause des Zacharias zusammengeschaut werden, ergibt sich eine Verlagerung des Schwergewichts des Prophetischen weg vom Ekstatischen zum Innerlich-Gnadenhaften ... Wenn Maria in der Geschichte der Mystik ein Platz gebührt, dann hat ihre Gestalt darin ... die eine Bedeutung, daß in ihr alles vom Peripheren zum Wesentlichen und Innerlichen zieht.«[8] An ihr wird so das neue und eigentlich christliche Verständnis des Propheten deutlich: das Leben in der Helligkeit der Wahrheit, das die eigentliche Weisung in die Zukunft hinein und die einzig gültige Deutung einer jeden Gegenwart ist. In ihr wird die wahre Größe und die tiefste Einfachheit christlicher Mystik sichtbar: Nicht im Außergewöhnlichen, nicht in Entrückung und Schauung besteht es, sondern in dem immerwährenden Austausch der kreatürlichen Existenz mit dem Schöpfer, so daß das Geschöpf immer mehr durchlässig wird für ihn, wirklich in heiliger Brautschaft und Mutterschaft geeint mit ihm.

Man soll nicht versuchen, die Bibel zu psychologisieren. Aber vielleicht dürfen wir doch nach den leisen Spuren Ausschau halten, in denen sich diese Art des Seins im biblischen Marienbild konkretisiert. Für mich ist z. B. die Geschichte der Hochzeit zu Kana solch ein Fall. Maria wird abgewiesen. Die Stunde des Herrn ist noch nicht da, die gegebene Stunde aber, die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu, verlangt ihr Zurücktreten und ihr Schweigen. Es erscheint seltsam, fast widersprüchlich, daß sie sich trotzdem an die Diener wendet: »Was er euch sagt, das tut« (Joh 2,5). Ist es nicht einfach die innere Bereitschaft, ihn wirken zu lassen, die innere Fühlsamkeit für das verborgene Geheimnis der Stunde? Das zweite Beispiel ist Pfingsten. Die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu war die Zeit der Zurückweisungen gewesen, die Zeit ihrer Verborgenheit. Die Pfingstszene aber nimmt den nazarethanischen Beginn wieder auf und stellt den Zusammenhang des Ganzen her. Wie damals Christus aus dem Heiligen Geist geboren worden war, so wird nun durch den Heiligen Geist die Kirche geboren.

---

7 Homilie 4 in *Deiparam et Simeonem* c 2 (PG 77,1392 CD). Siehe dazu den wichtigen Beitrag von A. Grillmeier, Maria Prophetin, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg 1975, S. 198-216; Zitat S. 207f.

8 Ebd., S. 215f.

Maria aber ist in der Mitte der Betenden und Wartenden (Apg 1,16): Jene Sammlung des Gebetes, die wir als das Charakteristische ihres Wesens erkannt haben, wird wieder der Raum, in den der Heilige Geist eintreten und neue Schöpfung wirken kann. Schließlich möchte ich noch auf das Magnifikat verweisen, das mir wie eine Zusammenfassung all dieser Gesichtspunkte erscheint. Hier vor allem zeigt sich für die Väter Maria als die geisterfüllte Prophetin, besonders in der Vorhersage des Marienlobes aller Geschlechter.[9] Aber dieses prophetische Gebet ist ganz aus den Fäden des Alten Testaments gewoben. Wieweit es dafür vorchristliche Vorstufen gab oder wieweit der Evangelist an seiner Formulierung beteiligt war, sind letztlich ganz sekundäre Fragen. Lukas und die hinter ihm stehende Tradition hören in diesem Gebet die Stimme Marias, der Mutter des Herrn. Sie wissen: So hat sie gesprochen.[10] Sie hat so tief im Wort des Alten Bundes gelebt, daß es ganz von selbst ihr eigenes Wort wurde. Die Bibel war so sehr von ihr durchbetet und durchlebt, so sehr in ihrem Herzen »zusammengehalten«, daß sie in ihrem Wort ihr Leben und das Leben der Welt sah; so sehr ihr eigen, daß sie darin auf ihre Stunde zu antworten vermochte. Gottes Wort war ihr eigenes Wort geworden, und ihr eigenes Wort war hineingegeben in Gottes Wort: Die Grenzen waren aufgehoben, weil ihre Existenz im Hineinleben in das Wort Leben im Raum des Heiligen Geistes war. »Meine Seele macht den Herrn groß« – nicht als ob wir Gott etwas hinzufügen könnten, kommentiert der heilige Ambrosius dazu, aber so, daß wir ihn groß sein lassen in uns. Den Herrn groß machen – das bedeutet: nicht sich selbst, den eigenen Namen, das eigene Ich groß machen wollen, sich ausbreiten und Platz verlangen, sondern ihm Raum geben, daß er mehr anwesend sei in der Welt. Es bedeutet, das wahrer zu werden, was wir sind: nicht eine verschlossene Monade, die nur sich selbst darstellt, sondern Bild Gottes. Es bedeutet, frei werden von dem Staub und dem Ruß, der das Bild undurchsichtig macht, es verdeckt, und in der reinen Verwiesenheit auf ihn wahrhaft Mensch werden.

3. Maria im Geheimnis von Kreuz und Auferstehung

Damit bin ich bei dem zweiten Aspekt des Marienbildes angelangt, den ich noch andeuten wollte. Gott groß machen – das heißt, so sagten wir: sich freigeben für ihn; es bedeutet jenen eigentlichen Exodus, jenen Auszug des Menschen aus sich selbst, den Maximus der Bekenner in seiner Deutung der Passion Christi einzigartig beschrieben hat: den »Übergang vom Gegensatz zur Gemeinschaft der beiden Willen«, der »durch das Kreuz des Gehorsams führt«.[11] Den Kreuzesaspekt der Gnade, der Prophetie, der Mystik finden wir bei Lukas für Maria zuerst in der Begegnung mit dem greisen Simeon ausgesprochen. Der Greis sagt zu Maria in prophetischer Rede: »Siehe, dieser ist gesetzt zum Fall und zur Auferstehung für viele in Israel, zum Zeichen, dem widersprochen wird, und deine eigene Seele wird ein Schwert durchdringen ...« (2,34f.). Mir kommt dabei die Prophezeiung Natans an David nach dessen Sündenfall

9 Ebd., S. 207-213.

10 Zum Disput um das *Magnificat* vgl. H. Schürmann, Das Lukasevangelium I. Freiburg 1969, S. 71-80; S. M. Iglesias, Los cánticos del Evangelio de la infancia según San Lucas. Madrid 1983, S. 61-117.

11 Vgl. Chr. Schönborn, Die Christusikone. Schaffhausen 1984, S. 121-135, bes. S. 131, 133.

in den Sinn: Du hast Urija durch das Schwert der Ammoniter umgebracht. »Darum soll jetzt das Schwert auf ewig nicht mehr von deinem Haus weichen« (2 Sam 12,9f.). Das Schwert, das über dem Haus David steht, trifft nun ihr Herz. Im wahren David, Christus, und in seiner Mutter, der reinen Jungfrau, wird der Fluch ausgetragen und überwunden.

Das Schwert wird ihr Herz durchbohren – das ist Hinweis auf die Passion des Sohnes, die zu ihrer eigenen Passion werden wird. Diese Passion beginnt schon mit ihrem nächsten Besuch im Tempel: Sie muß den Vorrang des eigentlichen Vaters und seines Hauses, des Tempels, hinnehmen; sie muß lernen, ihn, den sie geboren hat, freizugeben. Sie muß das Ja zu Gottes Willen, das sie Mutter werden ließ, zu Ende führen, indem sie zurücktritt und ihn in seine Sendung entläßt. In den Zurückweisungen des öffentlichen Lebens und in diesem Zurücktreten geschieht ein wichtiger Schritt, der sich im Kreuz bei dem Wort vollenden wird: »Siehe da, dein Sohn« – nicht mehr Jesus, sondern der Jünger ist nun ihr Sohn. Das Aufnehmen und das Verfügbarsein ist der eine Schritt, der von ihr verlangt wird; das Lassen und das Freigeben der andere. Erst so wird ihre Mutterschaft ganz: Das: »Selig der Leib, der dich getragen«, wird erst wahr, wo es eingeht in das andere Selig: »Selig, die das Wort Gottes hören und es befolgen« (Lk 11,27f.). So ist Maria vorbereitet auf das Geheimnis des Kreuzes, das an Golgatha nicht einfach endet. Ihr Sohn bleibt Zeichen des Widerspruchs, und sie bleibt so bis zuletzt in den Schmerz dieses Widerspruchs hineingehalten, in den Schmerz der messianischen Mutterschaft.

Der christlichen Frömmigkeit ist gerade das Bild der leidenden, ganz zum Mitleid gewordenen Mutter mit dem toten Sohn auf dem Schoß besonders teuer geworden. In der mit-leidenden Mutter haben die Leidenden aller Zeiten den reinsten Abglanz jenes göttlichen Mitleidens gefunden, das die einzig wahre Tröstung ist. Denn aller Schmerz, alles Leid ist seinem letzten Wesen nach Vereinsamung, Verlust von Liebe, zerstörtes Glück des nicht mehr Angenommenen. Nur das »Mit« kann Schmerz heilen.

Bei Bernhard von Clairvaux findet sich das wunderbare Wort: Gott kann nicht leiden, aber er kann mit-leiden.[12] Bernhard setzt damit einen gewissen Schlußpunkt unter das Ringen der Väter um die Neuheit des christlichen Gottesbegriffs. Zum Wesen Gottes gehörte für antikes Denken die Leidenschaftslosigkeit der reinen Vernunft. Den Vätern fiel es schwer, diesen Gedanken abzuweisen und »Leidenschaft« in Gott zu denken, aber von der Bibel her sahen sie doch sehr wohl, daß die »Offenbarung der Bibel« alles »erschüttert ..., was die Welt über Gott gedacht hatte«. Sie sahen, daß es eine innerste Leidenschaft in Gott gibt, die sogar sein eigentliches Wesen ist, die Liebe. Und weil er Liebender ist, darum ist ihm Leid in der Weise des Mitleids nicht fremd. »In seiner Liebe zum Menschen hat der Leidlose das erbarmende Mitleid erlitten«, schreibt Origenes in diesem Zusammenhang.[13] Man könnte sagen: Das Kreuz Christi ist das Mitleiden Gottes mit der Welt. Im hebräischen Alten

12 *In Cant.*, s 26, n 5 (PL 183,906): »impassibilis est Deus, sed non incompassibilis«. Vgl. H. de Lubac, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Einsiedeln 1968; französisches Original 1950, S. 285. Der ganze Abschnitt »Der Gott des Origenes«, S. 269-289, ist für diese Frage wichtig. H. U. von Balthasar hat mehrfach zu dem damit berührten Thema des »Schmerzes Gottes« Stellung genommen, zuletzt: Theodramatik IV. Das Endspiel. Einsiedeln 1983, S. 191-222.

13 H. de Lubac, a. a. O., S. 286.

Testament wird Gottes Mitleiden mit dem Menschen nicht durch einen Terminus aus dem psychologischen Bereich ausgedrückt, sondern der konkreten Weise semitischen Denkens entsprechend mit einer Vokabel bezeichnet, die in ihrer Grundbedeutung ein körperliches Organ meint, nämlich *rah^{a}mim*, was in der Einzahl genommen den Mutterleib, den Mutterschoß bedeutet. Wie »Herz« für Gefühl steht, »Lenden« und »Nieren« für Begierde und für Schmerz, so wird der Mutterleib zum Wort für das Mitsein mit einem anderen, zum tiefsten Verweis auf die Fähigkeit des Menschen, für einen anderen da zu sein, ihn in sich aufzunehmen, ihn zu erleiden und ihm im Erleiden Leben zu geben. Mit einem Wort aus der Sprache des Leibes sagt uns das Alte Testament, wie Gott uns in sich birgt, in sich trägt in mitleidender Liebe.[14]

Die Sprachen, in die das Evangelium mit seinem Übergang in die heidnische Welt eintrat, kannten solche Ausdrucksweise nicht. Aber das Bild der Pietà, die um den toten Sohn leidende Mutter, wurde zur lebendigen Übersetzung dieses Wortes: In ihr ist das mütterliche Leiden Gottes offenbar. In ihr ist es anschaubar, berührbar geworden. Sie ist die *compassio* Gottes, in einem Menschen dargestellt, der sich ganz in Gottes Geheimnis hat hineinziehen lassen. Weil aber menschliches Leben allzeit Leiden ist, darum ist das Bild der leidenden Mutter, das Bild der *rah^{a}mim* Gottes so wichtig geworden für die Christenheit. Erst in ihr kommt das Kreuzbild zu Ende, weil sie das angenommene, das in der Liebe sich mitteilende Kreuz ist, das uns nun gestattet, in ihrem Mitleiden Gottes Mitleiden zu erfahren. So ist der Schmerz der Mutter österlicher Schmerz, der schon die Umwandlung des Todes in das erlösende Mitsein der Liebe eröffnet. Nur scheinbar haben wir uns dabei weit entfernt von dem »Freue dich«, mit dem die Mariengeschichte beginnt. Denn die Freude, die ihr verkündigt wird, ist nicht die banale Freude, die sich im Vergessen der Abgründe unseres Seins festhält und damit zum Absturz ins Leere verurteilt ist. Es ist die wirkliche Freude, die uns den Exodus der Liebe bis in die brennende Heiligkeit Gottes hinein wagen läßt. Es ist jene wahre Freude, die durch den Schmerz nicht zerstört, sondern erst zur Reife gebracht wird. Nur die Freude, die dem Schmerz standhält und stärker ist als der Schmerz, ist die wahre Freude.

»Selig werden mich preisen alle Geschlechter.« Wir preisen Maria selig mit Worten, die zusammengefügt sind aus dem Gruß des Engels und aus dem Gruß der Elisabeth – mit Worten also, die nicht von Menschen erfunden sind, denn über den Gruß Elisabeths sagt der Evangelist, daß sie ihn erfüllt vom Heiligen Geist gesprochen habe. »Du bist gesegnet unter den Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes« hat Elisabeth gesagt, und wir sagen es ihr nach. Du bist gesegnet – darin klingt am Beginn des Neuen Bundes noch einmal die Verheißung an Abraham auf, dem von Gott gesagt wurde: »Ein Segen sollst du sein ... durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen« (Gn 12,2-3). Maria, die den Glauben Abrahams aufgenommen und an sein

14 Wichtig ist dazu die große Anmerkung 52 in der Enzyklika Johannes Pauls II. *Dives in misericordia* (Über das göttliche Erbarmen); vgl. auch Anmerkung 61. Vgl. auch H. Köster, σπλάγχνον κτλ, in: ThWNT VII, S. 548-559. Interessant, daß Origenes in der oben zitierten Stelle für das »Leiden Gottes« das Wort σπαγχνισθῆναι gebraucht und es damit als Mitleiden kennzeichnet, das zur Leidlosigkeit Gottes nicht in Widerspruch steht. Köster macht übrigens, a.a.O., S. 550, darauf aufmerksam, daß in der *Septuaginta* die geläufige Übersetzung für *rah^{a}mim* nicht σπλάγχνα, sondern οἰκτιρμοί ist, womit das als zu derb empfundene Bild verlassen und durch den Bildgehalt (»Mitleid«) ersetzt wird.

Ziel geführt hat, ist nun die Gesegnete. Sie ist die Mutter der Glaubenden geworden, durch die alle Geschlechter der Erde Segen erlangen. In diesen Segen stellen wir uns hinein, wenn wir sie preisen. Wir treten in ihn ein, wenn wir mit ihr Glaubende werden und Gott groß machen, daß er unter uns wohne als Gott mit uns: Jesus Christus, der wahre und einzige Erlöser der Welt.

Die Fundamente der Theologie Rudolf Bultmanns (II)

Von Michael Waldstein

IV. Zusammenfassung: Befreiung von der Hölle

Als Vorbereitung für einige kritische Überlegungen möchte ich versuchen, den Kern von Bultmanns Bestrebungen zusammenzufassen. Auf einer Ebene seines Denkens stellt sich Bultmann auf die Stufe eines radikalen aufgeklärten Rationalismus. Für das moderne aufgeklärte Bewußtsein sind die Mythen des Neuen Testaments unannehmbar. Ist der christliche Glaube damit unwiederbringlich verloren? Die Entmythologisierung löst dieses Dilemma mit großartiger Einfachheit. Sie überläßt der rationalistischen Wissenschaft das Feld in der Sphäre der Objektivität und setzt dieses Gebiet einfach in Klammern, indem sie es in eine Lutherische Dialektik einbezieht. Die Wissenschaft ist unwiderleglich, aber das letzte Wort behält immer noch der Glaube.

Auf einer tieferen Ebene jedoch nimmt Bultmann die Position eines radikalen Widerspruchs zur Aufklärung ein. Er bemüht sich, das eigentlich menschliche Leben vor der Zerstörung durch die Wissenschaft und ihre Gewalt zu bewahren. Ich wiederhole noch einmal seine Erklärung der Hölle: »... die Erkenntnis von der Macht des Bösen, und zwar von einer vergifteten und vergiftenden Atmosphäre, die durch die Menschen selbst hervorgebracht wird, wenn sie meinen, ihre Sicherheit aus der Erkenntnis und der Beherrschung der irdischen Wirklichkeit gewinnen zu können. Damit machen sie die Welt selbst zur Hölle.«[59]

Nur wer diese Aussage unter Berücksichtigung von Bultmanns dialektischer Wahrheitslehre liest, erkennt ihre ganze Bedeutung. Es geht Bultmann nicht um eine bloße Kulturkritik der Aufklärung mit lediglich kulturellen Heilmitteln wie zum Beispiel Umweltbewußtsein oder die Rückkehr zu einem einfacheren Leben in Einklang mit der Natur. Er hält die von Wissenschaft und Macht geschaffene Lage für unausweichlich. Die Hölle ist von vornherein in das menschliche Leben eingebaut, denn das menschliche Leben gleitet immer wieder in die uneigentliche Wahrheit ab. Die Aufklärung stellt lediglich eine besonders deutliche Ausgestaltung dieser ontologischen Lage dar.

Aber selbst im Widerspruch zur Aufklärung übernimmt Bultmann von der Aufklärung einen bestimmten Gedankengang. Hier liegt die Lösung zu dem Rätsel, von dem

59 A. Bultmann-Lemke, Der unveröffentlichte Nachlaß Rudolf Bultmanns, S. 206.

zu Anfang dieses Artikels gesprochen wurde. In seinem Widerstand gegen die Aufklärung übernimmt er erstens eine extreme Form des Gedankenguts der Aufklärung, und zweitens baut er diesen Gedanken als negativen Pol in eine dialektische Erkenntnislehre ein. Er übernimmt Bacons Gleichsetzung von Wissenschaft und Macht; er übernimmt Descartes' Reduzierung der Natur auf eine mathematische Maschine ohne Finalität; er übernimmt schließlich auch Kants Übertragung einer Machtstruktur in die Natur des »objektivierenden« Wissens. Das menschliche Leben auf der Suche nach Sinn kann eine solche Welt nur als völlig fremd und bedrohlich erleben: »... eine Veränderung in der Auffassung der Natur, nämlich von der kosmischen Umgebung des Menschen, liegt der metaphysischen Situation zugrunde, die den modernen Existentialismus und seine nihilistischen Folgen hat entstehen lassen. ... das Wesen des Existentialismus ist ein gewisser Dualismus, eine Entfremdung zwischen Mensch und Welt, mit dem Verlust der Idee von einem verwandten Kosmos – kurz, ein anthropologischer Akosmismus ...«[60]

Jonas weist darauf hin, daß sich Gnosis und Existentialismus in dieser Hinsicht verblüffend ähnlich sind. Wie der Existentialismus sieht auch die Gnosis das menschliche Ich im höllischen Gefängnis der »objektiven«, sichtbaren Welt gefangen. Aber die Entfremdung, die der Existentialismus fühlt, ist womöglich noch extremer. »Man darf einen grundsätzlichen Unterschied zwischen gnostischem und existentialistischem Dualismus nicht übersehen: In der Gnosis ist der Mensch in eine feindliche, gegensätzliche, antigöttliche und daher antimenschliche Natur geworfen, der moderne Mensch aber in eine gleichgültige. Erst dieser letztere Fall stellt das absolute Vakuum, den wirklich bodenlosen Abgrund, dar. In der gnostischen Auffassung ist auch das Feindselige, das Dämonische noch anthropomorph, vertraut sogar in seiner Fremdheit, und der Gegensatz selbst gibt der Existenz eine Richtung ... Aber nicht einmal diese gegensätzliche Beschaffenheit ist der gleichgültigen Natur der modernen Wissenschaft belassen, und dieser Natur kann man keine Richtungsweisung abgewinnen. Das macht den modernen Nihilismus unendlich viel extremer und verzweifelter, als es der gnostische Nihilismus je sein konnte, trotz all seines panischen Schreckens vor der Welt.«[61]

Erst wenn man versteht, daß nach Bultmann diese Entfremdung eine unausweichliche ontologische Gegebenheit ist, versteht man auch die ganze Bedeutung seiner Theologie vom Wort Gottes. Das Wort Gottes erlöst uns, indem es uns völlig aus dieser Welt herausruft. Auch die gnostische Theologie befürwortete eine völlige Abkehr von dieser bösen Welt in die Sphäre des Lichtes. Die Ähnlichkeit ist jedoch nur teilweise. Im Gegensatz zum Traum der Gnosis von der Flucht in eine »objektive« Lichtsphäre sagt Bultmann, daß wir weiter in dieser Welt leben müssen, uns für ihre Ziele engagieren, ja sogar ihre »Wahrheitsatmosphäre« genießen, gleichzeitig aber frei von ihr sein müssen.

»Und solcher Glaube ist ... die radikale Hingabe an Gott, die alles von Gott, nichts von sich erwartet, die damit gegebene *Gelöstheit von allem weltlich Verfügbaren,* also die Haltung der Entweltlichung, der *Freiheit.* Die *Entweltlichung* ist grundsätzlich

60 H. Jonas, Gnosticism, Existentialism and Nihilism, S. 325.

61 Ebd., S. 338-339.

keine Askese, sondern eine Distanz zur Welt, für die alle Beteiligung am Weltlichen in der Haltung des ›als ob‹ vollzogen wird (1 Kor 7,29-31).«[62]

V. Kritische Überlegungen

1. Die Notwendigkeit einer Theologie der Schöpfung

An diesem zentralen Punkt von Bultmanns Intentionen, an der Stelle, wo es um die »Befreiung von der Hölle« geht, kann eine fruchtbare Kritik seines Werkes einsetzen. Einer der wichtigsten kritischen Einwände gegen seine Weltsicht ist, daß ihr eine Theologie der Schöpfung fehlt. Ihr fehlt das Ja zur Welt, die als Schöpfung Gottes eigentlich grundsätzlich gut ist. In seinem Aufsatz *Der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens* (1936) verweist Bultmann diesen Glauben ausschließlich in die Sphäre der eigentlichen Wahrheit und schließt die Sphäre der Objektivität davon aus. In unserer eigentlichen Existenz sind wir von Gott determiniert, aber die Welt der Natur ist nicht objektiv von Gott verursacht. »Diese Art von Schöpfungsglauben ist keine Theorie über irgendwelche vergangenen Ereignisse, wie sie in mythologischen Erzählungen oder kosmologischer Spekulation und naturwissenschaftlicher Forschung geschildert werden könnten; es ist vielmehr der Glaube an Gottes Plan in der Gegenwart für den Menschen.«[63]

Die der Bultmannschen Sicht zugrundeliegende Ontologie erlaubt keine andere Auffassung. Er muß den objektiven Inhalt des Schöpfungsglaubens leugnen, weil die objektive Welt das Ergebnis einer uneigentlichen Weise der menschlichen Erkenntnis ist. Nicht nur wird sie nicht von Gott verursacht, sie entsteht sogar als abgeschlossene Objektivierung aus der menschlichen Sünde.[64]

---

62 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, S. 35. »Die da eine moderne Weltanschauung haben, sollen leben, als hätten sie keine«, in: R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*. Hamburg 1964, S. 101.

63 R. Bultmann, *Der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens im Rahmen der Schöpfungsmythen und der Wissenschaft*, in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 51 (1936), S. 1-20. Hier rückübersetzt aus dem Englischen.

64 H. Jonas hat völlig recht, wenn er die wissenschaftlichen Aspekte von Bultmanns Auffassung eines in sich geschlossenen Kosmos in Frage stellt: ». . . die Frage ist erlaubt, ob Bultmann, als er das moderne Axiom der Immanenz übernahm, der modernen Naturwissenschaft das Feld nicht mehr überlassen hat als notwendig. So scheint es mir, wenn er schreibt: ›Die moderne Naturwissenschaft jedenfalls glaubt nicht, daß der Lauf der Natur durch übernatürliche Kräfte durchbrochen werden kann‹, und damit will er sagen, daß sie glaubt, dies könne nicht vorkommen. Aber zu einem solchen ›kann‹ oder ›kann nicht‹ äußert sich die Wissenschaft nicht. . . . Bultmann hat natürlich recht, daß *subjektiv* gerade dieser Glaube, daß nämlich die von der Wissenschaft inspirierte Idee von einem Naturgesetz, das keine Ausnahme zuläßt, der vorherrschende Glaube des ›modernen Menschen‹ ist, den Theologen eingeschlossen (den Wissenschaftler vielleicht weniger seit kurzem) . . . Bultmann teilte mit Kant einen übertriebenen Glauben an die Enge und Starrheit der innerweltlichen Kausalität.« H. Jonas, Is Faith still possible today? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on Philosophical Aspects of his Work, in: Harvard Theological Review 75 (1982), S. 1-23, hier S. 9f., 14.

2. Die Notwendigkeit, objektiv von Gott zu reden

Eng verwandt mit dem Thema der Schöpfung ist das Thema von der »objektiven« Existenz Gottes. Wenn die Welt in ihrer Objektivität Gottes Geschöpf ist, dann muß ihre objektive Wahrheit in irgendeiner Weise eine positive Spiegelung Gottes sein, und man muß von Gott objektiv reden.

Auch Bultmann kann »objektive« Aussagen über Gott nicht vermeiden. Wenn er behauptet, daß Gott der Anspruch des Augenblicks ist, dann formuliert er eine allgemeine Definition, eine, die jeden Augenblick gültig ist; wenn das aber die Natur Gottes allgemein und zu jeder Zeit ist, dann ist Gott anscheinend nicht nur der einmalige Anspruch des Augenblicks.

Bultmann ist sich dieses Dilemmas bewußt. Er versucht, es zu vermeiden, indem er sagt, daß die Theologie, wenn sie von Gott spricht, notwendigerweise objektivieren muß; notwendigerweise muß sie Gott herunterziehen in die Welt der Sünde, während Gott *in Wirklichkeit* doch der Anspruch des Augenblicks ist, jenseits aller theologischen Rede. Am Ende seines Vortrages *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* schreibt er: »Auch dies Reden ist ein Reden über Gott und als solches, wenn es Gott gibt, Sünde, und wenn es keinen Gott gibt, sinnlos. Ob es sinnvoll und ob es gerechtfertigt ist, steht bei keinem von uns.«[65]

Bultmann klemmt Gott also bis zum völligen Verschwinden zwischen Sünde und Bedeutungslosigkeit ein in seinem Versuch, die Theologie von jeder Art objektiver Wahrheit reinzuhalten. Heinrich Schlier, ein Schüler Bultmanns, der später Katholik wurde, stellt richtig die nihilistischen Bezüge dieses Versuches fest: »... das aus der Schrift vielleicht sich ereignende Geisteswort, das nie Gestalt, nie Konkretion annimmt und nie auswendig wird, sondern nur aufgefangen im jeweiligen ›existentiellen‹ Glauben, der aber gar nicht ›existiert‹, sondern sich sofort wieder verflüchtigt. Unsicher bleibt hier alles bis auf die Sicherheit der Unsicherheit des sich offenbarenden Gottes ...«[66]

3. Die positive Rolle des theoretischen Wissens

a) Die Unentrinnbarkeit der objektiven Wahrheit: Bultmanns erfolgloser Versuch, die Theologie von objektiver Wahrheit rein zu halten, deutet auf einen Widerspruch in der Grundlage seiner existentialen Erkenntnislehre. Er beharrt darauf, daß die eigentliche Wahrheit konkret (nur für mich gültig) und völlig zeitlich (gültig nur im gegenwärtigen Augenblick, in dem ich jetzt stehe) sei. Aber wenn er den Anspruch erhebt, daß diese Lehre wahr ist, dann beansprucht er auch, eine Wahrheit gefunden zu haben, die weder konkret (denn sie gilt für *alle* Menschen) noch zeitlich temporal (sie gilt für alle Zeiten) ist. Er kann diese Wahrheit aber schwer disqualifizieren, indem er sagt: »Die allgemeine Lehre vom Wissen ist zugegebenermaßen weit vom Augenblick entfernt; sie ist eine Objektivierung, in der der Kontakt mit dem Augenblick verlorengegangen ist.« Denn er erhebt ja den Anspruch, die Wahrheit ergriffen zu

65 R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, in: *Glauben und Verstehen* 1. Tübingen 1964, S. 37.

66 H. Schlier, Kurze Rechenschaft, in: Bekenntnis zur Katholischen Kirche, hrsg. von K. Hardt. Würzburg 1956, S. 187.

haben (d.h. also den Anspruch des Augenblicks), *wie sie ist,* und das heißt, daß der Kontakt in Wirklichkeit *nicht* verloren ist.

Es gibt noch einen weiteren Widerspruch, der mit dem eben dargestellten eng zusammenhängt. Bultmann sagt, daß die eigentliche Wahrheit untrennbar mit dem Selbstverständnis verbunden sei. Wenn er das sagt, erhebt er jedoch nicht den Anspruch, *sich selbst* zu verstehen, sondern er versucht, die wahre Situation der Erkenntnis zu verstehen, wie sie bei allen Menschen erscheint. Er möchte wissen, wie diese Situation in sich, in Wahrheit, ist. Und daher ist sein Interesse vorwiegend theoretisch oder betrachtend. Durch sein Vorgehen widerlegt er also seine existentiale Theorie und zeigt, daß das Verlangen nach Wissen um seiner selbst willen das erste und eigentliche Verlangen im Verhältnis zur Wahrheit ist. Er zeigt, daß die Frage der Wahrheit nicht zunächst die Frage nach existentiellem Selbstverständnis ist, sondern eine Frage der Betrachtung (*theōria*) dessen, was ist.

Mit einer gewissen Gewalttätigkeit versucht Bultmann, die »objektive« Wahrheit in eine schlechthin negative Position zu drängen, der existentiellen Wahrheit dialektisch entgegengesetzt. Aber verwundet und durch die Vordertür hinausgeworfen, wie sie ist, kommt die objektive Wahrheit durch die Hintertüre wieder herein, und zwar immer noch intakt. So bleibt Bultmanns dialektische Erkenntnislehre ein erfolgloser Versuch. Durch ihr Versagen bestätigt sie gerade das, was sie zu leugnen versucht: den positiven Stellenwert der objektiven Wahrheit.

b) Betrachtung: Daß Bultmann den Wiedereintritt der objektiven Wahrheit nicht wahrnimmt, ist nicht zufällig, sondern tief in seiner Ontologie begründet. Er versteht Gott als völlig zukunftsorientiert. Gewiß, Gott ist nur in der Gegenwart, weil er der Anspruch des Augenblicks ist. Aber er erschöpft sich dabei, mich aus meiner sündigen Vergangenheit in meine offene Zukunft zu rufen. Die Gegenwart als solche ist ein leerer Punkt des Umschlagens von der Vergangenheit in die Zukunft. In der Gegenwart als der Gegenwart Gottes kann ich keine Ruhe finden.

Diese Entleerung der Gegenwart rührt von Bultmanns negativer Einschätzung des »objektiven« Seins her. Objektives Sein ist das rein »Faktische«, das lediglich und gleichgültig Vorhandene; es ist die Natur als Produkt des objektivierenden Denkens, reduziert auf reine Dinglichkeit. »Diese existentialistische Abwertung der Auffassung der Natur spiegelt offensichtlich ihre geistige Beraubung durch die Naturwissenschaften wider, und sie hat etwas mit der gnostischen Verachtung der Natur gemeinsam. Keine Philosophie hat sich weniger um die Natur gekümmert als der Existentialismus, der ihr keine Würde mehr übrigläßt ... Zu betrachten, was ist, die Natur, wie sie in sich ist, das Sein betrachten, das nannten die Alten Schau, *theōria*. Hier aber gilt, wenn für die Betrachtung lediglich ein belangloses Vorhandenes übrigbleibt, dann verliert sie den bevorzugten Stand, den sie einmal hatte – ebenso wie das Ruhen in der Gegenwart, zu dem sie den Betrachter durch die Anwesenheit ihrer Gegenstände anregte. Die *theōria* hatte diese Würde, weil ... sie ewige Objekte in der Form von Dingen anschaute, eine Transzendenz des unveränderlichen Seins schien durch die Transparenz des Werdens hindurch ... Es ist also die Ewigkeit und nicht die Zeit, die eine Gegenwart garantiert und ihr Selbständigkeit im Fluß der Zeit gibt; und es ist der Verlust der Ewigkeit, aus dem sich der Verlust einer echten Gegenwart ergibt.«[67]

67 H. Jonas, Gnosticism, Existentialism and Nihilism, S. 337-338.

Jonas nennt zwei Gründe für die negative Einschätzung der objektiven Wahrheit und der Schau im Existentialismus: die geistige Beraubung der Natur und die Leugnung eines ewigen schöpferischen Urgrunds des Seins. Damit kommen wir wieder zu der grundlegenden Kritik, daß in Bultmanns Denken eine Theologie der Schöpfung fehlt.

4. Ist die Entmythologisierung ein hermeneutisches Verfahren?

Als Kritik von Bultmanns dialektischer Erkenntnistheorie stellen die obigen Argumente die Grundlagen der Entmythologisierung in Frage. Wenn die objektive Wahrheit keine dem existentiellen Selbstverständnis dialektisch gegenübergestellte Verfälschung ist, dann kann auch nicht vorausgesetzt werden, daß alle objektiven oder mythischen Aussagen über das Göttliche fehlerhafte Versuche sind, ein existentielles Selbstverständnis auszudrücken.

Selbst wenn die dialektische Erkenntnislehre richtig wäre, gäbe es immer noch Probleme mit der Rechtmäßigkeit der Entmythologisierung. Bultmann betrachtet die Entmythologisierung als ein *interpretierendes* oder *hermeneutisches* Verfahren. »Unter *Entmythologisierung* verstehe ich ein *hermeneutisches Verfahren,* das mythologische Aussagen bzw. Texte nach ihrem Wirklichkeitsgehalt befragt. Vorausgesetzt ist dabei, daß der Mythos zwar von einer Wirklichkeit redet, aber in einer nicht adäquaten Weise.«[68]

Die Wendung »in einer nicht adäquaten Weise« führt zu folgender Schwierigkeit: Das Wort Gottes als etwas zu predigen, das zur nichtobjektiven Sphäre des existentialen Anspruchs gehört, setzt viel Klarheit und großes Unterscheidungsvermögen voraus; diese wurden jedoch erst nach der Entwicklung von Bultmanns dialektischer Erkenntnistheorie möglich. Die frühen Christen hatten dieses Unterscheidungsvermögen nicht, daher konnte es nicht ausbleiben, daß sie das Wort Gottes andauernd mit etwas Objektivem verwechselten. Bultmann trägt dieser Verwechslung Rechnung, wenn er bemerkt, daß die falsche Objektivität der neutestamentlichen Mythen eliminiert werden muß. »Die Entmythologisierung will die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen, nämlich die Intention, von der Existenz des Menschen in ihrer Begründung und Begrenzung durch eine jenseitige, unweltliche Macht zu reden, eine Macht, die dem objektivierenden Denken nicht sichtbar wird. Negativ ist die Entmythologisierung daher Kritik am Weltbild des Mythos, sofern dieses die eigentliche Intention des Mythos verbirgt. Positiv ist die Entmythologisierung existentiale Interpretation, indem sie die Intention des Mythos deutlich machen will, eben seine Absicht, von der Existenz des Menschen zu reden.«[69]

Das Problem liegt in dem negativen Aspekt, nämlich der Ent-Objektivierung. Wenn die frühchristlichen Texte im Schlamm der Objektivierung stecken, dann erweist Bultmann ihnen zuviel Ehre, wenn er sie so versteht, als ob sie *eigentlich* das nicht-objektive Wort Gottes verkündeten. Da vertieft er sich in übertriebene Apologetik und nicht in kritische Exegese. Auf wunderbare Weise verwandelt er Schlamm in klares Wasser. Mit anderen Worten, das Entmythologisieren ist kein *hermeneutisches*

68 R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Glauben und Verstehen* 4, S. 128.

69 R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: *Kerygma und Mythos* 2, S. 179-208, hier S. 184.

Verfahren, sondern ein Ausdruck der *Nichtübereinstimmung* mit dem Text. Insofern es ent-objektiviert, vertauscht es die Theologie des Textes mit einer entgegengesetzten Theologie.

Bultmann erklärt mit Emphase: »Die Schrift ist *die* Autorität, die einzige Autorität für die Theologie.«[70] Aber in Wirklichkeit entscheidet eine dialektische Erkenntnistheorie, was Wort Gottes sein kann und was nicht.

5. *Entmythologisiert Johannes?*

Diese Kritik kann noch weiter geführt werden. Woher wissen wir, daß es die eigentliche Absicht des Mythos ist, ein existentiales Selbstverständnis auszudrücken? Bultmann kann hier nicht einfach auf seine dialektische Erkenntnislehre verweisen, denn das hieße, die Antwort mit sich selbst zu beweisen. Seine einzige Rettung ist das historische Argument, daß das Neue Testament selbst entmythologisiert. Daher möchte ich noch einmal kurz auf sein Argument zur grundlegenden Idee von Johannes zurückkommen.

Colpe und Schenke haben gezeigt, daß der gnostische Erlösermythos in der von Bultmann postulierten Form wahrscheinlich eine nachchristliche manichäische Entwicklung ist.[71] Damit verliert jedoch Bultmanns Rekonstruktion von den religionsgeschichtlichen Bezügen nicht all ihren Wert.[72] Im Rahmen der Debatte über die Entmythologisierung zeigen die Ergebnisse von Colpe und Schenke jedoch, daß man Johannes nicht so interpretieren kann, als ob er kritische Löcher in den gnostischen Erlösermythos schneiden würde.

Es gibt jedoch ein entscheidendes Argument: Angenommen, Bultmann hätte völlig recht mit seiner Rekonstruktion, so würde dies sein Hauptanliegen, nämlich daß Johannes die Offenbarung entobjektiviert, keineswegs beweisen. Johannes kann auch einige mythische Elemente verwendet haben, um zu zeigen, daß Jesus, objektiv gesprochen, der menschgewordene Sohn Gottes war. Diese naheliegende Möglichkeit zieht Bultmann überhaupt nicht in Betracht. Er liest seine Theologie viel zu schnell in die historischen Daten hinein.

VI. Schluss

Das Rätsel, mit dem ich diesen Artikel begann, war, daß Bultmann sowohl ein tiefgläubiger Christ als auch ein radikaler rationalistischer Kritiker des Neuen

---

70 R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, S. 169.

71 C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Göttingen 1964; H. M. Schenke, Der Gott »Mensch« in der Gnosis. Göttingen 1962.

72 H. Koestler schreibt z. B.: »Weitere Untersuchungen der Dokumente von Nag Hammadi werden höchstwahrscheinlich Bultmanns Hypothese von der Existenz einer vorchristlichen jüdischen Gnosis bestätigen. So wird also seine am meisten umstrittene Hypothese über den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Neuen Testaments bestätigt werden«, vgl. Early Christianity from the Perspective of the History of Religions: Bultmann's Contribution, in: Bultmann, Retrospect and Prospect, S. 59-74, hier S. 72.

Testaments ist. Dieser scheinbare Gegensatz begründet jedoch gerade die systematische Einheit seines Werkes, das sein Fundament in seiner dialektischen Erkenntnistheorie hat. Indem er die Aufklärung dämonisierte und sie zu seinem unerbittlichsten Feind machte, glaubte er paradoxerweise, er könne behaglich mit ihr leben. »Ich habe mich in meinem kritischen Radikalismus noch nie unbehaglich gefühlt, sondern ganz behaglich. Ich habe aber vielfach den Eindruck, daß meine konservativen Kollegen im Neuen Testament sich recht unbehaglich fühlen; denn ich sehe sie immer bei Rettungsarbeiten begriffen. Ich lasse es ruhig brennen; denn ich sehe, daß das, was da verbrennt, alle die Phantasiebilder der Leben-Jesu-Theologie sind und daß es der ›christos kata sarka‹ (im Original griechisch geschrieben, Anm. d. Übers. Deutsch: ›der Christus nach dem Fleisch‹) selbst ist. Aber der ›christos kata sarka‹ geht uns nichts an.«[73]

Aber wenn selbst das Fleisch in seiner Objektivität Gottes Geschöpf ist und wenn das Wort Gottes Fleisch geworden ist, dann ist Bultmanns Behaglichkeit zu einfach. Der schwierigere Weg muß eingeschlagen werden. Um Bultmanns Vermächtnis konstruktiv zu sichten, müssen wir daher die Aufklärung zugleich positiver und kritischer bewerten, indem wir sowohl Bultmanns Dämonisierung als auch seine unkritische Übernahme ihrer Gedanken vermeiden. Wir brauchen eine erneuerte Philosophie und Theologie der Natur, die die Natur als Gottes Schöpfung sieht und als das Gefäß, in dem Gott sich ausdrückt. Hier liegt der überaus wertvolle Beitrag von H. Jonas zur Diskussion über Bultmann: »... der tief religiöse Bultmann ... beharrte sein ganzes Leben lang auf dem Neuen Testament als *der* Offenbarung, aber es gelang ihm nicht, ihm in der Theorie Raum zu schaffen, weil er unter dem Zwang stand, der ›wissenschaftlichen Weltanschauung‹ mehr Platz einzuräumen, als die Wissenschaft selbst verlangt. Hier möchte ich ihm mit den Mitteln der Philosophie zu Hilfe kommen. ... Mehr als einmal sah ich ihn vor meinem geistigen Auge skeptisch seine Augenbrauen hochziehen, voller Zweifel seinen Kopf schütteln, und fast höre ich ihn jetzt sagen: Aber, mein Freund, spekulieren Sie hier nicht? Sprechen Sie nicht von Gott in der objektiven Weise ... Ja, möchte ich antworten, sei es so, und würde zu erklären versuchen, daß man an irgendeinem Punkt selbst hier um des Gedankens und des Glaubens willen es wagen muß, objektiv zu werden ...«[74]

---

73 R. Bultmann, *Zur Frage der Christologie*, in: Bultmann, *Glauben und Verstehen* 1. Tübingen 1964, S. 101.

74 H. Jonas, Is Faith still possible today?, S. 21-22. Es gibt eine bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen H. Jonas und H. U. von Balthasar bei einigen dieser Themen. Wie Jonas versucht auch v. Balthasar mit Hilfe einer erneuerten Philosophie und Theologie der Natur eine neue Theologie der Offenbarung zu entwickeln. Vgl. H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 3 Bde. Einsiedeln 1961-1967.

Die Katholiken in Politik und Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland

Von Heinz Hürten

Die Geschichte steckt auch für den, der sich in ihr auszukennen meint, voller Überraschungen; so dürfte es vielen politisch und historisch interessierten Zeitgenossen fremd sein, daß zwischen der Bundesrepublik Deutschland – nach Niemoellers zornigem Wort »im Vatikan gezeugt und in Washington geboren« – und der katholischen Kirche keineswegs von Anfang an ein Verhältnis vollständiger Harmonie bestand, daß ein so wichtiger Zeuge wie P. Ivo Zeiger im Jahre 1949 die politische und kirchenpolitische Zukunft der jungen Demokratie sehr skeptisch betrachtete und daß die Bischöfe dieses Staates gegen unser Grundgesetz in aller Form Rechtsverwahrung eingelegt haben. Es war also keineswegs ausgemacht, daß die Katholiken innerhalb weniger Jahre »die eigentlichen Entdecker der Bundesrepublik als einer neuen politischen Heimat« wurden[1] und diesen Staat als beste Verkörperung politischer Gemeinschaft der Deutschen im 20. Jahrhundert betrachteten. Es handelte sich vielmehr um einen nicht immer störungsfreien und manchmal sogar schmerzlichen Prozeß, der ungeachtet aller schließlichen Erfolge seinen Preis hatte, der nicht ganz vergessen werden sollte.

Die Ausgangslage, von der aus den Katholiken eine Position in Politik und Gesellschaft eines künftigen Deutschlands zu erringen möglich war, läßt sich kennzeichnen einmal durch das hohe Ansehen, die moralische Autorität, die der Kirche aufgrund ihrer Haltung in der nationalsozialistischen Zeit zugewachsen war. Sie ist erst um 1960 im Zusammenhang mit der durch R. Hochhuth ausgelösten Diskussion so rasch abgebaut worden, daß aus demselben Sachverhalt, der vordem Grund für hohe Anerkennung gewesen war, der nahezu umgekehrte Schluß gezogen wurde, und Kritik an der Kirche, nicht Achtung vor ihrer Leistung, seit dieser Zeit gängige Münze geworden ist, welche auch oftmals den Erwartungshorizont bei Tagungen und Akademiegesprächen präformiert.

Mit ihrer Wertschätzung durch die Öffentlichkeit korrespondierte innerhalb der Kirche ein in den vorangegangenen Jahren gewachsenes Bewußtsein ihrer gesamtgesellschaftlichen, nicht mehr auf die Hirtenpflicht gegenüber den Gläubigen beschränkten Verpflichtung, die sich nicht zuletzt in der Anerkennung menschlicher Grundrechte als Basis jeglicher sozialen und politischen Ordnung manifestiert. Ihre Durchsetzung als grundlegende Normen staatlichen Lebens bot auch – so wiederum Ivo Zeiger – die Chance für eine befriedigende Gestaltung der Beziehungen von Staat und Kirche im westlichen Deutschland. Auf der anderen Seite besaß die Kirche weitaus weniger Instrumente zur Beeinflussung der Mechanik demokratischer Willensbildung als früher. Die Zentrumspartei, spät gegründet, konnte der interkonfessionellen CDU nicht mehr erfolgreich Konkurrenz machen, die Lizenzierung der Presse durch die Alliierten ließ – mit der Ausnahme des *Rheinischen Merkurs* in Koblenz – keine

1 Gerhard Schmidtchen, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur. Bern/München 1973, S. 245.

katholische Tages- oder Wochenpresse entstehen, und das trotz mancher Krisen vor 1933 machtvolle Gebilde der katholischen Verbände und Christlichen Gewerkschaften kehrte nicht mehr im alten Umfang wieder. Den Bischöfen schien die in der nationalsozialistischen Zeit angelegte Organisation der Seelsorge, die Gliederung des Kirchenvolkes nach »Naturständen« mit ihren jeweiligen »Bischöflichen Hauptarbeitsstellen« als seelsorgstaktischem Führungsinstrument offensichtlich auch für die Aufgaben der Zukunft mit ihren veränderten Bedingungen ausreichend. Es bedurfte einer Initiative Pius' XII., um wenigstens dem Wiederaufbau der KAB (Katholische Arbeiter-Bewegung) überall das bischöfliche Wohlwollen zu sichern.

In dieser Ausgangslage zeichnete sich die Fortsetzung einer Entwicklungslinie ab, die sich schon in der Weimarer Zeit bemerkbar gemacht hatte, nämlich das zunehmende Hervortreten der kirchlichen Leitungsorgane gegenüber den aus freier Koalition entstandenen Gruppierungen und Aktionszentren des deutschen Katholizismus. Ein besonders auffälliges Merkmal für die fortschreitende Veränderung in dieser Richtung bildete die Aktivität des Kölner Prälaten Wilhelm Böhler, des langjährigen Leiters des *Katholischen Büros* in Bonn, das zum Vorbild für die Bildung entsprechend organisierter katholischer Büros in den Bundesländern wurde. Anstelle der in einer katholischen Partei zusammengeschlossenen Laien nahmen amtliche Kirchenvertreter die kirchlichen Interessen wahr. So wurden Böhler und sein Nachfolger zu Vermittlern (und darum auch zu Mitgestaltern) der kirchlichen Zielsetzungen gegenüber Regierungen und Parteien, von denen keine mehr in Anspruch nehmen konnte, von sich aus den Willen der Kirche in der Politik zur Geltung zu bringen. Der Verlust des alten Instrumentariums zwang die Kirche, mit ihren amtlichen Vertretern selbst zum Partner des politischen Gesprächs zu werden. Ob dieser Zwang von den Beteiligten als ein solcher oder sogar schmerzhaft empfunden worden ist, dürfte jedoch zu bezweifeln sein.

Eine wichtige Etappe in der Bildung des neuen Verhältnisses von Kirche und Staat war die Verfassungsgebung in Bund und Ländern gewesen. Sie hatte gezeigt, daß trotz aller Hochschätzung der Kirche in der Öffentlichkeit ihre kulturpolitischen Zielsetzungen – wo nicht wie in Bayern ihre Übernahme sich zur Demonstration überlieferter Eigenstaatlichkeit benutzen ließ – auf hartnäckigen Widerstand der sozialdemokratischen und liberalen Parteien stießen, die sich dabei durchaus nicht immer auf den Willen der Gesamtheiten ihrer Wähler stützen konnten, so daß etwa die Volksabstimmung über die Verfassung in Nordrhein-Westfalen eine weit höhere Zustimmungsquote erbrachte, als es der Stimmenzahl der sie tragenden Parteien CDU und Zentrum entsprach. Auch das Grundgesetz enthielt wegen des Widerstands von SPD und FDP weder die vollständige Anerkennung des Elternrechtes noch die des Reichskonkordats. Die Bischöfe blieben aus solchen Gründen lange im Zweifel, ob sie sich nicht überhaupt gegen seine Annahme aussprechen sollten. Ihre Erklärung vom 23. Mai 1949[2] ließ für das Verfassungsleben der jungen Republik nicht viel Gutes erwarten. Die Bischöfe betrachteten nämlich das Grundgesetz »nur als ein vorläufiges (...), das baldigst einer Ergänzung« bedürfe. »Wir werden den Kampf um die Gewissensfreiheit und volles Elternrecht nicht einstellen (...) Auf diese Forderung können und wollen

2 Druck jetzt bei Wolfgang Löhr (Bearb.), Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik 1945-1949 (Dokumente deutscher Bischöfe I). Würzburg 1985, S. 311-316.

wir (...) unter keinen Umständen verzichten.« Sie erklärten weiter, ihnen sei »ein Kampf aufgezwungen, der zu vermeiden gewesen wäre«, die Nichtberücksichtigung der kirchlichen Forderungen bedeute »ein gefährliches Spiel mit dem Frieden unseres Volkes«.

Daß die Katholiken bei solchen Startbedingungen sich nicht in eine innere Emigration zurückzogen, sondern sich die junge Republik überraschend schnell zu eigen machten, ist wohl nicht nur darauf zurückzuführen, daß das Grundgesetz, wie Konrad Adenauer dem Kölner Kardinal Frings vortrug, trotz aller Mängel für das deutsche Volk einen unschätzbaren Gewinn darstellte, der nicht aus grundsätzlichen Bedenken preisgegeben werden durfte, sondern mehr noch weil die Katholiken durch die CDU/CSU in eine für diesen Staat höchst verantwortungsvolle Position traten, die in den folgenden Bundestagswahlen immer wieder bestätigt wurde. Als Zentrumspartei hätten sich die Katholiken in einen Schmollwinkel unerfüllbarer kulturpolitischer Desiderate zurückziehen können, nicht aber als Mehrheitsgruppe innerhalb der CDU/CSU, die im Bund wie in den Ländern der Regierungsverantwortung prinzipiell nicht ausweichen konnte. Der Verantwortung für das Ganze nicht auszuweichen, war aber eine Grundüberzeugung des damaligen deutschen Katholizismus, eindrucksvoll formuliert auf dem ersten Katholikentag nach dem Kriege 1948 in Mainz durch den Präsidenten Herder-Dorneich in dem dort ausgesprochenen Bekenntnis der deutschen Katholiken zu ihrer politischen und moralischen Schuld an der Vergangenheit. Die Wiedergutmachung dieser Schuld sollte gerade nicht durch Rückzug in politische Abstinenz, sondern durch Engagement für eine bessere politische Ordnung erfolgen. So geschichtslos, so ohne Reflexion über die Vergangenheit, wie man oft lesen kann, ist der Neuaufbau unserer politischen Ordnung nicht angegangen worden.

Die Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik, die in ihren Anfangsjahren maßgeblich durch die in der CDU/CSU tätigen Katholiken bestimmt wurde, muß hier nicht wiederholt werden. Sie war die beste Bestätigung für die Ansicht, daß eine noch so berechtigte Kritik an den kulturpolitischen Mängeln des Grundgesetzes nicht ausreichte, um den Wert dieser Verfassung für die Deutschen in Frage zu stellen. Wenn es auch nie gelungen ist, die kulturpolitischen Defizite des Grundgesetzes vollständig wettzumachen, und die Frage des Elternrechtes eine offene Wunde blieb, bis die Kirche schließlich auf seine Verwirklichung verzichtete, erhielt die Kirche eine Stellung im Staatskirchenrecht, die weit günstiger war als die durch die Weimarer Verfassung fixierte. Für die Tiefe dieses Wandlungsprozesses ist es aufschlußreich, daß ein äußeres Faktum, an dem er besonders eindeutig abzulesen ist, aus dem Bereich der Evangelischen Kirche und der SPD stammt. Es war die sozialdemokratisch geführte Landesregierung von Niedersachsen, die mit der evangelischen Kirche jenen epochemachenden Vertrag von Loccum abschloß, dessen Präambel die neue Stellung der Kirche im politischen Leben der Bundesrepublik Deutschland in beispielhafter Weise formulierte.[3]

Wichtiger für das öffentliche Bewußtsein war die durch den Erfolg der CDU im Bund eröffnete Möglichkeit, Politik zu gestalten und dabei Gesichtspunkte der katholischen Staats- und Soziallehre in beachtlichem Maße zur Geltung zu bringen. In

3 Der Kirchenvertrag von Loccum (19. März 1955) betonte ausdrücklich die »gemeinsame Verantwortung« von Staat und Kirche und bejahte den »Öffentlichkeitsauftrag« der Kirche.

den Anfangsjahren war die Überwindung der materiellen Not durch staatliche Sozialpolitik ein unabweisbares Gebot, und die sozialpolitische Tradition der deutschen Katholiken machte ihnen die Mitgestaltung leicht. Eigentumsbildung, Mitbestimmung, Familienförderung, Sozialreform gehören zu den Schwerpunkten der von den Katholiken mit großem Erfolg bearbeiteten Aufgabenfelder. Es genügt, die Namen Höffner, Nell-Breuning, Gundlach zu erwähnen, um den Einfluß zu kennzeichnen, den die katholische Soziallehre auf die sozialpolitische Praxis der Bundesrepublik Deutschland in diesen Jahrzehnten gewann. Ein Indiz für die starke Wirkung katholischen Denkens in jener Zeit ist auch darin zu sehen, daß ein erstmals in der Enzyklika *Quadragesimo anno* 1931 begrifflich gefaßtes Theorem, das Subsidiaritätsprinzip, als Gesichtspunkt zur Gestaltung praktischer Politik Eingang in die öffentlichen Debatten fand.

Der Anteil der Katholiken an der Gestaltung der Politik in Westdeutschland blieb jedoch nicht beschränkt auf deren alte Domänen, Kultur- und Sozialpolitik, sondern griff weit darüber hinaus. Auf nahezu allen Gebieten der Staatstätigkeit sind Wirkungen ihres neuartigen Engagements in der jungen Republik nachzuweisen. Sie waren es, die den stabilen Kern jener Mehrheit bildeten, welche die Politik Adenauers möglich machte. Sie haben insbesondere die Westintegration, die Wiederbewaffnung und auch die Ausstattung der Bundeswehr mit atomaren Trägerwaffen gefördert oder durch ihre mehr oder weniger ausdrückliche Zustimmung möglich gemacht. Beachtlich ist schließlich ihr Beitrag zur Verfassungspolitik.

So wird man den Katholiken ein erhebliches Maß an Verantwortung für die Gestaltung und den späteren Weg des Staates Bundesrepublik Deutschland zumessen dürfen. Ohne ihren Beitrag sähe dieser Staat anders aus. Dennoch wird man nicht davon ausgehen können, daß es jemals eine Phase gegeben habe, in der katholischer Einfluß schrankenlos gewaltet hätte, mögen nichtkatholische Zeitgenossen auch gelegentlich von solchen Alpträumen geplagt worden sein. Die Machtstellung der Katholiken innerhalb und außerhalb des Parlaments war auch in Zeiten absoluter Mehrheiten für die CDU/CSU begrenzt durch die Notwendigkeit, ihre Vorstellungen dem evangelischen Partner in der Union und darüber hinaus einer Öffentlichkeit zu vermitteln, der ein solcher Einfluß von Katholiken fremd und befremdlich war. Die Einrichtung des Familienministeriums (1953) markierte die Grenzen des von den Katholiken Durchsetzbaren. Die vom *Katholischen Büro* des Prälaten Böhler ausgehenden Bemühungen, bei der Novellierung des Personenstandsgesetzes (1957) die Katholiken von der staatlichen Verpflichtung zur standesamtlichen Trauung und damit von der Peinlichkeit zu befreien, diesem Vorgang im Gewissen lediglich Wirksamkeit für die bürgerlich-rechtlichen Folgen ihrer Ehe zuzuerkennen, die sie erst durch späteren Akt vor dem Altare begründen, scheiterten an der Weigerung des evangelischen Unionspartners. Die Reichweite der Gestaltungsmöglichkeit der neuen Demokratie aus katholischen Prinzipien war hier überdehnt worden. Das Gespenst des kanonischen Rechtes genügte, um eine sachlich unschädliche, religiösen Bedenken Rechnung tragende und damit im eigentlichen Sinne liberale Lösung zu blockieren. Es wuchsen nicht nur die Bäume einer absoluten CDU/CSU-Mehrheit nicht in den Himmel, wie H.-P. Schwarz vor einiger Zeit geschrieben hat, sondern auch nicht die Palmen der politisch engagierten Katholiken.

Es wäre wohl falsch, den Anteil der Katholiken am Leben der Bundesrepublik

Deutschland allein danach zu bemessen, was an spezifisch katholischen Zielsetzungen durchgesetzt oder verfehlt worden ist. Vielmehr gewannen sie in einem erheblichen Maße Anteil am gesamtgesellschaftlichen Diskurs und wuchsen stärker in die sie umfassende Gesellschaft hinein.

Bei solchen Überlegungen darf freilich nicht außer Betracht bleiben, daß es von früh an Kreise gegeben hat, die bei unbezweifelbarer katholischer Identität den Weg der Mehrheit kirchentreuer Katholiken mitzugehen bereit waren. Trotz gelegentlicher Konsolidierungsversuche, vor allem in der Diskussion um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr, ist es niemals zur eigentlichen Ausbildung eines Linkskatholizismus gekommen. Die kritischen Mahner und Warner vor dem Mehrheitskurs übten ihre nicht geringe, meist publizistische Wirkung gleichsam vom Rande dieser Mehrheit her, nicht durch das Angebot einer realisierbaren Alternative. Dagegen kam es zu einem starken Abbau der Hemmnisse, die bislang den Beitritt gläubiger Katholiken zur SPD erschwert hatten, die sich ihrerseits um den Preis der Verdammung zu ewiger Opposition im Bundestag für Katholiken wählbar machen mußte. Die »Äquidistanz« beider Volksparteien zur Kirche, die zeitweise in Reichweite zu liegen schien, ist nie erreicht worden. Die unerwartet einsetzende Regeneration des Spätmarxismus und die Konflikte um die Reform des Strafrechts – um nur zwei manifeste Vorgänge zu erwähnen – haben die zeitweise lockerer gewordene Verbindung zwischen den amtlichen Vertretern der Kirche und den C-Parteien wieder fester werden lassen.

Aber auch diese blieben nicht dieselben, die sie 1949 gewesen waren. Es gibt zweifellos Erscheinungen, welche die Bindung der gläubigen und praktizierenden Katholiken an diese Parteien nicht mehr im gleichen Maße wie früher als von der Sache her selbstverständlich erscheinen lassen. Die periodisch wiederkehrenden Diskussionen um die Bedeutung des »C« im Namen der Partei geben zu erkennen, daß von der 1945 herrschenden Stimmung eines Aufbruchs gemeinsamer »christlicher Verantwortung« nicht viel mehr ausgegangen ist als ein einmaliger, allerdings geschichtsmächtiger Anstoß. So erscheint die parteipolitische Zukunft der deutschen Katholiken in einer ferneren Zeit nicht vorhersehbar. Aber auch die Zielsetzungen der Katholiken für die Gestaltung von Staat und Gesellschaft haben einen Wandel erfahren. Das lange gegen viele Argumente gehaltene Reformideal der Berufsständischen Ordnung, das aus der Enzyklika *Quadragesimo anno* stammte, ist durch *Mater et Magistra* stillschweigend aus dem Verkehr gezogen worden. War die Berufsständische Ordnung immer nur ein Fernziel gewesen, dessen Realisierung nie den Gegenstand aktueller Politik abgegeben hatte, so war die Veränderung in der Einstellung zur Schulfrage von unmittelbaren Auswirkungen auf die politische Praxis. Bei den wegen des Fehlens entsprechender Regelungen im Grundgesetz in die Länder verlagerten Auseinandersetzungen um Elternrecht und Bekenntnisschule hatten die Bischöfe sich lange Zeit auf die Bereitschaft der Eltern verlassen können, für die Durchsetzung dieser Ziele auf die Straße zu gehen. Die Katholiken haben das Grundrecht der Demonstrationsfreiheit hierfür weidlich ausgenutzt. Im Laufe der sechziger Jahre war diese Haltung jedoch einer raschen Erosion ausgesetzt, die von den Bischöfen nicht ignoriert werden konnte. Das Interesse der Eltern an der Bekenntnisschule ließ rasant nach. Dies ließ sich deutlich ablesen, wo – wie in München – alljährlich durch die Eltern die Schulform für die Schulneulinge bestimmt wurde. Waren es bei den jährlichen Schuleinschreibungen in München 1951 83,6% aller katholischen Eltern gewesen, die

sich für die Bekenntnisschule aussprachen, so erreichten ihre Befürworter 1965 nur noch 48,7%, obwohl der Diözesanbischof, Kardinal Döpfner, an der Unverzichtbarkeit der bekenntnisgebundenen Schule keinen Zweifel hatte aufkommen lassen. Die durch die Einführung der Hauptschule aufgrund des Hamburger Abkommens von 1964 bedingte Aufhebung der konfessionellen Gliederung des Schulwesens, wo diese überhaupt bestanden hatte, vollzog sich deshalb fast ohne Schwierigkeiten. Von der Erklärung der Bischöfe aus dem Jahre 1949, auf diese Forderung niemals zu verzichten, war nicht viel übriggeblieben. Damit war auch ein Streitpunkt aus der Welt geschafft, der die Beziehungen der Kirche zu manchen Landesregierungen, aber auch der Katholiken zur SPD erheblich belastet hatte. Es lebte sich leichter ohne die Bekenntnisschule. Ein Defizit, das bei der Formulierung des Grundgesetzes geblieben war, wurde auf diese Weise beseitigt, aber um den Preis eines Verzichts, den man 1949 nicht für denkbar gehalten hätte.

Der Wertwandel in unserer Gesellschaft, der sich innerhalb des katholischen Volksteiles an diesem Beispiel manifestiert, wurde einige Jahre später im Zusammenhang mit den großen juristischen Reformvorhaben der sozial-liberalen Koalition als ein Krisenpunkt unserer Gesellschaft deutlich, da sich nun zeigte, daß die aus der Ablehnung von Nationalsozialismus und Stalinismus gewonnene Gemeinsamkeit in fundamentalen Werten, welche das Grundgesetz und damit die Bundesrepublik Deutschland geformt hatte, ausgelaugt ist. Damit stehen Ethos und Einheit der pluralistischen Gesellschaft auf dem Spiel. Hier dürfte eine der größten Aufgaben liegen, welche den deutschen Katholiken als Staatsbürgern für die Zukunft gestellt ist. Mag die Debatte um die Grundwerte als publizistisches Ereignis auch abgeklungen sein, die Fragestellung selbst ist durchaus offen. Ob die Katholiken ihrem Staat diesen Dienst jedoch werden leisten können, wird man noch nicht ohne weiteres bejahen dürfen. Denn sie selbst scheinen, wie auch das Beispiel der Bekenntnisschule zeigt, von diesem Wandel ergriffen, und es fragt sich darum, wieweit sie selbst sich von der Gesellschaft noch unterscheiden, die ihrer sittlichen Ordnung unsicher geworden ist. Dies ist vielleicht die Frage, an der sich die Zukunft unseres Staates entscheiden wird. Sie reicht freilich über das Feld des politischen Engagements hinaus, das bislang unser Gegenstand war.

Der außerhalb der christlichen Parteien von den Katholiken geübte Einfluß auf die deutsche Gesellschaft läßt sich naturgemäß noch weniger mit einigen Sätzen zutreffend nachzeichnen, nicht nur wegen der Vielzahl der hier zu berücksichtigenden Faktoren, sondern auch wegen der weit geringeren Zuverlässigkeit in der Zuschreibung bestimmter Ereignisse und Vorgänge zu den verursachenden und bedingenden Aktionen.

Als eine allgemeine Tendenz läßt sich vielleicht konstatieren, daß Mitgestaltung der Gesellschaft durch die Katholiken weniger durch Ausbildung einer möglichst umfassenden katholischen Binnenkultur im Rahmen der nationalen Gesellschaft erstrebt worden ist als durch gleichberechtigte Teilnahme an gesamtgesellschaftlichen Institutionen. Die von den Alliierten verhinderte Bildung Christlicher Gewerkschaften und einer katholischen Tagespresse ist nur von bemerkenswert geringen Kräften später zu revidieren versucht worden. Die Teilnahme an der Einheitsgewerkschaft ist demgegenüber von gewichtigen Stimmen des deutschen Katholizismus ausdrücklich bejaht worden. Gegenläufige Bestrebungen, den Einfluß der Katholiken durch eigene

Organisationen zu sichern, waren meist dem Vorwurf ausgesetzt, sich in ein »Ghetto« zurückzuziehen und auf Wirkung in der Welt verzichten zu wollen. Das Gegenargument, daß, was nicht organisiert sei, auch nicht gesellschaftlich wirksam werden könne, ist in dieser Diskussion insgesamt wohl weniger rezipiert worden. So haben die Verbände, die nach und nach doch wieder erstanden, nie wieder ihr altes Ansehen und auch nie wieder ihren alten Einfluß gewonnen. Ihnen blies der Wind der liturgischen Bewegung und des Parochialismus ins Gesicht, die nach »Einheit vom Altar aus« strebten und eine Aufsplitterung der eucharistischen Gemeinschaft durch weltliche Organisation besorgten. Daß das II. Vatikanische Konzil in seinen Texten von den tradierten Verbänden nach dem Modell des deutschen Katholizismus keine Notiz nahm, hat deren Position weiter erschwert. Es war schon in der Phase gründlicher Ernüchterung über die vordem gehegten kirchlichen Zukunftshoffnungen, als Kardinal Döpfner 1976 sagte, »daß die unentbehrliche Funktion der Verbände in den vergangenen zwei Jahrzehnten von der Kirche nicht gebührend gewürdigt und unterstützt worden«[4] sei. Aber diese kirchenamtliche Wertschätzung kam zu spät, um noch eine grundlegende Veränderung zu bewirken. Denn die so sehr gepriesene »Offenheit« der Katholiken hatte nicht nur zu einem Abbau trennender Schranken, sondern zu einer Nivellierung des eigenen Bewußtseins, zu einer Integration in die Gesamtgesellschaft geführt, die einer neuen katholischen Gruppenbildung wenig günstig war. Die Auflösung des katholischen Sozialmilieus ist ein Faktum, dem durch kirchliche Strategien wohl kaum entgegengewirkt werden kann. Ein »Lehrstück« dieser Art war das kurzlebige, aber lange nachwirkende Unternehmen *Publik*. Dieser Wochenzeitung gelang es trotz aller Bemühungen und Empfehlungen nicht, eine ausreichende Zahl von Beziehern zu finden, und nicht etwa deshalb, weil dieses Blatt nach Inhalt und Aufmachung Assoziationen an katholischen Lebensformen erregt hätte, die dem damals noch fest vom Fortschritt überzeugten modernen Menschen unsympathisch sein mußten. Viel eher dürfte der zeitaufgeschlossene Katholik, den sich diese Zeitung als Leser wünschte, kein Bedürfnis nach einem Organ empfunden haben, das die Einschmelzung der katholischen Sonderexistenz innerhalb der nationalen Gesellschaft zu demonstrieren sich anschickte. Da las er *Die Zeit* lieber gleich im Original. Nur wenig später stellte die traditionsreiche katholische Monatsschrift *Hochland* ihr Erscheinen ein. Die Leserschaft, die sich dieses Blatt über die Zäsur der nationalsozialistischen Zeit hinweg hatte erhalten und erneuern können, war zu gering geworden, um eine ausdrücklich als katholisch firmierende Kulturzeitschrift am Leben zu erhalten. Der Versuch einer für zeitgerecht gehaltenen Umwandlung in ein eher linksstehendes und weltanschaulich weniger eindeutiges Organ scheiterte rasch. Auch für das *Neue Hochland* gab es anscheinend keine ausreichende Zahl von Lesern mehr, die Modernität (nach damaligem Empfinden) mit Erinnerungen an eine katholische Tradition, so unverbindlich sie auch geworden sein mochte, noch verknüpfen wollte. Dagegen gelang bemerkenswerterweise eine andere Zeitschriftengründung, welche die Tradition des untergegangenen *Hochland* weiterführen wollte: die *Internationale katholische Zeitschrift Communio* des im vergangenen Jahr verstorbenen Franz Greiner. Der Unterschied zum *Hochland* ist freilich auf den ersten Blick unübersehbar. Hatte *Hochland* ungeniert den Titel geführt: *Zeitschrift für alle Gebiete des*

4 In: Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Berichte und Dokumente 28, S. 11.

Wissens und der Schönen Künste und dieses Programm zu einem guten Teil auch verwirklicht, so ist *Communio* weit mehr auf Fragen des kirchlichen Lebens und der Theologie konzentriert, als dies bei *Hochland* je der Fall war. Es fragt sich, ob in dem Scheitern vom *Hochland* und in dem Erfolg von *Communio* mehr gewirkt hat als nur Zufälligkeit, ob nicht darin ein Bewußtseinswandel der deutschen Katholiken zum Ausdruck kommt, der vielleicht auch an anderen Beispielen studiert werden könnte: die Konzentration auf Theologie und innerkirchliches Leben, zwangsläufig verbunden mit einem Verlust an Auseinandersetzung mit der Welt.

Für eine solche Hypothese spricht auch die Entwicklung wichtiger kirchlicher Instrumente zur Gestaltung der öffentlichen Meinung und des gesellschaftlichen Lebens. Die in der Nachkriegszeit sehr weitgehende und nie ganz überwundene Distanz des Publikums zu den katholischen Verbänden alter Art sollte ja niemals Verzicht auf Weltgestaltung ausdrücken, sondern nur die Preisgabe der dafür als ungeeignet eingeschätzten Methoden. Als ein neuartiges und geeignetes Mittel hierzu galten vielfach die freie Bildungsarbeit und die Katholischen Akademien, die mit einiger Verzögerung nach dem evangelischen Vorbild gegründet wurden. Diese, oft als Stätte des Dialogs von Kirche und moderner Welt gekennzeichnet, sind formell kirchliche, manchmal direkt diözesane Anstalten. Auch wenn sie von Laien geleitet werden, sind sie unzweifelhaft Organe der Kirche, deren Leitung und Verantwortung sie unterstehen. Mit der Offenheit ihrer Tagungen erreichen sie viele, die zur Kirche nur ein lockeres, vielleicht gar kein Verhältnis mehr besitzen; aber sie erzielen keine Integration. Sie führen zur Diskussion zusammen, aber nicht zur Lebensgestaltung und zum Handeln. Bemerkenswert in unserem Zusammenhang erscheint nun, daß diese neue und unzweifelhaft erfolgreiche Form der Einwirkung auf das öffentliche Bewußtsein Ausfluß unmittelbar kirchenamtlicher Tätigkeit ist. Die Kirche als Trägerin von Initiativen zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung ist auch an Beispielen wie der *Katholischen Filmliga* oder dem *Familienbund der deutschen Katholiken* erkennbar. Die Bemühungen um die Garantie eines moralischen Mindeststandards in dem zeitweilig tonangebenden Medium Film oder um die Förderung der Familie in der Industriegesellschaft waren Ausdruck solcher Absichten zur Weltgestaltung, aber sie gingen aus Beschlüssen der Bischöfe hervor, nicht aus einer Initiative des Kirchenvolkes.

Auch die wichtigste Umgestaltung in der Organisation der Gläubigen entsprang einer Entscheidung der kirchlichen Führung. In den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil entstanden die Räte als Gremien der Mitverantwortung des Kirchenvolkes. Man hat die Zahl der Angehörigen der Räte auf etwa 200 000 in der Bundesrepublik Deutschland geschätzt, ein erheblicher Teil der aktiven Kräfte ist also hier integriert, ohne allerdings sich zu geballter Kraft zusammenzuschließen. Denn die Räte auf den höheren kirchlichen Ebenen sind ja nicht einfach als Delegierte der unteren Räteorgane zu verstehen. Die Räte sind ein Beiwerk zur kirchlichen Struktur, diese ist es, die ihre Existenz gewährleistet. So kann man die Ausbildung des kirchlichen Rätesystems als Abschluß einer Entwicklung ansehen, welche die ursprünglich aus eigener Spontaneität im 19. Jahrhundert entstandene Laienbewegung schrittweise der kirchlichen Hierarchie unterstellt und den kirchlichen Sozialformen in Pfarrei und Diözese angeglichen hat. Eindrucksvollstes Beispiel für die Umgestaltung der Laienaktivität war die Gemeinsame Synode der deutschen Bistü-

mer in Würzburg. Diese ist unter historischem Gesichtspunkt besonders aufschlußreich, weil die Synodalisierung des Laienelements eine keineswegs neue Forderung war. Der bedeutende Tübinger Moraltheologe J. B. Hirscher hat sie im Jahre 1849 in kritischer Auseinandersetzung mit den als »kirchliche Privatvereine« verstandenen Organisationen der anhebenden Laienbewegung verlangt. Aber die nächste Generalversammlung der Piusvereine, die damalige Form der Katholikentage, hat sich 1849 energisch gegen die Hirschersche Absicht verwahrt, sie »ins Kirchenregiment einzuschmuggeln«. Die Synode und die Räte bedeuten, wenn auch in kirchenrechtlich einwandfreier Legalität, exakt eben diese früher von diesen selbst abgelehnte Beteiligung der Laien an der Kirchenleitung.

Der Ausdruck »Verkirchlichung« für diese Entwicklung mag theologischen Einwänden begegnen, aber er ist dem Historiker als Bezeichnung von betroffener Seite akzeptabel und zudem recht handlich. Dem kirchlichen Charakter der Räte und anderer kirchlicher Organisationen entspricht naturgemäß und zwangsläufig eine spezifische Grenzbestimmung ihres Aufgabenfeldes, das eben nicht weiter reichen kann als die Kompetenz der Kirche. Dieser Sachverhalt wird auch nicht dadurch verändert, daß sie sich als Laienorgane verstehen. Wo die Laien als Kirche handeln, stehen sie unter anderen Bedingungen als dort, wo sie auf ihre eigene Verantwortung als Privatleute tätig werden. Das II. Vatikanische Konzil hat dies ausdrücklich (wenn auch in anderem Zusammenhang) bestätigt. Darum bedeutet diese »Verkirchlichung« der Organisationen und Institutionen zugleich auch eine Einschränkung von Kraft und Weite der Aktion. In der Zentrumspartei konnte und mußte man befinden über Flotte und Kolonien, Parlamentarisierung und Wehrstruktur. Ein Pfarrgemeinderat ist dafür schlicht inkompetent. Man mag in Katholischen Akademien mit höchster Sachkompetenz über alles in der Welt reden, eine Weisung, eine nichtkirchliche Angelegenheit so und nicht anders anzugehen, wie ein Verband es – gestützt auf den Willen seiner Mitglieder – beschließen mag, kann von ihnen ebensowenig ausgehen wie von den Räten.

Mit dieser Wendung nach innen, zum kirchlichen Leben, als Dominante gegenwärtigen katholischen Engagements hängt wohl auch zusammen, daß man so oft die Redewendung »in unseren Gemeinden« antrifft, als ob diese der ausschließliche Ort christlicher Verwirklichung seien. Die Intensivierung des pfarrlichen Lebens, man denke nur an die fast überall üblichen Pfarrfeste, bindet sicherlich Kräfte, die sonst nach außen wirken könnten, und wer zu solchen Aktivitäten keinen Anschluß findet und ein bloßer »Dominikant« bleibt, der seine Aufgabe darin sieht, wie es das II. Vaticanum auch einmal sagt, in der Gestaltung der Dinge dieser Welt »das Reich Gottes zu suchen«, allein auf sich gestellt in seinem Metier und deshalb außerhalb des Blickfeldes von Räten und Gemeinden, den kann leicht das Gefühl beschleichen, von der auf sich selbst konzentrierten »Kerngemeinde« ausgeschlossen und ein Christ zweiter Güte zu sein.

Von diesem innerkirchlichen Vorgang her wird es erklärlich, daß die Gestaltung der uns umgebenden Gesellschaft in der Gegenwart nicht gerade im Mittelpunkt der katholischen Aufmerksamkeit zu stehen scheint. Die Katholiken leisten jedoch Erhebliches, vor allem im Rahmen der kirchlichen Werke. Es genügt an *Adveniat, Misereor* oder *Missio* zu erinnern, sämtlich formell bischöfliche Unternehmungen. Auf der anderen Seite vermischen sich Aktivitäten ursprünglich katholischer Inspira-

tion mit nichtkatholischen, wie dies im Falle von *Pax Christi* und der Friedensbewegung der Fall sein dürfte. Drängende gesellschaftliche Probleme wie Umwelt, Arbeitslosigkeit, Drogen, neuerdings Aids finden zwar in den kirchenamtlichen Verlautbarungen, zu denen man auch die des darin sehr fruchtbaren Zentralkomitees rechnen muß, ihre gebührende Berücksichtigung, und die zuständigen kirchlichen Institutionen stellen dafür Referenten ab. Aber spontane Initiativen aus dem breiten Kirchenvolk der mündigen Laien treten demgegenüber deutlich zurück. Es scheint auch kein eigentlich katholisches Proprium im gesellschaftlichen Engagement erkennbar zu sein. Wollen die Katholiken heute lediglich dasselbe, was auch alle Gutgesinnten wollen? Vor dem Hintergrund des Schwindens gemeinsamer Grundwerte der Gesellschaft würde die Bejahung dieser Frage Grund zu besonderem Nachdenken geben. Außerhalb des kirchlichen Lebens tun sich jedenfalls Katholiken heute leichter mit nicht-katholischen Gruppierungen zusammen als früher. Rotarier zu sein, ist für einen Katholiken entsprechenden sozialen Zuschnitts nichts Außergewöhnliches mehr, dem *Katholischen Akademikerverband* anzugehören, ist jedoch eher die Ausnahme als die Regel. Mitglied des *Roten Kreuzes* zu werden, ist weitaus üblicher als der *Vinzenz-Konferenz* oder dem *Elisabethenverein* beizutreten. Die lange als fehlend beklagte Integration der Katholiken in die Gesellschaft scheint nahezu abgeschlossen. Sie hat offenbar ihren Preis in einer weitgehenden inneren Angleichung an die Gesellschaft, im Verlust an katholischer Eigenart außerhalb des religiös-kirchlichen Bereichs. Darum ist es eigentlich nicht mehr überraschend, daß von den Katholiken so wenig *erkennbare* Impulse zur Gestaltung unserer Gesellschaft in der Gegenwart ausgehen, die über den Rahmen einer freilich weitgefaßten Aufgabenstellung der Kirche hinausgehen, und es erhebt sich die Frage, ob die Katholiken sich nicht wieder stärker von der sie umgebenden Gesellschaft abheben müssen, wenn sie aus ihrem Eigensein, aus ihrer Bindung an Evangelium und Kirche auf unsere Gesellschaft wirken wollen, die nach dem berühmten Wort von Ivo Zeiger vom Jahr 1948 als Missionsfeld gilt.

Das Christusbild des jungen Goethe

Von Curt Hohoff

Man hat sich gewundert, daß in der Faustdichtung der frühen wie der späten Zeit Unvereinbares nebeneinander steht und besteht. Im Sinne der aristotelischen Einheit ist das Drama nicht zu begreifen. Die Einheit liegt im dichterischen Ergebnis: Jeder Impuls ist so stark, daß er überzeugt. Goethes Sprache ist in ihrer Spontaneität produktiv. Die Einheit liegt also nicht in der Handlung, in der Befolgung von Regeln oder in der kunsttheoretisch damals so wichtigen »Nachahmung der Natur«. Die aus der Inspiration genährte Sprache der Poesie war von Hamann als Muttersprache, als Ursprache bezeichnet worden. Herder hatte Hamanns biblisch genährte Spekulation über das Wort, Gottes Rede an die Menschen, nie recht verstanden und auch nicht

nachvollziehen können. Aber er hatte von ihm gelernt, daß Sprache und Poesie in abstrakten Schemata nicht zu fassen seien. Am Volkslied, an der Bibel und Shakespeare erkannte er, daß die dichterische Sprache weit mehr vermittle als jede Theorie: Die Poesie war Muttersprache des Menschengeschlechts. Bei Goethe kam etwas hinzu, was Hamann in gelegentlichen enthusiastischen Aufschwüngen, Herder aber nie besessen hatte, das war die von Herz zu Herzen gehende unmittelbare Wirkung der Sprache. Man kann sie auch dann verstehen, wenn das Gesagte rational fremd oder dunkel bleibt. Goethes Gedichte besaßen diese Qualität: Das *Mailied* und *Der König von Thule* sind dichterisch vollkommen deutlich. Goethe hat dieser Wirkung um so mehr vertraut, als er sie auch in Sagen, Legenden und Märchen entdeckte. Er empfand die Sprache, da sie selbst Natur ist, als Ausdruck des universalen Zusammenhangs.

Goethe hat behauptet, er habe damals keine eigene Schreibweise, keinen Stil gehabt. Man darf diese Äußerung nicht überbewerten; er hat in seiner Lyrik und Dramatik das erreicht, was er wollte, eine Durchdringung des Augenblicks mit vollkommener Innigkeit; sie geht aus jeweiliger Ergriffenheit hervor, das Wort wird mit seinem Gehalt zugleich erschaffen: Goethe war zeitlebens auf die Gunst des Augenblicks angewiesen. Selbst lange lyrische und dramatische Texte entstanden spontan. In den Briefen an Frau von Stein und im Tagebuch hat Goethe davon berichtet. In Sizilien hat er das Drama *Nausikaa* in wenigen Stunden konzipiert und später aus dem Gedächtnis niedergeschrieben. Ähnlich war es beim *Tasso;* den 30. März 1780 hat er als »erfindenden Tag« bezeichnet.

Beim Drama erscheint die Niederschrift als Folge des schöpferischen Einfalls. Beim *Faust* zog sich die Ausarbeitung mit Unterbrechungen über Goethes ganzes Leben hin. Der Zusammenhang von Erlebnis und Dichtung ist zwar deutlich, aber keineswegs immer gegeben. Oft ist es schwer, die Verbindung nachzuweisen, etwa mit Alchemie, Hermetik und religiösen Erinnerungen. In den Dichtungen dieser Jahre findet man verschiedene Aspekte der Persönlichkeit ihres Dichters, Anmut und Unmut, Pathos und Skepsis: Faust und Mephisto sind nur die deutlichsten Figurationen einer Fülle, die sich polarisiert. Der gleiche Stoffbereich besitzt entgegengesetzte Aspekte; aufeinander angewiesen spiegeln sie das Ganze. Im *Götz von Berlichingen* geht frohe Hoffnung unter in düsterem Pessimismus.

Goethe hat die Erlebnisdichtung begründet und in Dichtung und Wahrheit zahlreiche Selbstzeugnisse für die Jugendwerke beigebracht. Die Rezeptionsweite ist erstaunlich. Aber nicht immer ist er mit den Spannungen fertiggeworden; dann blieben die Entwürfe liegen. Ein Beispiel dafür ist *Der ewige Jude.* Im 15. Buch von *Dichtung und Wahrheit* berichtet Goethe über die Entstehung. Sie steht im Zusammenhang mit der Erzählung, wie er sich von der Gläubigkeit der frommen Leute, der Pietisten, löst und den Vorwurf des Pelagianismus auf sich zieht. Der Mönch Pelagius hatte im Rom des fünften Jahrhunderts die Lehre von der totalen Verderbtheit des Menschen durch die Erbsünde bekämpft und die Willensfreiheit hervorgehoben. Der Mensch habe die Fähigkeit zum Guten nicht verloren. Sein großer Gegner war Augustinus. Im Rahmen der Lutherischen Orthodoxie war die Behauptung des Pelagius Ketzerei; die Verdorbenheit des Menschen durch die Erbsünde war Voraussetzung für die Erlösungstat Christi. Goethe geht auf den jahrhundertelangen Streit um die Fähigkeit zum Guten und Verderbtheit durch die Erbsünde ein, und da fällt ein Wort, in dem sein neuer Glaube sich ausspricht: »Nach allen Seiten hin war ich an die

Natur gewiesen, sie war mir in ihrer Herrlichkeit erschienen. Ich mußte also auch aus dieser Gesellschaft (der Pietisten) scheiden, und da mir meine Neigung zu den Heiligen Schriften sowie zu dem Stifter und den früheren Bekennern nicht geraubt werden sollte, so bildete ich mir ein Christentum zu meinem Privatgebrauch, und suchte dieses durch fleißiges Studieren der Geschichte . . . zu begründen und aufzubauen.«

Schon im *Brief des Pastors* hatte Goethe ähnliche Ansichten durchblicken lassen; er berief sich auf den Gedanken der Liebe und Toleranz, die Lieblingsthesen der Neologie, jener Richtung der aufgeklärten protestantischen Theologie, zu der Herder, Johann Gottfried Eichhorn in Göttingen und Johann F. W. Jerusalem in Braunschweig gehörten. Goethe fährt dann fort: »Weil nun aber alles, was ich mit Liebe in mich aufnahm, sich zugleich zu einer dichterischen Form anlegte, so ergriff ich den wunderlichen Einfall, die Geschichte des ewigen Juden, die sich schon früh durch die Volksbücher bei mir eingedrückt hatte, episch zu behandeln.«

Das Epos in Knittelversen ist um 1774 entstanden. Es hat alle Anzeichen des spontanen Einfalls. Wenn Goethe es der Weimarer Gesellschaft vorlas, hat es nicht nur dem Herzog großen Spaß gemacht, sondern Wieland zu dem Mißverständnis verführt, es handle sich um ein persiflierendes Werk. Die Eingangsverse spiegeln sehr deutlich die jähe Erfindung:

Um Mitternacht wohl fang ich an,
Spring aus dem Bette wie ein Toller;
Nie war mein Busen seelenvoller,
Zu singen den gereisten Mann.

Der weitgereiste Mann ist Ahasver, ein Schuster. Er gehört zu den von den Hohenpriestern gegen Jesus aufgehetzten Juden. Als Christus mit dem Kreuz auf den Schultern an seinem Haus vorbeikommt und für einen Augenblick Ruhe sucht, jagt er ihn fort. Jesus sagt im Volksbuch: »Ich will stehen und ruhen, du aber sollst gehen, bis an den Jüngsten Tag.« Der Schuster sieht Jesu Kreuzigung, dann treibt die Unrast ihn fort. Er kommt durch die ganze Welt und sehnt sich vergeblich nach dem Tod.

Goethe verbindet die Sage mit dem Glaubenssatz von der Wiederkunft Christi auf Erden. Gottes Befehl zur Rückkehr auf die Erde gibt sich in einer saloppen Form:

Der Vater saß auf seinem Thron,
Da rief er seinem lieben Sohn,
Mußt' zwei- bis dreimal schreien.
Da kam der Sohn ganz überquer
Gestolpert über Sterne her
Und fragt, was zu Befehlen . . .

Der Ton soll, wie in der Legende vom Hufeisen, volkstümlich sein. Er enthält also schon durch die Sprache Goethes Kritik an der theologisch gelehrten Auslegung des Glaubens. Als letzter hatte Klopstock versucht, den Messias dichterisch darzustellen. Von seinen volksfremden Hexametern wollte sich Goethe absetzen, und da bot sich ihm das Hans-Sachs-Modell an, ein treuherziges Deutsch im Ton populärer Legenden.

Goethe wollte in alltäglicher Weise »von heiligen Sachen« sprechen. Es waren die Jahrzehnte eines immer deutlicher werdenden Abdriftens aus einem christlich geprägten Lebenszusammenhang. Die intellektualisierte Theologie sprach lateinisch oder einen aus dem Latein übersetzten Jargon. Sie hatte sich von der sinnenfreudig-anschaulichen Sprache der Bibel gelöst. Elisabeth sagt im Entwurf zum Götz: »Was ist heilig? Wenn ich mich erst putzen und in die Kirche gehn soll, um mit Gott und von Gott zu reden, wenn er nicht an jeder Kleinigkeit teilnimmt, die mir wichtig vorkommt, wenn er nicht so gut Spaß als Ernst vertragen kann, wenn beides aus einem treuen, liebevollen Herzen kommt, so ist er mein Gott nicht. Und doch weiß ich, daß er mein Gott ist.«

In diesem naiven Stil beginnt *Der ewige Jude.* Dann aber wechselt der Ton. Jesus schwingt sich vom Himmel zur Erde. Seine Erinnerungen erwachen:

Er fühlt in vollem Himmels Flug
Der irdischen Atmosphäre Zug,
Fühlt wie das reinste Glück der Welt
Schon eine Ahndung von Weh enthält.
Er denkt an jenen Augenblick,
Da er den letzten Todesblick
Vom Schmerzenshügel herab getan,
Fing vor sich hin zu reden an:
»Sei, Erde, tausendmal gegrüßt!
Gesegnet all ihr meine Brüder . . . «

Jesus will sich der Menschen erbarmen: Und dann folgen Verse, in denen sich Goethes Sprache hinausschwingt über die legendären Partien. Sie gehören zum Herrlichsten, was er geschrieben hat:

O Welt voll wunderbarer Wirrung,
Voll Geist der Ordnung, träger Irrung,
Du Kettenring von Wonn und Wehe,
Du Mutter, die mich selbst zum Grab gebar!
Die ich, obgleich ich bei der Schöpfung war,
Im ganzen doch nicht sonderlich verstehe.
Die Dumpfheit deines Sinns, in der du schwebtest,
Daraus du dich nach meinem Tage drangst,
Die schlangenknotige Begier, in der du bebtest,
Von ihr dich zu befreien strebtest,
Und dann befreit dich wieder neu umschlangst,
Das rief mich her aus meinem Sternensaal,
Das läßt mich nicht an Gottes Busen ruhn.
Ich komme nun zu dir zum zweiten Mal,
Ich säte dann und ernten will ich nun.

Was das Ganze des nur in Fetzen, wie Goethe sagt, überlieferten Gedichts angeht, so ist die Wiederkunft des Herrn auf Erden der Höhepunkt. Sie bestätigt, was der ewige

Jude auf seiner Wanderung durch die Länder und Zeiten immer wieder feststellen muß, daß Christi Lehre nicht befolgt wird, daß sie entstellt wurde, daß die »Pfaffen« der alten Zeiten von den »Oberpfarrern« der Reformation abgelöst wurden, deren ironisch so bezeichnete Convente, wie sich Christus aufklären lassen muß, im ehelichen Bett stattfinden. Die Enttäuschung des Heilands über das von ihm gestiftete Reich Gottes kommt in den Versen zum Ausdruck:

Wo, rief der Heiland, ist das Licht,
Das hell von meinem Wort entbronnen!
Weh und ich seh den Faden nicht,
Den ich so rein vom Himmel 'rab gesponnen.
Wo haben sich die Zeugen hingewandt,
Die weis' aus meinem Blut entsprungen,
Und ach, wohin der Geist, den ich gesandt –
Sein Wehn, ich fühls, ist all verklungen.

Goethe hat die Teile des Epos, deren Zusammenhang nicht deutlich ist und deren Sinn oft dunkel bleibt, in Italien wieder vorgenommen. Noch 1808 sagte er zu Riemer, er wollte ein Gedicht *Maran Atha* schreiben oder *Der Herr kommt.* Daraus wurde freilich nichts. Man kann sich auch schwer vorstellen, wie sich die von Goethe gegen die Theologen aufgerichtete Christusgestalt der menschgewordenen Liebe hätte behaupten können. Die irdischen und himmlischen Töne, Kritik und Verherrlichung, historische Einsicht und zeitlose Bedeutung fielen allzuweit auseinander. Sobald Christus zu reden aufhört und die Erzählung der Erlebnisse Ahasvers weitergeht, fällt der Text in die Hans Sachsische Einfalt zurück. Goethe mochte fühlen, daß die Hoheit seines Christusbildes in den Nöten und Ängsten, dem Mißbrauch und Mißverständnis einer Welt, wo der Geist der Finsternis, »der Herr der alten Welt«, herrscht, keine angemessene Form finden konnte: »Christus kam ihnen wie ein Fremdling vor«, heißt es, und wenn Jesus sagt: »Kinder, ich bin des Menschen Sohn«, versteht ihn niemand; ein versoffener Korporal meint, Jesu Vater habe wohl Mensch geheißen.

Goethe hatte sich seit den Knabenjahren immer wieder mit christlichen und biblischen Dichtungen abgegeben, so die *Patriarchade* Joseph, Isabel, Ruth und Selima. In Briefen erwähnt er ein Werk *Der Thronfolger Pharaos.* Ausgearbeitet und gedruckt wurden die *Poetischen Gedanken über die Höllenfahrt Jesu Christi.* Sie stammten aus der verlorenen handschriftlichen Sammlung geistlicher und biblischer Gedichte. Mehrmals wird das *Belsazar*-Drama erwähnt; daraus hat sich eine Seite in Hexametern erhalten. Dazu kommen *Salomons, Königs von Israel güldne Worte von der Ceder bis zum Ysop.* Es sind ineinander übergehende Parabeln nach dem Buch der Sprüche Salomos: »Eine Zeder wuchs auf zwischen Tannen, sie teilten mit ihr Regen und Sonnenschein. Und sie wuchs, und wuchs über ihre Häupter und schaute weit ins Tal umher. Da riefen die Tannen: Ist das der Dank, daß du dich nun überhebst, dich die du so klein warst, dich die wir genährt haben!? Und die Zeder sprach: Richtet mit dem, der mich wachsen hieß.« Bezeichnend für Goethes Parabeln ist die Konzentration des Sinnes: »Ha, sagte die Zeder, wer von meinen Zweigen brechen will, muß hoch steigen! Ich, sagte die Rose, habe Dornen.« Die Parabeln hatte Goethe Sophie von La Roche geschenkt. Aus deren Besitz kamen sie an Clemens Brentano, ihren

Enkel. Er ließ sie 1808 in Arnims Zeitung für Einsiedler mit kleinen Varianten drucken. Goethe hatte sie vermutlich schon früh vergessen.

Anders stand es mit der Übersetzung des Hohen Liedes. »Ich habe das Hohelied Salomons übersetzt,« schrieb er im Oktober 1775 an Merck, »welches ist die herrlichste Sammlung Liebeslieder, die Gott erschaffen hat.« Goethe hat den Text nach der *Vulgata* und Luthers Übersetzung in dreißig Absätze zerlegt. Einige Verse des Originals fehlen. Die Handschrift stammt aus dem Besitz der Susanna Katharina von Klettenberg. Es ist eine Übersetzung in freien Rhythmen: »Schwarz bin ich, doch schön, Töchter Jerusalems. Wie Hütten Kedars, wie Teppiche Salomos. Schaut mich nicht an, daß ich braun bin, von der Sonne verbrannt. Meiner Mutter Söhne feinden mich an, sie stellten mich zur Weinberge Hüterin. Den Weinberg, der mein war, hütet ich nicht.«

Unter den vielen Dichtungen und Entwürfen des jungen Goethe war *Der ewige Jude* mit der Figur des Heilands wohl ähnlich gedacht wie die Tragödien des Religionsstifters Mahomet, des Titanen Prometheus, des weisesten aller Menschen, Sokrates, und des mächtigsten, Caesars. *Der Ewige Jude* konnte nicht vollendet werden, weil er und Christus außer Zeit und Raum stehen, weil des Heilands göttliche All-Liebe an der Beschränktheit der Menschen scheitern muß. Während jene historisch faßlich waren, mußten Gestalten vom Rang des ewigen Juden und des Welterlösers die Goetheschen Möglichkeiten und seine Auffassung der innerweltlichen Natur sprengen.

Mit *Faust* hatte Goethe die Tragödie des Genies zeigen können, und es ist kein Zufall, daß nur dies Drama ausgeführt wurde. Der moderne Begriff des Genies stammte von Shaftesbury. Herder und Goethe nennen das Genie göttlich, eine zweite Gottheit. Damit war das schöpferische Original gemeint, der Ausnahmemensch. Im Sturm und Drang war der Begriff rhetorisch gesteigert worden, aber es zeigte sich, daß er nur in einer einzigen Persönlichkeit Erfüllung finden sollte, das war Goethe. Sein *Faust* spiegelt Größe und Tragik des hybriden einzelnen; er scheitert, weil er sich über die sozialen und moralischen Werte hinwegsetzt. Seine Gegenspielerin ist Gretchen, und von ihr sagt der böse Geist im Dom ein Wort, das dichterisch unendlich viel mehr ausdrückt als jede Theorie: »Halb Kinderspiel / Halb Gott im Herzen.«

Man kann nicht sagen, Faust sei Goethe. Der konnte zur gleichen Zeit, als er *Faust* und *Den Ewigen Juden* schrieb, im *Concerto dramatico* polemische und witzige Attacken gegen die Darmstädter »Heiligen« reiten. Jene Urkraft der Natur steht beim Künstler in Korrespondenz zur Sexualität. Im *Göttinger Musenalmanach* von 1776 konnte man ein schockierendes Gedicht lesen:

Wo ist der Urquell der Natur,
Daraus ich schöpfend
Himmel fühl und Leben
In die Fingerspitzen hervor!
Daß ich mit Göttersinn
Und Menschenhand
Vermög zu bilden
Was bei meinem Weibe
Ich animalisch kann und muß.

Die Frankfurter Gesellschaft bestand aus Kaufleuten und Geistlichen, Juristen und Beamten. Mit dem einfachen Volk kam Goethe durch seine Praxis als Anwalt zusammen. In *Dichtung und Wahrheit* deutet er, ohne Namen zu nennen, Beziehungen mit Mädchen und Frauen an, aus denen er sich jeweils rasch wieder zu lösen verstand. Die Schönemanns und Brentanos gehörten zu den Spitzen seiner Gesellschaft. Unter den Geistlichen war der Dechant Dumeiz der interessanteste. Von ihm hat sich Goethe die Elemente katholischer Volksfrömmigkeit für den *Urfaust* erklären lassen. Die wichtigste Lektüre jener Jahre waren Swedenborg und Spinoza. Er las sich stückweise in sie hinein, wie es seine Art war. Aus protestantischen Kreisen stießen Lavater und Jacobi jetzt auf Goethe: Aus Jacobis Nachlaß stammt das *Concerto dramatico*. Die frommen Freunde müssen also, wie auch sonst berichtet wird, Spaß verstanden haben.

Friedrich Damian Dumeiz (Du Meiz oder Du Meix) war 1729 in Malmedy als Sohn eines belgischen Vaters und einer deutschen Mutter aus dem Rheingau geboren und war Stiftsdechant an St. Leonhard. Sein Name findet sich bei Goethe, Merck, Wieland, Sophie La Roche, Bettina Brentano und vielen anderen. Er war der erste katholische Geistliche, zu dem Goethe in nähere Beziehung trat. Von ihm erhielt er »über den Glauben, die Gebräuche, die äußeren und inneren Verhältnisse der ältesten Kirche hinreichende Aufschlüsse«. Er faßte Vertrauen, ja Freundschaft zu Dumeiz, und hat ihn später geradezu als »hellsehend« bezeichnet. Dumeiz, ein aufgeklärter Theologe, hatte den Druck des später von der Kirche indizierten Werkes von Febronius gefördert. Hinter Febronius steckte der mit Dumeiz befreundete Trierer Weihbischof Nikolaus Hontheim. In einem lateinisch geschriebenen Werk war er, nach französischem Vorbild, für die Stärkung der Amtsgewalt der Bischöfe gegenüber dem Papst eingetreten.

Dumeiz stand der Familie La Roche in Ehrenbreitstein nahe und vermittelte die Heirat Maximiliane La Roches mit Peter Brentano. Er war ein ebenso geselliger wie geschickter Seelsorger. Cornelia Goethe berichtet in einem Brief an Sophie La Roche, der Dechant habe ein Gartenfest veranstaltet. Die dunklen stillen Gänge waren illuminiert, die Lichter durch Traubenblätter versteckt. Die Obstbäume hingen von oben herein, und die Musik tat schon von weitem die angenehmste Wirkung. »Es gab einen mit erquickender Speise und Getränken beladenen Tisch.« Der Abend sei einer der schönsten ihres Lebens gewesen, schrieb Goethes sonst so ernste Schwester und vermerkt, »daß unser lieber Dechant das ganze Fest selbst zubereitet hatte, und nach seiner angewandten Bemühung mit uns genoß und mit uns sich freute«. Dumeiz war ein Gartenfreund. Goethe hat den Garten mehrere Male besucht und vermutlich an diesem Fest teilgenommen. Er schenkte ihm ein Exemplar des *Brief des Pastors* an seinen Kollegen. Dumeiz besaß eine Bibliothek mit Schriften über Okkultismus, Alchemie und Goldmacherei. Sie interessierten Goethe sehr, weil er noch vor kurzem chemische Versuche in seinem Vaterhaus angestellt hatte. Dumeiz hat sich mit Goethe sicherlich nicht über Spinoza gestritten, und was er von seinen Dichtungen hielt, wissen wir nicht. Während es mit Jacobi und Lavater zu bösen Auseinandersetzungen kam und Goethe Lavater als Schwindler und Narren bezeichnen sollte, hat er Dumeiz im Pfarrherrn von Hermann und Dorothea ein herrliches Denkmal gesetzt.

GLOSSEN

IN EIGENER SACHE – Seit Oktober dieses Jahres gehört Achim Bucher zur Redaktion dieser Zeitschrift. Jahrgang 1962, studierte er nach dem Abitur in Köln und Zürich Philosophie, Germanistik und Musikwissenschaft. Er lebt derzeit in Zürich.

HILFE FÜR LESER – Mit dieser Ausgabe der Internationalen katholischen Zeitschrift liegt der siebzehnte Jahrgang der Deutschen Communio abgeschlossen vor. Er wäre ohne Ihre Treue und Mithilfe, ohne Ihre Anteilnahme an unserer Arbeit nicht möglich gewesen; dafür möchten wir Ihnen danken.

Zugleich schauen wir auf ein Jahr zurück, das mit dem Tode von Franz Greiner und Hans Urs von Balthasar, die in je verschiedener Weise Stützen nicht nur der Deutschen, sondern vor allem auch der Internationalen Communio waren, einen tiefgreifenden Einschnitt in unserer Arbeit hinterlassen hat. So wird 1989 für uns und die Communio Internationalis ein Jahr der Besinnung und der Neuorientierung werden.

Indes freut es uns, Ihnen an dieser Stelle mitteilen zu können, daß die schon seit geraumer Zeit geplante Gründung einer Mexikanischen Communio im kommenden Jahr Wirklichkeit werden soll. Und obwohl Communio Internationalis damit in dreizehn Ländern erscheinen wird (davon würden allein drei Editionen in spanischer Sprache arbeiten), erhalten wir nach wie vor Anfragen, ob die Internationale katholische Zeitschrift möglichst unentgeltlich Interessenten in osteuropäischen Ländern und in Übersee zur Verfügung gestellt werden könnte. Deshalb möchten wir Sie wie auch in den vergangenen Jahren an dieser Stelle um Übernahme eines Patenschaftsabonnements bitten. Sie können es beim Communio-Verlag, Ehrenfeldgürtel 164, 5000 Köln 30, Rufnummer 02 21 / 5 50 31 90, bestellen.

STELLUNGNAHMEN

MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN ALS SEELSORGER – Der Satz, der zum Verständnis des gesamten Aufsatzes* vorzüglich beiträgt, lautet: »Hier sprach der Seelsorger, der Theologie nur akzeptieren konnte, wenn sie die Gläubigen in ihrer Kirchentreue bestärkte« (S. 377). Der Autor identifiziert hier sich und den Polemiker Scheeben mit dem Seelsorger Scheeben. Wird dabei aber nicht ein sehr gegenwartsbezogenes Bild von »Verunsicherung der Laien« (ebd.) auf das vergangene Jahrhundert projiziert? Wenn dieser Satz stimmen würde, dann wäre Scheeben nicht der überragende Theologe, als der er in die Kirchengeschichte eingegangen ist. Sowohl A. Franzen als auch H. Gasper haben festgestellt, daß der Dogmatiker Scheeben unter dem Polemiker Scheeben zu leiden hatte. Eine eigene Untersuchung wäre es wert zu zeigen, inwiefern auch die Seelsorge unter dem Polemiker Scheeben zu kurz gekommen ist.

Der springende Punkt der Scheebenschen Polemik, mit der sich der Autor identifiziert, ist die damalige Diskussion um die Unfehlbar-

* J. Overath, Matthias Joseph Scheeben als Seelsorger, in dieser Zeitschrift 4/1988, S. 373ff. – Der Autor der folgenden Zeilen ist Archivar und Bibliothekar beim Generalsekretariat des Kolpingwerkes in Köln.

keit des Papstes, die in Döllingers *Janus* ihren zeitgeschichtlichen Ausdruck gefunden hat. Trotz der mittlerweile stattgefundenen, breiten kirchengeschichtlichen Untersuchungen über dieses Thema sitzt dieser Döllinger-Komplex bei bestimmten Leuten noch sehr tief, wie man aus Anm. 19 erschließen kann. Bis in die dreißiger Jahre des vergangenen Jahrhunderts war die Unfehlbarkeitslehre die *pia opinio* einiger Theologen gewesen. Wie innerhalb weniger Jahrzehnte daraus ein allgemeines Dogma werden konnte, ist nicht nur ein dogmengeschichtlich, sondern auch ein massenpsychologisch interessantes Thema. Nachträglich gesehen, ist es mehr als einfach, dieses Dogma auch vor 1870 als die Wahrheit schlechthin darzustellen und dies den damaligen Bonner Professoren – trotz A. Franzen – vorzuhalten (S. 381). So einfach ist das mit der »Wahrheit«!

Vielleicht ist es ein Druckfehler, wenn auf S. 374 zu lesen ist, in der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts habe der christliche Glaube seine prägende Kraft auf die Gesellschaft verloren. Zumindest um ein halbes Jahrhundert ist diese Aussage vorzudatieren. Überhaupt vermisse ich in dem Aufsatz eine geistesgeschichtliche Erklärung dessen, was unter »liberalen Katholiken« (S. 375) zu verstehen ist. Weiter verwundert es, wenn Scheeben, dieser »Apologet der katholischen Kirche« (S. 379), »auch kein Ultramontaner« (S. 381) gewesen sein soll. Wer denn sonst? Hat der Autor etwa Angst vor dem »oft unerträglichen antirömischen Affekt« (S. 383), dessen historische Hintergründe, wenn auch sehr zeitbedingt, u. a. der *Janus* herausgearbeitet hat? Zu Anm. 15 sei kurz erwähnt, daß Scheeben drei Bände *Das ökumenische Konzil* herausgegeben hat.

Zum Schluß möchte ich bemerken, daß ich mit dem Autor der Meinung bin, daß kein »Widerspruch von Glauben und Wissen möglich« ist (S. 277). Nur mache ich mir diese Frage nicht allzu einfach. Franz Lüttgen

Ernst Haag, geboren am 6. Februar 1932 in Trier, erste Lehrtätigkeit 1963, wirkt seit 1968 als Ordinarius für Alttestamentliche Exegese in seiner Heimatstadt.

Thomas Langan, 1929 in St. Louis (Miss.) geboren, ist ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Toronto; Mitherausgeber der amerikanischen Edition von Communio. Den Beitrag auf Seite 500 übersetzte Eva Neunzig aus dem Amerikanischen.

Alexander van der Does de Willebois, Jahrgang 1928, studierte Medizin mit Schwerpunkt Neuropsychiatrie in Utrecht, Rotterdam, Groningen und Montreal (Canada). Seit 1963 arbeitete er als Neurologe in einer Utrechter Klinik; Mitglied der Redaktion der flämischen Communio. Er verstarb Mitte vergangenen Jahres.

Stefaan van Calster, 1937 geboren, ist Präsident des Erzbischöflichen Seminars Mechelen-Brüssel und des Johannes XXIII-Seminars in Löwen. Er lehrt Pastoraltheologie und Homiletik und gehört zur Redaktion der flämischen Communio. Den Beitrag auf Seite 512 übertrugen aus dem Französischen August Berz und Maximilian Greiner.

Joseph Kardinal Ratzinger, am 16. April 1927 in Marktl geboren, studierte in Freising und München, Priesterweihe 1951, Promotion 1953, Habilitation 1957. Nach Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg wurde er 1977 Erzbischof von München und Freising. Seit 1981 steht er als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre vor.

Heinz Hürten, Jahrgang 1928, Promotion 1955, Habilitation 1970, ist Ordinarius für Neuere und Neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt.

Curt Hohoff, 1913 in Emden geboren, studierte in Münster, Berlin, Cambridge und München Literatur und Sprachwissenschaft und lebt seit 1937 als freier Schriftsteller in München. Er ist Mitglied der Akademie der Künste Berlin und der Bayerischen Akademie der Schönen Künste.

Internationale katholische Zeitschrift. Im Verlag für christliche Literatur Communio GmbH. Redaktion: Maximilian Greiner (verantw.), Achim Bucher. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Ehrenfeldgürtel 164, 5000 Köln 30, Tel.: 02 21/5 50 31 90. – 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 93,50; S 417,–, 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).

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

Diesem Heft sind beigelegt zwei Prospekte des Bonifatius-Verlages, Paderborn, ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, und eine Bestellkarte des COMMUNIO-Verlages.