INHALT

Babolin, Sante: Die religiöse Erziehung der Einbildungskraft 570
Balthasar, Hans Urs von †: Versuch eines Durchblicks durch mein Denken . . . 289
–: Das Abschiedsterzett 577
Baumer, Iso: Hans Urs von Balthasar – Vermittler des Unzeitgemäßen 367
Baumgartner, Konrad: »Wem ihr die Sünden vergebt ...« Zur Praxis der Schuldvergebung in der Kirche heute 36
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Stellung und Bedeutung der Religion in einer »Civil Society«. 584
Bürkle, Horst: Außerchristliche Schuldbewältigung 49

Caldecott, Stratford: Auf der Suche nach dem Wunderbaren. 258
Calster, Stefaan van: Die biblischen Wundergeschichten. Pastoraltheologische und homiletische Aspekte 253
Chappin, Marcel SJ: Die Kirche und die Werte der Französischen Revolution . . 477
Chaunu, Jean: Die »Constitution civile du Clergé« 436
Cholvy, Gérald: Die Märtyrer der Französischen Revolution 447
Cordes, Paul Josef, Bischof: Taufe und die Imperative christlicher Mündigkeit . . 491

Fernandez, Irène: Imagination und Symbol. Fragestellungen 519
Fessard, Gaston SJ †: Die Sünde wider den Heiligen Geist 10

Gerl, Hanna-Barbara: Von der Theologie des Herzens. Zum 20. Todestag Romano Romano Guardinis (1885-1968) 91
–: Pax Christiana. Friedensvisionen des Renaissancehumanismus 143
Góralczyk, Pawel SAC: Der Christ als Friedensstifter 123
Greiner, Maximilian: Die Johannesgemeinschaft 352
Gnilka, Joachim: »Selig, die Frieden stiften« 97

Haas, Alois M.: Hans Urs von Balthasars »Apokalypse der deutschen Seele« . . 382
Henrici, Peter SJ: Die Sünde als Un-Wahrheit. Versuch einer philosophischen Annäherung 22
–: Hans Urs von Balthasar. Ein Lebensbild 294
Hohoff, Curt: Fausts Vollendung 409
–: Die deutschen Klassiker und die Französische Revolution 452
Hürten, Heinz: Bin ich noch katholisch? Eine Rede, für die es kein Publikum gibt 285

Kasper, Walter: Die Kirche als Ort der Sündenvergebung 1
–: Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche. 155
Kock, Erich: Das Genie der Entdeckung und die ungebildete Nonne. 417
Kunisch, Hermann: Sapientis est ordinare. Josef Pieper zum 85. Geburtstag . . . 267

Lobkowicz, Nikolaus: Zur Weitergabe des Glaubens 187
Löser, Werner SJ: Die Exerzitien des Ignatius von Loyola. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars 333
Lohfink, Norbert SJ: Der »heilige Krieg« und der »Bann« in der Bibel 104

Maier, Hans: Der christliche Friedensgedanke und der Staatenfriede der Neuzeit 130
–: Die Französische Revolution und die Katholiken 423
Martin, Norbert: Mitmachen oder Aussteigen? 396
Menke, Karl-Heinz: Stellvertretung. Die Spiritualität des seligen Niels Stensen . 76

Nichols, Aidan OP: Israels Bilder. Alttestamentliche Prolegomena zu einer Christologie des Bildes 533
Nyssen, Wilhelm: Zur Herkunft des Bildes im Christentum 550

O 'Donell, John SJ: Hans Urs von Balthasar – Gestalt seiner Theologie 318

Pfeiffer, Heinrich SJ: Der pädagogische Aspekt der christlichen Architektur und bildenden Kunst 558
Poliwoda, Sebastian: Erlösung hinter der Grenze. Edzard Schaper zum fünften Todestag 513
Potterie, Ignace de la SJ: Die wunderbare Brotvermehrung. Ihr Sinn und ihre Bedeutung im Leben Jesu 207
Puhl, Hans Stephan: Getreue Katholizität als Herausforderung an »Misereor«. . 176

Ratzinger, Joseph Kardinal: Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung. Theologische Fragen zum Ursprung menschlichen Lebens . . 61
–: Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit 113
Rother, Siegfried: »Die Brüder Karamasow« – Dostojewskijs Analyse menschlicher Existenz 597

Speyr, Adrienne von †: Die Beichte in ihrem Vollzug 31
Spieker, Manfred: Der Friede als Werk der Solidarität. Die Sozialenzyklika »Sollicitudo Rei Socialis« 71
Stadler, Arnold: Sag, daß Jerusalem ist. Paul Celans »Wallfahrt nach Jerusalem« (I) 181
–: Sag, daß Jerusalem ist (II) 276
Stock, Klemens SJ: Die Machttaten Jesu. Ihr Zeugnis in den synoptischen Evangelien 195
Sudbrack, Josef SJ: Die Wunder und das Wunder 229
Sullivan, Francis A. SJ: Vom Charisma zu heilen 248

Verweyen, Hansjürgen: Sinn und Wirklichkeit der Wunder Jesu 222

Weis, Eberhard: Die Französische Revolution – zu ihrer Beurteilung heute . . . 462
Wilkanowicz, Stefan: Der christliche Humanismus Johannes Pauls II. 504

Zimmermann, Hans: Reinhold Schneiders wesentliches Anliegen. Eine Erinnerung 609
Zottl, Anton OFSF: Glaube als kollektive Vernunft. Eine notwendige Ergänzung zu Eugen Drewermann 162

Editorial 193
Hilfe für Leser 613
In eigener Sache 95

STELLUNGNAHMEN

Hartmann, Stefan 419
Plaga, Ulrich Johannes 420

REDAKTIONELLE HINWEISE

Betr.: Mitarbeiter 96, 192, 288, 422, 518, 614

Die Kirche als Ort der Sündenvergebung

Von Walter Kasper

Die Botschaft von der Vergebung der Sünden

Der Glaube, daß Jahwe »ein barmherziger und gnädiger Gott, reich an Huld und Treue« (Ex 34,6) ist, gehört zur Urüberzeugung schon des Alten Testaments. Es weiß um die grundsätzliche Vergebungsbereitschaft Gottes, dessen Treue sich auch in menschlicher Untreue durchhält. Schon ihm ist die Vergebung der Sünden Gottes alleinige freie und gnädige Tat. Sie kann und braucht nicht durch Werke der Buße verdient werden (Jes 43,23). Nicht wir sind es, die Gott mit uns versöhnen, Gott ist es, der uns mit sich versöhnt. So betet der Psalmist: »Unsere Schuld ist zu groß für uns, du wirst sie vergeben« (Ps 65,4). Das Motiv der Vergebung ist allein Gottes Erbarmen und Liebe (Ps 78,38). Für den Propheten ist die Überzeugung, daß Gott nicht zürnt und den Sünder nicht vernichtet, geradezu Ausdruck von Gottes Heiligkeit und Göttlichkeit: »Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken ... Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in Deiner Mitte« (Hos 11,9).

Bei den Propheten rückt die Vergebung der Sünden in zunehmendem Maße in eschatologische Perspektive. Sie wird zum »eigentlichen Nerv des neuschaffenden Handelns Gottes«; »sie bildet die Schwelle zu der neuen Zeit, in der die Schöpfung zu ihrem Ursprung zurückkehrt«[1] (Hos 14,5; Jer 31,34; 33,8; 50,20; Jes 44,22).

Im Neuen Testament ist die Vergebung der Sünden ein eschatologisches Heilsgut; sie ist das Neue und spezifisch Christliche. Das kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß sich die Formel »Vergebung der Sünden« in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (*LXX*) nicht findet.[2] Im Neuen Testament dagegen ist sie fest mit der Ankündigung des Anbruchs der Endzeit in der Botschaft Johannes des Täufers verbunden (Mk 1,4; Lk 2,3). Die Erkenntnis des Heils, zu der er sein Volk führen soll, besteht geradezu in der Vergebung der Sünden (Lk 1,77).

Was der Täufer nur ankündigt, wird in Jesu Auftreten Wirklichkeit.[3] Zu Jesu Verkündigung gehört der Heilszuspruch: »Deine Sünden sind dir

---

1 W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2/3. Stuttgart/Göttingen ^{4}1961, S. 319.

2 Vgl. H. Schürmann, Das Lukasevangelium (Herders Theol. Kommentar zum NT, Bd. III/1). Freiburg 1969, S. 91, Anm. 73.

3 Vgl. dazu H. Leroy, Zur Vergebung der Sünden. Die Botschaft der Evangelien. Stuttgart 1974; P. Fiedler, Jesus und die Sünder. Bern/Frankfurt 1976.

vergeben!« (Mk 2,5 par; vgl. Lk 7,48). Für die Juden ist dies eine skandalöse, gotteslästerliche Aussage, die in die Prärogative Gottes eingreift und an die Grundfesten des Monotheismus rührt. Denn »wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott« (V. 7)? Die Vollmacht, welche Jesus hier beansprucht (V. 10), geht weit über alles hinaus, was das Alte Testament und das Judentum vom Messias erwarteten.[4] Jesus tritt hier auf als einer, der an Gottes Stelle spricht und handelt. So stellt Jesu Praxis der Sündenvergebung unmittelbar die christologische Frage.[5] Vollends wird die ganze Abgründigkeit der Liebe Gottes in der Vergebung der Sünden im Neuen Testament darin offenbar, daß Jesus sein eigenes Leben hingibt als Lösegeld für viele (Mk 10,45) und daß darin Gott seinen eigenen Sohn nicht schont, sondern ihn hingibt für uns alle (Röm 8,32).

Die göttliche Vollmacht, die Jesus als der Menschensohn bei Markus und Lukas implizit beansprucht, wird nach Matthäus »den Menschen« gegeben (Mt 9,8). In der Tat beauftragt Jesus seine Jünger vor der Himmelfahrt, sie sollen »allen Völkern, angefangen in Jersusalem, verkünden, sie sollen umkehren, damit ihre Sünden vergeben werden« (Lk 24,48). Johannes verbindet denselben Auftrag und dieselbe Vollmacht mit der Erscheinung des Auferstandenen am Osterabend und mit der Gabe des Heiligen Geistes (Joh 20,23). Der Ruf zur Umkehr und zur Taufe auf den Namen Jesus »zur Vergebung der Sünden« ist denn auch das Ziel, auf das die »Pfingstpredigt« des Petrus hinausläuft (Apg 2,38). Von nun an kehrt die Formel »Vergebung der Sünden« an vielen Stellen immer wieder zur Bezeichnung des zentralen Heilsgutes, welches uns durch Kreuz, Auferstehung, Erhöhung und Geistsendung zuteil wird (Apg 5,3; 10,43; 26,18). Während die Apostelgeschichte die Vergebung der Sünden mit der Taufe verbindet, stellt sie Matthäus in den Zusammenhang der Eucharistie: »Das ist mein Blut ..., das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden« (Mt 26,28). Die Formel findet sich wieder in den deuteropaulinischen Gefangenschaftsbriefen, wo sie wiederum das Ganze der christlichen Erlösungsbotschaft umfaßt (Eph 1,7; Kol 1,14). Paulus sagt in anderer Terminologie dasselbe. Die neue Schöpfung besteht für ihn darin, daß »Gott uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat« (2 Kor 5,18).

Die Botschaft von der »Vergebung der Sünden« ist für das Neue Testament also zentral. Sie drückt nicht nur einen nebensächlichen, unter Umständen zu vernachlässigenden Teil- oder Nebenaspekt, sondern in einer bestimmten Hinsicht das Ganze der christlichen Heilsbotschaft aus, so wie unter anderen

4 Vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium (Herders Theol. Kommentar zum NT, Bd. II/1). Freiburg 1976, S. 158-160; J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus (EKK, Bd. II/1). Einsiedeln/Neukirchen 1978, S. 99f.

5 Das hat für Lk 7,36-50 H. Leroy, Vergebung und Gemeinde nach Lk 7,36-50, in: Wort Gottes in der Zeit (FS K. H. Schelkle), hrsg. v. H. Feld u. J. Nolte. Düsseldorf 1973, S. 85-94, gezeigt.

Gesichtspunkten die Verkündigungsworte Erlösung, Rechtfertigung, Versöhnung, neues Leben, neue Schöpfung u. a. jeweils ebenfalls das Ganze aussagen. Die Vergebung der Sünden ist die entscheidende Gabe des Heiligen Geistes; sie ist das Geschenk des schon im Alten Testament verheißenen neuen Herzens (Ez 33,25-27; Ps 51,4.9-14).[6] Sie besagt, daß die Liebe Gottes stärker ist als die Sünde, daß sie deren Verwundungen heilt und uns ein neues, versöhntes Leben schenkt.

Man muß den zentralen und umfassenden Charakter der biblischen Botschaft von der Vergebung der Sünden sehen, um erschrocken die Feststellung zur Kenntnis zu nehmen: »Dieses Bekenntnis unserer Hoffnung trifft auf eine Gesellschaft, die sich von dem Gedanken der Schuld selbst immer mehr freizumachen sucht ... Ein unheimlicher Entschuldigungsmechanismus ist in ihr wirksam ....«[7] Der christlichen Botschaft von der Sündenvergebung ist damit der Boden entzogen. Das Apostolische Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* (1984) ist diesem Phänomen der Verdunkelung, ja des Verlustes des Sündenbewußtseins nachgegangen und hat als dessen Wurzel den Schwund des Gottesbewußtseins herausgestellt. Einen »Säkularismus«, der nur noch den Kult des Machens und Produzierens kennt, verliert auch das Bewußtsein für die Würde des Menschen, welche eben darin besteht, vor Gott, vor sich und vor den anderen Verantwortung für das eigene Handeln übernehmen zu können.[8]

Mit ihrer Botschaft von der Vergebung der Sünden widersteht die Kirche diesem Unschuldswahn. Sie verteidigt mit der Verpflichtungskraft der Gebote Gottes zugleich die Würde des Menschen. Das ist der Grund, weshalb diesem Glaubensartikel heute eine so große Aktualität zukommt. Noch mehr, die Botschaft von der Vergebung der Sünden ermöglicht es dem Menschen erst, seine Verantwortung anzuerkennen und auch zu seinen bösen Taten zu stehen. Während die Gnadenlosigkeit der modernen Gesellschaft den Menschen immer wieder zu Versuchen der Selbstrechtfertigung und der Schuldverdrängung treibt, gibt die Botschaft von Gottes zuvorkommender gnädiger Vergebung ihm erst die innere Freiheit und den Mut zu bekennen: »Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt« (Lk 15,18.21). Auch dies ist wichtig, weil es besagt: Die Kirche hat nicht die Aufgabe, die Drohbotschaft von der Sünde zu verkünden, sondern die Frohbotschaft von der Vergebung der Sünden bzw. die Lehre von der Sünde

---

6 Vgl. H. Schürmann, a. a. O., S. 157.

7 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, in: Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1. Freiburg 1976, S. 93. Vgl. auch das Dokument der Internationalen Theologenkommission, *Über Versöhnung und Buße*, in dieser Zeitschrift 13 (1984), S. 45f. Dazu W. Kasper, Anthropologische Aspekte der Buße, in: ThQ 163 (1983), S. 96-109.

8 Vgl. Nr. 18.

im Horizont der Botschaft von der Gnade und vom Geschenk des neuen Herzens, das vom Geist Gottes getrieben Gottes Gebote aus innerem Antrieb erfüllt.

Christliches Leben aus der Vergebung

Die Vergebung der Sünden ist für das Neue Testament zunächst ein einmaliges Geschehen, das mit der Bekehrung zu Gott bzw. zu Jesus Christus und mit der Taufe verbunden ist. So wird der Glaubensartikel von der Vergebung der Sünden auch in den frühesten Bekenntnisformeln verstanden. Er ist immer dem dritten Teil des Glaubensbekenntnisses, dem Bekenntnis zum Heiligen Geist unter- und der Taufe zugeordnet.[9]

Das Leben aus der Taufe wurde damit zugleich als ein Leben aus der Vergebung verstanden. Augustinus schärfte seiner Gemeinde ein, daß das regelmäßige Beten des Vaterunsers mit seiner Bitte um Vergebung der Sünden (Mt 6,12; Lk 11,4) als eine Art tägliche Taufe gelten könne.[10] Das Leben aus der Taufwirklichkeit der Vergebung der Sünden wirkt sich nach altkirchlicher Lehre auch in der biblisch begründeten Trias: Fasten, Almosen und Gebet (Tob 12,8) aus. Sie wurde maßgebend für die ganze spätere Tradition; man schrieb dem Fasten, Almosengeben und Beten allgemein eine die alltäglichen Sünden vergebende Kraft zu.[11] Dasselbe galt und gilt vollends von der Feier der Eucharistie. Sie ist ja die *memoria*, d. h. die sakramentale Vergegenwärtigung des ein für allemal dargebrachten Opfers Jesu Christi, dessen Blut zur Vergebung der Sünden vergossen wurde (Mt 26,28).[12]

Es war eine schwere und nur mühsam zu verkraftende Erfahrung der jungen Kirche, daß auch Christen, welche aus dem Wasser und dem Geist neugeboren waren, wieder in schwere Sünde zurückfallen können. Erst nach langem Ringen anerkannte man die Möglichkeit einer zweiten Buße,[13] einer zweiten Planke des Heils[14] im Sinn einer mühsamen zweiten Taufe nicht durch Wasser, sondern durch Tränen.[15] So erfuhr der Glaubensartikel von der Vergebung der Sünden nach der Mitte des 4. Jahrhunderts die Auslegung,

9 Vgl. J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie. Göttingen 1972, S. 48, 81, 88, 117, 119f., 123f., 156, 160-162, 177, 184, 196, 334.

10 Vgl. Augustinus, *Sermo 213*, 8.

11 Vgl. noch das Konzil von Trient: DS 1543. Zu anderen Formen nichtsakramentaler Sündenvergebung vgl. *Über Versöhnung und Buße*, a. a. O., S. 58. Dazu W. Kasper, Beichte außerhalb des Beichtstuhls?, in: Concilium 3 (1967), S. 282-286.

12 Vgl. DS 1638; 1740; 1743. Zum rechten Verständnis vgl. *Über Versöhnung und Buße*, ebd., S. 62f.

13 Vgl. Tertullian, *De paenitentia* 7, 10.

14 Vgl. ebd., 4, 2; 12, 9.

15 Vgl. Gregor von Nazianz, *Oratio 39*, 17. Vgl. zu dieser Entwicklung H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung, in: HDG IV/3. Freiburg 1978.

daß er die durch Beichte und Absolution erlangte Vergebung einschließe.[16]

Neben der Taufe, der Eucharistie und dem Sakrament der Buße ist auch auf das Sakrament der Krankensalbung zu verweisen. Es hat schon von seinem Ursprung her die Kraft, Sünden zu vergeben (Jak 5,15). Dies wird auch von der Lehre der Kirche festgehalten.[17] Festgehalten ist damit auch der innere Zusammenhang von Taufe und Krankensalbung. Denn im Angesicht des Todes oder einer schweren lebensbedrohenden Krankheit, in welcher der Tod sozusagen seine Schatten vorauswirft, ist dieses Sakrament eine eigene Form der Erneuerung der Taufe, durch die wir in Jesu Christi Todesleiden und in seine Auferstehung einbezogen worden sind.[18]

Solches Leben aus der Vergebung Gottes wäre nicht glaubwürdig, würde es nicht zur Vergebung und zum Verzeihen gegenüber dem Bruder führen. Die von Gott geschenkte Vergebung zielt sogar notwendig auf das brüderliche Verzeihen (Mt 5,23f.; 6,12.14f.; Mk 11,25f.) und auf eine brüderliche Gemeinschaft der Kirche mit der Bereitschaft zur immer wieder neuen Vergebung (Mt 18,21f.; Eph 4,32; Kol 3,13).[19] Will die Kirche Ort der Vergebung sein, dann muß sie also bei sich selbst beginnen und selbst aus der Versöhnung leben und eine versöhnte Kirche sein.[20] Sie muß sich als eine Kirche der Sünder bekennen, die stets der Reinigung bedürftig ist und immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung geht.[21] Nur so ist die Kirche nicht nur durch ihre Botschaft, sondern noch mehr durch ihr gesamtes Leben ein Ort der Vergebung der Sünden.

Das Bewußtsein der Notwendigkeit von Vergebung, Versöhnung und Buße ist freilich nicht nur in der modernen Welt im Schwinden; es muß auch in der Kirche wieder neu belebt werden. Sosehr die Botschaft von der Gnade und von der Vergebung die Voraussetzung der Umkehr ist, so gilt doch auch, daß diese Botschaft unernst und die Gnade zur billigen Gnade wird, wenn sie nicht mehr mit dem täglichen Leben aus der Vergebung, und d. h. auch mit dem Leben aus der täglichen Umkehr und Buße, verbunden ist. D. Bonhoeffer hat die bedenkenswerten Sätze geschrieben: »Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche ... Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware,

16 Vgl. J. N. D. Kelly, a. a. O., S. 377; vgl. auch S. 388.

17 Vgl. DS 1694-96; 1696; 1699; 1716.

18 Zur Theologie des Sakraments der Krankensalbung vgl. G. Greshake, Letzte Ölung – Krankensalbung – Tauferneuerung angesichts des Todes? (Un-)Zeitgemäße Bemerkungen zur umstrittenen Sinngebung und Praxis eines Sakraments, in: Liturgia-Koinonia-Diakonia (FS Kard. Franz König), hrsg. v. R. Schulte. Wien 1980, S. 97-126.

19 Vgl. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des NT (Herders Theol. Kommentar, Suppl. 1). Freiburg 1986, S. 96, 221.

20 So *Reconciliatio et Paenitentia*, Nr. 12, wo diese Aussage sowohl auf die innerkirchlichen Spannungen wie auf die ökumenische Aufgabe angewandt wird. In Nr. 25 wird sehr ausführlich auch auf die Bedeutung des Dialogs hingewiesen.

21 Vgl. *Lumen gentium*, 8.

verschleuderte Vergebung ...; Gnade ohne Preis, ohne Kosten ... Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders. Weil Gnade doch alles allein tut, darum kann alles beim alten bleiben ... Billige Gnade ist Predigt der Vergebung ohne Buße, ist Taufe ohne Gemeindezucht, Abendmahl ohne Bekenntnis der Sünden, ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge ...«[22] Mit Recht fordert deshalb das Apostolische Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* eine »Pastoral der Buße und Versöhnung«. Wie die Botschaft von der Vergebung der Sünden das Ganze der Heilsbotschaft umfaßt, so umfaßt eine solche »Pastoral der Buße und Versöhnung« »die Gesamtheit der Aufgaben«, »die der Kirche auf allen Ebenen obliegen, um beides zu fördern«.[23]

Die Vollmacht zur Vergebung der Sünden

Die den Jüngern von Jesus aufgetragene Botschaft von der Vergebung der Sünden informiert nicht nur über Gottes eschatologische Versöhnungstat in Jesus Christus; das Wort der Versöhnung ist ein vollmächtiges und wirksames Wort, das schenkt und schafft, was es sagt. Das wird in besonderer Weise deutlich in den Worten vom »Binden und Lösen«: »Alles, was ihr auf Erden bindet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein« (Mt 18,18; vgl. 16,19).[24] Das Wort im Johannesevangelium: »wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben, und wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert« (Joh 20,23), dürfte wohl eine (evtl. schon vorjohanneische) Variante dieses synoptischen Binde- und Lösewortes sein[25], das in der alten Kirche vor allem zur biblischen Begründung des kirchlichen Bußverfahrens diente.[26]

Um dieses Wort vom Binden und Lösen zu verstehen, muß man seinen alttestamentlichen und jüdischen Hintergrund sehen. Danach ist die Sünde, sosehr sie personale Tat ist, niemals nur die individuelle oder gar private Angelegenheit eines einzelnen. Die Sünde des einzelnen tangiert vielmehr das Volk Gottes insgesamt; sie schädigt das Ganze und ist darum im eigentlichen Sinn des Wortes gemeingefährlich. Sie verletzt die Heiligkeit des von Gott erwählten Volkes. Dieses muß sich deshalb durch den Bann vom Sünder distanzieren und ihn aus seiner Mitte ausstoßen. Bereits die Synagoge

22 D. Bonhoeffer, Nachfolge. München 1971, S. 13f.

23 Nr. 23.

24 Zu den verschiedenen Interpretationen vgl. den Überblick bei H. Vorgrimler, a. a. O., S. 12-18.

25 So R. Schnackenburg. Das Johannesevangelium (Herders Theol. Kommentar zum NT, Bd. IV/3). Freiburg 1975, S. 387f.

26 Vgl. H. Vorgrimler, a. a. O., S. 19-21.

institutionalisierte den Bann zu einem gestuften Ausschlußverfahren mit zeitlicher Beschränkung und Wiederaufnahmemöglichkeit.[27]

Ähnlich kennt auch das Neue Testament Sünden, welche vom Reich Gottes ausschließen. Die solches tun, können das Reich Gottes nicht erben (Gal 5,21; 1 Kor 6,9; Eph 5,5ff. u. a.). Die Kirche kann darauf nur mit Distanzierung von einem solchen Sünder reagieren. In 1 Kor 5,9-13 mahnt Paulus im Anschluß an Dtn 17,7: »Schafft den Übeltäter weg aus eurer Mitte!« Das ist offensichtlich mehr als eine äußerliche Maßregelung und eine bloße Sache der Kirchenzucht. Eine solche Aufkündigung der Gemeinschaft reicht tief in das Wesen der Kirche als Leib Christi und betrifft die Heilssolidarität aller Getauften. Aus der Botschaft von der Vergebungsbereitschaft, Barmherzigkeit und Liebe Gottes folgt freilich auch, daß die Kirche keine elitäre »kleine Herde« sein darf, sondern offen bleiben muß. Die endgültige Scheidung erfolgt erst am Ende der Zeit durch Gott selbst (Mt 13,36-50). Deshalb muß es in der Kirche auch die Möglichkeit zur Versöhnung mit dem umkehrbereiten Sünder geben. Auch dazu mahnt Paulus: »Die Strafe, die dem Schuldigen von der Mehrheit auferlegt wurde, soll genügen. Jetzt sollt ihr lieber verzeihen und trösten ...« (2 Kor 2,6f.). Das Neue Testament kennt also bereits Ausschluß und Wiederaufnahme in die Gemeinde.[28]

Auf diesem Hintergrund wird das Wort vom Binden und Lösen verständlich. Binden und Lösen, Sünden vergeben und behalten sind nicht zwei Seiten einer Alternative, sondern zwei Phasen der einen Reaktion, mit der die heilige Kirche auf die Sünde eines ihrer Glieder antwortet. Dadurch, daß die Kirche einen Sünder bannt, d. h. aus ihrer Gemeinschaft ausschließt und ihn, wenn er umkehrbereit ist, wieder vom Bann löst, also wieder in ihre Gemeinschaft aufnimmt, ist sie Ort der Sündenvergebung. Denn was hier auf Erden geschieht, hat nach dem Wort Jesu nach Matthäus Gültigkeit vor Gott. Durch das Lösen vom Bann wird der Sünder aus dem Bann der Mächte des Bösen befreit; es wird ihm erneut die Gemeinschaft mit Gott und die Freiheit der Kinder Gottes geschenkt. Das Tun der Kirche hat also sakramentale Bedeutung, d. h. es ist Zeichen und Werkzeug der Vergebung durch Gott.

Es hat freilich seine Zeit gebraucht, bis die alte Kirche die sakramentalen Implikationen der neutestamentlichen Texte voll erkannt und in ihrer Bußpraxis zur Geltung gebracht hat. Bei Tertullian[29] und Cyprian wird dieser Zusammenhang dann klar ausgesprochen. Indem man den Frieden (*pax*) mit der Kirche erhält, sagt Cyprian, empfängt man den Geist des Vaters.[30] Nach

---

27 Vgl. ebd., S. 11f.

28 Weitere wichtige Stellen: Röm 16,17; 2 Thess 3,6.14; 1 Tim 5,19-22; 2 Tim 3,5; Tit 3,10; Jud 23; 2 Joh 10f.; 3 Joh 10.

29 Vgl. Tertullian, *De pudicitia* 12,11; 15,5f.; 21,9f.

30 Vgl. Cyprian, *Ep. 57*,4; vgl. *55*,13.

Augustinus läßt der Friede mit der Kirche die Sünden nach, die Entfremdung vom Frieden der Kirche behält dagegen die Sünde.[31] Oder an einer anderen Stelle: »Die Liebe der Kirche, die durch den Heiligen Geist in den Herzen ausgegossen wird, läßt denen, die an ihr Anteil haben, die Sünden nach, und behält sie denen, die ihrer nicht teilhaftig sind.«[32] Die alte Kirche verstand diese Vollmacht zugleich als Verpflichtung. Sie begleitete den Büßer durch ihre Fürbitte und durch ihre eigene stellvertretende Buße. Die Gnade der Buße und Vergebung wurde verstanden als Gnade des Leibes Christi, der die Kirche ist. So ist die sakramentale Sündenvergebung wirksames Zeichen und siegreiche Erscheinung der Gnade Gottes im Raum der Kirche.

Später hat man – Ausnahmen bestätigen die Regel – die ekklesiale Dimension des Sakraments der Buße leider großenteils aus dem Blick verloren bzw. auf die amtliche Vollmacht des Spenders des Bußsakraments verengt. In unserem Jahrhundert hat im Anschluß an M. de la Taille, B. Xiberta, B. Poschmann u. a. vor allem K. Rahner in einem viel gelesenen Aufsatz unter dem Titel *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament* wieder an den ekklesialen Lebenszusammenhang des Bußsakraments erinnert.[33] Nach K. Rahner und vielen anderen Theologen kann man diesen Zusammenhang in scholastischer Terminologie so zusammenfassen: Die Wiederversöhnung mit der Kirche ist das äußere Zeichen (*sacramentum*) des Sakraments der Buße; das Wiederversöhntsein mit der Kirche ist seinerseits Zeichen und Werkzeug (*res et sacramentum*) der Versöhnung mit Gott, welche die eigentliche »Sache« dieses Sakraments ist (*res sacramenti*).[34]

Das II. Vatikanische Konzil hat diesen ekklesialen Aspekt ebenfalls nachdrücklich zur Geltung gebracht, freilich in einer Weise, welche sich nicht auf eine bestimmte theologische Richtung festlegen und andere Richtungen damit ausschließen wollte. Das Konzil formulierte: »Die aber zum Sakrament der Buße hinzutreten, erhalten ... Verzeihung und werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch die Sünde verwundet haben und die zu ihrer Bekehrung durch Liebe, Beispiel und Gebet mitwirkt.«[35] Damit ist die ekklesiale Dimension klar ausgesprochen, ohne daß sich das Konzil im

31 Vgl. Augustinus, *De baptismate contra Donatistas*, 3,18,23.

32 Ders., *In Joannem tract.*, 121,4.

33 Vgl. K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, in: Schriften zur Theologie, Bd. 2. Einsiedeln 1955, S. 143-184; ders., *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche*, in: Schriften zur Theologie, Bd. 8. Einsiedeln 1967, S. 447-471. K. Rahners Einzeluntersuchungen zur frühen Bußgeschichte sind gesammelt in: Schriften zur Theologie, Bd. 11. Einsiedeln 1973. Zum Überblick über die gesamte Diskussion vgl. H. Vorgrimler, a. a. O., S. 195f.

34 Vgl. K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten*, a.a.O., S. 179; *Über Versöhnung und Buße*, a.a.O., S. 52.

35 *Lumen gentium*, 11.

einzelnen auf eine genaue Verhältnisbestimmung von Versöhnung mit der Kirche und Versöhnung mit Gott festgelegt hätte. Dasselbe gilt von der neuen Ordnung der Buße und den erneuerten Formeln der Feier des Bußsakraments von 1973. Daß sie bewußt als liturgische Feiern konzipiert sind, bringt die kirchliche Dimension besonders sinnenfällig zum Ausdruck.[36]

Man wird freilich kaum behaupten können, daß die ekklesialen Aspekte des Sakraments der Buße und besonders dessen Charakter als liturgische Feier schon hinreichend ins Bewußtsein der Gläubigen und der Seelsorger eingegangen sind. Von allen nachkonziliaren Neuordnungen der sakramentalen Ordnung ist die Ordnung des Sakraments der Buße bisher wohl am wenigsten wirksam geworden. Auch heute gilt von der Liturgie des Beichtstuhls weitgehend noch, was K. Rahner 1955 geschrieben hat, daß sie nämlich so nüchtern ist, »daß man sie mit einer primitiven psycho-therapeutischen Beratung von gräßlicher Profanität verwechselt«.[37] Die gegenwärtige Krise der Buß- und Beichtpraxis stellt im Blick auf die zentrale Bedeutung, welche dem Glaubensartikel von der Vergebung der Sünden zukommt, ein überaus ernstes Krisensyndrom dar. Man kann ihm ohne Zweifel nicht isoliert beikommen. Die Kirche muß insgesamt, d. h. in einer Vielzahl von Formen und Haltungen deutlicher als Ort der Vergebung in Erscheinung treten. Dazu gehören nach der Neuordnung der Feier der Buße auch die sogenannten Bußfeiern. Solches Leben aus der Vergebung kann und muß sich dann freilich in der Feier des Sakraments der Vergebung verdichten.

Man hat das II. Vatikanische Konzil schon oft als Konzil der Erneuerung bezeichnet. Das trifft ohne Zweifel zu. Aber man hat nach dem Konzil oft vergessen, daß wahre Reform und Erneuerung im Sinn des Evangeliums den Weg der persönlichen wie der gemeinsamen Buße und damit auch der sakramentalen Feier der Buße gehen muß. Nicht zuletzt in diesem Manko dürfte die Zweideutigkeit mancher nachkonziliarer Reformen begründet sein. Eine erneuerte Kirche muß vor allem eine Kirche sein, welche den Glaubensartikel von der Vergebung der Sünden ernst nimmt, aus ihm lebt und ihn zur Mitte ihres ganzen Lebensvollzugs macht, die Ort der Vergebung und Ort der sakramentalen Feier der Vergebung und Versöhnung ist.

---

36 Vgl. Die Feier der Buße nach dem Rituale Romanum (Studienausgabe): Pastorale Einführung Nr. 4f. Einsiedeln/Freiburg 1974, S. 11f. Dazu O. Nussbaum, Die Liturgie der Buße und Versöhnung im ordo Paenitentiae von 1973, in: Lit. Jb. 25 (1975), S. 148-166.

37 K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten*, a.a.O., S. 169.

Die Sünde wider den Heiligen Geist

Von Gaston Fessard SJ †

»Führt euch zunächst die Bedeutsamkeit dieses Problems vor Augen, auf daß ihr, wenn ihr begriffen habt, welches Gewicht auf unseren Schultern lastet, für unsere Aufgaben beten möget.« So beginnt der heilige Augustinus in der *74. Predigt* seine Erörterung der vielbesprochenen Sünde gegen den Heiligen Geist, und er gesteht, daß er in der gesamten Schrift nichts Wichtigeres und nichts Schwierigeres gefunden habe.

Die Schwierigkeit dieser Frage liegt in dem Widerspruch, der sich aus der klaren, eindeutigen und nachdrücklichen Aussage Christi: Die Sünde gegen den Heiligen Geist wird nicht vergeben werden!, und dem sicheren, allgemein gültigen und mehrmals verkündeten Prinzip: In Taufe und Bußsakrament werden alle Sünden vergeben!, ergibt. Der Gegensatz ist umso größer, als die beiden Aussagen sich nicht gewissermaßen auf Distanz widersprechen, sondern einander direkt gegenüberstehen und in einer feierlichen Form (»Wahrlich, wahrlich, ich sage euch« bei Markus) gesagt werden, die über die Auffassung Christi keinen Zweifel zuläßt: Jede Sünde kann verziehen werden. Aber auch: Eine Sünde kann nicht verziehen werden. – Wie kann man diesen Widerspruch auflösen?

Wenn man die indiskutable Möglichkeit beiseite läßt, daß man sich damit begnügen könnte, beide Sätze nacheinander zu bejahen, dann sind drei Haltungen möglich:

– Die erste bestünde darin, zunächst vor allem den wörtlichen Sinn des Textes zu bewahren. Dies schiene also so, als ob man für die Verneinung des allgemeinen Prinzips optiere. Da aber diese Haltung durch das religiöse Leben widerlegt wird, das ja die Bejahung des Prinzips voraussetzt, kommt man dahin, die Unverzeihbarkeit zu interpretieren.

– Die zweite würde dem allgemeinen Prinzip den Vorzug geben und daher die Sünde gegen den Heiligen Geist ganz entschieden, aber so großzügig interpretieren, daß sie ihr Ziel nur um den Preis der Verneinung des Textes zu erreichen schiene.

– Die dritte schließlich würde dem Prinzip seine Vorrangstellung lassen und durch graduelle Annäherung versuchen, sowohl der Sünde wie der Unverzeihbarkeit eine immer genauere Interpretation angedeihen zu lassen, die schließlich die sich gegenseitig bedingende Bejahung beider Positionen, des Textes sowohl als des Prinzips, erlauben würde.

Einige historische Lösungen

Bei seiner Erörterung der Sünde gegen den Heiligen Geist in der *Summa theologiae* (IIa IIae, q14, a1) berichtet der heilige Thomas von drei Lösungsmöglichkeiten, die tatsächlich verfochten worden sind.

1. Die einleuchtendste und auch älteste ist, so sagt Thomas, die der *Antiqui Patres*, nämlich des Athanasius, Hilarius, Cyrillus, Pacianus, Hieronymus und Chrysostomus. Sie besteht darin, daß man sich an den buchstäblichen Sinn der Worte hält. Sünde gegen den Heiligen Geist ist es zu sagen, daß Christus die Dämonen durch Satan austreibt.

Thomas sagt uns nicht, wie die Väter diesen Sinn mit der allgemeinen Verzeihung in Einklang gebracht haben. Vielleicht haben sie sich wenig darum gekümmert. Ob sie nun den Text gegen die Häretiker verfochten wie Athanasius, Pacianus, Hilarius, ob er ihnen, wie Hieronymus, zu philologischen Studien diente oder ob sie hauptsächlich darum besorgt waren, die moralischen Konsequenzen zu ziehen, wie dies Chrysostomus tat, immer scheint ihnen die nötige intellektuelle Schärfe gefehlt zu haben, um sich des Widerspruchs deutlich bewußt zu werden, wenigstens soweit, daß sie ihn als unerträglich beurteilt hätten.

Aus mehr als einem Hinweis kann man jedoch entnehmen, daß sie das allgemeine Prinzip nicht leugneten. Ja noch mehr, die Sorge, die Sünder nicht zu entmutigen, führte sie schließlich dazu, die Unmöglichkeit der Verzeihung zu interpretieren, die sie doch vorher buchstabengetreu hatten bewahren wollen. So beschränkt der heilige Johannes Chrysostomus die Unverzeihbarkeit auf die Sündenstrafen. Der heilige Epiphanias beruft sich auf das Vorherwissen Christi, der in diesem Fall wußte, daß diese Sünde nicht vergeben werden würde. Der heilige Cyrillus erklärt sogar, daß es nur die Absicht Christi war, die Größe der Sünde zu zeigen. Andere kommen soweit zu sagen, diese Sünde werde bei fehlender Reue nicht vergeben – was jedoch auf alle Sünden zutrifft.

Kurz, die Bejahung des Textes stellt das Problem eher, als daß sie es löst. Unter den Kirchenvätern sollte es jedoch einen spekulativen, begeistert nach Einheit suchenden Geist geben, der seine Religion vor allem »denken« wollte und dem dieser Widerspruch keine Ruhe lassen sollte, bis er ihn überwunden hatte.

2. Dieser Geist war der heilige Augustinus. Im ersten Anlauf erfaßte er, welcher Text dem allgemeinen Prinzip den Vorrang lassen mußte.

Wenn den Heiligen Geist lästern eine Sünde ohne Vergebung war, was versuchte er dann überhaupt noch, sein Volk zu bekehren? Indem sie Gott verneinten, lästerten die Heiden den Heiligen Geist; ebenso die Juden, die Christus leugneten, und noch mehr die Häretiker, die doch die Existenz des Geistes leugneten oder doch wenigstens seine Göttlichkeit. ... Und weiter, wenn man genauer hinsieht, ist nicht jede Sünde eine Lästerung des Heiligen

Geistes? Und trotzdem verweigert die Kirche keinem Heiden oder Juden die Taufe und verschließt ihre Pforten auch vor dem reuigen Häretiker nicht. Muß man nun sagen, daß sie unrecht hat oder daß ihre Handlungen unwirksam sind?

Wenn also jede Sünde vergeben werden kann, was soll man dann von dem Text denken? – Ihn auslegen. Ohne zu zögern nach etwas suchen, was eine Sünde unvergebbar machen kann, und dann sehen, ob dieses Element nicht als Lästerung des Heiligen Geistes identifiziert werden kann. Das Evangelium sagt ja schließlich »ein Wort« und nicht »jedes Wort, was es auch sei«; es genügt also irgendein Element, um dem Text Genüge zu tun. Nun, nur dem kann nicht vergeben werden, der bis zum Schluß die Verzeihung zurückweist, das heißt dem unbußfertigen Herzen. Die endgültige Verweigerung der Reue, das ist die Sünde, die nicht vergeben werden kann, und das ist auch die Lästerung des Heiligen Geistes, denn es ist das eigenste Werk des Heiligen Geistes, die Sünden zu vergeben.

Für Augustinus gewährleistete diese Lösung zweifelsfrei die Kohärenz des Textes mit dem Prinzip. Aber in seinen Schriften zeigt sich eine gewisse Unsicherheit. Bald erscheint diese Unbußfertigkeit zu Recht als grundsätzliche Einstellung, die die Vergebung der Sünden verhindert, und sie ist realiter unvergebbar, aber die Sünde ist einmalig und ist eigentlich nur einmal begangen worden, wenn das Leben beendet ist. Dann wieder nimmt sie die Form einer bestimmten Sünde an, Verhärtung, Widerstand gegen die Gnade usw. – in diesem Fall aber ist sie nicht mehr unvergebbar, wenn die Einstellung des Sünders sich ändert.

Weil diese beiden Bedeutungen nicht klar in Beziehung zueinander gesetzt sind, kamen Interpretation und Text doch nicht ganz zusammen. Die Nachfolger Augustins sollten hier den Widerspruch wiederfinden.

3. Das merkt man deutlich bei Thomas. Die endgültige Unbußfertigkeit bei Augustinus erschien ihm und seinen Zeitgenossen nicht sosehr als die Sünde der Sünden – was sie im Grunde für Augustinus war –, sondern als ein »Umstand bei jeder beliebigen Sünde«, ein Akzidens, das dem letzten Akt eines Lebens eignet. Oder, um dem Text zu folgen, der die Sünde gegen Christus und die Sünde gegen den Geist gegeneinander stellt; hier geht es um eine Sünde, die sich als besondere Sünde darstellt (*rationem specialis peccati*).

In der Nachfolge des Meisters der *Sentenzen* erkennt Thomas folglich dieses Vergehen in der Sünde der Bosheit, *ex certa malicia, ex ipsa electione mali.* Diese Sünde richtet sich in der Tat gegen den Heiligen Geist, dem die Güte zugeschrieben wird, so wie sich die Sünde der Unwissenheit gegen die Weisheit des Sohnes und die Sünde der Schwachheit gegen die Macht des Vaters richtet. Außerdem nimmt sie die Form besonderer Sünden an, weil sie sich den Tugenden entgegenstellt, die der Heilige Geist in uns bewirkt.

Die Sünde gegen den Heiligen Geist, so schließt Thomas, heißt »zurück-

weisen oder durch Verachtung ausschalten, was die Entscheidung für die Sünde verhindern könnte, etwa die Hoffnung durch die Verzweiflung, die Furcht durch die Überheblichkeit«.

Der Zweifel ist erlaubt, ob diese Erklärung alle Unschlüssigkeit im Denken des heiligen Thomas beseitigt hat, denn ein wenig weiter im Text fragt er sich, ob diese Sünden absolut unverzeihlich sind, und antwortet: in sich ja, denn sie rauben das Gegenmittel gegen alle Krankheiten. Trotzdem können sie noch vergeben werden dank der allmächtigen Barmherzigkeit Gottes, durch die solche Personen auf manchmal wunderbare Weise geistig geheilt werden (*per quem aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur*).

Der heilige Thomas gibt hier die präzise Sprache des Gelehrten auf zugunsten der tröstenden Worte des Bekenners. Von der Philosophie wendet er sich zur Psychologie. Die Einheit besteht nicht in seinem Geist. In diesem Punkt ist seine theologische Systematisierung noch nicht ausgewogen: Ein *aliquando miraculose* reicht aus, um die Instabilität zu verraten.

4. Seit dem 13. Jahrhundert scheinen die Theologen sich nicht mehr an der Synthese versucht zu haben, die Thomas nicht gelungen war; ja sie sind, wenn man nach M. Mangenot (*Dictionnaire de Théologie*) gehen darf, eher hinter ihn zurückgefallen.

Tatsächlich genüge eine ziemlich einfache Unterscheidung, um den Widerspruch aufzulösen: Regel und Ausnahme, allgemeines Gesetz und besonderer Fall.[1] »Die Nichtvergebung der Sünde gegen den Heiligen Geist ist eine Ausnahme, und zwar die einzige in der allgemeingültigen Regel der Vergebung der Sünden (...); man muß die Nichtvergebung einzig auf die Lästerung des Heiligen Geistes beschränken, von der der Herr spricht und die darin

---

1 Es ist erstaunlich festzustellen, wie viele Denker in der Philosophie und vor allem in der Theologie sich mit solchen buchstabengetreuen Unterscheidungen zufriedengeben. Wir haben ja gesehen, daß selbst Thomas die Schwierigkeit mit einem *miraculose* gelöst hat.

»Die Ausnahme«, der »besondere Fall«, selbst wenn man ihn Gott zuschreibt und »Wunder« nennt, erklärt gar nichts, schlüsselt nichts auf. Wenn es wahr ist, daß der Geist nichts denken kann, das nicht »sein (*esse*)« wäre, d. h. eins, verbunden, dann bedeuten die Worte ›Ausnahme, Sonderfall, Wunder‹ nichts anderes als unverbunden, »Nicht-eins, Nichtsein«, d. h. undenkbar. Der Gebrauch solcher Worte ist ein Zeichen dafür, daß das allgemeine Prinzip, dem sie widersprechen, kein wirklich »allgemeines Prinzip« ist, da es Ausnahmen zuläßt, während es doch seinem Wesen nach zusammenfassen, die Gesamtheit der Fälle umfassen soll. Das ist der Hinweis, daß eine neue, umfassendere Synthese erstellt werden muß, in der auch die Ausnahme, der Sonderfall, das Wunder, ihren Platz finden.

Ist es nötig hinzuzufügen, daß damit keineswegs der Idee des Wunders in der Welt der Sinne widersprochen wird? Da jedoch steht das Wunder dem »Naturgesetz« entgegen, und das Naturgesetz ist immer ein Mittelding, eine Sammlung von Fakten, eine Synthese, die der Materie nach immer zufällig und unvollendet ist, wenn auch nicht der Form nach, während das philosophische oder theologische Gesetz oder Prinzip absolut notwendig ist, weil es rein formal ist. So könnte man mit Recht folgern, daß, um das Wunder zu definieren, es nicht genügt zu sagen, daß es eine »Ausnahme« vom Naturgesetz ist. Aber das ist ein Grund mehr, sich nicht mit einer Ausnahme von den Gesetzen des Geistes zufriedenzugeben.

besteht, den Dämonen Werke zuzuschreiben, die deutlich göttlichen Ursprungs sind, und muß sie nicht ausdehnen auf die Sünden gegen den Heiligen Geist, von denen die Theologen sprechen« (M. Mangenot).

Skizze einer Lösung

Die Theorien, die wir betrachtet haben, haben das Verdienst, die Schwierigkeit zu beleuchten; außerdem bringt jede ein Element der Lösung. Um dem Text und dem Prinzip gleichermaßen völlig gerecht zu werden, braucht man nur noch »den Mittelweg« zu finden, der die endgültige Unbußfertigkeit von Augustinus mit den einzelnen Sünden *ex certa malitia* von Thomas verbindet und der die Nichtvergebbarkeit als die Natur dieser Sünden beibehält, ohne jedoch für eine von beiden die Möglichkeit einer alles umfassenden Verzeihung zu leugnen.

Unsere Lösung wird einfach darin bestehen, folgendes zu zeigen: Ebenso wie einzelne Sünden und die zugrundeliegende Einstellung voneinander abhängen, ebenso ist die Unvergebbarkeit der ersteren eine Funktion der Unvergebbarkeit der letzteren. Damit wäre eine klassische Unterscheidung ausgedrückt: »Besonders« und »Allgemein« stehen sich nicht *numerice* (quantitativ) gegenüber, das heißt also linear (Ausnahme), sondern *analogice* (qualitativ), nach dem etymologischen Sinn des Wortes ›besonders‹ als konkrete Bestimmung eines intelligiblen Elementes, das seine Eigenschaften nach Maßgabe seiner Teilhabe besitzt.

1. Ein einziges kann nicht verziehen werden: das Böse um des Bösen willen zu wollen. Aber dies rein zu wollen, ist dem Menschen aufgrund seiner Natur gewissermaßen unmöglich. Der heilige Thomas selbst sagt dazu, daß es die Zufälligkeit der einzelnen Güter sei, die unsere Freiheit möglich macht. Damit ist gesagt, daß das Übel sich vor der moralischen Entscheidung immer in der Erscheinungsform des Guten zeigt. Ein relatives Gut, ein die Sinne reizendes Gut, wenn man so will, gegenüber dem rationalen Gut, ist aber trotz allem ein »Gut«, so daß also der Sünder nicht in der Lage ist, das Böse rein um des Bösen willen zu wollen. Jedoch am Ende des Lebens ist die »reale Erscheinungsform«[2] des Guten, die einmal die Sünde des *viator* ermöglicht hat, entschwunden. Dann ist der Wille das, wozu er sich gemacht hat: Liebe zum Bösen um des Bösen willen.

Es ist diese reine Sünde, dieser reine Wille, in der Form des determinierten Willens und der konkreten Sünden, die Augustinus als »Unbußfertigkeit« bezeichnete, und wenn er sie »endgültig« nannte, dann ist das nicht sosehr deswegen, wie Thomas zu glauben scheint, weil er eine besondere Qualität im letzten Akt eines Lebens sah, sondern vielmehr den allgemeinen Sinn und die

2 »Real«, soweit sie erscheint, und »erscheinend«, soweit sie real ist.

Seele des Lebens selbst, die der Tod nur offenbart.[3] Diese Seele braucht man nicht suchen wie einen Akt unter anderen Akten, sie zeigt sich in jedem einzelnen Akt und unterliegt allen. So wie sich der allgemeine Sinn eines Dramas in keinem Vers des Stückes findet, es sei denn im letzten, sondern es sie alle, einen nach dem anderen, hervorstößt bis zum letzten, der allein, indem er das Werk abschließt, ihn in seiner Einheit ausspricht.

Thomas präzisierte die Begriffe von Augustinus, indem er von der Sünde aus Bosheit sprach, aber er unterließ es, auf die Verbindung der verschiedenen, von ihm aufgezählten Sünden mit diesem reinen Willen hinzuweisen. Versuchen wir daher, dies zu zeigen.

2. Weil der moralische Akt des Menschen sich immer im Zusammenhang mit einem faßbaren Gut vollzieht, kommt es nie zur ausschließlichen Wahl des Guten oder Bösen.

Die verschiedenen Proportionen, nach denen sich Gut und Böse mischen, ergeben eine ganze Skala moralischer Werte: von der aus Liebe vollzogenen Handlung des Heiligen[4], der immer ein wenig Unvollkommenheit beigemischt ist, bis zur satanischen Sünde des Menschen, der sündigen will, um zu sündigen. Unendlich klein auf dem Gipfel moralischer Vollkommenheit, wächst die Perversität in dem Maße, in dem die Güte abnimmt. Unterhalb der Unvollkommenheit unterscheiden die Theologen verschiedene Ebenen der läßlichen Sünde, unfreiwillig, halb freiwillig und ganz freiwillig. Dann kommt schließlich jene Mittellinie, scharf wie ein Grat, fein wie ein Lichtstrahl, jenseits von der sich die Proportionen von Güte und Perversität verkehren. Bis dahin war der Wille gut, von da an wird er böse: Das ist die Grenze zur Todsünde. In der Todsünde ist theoretisch jene Perversion des Willens, jene Wahl des Bösen um seiner selbst willen verwirklicht, in der Thomas und Augustinus übereinstimmend die Lästerung des Heiligen Geistes sehen.

Aber auch diese Ebene der Perversität läßt noch Möglichkeiten der Unterscheidung zu. Die Seele kann in ihrer Sünde noch zwei Elemente auseinanderhalten: das faßbare Gut, das sie anstrebt, unter Mißachtung des rationalen Gutes, und die geistige Qualität, die daraus für sie erwächst. Diese Elemente treten immer zusammen auf, aber hier sind die Proportionen der Verbindung anders. Es ist zum Beispiel offensichtlich, daß bei ein und derselben Sünde der Wüstling sich mehr an die fühlbare Wollust hält als an

---

3 »Wie könnte das vergeben werden, was die Vergebung aller anderen Sünden verhindert? Jede Sünde wird denen vergeben, bei denen nicht das auftritt, was nie vergeben wird; aber denen, bei denen es anwesend ist, werden auch die anderen Sünden nie verziehen, weil dieses nie verziehen wird, so daß also die Vergebung aller Sünden verhindert wird durch die Fesseln dieses einen« (*Sermo 71*, 22). Solche Formulierungen zeigen, daß Augustinus den finalen Imperativ als den reinen Willen nach dem Bösen, als synthetische Bedingung a priori der verschiedenen Sünden, sehr klar verstanden hatte.

4 Der Akt der seligsten Jungfrau ist eine »Ausnahme« übernatürlicher Ordnung, die wir im Augenblick außeracht lassen.

den spirituellen Zustand, der dadurch in seiner Seele geschaffen wird, während der Dämonische dazu neigt, vom Genuß abzusehen und nur die Qualität der Seele zu suchen, die er dadurch erwirbt.

So wird also die Bosheit der Sünde größer oder kleiner, je nachdem ob die Willensabsicht auf das eine oder das andere Element gerichtet ist. Der Wollüstige sucht das Vergnügen um des Vergnügens willen; er ist davon fasziniert: Das Objekt erscheint ihm als Zweck seines Willens. Der satanische Sünder dagegen betrachtet dieses Vergnügen nur als Mittel, um außerhalb seiner selbst, aber dennoch für sich selbst, seine Perversion zu verwirklichen; der Wille ist es, der sein Objekt auswählt und setzt. Die gewöhnliche Todsünde ist nur eine willkürliche Sünde; die Sünde aus Bosheit ist eine überlegte und beabsichtigte Sünde.

Alle Verse einer Tragödie tragen einen doppelten Sinn in sich: den allgemeinen Sinn des Stücks, in dem sie entstanden sind, und den besonderen Sinn, der jeden einzelnen an einen einzigartigen Ort setzt, an dem Faden der äußeren Handlung entlang. Gewisse Verse jedoch beziehen sich nicht unmittelbar und direkt auf die Handlung, sondern scheinen in einer kurzen Formel den allgemeinen Sinn des Dramas zusammenzufassen. Sie sind gleichzeitig einzelne Verse innerhalb des Ganzen und direkter Ausdruck der allen gemeinsamen Seele. Das gleiche gilt für die Sünden aus Bosheit.

3. Wenn also die beiden Arten besonderer Sünden solcherart mit dem reinen Wollen verbunden sind, ist es leicht, ihre jeweilige Unvergebbarkeit zu bestimmen.

In beiden Fällen ist es Todsünde. Auch unter den Lockungen der Sinnenlust gibt es noch genug Perversität, um die Orientierung der Seele zu ändern. Jedoch vom Wüstling kann man noch Reue erhoffen: daß die Wollust nachläßt und der Wille kraft seines Eigengewichts sich wieder neu ausrichtet; und daß ein neues Objekt sich zeigt und die Seele hier Reue finden kann. Beim Dämonischen dagegen ist keine Änderung mehr zu erwarten, denn es ist der Wille allein, der sich wählt und so rein wie möglich ausdrückt in seiner spezifischen Bosheit. Jedes Objekt, sei es auch noch so mächtig (Erscheinung Christi, Offenbarung ...), ist davor wie nichts. Dämonisch ist der pervertierte Wille erst durch die Art, wie er seine Bösartigkeit zum Zweck macht. Und wenn man am Heil solcher Sünder nicht verzweifelt, dann deshalb, weil es auch in ihrer Sünde noch genug sinnliche Lockung gibt,[5] so daß ihr Wille nicht unwiderruflich gebunden ist.[6]

---

5 Und sei es auch nur in der Vorstellung von einem »idealen Bösen«, dem unentbehrlichen Rohstoff bei der geistigsten von allen Sünden aus Bosheit: dem Stolz. »Rohstoff«, denn wenn ihre Vorstellung rein verständlich wäre, wäre sie undenkbar für das Gesamt des Menschen.

6 Hier sieht man, wie der heilige Thomas, indem er ein Wunder beschwört, um diese Sünder zu bekehren, von der Ebene des Denkens in die Ebene der Psychologie überwechselt. Infolgedessen hat er nicht unrecht, wenn er vom »Wunder« spricht, denn die Bekehrung dessen, der sich als

Schließen wir: In demselben Maße, in dem die Sünden aus Bosheit Ausdruck der fundamentalen Perversion der Seele sind, nehmen sie auch an ihrer Unvergebbarkeit teil. Die Beziehung ist derart, daß sie die einzelne Tatsache mit dem allgemeinen Prinzip verbindet, anstatt die erstere durch das letztere zu leugnen.[7] Nun bleibt noch zu sehen, wie die Sünde aus Bosheit und purer Perversität mit der Sünde gegen den Heiligen Geist zusammenfällt.

4. Um die Natur der Sünde gegen den Heiligen Geist zu bestimmen, geben uns die Texte des Evangeliums zwei Hinweise: Sie verweisen auf die Blindheit der Pharisäer, die die Macht Jesu über die Dämonen unreinen Geistern zuschreiben, und: Sie wenden sich gegen die Lästerung Christi.

Wenn das Böse um des Bösen willen zu wollen eine Sünde gegen den Heiligen Geist ist, dann ist es natürlich, daß Christus die Gelegenheit wahrnimmt, ein Urteil über die Perversität zu fällen, um die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß sie nicht vergeben werden kann. Wenn man also das Austreiben des Prinzips des Bösen dem Fürsten des Bösen selbst zuschreibt und die wiedererlangte Einheit von Körper und Seele dem Prinzip der Trennung, dann heißt das, wirklich die Widersprüche häufen, soweit der Geist es – dank der Sprache – überhaupt ertragen kann. In dem Urteil der Pharisäer drückt sich daher so vollkommen wie möglich dieser Wille zur Verneinung aus, der der Perversität zugrunde liegt. So ist die Enthüllung der endgültigen Bestimmung für diese Bösartigkeit – »sie wird nicht verziehen werden« – noch barmherzige Liebe von seiten Christi, denn wenn ein wenig Hoffnung bleibt, auf ein perverses Herz einzuwirken, dann nur dadurch, daß man ihm offenbart, was es im Begriff ist, sich anzutun.

Noch bedeutsamer ist der Gegensatz, den Jesus zwischen Sünden gegen Christus und Sünden gegen den Heiligen Geist setzt. Was sie unterscheidet, ist eindeutig, daß in unserem übernatürlichen Heilsplan das fleischgewordene Wort sich uns als »Gegenstand« zeigt, als Mensch unter Menschen, während der Heilige Geist der unsichtbare Tröster ist, das innere Feuer, das den Verstand erleuchtet und den Willen entflammt. Das Wort und der Geist wirken mit am Werk unserer Vergöttlichung, aber auf entgegengesetzten Wegen: das inkarnierte Wort von außen nach innen, der Schöpfergeist von innen nach außen. Das geht so weit, daß in unserer Entscheidung für das übernatürliche Leben Christus und der Heilige Geist eine Rolle spielen analog der von Subjekt und Objekt, wie wir sie im moralischen Akt

---

satanischer Sünder gezeigt hat, ist wirklich »außerordentlich« im Kontext der psychologischen Gesetze.

7 Mit Hilfe der gleichen Prinzipien könnte eine Theorie der Rechtfertigung und der finalen Beharrlichkeit durch die Akte der Gottesliebe entwickelt werden; sie wäre jener von der Verdammnis und der Unbußfertigkeit durch die Sünden der Bosheit in allem symmetrisch. Genausowenig wie es genügt, die drei Wünsche auszusprechen, um sich zu retten, ebensowenig genügt es zur Verdammnis, wenn man seine Seele dem Dissens übergibt.

untersucht haben. Es genügt also, einige Teile dieser Untersuchung zu wiederholen, um zu zeigen, wie jede Todsünde gleichzeitig eine Sünde gegen Christus und gegen den Heiligen Geist ist, daß aber nur die Sünde der Bosheit, die sich hauptsächlich gegen den Geist richtet, das Wort Christi: »sie wird nicht vergeben werden«, verdient.

Zweifellos scheidet sich der Sünder, der Christus die ihm zukommende Ehrerbietung verweigert, ebenso vom Geist wie vom Sohn; aber wenn er Christus so lästert, hat sein Wille zunächst nur dem Abscheu nachgegeben, den ihm dessen Sklavengestalt eingeflößt hat. Denn die Weisheit Christi ist Torheit, sein Reichtum Armut, seine Macht Schwäche. Der Sünder leugnet das; aber seine Sünde besteht weniger in der direkten Leugnung Christi als in der Bejahung der Welt, der Er sich entgegenstellt. In anderen Worten, Sünden gegen Christus sind all jene, wo, wie im Fall des Wollüstigen, die sinnliche Anziehung vorherrschend ist.

Im Gegenteil dazu sind Sünden gegen den Geist all jene, wo, wie im Fall des Dämonischen, der Wille vom sinnlichen Gegenstand eher abstrahiert, um seine eigene Perversität zum Objekt werden zu lassen. Zweifellos wird der Geist immer noch durch Christus erreicht – denn wenn nichts zu Gott kommt außer durch ihn, dann entfernt sich auch nichts von ihm, außer indem es ihn verläßt. Aber Er ist nur mehr das materielle Objekt der Lästerung; das formale Objekt ist das Licht, die Güte, die Liebe seines Geistes.

Also erklärt eben jenes Verhältnis der Teilnahme, das die Unvergebbarkeit der Sünden aus Bosheit erklärt, auch die der Lästerung des Heiligen Geistes, ohne das allgemeine Prinzip der Verzeihung zu leugnen. Denn einerseits bleiben die einzelnen Lästerungen des Heiligen Geistes, so pervers man sie sich auch denkt, so frei von objektiven Elementen man sie sich auch vorstellt, nur dadurch vergebbar, weil – da der Heilige Geist uns nur durch Christus bekannt ist – immer etwas Materielles zurückbleibt, und sei es auch nur der Name, um das Überschreiten der Grenze, die Verwirklichung des reinen Wollens, wo sich der Wille erschöpft, zu verhindern; andererseits sind die Todsünden eines Verdammten, so aller Gnade entblößt man sie sich auch denken und so von Wollust durchtränkt man sie sich auch vorstellen mag, nur deshalb außerhalb der Verzeihung, weil sie der Ausdruck eines reinen Wollens des Bösen um des Bösen willen in einem Leben sind, also eine Lästerung des Heiligen Geistes.

Gegenprobe

Die Gegenprobe einer wirklich synthetischen Lösung besteht nicht darin, eindeutig und einfach die vorhergehenden zu verwerfen, sondern alle wertvollen Elemente an ihren Platz zu stellen und auszulegen – nicht auf wohlwollende (es handelt sich hier nicht um *caritas*), sondern auf möglichst

intelligente Art. Nun ermöglicht ein Punkt der Lösung des heiligen Thomas zu zeigen, was der bereits bekannten Wahrheit noch eine wiedergefundene Wahrheit hinzufügt. Thomas fragt sich in Artikel 2 der *Quaestio,* die sich mit der Lästerung des Heiligen Geistes befaßt, ob man sinnvollerweise sechs Arten unterscheiden kann. Er bejaht diese Frage und gruppiert sie in Zweiergruppen, je nachdem welche Art von Barriere gegen die Sünde sie wegnehmen: Die Überheblichkeit und die Verzweiflung lenken von dem Gedanken an das göttliche Urteil ab; der Angriff auf die anerkannte Wahrheit und der Neid auf die Gnade in unseren Brüdern richten sich gegen die Gaben Gottes; die Unbußfertigkeit und der Eigensinn verankern uns in der Sünde selbst. Ein kurzer Blick genügt, um die Willkürlichkeit dieser Einteilung zu erkennen.

Eigentlich hätte diese Frage in sich wenig Bedeutung, wenn sie nicht einen wahrhaft synthetischen Geist enthüllen würde, der sich nicht damit begnügen kann aufzuzählen, ohne Zusammenhänge herzustellen. Aber wenn dieses Bedürfnis zu klassifizieren mehr sein soll als die Sucht nach Verklammerung, dann muß das verwendete Unterteilungsprinzip rational sein, das heißt logisch verbunden mit dem Ganzen der Theorie. Jedenfalls scheinen sich im vorliegenden Fall die von Thomas angeführten Klassifizierungsmerkmale nur durch ein sehr schwaches Band mit der Sünde der Bosheit zu verbinden. Schließlich, warum sechs Arten unterscheiden und nicht mehr? Sie sind etwas zufällig aus dem Werk des heiligen Augustinus gesammelt worden. Könnte man nicht noch andere aufzählen oder sie auf vier oder fünf zusammenstreichen?

Ohne die Illusion oder die Anmaßung, die endgültige Lösung zu finden, wollen wir versuchen, eine Ableitung dieser verschiedenen Lästerungen gegen den Heiligen Geist zu geben.

Der heilige Thomas hat festgestellt, daß diese Lästerungen Sünden gegen das Wirken des Heiligen Geistes in uns sind. Man würde also zu einer rationalen Einordnung dieser Sünden gelangen, wenn man zunächst eine der Wirkungen angeben könnte, denen sie sich entgegenstellen.

Nun ist dies möglich, denn die Wirkungen des Heiligen Geistes in uns sind die theologalen Tugenden, und die Dreiteilung in Glaube, Hoffnung und Liebe ist so wenig willkürlich, daß sie auf nichts anderem beruht als auf der Beziehung der Seele zu Gott, die keineswegs als undeterminierte Kraft erkannt wird, sondern von Angesicht zu Angesicht. Die theologalen Tugenden entsprechen also der übernatürlichen Vervollkommnung der Fähigkeiten der Seele: Der Glaube erhebt die Intelligenz zur Wahrnehmung der seligen Schau, die Hoffnung erhebt den Willen zum Verlangen nach unendlicher Glückseligkeit, während die Liebe die Freiheit sublimiert bis zur selbstlosen Liebe zu einem Gott, der über alles liebenswert ist.

Es genügt nun, die Sünden nach den theologalen Tugenden, denen sie

entgegengesetzt sind, zu zwei und zwei einzuordnen. Es gibt also tatsächlich sechs Arten von Sünden gegen den Heiligen Geist.

Wenn wir die Numerierung von Augustinus und Thomas beibehalten, dann deshalb, weil sie sich ohne Zwang in unsere Ableitung einfügt. Hätten sie von fünf oder sieben Arten gesprochen, wir hätten nicht gezögert, diese Zahl zu erhöhen oder zu reduzieren, um auf sechs zu kommen. Es ist auch keineswegs ohne Sinn, daß diese Zahl sich trotz ihres zufälligen Ursprungs in unsere Deduktion einfügt. Es ist in der Ordnung begründet, daß der Geist untereinander verbundene Dinge zutage fördert, bevor er deren inneren Zusammenhang erkennt. Andererseits findet weder im psychologischen Denken noch im metaphysischen Denken ein Fortschritt statt ohne gegenseitige Befruchtung.

Vielleicht wird man gegen diese Zweierordnung einwenden, daß man nur auf eine einzige Art gegen die theologalen Tugenden sündigen kann, weil sie, im Gegensatz zu den moralischen Tugenden, nicht in einem »Milieu« bestehen. Und wirklich, weil Gott, Gegenstand und Regel dieser Tugenden, selbst ohne Maß und Einschränkung ist, sündigt man nie durch Übertreibung gegen sie. Es gilt jedoch, daß, da jede Pluralität *ex affirmatione et negatione* (Kommentar des heiligen Thomas zu Boethius, *De Trinitate* IV, 1) geboren wird, man die Sünden gegen die theologalen Tugenden klassifizieren kann, soweit sie in einem Mangel bestehen, – sagen wir, um die Worte nicht fluchen zu lassen, in einem positiven Angriff (*ex affirmatione*) oder in einem negativen Angriff (*ex negatione*).[8]

Es gibt also sechs Arten von Lästerungen und nicht mehr:

1. Gegen den Glauben – positiv, indem man die religiösen Wahrheiten angreift, die man innerlich zwar anerkennt, die man sich aber zu leugnen müht mit dem Ziel, dieses innere Licht auszulöschen: *impugnatio veritatis agnitae*, Widerstand gegenüber der anerkannten Wahrheit; – negativ, indem man sich weigert, sie zu bedenken, weil man nur zu gut weiß, daß über sie nachzudenken bedeuten würde, ihre Wahrheit anzuerkennen: *obstinatio*, Eigensinn.
2. Gegen die Hoffnung – positiv, indem man auf sich selbst vertraut bei der Erlangung eines Gutes, von dem man eigentlich weiß, daß es jenseits der eigenen Kräfte liegt: *praesumptio*, Überheblichkeit; – negativ, indem man die versprochene Hilfe zurückweist, obwohl man weiß, daß nur sie wirksam ist: *desperatio*, Verzweiflung.
3. Gegen die Liebe – positiv, indem man sie angreift in dem Maße, in dem sie hier unten die Vereinigung der Seelen mit Gott verwirklicht hat: *invidentia fraternae ... (gratiae?)*, Neid auf die anderen wegen der Gnaden, die sie

8 Thomas merkt an, daß der Mangel und der Überfluß an intellektuellen Tugenden nicht zu der Gegensätzlichkeit der Dinge in Beziehung steht, sondern zur Gegensätzlichkeit von Bejahung und Verneinung, Bestätigung und Leugnung (ebd., q. 13, ad 5). Da die Tugenden freiwillig sind, unterliegen sie der gleichen Gegensätzlichkeit.

erhalten haben; – negativ, indem man sich direkt und absolut der Einheit mit Gott widersetzt, die sie ermöglicht: *impoenitentia,* Unbußfertigkeit.

Durch eine ununterbrochene dialektische Kette sind die sechs Arten, die Thomas unterschieden hat, mit der zentralen Theorie verbunden. Was wir von der grundlegenden Lästerung gesagt haben, gilt auch von den einzelnen Lästerungen: Es sind mit Vorbedacht getane Sünden, während die gewöhnlichen Fehler nur willkürlich sind.

Die Lästerung des Heiligen Geistes ist, so könnte man sagen, die mit Vorbedacht getane Sünde; das ist auch der Sinn der üblichen Definition »Sünde gegen das Licht«.

Fassen wir unsere Lösung in vier Punkten zusammen:

1. Derjenige sündigt gegen den Heiligen Geist, der die Perversion seiner Seele anstrebt.
2. Weil in der übernatürlichen Ordnung das Aufsteigen der Seele durch die drei theologalen Tugenden bewirkt wird, richtet sich diese Perversion, die eine Verneinung der Seele durch sich selbst ist, gegen eine dieser drei Tugenden.
3. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, gegen jede dieser Tugenden zu sündigen, und daher sechs Arten von Lästerungen.
4. In dem Maße, in dem diese verschiedenen Sünden an der Verkehrung des Wollens teilhaben, können sie nicht vergeben werden.

Die Sünde als Un-Wahrheit

Versuch einer philosophischen Annäherung

Von Peter Henrici SJ

Die Geschichte der Sünde beginnt mit einer Lüge. Die Versucherschlange im Paradies verdreht die Worte Gottes. Aus dem einen Baum, von dem Eva nicht essen darf, werden alle Bäume; aus dem angedrohten sicheren Tod der unmittelbare. Subtile Wortspiele zwischen der Nacktheit und der Klugheit mit dem Doppelsinn der Erkenntnis des Guten und Bösen unterstreichen das Zwielichtige der Situation.

Am anderen Ende dieser Geschichte werden aus der wiederhergestellten, neuen Schöpfung all jene ausgeschlossen, die »die Lüge lieben und tun« (Apk 22,15; 21,8). Sollte dieser doppelte Hinweis der Schrift, auf ihrer ersten und ihrer letzten Seite, uns einen Schlüssel an die Hand geben, wie wir die Sünde menschlich-philosophisch zu denken und zu verstehen haben?

Von der Schwierigkeit, die Sünde zu erkennen

Es ist kein Zufall, daß sich die Philosophie so selten mit der Sünde befaßt hat. Sie entzieht sich irgendwie menschlichem Denken. Ohne zum Wesen des Menschen zu gehören, ist sie doch etwas zutiefst Menschliches; ja, wir sind so sehr in sie verstrickt, daß es uns schwerfällt, sie objektiv in den Blick zu bekommen. Wir wissen zwar um die Möglichkeit des Bösen und stellen auch seine Wirklichkeit immer wieder fest; doch wir sehen es zumeist nur beim Mitmenschen und in unserer Umwelt, nicht aber bei uns selbst; echte Erkenntnis der Sünde dagegen gibt es nur in der ersten Person: »*Ich* habe gesündigt.« Ich habe zwar ein diffuses Sündenbewußtsein und höre den Spruch des Gewissens; doch ich bin geneigt, das Gewissen psychologisch (als Über-Ich) oder soziologisch (als anerzogene Gewohnheit) wegzuerklären, und oft habe ich damit sogar recht. Was ich Gewissen nenne, ist oft nicht mehr als ein moralischer Katzenjammer, ohne ethisches Gewicht. Schließlich weiß ich zwar um die allgemeinen Regeln und Verhaltensnormen; doch für meinen Sonderfall halte ich stets eine Ausnahme und eine Entschuldigung bereit. Es ist nicht leicht, daß ein Mensch für sich allein zur Erkenntnis der Sünde gelangt.

Deshalb kommt ihm die Offenbarung zu Hilfe. Die Schrift spricht von ihrer ersten bis zur letzten Seite von der Sünde der Menschen. Doch auch sie gibt keine Definition der Sünde, sie erzählt vielmehr Geschichten: Geschichten von Menschensünden. In diesen Geschichten heißt es immer wieder, daß der Sünder seine Sünde nicht erkennen und anerkennen will. Erst im Spiegel

Gottes, der ihm seine Sünde vorhält, erkennt sich der Mensch – manchmal – als Sünder. Es ist die Hauptaufgabe der Propheten, dem Volk und seinen Führern ihre Sünde vor Augen zu halten. Doch neben dem wahren Propheten, der im Namen Gottes spricht, wimmelt es stets von Lügenpropheten, die das Gewissen beruhigen und das Volk in Sicherheit wiegen. Das einzig sichere Kennzeichen des wahren Propheten ist seine Wahrhaftigkeit: daß das, was er ankündigt, auch wirklich eintrifft (Dnt 18,21-22; Jer 28; Ez 33,33).

Im Neuen Testament nimmt die Verlogenheit der Sünde ihre extremste Gestalt an. Die Sünde der Pharisäer und Schriftgelehrten besteht eben darin, daß sie sich selbst für gerecht halten und deshalb weder der Bußpredigt des Täufers noch der Reichsverkündigung Jesu Gehör schenken.

Erst von dieser Verstockung aus fällt endgültiges Licht auf das Wesen der Sünde. Paulus, der bekehrte Pharisäer, erkennt die Universalität der Sünde und damit zugleich ihren heilsgeschichtlichen Sinn: »Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Gesetz und den Propheten: die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus, offenbart für alle, die glauben. Denn es gibt keinen Unterschied: Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus« (Röm 3,21-24). Und wiederum: »Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen« (Röm 11,32).

Ein halbes Jahrhundert später vermag Johannes dieses Gottesgeheimnis noch tiefer zu durchleuchten. Jesus Christus ist das Licht und die Wahrheit, die in die Welt gekommen sind. Ihnen stellt sich die Finsternis und die Unwahrheit der Sünde entgegen. Wer Christus anhängt, kommt zum Licht und zur Wahrheit; wer dagegen behauptet, er habe keine Sünde, bleibt eben darum mit Blindheit geschlagen (Joh 9,39-41) und bestätigt sich als Lügner (Joh 8,55; 1 Joh 1,6.8; 2, 4), indem er Gott selbst zum Lügner macht (1 Joh 1,10; 5,10). Er steht damit im Gefolge Satans, der von Anbeginn »ein Lügner und der Vater der Lüge« ist (Joh 8,44).

Von hier aus scheint sich die Möglichkeit einer philosophischen Annäherung an das Wesen der Sünde zu eröffnen. Wir können versuchen, mit philosophischen Mitteln die angezeigte Verflechtung von Sünde und Unwahrheit tiefer zu durchdenken.

Vom Wesen der Unwahrheit

Das Un-Denkbare der Sünde besteht, kurz gesagt, darin, daß ich durch mein freies Wollen zu etwas werden soll, was meinem tiefsten Wesen widerspricht. Diese Möglichkeit zeigt einen Bruch im Menschsein an, der rational zunächst gar nicht zu verstehen ist. Mehr noch: das Sündigen soll zugleich widernatürlich und dennoch allgemeinste Tatsache sein – so sehr, daß kein Mensch sich

davon ausnehmen kann. Angesichts dieser Aporie sind wir entweder versucht, das Faktische zu legitimieren und es mehr oder weniger zur Norm zu machen, oder wir rücken das Normative so weit ins Absolute hinaus, daß es für unser tatsächliches Verhalten praktisch nicht mehr in Frage kommt. Eine philosophische Betrachtung der Sünde hätte sich mit diesen Aporien auseinanderzusetzen. Sie müßte nicht nur verständlich machen, wie es grundsätzlich möglich ist, daß der Mensch in seinem Verhalten seinem Wesen widerspricht, sondern auch, wie eine derart abwegige Möglichkeit sozusagen zum Normfall menschlichen Verhaltens werden kann – ohne daß deswegen das Wesen des Menschen seine normative Kraft verliert.

Ein Blick auf das Wesen der Unwahrheit kann uns diese Aporien klären. Unwahrheit im eigentlichen Sinn läßt sich nur vom Menschen aussagen. Das scholastische Axiom: »Alles, was ist, muß eben dadurch, daß es ist, auch wahr sein«, scheint zunächst ein sinnloser Satz zu sein. Als wahr und falsch bezeichnen wir zunächst einmal nur menschliche *Aussagen*. Wenn sie den Sachverhalt richtig wiedergeben, nennen wir sie wahr, andernfalls falsch. Doch wir brauchen das Adjektiv »wahr« auch von *Personen* oder *Sachen* im Sinne von »echt«: »ein wahrer Freund«, »das wahre Glück«. Damit meinen wir zunächst, daß das erwähnte Prädikat der Person oder Sache wirklich und im Vollsinn zusteht. Doch wir wollen damit noch mehr sagen. Das wird deutlich, wenn wir diese Ausdrücke mit dem Gegenbild des »falschen Heiligen« oder des »falschen Goldes« vergleichen. »Wahr« ist dann, wer oder was wirklich so ist, wie er oder es sich gibt und in Erscheinung tritt. Wo wir bei einer Person oder Sache von Wahrheit sprechen, unterscheiden wir in ihr gleichsam zwei Schichten: eine äußere, unmittelbar zugängliche (das Sich-Geben, die Aussage, die Erscheinung) und die tiefere Wirklichkeit des Sachverhalts. »Wahr« ist, wo beides sich deckt, Äußerung und Wirklichkeit, Erscheinung und Sein.

Hier zeigt sich nun auch die Möglichkeit der *Unwahrheit*. »Falsches Gold« (z.B. Messing) erweckt zwar den Anschein, Gold zu sein, ist es aber nicht wirklich. Allerdings können Naturdinge immer nur für den Menschen unwahr sein, wenn er sich täuscht oder bewußt getäuscht werden soll oder wenn eine mißverständliche, zwielichtige Situation ihn zu einem falschen Urteil veranlaßt. »Unwahr« ist in diesem Sinne immer nur das menschliche Urteil über die Sache; denn die Naturdinge, ja selbst die Tiere können sich keinen anderen Anschein geben als es ihrem Wesen entspricht. Sie treten so in Erscheinung, wie sie sind; sie sind so, wie sie in Erscheinung treten. Von ihnen gilt das scholastische Axiom in seiner Vollform: »Alles, was ist, *ist* eben dadurch, daß es ist, auch wahr.«

Anders beim Menschen. Er kann sich nicht nur täuschen oder getäuscht werden; er ist – als einziger! – auch fähig, zu lügen und sich zu verstellen. Wie er sich gibt und in Erscheinung tritt, entspricht keineswegs notwendig seinem

Wesen und seiner tieferen Wirklichkeit. Ja, es ist sogar sehr schwer, daß sich ein Mensch, wenn er dem Kindesalter entwachsen ist, wirklich in seiner Wahrheit zeigt; daß er Sein und Erscheinung – für sich und für andere – zur Deckung bringen kann. Das kommt daher, daß zwischen unserem Sein und unserem Verhalten (das dieses Sein zum Ausdruck bringt) der freie Wille zwischengeschaltet ist. Ja, die Verwirrung wird noch größer, wenn wir bedenken, daß dieser Wille alles andere als »frei« ist; er ist verstrickt in Rücksichtnahmen, Leidenschaften, Verhaltensmuster, Hintergedanken ...

Dieser verhängnisvolle Vorzug des Menschen, unwahr sein zu können, läßt uns nun das Wesen der Sünde in etwa verstehen. Die Sünde ist zumindest zu bestimmen als freigewolltes unrichtiges Verhalten – in Gedanken, Worten oder Taten oder durch Unterlassung. Dabei bemißt sich die Unrichtigkeit des Verhaltens nicht nur am abstrakten Wesen des Menschen, sondern auch an dessen ganz konkreten Bezügen: zu den Mitmenschen, zur Sachwelt, zu Gott. In jeder konkreten Situation kann sich ein Mensch grundsätzlich richtig, seinem Wesen und dieser Situation gemäß, oder unrichtig verhalten. Ist sein Verhalten unrichtig, dann ist dieser Mensch unwahr: Wie er sich gibt und zum Ausdruck bringt, entspricht nicht dem, was er eigentlich ist. Er handelt zwar, wenn er sündigt (ja gerade dann!) aus eigenstem; aber er ist dabei nicht mehr ganz er selber: er ist unwahr.

Wir müssen das in seiner ganzen Tragweite zu erfassen suchen. Wenn wir von »gleichsam zwei Schichten« der Wirklichkeit gesprochen haben, heißt das nicht, daß sich diese Schichten voneinander ablösen oder auch nur gesondert betrachten lassen. Wir dürfen hinter der »äußerlichen« Unwahrheit keine tiefere Wahrheit suchen. Im Gegenteil: wahr oder unwahr wird ein Wesen überhaupt erst durch sein äußeres Zutagetreten. Entspricht dieses dem Wesen nicht, dann ist das *Ganze* unwahr. Wahrheit oder Unwahrheit kann immer nur eine Bestimmung des ganzen, sich äußernden Seins sein. Der Heuchler trägt nicht eine Maske, die sein wahres Gesicht verdeckt, vielmehr trägt er sie *anstelle* des Gesichts. Darum ist die Sünde als Unwahrheit nichts äußerlich Anhaftendes, keine Randzone meines Wesens; vielmehr bin *ich* (als Ganzer) durch mein sündiges Verhalten unwahr; ich *bin* »Sünder«.

Zum Glück für den Menschen kann er sich allerdings, als zeitgebundenes Wesen, niemals in einem einzigen Akt ganz zum Ausdruck bringen. Er kann deshalb, in diesem Leben, niemals ganz und gar »wahr« sein – und so betrifft auch die Unwahrheit niemals sein ganzes Wesen. Ich bin niemals *nur* Sünder, sondern immer *auch* Sünder – aber das ist schon schlimm genug. Das heißt, daß ich als das Zerrbild von dem existiere, was ich eigentlich sein sollte. Mein Dasein ist von einem »Nicht« gekennzeichnet, das es zu einem existierenden Nicht-Sein macht. Das ist das Paradox des Unwahr-Seins, und nur wer die Sünde in diesen Dimensionen zu sehen vermag, beginnt etwas von ihrem zerstörerischen Wesen zu erahnen.

Zwei Folgerungen ergeben sich aus dieser Einsicht. Zum einen wendet sich die Wahrheit wie die Unwahrheit immer an jemand andern, der sie erkennt. So ist es auch mit der Unwahrheit der Sünde. Sie ist, auch im Privatesten, niemals nur meine eigene Sache; sie verletzt immer auch den Anspruch eines andern auf meine Wahrheit. Mein Unwahrsein tut immer Unrecht – selbst da, wo ich zunächst scheinbar kein fremdes Recht verletze, niemand beleidige, keinem zu nahe trete, keinen zu kurz kommen lasse. Was jedenfalls zu kurz kommt, ist der Anspruch, den jeder erheben darf, daß ich so sei, wie ich sein kann und sein soll. Religiös gewendet: der Anspruch, den Gott erheben kann, daß ich so sei, wie Er mich geschaffen und gewollt hat. So können wir die traditionelle Redeweise von der Sünde als »Beleidigung Gottes« in einer ersten Annäherung verstehen (während ein volles Verständnis wohl nur in christologischer Sicht möglich ist). Doch »beleidigt« meine sündige Unwahrheit in gleicher Weise auch jeden Mitmenschen, der Anspruch auf meine Wahrheit hat. Von da aus mag man zu verstehen suchen, wie die Sünde das Grundgewebe des menschlichen Zusammenseins zerfrißt.

Zum andern folgt aus dem Gesagten, daß die Vergebung der Sünde, wenn sie mir geschenkt würde, mich zu meiner eigensten Wahrheit zurückführen könnte, ja, daß ich wohl *nur* auf diesem Weg zu meiner Wahrheit finden kann. Deshalb darf ich die Sündenvergebung nicht als eine Art Luxus betrachten, den ich mir am religiösen Rande meiner Existenz leiste. Vielmehr: wenn mir Vergebung angeboten wird, geht es um das Ganze und Eigenste meiner selbst. Alle andern Versuche, selbst aus meiner Unwahrheit herauszufinden, würden mich nur tiefer in diese hineinführen. Das gilt es nun noch zu sehen.

Die Verdoppelung der Unwahrheit

Es ist der Fluch der Unwahrheit, daß sie mit innerer, wir möchten sagen: dialektischer Notwendigkeit, zu immer neuer und tieferer Unwahrheit führt. Nicht nur so, wie jede böse Tat »fortzeugend Böses muß gebären« und wie jede Lüge mit neuen Lügen gestützt werden muß. Vielmehr zieht jede einfache Unwahrheit eine Unwahrheit »zweiten Grades« nach sich, die schließlich dazu führt, das Unwahre zur Wahrheit zu erklären. Über jede Unwahrheit lagert sich mit innerer Folgerichtigkeit eine zweite, und die zweite ist schlimmer als die erste; denn sie ist umfassender, tiefergreifend, unlösbarer. Mit der Kennzeichnung der Sünde als Unwahrheit soll vor allem dieses Gesetz ihrer Selbstverdoppelung ins Licht gestellt werden. Es bringt die Ausweglosigkeit der Sünde besonders drastisch zum Ausdruck.

Konkret lassen sich drei Formen oder Stufen solcher Selbstverdoppelung unterscheiden. Als erstes will man das Unwahre nicht wahr haben; man *verbirgt* oder vertuscht es. Das sagt das Jesuswort: »Jeder, der Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt

werden« (Joh 3,21). Die erste Reaktion Adams nach dem Sündenfall ist es, sich zu verstecken und dann die Schuld auf Eva abzuschieben (Gn 3,8.12). David begeht nach seinem Ehebruch einen Mord, nur um die Geschichte zu vertuschen (2 Sam 11). Im kleinen kennt jeder von uns diese Psychologie des Sünders – schon aus seiner Kinderzeit. Wir vertuschen die Wahrheit, weil es die Wahrheit wäre, daß wir unwahr sind.

Weil jedoch diese Taktik des Vertuschers nicht lange vorhält, versucht man auf einer zweiten Stufe, die Unwahrheit selbst *abzuleugnen*: Sie existiert gar nicht oder ist jedenfalls nicht unwahr. Ich habe nicht gesündigt; denn was ich getan habe, ist keine Sünde. Auch diese Art von Unwahrheit entlarvt Jesus: »Wenn ihr blind wärt, hättet ihr keine Sünde. Jetzt aber sagt ihr: Wir sehen. Darum bleibt eure Sünde« (Joh 9,41). Das ist es, was Johannes in seinem ersten Brief vor allem im Auge hat: »Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst in die Irre, und die Wahrheit ist nicht in uns« (1 Joh 1,8). Diese Haltung macht Gott selbst zum Lügner; denn die ganze Heilsgeschichte baut darauf auf, daß der Mensch ein Sünder ist: »Wenn wir sagen, daß wir nicht gesündigt haben, machen wir Ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns« (1 Joh 1,10). Ohne sich dieser letzten Konsequenz bewußt zu sein, kennt wohl jeder aus eigener Erfahrung auch diesen Versuch, von seiner Unwahrheit freizukommen. Doch je selbstsicherer ich behaupte, nicht unwahr zu sein, umso unlösbarer verstricke ich mich in die Unwahrheit.

So besteht schließlich der dritte, verzweifelte Versuch darin, *meine eigene Wahrheit* aufzustellen; die Unwahrheit nicht nur abzustreiten, sondern sie positiv als Wahrheit auszugeben. Dies ist die Haltung des Pharisäers, der selbst definiert, was gerecht sein soll, und der so seine eigene Gerechtigkeit lebt. Jesus nennt die Pharisäer Heuchler, *hypokritai*, Schauspieler. Sie *leben* nicht und stellen sich nicht den Anforderungen Gottes, sondern sie spielen ihre Rolle, die sie sich selbst zurechtgemacht haben. Da sie diese Rolle gut spielen, glauben sie, in der Wahrheit zu sein. So sehen sie überhaupt nicht mehr, daß sie in der Unwahrheit sind. Sie sind »Blinde und Führer von Blinden« (Mt 15,14). Wohin das führt, zeigt der Prozeß Jesu: »Wir haben ein Gesetz, und nach dem Gesetz muß er sterben« (Joh 19,4). Paulus, der bekehrte Pharisäer, hat diese Unwahrheit am eigenen Leibe erlebt: Was er für die Wahrheit hielt, hat ihn zum Verfolger der Wahrheit gemacht. Daher will er fortan »nicht mehr (seine) eigene Gerechtigkeit suchen, die aus dem Gesetz hervorgeht, sondern jene, die durch den Glauben an Christus kommt, die Gerechtigkeit, die Gott aufgrund des Glaubens schenkt« (Phil 3,9).

Zu dieser Gerechtigkeit mußte Paulus von Christus selbst bekehrt werden. Tatsächlich wäre es ganz unmöglich, daß einer sich aus dieser letzten Form von Unwahrheit selbst befreite. Da gibt es keine Wahrheit mehr; denn was man die Wahrheit nennt, ist die Unwahrheit selbst. Wir würden sie am zutreffendsten Un-Wahrheit nennen: ein Unding, eine Falschheit, die will-

kürlich zur Wahrheit erklärt worden ist. Bevor wir nun als letztes die Bedingungen erörtern, unter denen einer dennoch aus dieser Un-Wahrheit (und aus jeder anderen Unwahrheit) herausgeführt werden kann, wollen wir das bisher Gesagte erhärten, indem wir die Kennzeichnung der Sünde als Unwahrheit kurz mit den andern, geläufigen Vorstellungen von der Sünde vergleichen.

Die anderen Namen der Sünde

Zu allen Zeiten und in allen Kulturen haben die Menschen über die Sünde nachgedacht. Was sie von ihr zu erfassen glaubten, hat sich in den verschiedensten Namen niedergeschlagen, mit denen man die Sünde zu bezeichnen pflegt. Wir wollen hier nur einige dieser Namen herausgreifen und sie mit der johanneischen Kennzeichnung der Sünde als Unwahrheit vergleichen.

Oft sieht man in der Sünde einen *Makel*, eine Befleckung. Der Fleck paßt nicht zum übrigen Aussehen, und so ist er eine Form von Unwahrheit. Doch wirklich sündig ist ein Makel erst, wenn er nicht von außen aufgespritzt ist, sondern aus dem Innern selbst hervorgeht: wenn er Ausdruck eines frei gewollten Unwahrseins ist, ein Sich-Geben, das nicht der Wahrheit entspricht.

Die Bezeichnung der Sünde als *Fehler* oder Verfehlung macht dieses »von innen heraus« deutlich: Es »fehlt« etwas, weil man am richtigen Ziel vorbeigezielt hat. Unausgedrückt bleibt jedoch das Freigewollte dieses Verfehlens – obwohl ein bloß naturgegebenes Verhalten eigentlich überhaupt nicht fehlerhaft sein könnte – sowie die Bestimmung dessen, was richtig ist. Was »fehlt« eigentlich in der Verfehlung? Wenn wir sie als Unwahrheit benennen, wird das ausdrücklich gemacht: es fehlt die Wahrheit.

Der Name der *Übertretung* will auf dieses Richtige hinweisen. Es ist das Gesetz oder Gebot, das übertreten wird. Wenn jedoch das Gesetz oder Gebot nur von außen an den Menschen herangetragen würde, wieso sollte dann seine Übertretung eine Verfehlung sein? Widerspricht es nicht vielmehr der Würde des freien Menschen, durch äußere Gebote oder Gesetze eingeschränkt zu werden? Wenn das einzuhaltende Gesetz dagegen das eigene Wahrsein des Menschen ist, dann fällt der Einwand dahin. Denn das Gebot, wahr zu sein, kann kein Mensch übertreten, ohne sich selbst zu verfehlen.

Schließlich bezeichnen wir die Sünde immer als *Schuld*. Wem aber bleiben wir was schuldig? Wir haben es bereits gesehen: In jedem Fall bleiben wir unser eigenes Wahrsein den Mitmenschen und vor allem Gott schuldig.

So unterstreichen die verschiedenen Namen der Sünde verschiedene Züge ihres Wesens. Sie sind allesamt aufgehoben und überboten im Begriff der Unwahrheit. Keiner der aufgeführten Namen vermag jedoch die unvermeidliche Selbstverdoppelung der Unwahrheit – und damit die Verstrickung in die

Sünde – deutlich zu machen. Und erst wenn wir diese Verstrickung sehen, vermögen wir zu erahnen, was es um die Vergebung der Sünden ist.

Erlösung, Bekenntnis, Vergebung

Befreiung aus der Unwahrheit, Vergebung der Sünde ist menschlich gesehen unmöglich. Darum läßt sich auch nicht philosophisch darlegen, wie sie zu geschehen hat. Nur zwei offenbar unabdingbare Bedingungen dafür kann das philosophische Denken aus der inneren Logik der Unwahrheit entnehmen – auch da geführt und gestützt von der Offenbarung. Diese allein lehrt uns, daß und wie Gott tatsächlich die Sünden vergibt.

Die erste Vorbedingung für Sündenvergebung ist das die eigene Unwahrheit anerkennende *Bekenntnis*. Nur wer seine Unwahrheit als unwahr eingesteht, kann zur Wahrheit kommen. Ohne solche bekennende Umkehr kann es keine Vergebung geben. Das zeigt die kirchliche Praxis. Im Bußsakrament ist das Bekenntnis so sehr in den Mittelpunkt gerückt, daß es fast zum ein und alles der »Beichte« geworden ist. Aber auch die erste und grundlegende Vergebung in der Taufe geschieht nicht ohne Bekenntnis: das Bekenntnis des Glaubens an den dreieinigen Gott, der die Sünden vergibt, und darin einschlußweise das Bekenntnis, seiner Vergebung zu bedürfen.

Dieses erste und grundlegende Bekenntnis weist zugleich auf die andere Bedingung hin, die zur Sündenvergebung gefordert ist: Zur bekennenden Umkehr kann der Mensch nicht aus eigener Kraft kommen. Er kann sich nicht selbst von seiner Unwahrheit freimachen, sonst verstrickt er sich in die Dialektik der verdoppelten Unwahrheit. Um überhaupt bekennen zu können, muß der Mensch allererst *erlöst* werden: ein anderer muß ihm zu seiner Wahrheit verhelfen, indem er sie ihm vorhält. Wahrheit, haben wir gesagt, wendet sich immer an jemand andern, für den sie erkennbar ist. So ist es grundsätzlich denkbar, daß ein anderer in meiner Unwahrheit meine Wahrheit erkennt – ohne daß ich selbst sie erkenne – und sie mir vor Augen stellt.

Petrus gibt uns ein biblisches Beispiel, wie einer seine Wahrheit in einem andern finden kann. Nach seiner Verleugnung machen ihm das (früher gesprochene) Wort und der Blick Jesu seine Unwahrheit bewußt, und so wagt er, auf seine Liebe hin angesprochen, nur noch zu antworten: »Herr, *du weißt*, daß ich dich liebe« (Joh 21,15-17). Er findet seine eigene Wahrheit, Jesus zu lieben, nur noch im Wissen Jesu um diese Liebe. In gleicher Weise kann Christus, der »die Wahrheit« ist (Joh 14,6), für jeden Menschen die persönliche, ihn aus seiner Unwahrheit erlösende Wahrheit werden.

Zuweilen kann dieser erlösende Wahrheitsdienst auch von einem menschlichen Stellvertreter geleistet werden. Das geschieht beispielsweise in der kirchlichen Mahnrede und in der brüderlichen Zurechtweisung (Mt 18,15-17). Doch auch auf rein menschlicher Ebene kann mich jemand, der mich kennt

und liebt, zur Erkenntnis und zum Bekenntnis meiner Unwahrheit – vor allem der Unwahrheit ihm gegenüber – bringen. Das führt dann, zwischenmenschlich, zur Verzeihung, die meine anerkannte Unwahrheit nicht mehr in Rechnung stellt.

Die Sünde *vergeben* dagegen, die Tatsache meiner Unwahrheit aus der Welt schaffen, kann kein Mensch, und stände er mir auch noch so nahe; es ist das Vorrecht des einzigen Gottes. Wie er mich in meiner Wahrheit geschaffen hat, kann nur Er mich in meiner eigensten, mir selber unerreichbaren Wahrheit neu schaffen. Ja, der Ausdruck des Neuschaffens genügt noch nicht, um die ganze Wirklichkeit des Vergebens zu fassen. R. Guardini macht darauf aufmerksam, wenn er in einem seiner dichtesten Texte vom Gott der Vergebung schreibt:

»Schaffen kann nur Gott, gewiß. Vergeben aber kann, fast hätten wir gesagt, nur der Gott, der über ›Gott‹ ist. Das Wort ist töricht, aber in seiner Torheit sagt es etwas Richtiges. Christus ist ja tatsächlich gekommen, uns den ›Gott über Gott‹ zu verkünden! Nicht ›das höchste Wesen‹, sondern den Vater, der im unzugänglichen Licht verborgen ist, und von dem niemand wußte, wirklich niemand, bevor der Sohn ihn nicht verkündet hatte. Wir müssen doch Ernst machen mit der Offenbarung. Die Menschen haben wirklich nicht gewußt, daß Gott so ist, wie er sein muß, um vergeben zu können. Denn was sie früher von Vergebung sprachen, war noch kein wahres Vergeben, sondern ein Zudecken, ein Wegsehen, ein gnädiges Aufsichberuhen-lassen, ein Nicht-mehr-zürnen und -strafen.

Wirkliches Vergeben steht so weit über dem Schaffen, wie die Liebe über der Gerechtigkeit. Und wenn schon das Schaffen, welches macht, daß das Nichtseiende werde, ein undurchdringliches Geheimnis ist, so ist allem Menschenblick und Menschenmaß vollends entrückt, was das heißt, daß Gott aus dem Sünder einen Menschen macht, der ohne Schuld dasteht. Es ist ein Schöpfertum aus der reinen Freiheit der Liebe. Ein Tod liegt dazwischen, eine Vernichtung, in die der Mensch eingetaucht wird, um dann in ein neues Dasein herausgehoben zu werden«[1] – in das Dasein seiner eigenen Wahrheit.

Die Worte R. Guardinis mögen uns mahnen, in einer philosophischen Betrachtung der Sünde und der Vergebung nicht zu weit vorprellen zu wollen. Wir haben es in beiden Fällen mit einem Geheimnis zu tun, über das uns erst die Offenbarung belehrt hat. Das für den Philosophen Staunenswerteste aber ist wohl dies: daß für den Menschen seine eigene Wahrheit ein Geheimnis sein soll. Vielleicht haben die hier skizzierten Gedanken der Einsicht näher geführt, daß die Wahrheit des Menschen, jedes Menschen nur lauten kann: daß er ein bekehrter Sünder ist, der von Gott Vergebung erlangt hat. Diese seine Wahrheit aber hat ein Mensch nur in Christus.

---

1 R. Guardini, *Der Herr*. Basel 1944, S. 155-156.

Die Beichte in ihrem Vollzug

Von Adrienne von Speyr †

Daß die Beichte Frucht des Kreuzes ist, zeigt ihre Einsetzung an Ostern. Sie ist die vollkommene Frucht, die immer verbunden bleibt mit dem Baum des Erlösers: Beichte ist ja sein Gebot, seine Nachfolge, und Absolution ist seine Vollmacht. Er schenkt die Beichte als ein Erlösungsgeschenk seiner Kirche, sie selber soll binden und lösen, sie soll seiner Erlösung walten. Er schenkt sie ihr als ein Ganzes, indem er die wesentlichen Punkte festlegt: durch die Einsetzungsworte wie durch deren Auslegung in seinem eigenen Leben und in der Vorgeschichte der Einsetzung. Er überläßt seiner Kirche das Verständnis für alles einzelne, das in seinem Geschenk liegt, er überläßt ihr auch die konkrete und praktische Ausfaltung des sakramentalen Vollzuges.

Er hat oft in seinen Stiftungen nur die Ansätze, die Umrisse gezeigt und im übrigen damit gerechnet, daß er seiner Kirche seinen Heiligen Geist einflößen werde. »Wer es fassen kann, der fasse es«: und die Kirche wird es fassen können. Sie wird dem eine seiende Form verleihen, was er selber ihr nur in werdender Form vermacht hat. Aber die Kirche wird nie willkürlich ausbauen, sondern im Gehorsam an den Kern, den sie erhalten hat, immer bedacht, daß das Ihrige ganz das Seinige bleibe.

Er schenkt uns das Sakrament als Frucht seines Lebens, also als etwas selbst Lebendiges, das auch in uns lebendig zu werden hat. Es ist eine Frucht, die gebunden bleibt an die Sünde, und er weiß, daß es daran bei uns nie fehlen wird, daß wir dauernd auf unsere Sündhaftigkeit stoßen werden. Aber er baut einen Weg von der Sünde zu ihm. Die Sünde soll nicht länger schlechthinniges Hindernis sein, das uns vom Vater trennt; wenn wir Sünder erkennen, daß er diese Sünde für uns getragen hat, wenn wir also glauben, dann öffnet sich vor unsern Augen gleichzeitig der Weg der Versöhnung. Gewiß ist die Sünde nicht notwendig, und gewiß wird sie durch das Kreuz nicht zu etwas Gutem; aber wenn wir glauben, werden wir immer wieder auf »Gott mit uns« stoßen.

Ein paar kurze Worte der Stiftung, die die Vollmacht und den Vollzugsbefehl geben: aus ihnen soll die Kirche ein taugliches Gnadenmittel machen. Tauglich ist es, weil es sein Wort und seine Frucht ist: eine göttliche Frucht, die er als Mensch zur Reife gebracht hat, uns wie ein Same geschenkt, damit er in uns wachse und fruchte: als Frucht der Kirche und des Amtes, und dadurch als Frucht in jedem bereuenden Sünder. Weil er diese Frucht als Gott und Mensch erschmerzt und mit dem Tode bezahlt hat, gibt es darin Geheimnisse seiner Menschwerdung, seines Umganges mit uns, seines Leidens und Auferstehens, aber auch Geheimnisse seiner Gottheit, seiner Einheit mit dem Vater und dem Geist. Es liegt also beides in dieser Frucht:

göttliche Gnade – und das heißt für uns: ein Je-mehr, als was wir begreifen und ausschöpfen können, ein Je-mehr auch, das im Strömen immer reicher bleibt, als was wir auffangen können –, aber auch menschliche Brauchbarkeit, etwas, das der Schwachheit des gefallenen Menschen angepaßt ist. Die Wahrheit des einen wird durch die Wahrheit des anderen erwiesen: je tiefer wir uns unserer Schwachheit und Sündigkeit bewußt werden, um so ähnlicher werden wir dem gedemütigten Menschensohn, um so strahlender offenbaren sich aber auch Auferstehung und Absolution.

Gottsein und Menschsein sind im Sohn nicht getrennte Sphären. Überall, wo wir in seine Menschlichkeit einzudringen versuchen, stoßen wir auf das Geheimnis seines Mehr-als-Mensch-Seins, seiner göttlichen Sohnschaft. Er ist nicht so, daß wir nichts von ihm verstünden: aber gerade im Verstehen werden wir überwältigt von dem Unfaßbaren, weil nicht wir ihn mehr überblicken, sondern wir uns von ihm gesehen wissen und aufgenommen in sein Je-Größeres. Und weil wir so eingegliedert sind, hört auch der Überblick über unser Eigenes auf. Er ist es, der uns enthält, in seiner vollkommenen Offenheit zum Vater wie zur Welt hin.

Wenn wir nach seinem Willen beichten, so müssen wir auf diese seine doppelte Zuwendung blicken, um aus ihr die rechte Haltung zu erlernen. Indem er sich uns öffnet, zeigt er uns, wer er ist: er ist der zum Vater hin Geöffnete, der, sich uns öffnend, uns deshalb den Vater zeigt. Und er ist der, der so, sich öffnend und den Vater zeigend, den Vater verherrlicht. Nur von dieser Haltung aus wird die Frucht, das hinterlassene Werk verständlich. Gesetzt, ein Dichter liegt im Sterben, er hinterläßt seinem Freund einen Band Gedichte und sagt ihm: »Ich schenke sie dir, aber ich möchte, daß du nicht bloß mit der Lesung dieser Verse ein paar schöne Stunden verbringst, sondern selber aus der Quelle der Inspiration lebst, die ich erfahren durfte. Sie war das Höchste, was ich besaß. Einen Widerschein davon findest du niedergelegt in diesen Gedichten, sie sind nur ein Hinweis und ein Zeugnis für das viel Größere, was mir widerfuhr. Du würdest mein Andenken verdunkeln, wenn du nicht weiter zurückgingst als bis zu diesen gestalteten Strophen.« Dann würde der Freund diese Gedichte in Ehrfurcht halten, aber, sie lesend, immer den größern Rahmen mitsehen, den er nicht überblicken kann, und der doch erst dem Fertiggestalteten jene Unendlichkeit gibt, die der wahren Schönheit eignet. Überall würde er nach dem Größeren suchen, überall im Ergebnis den Beweis für die Inspiration finden, den niederfallenden Regen als Beweis für die himmlischen Wolken erfahren. In dieser Suche, dieser Anstrengung würde der Verstorbene lebendig bleiben.

In einer Ähnlichkeit dazu ist die Beichte Frucht des gottmenschlichen Lebens. Die Wendung des Herrn zu uns, die der Kirche geschenkte Form wäre das hinterlassene Gedichtwerk, das irgendwie in sich verständlich ist, die Wendung zum Vater wäre die unüberblickbare Sphäre der Inspiration. An

der Beichte ist vieles verständlich, wie etwa auch an den Wundern des Herrn manches verständlich war: die Tatsache zum Beispiel, daß die Frau vorher blutflüssig war, und die Tatsache, daß sie jetzt gesund ist; nur der Nexus zwischen den Tatsachen ist es nicht. Oder daß der Herr vorher tot war und jetzt lebt; aber wie das möglich ist, verstehen wir nicht. Wir verstehen aber noch dies: daß die Dinge, die in die Sphäre des Verstehens hineinragen, ihren Zusammenhang haben in der Sphäre des Unverstehbaren und deren Niederschlag sind. So verstehen wir auch manches an der Beichte: zum Beispiel, daß eine Buße sein muß, daß der Mensch gut daran tut, seine Fehler einzugestehen, daß es auch auf Erden eine Autorität und ein Gericht über Gut und Böse geben muß. Wir verstehen mehr oder weniger auch manches innerhalb des Glaubens: daß der Gottmensch für unsere Sünden am Kreuz Buße getan hat, daß daher die Buße, die wir selber für unsere Schuld auf uns nehmen, einen irgendwie symbolischen Charakter behält. Aber alles Verständliche findet sich integriert in eine Ganzheit hinein, die als solche unüberblickbar bleibt. Es kann im Lauf der Jahrhunderte in der Kirche gleichzeitig das Verständnis für viele Einzelzüge und das Verständnis für die Unverstehbarkeit des Ganzen wachsen, und mit beidem zugleich wächst das Verständnis für das Geheimnis Christi, so wie er in der Lebendigkeit des Vaters für uns lebendig bleiben will.

Der Protestantismus bedeutet ein gewisses Verdorren, weil man sich nur noch an das Wort hält und diesem eine begrenzte Bedeutung gibt: das hat er gesagt, und mehr steckt nicht darin! Man wehrt sich gegen das »Hineingeheimnissen«, sieht aber nicht, wie sehr das Wort Ausdruck von Geheimnis und selber Geheimnis ist. Das Wort des Herrn ist wie eine Münze; wer Hunger hat, muß die Münze umsetzen in Eßbares, und der Vernunft des Hungernden bleibt dieser Umsatz überlassen. Aus dem Wort und seinen Umsetzungen entsteht die kirchliche Tradition, und die heutigen Umsetzungen haben jeweils auf beides zurückzublicken und Rücksicht zu nehmen, sowohl auf das überlieferte Wort wie auf seine geschichtlichen Auslegungen. Manche dieser Auslegungen und Anwendungsformen sind zeitbedingt, aber das jeweilige Verhältnis zwischen dem bleibenden Wort und der zeitlichen Auslegung ist nicht einfachhin zeitbedingt, sondern Ausdruck der Glaubensvernunft der Kirche. Trotzdem kann diese Glaubensvernunft, diese Meditation der Kirche über das Geheimnis des Herrn tiefer und zentraler werden. So kann es sein, daß frühere Zeiten in der Deutung der Beichte weniger auf die zentrale *Haltung* des Sohnes geachtet haben als wir, daß sie mehr die einzelnen Taten, Akte und Worte des Sohnes sahen und nachzuahmen versuchten als die eine durchgehende Haltung. Es gab Zeiten – etwa die der Kreuzzüge –, denen das Christsein als Haltung selbstverständlich war, diese sich aber in einer großen äußern Aktion apostolisch äußern wollte. Das Interesse lag mehr bei einer zu gewinnenden äußern Frucht als bei der Frucht des Verharrens in der Haltung. Die Problematik des Christseins als einer

letzten Haltung war weniger aktuell und bewußt als heute. Wir Heutigen sind in unserer Existenz so bedroht, daß wir darauf keine andere Antwort mehr finden als die, dieser ganzen bedrohten Existenz den Sinn zu geben, den Christus der seinigen als einer Ganzheit gegeben hat. Wir sind damit hinausgeschritten sowohl über die Deutung der christlichen Existenz von einzelnen Akten des christlichen Lebens her, wie auch über die Deutung vom bloßen Wort (als Wortlaut) der Heiligen Schrift her.

Wohl werden wir die Beichte immer vom *Wort* des Herrn aus zu deuten haben, aber eben vom Wort des *Herrn*, der, weil er selber als Lebendiger das Wort ist, sein menschliches Wort immer um ein Unendliches überragt. So beichten wir nicht nur auf Befehl des Herrn, nicht nur gemäß dem Wort des Herrn, sondern *im Herrn,* der gottmenschliches Wort und Leben ist. Wir setzen unsere Tat innerhalb seines umfangenden Je-größer-Seins. Und wie seine Taten innerhalb seiner eigenen umfangenden Haltung stehen, so schließlich auch unsere Tat innerhalb seiner Haltung, und deshalb ist sie notwendig auch Ausdruck unserer Haltung, sofern sie sich eingefügt hat in die Haltung des Herrn.

Menschliche Haltungen und Zustände haben eine ähnliche Vergänglichkeit wie die menschlichen Akte. So können zwei Liebende im Zustand ihrer gegenseitigen Liebe alle Akte, Worte und Empfindungen der Liebe als etwas gänzlich Neues, Einmaliges, gleichsam von ihnen Erfundenes erleben, obwohl es vor ihnen, mit ihnen und nach ihnen eine Unzahl von Liebenden gibt, und obwohl sie vielleicht einmal, aus dem Zustand ihrer Verliebtheit oder auch ihrer echten menschlichen Liebe herausgetreten, über ihr einstiges Benehmen lächeln können. Der Zustand der Liebe des menschgewordenen Herrn zum Vater, und um des Vaters willen zu uns, hat nichts von solcher Vergänglichkeit. Er wurzelt in der ewigen dreieinigen Liebe selbst, und es gibt keinen Standort, von wo aus man ihn wie von außen betrachten und beurteilen könnte. Er ist der wahre Zustand, die wahre Haltung, ja die Wahrheit schlechthin, und alle Worte und Taten haben nur insofern Wahrheit, als sie Ausdruck und Niederschlag dieser Haltung sind. Jeder christlich Liebende hat teil an der Haltung des Sohnes, er ist ein vom Sohn zum Vater Geführter. Die Akte seiner Liebe sind die Schritte, mit denen er in diese je-größere dreieinige Liebe hineingeht. Und der Heilige Geist sorgt dafür, daß wenn ein Christ den Sohn wirklich liebt, er jeweils das dreieinige Geheimnis in ihm aufleuchten sieht. Wäre es anders, so liefe er Gefahr, den Herrn wie einen Menschen zu beurteilen und seine Akte und Zustände der gewöhnlichen menschlichen Psychologie (die man kennen und erforschen kann) zu unterwerfen. Dann würde der Einmalige in der Anzahl untergehen und mit ihm auch die christliche Religion.

Man kann davon ausgehen, daß der Sohn nicht unvorbereitet die Erde betritt. Er hat im Himmel beschlossen, auf die Welt zu kommen, um sich von

der Erde her dem Vater zu zeigen, und nicht nur sich, sondern mit sich zusammen die Sünder, in einem Miteinander, das er so eng wie möglich gestalten will. Nichts wäre ihm lieber, als wenn der Vater auf ihm, in ihm die Weltsünde sähe. Ja, wenn der Vater ihn nicht mehr sähe vor lauter Sehen der Sünde in ihm. Er braucht die ganze unmeßbare Dauer von seinem ewigen Entschluß bis zu seiner zeitlichen Menschwerdung, um sich auf diese vorzubereiten. Und auf Erden wiederum die lange Zeit seines verborgenen kontemplativen Lebens, um sich auf sein Kreuz vorzubereiten. Daß er so entblößt, so offenbarend vor den Vater treten kann, ist nicht zuletzt die Frucht seiner betenden Vorbereitung.

Der beichtende Sünder bedarf um so mehr einer Vorbereitung. Er ist erstens ein Sünder, dem als solchem die rechte Sicht auf die Wahrheit durch die Sünde getrübt oder versperrt ist. Er ist aber zweitens vom Sohn immer eingeladen, durch die Beichte sich seiner Sünde zu entledigen, was nur möglich ist, wenn der Herr uns etwas von seiner wahren Sicht der Sünde mitteilt. So wird für den Sünder die Vorbereitung darin bestehen, daß er im Herrn den Abstand und Abfall ermißt, die Entfernung betrachtet zwischen ihm und dem Willen und Wesen Gottes. Dabei wird der Beichtende zurückgreifen auf seinen Zustand bei der letzten Beichte und Absolution, sich vergegenwärtigen, wo er damals stand und wie sehr er sich von dort entfernt hat. Und es gilt das, was an der Entfernung schuld ist, seine Sünden, anzuschauen, so lange, bis sie vollkommen evident geworden sind, die Sünden selbst und ihre konkreten Umstände, ihre Vor- und Nachgeschichte. In dieser erforschenden Schau wissen wir, daß uns Gott selber zuschaut, in einer Sicht des Erbarmens – denn er will verzeihen –, aber in einer Sicht, die unbedingte Wahrhaftigkeit fordert. So gilt es, unsere Sünden so scharf als möglich zu sehen, sie in das grelle Licht der Wahrheit zu stellen. Wir müssen unerbittlich mit uns sein, nicht etwa, damit Gott dadurch »gerührt« werde und seine Barmherzigkeit desto freigebiger sei, sondern um gerüsteter zu sein für seinen nachherigen Dienst; die Absolution nicht nur als ein überschwengliches Gnadengeschenk ansehen, dessen wir in keiner Weise würdig sind, sondern als ein Geschenk, das in eine Erkenntnis hineingelegt sein will, die Erkenntnis der Schwere unserer Schuld, um in der rechten Weise aufgenommen zu werden. Eine tiefe Demütigung ist in dieser Gabe verborgen, die aber fruchtbar sein will und uns in einen bessern Dienst erziehen soll.

Es genügt noch nicht, daß wir im grellen Licht der Wahrheit die Sünden vor uns sehen, wir müssen sie ausdrücklich als die unsern anerkennen und durchdrungen sein davon, daß sie unentschuldbar sind. Daß Gott uns hinreichend Glaube und Liebe geschenkt hat, um sie zu vermeiden. Unsere Sünde muß erkannt sein wie unsere Absicht, sie zu begehen, in ihr zu verharren. Wenn wir sie zu entschuldigen suchen, machen wir uns selber zu Hemmnissen der Gnade und bringen uns um das Beste ihrer Wirkung.

»Wem ihr die Sünden vergebt ...«

Zur Praxis der Schuldvergebung in der Kirche heute

Von Konrad Baumgartner

Weisungen zur kirchlichen Bußpraxis – nur schöne Worte?

Jedes Jahr werden in den Amts- bzw. Pastoral-Blättern der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland die *Weisungen zur kirchlichen Bußpraxis* abgedruckt; vielerorts wird dieser Text auch auf Plakaten in den Kirchenräumen publik gemacht oder zu Beginn der österlichen Bußzeit den Gläubigen vorgelesen. Die theologischen, spirituellen und pastoralen Aussagen zu den Themen Umkehr, Buße, Versöhnung und Schuldvergebung sind also bekannt. Wie aber steht es mit der Aussage dort, daß »Buße, Umkehr und Erneuerung, die der Herr uns zu schenken bereit ist, eine Grundhaltung jedes Christen sowie der ganzen Kirche sein müssen«, in der Praxis der Kirche, der Gemeinden und der einzelnen Christen? Wird die Versöhnung in Christus in der Kirche heute weitergegeben? Wird Christus selbst und die Gnade seiner Versöhnung angenommen? Wird er als Gottes »rettendes Wort für uns Menschen« gehört? Wird er als »die Hand, die Gott den Sündern entgegenstreckt«, herzlich und dankbar ergriffen? Gehen wir ihm als dem »Weg, auf dem Gottes Friede zu uns kommt« (vgl. Votiv-Hochgebet »Versöhnung«), entgegen? Haben die Christen selbst nicht vielmehr eine »Abkehr von der Umkehr« vollzogen? Stimmt es, daß das Bekenntnis unserer Hoffnung, wie die bundesdeutsche Synode von Würzburg 1975 feststellen zu müssen glaubte, »auf eine Gesellschaft trifft, die sich von dem Gedanken der Schuld selbst immer mehr freizumachen sucht«? Stimmt es, daß den Zeitgenossen der Zugang zur Schuld abhanden gekommen ist? Haben sie in der Tat einen »heimlichen Unschuldswahn«, der Schuld, wenn überhaupt, dann nur noch bei anderen gelten läßt, bei sich selbst aber wegschiebt, verdrängt, wegdiskutiert? Ist den Menschen heute das Gefühl für Sünde und Schuld überhaupt abhanden gekommen? Brauchen wir ein neues Sünden- und Schuldbewußtsein? Solche Fragen müssen hier wenigstens angedeutet werden, ehe die Praxis der Schuldvergebung in der Kirche heute näher in den Blick kommt.

Bewältigungsformen von Schulderfahrung heute

Wer sich in Theorie und Praxis näher mit der Frage beschäftigt, wie Menschen heute mit Schuld und Versagen in ihrem eigenen Leben umgehen, stellt fest: die Formen, mit Schuld umzugehen, sind weitaus vielfältiger, als man als Seelsorger bisweilen meint. Vorherrschend sind dabei allerdings die Bemü-

hungen, aus eigener Kraft damit zurechtzukommen: durch Kompensation zum Beispiel, indem man versucht, in Zukunft anders oder besser zu handeln, dann wieder besonders freundlich zu sein, eine Spende für einen guten Zweck zu geben; ein Großteil der sich schuldig fühlenden Menschen sucht dann die Aussprache mit Menschen ihres Vertrauens, oder sie bringen ihre Schuldsituation im persönlichen Gebet vor Gott und bitten ihn um Verzeihung. Viele freilich »ent-schuldigen« sich selbst: sie suchen zu vergessen oder lassen ihre negativen Gefühle an anderen aus und sind nervös und gereizt. Nur knapp die Hälfte der Befragten denkt noch an die Möglichkeit der Schuldvergebung in der Beichte.

Immerhin wird deutlich: Auch die Menschen unserer Tage erleben, erfahren und erleiden an sich Schuld, Entfremdung von sich, von ihren Mitmenschen und von Gott. Meist versuchen sie dann in säkularisierten, nichtkirchlichen Formen damit zurechtzukommen. Dabei scheint es, daß nicht einmal so sehr Gott aus der Erfahrung von Schuld abhanden gekommen ist, als daß vielmehr der kirchliche Verstehens- und Handlungszusammenhang des Schuldbegriffs wie der Schuldbewältigung problematisch geworden ist, wie noch zu zeigen sein wird.

Gegenüber den Formen der selbst inszenierten Schuldentlastung, wie der Verdrängung von Schuld, dem Verbergen, Umdeuten, Abstreiten oder einer bloß oberflächlichen »Bereinigung«, führt christliche Schuldbewältigung in die personale Begegnung mit dem lebendigen Gott: durch die Vermittlung der Versöhnung in der Gemeinschaft der Glaubenden, näherhin durch die Begegnung mit dem versöhnenden und heilenden Christus in der Gemeinschaft der Kirche durch das Realsymbol des das Bekenntnis entgegennehmenden und den reuigen Sünder lossprechenden Priesters. Schuldbewältigung im Geiste Jesu Christi und der Kirche meint also: die Bereitschaft zur Annahme der Versöhnung, wie Christus und die Kirche sie uns schenken, und die Bereitschaft zur Umkehr und Lebensänderung aus der Kraft dieser Versöhnungsgnade. Christen leben aus dieser Versöhnung und für diese Versöhnung. Denn die Kirche als ganze ist und soll sein: »Sakrament der Versöhnung« – Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit, wie das Zweite Vatikanische Konzil und Papst Johannes Paul II. immer wieder betonen.

Jesus Christus – die Hand der Versöhnung Gottes

In den eingangs genannten *Weisungen zur kirchlichen Bußpraxis* heißt es: »Jesus Christus hat uns die grenzenlose Vergebungsbereitschaft Gottes verkündet und der Kirche den Dienst der Versöhnung aufgetragen. Diese Versöhnung verkündet und feiert die Kirche auf vielfältige Weise in gottesdienstlichen Formen.« Oder, im Bild gesprochen: Wenn Jesus Christus die

Hand ist, die Gott uns Sündern entgegenstreckt, so geht es darum, diese Hand dankbar zu ergreifen und sich aus den Untiefen von Schuld und Sünde retten zu lassen – wie einst Petrus, als er in Angst und Todesnot rief: »Herr, rette mich!« (Mt 14,31). Das Vertrauen in die rettende Hand Jesu Christi, geborgen im Boot der Gemeinschaft der Kirche – der Verzicht auf alle Eigenmächtigkeit und die Bereitschaft zur Christus-Mächtigkeit in meinem Leben, im Leben der Kirche und der Menschheitsgeschichte: das sind die Grundlagen und die Voraussetzungen von Vergebung und Versöhnung im Geiste Jesu. Alle Praktiken der Selbsterlösung und alle Bemühungen der Selbstrechtfertigung haben ohne solche Zusammenhänge nur endlichen Wert. Annehmen kann ich mich nur, wenn und weil ich selbst angenommen bin: erlöst, gerettet und versöhnt durch Gott in Christus.

Diese »Hand der Versöhnung«, die Christus selbst ist, hat freilich – wenn man in diesem Bild bleiben darf – eine Handwurzel, eine Handfläche und verschiedene Finger mit unterschiedlichen Funktionen. Die Handwurzel dieser versöhnenden, rettenden und heilenden »Hand Christus« könnten wir verstehen als die Wurzel-Sakramente der Versöhnung, nämlich Taufe und Eucharistie; die Handfläche als den bergenden Raum der Gemeinschaft der Kirche und der einzelnen Gemeinde; die Finger aber als die unterschiedlichen Weisen der versöhnungsstiftenden Beziehung Christi zum vergebungs- und versöhnungsbedürftigen Menschen: als die Wege der Umkehr und Buße des christlichen Lebens, die gemeinsamen liturgischen Passagen und Feiern der Versöhnung, wie z. B. das sonntägliche Taufgedächtnis, das allgemeine Schuldbekenntnis und die Bitte um Vergebung in der Feier der Gemeindemesse, besonders aber die gemeinschaftlichen Feiern der Versöhnung (mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen bzw. mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution). Der Ringfinger aber mit dem Siegelring der Versöhnung mit dem barmherzigen Vater (vgl. Lk 15,22) ist dann die »Feier der Versöhnung für einzelne«.

Diese ganze Hand der Versöhnung – nicht nur einzelne Finger ohne die anderen! – zu ergreifen, dazu ergeht die Einladung des Apostel Paulus: »Laßt euch mit Gott versöhnen!« (2 Kor 5,20) – aufgrund der Zusage der Begegnung des auferstandenen Herrn mit den Jüngern am Osterabend: »Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert« (Joh 20,23).

Wege der Umkehr als Hinwege zur Versöhnung mit Christus und der Kirche

Das Leben der Christen und der Kirche als ganzer läßt sich umschreiben als »ständige Lebenserneuerung von Christus her und auf ihn hin – zum Dienst für die Welt und die Menschen«. Solche Diakonie lebt aus »Solidarität plus Spiritualität«, sie bedarf einer »Spiritualität des Alltags und im Alltag«. Wege

einer so gerichteten »Umkehr- und Dienst-Spiritualität« sind das persönliche und gemeinschaftliche Gebet, das Lesen der Heiligen Schrift und das Hören auf Gottes Wort im Kontext des Lebens (»lebendiges Evangelium«, »révision de vie«), die Mitfeier der Eucharistie und des eucharistischen Mahles, die Bemühung um individuelle und organisierte Werke der Nächstenliebe, die Bereitschaft zum einfachen Leben, zu Verzicht und Askese zugunsten der Armen und Notleidenden (Freitagsopfer/Gestaltung der österlichen Bußzeit), das aktive Bemühen um die Aussöhnung mit anderen: im privaten Leben, im Leben der Gemeinde und der Kirche, aber auch zwischen den Religionen, den Rassen und Völkern (Ökumene, jüdisch-christliche Aussöhnung und Zusammenarbeit, Friedensbewegung), der Einsatz für eine »Umkehr zum Leben« (weltweite Abrüstung, Ökologie und Ökonomie, Brot statt Bomben, internationale Solidaritäten z. B. für Südafrika oder durch *amnesty international*).

Das Bewußtsein, daß solche und ähnliche Wege der »Umkehr zum Leben« entscheidende Voraussetzungen sind für einen versöhnten Umgang der Menschen untereinander, mit der Umwelt als Schöpfung Gottes und für eine menschenwürdige Zukunft, hat unter Christen in den letzten Jahren entscheidend zugenommen. Für diese und andere Wege der Umkehr gilt: »Wo immer wir uns von unserer Schuld abwenden und uns um den Willen Gottes mühen, treffen wir auf seine Vergebungs-Bereitschaft« (Würzburger Synode, *Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral*, C. 3). Eine fundamentale Voraussetzung dafür ist die Bereitschaft, um Vergebung zu bitten und Vergebung anzunehmen – eine Fähigkeit, die bereits in den Erziehungsfeldern des Elternhauses und der Schule eingeübt werden muß, soll sie im späteren Leben zum Tragen kommen. Denn die Vater-unser-Bitte sagt es klar: die Voraussetzung dafür, daß Gott uns vergibt, ist, daß wir zuvor denen vergeben haben, die an uns schuldig geworden sind (vgl. Mt 6,12).

Sakramentale Schuldvergebung

Wenn wir vom »Sakrament der Sündenvergebung und Versöhnung« sprechen, denken wir üblicherweise sofort und ausschließlich an das Bußsakrament. Daß die Kirche als ganze gesandt ist, »Sakrament der Versöhnung in der Welt« zu sein, Zeichen und Werkzeug der Versöhnung, das ist uns erst wieder so recht durch die Römische Bischofssynode von 1983 *Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche* und die Feier des außerordentlichen Heiligen Jahres bewußt geworden. Die Bemühung darum, in der Welt von heute Versöhnung und Frieden zu stiften, ist wieder neu als grundlegende Aufgabe und Verpflichtung der Kirche und aller ihrer Glieder erkannt worden – mit allen Konsequenzen für das gesellschaftliche, aber auch für das kirchliche Leben selbst. Denn, wie Papst Johannes Paul II. in seinem

Apostolischen Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* ausdrücklich betont, »muß die Kirche, um versöhnend zu wirken, bei sich selbst beginnen, eine versöhnte Kirche zu sein ... Sie muß, um der Welt die Versöhnung noch wirksamer verkünden und anbieten zu können, immer mehr zu einer Gemeinschaft von Jüngern Christi werden, einig im Bemühen, sich beständig zum Herrn zu bekehren und als neue Menschen zu leben im Geist und in der Wirklichkeit der Versöhnung. Sie ist aufgerufen, ein Beispiel für Versöhnung, vor allem in ihrem Innern, zu geben« (Nr. 9). Von hier aus ergeben sich Rückfragen an die Praxis der Schuldvergebung in der Kirche: im Umgang mit den getrennten Kirchen und Kirchengemeinschaften, mit anderen Religionen, aber auch mit Gruppen, an denen Christen schuldig geworden sind, schließlich auch für die Frage des Umgangs mit umkehrbereiten Schuldiggewordenen, wie den wiederverheirateten Geschiedenen, oder jenen, die in nichtehelichen Lebensgemeinschaften als Christen leben. Wieder eine andere Testfrage für die Glaubwürdigkeit von Kirche als Sakrament der Versöhnung ist die Weise des Umgangs mit Mitchristen, die in der Praxis ihres Lebens oder in den von ihnen vertretenen Überzeugungen nicht der offiziellen kirchlichen Lehrmeinung entsprechen. Wenn auch die Leitlinie gelten muß, daß »weder Versöhnung noch Einheit außerhalb oder gegen die Wahrheit möglich sind«, so bleibt doch die von Johannes Paul II. selbst genannte Grundregel maßgeblich: »Im Zweifel Freiheit, im wesentlichen Einheit, in allem Liebe« (ebd.). Diese dialogbereite Liebe deckt Konflikte nicht einfach zu und harmonisiert nicht um jeden Preis, sondern sucht sie im Geiste des Evangeliums aufzuhellen und zu bearbeiten.

»Versöhnung und Vergebung von Schuld« sind vorrangige Inhalte der Sakramente, und zwar aller. »Jedes von ihnen ist über die ihm eigene Gnade hinaus auch Zeichen der Buße und Versöhnung« (ebd. 27). In der Praxis der Gemeinden wird eigentlich unmittelbar nur im Zusammenhang der Erwachsenentaufe deutlich, daß die erste, im eigentlichen Sinn sakramentale Versöhnung Glaube und Taufe bewirken. »Die in der Taufe vollzogene Umkehr durchdringt den Menschen bis in die innerste Wurzel ... Durch sie wird die Versöhnung geschenkt, die von sich aus vollkommen ist und nie endet« (*Instrumentum laboris* zur Bischofssynode 1983, Nr. 29). Gerade das Miterleben der katechumenalen Feiern bei der Initiation von Kindern im Schulalter, von Jugendlichen und erwachsenen Katechumenen läßt den bereits als Kleinkinder getauften Gemeindegliedern die Initiationssakramente als Feiern der Versöhnung und Vergebung deutlich werden. Bei der Kleinkindertaufe ist das Thema »Befreiung von der Erbsünde« katechetisch und pastoral immer schwerer zu vermitteln: was bedeutet es konkret, daß die Taufe eines kleinen Kindes »aus der verhängnisvollen Schicksalsgemeinschaft aller Menschen unter der Macht der Sünde löst und von der Erbsünde befreit« (*Deutscher katholischer Erwachsenenkatechismus*, S. 331f.)?

Wesentlich mehr nachvollzogen ist im Leben der Gläubigen, daß die Feier der Eucharistie für die Getauften »der Gipfel der Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander ist« (*Instrumentum laboris*, Nr. 33). Die Mitfeier der heiligen Eucharistie und ihr Empfang ist auch heilswirksam »zur Vergebung der Sünden« (Mt 26,28): Sie tilgt die alltäglichen Sünden und hilft, schwere Sünden zu meiden. Das Wissen darum, daß die Eucharistie nicht nur Lobopfer, sondern auch Bitt- und Sühn-Opfer ist, hat viele Christen in unserer Zeit ermutigt, nicht nur nach unmittelbar vorausgegangener Beichte die heilige Kommunion zu empfangen. Lange Zeit und für viele Christen war die Verbindung von Beichte und Kommunionempfang so absolut, daß sie nur ein oder höchstens ein paar Mal im Jahr die heilige Eucharistie empfangen haben und dies nur sofort nach der Beichte. Zu Recht muß heute dagegen einem »ungeprüften Kommunionempfang« gewehrt werden: wenn z. B. Mitchristen, die keinerlei kontinuierliche Bindung an den Sonntagsgottesdienst haben, bei bestimmten Anlässen ohne vorausgehende persönliche Beichte zur Kommunion gehen. So gesehen war es durchaus richtig und notwendig, daß Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben wieder in Erinnerung gebracht hat: »Kein Christ, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, darf die Eucharistie empfangen, bevor er (in der persönlichen Beichte) von Gott Vergebung erlangt hat ... Wenn jemand sich in einer Notlage befindet und keinen Beichtvater erreichen kann, so muß er zuvor ›einen Akt vollkommener Reue erwecken‹« (Nr. 27) – verbunden mit dem Entschluß, sobald wie möglich das Bekenntnis seiner Schuld nachzuholen. In der Feier der Eucharistie ist durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils das Moment von Buße und Umkehr sowie der Besinnung auf eine »Lebenserneuerung von Christus her und auf ihn hin« mit der Konsequenz eines evangeliumgemäßen Lebens in Kirche und Welt in den Gemeinden lebendig geworden. Sowohl die bewußte und ausführliche Gestaltung des *Allgemeinen Schuldbekenntnisses* im Eröffnungsteil wie die homiletische Durchdringung der neuen Leseordnung zeigen solche Früchte. Noch mehr Beachtung verdient allerdings eine auf Vergebung und Versöhnung bezogene meditative Gestaltung des Kommunionteiles: beim Friedensgebet und Friedensgruß, bei der persönlichen und gemeindlichen Vor- und Nachbereitung des Empfanges der Kommunion in Besinnung, Vergebungsbitte und Dank. Denn als Feier der Versöhnung verpflichtet die Eucharistie zur vorausgehenden und nachfolgenden Versöhnung: real, wenn der Christ weiß, daß sein »Bruder etwas gegen ihn hat« (Mt 5,24), und mental in der Vater-unser-Bitte um die Gesinnung der Versöhnung und das Gebet um Einheit und Frieden in der Kirche und durch sie. Die Kommunion selbst aber mahnt in den geteilten, ja zerbrochenen Gestalten von Brot und Wein an die Tatsache der gespaltenen Christenheit und der friedlosen, zerrissenen Welt. Am Tisch des Herrn sollte erfahrbar werden, daß alle Trennung und Gespaltenheit aufhören.

Dem steht als »Wunde am Leibe Christi«, der Kirche, die nach wie vor fehlende eucharistische Gemeinschaft der verschiedenen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften entgegen. Die Bemühung um diese Tischgemeinschaft ist deshalb zentrales Thema und grundlegende Aufgabe der ökumenischen Arbeit.

Das besondere Sakrament zur Versöhnung Getaufter, die der Vergebung ihrer Schuld bedürfen, ist das Bußsakrament. Die Praxis der Schuldvergebung durch dieses Sakrament soll nachfolgend in ihrer derzeitigen Situation sowohl aus der Sicht des Empfängers wie des Spenders näher bedacht werden.

Die Praxis des Bußsakramentes heute

Die Feier dieses Sakramentes: der Bekehrung, der Buße, der Vergebung der Sünden und der Versöhnung mit Gott sowie der Menschen untereinander ist absolut verpflichtend notwendig zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott und der Kirche (*reconciliatio*) für jeden Getauften, der sich schwerer Schuld bewußt ist. »Wer sich in schwerer Sünde von Gott abgewandt hat, muß umkehren und sich durch den Empfang des Bußsakramentes versöhnen lassen, ehe er zum Tisch des Herrn hinzutritt. – Auch denen, die sich keiner schweren Sünde bewußt sind, empfiehlt die Kirche in Zeitabständen, in denen das eigene Leben noch überschaubar ist, das Bußsakrament zu empfangen« (Deutsche Bischöfe, *Kirchliche Bußpraxis*). Damit stehen wir vor einer doppelten Gestalt des Bußsakraments: als *Reconciliations-Beichte* und als *Devotions-Beichte*. Die pastorale Erfahrung zeigt, daß anteilsmäßig die Zahl der Reconciliations-Beichten eher der kleinere Teil ist, ja, daß im eigentlichen Sinn »beichtpflichtige« Situationen nicht oder eher selten in das Bekenntnis kommen. Die große Zahl der Beichten sind, ihrem Inhalt nach, Devotions-Beichten. Das bedeutet auch, daß viele Kirchenglieder ihre objektiv schwer schuldhafte Lebenssitutation subjektiv nicht als solche erkennen bzw. nicht (mehr) in die persönliche Beichte einbringen. Schwer schuldhafte Lebenssituationen wie Ehebruch, Abtreibung, Wirtschaftskriminalität, Diebstähle, leichtsinnige Gefährdung des Lebens anderer, z. B. durch übermäßigen Alkoholgenuß, u. ä. sind, jedenfalls im Vergleich zu ihrem tatsächlichen Vorkommen, nur minimal Themen des Bekenntnisses. Gleichzeitig ist die Anzahl der Devotions-Beichten in den Jahren seit 1960 massiv zurückgegangen – jedenfalls in den westeuropäischen Ländern. Anderwärts, wo die Zahlen (noch) sehr hoch sind, erleben die Priester einen eher routinehaften-mechanistischen Beichtvollzug, der das Bußsakrament zuweilen eher als »Bußumgehung-Sakrament« qualifiziert.

Der genannte Rückgang oder die »Krise der Beichte« bezieht sich nicht allein auf die sog. kirchlich Distanzierten, die mittlerweile zusammen mit dem

regelmäßigen sonntäglichen Kirchgang auch die Praxis der Ostersakramente aufgegeben haben. Sie betrifft in zunehmendem Maß auch die Sonntagsgemeinde, also die Christen, die jeden oder fast jeden Sonntag den Gottesdienst mitfeiern. Selbst in traditionell katholischen Gebieten praktizieren von zehn regelmäßigen Kirchgängern höchstens sechs bis sieben überhaupt die Beichte (fünf bis sechs von ihnen zwischen vier- und einmal im Jahr; einer von zehn mehr als viermal bis »regelmäßig«, d. h. alle vier bis sechs Wochen). Am stärksten abgesunken ist die Zahl der regelmäßig bzw. häufig Beichtenden: noch 1975 dürfte ihre Zahl etwa 15 % der regelmäßigen Kirchgänger betragen haben – gegenüber mehr als 50 % noch in den beginnenden sechziger Jahren.

Natürlich zeigen sich je nach Altersschicht und sozialem Milieu, unterschieden auch nach dem vorherrschenden Gemeindestil, erhebliche Divergenzen im Beichtverhalten. Im geschlossenen, eher traditionsgeleiteten Milieu der dörflichen Sonntagsgemeinde ist, vor allem bei den Männern, die einmalige österliche Beichte noch etwa bei einem Drittel vorherrschend – verbunden mit dem einmaligen Kommunionempfang im Jahr; eine ebenso starke Bereitschaft bzw. Gewohnheit besteht dort für die Beichte »zu den heiligen Zeiten« bzw. bei besonderen Anlässen – bei Frauen stärker als bei Männern. Die Frauen sind, selbst bei gleichem Beichtverhalten, in der großen Zahl regelmäßige Kommunikanten – im völligen Gegensatz zu den Männern, die dazu kaum zu »bewegen« sind. In Großstadtgemeinden dagegen hat sich die Zahl der Sonntagskirchgänger, die sich ausschließlich an der Osterbeichtpflicht orientieren, auf etwa ein Fünftel reduziert. Zugleich ist die Zahl derer, die seit einem, seit zwei oder mehr Jahren nicht mehr bei der persönlichen Beichte waren, die »zur Zeit nicht« gehen oder »nicht mehr gehen«, auf ein Drittel, nicht selten bis zur oder auf über die Hälfte der regelmäßigen Kirchgänger angewachsen. Relativ groß ist in der Gottesdienstgemeinde die Zahl derer, die »bis viermal im Jahr« oder öfter zur Beichte gehen: über 40 % im ländlich-kleinstädtischen Raum; in Großstädten ist es in der Bundesrepublik etwa ein Viertel bis ein Fünftel der Dominikanten, die Frauen mehr als die Männer. – Die stärkste Veränderung im Beichtverhalten betrifft die regelmäßige, alle vier bis sechs Wochen geübte Beichte: während 1950 etwa die Hälfte der Sonntagsgemeinde diese regelmäßige Beichte vollzog (als Devotions-Beichte oder im Zusammenhang der »Standes-« bzw. »Monats-Kommunion«), gehen heute noch zur regelmäßigen oder »Andachts-Beichte«: im ländlichen Raum sechs bis zehn, im großstädtischen Bereich höchstens fünf von Hundert. Diese Zahlen werden von vielen Seelsorgern sogar noch als »optimal« eingestuft – im Vergleich zur pastoralen Situation bei ihnen. Sie haben noch mehr Fragen an eine der kindlichen Glaubens- und Gewissensgestalt angemessene Hinführung zur Erstbeichte und Einübung von häufiger/regelmäßiger Beichte von Kindern und Jugendlichen – bei gleichzeitiger Abstinenz oder Ablehnung der Beichte bei den Erwachsenen.

Vor Jahren hat Marcel Pagnol in seinen Predigten[1] aus der Provence die pastorale Situation so beschrieben: »Jeden Abend um sechs Uhr beziehe ich meinen Posten da drüben, in dem geweihten Schilderhäuschen, wie ein Soldat auf der Wacht oder wie ein Jäger im Ansitz und ich warte ... Manchmal kommt jemand, ein frommes altes Weiblein, zwei, drei kleine Katechismusschüler. Damit hat's sich. Trotzdem harre ich aus ... Allmählich bekomme ich kalte Füße, meine Beine werden steif, und ich schlafe ein. Nun, meine Brüder und Schwestern, das muß anders werden und es wird auch anders werden ...« – Ein Münchner Großstadtseelsorger schrieb mir vor einigen Jahren: »Seit dem 1. Adventssonntag 1974 mache ich eine Statistik. Ich sitze jeden Samstag 1 1/2 Stunden im Beichtstuhl und habe mir eine Liste angelegt mit einem Zeichen für Männer-, Frauen-, Kinder-, Routinebeichte und ›echte‹ Beichte. Dabei kommt heraus: es hat einige Samstage gegeben, da ist überhaupt niemand gekommen. An mehreren Samstagen kam nur einer, an anderen Tagen nur drei, vier, fünf, das höchste waren sechs. Bei dem Zeichen ›echte Beichte‹ konnte ich nur zwei- oder dreimal einen Vermerk machen. Echte Beichte, damit meine ich eine Beichte, wie man sie sich eigentlich vorstellt ...« Wer solche oder ähnliche Erfahrungen macht, ist leicht geneigt, der traditionellen Beichtpraxis den Abschied zu geben. Er wird aber auch bestätigen müssen, daß er als Seelsorger in diesem Dienst der Versöhnung immer wieder auch für ihn selbst geistlich sehr wertvolle, tiefgehende, ja beglückende Erfahrungen macht. Es gibt diese »geistlichen Sternstunden« auch heute – viele Priester könnten davon berichten. Man spürt in solchen Situationen, wie Gottes Wort der Vergebung ein Leben verändern und neu machen kann.

Nicht wenige Beichtväter berichten, daß der quantitative Rückgang der Beichten sich durchaus zugunsten der Qualität der Beichte verändert hat. Vor allem im Zusammenhang von Beichtgesprächen in besonderen Lebenssituationen, vor der Trauung, in Exerzitien, in schwerer Krankheit oder vor einem wichtigen Lebensabschnitt oder auch im Zusammenhang mit Wallfahrten gibt es diese Beichten. Auch der Zusammenhang der geistlichen Führung ist für eine vertiefte Beichtpraxis von großer Bedeutung.

Wenn man nach Hintergründen für die festgestellten Veränderungen fragt, wird man feststellen: Die theologische und pastorale Besinnung und Erneuerung im Zusammenhang des Zweiten Vatikanischen Konzils hat sich in vielfacher Hinsicht auch auf die Buß- und Beichtpraxis ausgewirkt. Die Bedeutung einer Vielfalt von Bußformen, die sich komplementär zueinander verhalten und nicht gegeneinander auszuspielen sind, wurde wieder entdeckt; dadurch wurde auch die absolut verstandene und praktizierte Koppelung von

1 Vgl. M. Pagnol, Vom lieben Gott, der aus dem Weinberg kam. Predigten aus der Provence. Zürich 1971.

Beichte und Eucharistie-Empfang auf eine angemessene Relation zurückgeführt. Auch die Theologie des Bußsakramentes als »Feier der Versöhnung« brachte Früchte: einen neugestalteten, die Beichte als partnerschaftliche und hoheitlich-sakramentale »Interaktion« verwirklichenden Ritus in der Landessprache; eine komplementäre Sicht der Rolle des Priesters als Spender des Sakramentes: als »Vater«, »Lehrer«, »Arzt«, »Richter« und »Bruder«. Damit wurde ein einseitig forensisch-judiziales Verständnis des Bußsakramentes, das eine oft recht inquisitorische Beichtpraxis bewirkt hatte, ergänzt und vertieft durch die poimenisch-therapeutische Dimension. Allerdings hat die Option für die Gesprächs-Beichte zuweilen eine Übererwartung an das Bußsakrament im Sinne eines helfenden/beratenden und lösenden Gesprächs hervorgebracht, das »Probleme« bearbeiten statt Schuld in die Vergebung durch Gott bringen sollte.

Sicher stehen die genannten Veränderungen auch in einem Bezug zu gleichzeitigen Vorgängen in der Gesellschaft, z. B. zur »emanzipatorischen Wende«. Christen legen heute »Gewicht auf persönliche Glaubenserfahrung und ein Ernstnehmen der Freiheit des Christenmenschen – auch im Bereich der Beichtpraxis« (J. Bommer). Denn neben den erlösend-befreienden Erfahrungen der Beichte sind auch die notvollen nicht zu übersehen: Ängste und Hemmungen, Sprachschwierigkeiten und Frustrationserfahrungen, Entmündigungen durch peinliches Ausfragen und Nachfragen, besonders im Bereich der Sexualität. So nimmt es nicht wunder, daß viele Rat- und Hilfesuchende aus dem Beichtstuhl in die Lebens-, Ehe- und Familienberatung oder -therapie abgewandert sind. Dort werden allerdings Schuldprobleme bestenfalls aufgehellt und Bewältigungsstrategien aufgebaut, während die Dimension »Vergebung von Schuld« nur im Kontext der Glaubenserfahrung gemacht werden kann. Nicht von ungefähr ist auch das Bußsakrament ein »Sakrament des Glaubens«, das Glauben sowohl voraussetzt wie vermehrt und vertieft. Die Dimension des Glaubens und der Annahme durch Gott, der Versöhnung mit ihm, mit der Person des Beichtenden selbst, mit seinen Mitmenschen, der Kirche und der ganzen Schöpfung ist gegenüber einer zu starken Vermoralisierung dieses Sakramentes im Sinne des »Bemühens um Besserung« vorrangig zu betonen. Nur aus dem Glauben und im Vertrauen auf die Begegnung mit dem vergebenden und heilenden Christus ist die Aussage von Johannes Paul II. nachvollziehbar: »Jeder Beichtstuhl ist ein privilegierter und gesegneter Ort, von dem her nach der Behebung der Spaltungen neu und makellos ein versöhnter Mensch, eine versöhnte Welt entstehen!« (Apostolisches Schreiben Nr. 31). Damit Vergebung suchende Menschen eine solche Erfahrung machen können, wird es menschlich und geistlich, aber auch psychologisch und theologisch gebildeter Priester bedürfen, die auch ihrerseits das Bußsakrament hochschätzen und selbst praktizieren.

Der Bußgottesdienst als gemeinschaftliche Feier der Versöhnung

»Bußgottesdienste sollen im Leben jeder Gemeinde einen festen Platz haben. Im Advent und in der österlichen Bußzeit sollen sie der entfernteren Vorbereitung auf die kommenden Hochfeste dienen. Bußgottesdienste haben so einen eigenständigen Charakter. Sie sind aber kein Ersatz für das Bußsakrament ... In der Feier von Bußgottesdiensten wird besonders deutlich erfahrbar, daß die Kirche auch eine Kirche der Sünder und zugleich Ort und Zeichen der Versöhnung ist. Wir stehen mit unserer Schuld nicht allein vor Gott. Wir wissen uns als Glieder einer Gemeinschaft von Gläubigen, die oft hinter dem Auftrag Christi zurückbleibt. Bußgottesdienste bieten besondere Möglichkeiten der Bußverkündigung, der gemeinsamen und gründlichen Gewissenserforschung und Neuorientierung einzelner, von Gruppen und der ganzen Gemeinde ... Sie sind sehr nützlich zur Bekehrung und Reinigung des Herzens. Bei wahrer Umkehr und Reue aus Liebe zu Gott werden Sünden vergeben. Es bleibt jedoch die Pflicht, die schweren Sünden im Bußsakrament zu bekennen.« So schreiben die Deutschen Bischöfe in ihren *Weisungen zur kirchlichen Bußpraxis.*

In den vergangenen Jahren waren die Bußgottesdienste in Theologie und Pastoral heftig umstritten, vor allem hinsichtlich der Frage nach ihrer sakramentalen Qualität. Einzelne Bischöfe bzw. Bischofskonferenzen haben für ihren Bereich angesichts der dort konstatierten »pastoralen Notlage« die »Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution« erlaubt. Dort wurde dann allerdings die Erfahrung gemacht, daß die persönliche Beichte in krassem Maß zurückgegangen bzw. fast erloschen ist. Deshalb haben viele Bischöfe, auch Papst Johannes Paul II., ernste Bedenken gegenüber dieser Form der Bußfeier. Sie soll nach ihrer Meinung den Charakter einer Ausnahme haben und sollte nicht zu einer Geringachtung oder zum Aufgeben der Einzelbeichte führen. Nicht einmal als Alternative zur Einzelbeichte bzw. zum Bußgottesdienst mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen sollte diese Form hochstilisiert werden. Die genannte zweite Form der Bußfeiern, als gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen, wird vor allem in kleineren Gruppen oder bei Anwesenheit mehrerer Priester geübt. Sie hat den Vorteil, daß die Vorbereitung auf die Einzelbeichte intensiv und gemeinschaftlich erfolgen kann und zugleich die Möglichkeit zum Einzelbekenntnis und zur Einzellossprechung gewahrt bleibt. Leider wird in der Praxis der Seelsorge diese Form zu wenig geübt. – Vielerorts, auch im deutschsprachigen Raum, wird als Bußgottesdienst eine dritte Form praktiziert: eine gemeinschaftliche Feier der Buße und Versöhnung ohne Integration der Einzelbeichte. Solche Bußgottesdienste haben dann eher den Charakter der Vorbereitung auf die Einzelbeichte, wenngleich inzwischen viele Gläubige

diese Form als für ihre Glaubens- und Lebenssituation hilfreiche und nach ihrer Meinung ausreichende Form der individuellen und gemeinschaftlichen Umkehr und Buße ansehen. Sicher kann, wie der Text der Deutschen Bischöfe feststellt, gesagt werden, daß auch in solchen gemeinsamen Bußfeiern alltägliche Sünden vergeben werden – wie in vielen anderen Formen der Umkehr und Buße auch. Doch die Erfahrung der persönlichen und existentiellen Zusage der Vergebung im Sakrament bleibt darüber hinaus von Bedeutung. »Der Glaube versichert uns, daß der reuige Sünder bei der Lossprechung der Macht und dem Erbarmen Gottes begegnet und Verzeihung seiner Sünden erhält« (Deutsche Bischöfe). Auch ist die Mahnung von Johannes Paul II. nicht zu überhören, daß »die Entscheidung, in welcher der beiden Formen das Sakrament gespendet werden soll, nicht durch zufällige und subjektive Beweggründe bestimmt werden darf, sondern vom Willen, im Gehorsam gegenüber der Bußordnung der Kirche dem wahren geistlichen Wohl der Gläubigen zu dienen ... Die Sakramente und das Gewissen der Menschen sind heilige Dinge, und sie fordern von uns, daß wir ihnen in Wahrheit dienen« (Apostolisches Schreiben Nr. 32 und 33).

»Die Beichte – ein hoffnungsloser Fall?« – Oder: »Wird man morgen wieder beichten?«

Beide Fragen der so betitelten Bücher[2] sind nicht einfachhin zu beantworten. Sicher ist die Krise der Praxis der Schuldvergebung in der Kirche heute ein Appell zur *Metanoia:* für den einzelnen und die Gemeinden, für die Kirche, ihre Seelsorger und Hirten, für die Theorie und Praxis der Theologie. Allen ist die Sorge aufgegeben um eine evangeliums- und menschengerechte Vermittlung der Versöhnung mit Gott, die in Christus Gestalt angenommen hat. Sie verpflichtet zur gemeinsamen Bemühung: auch morgen und übermorgen sollen glaubende Menschen die Erfahrung des sich erbarmenden Gottes in der Kirche Jesu Christi machen können – frei von Angst, getragen von der Glaubenserfahrung der Vielen, die vor ihnen und mit ihnen leben: »Wenn das Herz uns auch verurteilt, Gott ist größer als unser Herz, und er weiß alles« (1 Joh 3,20). Dann muß Schuld nicht geleugnet oder verdrängt werden, sie ist aufgehoben im Erbarmen und in der Liebe Gottes. Angesichts einer Gesellschaft, die durch den Ausfall an innerer Steuerung und erfahrener Schuldvergebung immer mehr Polizisten und Nervenärzte benötigt, gilt: »Was wir brauchen ist in der Tat Absolution, nicht nur Analysen, Überlegungen, Meinungen, sondern die Gnade der Lossprechung, die uns ändert und

2 Vgl. A. Läpple, Die Beichte – ein hoffnungsloser Fall? München 1985; F. Reckinger, Wird man morgen wieder beichten? Kevelaer 1974.

damit die Welt. Wir erleben es alle überdeutlich, wie die Vergangenheitsbewältigung aussichtslos wird, wenn es keine Lossprechung gibt, wie Vergangenheitsbewältigung dann in Wirklichkeit zur Gegenwartsvergiftung und zum Abschneiden der Zukunft wird. Was allein uns helfen kann, Vergangenheit zu überwinden und so Gegenwart zu schaffen und Zukunft aufzutun, ist das Wort der Vergebung.«[3]

3 J. Ratzinger, Das große Wagnis priesterlichen Dienstes, in: K. Baumgartner (Hrsg.), Kasualpredigten 4. München 1988, S. 129.

Außerchristliche Schuldbewältigung

Von Horst Bürkle

Die Verwendung des Begriffes ›Schuld‹ macht in bezug auf andere Religionen eine Vorklärung notwendig. Der deutsche Begriff setzt ebenso wie das lateinische Wort *debitum* und das griechische *opheiléma* eine personale Beziehung voraus. Schuldig werden kann der Mensch nur gegenüber einer Person, der er etwas schuldig bleibt. Schuldbegleichung oder -bewältigung setzt ein partnerschaftliches Verhältnis voraus. Dieser personenhafte Charakter schuldhaften Sichverhaltens bestimmt auch das Verhältnis des Menschen zu Gott. Unter dieser Voraussetzung läßt sich der Begriff der Schuld nicht ohne weiteres auf Religionen wie den Buddhismus oder auch bestimmte a-theistische Traditionen des Hinduismus übertragen. Hier kann es Verletzungen heiliger Lebensordnungen, Versäumnisse auf den verschiedenen Heilswegen oder Schädigungen des eigenen Selbst in der Verwirklichung seiner höheren Möglichkeiten geben. In den Übersetzungen der heiligen Texte dieser Religionen begegnen wir oftmals dem in biblischem Verständnis ganz anders gefüllten Begriff der Schuld zur Umschreibung dieses auf vielfältige Weise defizienten religiösen Verhaltens. Weil der Begriff hier keineswegs eine gleiche Grundbefindlichkeit bezeichnet, unterscheiden sich auch die Weisen der Schuldbewältigung.

Die Beschäftigung mit den verschiedenen Weisen der Schuldbewältigung in anderen Religionen läßt aber auch jenseits des zu unterscheidenden andersartigen Verständnisses der Schuld etwas deutlich werden: Die Bewältigung der Schuld vollzieht sich in manifester Gestalt. Sie fordert den Menschen in einer ganzheitlichen Weise. Die Praktiken der Religionen zur Bewältigung einer Schuld erinnern daran, daß auch für das christliche Schuldverständnis das Bußverhalten ein konkretes und nicht nur verinnerlichtes ist. Der prophetische Protest gegen eine Veräußerlichung des Bußverhaltens und damit gegen eine Bagatellisierung der Schuld des Menschen vor Gott hat auch in der Christenheit je und dann seine Entsprechung gefunden. Es ging um die Wiederherstellung der gestörten Gottesbeziehung und dazu um den vollen Ernst der menschlichen Verursachung. Anselm von Canterbury's *Cur Deus homo?* im Blick auf die von Seiten des Menschen unaufhebbare Schuldverfallenheit zieht sich wie ein *cantus firmus* durch solche Zeiten der Bußbewegung hindurch. Auch die Anfänge der Reformation zielten auf Verinnerlichung und Vertiefung des Bußverhaltens. Was nicht mehr in dieser Intention lag, waren die Folgen: Die Kritik an den veräußerlichten Formen brachte die konkreten Vollzüge der Buße weitgehend zum Verschwinden.

Der Blick auf die Schuldbewältigung in anderen Religionen vermag ein

Zweifaches zu verdeutlichen: die Einzigartigkeit der im Christusereignis sich entbergenden Schuldsituation und ihre Bewältigung auf der einen Seite und die ernsthaften und konkreten Bemühungen andererseits, denen Menschen in anderen Religionen in dieser Frage ihrer Heilserfahrung als der zentralen Frage ihres Lebens sich unterziehen. Das aller menschlichen Schuldbewältigung vorausliegende allgenugsame Opfer des eingeborenen Sohnes macht die Nachfolge und die Ingeltungsetzung dieses Opfers für den Menschen nicht überflüssig. Die Phänomene religiösen Verhaltens im Ausdruck von Schulderfahrung und ihrer Bewältigung werden für den Christen darum nicht hinfällig, ebensowenig wie das Gebet, der heilige Ritus, die Askese oder die Wallfahrt. Sie empfangen ihren neuen, erfüllenden Sinn durch diese grundlegende stellvertretende Schuldbewältigung des Sohnes. So tritt neben die Einsicht in diese Einzigartigkeit christlicher Schuldbewältigung der Hinweis auf ihre religiöse Gestalt und Ausdrucksform, wie sie auch anderen Religionen – ihrer jeweiligen ›Schuldbewältigung‹ entsprechend – eigen sind. In welcher besonderen Weise werden in den außerchristlichen Religionen Schuld und Überwindung der Schuld verstanden und erlebt? In welchem Verhältnis stehen sie zu dem, was christlicher Glaube als Schuld und Vergebung kennt?

Als Papst Johannes Paul II. 1986 die Vertreter der Religionen in der Welt zu Gebeten für den Frieden der Menschheit nach Assisi einlud, lag diesem Ereignis eine ganz bestimmte Voraussetzung in bezug auf das Verhältnis von Christentum und nichtchristlichen Religionen zugrunde. Gemeint war ja keinesweg, daß von nun an davon abgesehen werden könnte, daß Gebet und Meditation in den verschiedenen Religionen ihre höchst unterschiedlichen Voraussetzungen, Inhalte und Glaubenseinstellungen haben. Die Basis lag darum nicht in der Ausblendung gerade dieser spezifischen Glaubensinhalte, die eine Religion kennzeichnen und von anderen unterscheidbar macht. Dies wurde von der Kritik, die sich an dem Treffen in Assisi entzündete, nicht gesehen.[1] Gerade das Unterscheidende und Spezifische der einzelnen Religionen sollte ja in den Gebeten und Meditationen für ein die Menschheit als ganze betreffendes Anliegen festgehalten werden und damit die diesen Gebeten eigene Echtheit gewahrt bleiben.

Was diese Gebete um den Frieden von einer nichtreligiösen Verhaltensweise unterschied und die Beter darum ›einte‹, war eben die religiöse Dimension des Betens. Gegenüber einer säkularistischen und damit oft oberflächlichen Einstellung zu dieser Grundfrage der Menschheit bezeugten die Gebete in ihrer Weise, daß den menschlichen Bemühungen um den Frieden die Ermächtigung zum Frieden vorausgehen und zugrunde liegen

1 Vgl. J. Dörmann, Der theologische Weg des Papstes zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi, in: Theologisches (1988), Sp. 325f.

muß. Dieses Gemeinsame in den Gebeten der Religionen um den Frieden schafft aber gerade nicht den religiösen ›Eintopf‹, sondern bezeugt vor der Welt die Angewiesenheit der Menschheit auf den Frieden, der ›höher ist als alle Vernunft‹. Der Streit um den machbaren Frieden und um die dazu erforderlichen politischen Mittel darf nicht in Unfrieden enden. Wer in seiner Religion darum weiß und deshalb ein Betender ist, befindet sich in diesem wichtigen Dienst an der übrigen Menschheit mit den Betern in anderen Religionen in einer letzten und tiefen Solidarität gegenüber einer transzendenzlos gewordenen, autonomen Selbstüberhebung.

Was das Treffen von Assisi bedeutet für die Bestimmung dessen, was christlicher Glaube von anderen Religionen unterscheidet und ihm gerade darin die Perspektive für Erfahrungen und religiöse Grundhaltungen in den anderen Religionen eröffnet, ist auch für unsere Fragestellung nach der Schulderfahrung und ihrer Bewältigung in den Religionen von Bedeutung. In ihren sehr unterschiedlichen religionsgeschichtlichen und im Wesen der jeweiligen Religion liegenden Voraussetzungen für das, was wir mit dem Begriff der Schuld zu bezeichnen pflegen, liegt zugleich das Gemeinsame, worin sich die Bewältigung der Schuld in den Religionen von einer areligiösen Haltung unterscheidet.

Dieses ›Gemeinsame‹ hat für den, der sich mit seiner persönlichen Schulderfahrung im Bußsakrament der Kirche der Vergebung in Christus versichern läßt, einen besonderen Grund. Wer so aus der immer wieder neu widerfahrenden Gnade der Befreiung von Schuld und Geschehenem lebt, vermag auch die Ernsthaftigkeit hoch einzuschätzen, mit der sich Menschen in anderen Religionen um die Bewältigung ihrer Schuld mühen. Was dort praktiziert und erfahren wird, vermag der in Buße und Vergebung sich äußernde christliche Glaube im Lichte eigener Erfahrung in seiner vorläufigen, außer- oder vorchristlichen Funktion und Werthaftigkeit zu erkennen und zu deuten. In diesem Licht gibt es für ihn die Möglichkeit, wie im eigenen Glaubensleben auch dort das Echte und Gültige vom Verzerrten und Dämonischen zu unterscheiden. Wo sich so die außerchristlichen religiösen Werte ausmachen lassen, werden sie immer zugleich für den christlichen Glauben ein Anstoß zur Vertiefung und Wiederbelebung dessen sein, was der eigenen Schulderkenntnis und Bußpraxis zugute kommt. Vergleichbar dem Zeichen, das in Assisi im Blick auf die Gebetsnot in einer sich säkularisierenden Menschheit aufgerichtet wurde, dient auch die Beschäftigung mit der dem Christen fremden Bußpraxis in anderen Religionen letztlich der Vergewisserung des eigenen Glaubens. Am Fremden zeichnen sich die Konturen und Tiefen des Eigenen wieder schärfer ab.

Im folgenden sollen unter dieser Fragestellung einzelne wichtige Aspekte des Schuldverständnisses und der Schuldbewältigung in anderen Religionen behandelt werden.

Die ererbte Schuld

Für die Fragen, warum ein Mensch so geboren wurde, wie er ist, oder warum er in seinem Leben einem bestimmten Schicksal unterworfen ist, kennt der Hinduismus eine schlüssige Antwort. Der Mensch ist das Produkt seiner Vergangenheit. Die in zyklischer Abfolge sich wiederholenden Wiedergeburten sorgen dafür, daß in strengem Zusammenhang von Ursache und Wirkung sich in jedem Leben auszahlt, was in früheren Existenzformen seinen Ursprung hat. Kann man hier auch sagen: Was der Mensch sät, das wird er ernten? In gewissem Sinne ist der Mensch hier Schmied seines eigenen Schicksals. Er vermag durch sein Verhalten die Qualität positiv oder negativ zu bestimmen, die seine nächste Wiedergeburt ausmacht. Er weiß aber auch, daß er im Blick auf das jetzt von ihm durchlebte Schicksal sein eigener Schuldner ist. »Wie man handelt und verfährt, so wird man nach dem Tode. Wer gut verfährt, dem geht es gut, wer Böses tut, wird elend«, so sagt ein Text der *Upanischaden*. Die Vorstellung ist hier, daß sich die Verhaltensweisen des Menschen zu einer Art materieller Potenz verdichten. Als solches *karman* haften sie der einzelnen Person wesensmäßig an. Sie gehören zu ihrem Selbst (*atman*). Sie überdauern eine bestimmte zeitliche Existenzform und sind konstitutiv für die Art und für die Bedingungen der nächsten. »Die Summe des irdischen Tuns und Treibens besteht also fort ... und bestimmt das Los des Menschen nach seinem Hinscheiden ... und den Status, in welchem er wiedergeboren wird. Die individuelle ›Seele‹ wandert durch verschiedene Existenzen – als Tier oder gewöhnlich als Mensch – je nach dem ihr anhaftenden Karman.«[2]

Zum Verständnis des Wesens hinduistischen schuldhaften Verhaltens muß man den größeren Zusammenhang ins Auge fassen. Der Maßstab, nach dem sich ›Schuld‹ und ›Sühne‹ richtet, ist ein naturhafter, ein dem Sein selbst einprogrammierter. Maßgeblich ist der alles umfassende Zusammenhang der universalen Seinsordnung. In der Differenzierung der verschiedenen Seinsweisen tritt das in ihnen verborgene göttliche Allsein (*brahman*) in Erscheinung. Schuldig wird darum, wer in der ihm seinsmäßig zugefallenen Rolle sich sozusagen ›seinswidrig‹ als Teil im Ganzen verhält. Mit anderen Worten: Wer den ihm zukommenden Platz mit den ihm eigenen Funktionen und Verhaltensweisen nicht einnimmt und sich entsprechend verhält, belastet diesen ›Kontostand‹ seines Seins. Er bleibt sich selbst etwas schuldig. Auch wenn in den indischen Traditionen und in den verschiedenen Kulten die Verpflichtung zu dem Geschuldeten durch Götter oder Göttinnen in personhafter Weise ausgedrückt wird, bleibt doch auch hier diese allem – auch den Göttern – übergeordnete kosmische Seinsordnung mit ihrer verpflichtenden Gesetz-

2 J. Gonda, Die Religionen Indiens I. Stuttgart 1960, S. 207.

mäßigkeit. So kann in der *Bhagavadgita* der Gott Krishna zum Künder und Mahner an die Pflicht werden, die der Mensch zu tun schuldig ist. Aber diese ›Pflicht‹ (*svadharma*) ist nicht der souveräne Wille des Allschöpfers, der seine Kreatur an seinen väterlichen und erhaltenden Willen bindet. Hier bleibt der Gott in der ihn einschränkenden Rolle dem göttlichen Sein selbst (*brahman*) eingegliedert und seiner Ordnung unterstellt. Die ›Strafe‹, die ein Gott verhängt, ist der Vollzug eines Gesetzes, das er nicht selber geschaffen hat, sondern das kosmisch vorgegeben in Anwendung gebracht wird. Hier liegt die integrale Einheit in der Vielfalt der Götterkulte, die dann auch in der praktischen religiösen Schuldbewältigung eine Rolle spielen. Was wie ein persönlich geschuldeter Gehorsamsakt erscheint, entbehrt doch nie dieses alle personenhaften Beziehungen zwischen den Menschen und ihren Göttern übergreifenden kosmischen Harmonieprinzips mit seinem ihm immanenten Ursache-Wirkungs-Zusammenhang.

Hier setzt die gelegentliche Polemik hinduistischer Apologeten gegenüber jüdisch-christlichem Schuldverständnis ein. In der ›objektiv‹, mit geradezu automatischer Genauigkeit sich vollziehenden Auswirkung von ›Störverhalten‹ gegenüber dem schicksalsmäßig festliegenden Lebenslauf wird die vollendete Form der Gerechtigkeit gesehen. Hier – so wird dem nach naturwissenschaftlichen Maßstäben orientierten Menschen unserer Tage bedeutet – findet sich die aller Willkür auch eines Gottes entrückte Vergeltungs- und Sühnepraxis. Das Umgekehrte wird dabei dem christlichen Gnadenverständnis unterstellt. Hier muß Vertrauen und Hoffnung, so ist die gefolgerte Ansicht, an die Stelle des die Folgen seines schuldhaften Tuns austragenden Menschen treten.

Die Frage mag gestellt werden: Hat hier vielleicht ein allzu leichtfertiges Gnadenverständnis in der christlichen Verkündigung Pate gestanden, hinter dem die Ernsthaftigkeit des richtenden Gottes die Konturen von Schuld und Sühne verschwinden ließ? Ist mit den vermeintlich dem ›modernen‹ Menschen nicht mehr zumutbaren ›Vorstellungen‹ von Läuterung und Höllenstrafen jene postmortale unentbehrliche Komponente entfallen, deren es bedarf, um die Kreuzesgnade Jesu Christi als Sühnegnade vor ihrem Mißverständnis als »billige Gnade« (D. Bonhoeffer) zu bewahren?

Die zweite Frage, die der Hinduismus stellt, betrifft den überzeitlichen Zusammenhang, in dem Schuld hier erscheint. Die Auswirkungen schuldhaften Verhaltens sind langfristig. Sie liegen vor Augen, insofern sie sich in den Lebensvollzügen und in den Bedingungen, unter denen dieses Leben gelebt wird, äußern. Aber die Wurzeln dessen, was jetzt erfahren wird, reichen in das Unanschauliche der nur für den Erleuchteten überschaubaren Vorexistenzen zurück. Anders: Für den Hindu gibt es Schuld als ›Erbe‹. Er versteht sich nicht als temporale Monade. Sein ›Schuld‹-Bewußtsein muß weit ausholen und die für ihn unerkannte Schuld im Sinne von Defizienzen seiner

dharma-bedingten Bestimmung ins Vorzeitliche einer ihm unüberschaubaren Schuldverflechtung integrieren. Hier bleibt ein Geheimnis bei aller gesetzmäßigen Vergeltung, das für ihn zu wahren ist. Das Warum seines Einzelschicksals bleibt ungelüftet. Er weiß, es ist begründet, aber er kennt nur den großen Begründungszusammenhang, der Ursprung und Gegenwart umgreift.

Zu den vom Menschen der Gegenwart nur mit Widerstand oder oft gar nicht mehr nachzuvollziehenden Glaubensinhalten gehört die Urschuld des Menschen. Daß dieser nachadamitische große Zusammenhang die Schuld im Einzelfall vor ihrer moralischen Bagatellisierung oder vor dem flachen Rekurs auf die Umstände bewahrt, indem er sie in den Horizont der universalen Menschheitsbeziehung zu Gott stellt, ist oftmals auch theologisch nicht mehr im Blick. Der indische Mensch weiß um diese größeren Zusammenhänge. Sie werden zwar ganz anders bestimmt als der aus dem Schöpfungsverhältnis herausgefallene postadamitische Mensch in seinem gestörten Verhältnis zum Schöpfer. Aber bedeutsam ist für diesen indischen Menschen, daß er Schuld in einem großen übergreifenden Zusammenhang kennt. Was er heute vermag oder tut, unterliegt immer schon bestimmten Voraussetzungen, über die er nicht selber verfügt. Der Hinduismus weiß um eine Schuldverflochtenheit. Gegenüber einem isolierten Verständnis des Individuums, das mit dem Verlust des gesamtmenschheitlichen Schuldzusammenhangs auch die Voraussetzungen für die Einsicht in die einzelne Tatschuld einzubüßen droht, ist der Hinduismus Hinweis auf die Bedeutung, die der christlichen Lehre von Adams Urschuld als zeittranszendentem Menschheitsschicksal zukommt. In der Aufhebung dieser Verfallenheit durch Gott selber im Versöhnungswerk des Sohnes liegt zugleich die Aufhebung des für den Hindu so unaufheblichen kausalen Vergeltungsmechanismus in der Ursache-Wirkungsfolge. Er bringt jedoch ein ›Vorverständnis‹ mit, das für die volle Erfassung dieses Versöhnungsgeschehens nicht nur im Blick auf den einzelnen Menschen, sondern für den Gesamtzusammenhang von Menschheit und Kosmos von Bedeutung ist (vgl. 2 Kor 5,19; Kol 1,2).

Schuld – Einbuße auf dem Heilswege

Nach der Lehre des Gautama Buddha zählt ›schuldhaft‹, was den Menschen auf dem von ihm gewiesenen Wege zum Heil belastet. Schuldig jedoch wird der Mensch nicht gegenüber einem anderen, auch nicht gegenüber der Person des Buddha. Er bleibt sich selber etwas schuldig, insofern er sich die Voraussetzungen schmälert, die für ihn Befreiung und Erlösung bedeuten. Die Frage nach dem Bösen wird auch hier streng einbezogen in die Frage nach dem, was für den Menschen im religiösen Sinne das Heil bedeutet. Die ›Harmotologie‹ ist Teil der ›Soteriologie‹. Da der Mensch selber in sich die für

ihn heilsamen Voraussetzungen zu schaffen hat, entfällt im hinayanistischen Buddhismus mit der persönlichen Gottesbeziehung auch die daraus resultierende Schuldbeziehung im zwischenmenschlichen Bereich als eine für sich gültige Beziehung. Das Ineinander von Gottes- und Nächstenbeziehung, wie es das Logion Jesu bezeichnet, kennt die Lehre des Buddha nicht: »Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan« (Mt 25,45). Die Schuld gegenüber dem Mitmenschen erscheint hier zugleich als Schuld gegenüber Gott selber. Für den Buddhisten entfällt mit der fehlenden Gottesbeziehung auch die darin begründete Schuldigkeit gegenüber einem Menschenbruder.

Das Verhalten gegenüber anderen Menschen wird ebenso wie gegenüber den Tieren und der Natur als solcher letztlich als ein Fehlverhalten begründet, das seine negativen Wirkungen in Bezug auf das höhere Ziel der Überwindung aller Schuld ermöglichenden Beziehungen auf dem Wege zum *Nirvana* zeitigt. Diese Deutung kommt in zwei hier beispielhaft für andere zitierten Redestücken des Gautama selber zum Ausdruck. »Von ›Schuld, Schuld‹ ist da immer die Rede; aber, mein Freund, was bedeutet eigentlich dieser Ausdruck, nämlich das Wort ›Schuld‹? Dieser Ausdruck, mein Freund, das Wort ›Schuld‹, bezeichnet das Hegen von bösen und unedlen Wünschen. Es tritt da, mein Freund, der Fall ein, daß in einem Mönch der Wunsch rege wird: ›Mag ich eine Freveltat begangen haben, wenn es nur die Mönche nicht erfahren, daß ich eine Freveltat begangen habe!‹ Es tritt aber dann, mein Freund, der Fall ein, daß die Mönche von jenem Mönch erfahren, daß er eine Freveltat begangen hat. Darüber nun ... ist er zornig und unwillig. Dieser Zorn aber und dieser Unwille, mein Freund, dieses beides ist Schuld.«[3] Maßstab zur Beurteilung dessen, was hier mit dem Begriff der Schuld eigentlich nur im übertragenen Sinne bezeichnet werden kann, ist die Beschwernis, die sich der Betreffende durch solches Verhalten zulegt. Die Einbuße von Gleichmut, die, sei es im Verbergen oder im Offenbarwerden eines schlechten Verhaltens, eintritt, ist das eigentliche Negative. Schuldigwerden ist im tiefsten Sinne eine Form der Selbstbehinderung. Ein bereits gewonnener innerer Gemütszustand wird dadurch gefährdet und beeinträchtigt. Das kommt in einem anderen Vergleich zum Ausdruck, den Buddha in einer seiner Reden zum Thema »Schulden« zieht. Er vergleicht den Menschen, der »weltliche Begierde verworfen« hat und »begierdelosen Gemütes verweilt«, mit einem Geschäftsmann. Früher haben diesen bei schlecht florierenden Geschäften Schuldenlasten bedrückt. »›Jetzt hab' ich alle meine Schuldenlast getilgt und besitze sogar noch ein Übriges um ein Weib

3 Zit. n. M. Winternitz, Der ältere Buddhismus nach Texten des Tipitaka, in: A. Bertholet (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Lesebuch, Bd. 11. Tübingen 1929, S. 140.

aushalten zu können‹: darüber freute er sich, wäre fröhlich gestimmt.«[4] Der Tilgung der Schulden entspricht das innere Abwenden von den äußeren Bindungen an die Erscheinungswelt. Der dadurch zu gewinnende Gemütszustand des Gleichmuts und der inneren Freiheit darf nicht mehr beeinträchtigt werden. Dieses eben wäre im Blick auf das Heilsziel schuldhaftes Sichverhalten.

Natürlich folgt aus dem erreichten neuen Gemütszustand auch eine Existenzform, der schuldhaftes Sichverhalten fremd ist. Der Buddhismus des ›großen Fahrzeugs‹, der *Mahayana*-Buddhismus, kennt ebenso wie die Ordnung des Mönchsordens im *Hinayana* ausgeführte Schuldbekenntnisse, in denen es um eine Gewissenserforschung geht. Im *Mahayana* treten in der Gestalt der *Boddhisattvas* jene Helfer in den Vordergrund, die dem Unvermögen des einzelnen auf seinem Wege zum Heil Stellvertretungsdienste leisten. Auf Grund des Mitleids, das das Wesen der *Boddhisattvas* ausmacht, sind sie in der Lage, dem auf dem Wege des Buddha Befindlichen auszuhelfen. Darum wird Schuld und Sünde als Ohnmacht und Versagen ihnen gegenüber bekannt: »Alle mitleidsvollen Buddhas, alle furchtraubenden Überwinder mögen das Bekenntnis meines Vergehens entgegennehmen und mich von der Furcht befreien.«[5]

Kennzeichnend für das buddhistische Schuldverständnis ist seine Rückbindung in die Wegpraxis, die für den Menschen Heil bewirken soll. Die Schuldbekenntnisse sowohl gegenüber der Mönchsgemeinschaft im *Hinayana* als auch in ihrer an die *Boddhisattvas* gerichteten Gebetsform im *Mahayana* stehen unter diesem Vorzeichen. Die Schuld bleibt ein Sich-Schuldigbleiben in Hinsicht auf das angestrebte Ziel. Die Bitte um Vergebung gilt der Hilfe bei der Wiedergewinnung der erforderlichen Disposition in der Bemühung um dieses Ziel. Sie ist darum nicht die Bitte um Vergebung eines gestörten Verhältnisses zwischen Mensch und Gott. Auch das an die Person eines *Boddhisattvas* gerichtete Schuldbekenntnis steht im Dienste eines Wesentlicheren, für das der Angerufene selber nur Helfer ist. Schuld ist, was der Mensch sich in der Verwirklichung seines Heilszustandes selber schuldig bleibt.

Dennoch wird man bei genauer Beachtung dieses Wesensunterschiedes zu einem christlichen Verständnis der Schuld den Erkenntniswert, der in der Beschäftigung mit dieser buddhistischen Sicht der Schuld liegt, nicht übersehen. Er liegt in der Einsicht, daß alles Schuldigwerden an anderen Menschen und das Schuldigbleiben seine tiefere Dimension darin hat, daß es weiter

---

4 Die Reden Gotamo Buddhas, übertragen v. E. Neumann, Mittlere Sammlung, Bd. I. Zürich 1956, S. 305/6.

5 Zit. n. M. Winternitz, Der Mahayana-Buddhismus nach Sanskrit- und Prakrittexten, in: A. Bertholet (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Lesebuch, Bd. 15. Tübingen 1930, S. 73.

verweist in die verborgenen Zusammenhänge des zugrundeliegenden eigenen Gottesverhältnisses. Allzusehr sind wir heute dazu geneigt, auch in einer christlichen Ethik Schuld und Sühne nur noch in den überschaubaren Bereichen unserer mitmenschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen zu verorten. Daß damit die Zugänge zur Quelle selber, aus der die Handlungsmotivationen entspringen, also zu der dem Christen eigenen neuen Existenz seiner Christusteilhabe behindert werden, liegt bei solcher Horizontalbetrachtung nicht mehr im Blick. Der eigentliche Schaden eines ethischen Schuldfalles liegt darum nicht schon im Vorgang selber. Er verweist in das Unanschauliche des Gott-Mensch-Bezuges und damit in die Beeinträchtigung dessen, worin für den Christen das Heil besteht. Die Rückbindung der Harmatologie in die soteriologische Perspektive, also nach dem, was zum Heile dient oder was es beeinträchtigt, muß vom christlichen Glauben aufgenommen werden. Daß Christus Gestalt gewinne in uns (Gal 4,19), bleibt damit die Maxime allen ethischen Sich-verhaltens. Es kann keine Eigengesetzlichkeit der Ethik geben. Schuld verweist – darin dem ganz anderen buddhistischen Heilsverständnis doch vergleichbar – für den Christen über den Sachverhalt, der ihn schuldig werden läßt, hinaus in die darin sich manifestierende Beeinträchtigung seiner Nähe zu Christus.

Schuldbewältigung um der Communio willen

Im Blick auf die Stammesreligionen hat man an Stelle von Schuldbewußtsein vielfach von Schamgefühl gesprochen.[6] Das hängt mit dem Wesen dieser Religionen zusammen. Der einzelne empfindet sich nicht primär in seinem Gewissen einer höheren Instanz gegenüber verpflichtet. Das Bezugssystem seines moralischen Handelns ist die Gemeinschaft, der er auf Grund seiner Abstammung zugehört. Weil seine Missetat, seine Unterlassung oder die Verletzung einer bestehenden Ordnung unmittelbare Auswirkungen zeitigt für die Gemeinschaft als ganze, darum steht er dieser Gemeinschaft gegenüber in der Schuld. Die Folgen betreffen nie nur den einzelnen in seiner Individualität. Die Gemeinschaft hat sie mit zu tragen und bekommt sie zu spüren. Sie hat ein elementares Interesse daran, daß ordnungs- und regelwidriges Verhalten aufgedeckt und bekannt gemacht wird, damit die eingetretene Störung beseitigt werden kann. Hier liegt das Moment der Scham begründet, das dem Schuldgefühl in der Naturreligion vorgeordnet ist.

Um diesen Zusammenhang verstehen zu können, muß man sich den sakralen Charakter einer solchen Stammesgemeinschaft vor Augen halten. Lebende und Tote bilden eine organische Einheit. Sie manifestiert sich im

6 Vgl. J. Sempebwa, Schuld und Umkehr in den afrikanischen Naturreligionen, in: M. Sievernich/K. P. Seif (Hrsg.), Schuld und Umkehr in den Weltreligionen. Mainz 1983, S. 122.

täglichen Vollzug der Riten und Opfer, in denen die »lebend-toten« Ahnen (J. S. Mbiti) am gegenwärtigen Leben teilhaben. Sie bestimmen als die unsichtbar Gegenwärtigen den Lauf der Dinge. Von ihnen als den »höheren Machtträgern« (E. Dammann) hängt Wohl und Wehe der Gemeinschaft und in ihr auch das des einzelnen ab. Man kann sich diesen integralen Zusammenhang eines solchen *corpus mysticum* nicht intensiv genug vorstellen. Der in Kinshasa lehrende Theologe und Afrikakenner Placide Tempels hat darum mit Recht den Schlüssel für das Verständnis der Stammesreligionen in der *force vitale* gesehen, das ist die von den Ahnen ausgehende lebensermöglichende und -erhaltende Kraft.[7] Krankheit und Mißernte, Jagdunfall oder Naturkatastrophe haben darum in einer Störung dieses für alle Lebensabläufe notwendigen Kreislaufes an Lebenskraft ihre Ursache.

Die Frage nach dem, was für den Menschen der Stammesreligionen ein schuldhaftes Sichverhalten ist, läßt sich erst aus diesem Gesamtzusammenhang heraus beantworten. Das Mißverhalten, die ›Sünde‹, bestimmt sich aus den Folgen, die sie an Störungen und Beeinträchtigung dieses lebensnotwendigen Zusammenhanges zeitigt. Die Art und Weisen, in denen das geschehen kann, sind mannigfach: Ein Tabu wird übertreten. Ein für die Wirksamkeit und Gültigkeit einer sakralen Handlung erfordertes Ritual wird unterlassen. Ein ›Gebot‹, eine selbstverständliche Pflicht wie die des Sohnes gegenüber seinem Vater, der Frau gegenüber ihrem Mann wird verletzt. Ein Zauber wird nicht entdeckt und kann darum nicht durch einen Gegenzauber gebannt werden. Der Jagderfolg bleibt aus, weil die die Jagd vorbereitenden Opfer nicht korrekt dargebracht worden sind. Das Leben des Menschen in den Stammesreligionen ist durch ein dichtes Koordinatennetz solcher geregelter Verhaltensweisen bestimmt. Auf diese Weise wird die Schuld des einzelnen immer zugleich in ihren Auswirkungen auf das Ganze eingeordnet und kann darum niemals isoliert erscheinen.

Dieser Schuld und Schuldbewältigung betreffende, gemeinschaftliche Zusammenhang ist dabei keineswegs nur auf die Generation der Lebenden beschränkt. In zahlreichen dieser Gemeinschaften finden sich mythische Urstandsüberlieferungen. Sie wissen von den Ursprüngen eines Zustandes zu berichten, der alle Menschen heute betrifft. So wird die Frage, wie denn der Tod in die Welt gekommen sei, nicht selten unter Hinweis auf eine Unterlassung im Sinne einer ›Urschuld‹ beantwortet. Das Mythenmaterial variiert hier mannigfach. Kennzeichnend bleibt jedoch, daß es für das, was heute in den Grenzen menschlicher Lebensmöglichkeiten erfahren wird, einen zeitübergreifenden gemeinsamen Schuld- oder doch Wirkungszusammenhang gibt. Daher verstehen Christen, die aus diesen Stammesreligionen kommen, besser als der auf seine Individualität fixierte und in der Exklusivität bloßer

7 Vgl. P. Tempels, Bantu-Philosophie. Heidelberg 1956.

Gegenwart lebende Mensch unserer Zeit, was die biblische Lehre von der Unschuld der Menschheit besagt. Der Dimension des »In-Adam-Alle« entspricht beim Apostel Paulus die universale Gültigkeit des im Christusgeschehen liegenden Heiles (1 Kor 15,22). Die einzelne Schuld wird damit jenem umgreifenden Menschheitsschicksal eingefügt, für das das Versöhnungshandeln des Vaters im Sohn seine universale Bedeutung hat. Das gegenwärtige Schuldhafte entbirgt in Bezug auf diese gesamtmenschheitliche Ursprungsbedingtheit erst den ganzen Umfang und die Tiefe notwendiger Versöhnung. Die Frage des hl. Anselm von Canterbury *Cur Deus homo?* findet im Verweis auf die Urschuld ihre Beantwortung. Unverständlich für eine Oberflächensicht, in der sich Handlungen und Verhaltensweisen aus der Perspektive des Tages allein deuten lassen, bringt das Schuldverständnis des Menschen in den Stammesreligionen eine Tiefenschau mit, die biblischem Verstehen zugute kommt.

Ein weiterer Aspekt stammesreligiöser Schulderfahrung soll dabei nicht übersehen werden. Aus der zeit- und Generationen umgreifenden mystischen Gemeinschaft der Lebenden und der Toten resultiert ein Gemeinschaftsverständnis, das auch die Auswirkungen einer Schuld in das organische Ineinander und Miteinander der lebenden Gemeinschaften miteinbezieht. Daß die unerkannte Schuld negative Folgen für die ganze Gemeinschaft, sei es des Stammes oder der Familie, hat, ist der Grund, warum sie im Interesse aller aufgedeckt und gesühnt werden muß. In jedem Falle wirkt das Geschehene oder Versäumte auch als geheimer Fehltritt auf das Ganze zurück. Die mannigfaltigen rituellen Praktiken, die der Schuldbewältigung dienen, machen einen wesentlichen Teil dieser Religionen aus.

Wir übersehen dabei nicht, daß es sich hier um Ahnen-, Geister- und Dämonenkulte derer handelt, die die Heilige Schrift als »Heiden« bezeichnet. Der biblische Begriff der *ethnoi*, die solche Götter verehren, wird damit zur Bezeichnung für diejenigen, denen die Berufung in die neue Gemeinschaft des *ethnos theou* als des in Christus neuen Gottesstammes gilt. Diese Wende von den Naturgöttern zum Vater Jesu Christi bleibt auch für das neue und darin ›ganz andere‹ Schuldverständnis maßgebend. Für das Verständnis und die Erfahrung der neuen ekklesialen Leibchristusgemeinschaft aber bringen die Menschen aus den Stammesreligionen ein wichtiges ›Vorverständnis‹ mit. Sie wissen aus ihrer angestammten alten Religion, daß persönliches Schuldigwerden in seiner unaufgedeckten Verborgenheit kollektiven Schaden wirkt. Für die Christen aber handelt es sich nicht mehr länger um vergöttlichte Naturkräfte in ihrer Auswirkung auf die Vitalsphäre. Ihre sakramentale Einheit des Leibes Christi läßt Schuld nicht als ein isoliertes Individualphänomen gelten. Die unerkannte Schuld ist auch hier ein Schuldigwerden an allen Gliedern des mystischen Leibes. So wenig wie sie allein in den horizontalen Folgen einer Handlung verrechenbar bleibt, sondern in die zeit- und raum-

übergreifende Gemeinschaft der Heiligen als ganze hineinwirkt, so wenig bleiben auch die hier in der Zeit Lebenden in ihrer korporativen Christuseinheit davon unberührt. Das Bußsakrament erscheint in dieser Perspektive, an die uns die Stammesreligionen erinnern, nicht allein als kasuelle Hilfe für den einzelnen. Es gehört in den zwar verborgenen, dem Glauben aber einsichtigen großen Zusammenhang einer Schadensbehebung in der Gemeinschaft des Leibes des Herrn. Die Erwartung des Psalmisten (Ps 90,8), daß Gott auch die unerkannte Sünde aufdecken möge, verweist weiter auf ihre Erfüllung in der Einheit des Leibes Christi, in der Schuld und Vergebung des einzelnen ein Teil des neuen Seins aller ist.

Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung

Theologische Fragen zum Ursprung des menschlichen Lebens*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

I. Reproduktion und Prokreation: Das philosophische Problem zweier Terminologien

Was ist der Mensch? Diese vielleicht allzu philosophisch klingende Frage ist in ein neues Stadium getreten, seit es möglich geworden ist, den Menschen zu »machen« oder – wie die Fachterminologie lautet – ihn *in vitro* zu reproduzieren. Das neue Können, das der Mensch sich angeeignet hat, hat von selbst auch eine neue Sprache hervorgebracht. Bisher wurde die Herkunft des Menschen durch die Begriffe ›Zeugung‹ und ›Empfängnis‹ sprachlich ausgedrückt; in den romanischen Sprachen gibt es darüber hinaus das Wort ›Prokreation‹ (*procreazione*), das auf den Schöpfer hinweist, dem sich jeder Mensch zuletzt verdankt. Nun aber scheint stattdessen das Wort ›Reproduktion‹ die Weitergabe des Menschseins am bündigsten zu beschreiben. Beide Terminologien müssen sich nicht notwendig ausschließen, jede entspricht einer verschiedenen Betrachtungsweise und bringt so verschiedene Aspekte des Wirklichen vor den Blick. Aber die Sprache zielt doch jeweils aufs Ganze; man kann schwerlich leugnen, daß sich im Gegenüber der Wörter tiefere Probleme anzeigen: Zwei verschiedene Vorstellungen vom Menschen, zwei verschiedene Weisen der Deutung des Wirklichen überhaupt klingen auf.

Versuchen wir, die neue Sprache zunächst von ihren innerwissenschaftlichen Ursprüngen her zu verstehen, um uns dann behutsam an die weiterreichenden Probleme heranzutasten. Das Wort ›Reproduktion‹ deutet den Vorgang der Entstehung eines neuen Menschen aus den Erkenntnissen der Biologie über die Eigenschaften lebender Organismen: Ihnen kommt es – zum Unterschied von Artefakten – zu, sich selbst »reproduzieren« zu können. J. Monod z. B. spricht von drei bestimmenden Kennzeichen des Lebendigen: Ihm eigne Teleonomie, autonome Morphogenese und invariante Reproduktion.[1] Ein besonderer Nachdruck liegt auf der Invarianz: Der einmal gegebene genetische Code wird unverändert immer neu »reproduziert«; jedes neue Individuum ist eine genaue Wiederholung der gleichen »Botschaft«.[2] »Reproduktion« drückt also zum einen die genetische Identität aus: das Individuum »reprodu-

* Vortrag im Rahmen der 900-Jahr-Feier der Universität Bologna (30. April 1988) und, leicht überarbeitet, anläßlich meiner Promotion zum Ehrendoktor der katholischen Universität Lublin am 23. Oktober 1988.

1 Vgl. J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. München ^{5}1973, S. 21.

2 Vgl. ebd., S. 27f., und besonders das 6. Kapitel: »Invarianz und Störungen«, S. 125-146.

ziert« nur immer neu das Gemeinsame; zum anderen verweist das Wort auch auf den mechanischen Charakter, in dem sich solche Nachbildung vollzieht. Dieser Vorgang ist genau beschreibbar; J. Léjeune hat das Wesentliche des Geschehens menschlicher »Reproduktion« kurz so formuliert: »Die Kinder sind beständig ihren Eltern durch ein materielles Band geeint, das lange ADN-Molekül, auf dem sich die gesamte genetische Information in einer unveränderlichen Miniatursprache eingeschrieben findet. Im Kopf eines Spermatozoons gibt es einen in 23 Stücke abgeteilten Meter ADN ... Sobald die 23 väterlichen Chromosomen, die vom Spermatozoon herbeigebracht werden, und die 23 mütterlichen, im Ei getragenen vereinigt sind, ist die gesamte Information versammelt, die nötig und ausreichend ist, um die genetische Konstitution des neuen menschlichen Seins zu bestimmen.«[3]

Die »Reproduktion« der Species Mensch vollzieht sich durch die Vereinigung zweier Informationsbänder, können wir also ganz grob abkürzend sagen. Die Richtigkeit dieser Beschreibung steht außer Zweifel, aber ist sie auch vollständig? Zwei Fragen drängen sich hier unvermittelt auf: Ist das so reproduzierte Wesen nur ein weiteres Individuum, ein reproduziertes Stück der Species Mensch – oder ist es mehr: eine Person, d. h. ein Wesen, das einerseits invariant das Gemeinsame der Gattung Mensch darstellt und andererseits doch etwas Neues, Einzigartiges, nicht Reproduzierbares ist, mit einer Einmaligkeit, die über die bloße Individuation des gemeinsamen Wesens hinausgeht? Wenn dies, woher rührt diese Einmaligkeit? Damit hängt die zweite Frage zusammen: Wie kommen die beiden Informationsbänder zueinander? Diese scheinbar fast zu simple Frage ist heute zum Ort der eigentlichen Entscheidung geworden, an dem sich nicht nur die Theorien über den Menschen trennen, sondern die Praxis Inkarnation von Theorien wird und ihnen ihre ganze Schärfe gibt. Die Antwort scheint, wie gesagt, zunächst das Selbstverständlichste von der Welt: Die beiden einander ergänzenden Informationen kommen zueinander durch die Vereinigung von Mann und Frau, durch ihr »ein-Fleisch-werden«, wie die Bibel es ausdrückt. Der biologische Vorgang der »Reproduktion« ist eingehüllt in einen personalen Vorgang der leib-seelischen Zuwendung zweier Menschen.

Dadurch, daß es gelungen ist, im Laboratorium sozusagen den biochemischen Teil des Ganzen zu isolieren, ist aber nun die Frage entstanden: Wie notwendig ist dieser Zusammenhang? Ist er dem Geschehen als solchem wesentlich, soll und muß es so sein, oder handelt es sich – mit Hegel zu sprechen – nur um eine List der Natur, die den Trieb der Menschen zueinander so ähnlich verwendet, wie sie im pflanzlichen Bereich den Wind als Transportmittel des Samens benützt oder die Bienen und dergleichen mehr? Kann man einen isolierten Kernvorgang als das eigentlich und allein Wichtige von bloß faktischen Weisen der Vereinigung unterscheiden und dementsprechend den Naturvorgang durch rational gesteuerte andere Methoden ersetzen? Hier erheben sich unterschiedliche Gegenfragen: Kann man das Zueinander von Mann und Frau als bloßen Naturvorgang bezeichnen, bei dem womöglich die seelische Zuwendung beider auch nur eine List der Natur wäre, die sie darüber täuscht, daß sie nicht als Personen, sondern nur als Individuen einer Species handeln? Oder muß man genau

3 J. Léjeune, Intervention au Synode des Evêques, abgedruckt in: Résurrection, Nouvelle Série 14 (1988), S. 15-23; Zitat S. 16. Vgl. auch den informativen Beitrag von A. Lizotte, Réflexions philosophiques sur l'âme et la personne de l'embryon, in: Anthropotes 3, n. 2 (1987), S. 155-195.

umgekehrt sagen: Mit der Liebe zweier Personen und der geistigen Freiheit, aus der sie kommt, tritt eine neue Dimension des Wirklichen in Erscheinung, der es dann entspricht, daß auch das Kind nicht bloße Wiederholung invarianter Informationen, sondern Person ist, in der Neuheit und Freiheit des Ich, das ein neues Zentrum in der Welt bildet? Und ist nicht einfach blind, wer dies Neue leugnet und das All auf reine Mechanik reduziert, aber, um es zu können, eine listige Natur erfinden muß, die ein irrationaler und grausamer Mythos ist?

Eine weitere Frage, die noch im Raum steht, geht von einer Feststellung aus: Offensichtlich kann man heute den biochemischen Vorgang im Laboratorium isolieren und so die beiden Informationen zueinander bringen. Die Verbindung mit dem geistig-personalen Geschehen ist also nicht durch jene Art von »Notwendigkeit« zu definieren, die im physikalischen Bereich gilt: Es geht auch anders. Aber die Frage ist, ob es nicht eine andere Art von »Müssen« gibt als die bloß naturgesetzliche. Auch wenn technisch das Personale und das Biologische trennbar sind, gibt es da nicht eine tiefere Art von Untrennbarkeit, ein höheres »Muß« für die Verbindung beider? Hat man nicht in Wirklichkeit schon den Menschen geleugnet, wenn man nur das naturgesetzliche »Muß« als Muß anerkennt und das ethische »Muß«, das der Freiheit aufgetragene Sollen, bestreitet? Anders gesagt: Wenn ich einzig die »Reproduktion« als real betrachte und alles darüber Hinausgehende, das zum Begriff der »Prokreation« führt, als unexaktes und wissenschaftlich unerhebliches Gerede ansehe, habe ich dann nicht geleugnet, daß es den Menschen als Menschen gibt? Aber wer diskutiert dann eigentlich noch mit wem, und was soll man dann noch von der Rationalität des Labors, von der Rationalität der Wissenschaft selbst halten?

Von diesen Überlegungen her können wir nun die Frage präzis fassen, um die es in dieser Abhandlung gehen soll: Wieso ist die Entstehung eines neuen Menschen mehr als »Reproduktion«? Was ist dieses Mehr? Welches sind die ethischen Folgen dieses Mehr? Die Frage hat dadurch, wie schon angedeutet, eine ganz neue Brisanz erlangt, daß es möglich ist, den Menschen ohne personale Zuwendung, ohne leibliche Vereinigung von Mann und Frau, im Labor zu »reproduzieren«. Man kann heute faktisch das natural-personale Geschehen der Vereinigung von Mann und Frau vom rein biologischen Vorgang trennen. Dieser faktischen Trennbarkeit steht nach Überzeugung der von der Kirche übermittelten biblisch begründeten Moral eine ethische Untrennbarkeit entgegen.[4] Auf beiden Seiten sind geistige Grundentscheide im Spiele: Auch das Handeln im Labor folgt nicht aus rein mechanischen Prämissen, sondern ist Frucht einer Grundansicht der Welt und des Menschen. Bevor wir rein argumentativ weitergehen, wird daher ein doppelter geschichtlicher Rückblick hilfreich sein. Zunächst wollen wir versuchen, etwas von der geistigen Vorgeschichte der Idee künstlicher »Reproduktion« des Menschen zu erleben; der zweite geschichtliche Ausblick soll sich auf das biblische Zeugnis zu unserer Frage richten.

---

4 Vgl. Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre. Mit einem Kommentar von R. Spaemann. Freiburg 1987. Aus der umfänglichen Literatur zur Frage sei herausgehoben: M. Schooyans, Maîtrise de la vie domination des hommes. Paris/Namur 1986; R. Löw, Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral. München 1985; D. Tettamanzi, Bambini fabbricati. Fertilizzazione in vitro, embryo transfer. Casale Montferrato 1985; R. Flöhl (Hrsg.), Genforschung – Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen. München 1985.

II. Gespräch mit der Geschichte

1. »Homunculus« in der Geistesgeschichte

Der Gedanke, den Menschen »machen« zu können, hat wohl seine erste Gestalt im kabbalistischen Judentum mit der Idee des Golem gefunden.[5] Hier liegt der im Buch *Jezira* (etwa 500 n. Chr.) formulierte Gedanke der Schöpfungsmächtigkeit der Zahlen zugrunde: Durch die geordnete Rezitation aller denkbaren schöpferischen Buchstabenkombinationen läßt sich schließlich Homunculus, der Golem, hervorbringen. Schon im 13. Jahrhundert steigt im Zusammenhang damit der Gedanke des Todes Gottes auf: Der endlich produzierte Homunculus habe von dem Wort ›Emeth‹ (Wahrheit) das *aleph*, den ersten Buchstaben, weggerissen. So stand auf seiner Stirn nun statt der Inschrift »Jahwe Gott ist Wahrheit« das neue Motto: »Gott ist tot«. Der Golem erklärt den neuen Spruch mit einem Gleichnis, das – kurz zusammengefaßt – so endet: Wo ihr wie Gott einen Menschen schaffen könnt, wird man sagen: es ist kein Gott in der Welt außer diesem ... Schaffen wird mit Macht in Verbindung gebracht; die Macht ist nun in der Hand derer, die Menschen produzieren können, und mit solcher Macht haben sie Gott abgelöst; er kommt nicht mehr in die Sichtweite des Menschen.[6] Die Frage bleibt, ob die neuen Mächtigen, die den Schlüssel zur Sprache der Schöpfung gefunden haben und ihre Bausteine nun selbst kombinieren können, sich daran erinnern werden, daß ihr Tun nur möglich ist, weil es die Zahlen und Buchstaben schon gibt, deren Information sie zusammenzufügen wissen.

Die bekannteste Variante der Homunculus-Idee findet sich im Zweiten Teil von Goethes *Faust*. Wagner, dem wissenschaftsfanatischen Famulus des großen Dr. Faust, ist in dessen Abwesenheit das Meisterstück gelungen. Der »Vater« dieser neuen Kunst ist also nicht der ins Große hinausreichende, nach dem Ganzen fragende Geist, sondern eher der Positivist des Lernens und Könnens, wie man Wagner wohl charakterisieren könnte. Trotzdem erkennt das Retorten-Menschlein von seinem Reagenzglas aus sofort in Mephistopheles seinen Vetter: Goethe statuiert so eine innere Verwandtschaft zwischen der künstlichen, selbstgemachten Welt des Positivismus und dem Geist der Verneinung. Für Wagner freilich und für seine Art der Rationalität ist dies der Augenblick höchsten Triumphes:

Behüte Gott: wie sonst das Zeugen Mode war,
Erklären wir für eitel Possen.
...
Wenn sich das Tier noch weiter dran ergetzt,
So muß der Mensch mit seinen großen Gaben
Doch künftig höhern, höhern Ursprung haben.

Und ein wenig später:

---

5 Vgl. K. Schubert, Art. ›Golem‹, in: LThK IV, Sp. 1046 (Lit.).

6 Vgl. G. Thielicke, Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik I. Tübingen 1968, S. 328-331; G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich 1960.

Doch wollen wir des Zufalls künftig lachen,
Und so ein Hirn, das trefflich denken soll,
Wird künftig auch ein Denker machen.
...
Was wollen wir, was will die Welt nun mehr?
Denn das Geheimnis liegt am Tage.

Goethe stellt in diesen Versen deutlich zwei treibende Kräfte in der Suche nach der künstlichen Produktion von Menschen heraus und will damit eine von ihm abgelehnte, als »wagnerisch« empfundene Form von Naturwissenschaft kritisieren: An erster Stelle steht das Verlangen, Geheimnisse zu entschleiern, die Welt zu durchschauen und sie auf eine platte Rationalität zu reduzieren, die sich mit dem Machen-Können ausweisen will. Darüber hinaus sieht Goethe eine Verachtung der »Natur« und ihrer geheimnisvoll größeren Vernunft zugunsten planender, zweckbestimmter Rationalität am Werk. Das Symbol für das Enge, Unwahre und Sekundäre dieser Art von Vernunft und ihrer Schöpfungen ist das Glas; Homunculus lebt *in vitro:*

Das ist die Eigenschaft der Dinge:
Natürlichem genügt das Weltall kaum,
Was künstlich ist, verlangt geschloss'nen Raum.

Die Prognose Goethes ist, daß das Glas – die Wand des Künstlichen – zuletzt an der Wirklichkeit zerschellen muß. Weil Homunculus künstlich und doch aus Natur genommen ist, entgleitet er den Händen des Machers; steht er in der Spannung zwischen der besorgten Furcht um sein schützendes Glas (»Nicht gleich wird's Glas und Flamme kosten«) und der Ungeduld, das Glas entzweizuschlagen – immer auf der Suche nach wirklichem Werden. Goethe sieht das Ende auf seine Art versöhnend: Homunculus kehrt flammend in die Elemente zurück, in den Hymnus des Alls, in seine schöpferische Kraft: zu »Eros, der alles begonnen«. Die Flamme, in der er sich auflöst, wird zum feurigen Wunder. Aber auch wenn Goethe hier wie am Ende der Wege seines *Faust* das Gericht durch Versöhnung ersetzt – das flammende Zerschellen des Glases ist doch ein Urteil über die Anmaßung des Machens, das sich an die Stelle des Werdens setzt und nach einer Wanderung voller Widersprüche in »Feuer« und »Woge« enden muß.

Schon an der Schwelle der Verwirklichung hat Aldous Huxley 1932 seine negative Utopie der *Brave New World* geschrieben.[7] In dieser endgültig ganz wissenschaftlich gewordenen Welt ist es klar, daß Menschen nur noch im Labor gezüchtet werden dürfen. Der Mensch hat sich von seiner Natur endgültig emanzipiert; er will kein Naturwesen mehr sein. Jeder wird – je nach Bedarf – zweckvoll für seine Aufgabe im Labor komponiert. Sexualität hat längst nichts mehr mit Fortpflanzung zu tun; die bloße Erinnerung daran wirkt wie eine Beleidigung des geplanten Menschen. Stattdessen ist sie nun ein Teil der Betäubungen, mit denen das Leben erträglich gemacht wird, der positivistische Zaun um das menschliche Bewußtsein verteidigt und die Fragen aus der Tiefe dieses Seins ausgeschaltet werden. Daher darf Sexualität natürlich auch

7 A. Huxley, *Brave new world.* New York 1982; deutsch: *Schöne neue Welt.* Frankfurt 1987.

nichts mit personalen Bindungen, mit Treue und Liebe zu tun haben – das würde den Menschen ja wieder in die alten Gefilde seiner personalen Existenz zurückführen. In dieser Welt gibt es keinen Schmerz, keine Sorge mehr, nur noch Rationalität und Rausch; alles ist für alle vorgeplant. Die Frage ist nur: Wer ist Träger dieser planenden Vernunft? Der Weltaufsichtsrat ist es; die Verwaltung der Rationalität macht zugleich ihren abgründigen Irrsinn sichtbar. Huxley hatte sein Buch, wie er 1949 dazu bemerkte, als skeptischer Ästhet geschrieben, der den Menschen zwischen den Alternativen von Wahnsinn und Irrsinn, von wissenschaftlicher Utopia und barbarischem Aberglauben angesiedelt sah.[8] Erst im Vorwort von 1949 und dann noch einmal im *Wiedersehen mit der schönen neuen Welt* von 1958 macht er deutlich, daß sein Werk als Plädoyer für die Freiheit zu verstehen ist – als Anruf an die Menschen, den schmalen Raum zwischen Wahnsinn und Irrsinn, die Existenz in Freiheit zu suchen.[9] Huxley ist – begreiflicherweise – in seiner Kritik präziser und überzeugender als in den eher allgemein gehaltenen positiven Vorstellungen, die er entwickelt. Eines wird bei ihm sicher deutlich: Die Welt der rationalen Planung, der wissenschaftlich gesteuerten »Reproduktion« des Menschen ist keine Welt der Freiheit. Daß sie die Herkunft des Menschen auf Reproduktion reduziert, ist im Gegenteil Ausdruck der Leugnung personaler Freiheit: Reproduktion ist eine Montage von Notwendigkeiten, ihre Welt ist die von der *Kabbala* geschilderte Wirklichkeit – Kombination aus Buchstaben und Zahlen; wer ihren Code kennt, hat Macht über das All. Ist es ein Zufall, daß es bisher keine positive poetische Vision einer Zukunft gibt, in der der Mensch *in vitro* reproduziert wird? Oder liegt in einem solchen Beginnen vielleicht von innen her die Leugnung und schließlich die Ausschaltung jener Dimension des Menschen, die in der Poesie ans Licht kommt?

2. Die Herkunft des Menschen nach dem Zeugnis der Bibel

Wenden wir uns nach diesem Blick auf die bekanntesten geschichtlichen Vorentwürfe der Reproduktions-Ideologie jenem Werk zu, das die entscheidende Quelle für die Idee der Prokreation des Menschen ist: der Bibel. Auch hier kann es selbstverständlich nicht um eine erschöpfende Analyse gehen, sondern nur um einen ersten Blick auf einige ihrer charakteristischen Aussagen zum Thema. Wir können uns dabei im wesentlichen auf die ersten Kapitel der *Genesis* beschränken, in denen das biblische Bild vom Menschen und von der Schöpfung grundgelegt ist. Ein erster, wesentlicher Punkt ist sehr präzis in den *Genesis-Homilien* des hl. Gregor von Nyssa formuliert: »Aber der Mensch, wie ist er gemacht worden? Gott hat nicht gesagt: ›Der Mensch sei.‹ ... Die Schöpfung des Menschen ist höher als alles. ›Der Herr nahm ...‹ Er will unseren eigenen Leib mit seiner eigenen Hand formen.«[10] Wir werden auf diesen Text zurückkommen müssen, wenn wir nicht mehr vom ersten Menschen, sondern von jedem Menschen reden; es wird sich zeigen, daß die Bibel am ersten Menschen nur

---

8 *Pyrrhonic aesthete* im Vorwort 1949, S. VIII; Wahnsinn und Irrsinn: insanity ... and lunacy, ebd. In der deutschen Ausgabe, S. 10.

9 *Brave new world revisited.* London 1983. – Vgl. besonders das Vorwort und das Kapitel »Education for freedom«, S. 155-172; deutsch: *Wiedersehen mit der schönen neuen Welt.* München 1987, Erstausgabe 1958.

10 *2. Homilie zur Genesis* I 26 (PG 44, 277ff.).

sichtbar macht, was ihrer Überzeugung nach für jeden Menschen gilt. Dem Bild von den Händen Gottes, die den Menschen aus der Erde formen, entspricht im jüngeren Schöpfungsbericht der sogenannten *Priesterschrift* die Aussage: »Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis« (Gn 1,26). Beide Male geht es darum, den Menschen in einer spezifischen Weise als Gottes Schöpfung darzustellen; beide Male geht es darum, ihn nicht bloß als Exemplar einer Klasse von Lebewesen erscheinen zu lassen, sondern als jeweilig Neues, in dem mehr geschieht als Reproduktion: neuer Anfang, der über alle Kombination vorhandener Informationen hinausreicht, noch anderes – *den* anderen – voraussetzt und uns damit »Gott« zu denken lehrt. Um so wichtiger ist, daß schon beim Schöpfungsakt gesagt wird: als Mann und Frau schuf er sie. Anders als bei Tieren und Pflanzen, wo einfach der Auftrag zur Vermehrung erteilt wird, ist Fruchtbarkeit hier ausdrücklich an das Mann- und Frausein gebunden. Die Betonung von Gottes Schöpfertum macht das menschliche Zueinander nicht überflüssig, sondern gibt ihm erst seinen Rang: Eben weil Gott im Spiele ist, kann man den »Transport« der Chromosomen nicht beliebig gestalten; eben darum muß der Weg solcher Schöpfung würdig sein. Dieser würdige Weg ist nach der Bibel nur einer: das Sich-Einen von Mann und Frau, die »ein Fleisch werden«.

Damit haben wir zwei wichtige Formeln biblischer Sprache berührt, die noch etwas näher bedacht werden müssen. Die Schilderung des Paradieses endet mit einem Wort, das wie ein prophetischer Spruch über das Wesen des Menschen erscheint: »Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und hängt an seiner Frau, und sie werden *ein* Fleisch« (Gn 2,24). Was heißt das: sie werden *ein* Fleisch? Darüber ist viel gestritten worden; die einen sagen, damit sei der Geschlechtsverkehr gemeint; die anderen, damit werde auf das Kind verwiesen, in dem beide zu einem Fleisch verschmelzen. Sicherheit ist hier nicht zu gewinnen, aber wahrscheinlich kommt doch F. Delitzsch der Sache am nächsten, wenn er sagt, damit sei »geistliche Einheit, allumfassende persönliche Gemeinschaft« ausgedrückt.[11] Jedenfalls ist solches tiefstes Einswerden von Mann und Frau als Bestimmung des Menschen angesehen und als der Ort, an dem sich der dem Menschen erteilte Schöpfungsauftrag erfüllt, weil er in Freiheit dem Ruf seines Wesens entspricht.

In die gleiche Richtung weist ein anderes Grundwort biblischer Anthropologie: Die geschlechtliche Gemeinschaft von Mann und Frau wird im Alten Testament mit dem Wort ›erkennen‹ bezeichnet . »Adam erkannte seine Frau, Eva« heißt es am Anfang der Geschichte menschlicher Zeugungen (Gn 4,1). Es mag richtig sein, daß man nicht zu viel Philosophie in diesen Sprachgebrauch hineinlegen darf. Zunächst handelt es sich dabei, wie G. von Rad treffend gesagt hat, einfach um »Keuschheit der Sprache«, die ehrfürchtig das Innerste des menschlichen Miteinander im Geheimnis beläßt.[12] Dann aber ist wichtig: Das hebräische Wort *jāḏa'* bedeutet Erkennen gerade auch im Sinn des Erfahrens, des Vertrautseins. Cl. Westermann glaubt einen Schritt weitergehen zu dürfen, wenn er sagt, *jāḏa'* bedeute »nicht eigentlich Erkennen und Wissen im Sinn des objektiven Erkennens als *etwas* erkennen oder *etwas* wissen, sondern das Erkennen in der Begegnung«. Die Verwendung des Wortes für den Geschlechtsakt zeige, »daß hier die körperliche Beziehung von Mann und Frau nicht primär

11 Vgl. Cl. Westermann, Genesis, I Kap. 1-11. Neukirchen 1974, S. 318.

12 G. v. Rad, Das erste Buch Mose (ATD 2-4). Göttingen 1964, S. 83.

physiologisch, sondern primär personal gedacht ist«.[13] Wieder kommt eine Untrennbarkeit aller Dimensionen des Menschseins in den Blick, die gerade in ihrem Ineinander das Besondere dieses Wesens »Mensch« ausmachen, das verfehlt wird, wo man anfängt, einzelne Teile daraus zu isolieren.

Wie aber stellt sich die Bibel konkret das Werden des Menschen vor? Ich möchte nur drei Stellen erwähnen, die uns eine recht deutliche Antwort darauf geben. »Deine Hände haben mich gemacht und geformt«, sagt der Beter zu seinem Gott (Ps 119,73). »Du hast mein Inneres geschaffen, mich gewoben im Schoß meiner Mutter ... Als ich geformt wurde im Dunkeln, kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde, waren meine Glieder dir nicht verborgen« (Ps 139,13.15). »Deine Hände haben mich gebildet, mich gemacht ... Denk daran, daß du wie Ton mich geschaffen hast ... Hast du mich nicht ausgegossen wie Milch, wie Käse gerinnen lassen?« (Ijob 10,8-11). In diesen Texten wird Wichtiges sichtbar. Zum einen wissen die biblischen Schriftsteller natürlich sehr wohl, daß der Mensch im Mutterschoß »gewoben« wird, daß er dort »wie Käse gerinnt«. Aber der Mutterschoß wird zugleich mit den Tiefen der Erde identifiziert, und so kann jeder biblische Beter von sich sagen: Deine Hände haben mich gebildet, wie Ton hast du micht geformt. Das Bild, mit dem die Entstehung Adams beschrieben wird, gilt für jeden Menschen in gleicher Weise. Jeder Mensch ist Adam – neuer Anfang; Adam ist jeder Mensch. Das physiologische Geschehen ist mehr als physiologisches Geschehen. Jeder Mensch ist mehr als neue Kombination von Informationen; jedes Menschen Entstehen ist Schöpfung. Ihr Wunder ist es, daß sie nicht neben, sondern gerade *in* den Prozessen des Lebendigen und seiner »invarianten Reproduktion« geschieht.

Fügen wir noch ein letztes, sehr rätselhaftes Wort hinzu, in dem sich dieses Bild rundet. Bei der ersten Geburt eines Menschen überhaupt bricht Eva nach dem biblischen Bericht in einen Jubelruf aus: »Ich habe einen Mann vom Herrn erworben« (Gn 4,1). Seltsam und viel umstritten ist hier das Wort ›erwerben‹, aber man darf mit guten Gründen sagen, daß es seltsam ist, weil es einen einzigartigen Sachverhalt auszudrücken hat. Die Vokabel bedeutet – wie ähnlich auch in anderen altorientalischen Sprachen – »Schöpfung durch Zeugung oder Geburt«.[14] Anders gesagt: Der Jubelruf drückt den ganzen Stolz, das ganze Glück der Mutter gewordenen Frau aus, aber er drückt auch das Wissen aus, daß jede menschliche Zeugung und Geburt unter einem besonderen »Mitsein« Gottes steht, Selbstübersteigung des Menschen ist, in der er mehr gibt, als er hat und ist: Durch das Menschliche von Zeugung und Geburt hindurch geschieht Schöpfung.

III. Das Einzigartige im Ursprung des Menschen

Die Aktualität dieser biblischen Aussagen ist offenkundig. Dem heutigen Menschen, dem die positivistische Begrenzung des Denkens als eine Art Pflicht der Redlichkeit

13 Cl. Westermann, a. a. O., S. 393. Wertvolle Klärungen findet man in dem materialreichen Artikel ›jāda'‹ von J. Bergmann/G. J. Botterweck, in: Theol. Wörterbuch zum Alten Testament III (1982), S. 479-512.

14 Ebd., S. 395.

erscheint, drängt sich gewiß die Frage auf: Muß hier eigentlich Gott ins Spiel gebracht werden? Ist das nicht eine Mythologisierung, die nichts erklärt, aber die Freiheit des Menschen im Umgang mit den Daten der Natur behindert? Wird so nicht Natur tabuisiert und umgekehrt Geist naturalisiert, indem man seine Bewegungsfreiheit an eine Naturordnung als vermeintlichen Ausdruck göttlichen Willens bindet?

Wer in einen solchen Disput eintritt, muß sich über eines klar sein: Das, was über Gott und über den Menschen als Person, als neuer Anfang gesagt wird, kann nicht in die gleiche Form von positiv überprüfbarem Wissen eingehen wie das, was man mit Apparaten über die Mechanismen der Reproduktion feststellen kann. Die Aussagen über Gott und den Menschen wollen ja gerade darauf hinweisen, daß der Mensch sich selbst leugnet, also unbestreitbare Wirklichkeit leugnet, wenn er sich weigert, mit seinem Denken über das Labor hinauszugehen. So kann man das Recht der biblischen Synthese am ehesten »beweisen«, indem man die Aporien ihrer Leugnung sichtbar macht. Goethe hat vorausgesagt, die gläserne Welt des Homunculus, des sich auf Reproduktion reduzierenden Menschen, werde irgendwann notwendig an der Wirklichkeit zerschellen. In der ökologischen Krise von heute wird wohl schon etwas von dem Klirren des Glases hörbar. Marx hatte noch mit Enthusiasmus den Kampf des Menschen um die Unterwerfung der Natur fordern können. »Kampf gegen die Natur« und »Befreiung des Menschen« sind für ihn fast Synonyme.[15] Heute beginnt uns vor dieser Befreiung bange zu werden. Der Gebrauch der Natur wird zu ihrem Verbrauch, und die Vorstellung, daß erst der technische Verstand die vernünftige Montage der unvernünftigen Wirklichkeit herbeiführe, hat sich längst als abenteuerlicher Mythos erwiesen: Die innere Vernunft der Schöpfung ist größer als die Vernunft des machenden Menschen, den es noch dazu als reine Vernunft gar nicht gibt, sondern nur als Interessengruppe mit der ganzen Kurzsichtigkeit parteilich festgelegter Zwecke, die die Zeche von heute mit dem Leben von morgen bezahlt.

Damit berühren wir aber schon die tieferen Schichten der Aporie. Die Vorstellung, daß ein aus der Natur der Dinge selbst auf uns zukommendes Ethos in Wahrheit ein Mythos sei, ersetzt den Gedanken der Freiheit durch die Montage der Notwendigkeit. Dies aber ist in Wirklichkeit die Leugnung jeder Freiheit. Die Reduktion der Wirklichkeit, die mit einem solchen Standpunkt verbunden ist, bedeutet vor allem und zuerst die Leugnung des Menschen als Menschen. Hier steigt nun allerdings die Gefahr auf, daß das Glas des Homunculus nicht nur seinen Inwohner erschlägt, sondern auf den Menschen überhaupt fällt und ihn mit zerstört. Der logische Zusammenhang, um den es hier geht, ist unausweichlich. Es erscheint harmlos, den personalen Vorgang des Sich-Einens von Mann und Frau als mythische Divinisierung der Natur zu »enttabuisieren«. Es erscheint als Fortschritt, den biologischen Kernvorgang zu isolieren und im Labor nachzustellen. Es ist logisch, daß Menschwerdung dann nur Reproduktion ist. Es ist unvermeidlich, dann alles, was über Reproduktion hinausgeht, als mythischen Schein zu betrachten; der entmythisierte Mensch ist nur noch eine Kombination von Informationen, wobei man – die Evolution steuernd – auf die Suche nach neuen Kombinationen gehen kann. Die vom Ethos sich emanzipierende Freiheit des Menschen und seiner Forschung setzt bereits in ihrem Ansatz die Leugnung der Freiheit voraus. Was bleibt, ist die Macht des »Weltaufsichtsrates«, eine technische

15 Darauf weist R. Spaemann, a. a. O., S. 81, hin.

Rationalität, die selbst nur im Dienst des Notwendigen steht, aber die Zufälle seiner Kombination durch die Logik der Planung ersetzen will.[16] Hier hat Huxley einfach Recht. Diese Rationalität und ihre Freiheit ist ein Widerspruch in sich selbst, eine absurde Anmaßung. Die Aporie der Reproduktionslogik ist der Mensch; an ihm zerbricht ihr Glas und erweist sich als die Hülle des Künstlichen. Die »Natur«, deren Respektierung der Glaube der Kirche bei der Zeugung eines Menschen verlangt, ist daher nicht ein zu Unrecht sakralisierter biologischer oder physiologischer Vorgang; diese »Natur« ist vielmehr die Würde der Person selbst bzw. der drei Personen, die dabei im Spiele sind. Diese Würde offenbart sich aber gerade auch in der Leiblichkeit, ihr muß jene Logik des Sich-Schenkens entsprechen, die in der Schöpfung und im Herzen des Menschen eingeschrieben steht, gemäß dem großartigen Wort des hl. Thomas von Aquin: »Die Liebe ist ihrem Wesen nach das Urgeschenk, aus dem alle anderen Geschenke von selbst folgen.«[17] Solche Überlegungen machen sichtbar, wo Gottes Schöpfertum in den scheinbar nur physiologischen, naturgesetzlichen Vorgang eintreten kann: Der naturgesetzliche Vorgang ist getragen und ermöglicht durch den personalen Vorgang der Liebe, in dem Menschen nicht weniger als sich selbst einander schenken. Solches Schenken ist der innere Ort, wo Gottes Schenken, wo die schöpferische Liebe als neuer Anfang wirksam wird.

Die Alternative, vor der wir heute stehen, läßt sich nun sehr präzis formulieren: Man kann entweder nur das Mechanische, das Naturgesetzliche als wirklich ansehen und alles Personale, die Liebe, das Schenken als schönen Schein betrachten, der psychologisch nützlich, aber letztlich irreal und unerheblich ist. Ich finde für diese Position keine andere Bezeichnung als: Leugnung des Menschen. Ordnet man sich dieser Logik unter, dann wird selbstverständlich auch der Gottesbegriff zur mythologischen Rede ohne Realitätsgehalt. Daneben steht aber – die andere Alternative – der genau umgekehrte Weg: Man kann das Personale als die eigentliche, stärkere und höhere Wirklichkeitsform betrachten, die das andere – das Biologische und das Mechanische – nicht zum Schein macht, aber es in sich aufnimmt und ihm so eine neue Dimension erschließt. Dann erhält nicht nur der Gottesbegriff Sinn und Bedeutung; dann erscheint auch der Naturbegriff in neuem Licht, weil Natur dann nicht nur eine zufällig sinnvoll funktionierende Anordnung von Buchstaben und Zahlen ist, sondern eine moralische Botschaft in sich trägt, die ihr vorausgeht und die auf den Menschen zugeht, um in ihm Antwort zu finden. Es liegt in der Natur der Sache, daß über das Recht der einen oder der anderen Grundentscheidung nicht im Labor entschieden werden kann. Über die Selbstbestreitung des Menschen kann der Mensch nur entscheiden, indem er sich entscheidet: sich anzunehmen oder sich abzuschaffen.

Ist es noch notwendig, diese Sicht der Wirklichkeit gegen den Vorwurf zu verteidigen, sie sei wissenschafts- und fortschrittsfeindlich? Ich denke, es sei hinlänglich sichtbar geworden, daß eine Betrachtung des Menschen, die seine Herkunft nicht auf Reproduktion reduzieren läßt, sondern sie als Prokreation versteht, keine Ebene

16 Welche Thesen über den Umgang mit dem Menschen heute schon diskutiert werden, sieht man z. B. bei S. Z. Leiman, Therapeutic Homicide, in: Jour. Med. Phil. 8 (1983), S. 257-267; dazu: R. Löw, Die moralische Dimension von Organtransplantationen, in: Scheidewege 17 (1987/88), S. 16-48.

17 *Summa theol.* I q38 a2 resp.

der Wirklichkeit auf irgendeine Weise leugnet oder behindert. Das Plädoyer für den Vorrang des Personalen ist auch ein Plädoyer für die Freiheit, denn nur wenn es die Person gibt und wenn sie der versammelnde Ort aller menschlichen Wirklichkeit ist, gibt es überhaupt Freiheit. Die Ausklammerung des Menschen, die Ausklammerung des Ethos vermehrt Freiheit nicht, sondern hebt sie von ihrer Wurzel her auf. Deshalb ist auch der Gottesbegriff nicht ein Gegenpol zur menschlichen Freiheit, sondern deren Voraussetzung und Grund. Wir sprechen nicht mehr in genügender Weise über den Menschen, über seine Würde und seine Rechte, wenn wir die Rede von Gott als unwissenschaftlich aus der Sprache des Denkens ins bloß Subjektive und Erbauliche verbannen. Die Rede von Gott gehört in die Rede vom Menschen hinein, und sie gehört daher auch in die Universität hinein. Es ist kein Zufall, daß das Phänomen Universität sich dort gebildet hat, wo jeden Tag der Satz ertönte: Im Anfang war der Logos – der Sinn, die Vernunft, das vernunfterfüllte Wort. Der Logos hat den Logos geboren und ihm Raum geschaffen. Nur unter der Voraussetzung der uranfänglichen, inneren Vernünftigkeit der Welt, ihres Ursprungs aus der Vernunft, konnte die menschliche Vernunft darangehen, nach der Vernunft der Welt im einzelnen und im ganzen zu fragen. Wo Vernünftigkeit aber nur noch im einzelnen angenommen, im ganzen und als Grund aber verneint wird, löst sich zunächst die Universitas in ein Nebeneinander von Einzeldisziplinen auf. Sehr bald aber folgt für das Ganze menschlichen Lebens und Wirkens daraus, daß Vernunft nur noch für Teilbereiche unserer Existenz gilt, das Wirkliche als Ganzes aber unvernünftig ist. Die Folgen werden schon sichtbar. Daher ist es eine falsche Aporie, wenn man im Namen des Fortschritts und der Freiheit das Gesetz des Könnens, des Erfolgs, der Machbarkeit zum einzigen Gesetz der Wissenschaft erklären und in seinem Namen eine angebliche Tabuisierung der Natur abwehren will. An die Stelle solcher verfehlter Alternativen muß eine neue Synthese von Wissenschaft und Weisheit treten, in der die Frage nach dem einzelnen nicht den Blick nach dem Ganzen verdrängt, die Sorge um das Ganze nicht die Sorgfalt für das einzelne auflöst. Diese Synthese ist die große geistige Herausforderung, vor der wir heute stehen. An ihr wird sich entscheiden, ob es eine Zukunft der Menschheit, eine menschenwürdige Zukunft gibt oder ob wir dem Chaos und der Selbstzerstörung von Mensch und Schöpfung zusteuern.

Der Friede als Werk der Solidarität

Die Sozialenzyklika »Sollicitudo Rei Socialis«

Von Manfred Spieker

Enzykliken sind Rundschreiben der Päpste, die sich an die Christen der ganzen Welt wenden; sie können ganz verschiedenen Themen gewidmet sein, solchen der Theologie und des kirchlichen Lebens, solchen der Ideologie und der individuellen Moral, des gesellschaftlichen und des internationalen Lebens. Nicht selten sind es Themen, die die Menschen bewegen, ja mit Hoffnung oder mit Angst erfüllen. Ob es sich um die

Enzykliken über den Nationalsozialismus bzw. den Kommunismus von Papst Pius XI. vom März 1937 handelt, um die Enzyklika über die Menschenrechte *Pacem in Terris* von Johannes XXIII. von 1963, um jene über die Weitergabe des menschlichen Lebens *Humanae Vitae* von Paul VI. von 1968 oder um die erste Enzyklika zu den Problemen der Dritten Welt *Populorum Progressio* des gleichen Papstes von 1967, immer suchen diese Rundschreiben Orientierungshilfen zu geben, die alle Menschen guten Willens befähigen, bedrohliche Entwicklungen zu erkennen und für ein Leben und eine gesellschaftliche Ordnung einzutreten, die der Würde des Menschen entsprechen.

In dieser Tradition stehen alle Sozialenzykliken, deren erste große, *Rerum Novarum*, bald 100. Geburtstag hat. In ihr hat sich Papst Leo XIII. 1891 mit der sogenannten »sozialen Frage« beschäftigt, dem materiellen und geistigen Elend sowie der sozialen Not der Arbeiterschaft in den europäischen Ländern. Daß er das Recht der Arbeiter, Gewerkschaften zu gründen, als ein Naturrecht bezeichnete und vom Staat verlangte, die Arbeiter durch eine Sozialgesetzgebung zu schützen, war dem damaligen Zeitgeist alles andere als angenehm. Die soziale Frage ist heute eine weltweite. Sie betrifft die Not der Entwicklungsländer, die Kriterien einer menschenwürdigen ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Entwicklung und die Pflichten der Industrieländer einerseits, der Entwicklungsländer selbst andererseits.

Papst Johannes Paul II. hat den 20. Jahrestag der Enzyklika *Populorum Progressio* zum Anlaß genommen, seine zweite Sozialenzyklika zu veröffentlichen. Sie erschien am 19. Februar 1988 unter dem Titel *Sollicitudo Rei Socialis* (Die soziale Sorge der Kirche – Zwanzig Jahre nach der Enzyklika *Populorum Progressio*). Seine erste Enzyklika *Laborem Exercens* hatte er 1981, kurz nach dem Attentat auf dem Petersplatz, der menschlichen Arbeit in ihren anthropologischen, sozialethischen und theologischen Dimensionen sowie der Organisation des Arbeitslebens gewidmet.

Skeptikern, die einwenden, die Problematik der Entwicklungsländer sei eine weltliche Frage, für die die Kirche doch gar keine Kompetenz besitze, antwortet die Enzyklika gleich zu Beginn, die Entwicklung der Völker der Dritten Welt sei nicht nur ein ökonomisches oder technisches, sondern ein ethisches und kulturelles Problem, das die menschliche Person in allen ihren Dimensionen – den materiellen wie den sozialen, den kulturellen wie den religiösen – berühre. Die Beschreibung der zentralen Elemente einer integralen menschlichen Entwicklung nicht nur für die Dritte Welt, sondern auch für die Industrieländer ist das Hauptanliegen der Enzyklika.

1. Der Nord-Süd-Konflikt

Bevor Johannes Paul II. sich aber diesem Anliegen zuwendet, würdigt er in einem ersten Schritt das Neue an der Enzyklika *Populorum Progressio,* und in einem zweiten Schritt fragt er, wie das in jeder Sozialenzyklika zu geschehen pflegt, nach den Zeichen der Zeit, d.h. konkret nach den Entwicklungstrends seit 1967 und nach dem Zustand der Adressaten, die er mit der Enzyklika erreichen möchte. Das Neue an *Populorum Progressio*: Paul VI. erörterte in der Perspektive von *Gaudium et Spes* die Probleme der Entwicklungsländer erstens als ethische, zweitens als weltweite und drittens als für die Sicherung des Weltfriedens relevante Probleme, mithin nicht nur als ökonomische, regionale Wachstumsfrage.

Sollicitudo Rei Socialis greift diese Perspektive auf, aktualisiert und vertieft sie und

geht dennoch weit über *Populorum Progressio* hinaus. Dies wird schon in der Beschreibung der Zeichen der Zeit deutlich. Sie fällt sehr realistisch, ja bisweilen hart aus: die Gesamtlage der Welt habe sich in den letzten 20 Jahren »erheblich verschlimmert« (16). Die damals so lebhaften Hoffnungen auf Entwicklung erscheinen »heute weit entfernt von ihrer Verwirklichung« (12). Der Graben zwischen dem sogenannten entwickelten Norden und dem unterentwickelten Süden bestehe nicht nur fort, sondern habe sich verbreitert. Die Rede von der Ersten, der Zweiten, der Dritten und manchmal sogar der Vierten Welt zeige, daß die Einheit der Welt und der Menschheit, für die sich einzusetzen Jesus Christus der Kirche aufgetragen hat, ernstlich bedroht ist. Die anhaltende Unterentwicklung zeigt sich nicht nur in wirtschaftlichen und sozialen Indikatoren wie Arbeitslosigkeit und Schuldenkrise, Unterernährung, Lebenserwartung, Wohnungsnot, mangelnder Hygiene und fehlender sozialer Sicherheit, sondern auch in kulturellen und politischen Indikatoren wie Analphabetismus, rassischer und religiöser Diskriminierung, Bürokratie und Korruption sowie Leugnung oder Einschränkung der Menschenrechte. Johannes Paul II. nennt hier ausdrücklich das Recht auf politische Partizipation, auf Vereinigungsfreiheit gerade auch für Arbeitnehmer in Gewerkschaften und das Recht auf unternehmerische Initiative, das »nicht nur für den einzelnen, sondern auch für das Gemeinwohl« ein wichtiges Recht sei (15). Schließlich wird der totalitäre Anspruch gesellschaftlicher Gruppen bzw. politischer Parteien, das Führungsmonopol in Staat und Gesellschaft an sich zu reißen, als ein Verbrechen kritisiert, das »zur Zerstörung des wahren Subjektcharakters der Gesellschaft und der Bürger als Personen« führt und ebenfalls ein Zeichen der fortdauernden Unterentwicklung ist (15).

Die Enzyklika begnügt sich nicht mit der Beschreibung der Symptome der Unterentwicklung, sie fragt auch nach deren Ursachen. In der Antwort unterscheidet sie dreierlei: erstens die mangelnde Solidarität der Industrieländer, zweitens die »Unterlassungen der Entwicklungsländer selber und insbesondere jener Personen, die dort die wirtschaftliche und politische Macht in Händen halten«, und drittens die wirtschaftlichen, finanziellen und sozialen Mechanismen, »die, obgleich vom Willen des Menschen gelenkt, doch fast automatisch wirken« und den Reichtum auf der einen und die Armut auf der anderen Seite verfestigen (16). Mit diesen Mechanismen meint die Enzyklika in erster Linie das Problem der internationalen Verschuldung (19), aber auch den Ost-West-Konflikt (20-23). Ihm widmet die Enzyklika besonders kritische Anmerkungen, weil er als ideologischer und politischer Konflikt auch eine militärische Dimension hat, die große finanzielle Mittel bindet, die dringend für die Entwicklung der Dritten Welt benötigt würden. Die These der Enzyklika, daß jeder der beiden Blöcke auf seine Weise »die Tendenz zum Imperialismus« enthalte, hat allerdings Widerspruch provoziert, weil sie den Eindruck erweckt, die fundamentalen Unterschiede in den Wertorientierungen der beiden Blöcke zu übergehen, jene Unterschiede zwischen Freiheit und Unfreiheit, zwischen Demokratie und Diktatur, die in der Entwicklung der Soziallehre der Kirche von den Ansprachen Pius XI. bis zu *Laborem Exercens* und den beiden Instruktionen der Glaubenskongregation zur Theologie der Befreiung immer festgehalten wurden.

Gegenüber den zahlreichen Indikatoren der Not und der Unterentwicklung, die in der Enzyklika beschrieben werden, kommen die positiven und ermutigenden Trends überaus knapp zur Sprache. Aber Johannes Paul II. nennt auch sie: das zunehmende

Bewußtsein von der Würde des Menschen und der Notwendigkeit, die Menschenrechte zu respektieren; die wachsende Überzeugung von der wechselseitigen Abhängigkeit der Menschen; die Sorge um den Schutz des Lebens, den Frieden und die Bewahrung der Schöpfung sowie die Erfolge einiger Entwicklungsländer, denen es gelungen ist, eine gewisse Selbstversorgung in der Ernährung und eine respektable Stufe der Industrialisierung und der Bereitstellung von Arbeitsplätzen zu erreichen.

Mit ihrem Gesamtbild der gegenwärtigen Welt wollte die Enzyklika aber nicht nur eine realistische, sozialwissenschaftlich abgesicherte Beschreibung politischer Entwicklungen bieten, sondern auch eine theologische Aussage machen, die Aussage, daß die Welt der Ort der Sünde ist, die sich im übrigen nicht nur in der Unterentwicklung der Dritten Welt, sondern auch in der Überentwicklung der Ersten Welt manifestiert. Sie wollte sich, wie es der belgische Sozialethiker Schooyans auf einem Symposium über die Enzyklika am 2. Juni 1988 in Louvain la Neuve formulierte, von einer zu optimistischen Interpretation der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* absetzen, um an unsere Grenzen als Geschöpfe und als Sünder zu erinnern und zu zeigen, daß jede Solidarität in Gott und in der Menschwerdung Jesu Christi wurzelt.

2. Die wahre menschliche Entwicklung

Das Konzept einer wahren menschlichen Entwicklung der Dritten Welt beginnt mit einer Kritik der »ökonomistischen« Verengung von Entwicklung. Die Anhäufung von Gütern und der Fortschritt von Wissenschaft und Technik genügen nicht, um das menschliche Glück zu gewährleisten, auch wenn sie zum Nutzen der Mehrheit erfolgen (28). Eine Konsumgesellschaft ist noch keine menschliche Gesellschaft. Johannes Paul II. greift die in der Philosophie des 20. Jahrhunderts aus christlicher wie aus marxistischer Sicht häufig traktierte Unterscheidung von Haben und Sein auf: »Das ›Haben‹ von Dingen und Gütern vervollkommnet von sich aus nicht die menschliche Person, wenn es nicht zur Reifung und zur Bereicherung ihres ›Seins‹, daß heißt, zur Verwirklichung der menschlichen Berufung als solcher beiträgt.«

Der Papst beugt aber auch einer radikalen Besitzkritik, wie sie in L. Boffs Buch über Franz von Assisi enthalten ist, vor: »Das Übel liegt nicht im ›Haben‹ als solchem, sondern in der Art und Weise des Habens, die auf die Qualität und die Rangordnung der besessenen Güter keine Rücksicht nimmt.« Auch wehrt die Enzyklika eine weit verbreitete Zivilisations- und Wachstumsskepsis ab, die in der Gefahr steht, Wissenschaft und Technik zu verwerfen. Gerade in der Dritten Welt brauche der Mensch »die geschaffenen Güter und die Produkte der Industrie, die sich durch den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt ständig entfaltet. Und während die immer neue Verfügbarkeit von materiellen Gütern auf die notwendigen Bedürfnisse antwortet, eröffnet sie zugleich neue Horizonte. Die Gefahr des konsumistischen Mißbrauchs und das Auftreten von künstlichen Bedürfnissen dürfen keineswegs die Wertschätzung und den Gebrauch der neuen Güter und Hilfsquellen ... verhindern« (29).

Die wahre Entwicklung muß immer eine anthropozentrische sein. Sie hat den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen. Diese anthropozentrische Orientierung ist gleichsam das Markenzeichen der katholischen Soziallehre, das in jeder Enzyklika und vor allem in *Gaudium et Spes* zu erkennen ist. Maßstab einer guten Entwicklung ist die Natur des Menschen, der von Gott nach seinem Bild geschaffen worden ist. Maßstab

ist somit auch seine Berufung, Gott entgegenzugehen, mit Jesus eins zu werden und die Erde zu bebauen und zu behüten. Entwicklung kann deshalb »nicht nur im Gebrauch, in der Beherrschung und im wahllosen Besitz der geschaffenen Dinge und der Produkte des menschlichen Fleißes bestehen, sondern vielmehr in der Unterordnung des Besitzes, der Herrschaft und des Gebrauchs unter die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen und unter seine Berufung zur Unsterblichkeit« (29).

Die viele Enzykliken und Ansprachen Johannes Pauls II. so sehr prägende christozentrische Orientierung prägt auch *Sollicitudo Rei Socialis*. Die Kirche möchte, wenn sie über die wahre menschliche Entwicklung spricht, dazu beitragen, »alle Dinge auf die Fülle hinzuordnen, die ›in Christus wohnt‹ (vgl. Kol 1,19)«, und sie möchte selbst »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit sein« (31). Diese Orientierung und dieses Selbstverständnis bedeuten aber nicht, daß die Kirche selbst Programme zur technischen oder ökonomischen, zur sozialen oder politischen Entwicklung anbieten kann oder will. Diese Programme zu entwickeln und zu realisieren ist vielmehr die Aufgabe der Laien in der Kirche, die dabei mit allen, mit Christen und Juden, mit Moslems und Anhängern der großen Weltreligionen zusammenzuarbeiten haben (47).

Die Enzyklika scheut sich andererseits aber nicht, in der Tradition der großen Sozialenzykliken einige Kriterien für die Entwicklung der Dritten Welt zu nennen, die in jedem Fall beachtet werden müssen, soll die Entwicklung des Menschen würdig sein. So muß jede Entwicklung die Menschenrechte, auch die Rechte der Familie und der Nation sowie die Kultur eines Volkes respektieren. Sie muß die Teilnahme aller Menschen und Nationen am Prozeß der Entwicklung fördern und die Bewahrung der Schöpfung beachten (33 und 34). Schließlich deutet die Enzyklika auch an, in welchen Feldern konkrete Reformen notwendig sind, um Krisen und Konflikte zu mildern und Diskriminierungen der Entwicklungsländer abzubauen: im internationalen Handels-, Währungs- und Finanzsystem, beim Transfer von Technologien und in der Struktur und den Funktionen der internationalen Organisationen (43).

Reformen sind aber nicht nur auf transnationaler Ebene notwendig, sondern auch in den Entwicklungsländern selbst. Johannes Paul II. fordert von ihnen »vor allem Unternehmungsgeist« und »Solidarität unter sich selbst«, mehr noch, »neue regionale Organisationen« zur ökonomischen und politischen Zusammenarbeit. Er fordert verstärkte Anstrengungen zur Alphabetisierung und Ausbildung, zur Nahrungsmittelproduktion und Industrialisierung und nicht zuletzt »die Reformen einiger ungerechter Strukturen und insbesondere der eigenen politischen Institutionen, um korrupte, diktatorische und autoritäre Regime durch demokratische Ordnungen der Mitbeteiligung zu ersetzen« (44 und 45).

Von den Industrieländern fordert der Papst die Überwindung der die Welt spaltenden Blöcke, den Verzicht auf jede Form von wirtschaftlichem, militärischem oder politischem Imperialismus und eine verstärkte Solidarität mit den Entwicklungsländern. Diese Solidarität sei nicht nur eine Bedingung der Entwicklung, sondern des Friedens selbst, der in der Enzyklika in Abwandlung des Leitworts Pius' XII. *Opus Iustitiae Pax* als ein Werk der Solidarität definiert wird: »Opus solidarietatis pax« (39).

Daß die Enzyklika mehr ist als eine feierliche Würdigung von *Populorum Progressio,* zeigen auch die nicht nur im Schlußkapitel enthaltenen Auseinandersetzungen mit der Theologie der Befreiung. Johannes Paul II. greift die berechtigten, in der

Tradition der kirchlichen Soziallehre liegenden Anliegen der Befreiungstheologie auf: die vorrangige Option für die Armen, die Hinweise auf Strukturen der Sünde und den Einsatz für eine Ausweitung der christlichen Befreiung auf die Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen. Aber er korrigiert einmal mehr die Befreiungskonzepte dieser Theologie, wenn er darauf hinweist, daß erstens auch die Strukturen der Sünde »in persönlicher Sünde ihre Wurzel haben und daher immer mit konkreten Taten von Personen zusammenhängen« (36), daß zweitens der prophetische Hauptbeitrag der Kirche zur Lösung der Entwicklungsprobleme ihre Soziallehre ist, die gerade nicht der Rezeption der marxistischen Analyse bedarf (41), daß drittens die Option für die Armen »jene besondere Form der Armut nicht vergessen« darf, die im »Entzug der Grundrechte der Person, insbesondere des Rechtes auf Religionsfreiheit bis zum Recht auf freie wirtschaftliche Initiative« liegt (42) und daß schließlich viertens das Streben nach Befreiung gerade nicht eine Abkehr vom Weg der Entwicklung beinhalten kann, sondern »die enge Verbindung zwischen diesen beiden Vorgängen« berücksichtigen muß (46).

Kommentare, die die Enzyklika als Dokument der Rezeption der Befreiungstheologie durch die Kirche interpretieren oder als Beleg für eine Kirche, die sich als »prophetisches Sakrament der parteiischen und befreienden Liebe Gottes« versteht, werden ihr nicht gerecht. Die Enzyklika steht vielmehr in der bewährten Tradition der katholischen Soziallehre, zur Lösung sozialer Probleme immer Struktur- und Gesinnungsreformen gleichzeitig zu fordern und die Christen bei ihrem Bemühen um eine menschenwürdige Ordnung der Gesellschaft und der internationalen Beziehungen nicht nur zur Glaubenstreue und zum Einsatz in der Welt, sondern auch zum Erwerb von Sachkompetenz anzuhalten. *Sollicitudo Rei Socialis* dokumentiert den Willen der Kirche, Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander zu sein.

Stellvertretung

Die Spiritualität des seligen Niels Stensen

Von Karl-Heinz Menke

I. Unterwegs zur Wirklichkeit

1. Ungewöhnliche Daten

Schon das äußere Gerüst seiner Lebensdaten[1] weckt Neugier. Geboren wurde Niels Stensen am 11. Januar 1638 als Sohn eines protestantischen Goldschmieds in Kopenhagen. Er besuchte die Lateinschule und studierte in seiner Vaterstadt 1656-59

1 Fast alle Schriften Stensens und als *additamenta* die wichtigsten Dokumente zu seiner Biographie wurden in sechs großen Bänden gesammelt. In der Zitation erscheinen folgende

Anatomie und Medizin. Bahnbrechende anatomische Entdeckungen gelangen ihm noch als Student 1660-62 in Amsterdam und Leiden. Schon vor seiner Promotion (1664) war er so bekannt, daß die berühmtesten französischen Universitäten seine Vorträge über Muskeln und Drüsen, über das Herz und das Gehirn des Menschen erbaten (Frankreich-Reise 1664-65). Herzog Cosimo III. rief ihn als Anatom mit freiem Forschungsauftrag an seinen Hof in Florenz. Dort entstanden fast alle seine embryologischen, paläontologischen, geologischen und mineralogischen Studien. Dort auch konvertierte er 1667 zum katholischen Glauben. Von hier aus unternahm er ausgedehnte Forschungsreisen in Südosteuropa (1668-70). Der dänische König ernannte ihn 1672 trotz seiner Konversion zum Anatom der Universität Kopenhagen. Doch schon 1674 kehrte er zurück nach Florenz, empfing dort 1675 die Priesterweihe und übernahm die Aufgabe eines Erziehers am Hofe des Herzogs. Nur zwei Jahre später ernannte ihn Papst Innozenz XI. zum Titularbischof von Titiopolis und zum Apostolischen Vikar der nordischen Missionen mit Sitz in Hannover. In Rom wurde er 1677 zum Bischof geweiht. Bis zum Tode des katholischen Herzogs Johann Friedrich blieb er an dessen Hof in Hannover (1677-80), wirkte dann (1680-83) als Weihbischof in Münster, ging 1683 als Apostolischer Vikar nach Hamburg (1683-85), wirkte 1685-86 vor allem in Mecklenburg und starb am 5. Dezember 1686 in Schwerin. Herzog Cosimo sorgte für seine Beisetzung in der Florentiner Kirche San Lorenzo.

2. Vom gedachten zum lebendigen Gott

Niels Stensen kannte den Haß, der die konfessionelle Spaltung in einen dreißigjährigen Krieg trieb. Er stand nicht über dieser Politisierung des Glaubens, sondern mitten in ihr. Hundert Jahre nach der Reformation versuchte kaum jemand die Spaltung zu überwinden, sondern im Gegenteil: Die Abgrenzung war das Kriterium der Treue zum eigenen Glauben. Niels Stensen machte da keine Ausnahme. Er war überzeugt, der Katholizismus habe den Glauben durch Werke und das Wort der Hl. Schrift durch eine hierarchische Kirche, durch Riten und Bräuche, durch Tradition und Scholastik ersetzt. Niels Stensen lernte sauber unterscheiden zwischen der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft, zwischen der Gnade des Glaubens und der Kunst des Wissens.

Was Luther nicht intendiert hatte, wurde durch seine Reformation ermöglicht: eine Vernunft, die den Glauben nicht mehr braucht, die Abhängigkeit für Unmündigkeit und Autonomie für Allmacht hält. Der Cartesianismus des 17. Jahrhunderts ist das Signal der Aufklärung. Noch werden die höchsten Ideen (Prinzipien) in Gottes Willen

---

Sigla: P I-II = Nicolai Stenonis opera philosophica, 2 Bde., hrsg. v. V. Maar. Kopenhagen 1910; T I-II = Nicolai Stenonis opera theologica, hrsg. v. K. Larsen u. G. Scherz. Kopenhagen 1941/47; E I-II = Nicolai Stenonis epistolae et epistolae ad eum datae, 2 Bde., hrsg. v. G. Scherz u. J. Raeder. Kopenhagen/Freiburg 1952. Als Biographien seien genannt: J. Metzler, Niels Stensen. Köbenhavn 1928; E.v. Schmidt-Pauli, Niels Stensen. Apostel der Nordischen Missionen. Kevelaer/Osnabrück 1952; R. Cioni, Niccolò Stenone. Firenze 1953; G. Scherz, Niels Stensen. Denker und Forscher im Barock 1638-1686 (Große Naturforscher 28). Stuttgart 1964; M. Bierbaum/A. Faller, Niels Stensen. Anatom, Geologe und Bischof 1638-1686, mit einem Kapitel von A.-L. Thomasen: Der Wandel des Stensenbildes. Münster 1979 (mit vollständiger Bibliographie, S. 180-199); H. Wieh, Niels Stensen. Sein Leben in Dokumenten und Bildern. Würzburg 1988.

verankert. Aber schon Descartes beschreibt einen Gott, der – wenn er sich einmal für diese und keine anderen Prinzipien entschieden und durch sie die menschliche Vernunft erhellt hat – alles Weitere der erkennenden und erklärenden Konsequenz des Menschen überlassen kann. Von Descartes ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zu der Grundthese des Baruch Spinoza (1632-77), daß Gott identisch ist mit den höchsten Ideen, daß deshalb alles, was ist, absolut notwendig ist, daß die Dinge dieser Welt gar nicht anders hätten von Gott erschaffen werden können, als eben so, wie sie wirklich sind; daß diese Welt nicht eine unter anderen möglichen Welten, sondern die absolut beste Welt ist, daß sich alles aus dem Wesen Gottes mit Notwendigkeit ableiten läßt: nicht nur die sogenannte Schöpfung, sondern auch alles Geschehen im großen wie im kleinen.

Das Jahrhundert, in dem Niels Stensen geboren wurde, verstand sich selbst als Zeitenwende, als »großes Jahrhundert«. Man wollte das Mittelalter geradezu verbannen. Erkenntnis der Wahrheit bedeutete im 17. Jahrhundert nicht mehr das Nachdenken der Gedanken des Schöpfers, sondern eine Art Eroberung des denkenden Ich. Descartes erklärt für wahr, was der Mensch denkerisch bewältigen kann; dem denkenden Ich (*res cogitans*) steht das unendliche Feld der Dinge gegenüber; und Aufgabe des Menschen ist es, diese Dinge systematisch zu ordnen. Das Bewußtsein, mit methodischer Konsequenz alles begreifen und dann auch beherrschen zu können, Fortschrittsglaube und Optimismus bestimmen das gebildete Europa. Das 17. Jahrhundert ist das Zeitalter der großen Mathematiker Kepler, Galilei, Pascal und Leibniz.

Schon als Schüler »verschlingt« Niels Stensen die *Methodenlehre* des Descartes und dessen Werk über die höchsten *Prinzipien der Philosophie.*[2] Er ist fasziniert von den Gesetzen der Mathematik, von der logischen Ableitung alles Seienden aus einigen wenigen Voraussetzungen, von der »prästabilierten Harmonie« des Kosmos, von der staunenswerten Ordnung aller Dinge. Sein Lieblingsfach ist die Mathematik. Seine anatomischen, geologischen, paläontologischen und mineralogischen Studien sind zunächst angewandte Mathematik.

Dennoch ist Stensen kein unkritischer Bewunderer des Cartesianismus. Schon als Zwanzigjähriger wendet er sich gegen jede Gleichsetzung des Vernünftigen mit dem Wirklichen. In einer *Chaos* betitelten Kladde[3] sammelt er Exzerpte, Gesprächsnotizen, zufällige Gedanken und Fragmente; es handelt sich um Bausteine eines großen Suchers. Die erste Zeile lautet: »In nomine Iesu«; dieses Wort zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Heft. Auf Christus bezieht Stensen sein Tun und Erkennen. Begeistert exzerpiert er ein Erbauungsbuch des Jesuiten Jeremias Drexel und beschließt, im Sinne des hl. Ignatius nach Indifferenz zu streben, um so ein brauchbares Werkzeug im großen Weltenplan Gottes zu werden. Hier zeigen sich Wurzeln einer früh einsetzenden Kritik am Rationalismus der zeitgenössischen Philosophie; aber auch erste Ansätze zu der viel späteren Konversion.

---

2 Vgl. G. Scherz, a. a. O., S. 29 f. – Zu Stensens früher Kritik am Cartesianismus: P I, 136; II, 11.

3 E II, 907-921. – 1661 schreibt Stensen in Leiden an seinen Kopenhagener Lehrer Thomas Bartholin: »De philosophiae certitudine multum gloriantur Cartesiani; vellem, ita certo mihi persuaderent, ac ipsi sunt persuasi, nullam esse brutis animam nec differre, utrum bruti vivi nervos an automati, quod actu movetur, chordas tangas, dissecas, uras« (E I, 142).

In einem streng protestantischen Elternhaus hat Stensen beten gelernt. Sein Verhältnis zu Gott ist ein Dialogverhältnis. Aber das pessimistische Menschenbild der protestantischen Theologie überzeugt ihn nicht: Ist denn der Mensch in allem, was aus ihm selbst kommt, Sünder? Bleibt ihm das erlösende Verzeihen Gottes so äußerlich, daß er nur von Gott her betrachtet, nicht aber in sich selbst etwas anderes als bloßer Sünder ist? Ist der Mensch nicht groß, wenn er als Mathematiker oder Anatom die Ordnung der Dinge erkennt?

Während seiner Leidener Studienjahre rasch mit Spinoza befreundet, lernt Stensen, groß vom Menschen zu denken. Er bewundert die nahtlose Übereinstimmung von Theorie und Praxis: daß der große Philosoph so bedürfnislos wie möglich lebt, daß er seine ethischen Prinzipien an sich selber ablesen lehrt. Aber mit der ihm eigenen Intuition erkennt Stensen die Schwachstellen des Systems.[4] Er vermißt das Gegenüber Gottes. Er fragt nach der Freiheit eines Menschen, dessen Größe es sein soll, sich der Vernunft nicht zu widersetzen, sondern seiner Bestimmung gemäß zu »funktionieren«.

Stensen erkennt: Wo Gott nur Prinzip und nicht auch Person ist, da ist auch der Mensch nicht Person, sondern Funktion. Er ist zwar Individuum; aber im Grunde sind alle Individuen gleich; und was sie an Besonderheiten unterscheidet, ist mehr von äußerlicher und zufälliger Art. So aber werden die einzelnen zu Funktionen einer mechanistisch verstandenen Welt. Der einzelne ist nicht das einmalige Glied einer organisch verstandenen Gemeinschaft und einer als Ganzes begriffenen Geschichte, sondern ersetzbares Rad einer programmierten Maschine.[5]

3. Verwandelnde Wahrheit und stammelnde Reflexion

Was konnte einen Dänen des 17. Jahrhunderts, streng protestantisch erzogen, schon in jungen Jahren Anatom von europäischem Ruf, gesucht und gefeiert von Fürstenhöfen und Universitäten, was konnte dieses naturwissenschaftliche Genie bewegen, nur wenige Jahre nach dem Tode Galileis zum Katholizismus zu konvertieren, sich zum Priester weihen zu lassen, als Missionsbischof in der extremen Diaspora des Nordens einigen hundert Katholiken zu dienen und wie ein Bettler um die Duldung eines Zelebrationswinkels zu bitten? War es die philosophische Auseinandersetzung mit Descartes und Spinoza? War es das Erlebnis der katholischen Welt Italiens? Waren es einzelne Katholiken[6] oder eigene theologische Reflexionen?[7]

Erklärungen, die Niels Stensen nach seiner Konversion als Antwort an protestantische Theologen verfaßt hat,[8] scheinen all diese Fragen gleichzeitig positiv zu beantworten. Aber diese Erklärungen wirken wie »strohene Episteln« angesichts dessen,

---

4 Vgl. EI, 42-44. 231-238.

5 Dazu: M. Walther, Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik. Hamburg 1971, S. 109-125.

6 Vgl. M. Bierbaum/A. Faller, a.a.O., S. 59-61.

7 Vgl. T I, 8-17.

8 Dazu gehören u.a. der reformierte Prediger Johann Sylvius (Amsterdam), der Kopenhagener Theologieprofessor Christian Nold und der Hallenser Professor Johann Wilhelm Baier. Vgl. T I, 19-70. 105-136. 183-198. 255-289. 371-437.

was Stensen an einem ganz bestimmten Tag in einer ganz bestimmten Stunde zur Entscheidung bewegt hat.

Er selbst hat uns nichts Schriftliches über dieses Ereignis hinterlassen – vielleicht aus Scheu, etwas Heiliges zu zerreden, vielleicht aus Furcht, nicht verstanden zu werden. Aber eine Klarissin, die jahrelang um Stensens Konversion gebetet hat, Schwester Maria Flavia del Nero aus dem Florentiner Kloster St. Vinzenz, hat 1688 einen Bericht verfaßt, der nicht nur vom Einfluß bestimmter Geistlicher und anderer Bekannter, sondern auch von einem bestimmten Tag und einer bestimmten Stunde erzählt.[9] Die Schwester nennt als Datum der Konversion den Allerseelentag 1669; vielleicht hat sie sich nur verschrieben; denn Stensen konvertierte 1667; vielleicht aber ist das falsche Datum auch ein Hinweis auf Gedächtnislücken zwanzig Jahre nach dem geschilderten Ereignis. Schließlich sollte man berücksichtigen, daß die Informationen der Klarissin nicht von Stensen selbst stammen, sondern aus dritter Hand.[10]

Größere Bedeutung hat deshalb eine Notiz des Bibliothekars am Hofe Herzog Johann Friedrichs in Hannover. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) wollte die getrennten christlichen Konfessionen auf dem Wege eines Wettstreits der Argumente zur Einheit führen. Deshalb interessierte er sich mehr als jeder andere für Stensens Konversion und deren Begründung;[11] er suchte die Bekanntschaft des Apostolischen Vikars (1677-80 in Hannover), führte Glaubensgespräche mit ihm,[12] bewunderte den großen Anatom, konnte aber seine Konversion und vor allem seine Abkehr von der Wissenschaft nicht verstehen.[13] Stensen hat das gespürt und deshalb auf eine Dimension verwiesen, die von der Vernunft nicht einzuholen ist. Leibniz hat ihn nicht verspottet, sondern schriftlich festgehalten, was Stensen vielleicht nur ihm erzählt hat: »Mons. Stensen ... erzählte mir, daß ihn eines Tages eine adelige Dame am Hof in Florenz gefragt habe: ›Herr Stensen, wollen Sie nicht zum katholischen Glauben konvertieren? Ich habe Gott angefleht, er möge Sie bekehren.‹ Er antwortete: ›Nein, Madame, das habe ich nicht vor.‹ Die Dame ging nicht darauf ein, sondern bat ihn um

---

9 Vgl. E II, 987-990. – Über die plötzliche Entscheidung schreibt die Klarissin: »Essendo passati molti mesi che trattava, e conferiva con il detto Padre Savignani (Stensens erster Beichtvater), il giorno 2. di Novembre 1669 andò dalla Signora Imbascatrice (gemeint ist Lavinia Arnolfini, die Frau des Gesandten aus Lucca am Florentiner Hof), che ancor lei colla sua bontà, e prudenza l'esortava alla resoluzione di rendersi Cattolico, e li domandò quello voleva fare. Lui rispose aver pensiero d'andare dal Padre Savignani essendo molto confuso. Subito partito il Sig. Niccolò arrivò il sopraddetto Padre, quale inteso, che ebbe dalla Signora Imbascatrice, come il detto Sig. era partito per cercarlo, tornò in dietro, e lo raggiunse, trovandolo assai turbato, e lo condusse seco al collegio; e domandandoli se voleva la chiave della libreria come era solito, li rispose il Sig. Niccolò di no; ed andando in camera gl'inginocchiò d'avanti dicendoli come con l'aiuto del Signore era risoluto abiurare la setta di Lutero, e divenir Cattolico« (989).

10 In der bisherigen Literatur (vgl. E.v. Schmidt-Pauli, a.a.O., S. 33-45; M. Bierbaum/A. Faller, a.a.O., S. 61) wird die Version der Klarissin der Leibniz-Notiz vorgezogen. Die Schwester aber schreibt, sie habe ihren Bericht auf Verlangen ihres Beichtvaters verfaßt: so gut, wie sie sich nach zwanzig Jahren erinnern könne. Die wichtigsten Informationen erhielt sie nicht von Stensen, sondern von Lavinia Arnolfini.

11 Vgl. E I, 65-69. 366-369; II, 938-940.

12 Ein längeres Gespräch über die *scientia media* und die menschliche Freiheit hat Leibniz protokolliert (E II, 941-948).

13 Vgl. M. Bierbaum/A. Faller, a.a.O., S. 53-55.

den Gefallen, den Hauslehrer ihrer Kinder zu suchen. Stensen ging in den Hof hinab, um den Lehrer zu finden. Die Dame blickte aus einem Fenster, sah ihn im Hof und rief ihm dann zu: ›Herr Stensen, suchen Sie nicht dort, sondern hier!‹ – Diese äußerlich unscheinbaren Worte schienen Stensen nicht aus dieser Welt gesprochen. Er war absolut sicher, sie seien an ihn gerichtet zu seinem Heil. Er erinnerte an Augustinus und die an ihn gerichteten Worte: ›Nimm und lies!‹ Dieses Ereignis erschütterte Stensen so sehr, daß der gesuchte Hauslehrer ihn für krank hielt; er fragte ihn: ›Stensen, was haben Sie?‹ ›Nichts‹, sagte er, ›aber ich bin jetzt fest entschlossen, Katholik zu werden.‹ Kurz darauf vollzog er diesen Schritt.«[14]

Der große Rationalist hat diesen Bericht schriftlich festgehalten, weil er von der absoluten Aufrichtigkeit des Erzählers überzeugt war. Hinter der äußerlich banalen Begebenheit hat sich etwas ereignet, was rational nicht nachvollziehbar ist. Es muß eine ähnliche Begegnung mit der Wahrheit gewesen sein, wie sie ein Zeitgenosse Stensens[15] auf einem bis zum Tod versteckten Pergament schildert: Blaise Pascal (1623-62), auch er ein großer Mathematiker, Wissenschaftler und Gottsucher. Da heißt es unter Angabe von Datum und Uhrzeit:

Feuer
Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten
Gott Jesu Christi ...
Gewißheit, Gewißheit, Gefühl, Freude, Friede
Nur auf den Wegen, die das Evangelium lehrt, kann man ihn finden
Freude, Freude, Freude, Tränen der Freude.[16]

Wie Pascal die Gewißheit der Intuition von der Gewißheit der Syllogismen, das Erkennen des Verstandes (*esprit de géometrie*) von dem des Herzens (*esprit de finesse*) unterscheidet, so verweist auch Niels Stensen auf eine Wirklichkeit, die nicht reflexiv, sondern nur personal erreichbar ist. Beide Erkenntnisweisen bedingen und ergänzen einander. »Ich nehme an«, schreibt Stensen an Leibniz, »daß es Gott selbst war, der Sie veranlaßte, mich zu fragen, ob ich die Wahrheit der katholischen Religion im Mark der Knochen gefunden hätte, und daß er mir die Antwort eingab, die Entdeckungen am Bau der Knochen hätten mir die Augen für die Erkenntnis Gottes geöffnet und in mir den Wunsch geweckt, ihm auf die bestmögliche Weise zu dienen.«[17] Offenbar denkt Stensen an die Möglichkeit, eine Fülle von wahrnehmbaren Indizien intuitiv in einem einzigen Akt zusammenzuschließen und so Gewißheit zu erlangen. Ein Brief an Spinoza[18] nennt Beispiele von Menschen, die in der Begegnung mit Heiligen verwan-

14 E II, 940.

15 Wir wissen nicht, ob Stensen während seiner Frankreichreise mit Pascal zusammentraf; gewiß aber hat er als Gast im Hause des Pariser Gelehrten Melchisedech Thévenot viel über ihn erfahren (vgl. E I, 371 f.).

16 Zit. nach J. Steinmann, Pascal. Stuttgart ^{2}1959, S. 96 f.

17 E I, 366 f. – Vgl. auch P II, 178.

18 Vgl. E I, 233 f.

delt wurden. Stensen hat dieses Phänomen nicht analysiert; aber seine Erfahrung erinnert an den berühmtesten Konvertiten des 19. Jahrhunderts, an John Henry Newman und dessen *Assensus-Lehre.*

II. Das Prinzip »Stellvertretung«: Schlüssel zur Wirklichkeit

1. Eine anatomische Analogie der Stellvertretung

Heilige sind begrifflich nicht zu fassen. Aber vielleicht kann ein Wort, wenn schon nicht Formel oder Definition, so doch Schlüssel zu den »Innenräumen« des seligen Niels Stensen sein. Ich meine das Wort ›Stellvertretung‹. Gemeint ist nicht, was die Theologen seit dem 17. Jahrhundert lateinisch *satisfactio vicaria*, deutsch »stellvertretende Genugtuung« nennen. Stensen scheint nicht viel gehalten zu haben von dieser Lehre, daß Gott vom Sünder eine seiner Schuld äquivalente Wiedergutmachung gefordert habe, daß die Schuld aber so groß war, daß nur einer, der Gott und Mensch zugleich war, stellvertretend für alle anderen die geforderte Leistung erbringen konnte.

Der Anatom Niels Stensen erklärt den Erlösungsvorgang anschaulich im Blick auf die phantastische Ordnung der von ihm sezierten Organismen. Für ihn ist der menschgewordene Sohn Gottes wie das Herz des Organismus »Menschheit«. Sein Bischofswappen zeigt ein anatomisch recht genau dargestelltes Herz und ein in das Herz gestelltes Kreuz. Christus ist dieses Herz.

Ein Herz ersetzt nicht das Tun der übrigen Glieder eines Organismus, sondern im Gegenteil: es befähigt sie, sie selbst zu sein durch ihr »Für-Sein« für die anderen. Die Stellvertretung ist so gesehen keine Ersatzleistung, sondern dem Sünder, der nicht für die anderen, sondern für sich selbst leben wollte, der seine eigene Identität (seine Stelle »für die anderen«) zerstört hat, antwortet Christus mit dem Gegenteil der Sünde, mit der Stellvertretung, mit selbstvergessener Hingabe bis zum Tod am Kreuz.[19] Christus ist Stellvertretung; er ist das Gegenteil der Vereinzelung. Deshalb ist sein Schenken nicht etwas außerhalb seiner selbst. Er bleibt nicht ein Gegenüber des Sünders, wenn er sich für ihn »ein-setzt«. Nein, er tritt genau an die Stelle, an der der Sünder in seiner Schuld gefangen ist. Diese Begegnung von Sünde und Liebe »an einer Stelle« ist das Geheimnis von Kreuz und Auferstehung.[20]

Stensen war der erste Anatom, der das Herz als Muskel beschrieben und gezeigt hat, daß ein Herz nichts »Eigenes« neben seinem »Für-Sein« für einen Organismus ist,[21] daß das Leben aller Organe von der Blutzufuhr durch das Herz abhängt, daß jedes Organ, das sich dem Herzen verschließt, sterben muß und möglicherweise den teilweisen oder gänzlichen Ausfall anderer Organe mitverursacht. Das Herz ist nichts anderes als seine Tätigkeit für den Organismus; das Herz hat nicht nur eine Aufgabe, es ist sein Für-Sein für die anderen Organe. Nur durch Verbindung mit dem Herzen kann jedes andere Glied des Körpers seine eigene Aufgabe (Verantwortung) für die anderen erfüllen.

---

19 Vgl. T II, 246-261. 280-284. 419 f.; E II, 494 f. 519 f.

20 Vgl. T II, 266 f.

21 Vgl. P I, 158. 167-169. 178-182.

In seinen theologischen und geistlichen Schriften überträgt Stensen diese anatomischen Erkenntnisse auf den Organismus der Kirche. Oft exzerpiert er Gedanken aus Ignatius von Loyola, Theresia von Avila, Karl Borromäus, Paolo Segneri d.Ä., Lorenzo Scupoli oder Claude de la Colombière. Aber die Auswahl, Anordnung und Interpretation des gebotenen Stoffes läßt doch eine eigene Prägung erkennen. Hier kann nicht untersucht werden, wo Stensen nur rezipiert und wo seine Originalität beginnt. Nur so viel scheint deutlich, daß seine Ekklesiologie sich von der juridischen Sichtweise einer »perfekt organisierten Gesellschaft« erheblich unterscheidet; auch daß er anders als viele geistliche Autoren seiner Zeit das Vollkommenheitsstreben des einzelnen ganz in den Dienst des Nächsten stellt.

Stensen hat das Wort ›Stellvertretung‹ nie verwandt. Das deutsche Substantiv taucht erst Ende des 18. Jahrhunderts[22] auf; und Stensen schreibt in der Regel lateinisch oder italienisch, nur in einigen Briefen französisch oder deutsch. Dennoch empfiehlt sich das relativ junge deutsche Wort zur Bezeichnung einer von Stensen eindeutig umschriebenen Wirklichkeit. In anderen Sprachen gibt es keine Entsprechung; denn Stellvertretung ist nicht Ersatz, nicht *satisfactio vicaria, sostituzione, substitution*. Phänomenologische Untersuchungen interpersonaler Beziehungen (Arbeitsverhältnis, Erziehungsverhältnis, Partnerschaft etc.)[23] zeigen: Jemand, der eine Person vertritt, will diese nicht ersetzen, sondern ihr im Gegenteil die Rückkehr an ihre Stelle ermöglichen.

Die Analyse des relativ jungen Substantivs ›Stellvertretung‹ durch relativ junge Begriffe wie Angewiesenheit, Verantwortung, Identität, Einmaligkeit, Ersetzbarkeit ist Stensen terminologisch, aber nicht sachlich fremd. Denn jedes Organ, das einmalig ist, kann vielleicht vertreten, aber nicht ersetzt werden. Die Identität eines Organs ist seine einmalige Stelle im Dienst an den anderen. Und nur in der bleibenden Angewiesenheit auf das Herz kann jedes Glied eines Körpers seine eigene Verantwortung für den Organismus wahrnehmen.

Eines der häufigsten Worte in Stensens zumeist italienisch geschriebenen *Ascetica* heißt *spropriazione*. Diesem Ausdruck entsprechen andere wie: *indifferenza, umiltà, mortificazione, annihilazione di se stesso*. Gemeint ist fast immer dasselbe: nichts

22 Der protestantische Theologe Georg Friedrich Seiler (1733-1807) hat das deutsche Substantiv gebildet, um es dem traditionellen Terminus »stellvertretende Genugtuung« (*satisfactio vicaria*) gegenüberzustellen. Er wollte so ausdrücken, daß Christus mit seinem Erlösungswerk die Freiheit, Eigenverantwortung und Mitwirkung des Sünders nicht ersetzt hat, sondern durch sein Kreuz geradezu herausfordert (vgl.: *Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi*, 2 Bde. Tübingen 1779, bes. I, S. 79f., 206). Die erste Übersetzung der politischen Schriften des Abbé Sieyès reißt das deutsche Wort »Stellvertretung« aus seinem theologischen Kontext und überträgt es auf die spezifisch juridische Bedeutung (rechtlich geregelte Befugnis einer Person, für eine andere Person oder Personengruppe rechtsverbindlich zu handeln) des vieldeutigen Fremdwortes »Repräsentation«. So erklärt sich, daß der Eindeutigkeit des Terminus »Stellvertretung« auf juristischer Seite zunehmende Mißverständlichkeit in der Theologie entsprach. Zur »Rückgewinnung« des Wortes für die jüngere Theologie haben vor allem beigetragen das organologische Denken der Romantik und der Personalismus unseres Jahrhunderts.

23 Vgl. D. Sölle (Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«. Stuttgart ^{2}1982, S. 17-61) hat sozialanthropologische Modelle des Phänomens »Stellvertretung« analysiert und zwei Grundvoraussetzungen jeder Stellvertretung genannt, die nicht Ersatz ist: Personalität und Zeitlichkeit (Angewiesenheit und Verantwortung) auf beiden Seiten (der des Vertretenden und der des Vertretenen).

Eigenes behindernd in den »Blutkreislauf des Organismus« stellen; alles wegräumen, was die Gemeinschaft mit Christus und dem Nächsten stört. Stensen beschreibt das Phänomen »Stellvertretung« als Berufung (Sendung) an eine bestimmte Stelle, als Opfer, Armut und Fürbitte. In diesen Grundgestalten des »Für-Seins« wird Stellvertretung zum Schlüssel einer Wirklichkeit, die der bloßen Vernunft versperrt ist.

2. Berufung (Sendung) an eine bestimmte Stelle

Das Wort ›Stelle‹ darf nicht statisch verstanden werden. Stensen hat seinen eigenen Weg vom Protestantismus zum Katholizismus, vom Anatom zum Priester, vom Gelehrten zum Missionar, aus der katholischen Welt Italiens in die extreme Diaspora des Nordens als seinen Dienst an den anderen begriffen. Seine »Stelle« war ein lebenslanges Suchen, eine lebenslange Reise: aber nicht für sich, sondern für die anderen. Ja, Stensen beschreibt alles Lebendige als Entfaltung und verlangt deshalb von jedem Christen, daß er »unterwegs« ist im Sinne einer fortschreitenden *spropriazione*, einer immer vollkommeneren »Ent-eignung«. Je weniger ein Mensch sich selbst sucht, desto offener ist er für die anderen, desto christusförmiger wird sein Leben. Die Sünde ist für Stensen immer eine Art »Autonomieerklärung« im Sinne eines: »Ich genüge mir selbst; ich bin auf niemand angewiesen und für niemand verantwortlich.« Stensen spricht in seinen naturwissenschaftlichen Publikationen oft von der Herrlichkeit oder Schönheit der Schöpfung,[24] davon, daß alles Geschaffene Spiegel, Abglanz, Hinweis auf den »Herrn« ist. Der Mensch sei das einzige Geschöpf, dem die Freiheit gegeben sei, sich selbst und andere Geschöpfe in ihr Gegenteil zu pervertieren, in Selbst-herrlichkeit. Überträgt man Stensens Gedanken in das Begriffsfeld des deutschen Wortes »Stellvertretung«, dann sagt er: Wo immer der Mensch sich nicht mehr an-gewiesen weiß, wo er sich nicht mehr an seine Stelle im Organismus der Schöpfung (der Menschheit, der Kirche) weisen läßt, da wird er ver-antwortungs-los, da ist sein Leben keine Antwort mehr an das Wort des Herrn, sondern selbst-herrlich.

Auffällig ist schon in den *Chaos* genannten Notizen der Studienjahre die Betonung des unbedingten Vertrauens in die fürsorgende Begleitung des Herrn. Da schreibt der Zwanzigjährige: »Gott sieht alles und sieht es voraus, und alles kommt von ihm und ist zur Ehre seines Namens.«[25] Oder: »Überlassen wir alles der Vorsehung Gottes und seien wir nicht besorgt für den kommenden Tag, mißtrauen wir nicht seiner Hilfe.«[26] In Stensens geistlichen Betrachtungen heißt es: »Die Gott wohlgefälligste geistliche Übung ist eine ganz freie, totale und vollkommene Ergebung in seinen göttlichen Willen.«[27] Im Rückblick auf seine Konversion schreibt Stensen, er habe immer wieder gebetet: »Gott, gib mir deine Gnade ... Wenn du eine Änderung meines Lebens wünschest, gib mir deine Hand; wenn du sie nicht wünschest, laß Hindernisse eintreten.«[28] Als Leibniz öffentlich bedauerte, daß ein großer Anatom die Wissenschaft mit einer mittelmäßigen Aufgabe getauscht habe, erinnerte Stensen den großen

---

24 Vgl. P. II, 25. 64. 254. 291 f. – Aus dem Jahre 1673 stammen die Worte: »Pulchra quae videntur, pulchriora quae sciuntur, longe pulcherrima quae ignorantur« (P II, 251).

25 E II, 907 f.

26 E II, 908.

27 T II, 125.

28 E I, 368.

Philosophen an die Unfruchtbarkeit selbstherrlichen Planens, Denkens und Handelns: »Wenn die Religion ein Gesetz ist, das Menschen erfunden haben, um ihrem Schöpfer die geschuldete Reverenz zu erweisen, genügen die Gepflogenheiten des jeweiligen Landes. Wenn uns aber die Religion von Gott selbst gegeben ist, dann kann es auf der ganzen Welt nur eine einzige geben, nämlich die, Jesus Christus in jener Gemeinschaft anzubeten, der er seine Gegenwart bis zu seiner Wiederkunft versprochen hat.«[29]

Stensen bezeichnet seinen Weg zum katholischen Glauben und in den Priesterberuf als Befreiung.[30] In seinem *Schweriner Gebetbuch* fand man das selbstverfaßte Gebet: »Du, Herr, ohne dessen Willen weder ein Haar vom Haupte, noch ein Blatt vom Baume, noch ein Vogel aus der Luft fällt, weder dem Geiste der Gedanke, der Zunge das Wort, noch der Hand die Handlung gelingt, du hast mich auf mir unbekannten Wegen geführt. Ich bitte dich, führe mich auch fortan auf dem Pfad der Gnade, ob sehend oder blind! Denn mich dorthin zu führen, wohin du willst, ist für dich leichter als darauf zu warten, daß ich mich abkehre von den Zielen meines Wollens. Um die Folgen meiner Schuld zu beseitigen, wolltest du jede Erniedrigung, jedes Leid auf dich nehmen, hast du dich bis zum letzten entäußert, angefangen von deiner Geburt in einem Stall bis zur Bestattung deines Leibes. Du hast dich selbst hingegeben bis zum Tod am Kreuz. Als wahrer Sohn Gottes hast du die Sünder mit dem Vater versöhnt, indem du selbst ihre Angriffe gegen das Gute erlitten und so in deiner Person die Feindschaft zwischen Gott und Mensch getilgt hast. Schenke mir die Armut der Selbsthingabe und Güte im Verzicht. Trauer soll mich erfüllen, wenn man dich vergißt, wenn man dich verachtet und haßt. Hungern und dürsten will ich, um die Menschen an dich zu erinnern, um deine Ehre und die Liebe zu dir zu mehren. Ich will dasein für die Sünder, für die Gleichgültigen, für die Notleidenden und die Feinde der Kirche; ich will daran denken, welche Veränderung die helfende Hand des Allerhöchsten in ihnen wirken kann und daß sie gewiß schon jetzt vor Gottes Augen stehen. Sie verhelfen mir zu einer Krone des Ausharrens und Duldens; darum will ich nie aufhören, ihnen Wegweiser deiner Gnade zu sein. So gib, daß wir gemeinsam zur Vollendung finden in der Einheit, die du im Angesicht des Todes von deinem Vater erbeten hast. Gib, daß die Zusage des Vaters und seine Liebe zu dir, dem Menschgewordenen, sich auch an uns erfüllt, wenn sich Haß, Beschimpfung und Folter gegen uns verbünden, wenn es gilt, fest zu bleiben wie härtester Stein, wenn es gilt, den Verfolgern die Stirn zu bieten, dem Schläger die Wange, dem Spötter das Gesicht, dem Kläger die Ohren zu leihen und dem Verleumder mit Schweigen zu antworten. Ich weiß, wem ich vertraue. Wenn der Vater, der die Liebe ist, seinen Sohn straft, dann reinigt er ihn zu größerer Vollkommenheit; dann will er ihn erheben und neben sich auf den Thron seiner Güte setzen. Deshalb wende ich mich an dich, allmächtiger Vater: Gib, daß nicht mehr ich lebe, sondern daß Christus in mir lebt, daß er in mir betet, handelt, redet, leidet und opfert, so daß ich beitragen kann zur Umwandlung aller Menschen in Söhne und zur Mehrung wechselseitiger Liebe unter den Gliedern seines Leibes.«[31]

---

29 Ebd.

30 Vgl. E I, 258.

31 T II, 542 f.

3. Stellvertretendes Leiden

Spärliche Andeutungen in einigen Briefen sind die einzige Auskunft zu Stensens Motiv, über die Konversion hinaus den Schritt ins Priestertum zu wagen. Er war 1672 auf Wunsch des dänischen Königs aus Italien in seine Vaterstadt Kopenhagen zurückgekehrt, um an der dortigen Universität als Anatom zu lehren. Doch der Konvertit sah sich bald heftiger Ablehnung und mancher Intrige ausgesetzt. Dieses »Hindernis« seiner Medizinerkarriere mag den Gedanken an den Priesterberuf bestärkt haben; entscheidend aber war ein anderes Motiv. Stensen will mitteilen, was er gefunden hat. Er will das Opfer Christi vergegenwärtigen[32] – nicht nur durch Sakrament und Wort, sondern durch sein ganzes Leben. Der Sühnegedanke zieht sich durch fast alle Schriften zu theologischen und aszetischen Themen. Die gelebte Nachahmung des eucharistischen Opfers durch bewußte Bejahung eines von außen auferlegten Leids oder durch frei gesuchten Verzicht bezeichnet Stensen als Teilnahme am Werk des Erlösers, als besondere Gestalt der Stellvertretung.[33]

Während Leibniz das physische und das moralische Übel als notwendige Konsequenzen des metaphysischen Übels (d.h. der Begrenztheit aller Geschöpfe) beschreibt,[34] sagt Stensen, daß jegliches Übel aus dem Mißbrauch der dem Menschen geschenkten Freiheit (aus dem moralischen Übel der Sünde) erwächst. Er bleibt bei seinem Bild vom Organismus: Wo immer ein Organ behalten will, was es den anderen geben soll, entsteht ein Leiden derer, die etwas ihnen Geschuldetes entbehren. Wo umgekehrt ein Organ nicht nur darauf verzichtet, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, sondern im Gegenteil freiwillig etwas entbehrt, was ihm von Rechts wegen zusteht, da wird die Folge fremder Schuld (das Leid) ausgeglichen bzw. geheilt. Natürlich hat das Bild vom Organismus seine Grenzen. Denn es gilt nicht nur zu erklären, daß ein Organ durch stellvertretenden Einsatz den Schaden beheben kann, den ein anders Organ durch selbstbezogenes Verhalten verursacht hat. Es geht um »das Geheimnis des Kreuzes«[35]: darum daß ein geschädigtes Organ den ihm zugefügten Schaden (Leid) in sein Gegenteil verwandeln kann, aus einer Folge des Egoismus (der Sünde) in ein Mittel der Hingabe (der Stellvertretung). Stensen schreibt: »Immer und überall kann das Kreuz getragen werden. Jede Tätigkeit hat nämlich angenehme und unangenehme Seiten. Wenn du das dir Bequeme meidest, verleugnest du dich selbst. Wenn du das Beschwerliche auf dich nimmst, trägst du das Kreuz. Nimm willig von Gott das Kreuz an, das er dir von Ewigkeit her zugedacht hat! Denn sei sicher: Bevor dir deine Kräfte ausgehen, hat dir der Vater schon einen Simon geschickt, der dir helfen wird.«[36]

---

32 An den befreundeten Jesuiten Athanasius Kircher (Rom) schreibt Stensen: »Sane cum rite expendere Dei in me beneficia tentaram (nec enim ea rite potero expendere), tanta illa esse deprehendi, ut non potuerim, quin pleno desiderio ferrer ad optima illi optimo modo quantum per fragilitatem meam mihi licuerit praestanda. Hinc agnoscens sacerdotii dignitatem et quod in eo quotidie tum gratiae pro beneficiis, tum venia pro peccatis, tum alia Deo gratissima ad altare Dei offerantur, petii et obtinui, ut et mihi liceret pro me et aliis immaculatam hostiam aeterno Patri offerre« (E I, 301).

33 Vgl. T II, 122 f. 142-147. 246-261. 480-521. 527-542.

34 Vgl. E II, 946.

35 Vgl. E I, 470-480; II, 494 f. 519 f.

36 T II, 494.

4. Armut als Stellvertretung

Stensen hat vor seiner Priesterweihe neben Ehelosigkeit und Gehorsam ein besonderes Gelübde der Armut abgelegt.[37] Den Vorschlag, dieses Gelübde so zu formulieren, daß er stets das Vollkommenere wählen wolle, lehnte sein Beichtvater ab. In der Armut sah er das beste Mittel zur Realisierung der eigenen »Stelle« im Organismus der Kirche.

Stensen unterscheidet[38] drei Stufen der »Ent-eignung« (*spropriazione*): schonungslose Anerkennung der eigenen Wirklichkeit; Flucht vor jeder Form von Reichtum (Lob, Ehre, Würden und Ämter, Geld und Macht) und Bereitschaft, wie Christus dem Nächsten »die Füße zu waschen«; Verzicht auf alles, was dem Willen Gottes widersprechen könnte, und Bitte um alles, was seinem Willen dient.

Die Armut bedeutet[39] im einzelnen: Meide jede Abhängigkeit von Genüssen oder Bequemlichkeiten!; vergeude deine Zeit nicht, sondern verschenke sie!; lege alle Selbstgefälligkeit (auch den Stolz auf die eigene Tugend) ab!; verliebe dich nicht in das Eigene (auch nicht in deine Ideen und frommen Betrachtungen), sondern öffne dich für andere!; versuche dich nicht abzusichern, sondern werfe dich vorbehaltlos in die Arme des Herrn!; suche den Verzicht, der weh tut, damit dir die Armut zur inneren Haltung wird!

In seinen Opuscula *Über die Demut* und *Über die Armut* hat Stensen wieder das Bild des Organismus vor Augen: Wo das einzelne Organ durchlässig ist für den Kreislauf des Blutes, da ist es nichts für sich selbst, sondern alles für die anderen. So findet Stensen seine Kurzformel der christlichen Vollkommenheit: »ex se nihil esse – aus sich heraus nichts sein«[40]; »omnia sua minima et maxima cum Deo – alles mit Gott, das Kleinste und das Größte«[41]. Denn »der Arme empfängt nichts außer von Gott; er kann auch nichts geben außer durch Gott; denn er ist eine Gabe Gottes«.[42]

Stensen hat gelebt, was er gepredigt hat. Von vielen, die in seiner näheren Umgebung lebten, wissen wir, daß er oft nichts mehr für seinen eigenen Haushalt hatte, weil er alles verschenkte. Die Eheleute Graziani – während Stensens Aufenthalt in Hannover Bedienstete am dortigen Hof – berichten: »Der Prälat führte in Nahrung und Kleidung eine Lebensweise, als ob er die ärmste Person in der Welt wäre.«[43] Er bat den Herzog, ein ihm zugedachtes Geschenk für die Armen veräußern zu dürfen.[44] Um helfen zu können, wollte er sogar einen Kelch und persönliche Erinnerungsstücke verkaufen.[45] Der Münsteraner Kaplan Heinrich Holtrichter schreibt, Stensen habe streng gefastet, oft nur kurz auf einem Stuhl geschlafen und sich täglich ein Bußwerk

---

37 Vgl. E II, 933.

38 Vgl. T II, 142-147.

39 Vgl. T II, 124-142. 472-476.

40 T II, 512.

41 T II, 541.

42 T II, 529.

43 E II, 990.

44 Vgl. E II, 991.

45 Vgl. E I, 463 f.

als Sühne auferlegt.[46] Von seinem Klerus forderte der Bischof, Christus täglich in den Armen zu besuchen.[47] Und dem Sekretär Hortensio Mauri bekannte er:

»Wahrlich, vom Standpunkt irdischer Klugheit dürfte mein Leben sehr tadelnswert sein, da ich fast immer mehr Ausgaben machte, als meine Einnahmen betrugen. Aber der Herr hat mir geholfen, bald indem er mir durch Personen, an die ich nicht dachte, Hilfe auf ganz unvorhergesehenen Wegen zukommen ließ, bald indem er mich Menschen finden ließ, die mir auf meine Bitten hin mit Almosen beistanden ... Sehe ich deshalb eine Not, die mir schwer scheint und in der vielleicht auch das Seelenheil einer Person auf dem Spiele steht, denke ich: Auch wenn ich mich selbst arm und verschuldet weiß, wäre es doch ein Mißtrauen gegenüber Gottes Güte, wenn ich nicht eine neue Schuld riskierte.«[48]

5. Gebet als Stellvertretung

Aus Stensens Briefen ist leicht zu ersehen, welch großen Einfluß Lavinia Arnolfini, die Frau des Gesandten aus Lucca am Florentiner Hof, auf seine Konversion hatte. Er nennt sie als Bischof seine »Mutter in Christus«. Denn sie vermittelte seine Florentiner Glaubensgespräche mit verschiedenen Priestern; sie führte ihn zu seinem ersten Beichtvater; sie hat aber vor allem für ihn gebetet und ihn gelehrt, es gebe keine größere Macht als die Fürbitte. Wir wissen, daß Stensen tief getroffen war von dem Ausruf: »Ich würde all mein Blut dafür hergeben, wenn Sie die Bedeutung des katholischen Glaubens erfassen könnten!«[49]

Stensen hat sich selbst als ein Glied am mystischen Leibe Christi begriffen, das erst durch den stellvertretenden Einsatz anderer zu seiner Stelle in diesem Organismus geführt und befähigt wurde. Als Priester und Bischof war er überzeugt, durch Leiden, Verzichten und Gebet für andere mehr zu erreichen als durch das Wort seiner Verkündigung.

Als das Münsteraner Domkapitel seine simonistischen Machenschaften als Stärkung katholischer Interessen durch die Vereinigung mehrerer Bistümer in einer mächtigen Hand verteidigte,[50] gab Stensen zur Antwort: »Ein einziger Franz von Assisi und ein einziger Ignatius von Loyola haben in ihrer Zeit der Kirche mehr Macht und Ehre gebracht, als die Heere und Schätze aller Fürsten zusammen.«[51]

Stensen geißelt alle Versuche, die Kirche Jesu Christi mit irdischen Mitteln bauen zu wollen. Deshalb steht er auch den Leibnizschen Unionsbemühungen eher reserviert gegenüber.[52] Denn er hält zwar theologische Reflexion für wichtig und nützlich, glaubt aber nicht, daß eine Einheit in Christus von Theologen machbar ist. Wieder bemüht er seine anatomische Analogie: Je mehr das Einzelorgan sich für Christus, das Herz des

---

46 Vgl. E II, 992.

47 »Nulla dies, quo non Christus in paupere visites« (T II, 404).

48 E I, 459.

49 Vgl. M. Bierbaum/A. Faller, a.a.O., S. 59.

50 Vgl. E II, 602-608. 611-620. 624-641.

51 E II, 616.

52 Vgl. M. Bierbaum/A. Faller, a.a.O., S. 54 f.

Organismus, öffnet, desto ungehinderter steht es in Verbindung auch zu allen anderen Organen. So gesehen ist jedes echte Gebet Fürbitte. Denn wer mit Christus spricht, öffnet sich nicht nur ihm, sondern auch allen, für die sein Herz schlägt.[53] Stensen will sagen: Je mehr der einzelne Christ jedweder Konfession betet, desto gewisser öffnet er das Eigene für das Ganze, das einzelne für die Gemeinschaft, und trägt so bei zu der ersehnten Union.

Stensen liegt es fern, politische Mittel für den Erfolg seiner Mission einzusetzen.[54] Er begnügt sich ohne Klage mit wenigen Konversionen; ihm geht es zunächst darum, daß die wenigen Priester und Katholiken des Nordens ihren Glauben exemplarisch leben. Er mahnt seine Priester, Konversionen nur dann zu fördern, wenn die Motive echt sind.[55] Er sagt: Die kleinste Diasporagemeinde kann die größte Fürbitterin sein; das kleinste Organ kann lebenswichtig werden für alle anderen Organe. Es geht nicht um die größere Zahl, sondern um die Katholizität des einzelnen, um dessen »Für-Sein« für das Ganze.

Stensens Vorschläge für tägliche geistliche Übungen, seine Hinweise zum stillen Beten, seine Traktate über Wege zur Vereinigung mit Christus, über die Beichte und den Kommunionempfang[56] sind als Ratschläge für den einzelnen zugleich Wegweiser zum Dienst der Stellvertretung. In immer neuen Wendungen sagt Stensen: Gebet ist Fürbitte. Gebet ist Stellvertretung. Es geht im Gebet nicht darum, Gottes Willen den eigenen Wünschen anzupassen, sondern umgekehrt: Die Grenzen des eigenen Ich sollen durchlässig werden für Christus und den Nächsten.

6. Denkform, Grundkategorie und ekklesiologisches Signal

Wenn vor Gott jeder einzelne Mensch so einmalig ist, daß nur er eine bestimmte »Stelle« im Organismus der Menschheit und ihrer Geschichte einnehmen kann; wenn Gott jeden einzelnen Menschen so ernst nimmt, daß er ihn auch dann nicht ersetzt, wenn er seine »Stelle« eigenmächtig verlassen hat; wenn Christus den Sünder so vertritt (sich selbst so für ihn »ein-setzt«), daß er ihn befähigt, an seine »Stelle« zurückzukehren; wenn diese »Stelle« immer ein »Für-Gott-und-für-die-anderen-dasein«, wenn Sünde also Verweigerung des »Für-Seins« und Heil (»Ganz-Sein«) das Gegenteil ist, dann ist die Stellvertretung beides zugleich: eine »Grundkategorie der biblischen Offenbarung«[57], und eine »konstitutive Bedingung der Möglichkeit des eigenen Menschseins«[58].

»Eine Kategorie ist ein Begriff mit bestimmender und verfügender Aussagekraft. Eine Kategorie sagt über das, was von ihr erfaßt wird, aus, was dieses *in Wirklichkeit ist*

---

53 Vgl. T II, 124-147. 476-480.

54 Vgl. M. Bierbaum/A. Faller, a.a.O., S. 126-128.

55 Vgl. T II, 484; E II, 542.

56 Vgl. T II, 70-81. 94-98. 102-109. 399-446.

57 J. Ratzinger, Art. ›Stellvertretung‹, in: HThG II, S. 566-575. – Vgl. A Deissler, Hingegeben für die Vielen. Stellvertretung als Prinzip der Heilsgeschichte, in: LS 3 (1979), S. 339-345.

58 G. Greshake, Erlöst in einer unerlösten Welt? Mainz 1987, S. 79. – Vgl. W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz 1974, S. 265.

und was es *in Wahrheit zu sagen hat*.«[59] Es geht nicht um das Wort, sondern um die von ihm bezeichnete Sache. Aber ein Wort kann etwas aufdecken, kann Zusammenhänge erschließen, Neues signalisieren und Programm sein.[60] Es ist kein Zufall, daß die neuere Theologie den Terminus »Stellvertretung« vom Rand in die Mitte gerückt hat, daß bedeutende Theologen mit diesem Wort die eigene Denkform,[61] die Brücke zwischen Dogmatik und Ethik, zwischen Theologie und Anthropologie, die »Mitte des Mysteriums« und die »Grundstruktur des Menschen«[62] bezeichnen, daß sie die integrative Kraft dieses Wortes rühmen[63] und nichts Geringeres versuchen, »als von der Spannung zwischen Sünde und Sühne her das Ganze der Theologie neu zu bedenken, und zwar mit Hilfe des Begriffs und der Struktur von Stellvertretung«.[64]

Die Psychologie und Soziologie der letzten Jahrzehnte hat den Identitätsverlust unzähliger Menschen immer wieder als moderne Seuche beschrieben. Der einzelne Mensch verkommt in vielen Ballungszentren (und nicht nur dort) zum Objekt von Karteien und Statistiken, zur bloßen Nummer. Millionen von Menschen erfahren sich täglich als die Schwächeren, als Behinderte, Kranke oder Alte »ohne Nutzen«. Ebenso viele sehen, daß ihre Arbeitskraft durch Maschinen ersetzbar ist. Arbeitslosigkeit wird zur Gewißheit, nicht gebraucht zu werden. Evolutionstheoretiker relativieren den einzelnen Menschen zum »höchstentwickelten Säugetier«. Genetiker experimentieren mit menschlichen Embryos, um den »Übermenschen« zu züchten. Ungeheure Vernichtungspotentiale in Ost und West beschreiben die Ohnmacht des Individuums. Und der *Club of Rome* nennt jedes zweite Kind einen besser vermiedenen Beitrag zur Bevölkerungsexplosion.

Diesen Fakten entsprechen zwei sehr verschiedene Reaktionen:
- auf der einen Seite Resignation, eine »no-future-Mentalität«, eine »Verzweifelung

---

59 E. Jüngel, Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel, in: Berliner Theologische Zeitschrift 1 (1984), S. 65-80; 69.

60 »Wenn wir so ändern, wie etwas heißt, indem wir jetzt auch anderes, was vorher anders hieß, so nennen, so ändern wir, was etwas im Unterschied zu anderem *ist* ... Wir ändern durchs Ändern des Heißens das System der sozial geltenden Unterscheidungen, über das wir uns jeweils zu dem, was ist, verhalten« (H. Lübbe, Sein und Heißen. Bedeutungsgeschichte als politisches Sprachhandlungsfeld, in: Phänomenologische Forschungen III. München/Freiburg 1978, S. 59 f.).

61 »Ich gehe davon aus, daß jedes Denken sich in zwei Momente zerlegen läßt, in eine Denkbewegung und die aus dieser Denkbewegung resultierenden Denkgebilde. Den logisch aufweisbaren strukturellen Zusammenhang zwischen *Denkgebilde* und *Denkbewegung* nenne ich *Denkform*« (H. Schröer, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik. Göttingen 1960, S. 14). – In diesem Sinne bezeichnet das Wort ›Stellvertretung‹ z.B. die Denkform der Theologie Heinrich Vogels oder Dietrich Bonhoeffers.

62 Exemplarisch genannt seien auf katholischer Seite Hans Urs von Balthasars »Theodramatik« und die auf ihr fußenden Analysen von Norbert Hoffmann. Zum Stellvertretungsbegriff in der protestantischen Theologie vgl. G. Wenz, Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, 2 Bde. (Münchener Monographien zur hist. u. system. Theol. 9, 11). München 1984/86.

63 Vgl. K. Lehmann, »Er wurde für uns gekreuzigt«. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in: ThQ 162 (1982), S. 289-317.

64 E. Salmann, Urverbundenheit und Stellvertretung. Erwägungen zur Theologie der Sühne, in: MThZ 35 (1984), S. 17-31; 17.

der Schwachheit« (Kierkegaard), ein Stehenbleiben, ein Sich-einrichten und Sich-selbst-genügen, Betriebsamkeit statt Sammlung, Genußsucht statt Freude, Konsum statt Kreativität, Kritiksucht statt Güte;
– auf der Kehrseite eine Rivalität, die aus der Angst geboren ist, vom anderen – und das ist immer der Gegner – ersetzt zu werden. Aus Angst ersetzt zu werden, wird der Verängstigte selbst zum Ersetzenden; und seine Tragik liegt darin, daß er damit nicht nur den Konkurrenten, sondern auch sich selbst zu etwas Ersetzbarem entpersonalisiert. Denn er wird identisch (er identifiziert sich) mit den Dingen, mit denen er den anderen »ausstechen« will: Erfolg, Geld, Besitz, Posten, An- und Aussehen.

Hans Jonas etwa bezweifelt, daß »der moderne Mensch«[65] seine Verantwortung erkennen und wahrnehmen wird, wenn er nicht weiß, warum jedem einzelnen eine unantastbare Würde und unersetzliche Einmaligkeit zuzusprechen ist, »warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen, warum ... der unbedingte Imperativ gilt, ihre Existenz für die Zukunft zu sichern.«[66]

Vor diesem Hintergrund kommt den christlichen Kirchen die entscheidende Aufgabe zu, den christlichen Schöpfungs- und Erlösungsglauben so zu vermitteln, daß der einzelne weiß: »Ich bin von Christus an eine bestimmte Stelle gerufen und an dieser Stelle verantwortlich im Sinne einer unersetzlichen Einmaligkeit.«

Die Verantwortung des Naturwissenschaftlers und Priesters Niels Stensen war im »Prinzip Stellvertretung« verankert. Sein Leben hat anschaulich buchstabiert, daß jeder Mensch – ob jung oder alt, gesund oder krank, begabt oder behindert – auf einmalige (unersetzliche) Weise berufen ist, für seinen Nächsten und so für das Gesamt der Menschheit dazusein. Deshalb kann Stensens Spiritualität Medizin für den gegenwärtigen Zeitgeist sein. Seine Seligsprechung am 23. Oktober vergangenen Jahres ist Anlaß genug, sein Beispiel und Denken in unsere Zeit zu übersetzen.

Von der Theologie des Herzens

Zum 20. Todestag Romano Guardinis (1885-1968)

Von Hanna-Barbara Gerl

»Herz ist Geist in der Nähe des Blutes.« Dieser mündliche Ausspruch Romano Guardinis faßt gedrängt und klar – wie so viele seiner Worte – eine im 20. Jahrhundert sonst nicht formulierte »Philosophie und Theologie des Herzens« zusammen. Deutlicher: »Herz ist nicht Ausdruck des Emotionalen im Widerspruch zum Logischen; nicht Gefühl im Widerspruch zum Intellekt; nicht ›Seele‹ im Widerspruch

65 Zur Bedeutung dieses Begriffs an dieser Stelle: R. Spaemann, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. Über einige Schwierigkeiten des Christentums mit dem sogenannten modernen Menschen, in dieser Zeitschrift 8 (1979), S. 251-270.

66 H. Jonas, Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt 1984, S. 8.

zum ›Geist‹. Herz ist der vom Blut her heiß fühlend gewordene, aber zugleich in die Klarheit der Anschauung, in die Deutlichkeit der Gestalt, in die Präzision des Urteils aufsteigende Geist.«[1]

Es sind solche in Sprache und Gehalt ungewohnten Sätze, getragen vom Gewicht eines langen und durchaus angefochtenen Lebens, die Guardini zum Lehrer mindestens zweier Generationen vor dem Konzil, aber auf das Konzil hin machten. Am 1. Oktober vergangenen Jahres jährte sich der 20. Todestag des Theologen und Philosophen, des Erziehers und »Praeceptors Germaniae« (wie ihn Abt Hugo Lang nannte). Solche Gedenktage haben meist einen musealen Charakter. Aber wie es die Feier des 100. Geburtstages 1985 schon zeigte, wird Guardini seit einigen Jahren als »Jahrhundertgeschenk« wiederentdeckt: Das Schweigen, das sich schon vor seinem Tod im ominösen Jahr 1968 in München auf ihn legte und das für zwanzig Jahre lang anhielt, wird nun auch von neuen Lesern der jungen Generation durchbrochen; an einer Reihe deutschsprachiger Universitäten entstehen pionierartige Doktorarbeiten.[2]

Wer war Romano Guardini? Wagen wir eine kühne Kennzeichnung: »Er ist ein Denker augustinischen Geblüts; von jener Art, darin sich Metaphysik und tiefes Wissen um die Seele verbinden. Zugleich ein Humanist, von feiner Kultur des Wortes. Und ein Erzieher jener großen Art, die mit geringstem Aufwand erzieht; durch das, was sie ist, durch die Atmosphäre, die sie schafft, und eine lebenzeugende, aus ruhiger Schönheit schwingende Liebe. Er ist noch mehr gewesen: ein *confessor*, der einen großen Kampf mit unüberwindlicher, aber ganz stiller Kraft führt.« Kühn ist diese Charakterisierung, weil sie von Guardini selbst 1924 auf Anselm von Canterbury geschrieben ist (in der unvergessenen Zeitschrift *Die Schildgenossen*, deren 20 Jahrgänge von 1920-1941 mit Fug und Recht neben *Das Hochland* gestellt werden können: zwei in Weite und Verantwortung des Denkens selten eingeholte katholische Zeitschriften!). Was Guardini von seinem Lehrer Anselm sagt, liest sich heute unschwer auf ihn selbst – wenn ihm auch seine Selbsteinschätzung eine solche Übertragung, auch nicht unterschwellig, niemals eingegeben hätte.

Die meisten seiner unzähligen Hörer, Verehrer, Freunde, mit denen Guardini in der Jugendbewegung oder Universität in Berührung kam, empfanden ihn als den ruhig schaffenden, unerhört wegweisenden Lehrer. Und in der Tat wurde an ihm eine seltene, nicht normierbare Begabung der »Augenöffnung« sichtbar, Last und Geschenk in einem, weil Guardini bis zum Ende seines Lebens das, was er zu sagen hatte, nicht in der festgefügten Ordnung einer Disziplin, sei es Theologie oder Philosophie oder Literaturwissenschaft, darstellen konnte. »Ich muß den Mangel an Fach immerfort durch mehr Geist ausgleichen«, notiert der Siebzigjährige, keineswegs hochmütig, in sein Tagebuch. Also eine lebenslange Selbsterziehung, Selbstprüfung, ein Geraderichten auf die eigene »Wesensgestalt« – nicht umsonst findet er später, eindrucksvoll, wie manch andere Titel, das Wort von der »Annahme seiner selbst«. So erzieht der große Erzieher zunächst und auf Dauer sich selbst, bevor er der Mainzer

1 R. Guardini, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal.* München ^{3}1956, S. 186f.

2 Eine Studientagung auf Burg Rothenfels am Main versammelte vom 22. bis 24. Juli 1987 20 Studenten deutscher, italienischer und flämischer Herkunft, die an Thesen zu Guardini arbeiten.

Juventus (1915-1920), dem Rothenfelser *Quickborn* (1920-1939) und der *Akademischen Jugend* (1923-1939 in Berlin, 1945-1948 in Tübingen, 1948-1962 in München) Rat und Weisung gibt.

In den zwei fragmentarischen Ansätzen einer Autobiographie[3] erscheint freilich noch ein »anderer« Guardini, der das bekannte »erasmische« Bild nicht nur ergänzt, sondern bewegend verändert. Zur Sprache kommt dort eine merkwürdig verschattete Kindheit im elterlichen Haus in Mainz, wohin die Kaufmannsfamilie seit 1886 mit dem einjährigen, am 17. Februar 1885 in Verona geborenen Knaben für knapp 35 Jahre umsiedelte. Obwohl im Elternhaus fast ausschließlich italienische Sprache und Kultur gepflegt wurden, wuchs der älteste Sohn Romano unverlierbar in Sprache und Geistigkeit Deutschlands hinein – eine Spannung, die er nur durch den übergreifenden Gedanken an Europa in sich zu einem Ausgleich bringen konnte. In den *Berichten* wird erstmals deutlich, daß Kindheit und Abitur 1903 in Guardinis Erinnerung »wie unter Wasser« liegen – der Knabe ist vielfältig begabt, aber ohne eine hervorstechende Anlage; von der Mutter her trägt er ein Erbe der Schwermut in sich, das ihm ein Leben lang zu schaffen macht und mit dem er sich in dem Buch *Vom Sinn der Schwermut* (1928) im Sinne einer geistigen Aufhellung auseinandersetzt. »Das Gefühl der glücklichen Kindheit und den Wunsch, in sie zurückzukehren, habe ich nie gehabt.« Auch andere, ähnlich ernste Worte des Sechzigjährigen zeichnen ein neues Bild: Das Studium bringt schmerzhafte Umwege für den noch unerweckten jungen Mann, der in Tübingen Chemie studiert, dieses positivistisch ausgerichtete Studium abbricht und sich – wiederum unberaten – auf die Nationalökonomie in München und Berlin verlegt. Das ungemäße Studienfach bringt ihn in eine Krise, die sich erst löst mit der unauffälligen, aber tief glückhaften Einsicht der Berufung zum Priestertum. Damit ist nach quälend falschen Umwegen der Weg gefunden, den Guardini zeit seines Lebens (allerdings nach dem Durchstehen einer Selbstmordversuchung) nicht mehr bezweifelte und gegen den Widerstand seiner Eltern verfolgte. Das nachhaltig prägende Theologiestudium in Tübingen (1907-08) gibt ihm endlich Sicherheit und Weite der Grundlagen: Guardini wird zu jenem bewußt »kirchlichen« Theologen, der in geistiger Offenheit das Gespräch mit der »Welt« über das katholische Ghetto hinaus einleitete und selbst maßgeblich bestimmte. Guardini hat – trotz der eintrübenden Erfahrung im Priesterseminar in Mainz (1908-10) – noch in den Nachwehen des Modernistenstreites mindestens eine Generation für den *Sinn der Kirche* gewonnen (1922), nachdem er sie zuvor mit dem Klassiker *Vom Geist der Liturgie* (1918) schon an das liturgisch geformte Beten, ja an den Gedanken von der *Liturgie als Spiel* herangeführt hatte (längst vor Huizinga und Hugo Rahner!).

Die *Berichte* zeigen aber noch einen weiteren schweren Anfang: die in sich unbeschriebene akademische Aufgabe in Berlin ab 1923, in einer protestantisch gefärbten Universität, die den jungen Professor anfänglich kaum zur Kenntnis nahm. Wohl aber taten dies die Hörer aus allen konfessionellen, auch agnostischen Kreisen, die Guardinis nicht fachbegrenzte Begabung auf dem Zwischengebiet zwischen

3 *Berichte über mein Leben.* Düsseldorf 1984; verfaßt 1943-45 im Pfarrhaus in Mooshausen/Allgäu, wohin sich Guardini wegen des Bombardements von Berlin flüchtete – eine Zeit ziemlicher Niedergeschlagenheit.

Philosophie und Theologie binnen kurzem wahrnahmen. Es gelang dem zuerst so unsicheren Dozenten – unsicher wegen der Einzigkeit seines Auftrages »katholischer Weltanschauung« –, in den sechzehn Berliner Jahren statt des befürchteten apologetischen Einsatzes ein neues und streng an der Sache ausgerichtetes Verständnis christlichen Weltbezuges zu begründen. In den ganzheitlichen Blick auf die Welt bezog er – auf Max Schelers Rat hin – vor allem große abendländische Gestalten ein, bemerkenswerterweise meist Existenzen am Rande oder nur im Umfeld des Christentums. Sokrates, Augustinus (». . . was geschieht, bis eine Existenz christlich wird?«), Dante, Shakespeare, Pascal, Montaigne, Hölderlin, Kierkegaard, Dostojewskij, Nietzsche (!), Mörike, Raabe, Rilke – mit ihnen blickte er prüfend auf die »Sachhaltigkeit« des Christentums und stellte sie zugleich unter das Maß des christlichen Entwurfs. »Karl Barth ist imposant, Josef Wittig ist liebenswert, Guardini ist ergreifend: immer muß er einen Ketzer an seine Brust drücken und mit ihm ringen« – so sein Hörer Victor von Weizsäcker.

Hinzu trat die seelsorgerliche Arbeit: Guardini predigte sonntags in der durch ihn berühmt gewordenen Benediktkapelle in Berlin, wie später in der Münchner Ludwigskirche. Ein Teil der Predigten zwischen 1932 und 1936 erschien zusammengefaßt in dem Buch *Der Herr* (1937), worin Guardini »pneumatisch« von der Kindheit Jesu bis zu den apokalyptischen Schriften das Antlitz des Herrn zu vergegenwärtigen suchte.

Erkennbar wird nach der Narbe des Nationalsozialismus und des Krieges (Guardini wurde 1939 seines Berliner Lehrstuhles »enthoben«) eine Wendung zur Kulturkritik. Sie beginnt zwar schon mit den in unerhörter Sensibilität geschriebenen *Briefen vom Comer See* (1927), steigert sich aber zu noch anderem Ernst in *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik* (1948), *Das Ende der Neuzeit* (1950) und *Die Macht* (1951). Was Guardini hier, keineswegs wohlfeil, an Kritik der Technik, an Enthüllung von Gewalt durch die Möglichkeit des Maschinenzeitalters und vor allem der daraus erwachsenen Mentalität, an Rückgewinn von Formgefühl und Lebenssicherheit leistet, was er zum Bestehen der übermäßigen Machtfülle an behutsamen und zugleich unnachgiebigen Vorschlägen aus christlicher Erhellung sagt, liest sich heute unabsichtlich modern.

Die Tübinger und Münchner Jahre (1945-1962) kreisen mit großer denkerischer Energie um Ethik, Anthropologie und schließlich um die Gottesfrage. Zugleich: späte Ehrungen durch Kirche und Öffentlichkeit, die letzten, schmerzlich von der Trigeminusneuralgie verdunkelten Jahre. Die Tagebücher[4], aber vor allem die *Theologischen Briefe an einen Freund*[5], zeigen jenen Guardini, der in seinem Alter mit der Gefährdung durch die Endlichkeit ringt. Wie kann die Schöpfung überhaupt vor ihrem Schöpfer Stand fassen, nicht in seinem »Sog« verschwinden? Vor diesen späten Fragen wird erneut deutlich, wie stark Guardini von einer »Theologie des Herzens« her denkt, nämlich von Fragen, die durch die eigene »innere Geburtsmitte« gegangen sind, bevor sie ins Wort und in die versuchte Antwort kommen. Guardini ist einer der wenigen Theologen, denen die Endlichkeit fast eine Bedrohung wird. Sie wird es aus ihrem Charakter des Unwiederholbaren, Abgeschlossenen, Unwiederbringlichen, das sich

4 *Wahrheit des Denkens – Wahrheit des Tuns*, postum hrsg. v. F. Messerschmid. Paderborn 1976.

5 Ebenfalls postum hrsg. v. F. Messerschmid. Paderborn 1980.

gegen eine Korrektur, ein »Richten« wehrt. Nur in der Öffnung auf den Schöpfer wird die Erde, Prototyp dieses Dunklen, Mächtigen, in sich Verschlossenen, erträglich. Gott ist für den späten Guardini Antwort auf die Bedrohung, die im Raum der Schöpfung selbst liegt; er ist persönliche Antwort auf eine persönliche Bedrohung. Theologie antwortet entweder auf tiefe, schlechthin lebensbedingte Not in der Weise, daß sie den Not-Wendenden, den Souverän über diese Not erweist, oder sie antwortet überhaupt nicht. Anders: Sie bindet Blut und Geist zusammen, liest sie aufeinander bezogen – was eben die selten geübte Kraft des »Herzens« ausmacht.

Guardini starb am 1. Oktober 1968 in einem Münchner Krankenhaus – bewußtlos sein Leben aushauchend beim letzten Amen eines Rosenkranzes, den die Freunde um ihn herum beteten. Die letzten, immer wieder gemurmelten Worte vor dem nahenden Schlaganfall lauteten: »Unruhig ist unser Herz . . .« Die Freunde setzten dieses Augustinus-Wort auf den Totenzettel, zusammen mit der einfachen, alle Titel und Ehrungen weglassenden, die Wahrheit dieses Lebens bündelnden Formulierung: »Romano Guardini – Diener des Herrn.«

GLOSSEN

IN EIGENER SACHE – Am 1. Januar dieses Jahres ist Christoph Schönborn OP in das Herausgebergremium dieser Zeitschrift eingetreten. 1945 in Skalken bei Leitmeritz in Böhmen geboren, wuchs er in Österreich auf, wo er 1963 in die süddeutsch-österreichische Ordensprovinz der Dominikaner eintrat. Seinem Studium der Philosophie in Walberberg bei Köln und in Wien, der Theologie in Le Saulchoir bei Paris und in Regensburg schloß sich nach der Priesterweihe 1970 die theologische Promotion 1974 in Paris an. Nach einjähriger Tätigkeit als Studentenseelsorger in Graz wurde er 1975 zum Professor für Dogmatik mit dem Nebenfach Ostkirchenkunde an die Universität Fribourg (Schweiz) berufen. Seit 1980 ist er Mitglied der Internationalen Theologenkommission; zur Zeit arbeitet er als Redaktionssekretär am Katechismus für die Weltkirche. – Veröffentlichungen: Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et Confession dogmatique. Paris 1972; L'Icône du Christ. Fondements théologiques. Paris ^{3}1986 (in deutscher Überarbeitung Schaffhausen 1984); Das Geheimnis der Menschwerdung. Mainz 1983; Einheit im Glauben. Einsiedeln 1984; Existenz im Übergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöttlichung. Einsiedeln/Trier 1987; darüber hinaus schrieb er zahlreiche Aufsätze zu Fragen der Ostkirchenkunde, der Patristik, der christlichen Kunst und der Dogmatik.

Gaston Fessard SJ, Jahrgang 1897, trat 1913 in die Gesellschaft Jesu ein; 1928 Priesterweihe. Bis zu seinem Tode im Jahre 1978 schuf er ein umfangreiches und vielbeachtetes Werk. – Grundlage des Beitrages auf Seite 10, den Bettina Halbe aus dem Französischen übersetzte, ist eine Arbeit G. Fessards, die er 1926, kurz nach Beginn seiner Studien der Theologie, verfaßte; sie liegt hier in einer gekürzten und geringfügig überarbeiteten Gestalt vor.

Bei dem Text auf Seite 31 handelt es sich um ein nur wenig gekürztes Kapitel aus dem Band »Die Beichte« von Adrienne von Speyr (1902–1967), in zweiter Auflage erschienen 1982 im Johannes Verlag/Einsiedeln.

Konrad Baumgartner, am 30. Oktober 1940 in Altötting geboren, lehrt als Ordinarius an der Universität Regensburg Pastoraltheologie.

Horst Bürkle, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehrtätigkeiten an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben.

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 zum Erzbischof von München und Freising ernannt. Seit 1981 steht er als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre vor.

Manfred Spieker, in München am 4. April 1943 geboren, Promotion 1973, Habilitation 1982, lehrt seit 1983 Christliche Soziallehre und Politische Wissenschaft an der Universität Osnabrück.

Karl-Heinz Menke, am 28. Januar 1950 in Fürstenau geboren, studierte Philosophie und Theologie in Münster und Rom. Priesterweihe 1974, Promotion 1978; nach verschiedenen Tätigkeiten im Bistum Osnabrück habilitiert er heute an der Universität Freiburg.

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 der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn).

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

Diesem Heft liegt eine Werbesendung des COMMUNIO-Verlages bei.

»Selig, die Frieden stiften«

Von Joachim Gnilka

I

Nach biblischem Verständnis ist der Friede (*schalom*) zuerst eine Gabe Gottes. Als Heilsgut wird er in den Psalmen erbeten: »Der Herr segne sein Volk mit Frieden« (Ps 29,11). »Erweise uns, Herr, deine Huld und gewähre uns deinen Frieden« (Ps 85,8). »Erbittet Frieden für Jerusalem« (Ps 122,6). Als Gabe Gottes wird der Frieden dann voll verständlich, wenn man bedenkt, daß er in einem umfassenden Sinn gedacht werden muß. Er ist mit dem Heil identisch. Wenn wir in der deutschen Sprache zwischen Frieden und Heil differenzieren, macht uns die mögliche Identität von Heil und Frieden im Hebräischen bewußt, wie eng das Heil beim Frieden angesiedelt ist und daß Heil ohne Frieden auf jeden Fall nicht gedacht werden könnte. Der biblische Frieden ist dreidimensional. Er umgreift zunächst das Verhältnis des Menschen zu Gott. Weil die Bibel diesen Frieden als die Basis jeder Friedensverwirklichung auf der Erde ansieht, gerade er aber von Gott geschenkt werden muß, ist aller Frieden von Gott abhängig. Dann umgreift der Frieden das Verhältnis der Menschen untereinander, im Kleinen wie im Großen, in den Familien, Häusern, Städten und nicht zuletzt auch unter den Völkern. Dabei wird schon deutlich, daß den Frieden zu wirken besonders jenen aufgetragen ist, die ihn von Gott empfangen haben. Und schließlich betrifft der Frieden das Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Die Bibel weiß, daß das gespaltene Innere der Herd ist für feindselige Auseinandersetzungen, im Kleinen wie im Großen. Ein aus der Seele geborener tödlicher Konflikt wird uns auf den ersten Seiten der Bibel im Fall des Brudermörders Kain vor Augen geführt. In seiner Dreidimensionalität als Frieden mit Gott, mit dem Nachbarn und mit der eigenen Seele verkörpert der biblische Frieden umfassend das Heil.

II

»Es war die Zeit, da die Könige zum Krieg auszuziehen pflegten.« Solche und ähnliche Wendungen künden uns an, daß die Zeit, von der die Bibel in ihren historischen und erzählenden Büchern berichtet, durchaus keine Zeit des Friedens und des Heiles gewesen ist. Indem man die Feinde des Volkes mit den Feinden Gottes gleichsetzte, entwickelte man sogar die Vorstellung vom heiligen Krieg. Die immer wieder erfahrene bittere Not der Gegenwart

stärkte die Hoffnung, daß einmal Frieden sein wird. Der Frieden als Gabe Gottes wird jetzt als endzeitliche Verheißung gesehen. Auf unnachahmliche Weise hat der Prophet Jesaja diesen verheißenen Frieden im Bild vom Tierfrieden auf der Erde ausgemalt: »Da wird der Wolf beim Lamm zu Gast sein, und der Leopard beim Böcklein lagern. Da werden Kalb und Junglöwe miteinander fett, und ein kleiner Knabe hütet sie. Da befreunden sich Kuh und Bär, und beieinander lagern ihre Jungen. Da frißt der Löwe Stroh wie das Rind, und der Säugling vergnügt sich am Loch der Viper« (Jes 11,6-8). Die Verwirklichung des Friedens auf der Erde steht in Verbindung mit der Erwartung des idealen Königs der Endzeit, des Messias aus dem Hause Davids. Der jesajanischen Vision vom Tierfrieden geht die Ankündigung voraus, daß ein Reis hervorgehen wird aus Isais Stumpf und ein Schoß aus seiner Wurzel (Jes 11,1). In Ps 72,2f. wird vom kommenden Königssohn gesagt: »Er regiere dein Volk in Gerechtigkeit und deine Armen durch rechtes Urteil. Dann tragen die Berge Frieden für das Volk und die Höhen Gerechtigkeit.« Nach Mich 5,3f. wird er auftreten und der Hirt des Volkes sein in der Kraft Jahwes, und er selbst wird der Friede sein. Auch in der frühjüdischen Tradition lebt diese Überlieferung fort. Nach einem Wort eines bekannten Rabbi um die erste Jahrhundertwende[1] wird der Messias den Namen »Frieden« tragen.

III

Ein anderes Verhältnis zu Krieg und Frieden begegnet uns in der griechisch-römischen Literatur. Bei den Griechen ist Frieden (εἰρήνη) gefaßt als die Zeit oder der Zustand des Friedens, die sich von der Zeit oder dem Zustand des Krieges abheben. Dabei war es in den Anfängen der Reflexion so, daß der Krieg als Normalzustand und der Frieden als eine Unterbrechung des ewigen Krieges angesehen wurde. In einer pseudoplatonischen Schrift heißt es, daß der Frieden die Ruhe von der kriegerischen Feindschaft sei,[2] und bekannt ist das Wort: Der Krieg ist der Vater aller Dinge. Dennoch wußte man natürlich die Segnungen der Friedenszeit zu schätzen. Die Friedensgöttin Eirene wird mit dem Füllhorn als die Reichtumspendende dargestellt, mit dem kleinen Plutos-Knaben, der den Wohlstand symbolisiert, oder mit Heroldsstab und Kornähren. Doch wird die verkürzte Betrachtung des Friedens auch darin erkennbar, daß Frieden und Ruhe oft nebeneinander erscheinen, nahezu synonym sind, auch bei Platon.[3]

---

1 Gemeint ist Rabbi Jose Hagelili. Vgl. P. Strack/H. L. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch III. München [3]1961, S. 587.

2 Vgl. bei W. Foerster, in: Theol. Wörterbuch zum NT II, S. 399,8.

3 Vgl. *Politeia* 575b.

Der Friedensbegriff der Römer ist juristisch geprägt. Frieden ist das alle Teile befriedende Rechtsverhältnis, das durch die Ordnung des Staates sicherzustellen ist. Die glückliche Regierungszeit des Octavian Augustus, der zur Zeit Christi das Imperium regierte, hatte in diesem Sinn die *Pax Romana* ermöglicht. Vergil hatte in seiner vierten *Ekloge* nahezu auf prophetische Weise ein Friedensreich beschworen, das der Sehnsucht vieler Ausdruck verlieh. Die Sprache erinnert an Jesaja:

Freiwillig tragen die Ziegen nach Haus milchstrotzende Euter,
und die Rinder fürchten sich nicht vor mächtigen Löwen,
üppig umblüht deine Wiege dich rings mit lieblichen Blumen.
Dann stirbt aus die Schlange, und trügerisch-giftiges Krautwerk stirbt dann aus,
und überall wächst assyrischer Balsam . . .

Der Knabe, von dessen Wiege gesungen wird und der das Friedensreich herbeiführen soll, ist in seiner Deutung sehr umstritten. Der Bezug auf Augustus stellt eine Möglichkeit dar. Heute herrscht die Meinung vor, daß die *Ekloge* allegorisch zu deuten ist. Dann ist das Kind Ausdruck dafür, daß die selige Zeit erreichbar ist, oder es wird zur Allegorie auf den Frieden.[4] Kaiser Konstantin hat in seiner berühmten Karfreitagspredigt auf dem Konzil von Nikaia im Jahr 325 die *Ekloge* auf Christus gedeutet und Vergil zu einem Propheten auf Christus erhoben. In der nachaugusteischen Epoche, die die schlimmen Kaiser Tiberius, Claudius, Nero brachte, wurde die Erinnerung an die Regierungszeit des Augustus verklärt.

IV

Das Neue Testament schließt in seinem Friedensverständnis an das altbiblische an und begreift Frieden, der als Geschenk Gottes primär gedacht ist, in einem umfassenden Sinn, ausgerichtet auf Gott, die Mitmenschen und das eigene Ich. Dabei wird Jesus Christus entsprechend den messianologischen Erwartungen des Alten Testaments und Frühjudentums als derjenige gesehen, der diesen umfassenden Frieden gewährt oder zu realisieren in der Lage ist. Doch überschreitet das Evangelium schon bald die Grenzen des palästinischen Raumes und spricht zu Menschen des griechisch-römischen Kulturbereiches, die auch mit ihren Erwartungen und Vorstellungen an die Botschaft herantraten.

Eine universal-christologische Friedensproklamation treffen wir in der lukanischen Weihnachtsgeschichte an. Nach der Geburt des Kindes in

4 Vgl. J. und M. Götte, Vergil: *Landleben*. München [4]1981, S. 502 und 516, von denen auch die Übersetzung stammt.

Bethlehem verkünden Engelchöre, daß das Kind den Frieden verheißt: »Ehre Gott in den Höhen und Frieden auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens« (Lk 2,14). Es ist nicht ganz auszuschließen, daß die Weihnachtsgeschichte mit Zügen ausgestattet ist, die auf den Kaiser Bezug nehmen und das Kind als den Garanten dessen erscheinen lassen, was man vom Kaiser vergeblich erhoffte. Es ist nicht nur der Rückverweis auf das kaiserliche Edikt des Augustus, daß der ganze Erdkreis aufgeschrieben werden sollte, sondern vor allem auch die Prädikation des Kindes als Retter (*Sōtēr*), Christus und Herr (*Kyrios*), da die Titulaturen Retter und Herr kaiserliche Epitheta und Privelegien waren. Der Frieden aber soll den Menschen des göttlichen Wohlgefallens zugewendet werden. Damit ist bei aller Priorität der Gnade auf den menschlichen Faktor bei der Realisierung des Friedens auf der Erde verwiesen.

Universal-christologische Friedensgedanken haben wir auch im Epheserbrief[5] und hier in einem hymnisch anmutenden Text, in dem Christus als der Frieden gepriesen wird: »Denn er ist unser Frieden« (2,14ff.). Er wirkte den Frieden, und er ist der Frieden. Er wirkte den Frieden, indem er Mauern niederriß, die Menschen voneinander trennten, und sie zusammenführte. Konkret ist für den Epheserbrief an Juden und Heiden zu denken, die in der Kirche als *tertium genus*, als drittes Geschlecht, zusammengekommen und geeint worden sind. Die niedergerissene Mauer hat möglicherweise die Tempelschranke im Hintergrund, die innerhalb des Jerusalemer Heiligtums den Vorhof der Heiden vom inneren Tempelbezirk trennte, den zu betreten Heiden bei Todesstrafe verboten war. Und Christus ist der Frieden, weil die Kirche sein Leib ist, wo jetzt beide, Juden und Heiden, den freien Zugang zu Gott gewonnen haben. Kirche ist hier als universale, einheitstiftende, versöhnende vorgestellt: »Und er versöhnte die beiden in einem Leib mit Gott durch das Kreuz, tötend die Feindschaft . . .« (2,16). In diesem ekklesialen Modell ist Kirche sowohl als der Raum versöhnter Menschen als auch in ihrer Aufgabe, Versöhnung und Frieden in der Welt und unter den Menschen zu wirken, konzipiert. Kirche im universalen Sinn wird gleichsam vorgezeigt als Versöhnungsmodell für die Welt. Die in diesem Konzept gründenden Implikationen sind von außerordentlicher Tragweite. Dazu gehört, daß eine gespaltene Kirche der ihr zugewiesenen Aufgabe nicht gerecht zu werden vermag, daß ihr Sein als Christus-Leib, der sie am Kreuz entstehen ließ, sie drängt und verpflichtet, verlorene Einheit wiederzufinden und sich durch Versöhnung schenken zu lassen. Dazu gehört aber auch der konkrete Einsatz für das Wirken von Frieden und Versöhnung unter den Menschen. Der in die Kirche als Christusleib hineingestiftete Frieden will weiterwirken und weiter-

5 Vgl. J. Gnilka, Der Epheserbrief (Herders theol. Kommentar zum NT). Freiburg ^{3}1982, S. 138-152.

gegeben sein an die zerrissene Menschheit. Das ist auch gemeint, wenn die Kirche Christi Fülle (*plērōma*) genannt wird (1,23), was so viel besagt wie, daß sie ganz von ihm erfüllt ist. Wie ein römischer Brunnen soll sie das, was sie von Christus, ihrem Haupt, empfangen hat, weiterströmen lassen und nicht für sich selbst festhalten wollen.

V

Damit kommen wir zur siebten Seligpreisung der Bergpredigt: »Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes heißen« (Mt 5,9). Auch hier ist der Vorlauf des Friedens als Gabe Gottes an die Menschen, an die Jünger vorausgesetzt. Er ist gegeben in der Himmelsherrschaft, wie der erste Evangelist sagt, in der Gottesherrschaft, die eine zukünftige ist, aber mit Jesus auch schon angekommen ist. Die Seligpreisung enthält implizit einen starken Imperativ. Denn sie nennt, wie alle anderen Seligpreisungen der Bergpredigt, Bedingungen, die zu erfüllen sind, will man einmal in die endzeitlich-endgültige Himmelsherrschaft, in das Reich Gottes eingehen.

Die Sprache ist recht konkret und direkt. Sie darf nicht abgeschwächt werden. Das wäre der Fall, wollte man die gepriesene Haltung mit »friedfertig« übersetzen. Das griechische Wort zielt unmißverständlich auf den aktiven Einsatz für den Frieden, man könnte auch von denen, die den Frieden wirken, sprechen. Das Wirken des Friedens kann im wesentlichen in zwei Dimensionen geschehen. Zunächst erfolgt es durch die Verkündigung des Evangeliums. Der Inhalt des Evangeliums kann mit dem Wort ›Frieden‹ zusammengefaßt werden. In den Anweisungen Jesu an die siebzig Jünger anläßlich ihrer Aussendung heißt es: »Wenn ihr in ein Haus eintretet, sagt zuerst: Frieden diesem Haus! Und wenn dort ein Sohn des Friedens ist, wird euer Frieden auf ihm ruhen bleiben; wenn aber nicht, wird er zu euch zurückkehren« (Lk 10,5f.). »Frieden« ist zunächst der entbotene Gruß, wie man sich in Israel – auch heute noch – zu begrüßen pflegt. Darüber hinaus ist er im Mund des von Jesus ausgesandten und bevollmächtigten Jüngers mehr: das wirkmächtige, rettende Wort, das mit dem Evangelium angeboten wird. Nur so, im Sinn des angebotenen, angenommenen oder abgelehnten Heiles ist die personifiziert erscheinende Rede von Frieden verständlich, der ruhen bleibt oder zurückkehrt. Die Bezeichnung »Sohn des Friedens« könnte die auswählende Gnade Gottes umschreiben (vgl. Lk 2,14: »Menschen seines Wohlgefallens«), sie beinhaltet aber auch die Bereitschaft des Angeredeten für den Frieden. Die wirkliche Annahme des Evangeliums vom Frieden wirkt Heil und Versöhnung in der schon umschriebenen Dreidimensionalität – mit Gott, mit dem Nachbarn, mit sich selbst.

Darüber hinaus ist noch ein anderes Wirken für den Frieden erforderlich. Es wird durch den Kontext der Bergpredigt angedeutet. Die siebte Seligpreisung steht in einem näheren inhaltlichen Bezug zu den letzten beiden

Antithesen.[6] Diese handeln vom Gewaltverzicht und von der Feindesliebe und bieten eindrückliche Beispiele für den Einsatz für Frieden und Versöhnung. Die hier versammelten Forderungen gehören zu den radikalsten in der Jüngerunterweisung Jesu: »Wer dich auf die rechte Wange schlägt, dem wende auch die andere zu. Und wer mit dir vor Gericht gehen will, um dir den Leibrock zu nehmen, dem laß auch den Mantel. Und wer dich zu einer Meile Weggeleit zwingt, mit dem geh zwei« (Mt 5,39-41). Die Beispiele, die mögliche Konfliktfälle, mögliche Fälle von Feindseligkeit zeichnen und für viele andere stehen, weisen auf, daß der Verzicht auf Rache und Vergeltung ein Grundmuster dafür ist, wie Frieden bewahrt oder wiederhergestellt werden könnte. Die von Jesus dargebotenen Beispiele sind selbstverständlich aus dem kulturellen Horizont der damaligen Zeit genommen und bedürfen zu ihrem vollen Verständnis seiner Berücksichtigung. Der Schlag auf die rechte Wange ist der berüchtigte Schlag mit der Rückseite der Hand. Der Mantel war für den armen Mann die Zudecke in der Nacht und durfte nicht gepfändet werden (vgl. Dtn 24,13). Das erzwungene Weggeleit wurde damals von Angehörigen der römischen Besatzungsmacht gern den Bürgern des Landes abverlangt (vgl. Mt 27,32).

Die der auf der Durchsetzung des eigenen Rechts bestehenden Mentalität des »normalen« Verhaltens gänzlich widerstreitenden Forderungen Jesu besitzen ihre Plausibilität einmal im Vorbild Jesu, der in der Tat sich selbst so verhalten hat, und zum anderen in der von ihm getragenen Überzeugung, daß die Liebe mächtig ist, Menschenherzen zu verändern. Ein solches Verhalten partizipiert an der Art Gottes. Auf das »Verhalten« Gottes wird im Kontext des Gebotes der Feindesliebe ausdrücklich verwiesen: »... der seine Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte« (Mt 5,45). Darum kann in diesem Zusammenhang zur Nachahmung Gottes (*imitatio Dei*) aufgerufen werden: »Werdet also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist« (5,48). Und hier ist jetzt auch der unmittelbare Bezug zur Seligpreisung über die Friedensstifter gegeben. Ihnen ist verheißen, daß sie Söhne Gottes heißen sollen. Die gleiche Verheißung ist mit dem Gebot der Feindesliebe verbunden: »Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters in den Himmeln werdet« (5,45). Zwischen dem Vater und seinen Kindern besteht eine Artverwandtschaft. Kind Gottes zu werden – und in diesen Prozeß sind die Töchter in gleicher Weise wie die Söhne gnadenhaft einbezogen – ist ein Vorgang, der als Aufgabe, die das ganze Leben bestimmt, angesehen werden muß, der gelingen, aber auch mißraten kann, und der im Kern in der Nachahmung der absoluten, vollkommenen Liebe Gottes

6 Vgl. J. Gnilka, Das Matthäusevangelium I (Herders theol. Kommentar zum NT). Freiburg ²1988, S. 179-199.

besteht. Daß man in diesem Bemühen vordergründig scheitern kann, zeigt der Lebensweg Jesu, der in seiner unüberbietbaren Hingabe für die Menschen selbst ein Opfer brutalster Gewalt wurde.

Jesus spricht konkret zu seinen Zeitgenossen. Sie leben im dörflichen Milieu Galiläas. Die von ihm gewählten Beispiele weisen uns ein in die Lebenswelt armer Leute. Die Realisierung des Friedens, die Stiftung von Versöhnung beginnt in der kleinen Zelle menschlicher Gemeinschaften, in der Familie, Ehe, Nachbarschaft, Gemeinde. Sie greift aber darüber hinaus. Im Gehorsam gegenüber der Weisung Jesu haben Christen, besonders jene, die in politischer Verantwortung stehen, die Pflicht, für Frieden und Versöhnung unter den einander verständnislos, skeptisch oder feindselig gegenüberstehenden Gruppierungen, Klassen, Völkern einzutreten, ist Kirche in Pflicht genommen, nicht nur selbst ein Modell der Versöhnung zu werden, sondern auch, wo immer es möglich ist, den wirksamen Frieden Christi weiterzugeben. Ist heute angesichts der ungeheuren Bedrohungen, die ein Krieg für die Menschheit darstellt, der Einsatz für den Frieden ein Gebot der Vernunft,[7] so ist der Christ darüber hinaus in der Nachfolge Christi zu dieser Aufgabe gerufen.

Eine letzte Überlegung: Das Wort ›Frieden‹ kann mißbraucht werden: Sie reden vom Frieden und meinen den Krieg.[8] Es kann wegen seines häufigen Gebrauchs in Verbindung mit mangelnden Taten zu einer abgegriffenen Münze werden, die wenig besagt. Dies ist schon in manchen im Alten Testament geführten Auseinandersetzungen so. Diese Gefahr ist auch heute vorhanden. Die Besinnung auf das Wort der Schrift weist den Weg zur Quelle des Friedens.

---

7 Vgl. C. F. von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen. München 1984, S. 35ff., 63ff.

8 Hierzu bietet G. Orwell in seinem Zukunftsroman *1984* bedrückende Beispiele. Der Roman wurde im Jahr 1949 veröffentlicht.

Der »heilige Krieg« und der »Bann« in der Bibel

Von Norbert Lohfink SJ

Eigentlich müßte man, will man vom Alten Testament her etwas im Blick auf die Seligpreisung der »Friedensstifter« sagen, ganz andere Melodien erklingen lassen als die, welche die Überschrift dieses Beitrags andeutet. Man müßte von jener Fülle an Gütern und Glück sprechen, die im biblischen Wort *šalom* zusammengefaßt ist; man müßte die prophetische Verheißung eschatologischen Völkerfriedens nachzeichnen; man müßte vom Ethos des persönlichen Rache- und Rechtsverzichts reden, in dem schon die Gesetze der *Tora* Moses, nicht etwa erst die Bergpredigt, gipfeln. Vor allem müßte man vom Gott Israels handeln, der ein Gott des Friedens ist.

Aber all dies ist in einem »christlichen« Bewußtsein, das das Alte Testament verdrängt hat und insgeheim wohl auch immer noch aus verdeckten antisemitischen Quellen gespeist wird, verdunkelt durch Themen wie »heiliger Krieg« und »Bann«. So ist es vielleicht vernünftiger, nur auf diese Themen einzugehen, und auf sie dann etwas gründlicher.[1]

Der »heilige Krieg« im Alten Testament

Wenn immer wieder einmal von einer islamischen Fundamentalistengruppe der »heilige Krieg« ausgerufen wird und diese für uns eher exotisch klingende Nachricht durch den Äther eilt, oder überhaupt, wenn der wallende Bart von Ajatollah Khomeni wieder einmal häufiger auf den Bildschirmen erscheint, pflegen in unseren Medien die Assoziationen an das »Alte Testament« evoziert zu werden, sei es mit dem Satz: »Auge um Auge, Zahn um Zahn«, sei es direkt mit dem Stichwort »heiliger Krieg«. Richtigstellende oder differenzierende Leserzuschriften helfen nichts. Bei der nächsten Gelegenheit drukken die gleichen Redakteure eine neue Variante der gleichen Ignoranz. Im folgenden ist es natürlich nicht möglich, auf islamische Kriegskonzeptionen einzugehen. Aber wie steht es um den »heiligen Krieg« im Alten Israel?

Den Terminus gibt es in den biblischen Schriften nicht. Am nächsten kommt ihm noch die Wendung ›einen Krieg heiligen‹. Einer der wenigen Belege dafür ist ein ironischer Prophetentext im Joëlbuch. Dort werden die Völker aufgefordert, doch ruhig ihrem Drang nachzugeben und Gottes Israel

---

1 Zur wissenschaftlichen Begründung der folgenden Ausführungen sei hingewiesen auf N. Lohfink, Art. ›ḥaram‹, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. III, S. 192-213; E. Haag u. a., Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Freiburg 1983. Dort finden sich ausführliche weitere Literaturhinweise.

mit Krieg zu bedrohen – Gott werde sie schon seinem Gericht unterwerfen: »Heiligt doch den Krieg! Mobilisiert doch die Soldaten! Alle Heereskontingente mögen zusammentreten und ins Feld ziehn! Schmiedet selbst Schwerter aus euren Pflugscharen und Spieße aus euren Winzermessern« (Joël 4,9f.). Der Text schildert dann weiter, wie Gott die Völker im Tal Joschafat (d. h. »Jahwe richtet«) richten wird, während er für sein Volk auf dem Zion »eine Zuflucht ist, eine Burg für Israels Söhne« (4,16).

Die Wendung ›den Krieg heiligen‹ ist hier also nicht von Israel gebraucht. Es muß gar nicht in den Krieg ziehen. Es wird auf andere Weise von seinem Gott gerettet. Die kriegslüsternen Weltvölker »heiligen« den Krieg. Der Zusammenhang zeigt, was die Wendung meint. Sie steht neben Aussagen über die Mobilmachung, die Konstitution einer Truppe und eilige Waffenproduktion. Sie meint die Opferhandlungen, Orakeleinholungen und anderen Riten, ohne die in der gesamten antiken Welt nicht nur Kriege, sondern auch alle anderen Staatsaktionen gar nicht denkbar waren. Es gab keinen Krieg, der nicht von religiösem Ritual umrankt gewesen wäre.

In diesem Sinne war, wenn man den Begriff schon prägen will, jeder Krieg ein »heiliger Krieg«, so wie jeder Staatsempfang ein »heiliger Empfang« (»sakrales Königsritual«), jedes Festessen ein »heiliges Bankett« (ein »Opfermahl«) war. Selbstverständlich war das auch in Israel, wenn man einen Krieg führte, einen Staatsempfang arrangierte oder ein Festessen veranstaltete, so. Israel partizipierte am religiösen Charakter der gesamten damaligen Weltkultur. Dies ist wirklich kein Spezifikum Israels. Um Beispiele sakral umrahmter Kriege der Antike zu zitieren, hätte man einen weiteren Fundus als nur die Bibel. Warum also immer dieser Seitenhieb?

Was Israel von anderen Völkern der Antike unterscheidet, ist gerade, daß es aus dieser alles, selbst die Gewalt sakralisierenden Welt im Laufe einer langen und keineswegs leichten Geschichte ausstieg. Die Bibel ist Dokumentation dieses Ausstiegs. Sie ist ein getreuer Spiegel und verschleiert nichts.

Der Ausstieg hat mehr als ein Jahrtausend gedauert. Es gab unglaubliche Rückfälle. Es gab Probleme des Begreifens und der Sprache, weil für das Ziel, eine Welt ohne Gewalt, die Vorstellungen, Begriffe und Wörter einfach nicht vorhanden waren. So fließt in der Bibel im Endeffekt mehr Blut und erklingt mehr Kriegsgeschrei als in vielen anderen Zeugnissen vergangener Welten, wo die Gewalt nicht überwunden, sondern nur verdeckt und beschönigt wurde. Es kommt alles darauf an, daß man den Grundduktus der Schriften Israels und der in ihnen gespiegelten Geschichte wahrnimmt. Die Bergpredigt Jesu ist keineswegs eine völlige Überraschung.

Um ein Einzelphänomen aus den alttestamentlichen Schriften, wie der sogenannte »Bann« es darstellt, einigermaßen einordnen zu können, muß man zunächst diesen oft gar nicht gesehenen Weg Israels aus der Welt der Gewalt grundsätzlich ins Auge fassen.

Das Alte Testament und die Gewalt

Vor allem *entlarvt* das Alte Testament die Gewalt. Damit Gesellschaften, die durch sakrifizielle oder juristisch fundierte Gewalt zusammengehalten werden, funktionieren können, müssen deren Gewaltaspekte ja möglichst verschleiert werden. Diese Schleier werden in Israel weggerissen. Das ist der Grund, weshalb das AT mehr als andere nationale und religiöse Literaturen von Gewalt spricht. Die faktisch an Israel, in Israel und durch Israel geschehende Gewalt wird erzählt, ohne daß bei den Erzählern eine verschleiernde Zensur am Werk wäre. Das ist also positiv zu bewerten. Wer das nicht mag, muß sich fragen lassen, ob er nicht selbst durch Verschleierung von Gewalt zur Stabilisierung gewaltbestimmter Strukturen beitragen will.

Zudem kommt in Israel die Gewalt als die *zentrale* menschliche Sünde in Sicht. Das geschieht z. B. bei der Begründung der Sintflut (Gn 6,11), in Zusammenfassungen der prophetischen Predigt (Hos 4,2; Mi 7,2), bei der Begründung für den Untergang der judäischen Monarchie (2 Kön 24,4).

Obwohl Israel selbst im Innern stets Rechtssysteme mit Gewalt-Sanktionen hatte und nach außen nicht nur Kriege führte, sondern sich sogar eines höchst gewalttätigen Eroberungskriegs am Anfang der eigenen Volksgeschichte rühmte, deckte es doch zugleich in seiner Bibel die Sündenverbundenheit solcher Strukturen auf, etwa in der Kainsgeschichte (Gn 4). Dort stiftet Gott das Rechtssystem geordneter Blutrache, um die durch Brudermord ausgelöste, sich uferlos ausbreitende Gewalttätigkeit einzudämmen. Dieser Text ist eine erschreckend klarsichtige Ätiologie von Recht, Staat, Kultur und Technik. Nichts davon ist harmlos. Alles hängt in der Welt, wie sie ist, mit dem menschlichen Hang zur Gewalttätigkeit zusammen.

In der prophetischen Kultkritik wird selbst der (Opfer-)Kult als gewaltverbunden erkannt: »Was soll ich mit euren Schlachtopfern? ... Wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhülle ich meine Augen vor euch. Wenn ihr noch so viel betet, ich höre es nicht. Eure Hände sind voller Blut« (Jes 1,11-15). Israels Theologen entlarven nicht nur die Gewalt, sie entdecken und *verheißen* auch gewaltfreie Möglichkeiten menschlichen Zusammenlebens.

Das frühe Israel stand zur kanaanäischen Gesellschaft vor allem dadurch in Kontrast, daß es auf Freiheit und Egalität aus war. Dem zuliebe war es eher streitbar, also auch der Gewalt zugeneigt. Doch spiegelt schon das am Ende der Richterzeit anzusetzende *Bundesbuch* das Bewußtsein, innerhalb Israels habe man seinem »Feind«, wenn er in Not gerate, zu helfen. Dem deuteronomischen Gesetz aus der ausgehenden Königszeit gelten alle Israeliten als »Brüder«. Das innerfamiliäre Verhalten wird also zum Maßstab des Verhaltens im Raum der Großgesellschaft gemacht. Das exilische *Heiligkeitsgesetz* stellt aus gleicher Tendenz das Prinzip der »Liebe« zum Nächsten auf, das auch auf den Fremden ausgedehnt wird. Im narrativen Bereich ist die

Josefserzählung der *Genesis* eine Parabel von der Versöhnung von Todfeinden. In all dem spiegeln sich wachsende Erfahrungen eines innerhalb einer von Jahwe her lebenden Gesellschaft möglichen gewaltfreien Umgangs miteinander.

Vielleicht haben die Israeliten in ihren Bittgebeten zunächst nur dann Jahwe gebeten, ihr verletztes Recht in seine Hand zu nehmen, wenn ihnen persönlich die »Rache« (d. h. die Bestrafung von Verbrechen in Gesellschaften, wo das noch Aufgabe der Sippen und noch nicht von staatlichen Instanzen war) aus diesem oder jenem Grunde unmöglich erschien. Doch entwickelte sich daraus eine neue Haltung, die »Racheabwälzung auf Gott« – was praktisch auf menschlichen Racheverzicht hinauslief. In diesen Zusammenhang gehören die vielgeschmähten »Fluchpsalmen«. Sie dokumentieren – genau umgekehrt zu unserem spontanen Empfinden – einen entscheidenden Schritt auf eine Welt der Gewaltlosigkeit zu.

Schon Propheten des 8. Jahrhunderts haben die Erkenntnis, daß man sein Recht nicht selbst in die Hand nehmen sollte, auf die »internationale Politik« übertragen. So hat Jesaja in einer höchst gefährlichen Situation den König von Juda aufgefordert, keinen Verteidigungskrieg vorzubereiten, sondern auf Jahwes Hilfe zu vertrauen (Jes 7,4-9). In Geschichten wie der Schilfmeererzählung (Ex 14) ist die Aufforderung an Israel, stille zu halten und die Rettung allein Jahwe zu überlassen, beispielhaft verdichtet. Die Propheten Jeremia und Ezechiel lehnen den gewaltsamen Aufstand gegen die babylonischen Eroberer ab und sehen eher dann eine Zukunft für das Gottesvolk, wenn es den Verlust seiner politischen Selbständigkeit akzeptiert.

Im babylonischen Exil ist schließlich endgültig die Erkenntnis gewachsen, daß es für Israel besser ist, sich in der Position des Verfolgten als in der des Verfolgers zu befinden. Deutero-Jesaja verdichtet dies im Bild des Gottesknechtes. Jahwe rettet gerade den von den Völkern verfolgten »Gottesknecht« (Israel) aus dem Tod zu neuem Leben. Dieses Wunder löst die Bekehrung aller Völker und die »Völkerwallfahrt« nach Jerusalem aus (Jes 42,1-4; 50,4-9; 52,13-53,12).

Kein Wunder, daß nun auch prophetische Bilder einer eschatologischen Heilszeit entworfen werden, in der es keinen Krieg und keinerlei Gewaltausübung mehr gibt und die Völker auf dem Zion lernen, was eine gewaltlose Gesellschaft ist: etwa Jes 2,1-5 (= Mi 4,2f.) oder Sach 9,10.

Mit diesem Abbau des grundlegenden gesellschaftlichen Konstruktionselements »Gewalt« kann auch das Gottesbild neue Züge entfalten.

In den Anfängen war Jahwe zwar von den Göttern Kanaans abgehoben, aber zunächst noch durchaus als »Jahwe der Krieger«. Selbst da, wo Israel durch die »Racheabwälzung auf Gott« schon Schritte auf Gewaltlosigkeit hin tat, wurde das Gottesbild eher noch einmal mehr mit Zügen der Gewalttätigkeit belastet. Doch wurde in solchen Zusammenhängen schon deutlich, daß

der wahre Gott niemals (und erst recht nicht legitimierend) auf der Seite der Verfolger, sondern stets auf der der Verfolgten steht.

Den Propheten ging schließlich auf, daß Jahwe zur Durchsetzung seiner Herrschaft in der Welt die Gewalt nicht nötig hat. Im *Jonabuch* wird geschildert, daß Ninive, das Symbol der gewalttätigen Weltmacht, zur Bekehrung fähig ist und wie Jahwe dann auf Strafe verzichtet.

Im Buch *Zefanja* entfaltet Jahwe zunächst die weltweiten Gewaltorgien des »Tages Jahwes«, ohne sein Ziel, die Bekehrung Jerusalems, durch solche Mittel zu erreichen. Dann kippt sein Handeln um: Er wirkt die Bekehrung der Völker, und nun ziehen diese nicht als die Sünde Israels strafende Horden, sondern als die Bringer neuer Jahweverehrung nach Jerusalem, wo aus den »Armen« Judas ein neues Israel entsteht (Zef 3,8-15).

Deutero-Jesajas Geschichtsdeutung vom Geschick des Gottesknechtes her rechnet damit, daß die Wende der Weltgeschichte nicht ohne Gewalt und maßloses Leid zustandekommt – doch es ist von den gewaltbestimmten Gesellschaften bewirktes Leid, das der »Gottesknecht« im Namen seines Gottes sühnend und stellvertretend selber auf sich nimmt.

Neben solchen Aussagen steht aber bis zum Ende des alttestamentlichen Israel auch die andere Vorstellung, daß Jahwe die eschatologische Gottesherrschaft nur durch ein letztes, alles Frühere an Gewaltausmaß übertreffendes göttliches Völkergericht herstellen kann. So bleibt das Alte Testament hinsichtlich von Gewalt und Gewaltlosigkeit gerade in seinem Gottesbild letztlich ambivalent. Ist die Aussage über Jahwe, den gewalttätigen Weltenrichter, vom Ganzen des Alten Testaments her wörtlich zu nehmen, oder ist sie letztlich eine Chiffre für das Gegenteil? Entscheidend ist, daß man notwendig bis zu dieser Frage gelangt, wenn man die Texte ohne Vorurteil liest, auch wenn man die Frage aus dem Alten Testament allein nicht mehr eindeutig beantworten kann.

Die Gemeinschaft von Qumran hat ganz als gewaltfreie Gesellschaft leben wollen und offenbar lieber Gewalt erlitten als ausgeübt. Trotzdem hat sie sich, wie die »Kriegsrolle« zeigt, darauf vorbereitet, sich als Gottes irdische Kampftruppe an der erwarteten vierzigjährigen Völkerschlacht der Endzeit zu beteiligen. Auch der Täufer Johannes hat das göttliche Feuergericht erwartet und sah als Rettung nur die Taufe der Bekehrung.

Jesus dagegen hat verkündet, daß Gott die kommende Gottesherrschaft allen, und zwar ohne Vorbedingung, anbietet – also ohne jede richtende und reinigende eschatologische Gewalt. Diese Botschaft war sein »Evangelium«. Allein der Glaube an dieses Evangelium war gefordert.

Als diesem jedoch weithin Unglaube antwortete, hat Jesus dafür (für nichts vorher!) ein vernichtendes Gericht angekündigt. Dies ist der »Sitz im Leben« seiner Worte über ein gewaltsames Gericht Gottes. Doch hat er in der letzten Phase seines Lebens noch einmal »umgelernt« (vgl. Hebr 5,8).

Am Ende hat er ja, die eigene Gewaltlosigkeit durchhaltend, selbst am Kreuz die Gewalt dieses Gerichts für die anderen über sich ergehen lassen und dadurch für alle aufgrund seiner Auferstehung von neuem die Möglichkeit gewaltloser Gesellschaft, allerdings nur bei Bereitschaft zur Teilnahme an seinem eigenen Kreuzesgeschick, offengehalten. In diese Bereitschaft tritt man ein durch die Taufe, die seine Jünger nach der Auferstehung in Erinnerung an die Taufe des Johannes wieder einführten.

Von der letzten Phase des Lebens Jesu her ergibt sich eine eindeutige Hermeneutik für die Gewaltaussagen des Alten Testaments. Sie ist beispielhaft in Lk 22,35-38.49-51 in Jesus in den Mund gelegten Worten entfaltet. Es handelt sich um die Dialoge Jesu mit seinen Jüngern im Abendmahlsaal und in Gethsemani. Es lohnt sich, den lukanischen Text mit den Parallelstellen bei Markus und Matthäus zu vergleichen und zu sehen, wie Lukas hier die Frage nach der Gewalt narrativ klärt.

Die eschatologischen Gewaltankündigungen des Alten Testaments bleiben wahr (und alle anderen Gewaltaussagen des Alten Testaments sind von ihnen her zu lesen). Sie werden sich erfüllen, aber im Sinne des *Vierten Gottesknechtsliedes* (Lk 22,37 zitiert Jes 53,12!). Also: Soweit die gewaltlose Gottesherrschaft nicht im Glauben angenommen wird, bleibt Gewalt in der Welt; sie wird stellvertretend gerade von denen erlitten, die an die Gottesherrschaft geglaubt haben.

Gott ist also insofern weiter mit Gewalt verbunden, als er denen, die auf die von ihm gewollte Gewaltlosigkeit eingehen, zumutet, selbst die Opfer der Gewalt der sich gegen das Evangelium wehrenden alten Gesellschaften zu werden. In dieser totalen Umkehrung von Subjekt und Objekt der eschatologischen Gewalt, die selbst ein Petrus nicht begreift, bleiben alle Aussagen über den gewalttätigen Gott wahr.

Der »Bann« in der Bibel

Erst im Rahmen dieser Gesamtsicht lassen sich die Phänomene, die das Wort ›Bann‹ andeutet, sinnvoll einordnen. Das Wort findet sich im Alten Testament in (historisch wohl notwendigen) Zwischenstationen auf dem gekennzeichneten Weg. In der endgültigen Bibel dürfen sie nur im Licht der neutestamentlichen Gewalt-Hermeneutik zur Kenntnis genommen werden, nicht naiv-isolierend. Vor die gesamtbiblische Hermeneutik ist sogar noch eine mehrfache historische Relativierung zu schalten, will man hier der Sache wirklich gerecht werden.

»Bann« ist die im Deutschen traditionelle Übersetzung des hebräischen Wortes *ḥeræm*. Sie ist schlecht. Sachgemäßer wäre die Wiedergabe der Einheitsübersetzung: »Vernichtungsweihe« und (für das Verb *ḥaram* im Hifil) »der Vernichtung weihen, vernichten«. Diese »Vernichtungsweihe«

spielt vor allem in der deuteronomistischen Darstellung der Eroberung des Landes Kanaan unter Mose und Josua eine Rolle (Dtn 2-3; Jos 6-11).

Die nach diesen Darstellungen von Gott befohlene Vernichtung der vorisraelitischen Bevölkerung war schon für spätere biblische Autoren (etwa die streng pazifistische *Priesterschrift*) ein schweres theologisches Problem. Schon innerhalb des Alten Testaments hat man einiges in Bewegung gesetzt, um das offenbar nicht mehr aus den kanonischen Schriften Entfernbare doch noch zu entschärfen.

Was hat das Wort *heræm* in Israel bezeichnet? Zunächst einmal wurde in der Frühzeit Israels die auf dem Abfall von Jahwe – und das war zugleich so etwas wie Hochverrat gegen die gesamte Gemeinschaft Israel – stehende Strafe *heræm* genannt (Ex 22,19). Von der einfachen Todesstrafe unterschied sie sich, soweit wir das noch erkennen können, wohl dadurch, daß auch Familie und Habe des Delinquenten vernichtet wurden. Diese Strafe wird dann im Gang der Geschichte zunehmend zurückgenommen. Die deuteronomische Gesetzgebung sieht sie nur noch beim Abfall einer ganzen Stadt vor (Dtn 13,2-19). Nachexilisch wird die Strafe selbst abgemildert (vgl. Esr 10,8; Lev 27,29). Talmudisch wird sie nochmals später zum Ausschluß aus der Synagoge (deshalb auch das Wort »Bann« als traditionelle deutsche Übersetzung). So ist etwa der Philosoph Spinoza von seiner Synagoge dem synagogalen »Bann« unterworfen worden.

heræm bezeichnete ferner im alten Israel eine spezielle Weihe von Sachen oder Menschen für ein Heiligtum (Lev 27,21.28; Num 18,14; Ez 44,29). Der Unterschied zu anderen Weihegaben bestand zumindest darin, daß keine Ablösung der Sach- oder Personalleistung durch Geld möglich war. Der Brauch hatte sich wohl aus der *heræm*-Weihe von Kriegsbeute entwickelt (vgl. Mi 4,13).

Damit sind wir bei dem hier interessierenden Gebrauch des Wortes. Die Tabuisierung von Kriegsbeute oder Kriegsgegnern (zwecks Vernichtung oder Weihung) war ein in der antiken Welt verbreiteter Brauch. Er ist besonders gut für die Germanen bezeugt. Solche Vernichtungs-Tabuisierung war aber nirgends, auch nicht im frühen Israel, normale Kriegstechnik. Nur in Sondersituationen führten ein Gelübde, ein Orakel oder ein Befehl des Feldherrn eine im einzelnen verschieden umschriebene »Vernichtungsweihe« herauf.

Im engeren Umkreis Israels haben wir nur einen einzigen sicheren Beleg: die »Vernichtungsweihe«, die Mešaʿ von Moab im 9. Jahrhundert über die israelitische Stadt Nebo verhängte. Dabei wurden 7000 Menschen getötet und die Kultgeräte Jahwes ins Kamoš-Heiligtum gebracht (KAI 181,14-18).

Aus Israels Frühzeit haben wir, so seltsam es klingen mag, keine einzige historisch zuverlässige Nachricht über eine kriegerische »Vernichtungsweihe«. In der staatlichen Zeit kam der Brauch aus der Übung, wie Erzählungen von prophetischen Protesten zeigen (vgl. 1 Sam 15; 1 Kön 20,35-

43). In der Frühzeit muß es jedoch zumindest gelegentlich »Vernichtungsweihen« zu Ehren Jahwes gegeben haben – sonst wären die Ätiologien und Legenden, die von »Vernichtungsweihen« in Israels Frühzeit erzählen (z. B. Num 21,2f.; Jos 6-8; Ri 1,17; 1 Sam 15), die prophetische Verwendung der Vorstellung bis in späte eschatologische Aussagen hinein (Jes 11,15; 34,2.5; 43,28; Jer 50,21.26; 51,3; Mi 4,13; Sach 14,11; Mal 3,24; Dan 11,44) und vor allem die deuteronomistische Landnahmetheorie nicht erklärbar. Israel wird seine Kriege am Anfang mit der gleichen Grausamkeit und zugleich mit der gleichen religiösen Einfärbung geführt haben wie die Völker seiner Umwelt. Mit dem, was der Vernichtung geweiht war, verband sich die Vorstellung materiell-kontaminöser negativer Sakralität (vgl. Jos 7; Dtn 7,25f.).

Das ist alles, was sich historisch über den Brauch der »Vernichtungsweihe«, den »Bann«, in Israel ausmachen läßt. Ganz anders allerdings klingt die Darstellung der kriegerischen Landeseroberung unter Mose und Josua im Buch *Deuteronomium* und im Buch *Josua*. Sie ist jedoch mehr als ein halbes Jahrtausend nach den Ereignissen verfaßt und kann nicht als historisch zuverlässige Quelle betrachtet werden. Doch was hat es zu bedeuten, daß so viel später eine so vom Gedanken einer ganze Völkerschaften vernichtenden »Vernichtungsweihe« geprägte Darstellung der Landnahme Israels geschrieben wurde?

Diese Darstellung gehört vermutlich zu einer ersten Fassung des sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerks, die gegen Ende des 7. vorchristlichen Jahrhunderts in den Jahren Joschijas von Juda geschrieben wurde. Sie ist wohl nichts als literarische Gegenwehr gegen die assyrische Reichspropaganda, die bewußt den militärischen Terror Assurs herausstellte. Am Beispiel der entsprechend geschilderten nationalen Frühzeit zeigte das deuteronomistische Geschichtswerk, daß Jahwe zugunsten Israels zu eher noch größeren Vernichtungsaktionen fähig war als der Gott Assur zugunsten seiner Klienten.

Zugrunde lagen bei dieser literarischen Operation einige wenige alte *ḥeræm*-Erzählungen. Sie wurden generalisiert, und der Begriff der Vernichtungsweihe wurde umgewandelt: Basis ist jetzt ein Jahwegebot (Dtn 7,2; 20,16-18); ausgerottet werden die Menschen; Vieh, Sach- und Grundbesitz dagegen bleibt erhalten und wird von den Israeliten übernommen; die »Vernichtungsweihe« darf nach dem dieser literarischen Schicht zuzuordnenden deuteronomischen *Gesetzbuch* jedoch nur an den zur Zeit Joschijas gar nicht mehr vorhandenen Völkern Kanaans vollzogen werden, gilt dagegen nicht für spätere Kriege (Dtn 20,10-15). So konnte die Landnahmeerzählung das Bewußtsein der Bevölkerung in Juda stärken, ohne in jetzt vielleicht noch bevorstehenden Kriegen eine vergleichbare Handlungsweise zu legitimieren.

Diese literarische und historische Einordnung des unseren Anstoß erregenden Erzählungskomplexes beseitigt zweifellos einen Teil des Ärgernisses.

Doch bleibt auch dann dessen Kern: daß solch ein Ethos und das zugehörige Gottesbild überhaupt Eingang in die Bibel fanden und auch darin geblieben sind.

Diesen Kern darf man nicht wegreden wollen. Er erklärt sich erst, wenn man alles als Zeugnis einer intermediären Phase in dem unglaublich langen und schwierigen Prozeß des allmählichen Auftauchens Israels aus einer gewaltbestimmten Welt und damit auch in dem erst allmählichen Offenbarwerden des wahren Antlitzes des wahren und einzigen Gottes zu sehen lernt.

Wie oben schon angeklungen ist, darf man diese im Gang der Offenbarungsgeschichte lange zurückliegenden Etappen auch nicht einfach als überholt beiseitetun. Innerhalb einer gesamtbiblischen Hermeneutik behalten sie einen Wahrheitskern, den wir nur zu schnell immer wieder abschieben möchten. In einem gewissen Sinne ist und bleibt Gott ein Gott der Gewalt und der Vernichtung alles Bösen. Er ist dies, obwohl er der Gott des Friedens ist und den Seinen Gewaltverzicht zumutet.

Er errichtet seine gewaltlose Herrschaft, indem er die gegen seine Weltpläne sich verschwörende Gewalt in der Welt sich ausrasen läßt. Sein eigener Sohn und alle, die sich ihm anschließen, sind ihre Opfer, und nur durch diese das eigene Leben preisgebende Gewaltlosigkeit setzt Gott seine Friedensherrschaft durch. Hätten wir nicht diese schrecklichen Erzählungen aus einer Zeit, in der Israel selbst noch zumindest in verbale Gewalttätigkeit zutiefst verstrickt war, dann bildeten wir uns vielleicht doch ein, die Welt des Friedens sei anders zu erreichen als durch Anschluß an den getöteten Messias: durch nette Reden, durch Sitzblockaden oder gar durch Vernunft.

Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit

Von Joseph Kardinal Ratzinger

In diesem Referat* ist mir die Aufgabe zugeteilt, über die gegenwärtige Krise von Friede und Gerechtigkeit zu sprechen und darzustellen, welchen Beitrag die Religion zur Bewältigung dieser Fragen leisten kann. Da es Religion nicht abstrakt gibt, sondern nur als konkrete historische Gestalt, werde ich dabei nicht von einem allgemeinen Religionsbegriff ausgehen, sondern meine Frage konkret an meinen eigenen Glauben als Christ und Katholik richten: Was kann von seinem ursprünglichen und wahren Wesen her unser Glaube für die Bewältigung dieser Fragen tun? Was kann und darf er vielleicht auch nicht tun, wenn er seinem Wesen treu bleiben will? Auch die erste Hälfte des Themas möchte ich etwas enger und präziser fassen, um es realisierbar zu gestalten: Ich beabsichtige nicht, eine empirische Analyse der einzelnen Facetten der heutigen Krise von Friede und Gerechtigkeit zu liefern, die bei der Weite der Phänomene ein ganzes Buch füllen müßte und vielleicht von einem einzelnen auch gar nicht zu leisten wäre, selbst wenn er über mehr Fachkenntnisse und mehr Forschungsmöglichkeiten verfügte, als dies bei mir der Fall ist. Meine Absicht ist nicht deskriptiv, sondern in einem weitläufigen Sinn normativ. Das bedeutet: Es soll darum gehen, von den Phänomenen her zu erkennen, was Friede ist, was Gerechtigkeit ist und wie beide zusammenhängen, um von da aus unseren ethischen Auftrag zu erfassen. Solche Analyse aber geschieht nicht »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (um Kant zu zitieren), sondern im Licht dessen, was der christliche Glaube uns über beide Themen sagen kann, das heißt in einer Öffnung der Vernunft auf Erkenntnis, die sie nicht einfach selbst hervorgebracht hat, die aber gleichwohl – einmal gegeben – wirkliche Erkenntnis ist. Insofern ist der Beitrag des Glaubens schon in der Analyse der Phänomene selbst wie in der Ausleuchtung seiner ethischen Imperative enthalten.

I

Unser Thema verknüpft Friede und Gerechtigkeit miteinander. Die Krise des einen ist die Krise der anderen und umgekehrt. Wo Gerechtigkeit ins Wanken gerät, wankt auch der Friede. Ja, man kann wohl sagen, daß Kriege immer da

---

*Vortrag bei der 5. christlich-islamischen Konsultation im orthodoxen Zentrum zu Chambésy (12.-15. Dezember 1988).

entstehen, wo das Maß der Gerechtigkeit undeutlich oder kraftlos wird. Das scheint mir offenkundig zu werden, wenn wir die vier Formen der Bedrohung des Friedens konkret betrachten, die heute in der Welt feststellbar sind:

1. Die erste Bedrohung des Friedens, die am meisten im öffentlichen Bewußtsein gegenwärtig ist, besteht in der Gefahr des Menschheitskrieges, also in der Gefahr, daß die großen Blöcke, in die die Welt geteilt ist, mit jenen Zerstörungswaffen gegeneinander losgehen, die aller Voraussicht nach den Untergang der Menschheit nach sich ziehen würden.

2. Die zweite Form von Friedensgefährdung und -zerstörung besteht in den »klassischen« Kriegen, die auch in den letzten vierzig Jahren in den verschiedenen Erdteilen in einer nicht abreißenden Kette stattgefunden haben: Kriege im Vorderen Orient, Kriege in Afrika, in Südostasien, der Krieg zwischen Argentinien und Großbritannien usw.

3. Die dritte Form könnte man als Verlust des inneren Friedens der Staaten bezeichnen, der sich in zwei wohl zu unterscheidenden, aber auch ineinander übergehenden Formen darstellt:

a) Sogenannte Befreiungsbewegungen greifen zur Gewalt, wo sie die staatliche Rechtsgewalt als Unrechtsgewalt ansehen und daher die an sich friedensstörende Auflehnung gegen die Staatsordnung als Einsatz für das Recht und damit als einzige Form der Herstellung des Friedens, als Verpflichtung für den wahren Frieden ansehen. Diese oft sehr grausame und blutige Form des Kampfes wird heute interessanterweise vom Großteil derer, die sich vom zuerst genannten Kriegstyp, dem Menschheitskrieg, her als Pazifisten betrachten, als geradezu heilige Angelegenheit, als eine höhere Form des *bellum iustum* angesehen – als aktive Form von Friede. Zugleich wird hier der Kern der modernen Krise deutlich, die im Verlust des gemeinsamen Maßes der Gerechtigkeit besteht. Großräumiger Friede ist ja im Lauf des Mittelalters nach der Zeit der vielfältigen Fehden zwischen Familien und Städten, nach der Zeit weitgehender Selbstjustiz durch den Gewaltverzicht der einzelnen Rechtsträger entstanden, die sich untereinander in einem gemeinsam anerkannten Landrecht finden und den Schutz dieses Rechtes zentralen Instanzen – der »Justiz« und ihren Organen – übertragen.[1] So ergab sich eine klare Scheidung zweier wesentlich verschiedener Arten von Gewalt: Den staatlichen Organen des Rechts stehen Mittel zu dessen Durchsetzung zur Verfügung, die innerhalb des so geschaffenen Friedensraumes als Kraft des Rechtes anerkannt werden. Sie sind nicht mehr »Gewalt«, mit der der eine sein Recht zu wahren versucht, während sie für den anderen ein Akt des Unrechts ist, gegen das er sich wehrt. Sie schützen vielmehr das Recht aller und sind als »Rechtsgewalt« von der rechtsbrechenden Gewalttätigkeit von

1 Vgl. H. Maier, Worauf Frieden beruht. Freiburg 1981, S. 20ff.; U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Stuttgart 1970, S. 533ff.

Grund auf unterschieden. Heute ist ein Prozeß in Gang gekommen, der auf die Zurücknahme dieses Gewaltverzichts hinauslaufen könnte. Dieser Prozeß der Zurücknahme des Gewaltverzichts kann verschiedene Ursachen haben. Er kann darauf beruhen, daß der Staat in der Tat nicht mehr Recht schützt, sondern als Recht ausgibt, was Willkür ist. Er kann aber auch umgekehrt darauf beruhen, daß ideologische Gruppierungen sich eine parteiliche Rechtsidee schaffen und daher aus der Gemeinsamkeit des Rechtes ausbrechen, um ihre Ziele durchzusetzen. In beiden Fällen liegt ein tiefgehender ethischer und religiöser Wandlungsprozeß zugrunde, in dem das Einverständnis darüber zerbricht, was Recht und was Unrecht ist.

b) Wir hatten eben gesagt, das Zurücknehmen des Gewaltverzichts könne auf Verschulden des Staates beruhen, der Unrecht zu Recht macht; es könne aber auch auf einer rechtszerstörenden Parteilichkeit einer Gruppe beruhen, die ihr eigenes Recht zum einzigen Recht erheben und damit ihrerseits Unrecht als Recht aufzurichten gedenkt. Je nachdem ob das erste oder das zweite der Fall ist, wird man von Befreiungsbewegung oder von Terrorismus sprechen. Natürlich wird sich jeder Terrorismus als Befreiungsbewegung ausgeben, und wo das Maß des Rechtes undeutlich geworden ist, kann er es auch. Man wird sich daran erinnern, daß in der ersten Phase des deutschen Terrorismus, als das Phänomen die übrigen westlichen Länder noch kaum berührt hatte, der Westen weitgehend geneigt war, die Terroristen als wirkliche Freiheitskämpfer und als Opfer einer neu sich etablierenden Staatstotalität anzusehen. Erst als das Phänomen sich internationalisierte und man den »Freiheitskampf« aus der Nähe zu sehen bekam, wurde unstrittig deutlich, daß es sich um brutale, menschenverachtende Gewalt handelte und daß die idealisierte anarchische Freiheit vor allem als Freiheit zur Gewalt und als Freiheit vom Recht konzipiert war. Umgekehrt ist man in Europa immer bereit, jede Art von Terrorismus in der Dritten Welt als Befreiungsbewegung begeistert zu feiern. Das Motiv dafür hat Helmut Kuhn vor mehr als zwanzig Jahren scharfsichtig so formuliert: »Wie aber die von der Gerechtigkeit getrennte Ordnung furchtbar wird, so die ungerechte, durch Ausbeutung und das Leiden anderer erkaufte Wohlfahrt widerwärtig. Daher das schlechte Gewissen, das die Freude an der Nachkriegswohlfahrt der atlantischen Welt verdirbt und das im Gedanken an geleistete Entwicklungshilfe keine Beruhigung findet.«[2] Wenn man im übrigen trotz allem dem anfänglichen Terrorismus in Europa noch einen gewissen Idealismus, wenigstens eine Idee zuerkennen wird, so schreitet heute der Rechtszerfall und damit die Enthemmung der Gewalt immer weiter voran: Das weltweite Netz des Drogenhandels, verknüpft mit Prostitution, Waffenhandel und alten Verbrechersyndikaten, wird allmählich zu einer Menschheitsbedrohung, in der der Verlust des Rechts den Frieden ohne

2 H. Kuhn, Der Staat. Eine philosophische Darstellung. München 1967, S. 193.

großen offenen Krieg von innen her mehr zerstört, als die klassischen Kriege es je tun konnten und die Dimensionen eines Menschheitskrieges von unerwarteter Seite und in unerwarteter Gestalt heraufsteigen könnten.

4. Die vierte Form von Friedenszerstörung ist im Voraufgegangenen schon angeklungen; sie hängt mit der vorigen eng zusammen. Es kann sein, daß ein Staat in die Hand von Gruppen gerät, die das Unrecht zu Recht erheben, die Gerechtigkeit von Grund auf zerstören und dabei auf ihre Weise einen »Frieden« schaffen, der in Wirklichkeit Herrschaft von Gewalt ist. Ein solcher Staat kann mit den Mitteln moderner Massenbeherrschung völlige Unterwerfung und damit den Anschein von Ordnung und Ruhe erzeugen, während die Menschen des unbeugsamen Gewissens ins Gefängnis geworfen oder zur Auswanderung genötigt oder umgebracht werden. Ein Staat ohne Gerechtigkeit ist eine große Räuberbande, hat Augustinus dazu festgestellt.[3] Hitlers Reich war ein solcher Räuberstaat, aber auch Stalins Regiment war Herrschaft einer Räuberbande. Äußerlich gesehen besteht hier Friede, aber es ist der Friede des Friedhofs. Das Tragische ist, daß in der perfekten Tyrannis gar kein Befreiungskrieg mehr möglich ist und die Herrschaft der Gewalt sich ruhig als Sieg des Friedens etablieren kann. In diesem Sinn sagt das Neue Testament über den Antichrist voraus, daß er sich als der Bote von »Friede und Sicherheit« darstellen werde.[4] Hier stehen wir vor der paradoxen Seite unseres Themas: Was sich als endgültiger Friede ausgibt, kann vielleicht gerade die totale Zerstörung des Friedens sein.

II

Der Kern unserer gegenwärtigen Probleme ist beim dritten Aspekt der Krise sichtbar geworden, und hier wird auch deutlich, wie eng Religion mit Friede und Gerechtigkeit zusammenhängt. Es hat sich gezeigt, daß sich heute der Friede *in* den Völkern auflöst, daß das Einverständnis darüber zerfällt, was Recht und was Unrecht ist. Was eine Gesellschaft zusammenhält und ihr Frieden gibt, ist das Recht. Daß Friede zwischen den Völkern immer wieder durch Krieg gebrochen wurde, hängt mit dem Fehlen eines wirksamen

---

3 Vgl. *De civitate Dei* IV 4 (C Chr XLVII, S. 101): »Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parua regna?«

4 1 Thess 5,3 stellt die Herrschaft der Schlagworte »Friede und Sicherheit« als Zeichen des unmittelbar bevorstehenden Endes dar, verbindet dies allerdings nicht mit der Gestalt des Antichrist. Die spätere Reflexion hat diesen Zusammenhang, wie mir scheint sachlich durchaus zu Recht, hergestellt; am eindringlichsten Solowjew in seiner Erzählung vom Antichrist. Solowjews Antichrist ist der Verfasser eines in der ganzen Welt beachteten Buches mit dem Titel »Der offene Weg zu Frieden und Wohlfahrt in der Welt«. In dem Manifest, das er nach seiner Proklamation zum Weltherrscher erläßt, heißt es: »Völker der Erde! Die Verheißungen haben sich erfüllt! Der Weltfriede ist auf ewig gesichert ...« Wichtig auch die eindringliche Interpretation der Antichrist-Überlieferungen bei: J. Pieper, Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung. München ^{3}1980, S. 113-136.

internationalen Rechts zusammen, das nicht bloß eine Gesellschaft im Inneren ordnet, sondern auch unter den Völkern gemeinschaftlich als ihr verbindliches Maß anerkannt wird, dem sie sich beugen, ob es Vorteil oder Nachteil bedeutet. Wenn aber Recht keine gemeinsam anerkannten Inhalte mehr hat, dann wird es kraftlos, dann verblaßt der Unterschied zwischen Rechtsgewalt und Unrechtsgewalt, dann werden die Träger der Rechtsgewalt zu »Bullen« und die der Unrechtsgewalt zu Vertretern der Freiheit. Recht, das sich nicht mehr ausweisen kann, erscheint als Willkür, und was übrigbleibt, ist Gewalt: *Homo homini lupus.*

Deswegen ist die Friedensfrage mit der Frage nach dem Recht praktisch identisch, und die wahre Überlebensfrage der Menschheit ist darum die Frage nach den Gründen und nach den wesentlichen, unmanipulierbaren Inhalten des Rechts. Wo und wie aber kann man darauf Antwort finden? Oder fragen wir lieber umgekehrt: Warum ist uns die Evidenz des Unterschieds zwischen Recht und Unrecht verlorengegangen? Warum ist beides ununterscheidbar geworden? Diese Fragen nötigen uns, nach den wesentlichen Formen der Rechtsbegründung und der Rechtsgestaltung in der neuzeitlichen Welt zu fragen; auch dies kann natürlich wieder nicht in der Form einer historischen Analyse geschehen, sondern nur in dem Versuch, einige bestimmende Züge in den Blick zu bringen. Ich sehe deren drei.

1. Da ist zunächst das berühmte Wort des Thomas Hobbes: *Authoritas, non veritas facit legem.*[5] Die sokratische Frage danach, was über alle Traditionen und Rechtssetzungen hinaus in Wirklichkeit, in sich selbst und der inneren Wahrheit der Dinge nach Recht oder Unrecht sei, wird als nicht funktional beiseite getan.[6] Das Gesetz findet seine Begründung nicht in einer unterscheidbaren Wirklichkeit des Rechten oder des Unrechten, sondern in der Autorität dessen, der es setzen kann. Es entsteht durch Setzung, nicht anders. Seine innere Deckung ist also die Macht der Durchsetzung, nicht die Wahrheit des Seins. Dieser Satz konnte zunächst der Autonomisierung der politischen Herrschaft gegenüber den verschiedenen Ordnungsmächten des Mittelalters dienen. Er konnte den Anspruch der absolutistischen Monarchien begründen. Er kann aber auch zum Grundsatz des Rechtspositivismus werden, wie er sich seit dem 19. Jahrhundert weithin etablieren konnte. Die Folgen sind weitreichend: Nun kann die eine Regierung zu Recht erklären, was die nächste zu Unrecht machen wird. Inzwischen ist dies im

5 Vgl. M. Mettner, Art. ›Frieden‹, in: P. Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe I. München 1984, S. 404-431, hierzu S. 421; vgl. zu Hobbes: H. Maier, Hobbes, in: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer, Klassiker des politischen Denkens I. München ^{3}1969, S. 351-375.

6 Noch immer bedeutend für das Wesen und die bleibende Geltung des sokratischen Fragens R. Guardini, Der Tod des Sokrates. Berlin 1943, Neudruck Mainz/Paderborn 1987. Vgl. auch H. Kuhn, a.a.O., S. 24ff.

Bewußtsein eines großen Teils der heutigen Parlamentarier, also der rechtsetzenden *authoritas* dahin abgewandelt, daß das Recht die in der Gesellschaft tatsächlich bestehenden Werturteile zu spiegeln und in Normen umzusetzen habe. Wenn auf solche Weise die Mehrheitsmeinung zur eigentlichen Rechtsquelle und zum inneren Maß der *authoritas* wird, ist das Paradox um nichts gemindert: Der heute Verurteilte kann sich als Pionier des Rechts von morgen verstehen und sich dementsprechend auch berechtigt fühlen, alle Mittel anzuwenden, um der Zukunft zum Durchbruch zu verhelfen, als deren Träger er sich weiß. Wenn Wahrheit so unzugänglich ist, wie es hier vorausgesetzt wird, gibt es den Unterschied von Recht und Unrecht in Wirklichkeit nicht, also auch nicht den Unterschied von Rechtsgewalt und Unrechtsgewalt, sondern nur die Durchsetzung der augenblicklich stärkeren Gruppe, die Herrschaft der Mehrheit.

2. Diesem Begriff von Recht entspricht eine Idee des Friedens, die man auf die Formel bringen könnte: *Utilitas, non veritas facit pacem.* Ähnlich wie Adam Smith hat Immanuel Kant seine Lehre vom ewigen Frieden weitgehend auf dieser Linie entwickelt: »Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammenbestehen kann und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich die Staaten ... gedrungen, den edlen Frieden zu befördern und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittlungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb in beständigem Bündnisse ständen.«[7] Dem Sinne nach geht es hier darum, den Egoismus als die stärkste und verlässigste Kraft des Menschen – die Kraft, der die Konflikte entspringen – nun zum eigentlichen Instrument des Friedens zu machen, weil gerade vom Standpunkt des Egoismus her Friede nützlicher ist als Krieg. Realistische Politik wird diesen Gesichtspunkt zweifellos in Anschlag bringen müssen und in ihm ein friedenstiftendes Element finden. Daß es allein nicht ausreicht, um den ewigen Frieden zu bauen, hat die Zeit nach Kant hinlänglich erwiesen.

3. Die beiden eben genannten Motive *authoritas* und *utilitas* stellen sich ins postmetaphysische Zeitalter; sie suchen Recht und Frieden zu begründen in einer Situation, in der die Unerkennbarkeit des Wahren und die Unfähigkeit des Menschen zum Guten unwiderrufliche Gewißheit geworden zu sein scheinen. Diesen beiden nachmetaphysischen Ideen, deren politische Wirksamkeit offenkundig ist, steht aber ein starker metaphysischer Strom entgegen, der gerade heute wieder mächtig hervortritt, ich meine die von John Locke in seinem *Second Treatise of Government* (1690) begründete Trias der

---

7 *Zum ewigen Frieden.* Erster Zusatz: B 65. 66; in der von mir benützten Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Bd. VI. Darmstadt 1964, S. 226. Vgl. H. Kuhn, a.a.O., S. 351ff.; M. Mettner, a.a.O., S. 422.

Grundrechte: Leben, Freiheit, Eigentum. Im Hintergrund steht die *Magna Charta,* die *Bill of Rights* und letztlich die naturrechtliche Tradition.[8] Ganz eindeutig wird hier die Vorgängigkeit des Rechts der Person vor den Rechtsetzungen des Staates reklamiert. Bei Locke ist die Formulierung der Menschenrechtslehre deutlich gegen den Staat gerichtet; ihr Sinn ist revolutionär. Von da aus ist es nicht verwunderlich, daß die Aufklärung lange vor Marx auch einen revolutionären Strom entwickelte und die alte Lehre vom gerechten Krieg nun in eine Lehre vom Kampf für den ewigen Frieden umwandelte, der in der Weise des Weltbürgerkriegs zu führen sei.[9] Damit ist die Ambivalenz auch der Menschenrechtslehre angedeutet: Wo der Freiheitsbegriff hypertrophiert und der Staat wesentlich als Feind angesehen wird, wird die Friedensfähigkeit zerstört. In seinem gesunden Kern aber ist und bleibt die Idee der Menschenrechte ein Schutzwall gegen den Positivismus und ein Führer zur Wahrheit: Es gibt das, was an sich recht ist, und dies ist das wahrhaft Verbindende, weil es aus unserem gemeinsamen Wesen kommt.

Der Versuch, die Wurzeln der Krise von Gerechtigkeit und Friede aufzudecken, ist damit zugleich zu einem Hinweis auf das geworden, was heilen könnte. Recht kann nur dann wirksame Kraft des Friedens sein, wenn sein Maß nicht in unseren Händen steht. Das Recht wird von uns geformt, aber nicht geschaffen. Anders ausgedrückt: Rechtsbegründung ohne Transzendenz gibt es nicht. Wo Gott und die von ihm gesetzte Grundform menschlicher Existenz aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt und ins Private, bloß Subjektive abgeschoben wird, löst sich der Rechtsbegriff auf und damit das Fundament des Friedens.

III

Damit sind wir von selbst beim dritten Teil unseres Themas angelangt, bei dem Beitrag, den Religion für den Frieden leisten kann und soll. Warum ich als Subjekt von Religion hier konkret Kirche setzen will, habe ich oben schon angedeutet. Ich denke, man müsse unterscheiden zwischen dem, was Kirche für den Frieden tun kann und muß, und dem, was sie weder kann noch darf.

1. Die erste Aufgabe der Kirche in diesem Bereich besteht darin, daß sie von ihrer heiligen Überlieferung her die Grundmaße der Gerechtigkeit gegenwärtig hält und sie der Willkür der Macht entzieht. Sie muß, was die großen Gründer gesehen und gesagt haben – was Jesus und seine Zeugen sahen und sagten –, durch die Zeiten tragen als ein großes, dem Menschen

---

8 Wichtig hierzu und zum Folgenden H. Kuhn, a.a.O., S. 262-266; vgl. ferner E.-W. Böckenförde/R. Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Stuttgart 1987, bes. den Beitrag von G. Stourzh, Die Begründung der Menschenrechte im englischen und amerikanischen Verfassungsdenken des 17. und 18. Jahrhunderts, S. 78-90.

9 Vgl. M. Mettner, a.a.O., S. 422f.

gegebenes Licht. Sie muß dieses Licht auf die Fragen der jeweiligen Gegenwart beziehen und das ihr gegebene Wort zur Ant-wort auf die Probleme einer Epoche werden lassen. Sie muß Überzeugung schaffen und den Menschen helfen, daß sie mit Jesus und durch ihn sehen können, was sie aus Eigenem nicht zu sehen vermöchten. Sie muß helfen, daß im Widerstreit zwischen *utilitas* und *veritas*, zwischen *authoritas* und *veritas* die Wahrheit nicht versinkt. Dem Menschen ist das Organ für die Wahrheit so gut gegeben wie das Organ für die Nützlichkeit. Nützlichkeit ist nichts Schlechtes, aber absolut gesetzt wird sie zur Kraft des Bösen, weil Nützlichkeit sich selbst aufhebt, wenn sie die Wahrheit außer acht läßt. Das gleiche gilt für *authoritas*. Aber das Organ für den Nutzen und das Organ für die Macht ist lauter und in seiner Auswirkung unmittelbarer als das Organ für die Wahrheit. Deshalb braucht das Organ für die Wahrheit Nachhilfe, es braucht Unterstützung. Das müßte Aufgabe der Kirche sein – diesem sonst allzu leicht niedergetretenen Sinn die nötige Kraft zu geben.

Demnach ist der Auftrag der Kirche in diesem Bereich vor allem »Erziehung« – das Wort in dem großen Sinn genommen, in dem die griechischen Denker es formuliert haben. Sie muß den Kerker des Positivismus aufbrechen, die Empfänglichkeit des Menschen für die Wahrheit, für Gott und damit die Kraft des Gewissens erwecken. Sie muß den Mut zum Leben nach dem Gewissen geben und so den schmalen Grat zwischen Anarchie und Tyrannei gangbar halten, der zugleich der schmale Weg des Friedens ist. Sie muß in der Gesellschaft jene Überzeugung schaffen, die gutes Recht tragen kann. Denn wenn wir vorhin die Mehrheitsanschauung als entscheidende Rechtsquelle ausdrücklich abgelehnt haben, so ist doch klar, daß nichts auf Dauer wirksames Recht bleiben kann, was nicht auch eine Art von öffentlicher Evidenz besitzt. Unter diesem Betracht muß es freilich als höchst bedenklich erscheinen, daß die moderne Rechtsprechung ganz offensichtlich sittliche und religiöse Werte nicht mehr als schützenswerte Rechtsgüter ansieht, sondern nur noch die emanzipatorische Freiheit des einzelnen und die materiellen Güter als der Verteidigung bedürftig zu betrachten scheint. Ebenso gilt in der Kirche, daß kaum noch jemand Glauben als schützenswertes Gut ansieht, jedenfalls nicht, wenn er in Konflikt mit individueller Freiheit oder mit öffentlicher Meinung kommt.

Neben dieser Primäraufgabe, Überzeugung zu schaffen, Gewissen zu bilden und von innen her Gemeinschaft, einen Raum des Friedens zu formen, steht die Sendung des kirchlichen Amtes, auch öffentlich – mit der Deckung der Überzeugung ihrer Gläubigen – in die Fragen der Zeit hineinzusprechen und Ratgeber des Friedens zu sein. Diese Aufgabe wird heute mit großer Leidenschaft aufgenommen. Neben den klassischen Instanzen kirchlichen Redens bilden sich Kommissionen und Institutionen aller Art, die sich mit Leidenschaft der Friedensfrage annehmen und zu ihr das richtige Wort zu

sagen versuchen. Nicht alles, was auf solche Weise ans Licht kommt, ist erleuchtet. Aber das Bemühen als solches entspricht ohne Zweifel einem wirklichen Auftrag der Kirche. Nur muß sie sich dabei gegenwärtighalten, daß ihr die Quellen des Rechts zum Hüten anvertraut sind, aber daß sie über keine spezifische Erleuchtung für die konkreten politischen Fragen verfügt. Sie darf sich nicht als alleiniger Träger der politischen Vernunft hinstellen. Sie zeigt der Vernunft Wege, aber deren eigene Verantwortung bleibt.

Dies alles findet seinen Zusammenhalt in dem innersten und zugleich menschlichsten Auftrag der Kirche – dem Auftrag, den Frieden zu tun, nicht nur zu sagen – im Werk der Liebe. Kein staatliches Sozialsystem kann die spontanen und die organisierten Formen christlicher Liebe ersetzen, ja, es verfällt von innen her, wenn es nicht mehr die Inspiration der aus dem Glauben kommenden Liebe empfängt. Die Treue der Kirche zu ihrem Wesen zeigt sich in ihrer Fähigkeit, Menschen in der Berufung zur Liebe zu tragen, die Berufung der Liebe zur Reife zu führen und ihr gemeinschaftlich gelebte Gestalten zu geben. Aus der Kraft der Liebe heraus muß die Kirche den Armen, den Kranken, den Verlorenen, den Unterdrückten dienen; sie muß im Gefängnis ebenso gegenwärtig sein wie im seelischen und körperlichen Leid bis in den dunklen Weg des Todes hinein. Sie muß in den Zonen des Unfriedens, die es in der Menschheit immer gegeben hat und immer geben wird, Kraft des Überlebens geben und mit der Fähigkeit des Verzeihens die Fähigkeit zum neuen Anfang erwecken. Nur wer vergeben kann, kann Frieden bauen und erhalten.[10]

2. Mit alledem zeichnet sich nun auch ab, wo die Grenzen des Auftrags der Kirche und ihrer Möglichkeiten liegen. Sie kann den Frieden nicht erzwingen. Sie hat es in der Vergangenheit nicht gekonnt, und sie wird es auch in Zukunft nicht können. Sie darf sich nicht in eine Art von politischer Friedensbewegung umwandeln, in der das Erreichen des ewigen Weltfriedens zu ihrem eigentlichen Daseinszweck würde. Deswegen ist das geplante »Friedenskonzil« der Religionen vom Wesen der Kirche her eine Unmöglichkeit. Die Vertreter der Kirche haben keine Legitimation zu direkt politischen Aktionen; sie haben dazu keinen Auftrag erhalten, von ihren Gläubigen nicht und erst recht von ihrem Herrn her nicht. Eher schon müßte man sagen, daß der Versuch, über eine Art Weltunion der Religionen das Weltreich des Friedens herbeizuführen, in bedenkliche Nähe zu der dritten Versuchung Jesu führt: Alle Reiche der Erde will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest (vgl. Mt 4,9).[11] Denn in dieser Konzeption wird fast unvermeidlich der Weltfriede als

---

10 Zum Zusammenhang von Friede und Vergebung eindringlich H. Schlier, Der Friede nach dem Apostel Paulus, in: ders., Der Geist und die Kirche. Freiburg 1980, S. 117-133, bes. S. 133.

11 J. Pieper, a. a. O., S. 123, zitiert in ähnlichem Zusammenhang den Satz: »Eine Weltorganisation könnte die tödlichste und unüberwindlichste aller Tyranneien, die endgültige Herrschaft des

solcher zum *Summum bonum,* dem sich alle unterwerfen und für dessen Erreichung alle anderen religiösen Inhalte und Akte nur noch Mittel sind. Ein Gott aber, der zum Mittel für vermeintlich höhere Ziele wird, ist nicht mehr Gott; er hat sein Gottsein in Wirklichkeit an das Höhere abgegeben, zu dessen Herbeiführung er dienen muß. Daß ein so hergestellter Friede sich seinem Wesen nach entweder ins Totalitäre eines allein zulässigen Denkens zu verwandeln oder aber in den Weltbürgerkrieg umzuschlagen droht, liegt auf der Hand.

Die Kirche tut demnach für den Frieden nicht mehr, sondern weniger, wenn sie die ihr eigene Ebene des Glaubens, der Erziehung, des Zeugnisses, des Rates, des Gebetes und der dienenden Liebe verläßt, um sich dafür in eine direkte politische Aktionsgemeinschaft zu verwandeln. Sie schneidet damit den Zugang zu den Quellen ab, aus denen immer neu die Kräfte des Friedens und der Versöhnung kommen können. Gerade weil das Äußerste für den Frieden getan werden muß, muß die Kirche ihrem spezifischen Wesen treu bleiben. Nur wenn sie ihre Grenzen achtet, bleibt sie grenzenlos, und nur dann kann ihr Dienst der Liebe und des Zeugnisses ein Anruf an alle werden. Was die Kirche letztlich zum Frieden beizutragen hat, finde ich überzeugend formuliert in Worten von Metropolit Damaskinos, die ich mir uneingeschränkt zueignen kann und mit denen ich daher schließen möchte: »Über ihren sozialen Dienst hinaus muß – meiner bescheidenen Meinung nach – der Beitrag der orthodoxen Kirche zu Friede, Freiheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit unter den Völkern in einem Zeugnis der Liebe bestehen ... Die Rolle der Kirche kann dabei mit keiner Art von politischer Strategie oder Opportunität der Autoritäten oder der Regierungen identifiziert werden, unter denen ihre Völker leben. In diesem Kontext ist der Spielraum für Initiative und Aktion der orthodoxen Kirchen eng; ihr Zeugnis und ihre Anwesenheit bringen Gefahren mit sich, die die Verantwortlichen bis zum Martyrium führen können ... Aber gerade diese martyriumsbereite Liebe ist es, die letztlich den Willen der orthodoxen Kirchen festigen wird, damit sie in Zusammenarbeit mit den Brüdern der anderen christlichen Kirchen und Konfessionen heute ihr Zeugnis geben können – das Zeugnis von Glaube und Liebe, in einer Welt, die dessen vielleicht mehr denn je bedarf.«[12]

Antichrist bringen.« Und S. 124: »Die Kehrseite des in einem Weltstaat freilich erreichten Kantischen Ideals, daß es eigentliche ›äußere Kriege‹ nicht mehr gäbe, würde sein, daß an die Stelle von Krieg Polizeiaktionen träten, die durchaus den Charakter von Schädlingsbekämpfungen annehmen könnten.« Vgl. H. Kuhn, a. a. O., S. 355: »Als Kirche der Märtyrer ist die Kirche am meisten sie selbst. Aber als Organisation zur Verbrüderung der Menschheit scheitert sie an der irdischen Vormacht der Politik.«

12 Metropolite Damaskinos Papandreou, Contribution de l'Eglise orthodoxe à la réalisation des idéaux chrétiens de paix, de liberté, de fraternité et d'amour entre les peuples, et la suppression des discriminations raciales, in: Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. Festschrift für J. Ratzinger, Bd. II. St. Ottilien 1987, S. 1333-1343, Zitat S. 1342f.

Der Christ als Friedensstifter

Von Paweł Góralczyk SAC

Friede wurzelt zweifellos in den Kategorien allgemein menschlicher Werte. Die Unbeständigkeit des Friedens und die ständige Furcht vor Krieg bilden eine moralische Herausforderung an alle Menschen guten Willens und um so mehr an Christen, damit dieses Gut der Welt gesichert wird. In der Situation des Nicht-Friedens werden alle fundamentalen Menschenrechte in Frage gestellt, es wird aber in erster Linie – von der vielgesichtigen Ruine moralisch bedeutungsvoller Werte abgesehen – der höchste Wert diesseitigen Menschenlebens, das Leben selbst, gefährdet. So sind alle Bemühungen anzuerkennen, die von einzelnen Personen oder auch von lokalen und internationalen Organisationen unternommen werden, zur Sicherung und Festigung des Friedens in der Welt beizutragen. Auch in der Tradition der sozialen und politischen Tätigkeit der Kirche war die Sorge um den Frieden von grundlegender Bedeutung.

Fest steht auch, daß Bestrebungen, den Frieden zu sichern, in der letzten Zeit stärker und lebendiger geworden sind, denn die letzten zwei Weltkriege, ihre Folgen und ihr Ausmaß erfüllen die Menschen mit Schrecken. Obwohl das Engagement für den Frieden immer größer wird und die Machthaber dieser Welt sich an einen gemeinsamen Tisch setzen, um Verträge über die Einschränkung nuklearer Aufrüstung zu unterzeichnen, scheint es, daß die Kriegsgefahr nicht völlig entfernt und beseitigt wurde. Verträge dieser Art bringen ihre Machtlosigkeit ans Licht, sie garantieren auch keinen beständigen und gerechten Frieden. Der Frieden ist ein Wert, an dem alle arbeiten müssen; er appelliert an das Gewissen jedes einzelnen. Aus diesem Grunde scheint es, daß ein wichtiges Element der Friedensbemühungen in der moralischen Sphäre liegt. Die Trennung zwischen dem individuellen, gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Leben und der Moral führt unausweichlich zu der Unterhöhlung der Friedensfundamente.

Die Affirmation moralischer Werte

Grundlage jedes moralisch guten Handelns ist die Affirmation dessen, was objektiv wertvoll ist, d. h. das Interesse am Wert. Anhand dieses Fundamentalsatzes der Axiologie formulierte Dietrich v. Hildebrand die These, daß »nur der Mensch, der begreift, daß es Sachen und Dinge gibt, die an sich schon bedeutungsvoll, schön und gut sind, nur dieser Mensch, der dazu fähig ist, den erhabenen Aufruf zu hören, sich nach Forderungen dieser Dinge zu richten und sich ihren Gesetzen unterzuordnen, nur er imstande ist, in sich

und um sich moralische Werte zu verwirklichen, ... Die Fähigkeit, Werte wahrzunehmen, und das Streben nach ihnen – die Bereitschaft, dem Aufruf zu folgen, der von ihnen kommt – sind die Grundlage jedes moralischen Menschenwerts.«[1] Im Gegenteil, wenn der Mensch sie nicht erkennt beziehungsweise sich in seinem Handeln nicht nach dem objektiven Sinn der moralischen Werte richtet, unterhöhlt er die Ordnung der Welt, schafft eine »eigene Welt der Werte«, wobei er sich meistens nach utilitaristischen und subjektivistischen Prinzipien richtet. Eine Abweichung vom objektiven und absoluten Sinn moralischer Werte bedeutet nichts anderes als den Anfang der Zivilisations- und Kulturkrise. Hier wurzelt Kriegsgefahr, weil die Dominante bei der Lösung aller zwischenmenschlichen Probleme nicht der Wert an sich ist, sondern das eigene, durch egoistische Beweggründe geprägte Interesse.[2]

Man könnte an dieser Stelle eine Reihe von Krisesymptomen der zeitgenössischen Zivilisation nennen, die ihren Anfang in der Unterhöhlung objektiver moralischer und religiöser Werte nahmen. Dafür wird das Postulat der individuellen Ethik und der – im Namen des Anthropozentrismus – freien Entscheidung über eigenes Schicksal gestellt. Die Analyse heutiger Zivilisation bringt ziemlich eindeutig ans Tageslicht: Säkularisierung und Loslösung von der Religion als Quelle der Werte und Normen jedes Handelns, der moralische Relativismus, eine Ablehnung der Autoritäten, der Vorrang materieller Werte vor den geistigen, die sich immer verschärfende Trennung zwischen Wissenschaft/Technik und dem geistigen Fortschritt, Nihilismus, das Gefühl der Hoffnungslosigkeit, eine unbestimmte Absurdität des Lebens und der Welt usw.[3] Eine logische Folge dieser Symptome waren die sich so tragisch auswirkenden zwei letzten Weltkriege. Sie entblößten mit aller Schärfe die Überschreitung einer objektiven Wertordnung, der Gottes- und Menschenrechte.

Die Erneuerung des gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens, die die Ordnung und den Frieden unter Menschen bedingt, muß auf dem Fundament der Ethik mit allen ihren unverletzlichen allgemeinmenschlichen Grundwerten aufgebaut werden. Nur sie, die sich nach den einzig wahren Prinzipien, einer objektiven Welt der Werte, richtet, führt zur Achtung und zu einer völligen Affirmation der wahren Menschenwürde mit all ihren Komponenten, auch den religiösen. Wenn die Ethik ihrer transzendenten Dimension, der Möglichkeit also, daß die menschliche Person das *Sacrum* als den höchsten Wert erlebt, beraubt wird, bedeutet dies nicht nur inhaltliche

1 D. v. Hildebrand, Sittliche Grundhaltungen. Regensburg 1969, S. 12.

2 Vgl. J. Ziółkowski, Kryzys wartości (Krise der Werte). In der polnischen Ausgabe dieser Zeitschrift 3 (Heft 6) (1983), S. 33.

3 Vgl. ebd., S. 33f.

Einschränkung, sondern es unterhöhlt auch die Fundamente, die eine Ethik mit dem fundamentalen Wert der menschlichen Person und der Pflicht ihrer Affirmation berechtigen.[4]

Der Christ hat trotz alledem zusätzliche Beweggründe und Motive für seine Bemühungen, Frieden zu schaffen und zu sichern. Sie resultieren ganz klar aus der schöpferischen und eschatologischen Betrachtung von Welt und Mensch. Dieser Standpunkt sollte auch für den Christen bei der Wahl einer solchen Ethik entscheidend sein, die mit aller Schärfe und Konsequenz Werte in einem engen Zusammenhang mit ihrem Ursprung deutlich macht. Wenn er darum bemüht ist, den Frieden zu errichten, der im Sinne der Enzyklika *Pacem in terris*[5] nichts anderes als die Affirmation der Weltordnung und – in erster Linie – sozialer Ordnung ist, so ist er sich gleichzeitig bewußt, daß deren Bestand auf der Voraussetzung aufgebaut ist, die einen Plan Gottes, wie das Geschick der Welt gelenkt und geleitet werden sollte, anerkennt. Wenn er zum Zeugen der Wahrheit wird, wird er ohne Zweifel in und um sich alle anderen Beweggründe und Motive überwinden, die nicht aus dem Wert des Friedens und der menschlichen Person selbst kommen. Der Frieden muß für ihn einzig im Dienste der Wahrheit bestimmt sein. Der Verrat an dieser Pflicht wäre zugleich Verrat an der Wahrheit und Verleugnung seiner christlichen Sendung.[6]

In diesem Zusammenhang sind die Worte Johannes Pauls II. über das Bedürfnis, das menschliche »Herz« zu erneuern, als ein kategorischer Imperativ aufzufassen. Er appelliert an die tiefsten Schichten der menschlichen Person, die ihr Verhältnis zum Guten, zum anderen und zu Gott bestimmen.[7] Die Erneuerung des Herzens, der ganzen moralischen Sphäre, die auf die objektive Wahrheit hin orientiert ist, bewirkt, im Menschen absolute Werte des Guten, der Gerechtigkeit, der Brüderlichkeit und des Friedens wahrzunehmen und zu schätzen.[8] Und im Gegenteil, »wenn der Mensch zur Gewalt und zum Krieg greift, so ist es eine Folge der Sünde des Menschen, der Verblendung seines Geistes und der Verwirrung seines Herzens, die sich oft des Motivs der Ungerechtigkeit mit der Absicht bedienen, die Spannungen

---

4 Der Existenzialismus ohne Gott ist für Hildebrand ein radikaler Apersonalismus und ein Versuch, eine Ethik ohne Gott zu bauen; er trägt in sich die Züge einer illusorischen und provisorischen Ethik. Vgl. ders., Die Menschheit am Scheideweg. Regensburg 1955, S. 251-268. Vgl. auch J. Ziółkowski, ebd., S. 34.

5 Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in terris*, Nr. 4-7.

6 Vgl. Johannes Paul II., Die Wahrheit, Kraft des Friedens. Weltfriedenstag 1980. AAS 71 (1979), S. 1572-1580.

7 Vgl. Johannes Paul II., Der Frieden entspringt einem neuen Herzen, Weltfriedenstag 1984. AAS 76 (1984), S. 291.

8 Vgl. ebd.

und Konflikte zuzuspitzen und zu stärken«.[9] Eine strenge Konjunktion zwischen der Ethik und den Fundamenten des Friedens läßt Johannes Paul II. die These formulieren, daß »der Frieden nur vorübergehend und illusorisch sein kann, solange es keine wahre Wandlung des Herzens geben wird«.[10] Erst die »Wandlung des Herzens«, die Bekehrung, bildet in der menschlichen Person eine nicht zu bestimmende Kraft aus, die ihn dazu befähigt, die Welt der Werte objektiv und klar sehen zu können, Gerechtigkeit zu begreifen und zu lieben, Menschenrechte zu achten; sie gibt das Gefühl der Gleichheit, der Solidarität aller Reichen und Armen in der Welt, des gegenseitigen Vertrauens und der Bruderliebe.[11]

Personalistische Dimension des Friedensdialogs

Es ist eindeutig festzustellen, daß Friedensbemühungen von dem Zeitpunkt an erstrebt wurden, da die Menschen dem Egoismus, dem Willen, über andere zu herrschen, andere für eigene utilitaristische Zwecke auszunutzen, verfielen, und das heißt nichts anderes, als daß in den Menschen die Sünde, die Wurzel aller zwischenmenschlichen Spaltung, eindrang. Diese Bemühungen, die auf verschiedenen Ebenen und unter unterschiedlichen Gruppen, zwischen Nationen, gesellschaftlichen Klassen, zwischen verschiedenen Bekenntnissen zu verwirklichen gesucht werden, sind einerseits durch die menschliche Sehnsucht nach der verlorenen Gabe bedingt, andererseits aber sind sie ein Ausdruck der Suche nach ungenauen fundamentalen Prinzipien, die hernach ein universales Bekenntnis und eine gemeinsame Erziehungsbasis bilden könnten. Alle sind sich in dem Punkt einig, daß zur Errichtung solcher Grundlagen eines beständigen Friedens systematisch-theoretische, erzieherische und politische Bestrebungen erforderlich sind. An diesem Prozeß will auch die Kirche teilhaben, die sich »auf ihre höchste moralische Autorität stützend, der Menschheit den Weg zum Frieden weisen und durch ihre erzieherisch-gesellschaftliche Hilfe bei ihrer Verwirklichung behilflich sein kann«.[12]

Die Kirche, die sich in unserem Jahrhundert an alle Menschen guten Willens wandte, sich unermüdlich um den Frieden zu bemühen, richtete ihren Appell in erster Linie an jene Menschen, die ihr Leben im Geheimnis Christi, des Friedensfürsten, verankert sehen und die gerade aus diesem Grunde in besonderer Weise verpflichtet sind, den Frieden in der Welt zu festigen. Alle kirchlichen Belehrungen und Ermutigungen der letzten Zeit, Frieden auf

9 Ebd., S. 292.

10 Ebd., S. 293.

11 Vgl. ebd.

12 J. Majka, Die katholische Soziallehre. Rom 1986, S. 330.

Erden zu errichten und den Friedensdialog voranzutreiben, gehen vom klar bestimmten Bild der menschlichen Person und ihrer Würde aus.[13] Die Gesellschaftslehre der Kirche hebt immer wieder hervor, daß der eigentliche Grund sozialer Ordnung das Wohl der Gesellschaft und sein unmittelbares Ziel der Schutz der Menschenwürde sei.[14] Der einzelne müsse in seiner Individualität mit der ihm eigenen Größe der grundsätzliche Inhalt und die Plattform jedes Dialogs in gesellschaftlicher, politischer, wirtschaftlicher und kultureller Dimension sein.[15] Die Würde des Menschen hänge unauflöslich mit dem Verständnis seines Wesens als Menschen, mit seinem natürlichen und übernatürlichen letzten Ziel zusammen, so daß es in nichts dem Wohl der Nation unterzuordnen sei. Menschliche Würde müsse im nationalen und internationalen Gespräch immer Grund und Ziel aller Entscheidungen sein. Ihre Herabsetzung oder auch ihre Unterordnung unter Ziele, die außerhalb der Person stehen, bedeuteten in letzter Konsequenz nichts anderes als die Zerstörung gesellschaftlicher Ordnung und bestehenden Friedens. Und im Gegenteil, die Achtung von Würde und Rechten der menschlichen Person seien das Korellat der gesellschaftlichen und politischen Ordnung und dadurch auch des Friedens.

Erst von dieser fundamentalen Voraussetzung ausgehend ist es denkbar, andere, genauere Prinzipien zu formulieren. Hier sollten jene Werte hervorgehoben werden, die als Basis zwischenmenschlicher Solidarität betrachtet werden können. In der Enzyklika *Pacem in terris* werden vier dieser Prinzipien zur Gestaltung gesellschaftlicher Ordnung angegeben, die gleichzeitig den Frieden auf Erden bedingen. Sie sollen eine Art geltender struktureller Normen und Richtlinien jeder gesellschaftlichen Handlung bilden.[16]

In der Friedensenzyklika wird zunächst klargestellt, daß eine der fundamentalen Voraussetzungen für das moralische Leben des einzelnen, aber auch für die gesellschaftlich-politische Ordnung die Anerkennung der Wahrheit ist. Dabei handelt es sich hier zweifellos um Wahrheit im weitesten Sinne des Wortes, die Wahrheit über Gott, über die metaphysische Disposition des Menschen, über sein gesellschaftliches Leben, über die Welt und alle Dinge, die geschaffen worden sind, etc. Ein Dialog, der auf Affirmation der Wahrheit baut, hat schon an sich eine Kraft, die die ganze Sinnlosigkeit der Scheinwelt, die Nutzlosigkeit des Selbstbetrugs und die Leere und Nichtigkeit jeder Unwahrheit beiseite schiebt.[17]

---

13 Vgl. Johannes Paul II., Die Kirche verteidigt die Würde jedes Menschen. Rede an das Kardinalskollegium am 22. Dezember 1979, in: L'Osservatore Romano Nr. 294 vom 23. Dezember 1979.

14 Vgl. Johannes XXIII., *Pacem in terris*, Nr. 9, 10.

15 Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis*, Nr. 10.

16 Vgl. J. Majka, a. a. O., S. 332f.

17 Vgl. D. v. Hildebrand, a. a. O., S. 64.

Ein anderer Grundsatz, dessen Beachtung zu Hoffnungen berechtigt, ist eine affirmierende Haltung zum Wert der Gerechtigkeit. Nachdrücklich betonte Paul VI., daß der Frieden, der nicht aus dem allertiefsten Gefühl der Menschlichkeit, aus der wahren Menschenliebe und der Achtung der dem Menschen gebührenden Rechte entstanden ist, kein echter Frieden sei.[18]

Das affirmierende Verhältnis zur Gerechtigkeit drückt sich in der Anerkennung kultureller, politischer und gesellschaftlicher Besonderheiten anderer Nationen, Klassen und gesellschaftlicher Gruppen sowie in der Beachtung fundamentaler Menschenrechte aus. Und umgekehrt wird dieser Dialog zum Scheitern verurteilt sein, wenn man von Anfang an in keinem Punkt nachgeben will, um sich so das Recht anzumaßen, selbst Maßstab der Gerechtigkeit zu sein. Hierin wurzeln meist ein National- oder Klassenegoismus sowie das Machtstreben ihrer Exponenten. Und was zuletzt den Friedensdialog gewiß auch erschwert, ist die Erhaltung eines Staatskultes, der von den Gesprächspartnern bewußt oder unbewußt respektiert wird. Damit kann in einer solchen Situation all das, was zum Staatskult im Widerspruch steht, nicht nur nicht diskutiert werden, sondern zugleich können die zweifelhaftesten Maßnahmen gerechtfertigt werden.[19]

Gerechtigkeit hängt immer mit einer anderen Tugend, mit der Liebe, integral zusammen. Die Liebe ermöglicht es, über die Grenzen einer strengen Pflicht hinauszukommen, weil der andere Mensch als Bruder und die ganze Menschheit als Familie angenommen werden können. Die Liebe hat die Kraft, in sich solche Leidenschaften wie Hochmut und Egoismus zu besiegen, sie kann im Namen der Achtung fundamentaler Werte verzeihen. Sie ist nicht nur ein die Spannungen stimulierender Faktor, sondern auch die »Seele« aller Bemühungen, ein solidarisches Gebäude der menschlichen Familie zu errichten. Ein anderer Pfeiler dieses Gebäudes ist die Achtung menschlicher Freiheit. Auf der transzendenten Würde des Menschen aufgebaut, kann sie niemals mißachtet oder eingeschränkt werden, wenn der Dialog über den Frieden auf Erden ernstgenommen wird. Für Johannes Paul II. ist Friede nur dann möglich, wenn die Freiheit geachtet wird; er erinnert dabei an die grundlegende theologische Wahrheit über die Schaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes, also über die Berufung des Menschen, frei zu sein. Diese Freiheit kann dem Geschöpf von keiner Kraft und keinem äußeren Zwang genommen werden, sie ist das grundlegende Recht des Menschen als eines Einzelwesens und als eines Gliedes der Gesellschaft.[20] Das Recht gibt

18 Paul VI., Willst Du den Frieden – schaffe Gerechtigkeit, Weltfriedenstag 1972. AAS 63 (1971), S. 866.

19 Vgl. Johannes Paul II., Der Dialog für den Frieden: eine Forderung an unsere Zeit, Weltfriedenstag 1983. AAS 75 (1983), S. 233.

20 Vgl. Johannes Paul II., Um dem Frieden zu dienen, achte die Freiheit, Weltfriedenstag 1981. AAS 72 (1980), S. 1265.

dem Menschen die Möglichkeit, frei zu wählen, je nach den Werten, die er für wichtig hält. Dank der Freiheit erscheint der Mensch als ein verantwortungsvolles Wesen, das dazu fähig ist, sich als Gabe der Freiheit gegenüber dem Gemeinwohl zu sehen. So begriffen ist Freiheit nicht nur das Recht, das man für sich fordert, sondern auch Aufgabe und Pflicht, alle Rechte des anderen gebührend zu achten. Dem Frieden wahrhaftig zu dienen bedeutet, Freiheit anzuerkennen, jedes menschliche Wesen und jede menschliche Gemeinschaft sowie individuelle und gemeinschaftliche Rechte zu achten.[21]

Der Christ, dazu berufen, den Frieden auf Erden zu verwirklichen, muß ununterbrochen einen Dialog führen, in dem die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung geachtet werden. Ohne die fundamentalen Werte, die die Ordnung in der Welt bedingen und zu denen im Sinne der Enzyklika *Pacem in terris* Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit gehören, sind alle Versuche, Vereinbarungen und Verträge abzuschließen, im voraus zum Scheitern verurteilt. Das bedeutet zugleich, daß jeder Friedensdialog durch deutliche personalistische Züge geprägt ist. Denn keine anderen Ziele außer denen der Person, weder politische, kulturelle noch wirtschaftliche, können zum Maßstab oder zum Kriterium des Dialogs werden. Mit Johannes Paul II. gesprochen: Die Voraussetzung jedes Dialogs ist immer »ein Suchen nach dem, was wahr, gut und für jeden Menschen gerecht ist, für jede Gruppe und jede Gesellschaft, sowohl für den Teil, dem er angehört, als auch für den der Widersacher«.[22]

Ein deutlich personalistischer Dialog kann auch die Eigenartigkeiten eines anderen anerkennen; er ist von der Suche nach dem, was den Menschen gemein ist, trotz aller Streitfragen, Spannungen und Konflikte, gekennzeichnet. Denn der Christ ist sich bewußt, daß alle zu der gemeinsamen Wanderung berufen sind, die zu einem koinzidenten Treffen der Vernunft, des Willens und der menschlichen Herzen führt, der Herzen, die dem einen Ziel, das Gott den Menschen bestimmt hat, aus der Welt eine Wohnstätte für alle zu machen, zugewandt sind.[23]

---

21 Vgl. ebd., S. 1266. Nach der Meinung des Papstes verweigert die Gesellschaft entschieden Freiheit dem Menschen, wenn sie die individuellen Vorrechte der wirtschaftlichen Dominanz unterstellt, wenn sie das geistige Schaffen des Menschen im Namen einer falschen ideologischen Ordnung unterdrückt, wenn sie den Menschen nicht sein Recht auf Vereinigung nutzen läßt, wenn sie praktisch das Recht auf die Teilnahme an dem öffentlichen Leben vernichtet oder so weit in diesen Bereich eingreift, daß Individualismus und Verweigerung von Teilnahme am bürgerlichen und gesellschaftlichen Leben eine allgemeingültige Haltung werden; vgl. ebd.

22 Vgl. Johannes Paul II., Der Dialog für den Frieden: eine Forderung an unsere Zeit, a. a. O., S. 230.

23 Vgl. ebd., S. 232.

Der christliche Friedensgedanke und der Staatenfriede der Neuzeit

*Von Hans Maier**

Der Christ lebt in einer Welt, die beherrscht ist vom Gesetz der Macht: Krieg und Unfrieden gehören zu seinen täglichen Erfahrungen. In sich selbst aber trägt er das Gesetz einer neuen Ordnung, die mit dem Erlösungstod Christi angebrochen ist und deren Kennwort Friede heißt: »Seht, ich sende euch wie Lämmer unter Wölfe« (Mt 10,16). »Widerstehet nicht dem Bösen ... tut Gutes denen, die euch hassen« (Mt 5,39.44). »Dies habe ich zu euch gesprochen, auf daß ihr Frieden in mir habet. In der Welt werdet ihr Bedrängnis haben; aber vertrauet, ich habe die Welt überwunden« (Joh 16,33).

Wie hat sich beides – die Erfahrung der Welt und die Ordnung der Liebe – in der Geschichte der christlichen Völker Europas niedergeschlagen? In welchem Zusammenhang steht der christliche Friedensgedanke mit dem Staatenfrieden und den politischen Friedensbewegungen der Neuzeit? Das ist die Frage, die wir im folgenden untersuchen wollen. Sie hat besondere Aktualität. Denn am Vorwurf der geringen Friedenswirksamkeit entzünden sich heute die heftigsten Kontroversen über die historische Rolle des Christentums, und die verschiedenen atheistischen Humanismen unserer Zeit leben alle aus dem Anspruch, den Friedensgedanken, den das Christentum nur verkündet, aber nicht realisiert habe, in barer politischer Münze einzulösen. Grund genug also, nach jenem Zusammenhang von Gedanke und Realität des Friedens zu fragen – oder doch einige Vorüberlegungen anzustellen, die es uns erlauben, ein Urteil in der Sache zu gewinnen.

I

Die Friedensbotschaft des Neuen Testaments scheint sich in ihren radikalsten und kompromißlosesten Äußerungen so weit über der kompakten Realität von Staat und Gesellschaft zu bewegen, daß sich die Frage einer Umsetzung in die politische Realität für die Christen der ersten Jahrhunderte gar nicht stellte. Angesichts der Minderheits- und Diasporasituation der Christen und der vorherrschenden Endzeiterwartung beschränkte sich die junge Kirche darauf, in ihrer inneren Ordnung ein Bild der künftigen Gesellschaft der Gerechtigkeit und des Friedens zu antizipieren; im übrigen aber überließ man

---

* Der hier folgende Aufsatz ist abgedruckt in: ders.: Schriften zur Kirche und Gesellschaft III: Religion und moderne Gesellschaft. Freiburg 1985.

diesen Äon auch im Politischen seinem Gesetz. Dies gilt selbst für Augustin, der im 19. Buch von *De civitate Dei* als erster den christlichen Friedensgedanken in einer großartigen, die ganze irdische Ordnung umspannenden Vision entwarf: Obwohl er schon im nachkonstantinischen Zeitalter zunehmender Verflechtung von Kirche und Gesellschaft lebte, blieben irdischer und eschatologischer Friede für ihn getrennt. Von der *pax Romana,* die die Hoftheologen und Hofdichter Konstantins zu Unrecht mit dem christlichen Frieden identifiziert hatten, führte für ihn kein Weg zur *pax aeterna*, dem höchsten Gut der Angehörigen des Gottesstaates; und der Weltstaat besaß für ihn allenfalls *nonnulla pax*, ein klein wenig Frieden. Die Christen waren abgesondert von der Welt, und wenn einige Kaiser Christen geworden waren, so bedeutete das noch keineswegs, daß die Welt christlich geworden war; wahrer Friede als *tranquillitas ordinis*, Ruhe, die aus der Ordnung kommt, blieb daher notwendig auf die kleinen Gemeinschaften derer beschränkt, die dem Gesetz des Weltstaats entsagt und exemplarisch die neue Ordnung der Selbstpreisgabe und der Liebe zum Nächsten realisiert hatten.

Diese Situation änderte sich grundlegend mit dem Augenblick, in dem sich eine christliche Gesellschaft zu bilden begann, die den ganzen Bereich der weltlichen Gesellschaft durchdrang und umfaßte. In den christlichen Gemeinwesen des Mittelalters trat an die Stelle christlicher Diaspora in der Welt eine religiös-politische Einheitskultur. Dementsprechend konnten die zentralen Weisungen des Neuen Testaments nicht mehr, wie in der Welt der heidnischen Antike, eingeschlossen bleiben in der inselhaften Intimität kleiner Gemeinden: das Innere wurde jetzt zum Äußeren, die christlichen Postulate drängten zur Verwirklichung in der Breite der sozialen Wirklichkeit. Der Inhalt der großen Kämpfe und Revolutionen des Mittelalters, vom Investiturstreit bis zum Konziliarismus und zur Reformation, ist im Grunde immer der gleiche: es geht um die christliche Ordnung *dieser* Welt, um die Einformung der christlichen Botschaft in die diesseitige politische und soziale Realität. So mußte sich auch das Friedensproblem in einem neuen und völlig anderen Sinne stellen als in der von der *pax Romana* durchwalteten und zuletzt von ihr gefesselten antiken Welt: nicht die alles überherrschende Macht des Stärksten konnte das Vorbild der neuen Ordnung sein, sondern das von unten in die Breite wirkende Friedensstreben kleiner Gemeinschaften, die sich in dem Maße, in dem sie die christliche Botschaft innerlich ergriffen und sich zu eigen machten, auch politisch homogenisierten und von der nichtchristlichen Außenwelt, dem Heidentum, zu scheiden begannen.

Es würde zu weit führen, diesen Vorgang der Homogenisierung, der am Anfang der europäischen Staatenbildung steht, im einzelnen zu schildern und vor allem seine Vorstufen kenntlich zu machen: von den Gebetsverbrüderungen frühmittelalterlicher Klöster (denen bekanntlich nicht nur religiöse, sondern auch politische und strategische Bedeutung zukam) über die »leise

integrierende Wirkung« (Tellenbach) gemeinsamer Gebete und gemeinsamer Liturgien bis zu sozialen Institutionen wie dem aus den Kreuzzügen hervorgehenden Rittertum und dem durch Gottunmittelbarkeit und wechselseitige Ebenbürtigkeit ausgezeichneten europäischen Königtum des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Drei Dinge seien aber beispielhaft als Momente in diesem Prozeß hervorgehoben: die Bewegung des Gottesfriedens seit dem 16. Jahrhundert; der Gedanke einer auf Schiedsgerichte gegründeten Friedensordnung der christlichen Staaten; endlich die Entstehung eines diese Staaten umschließenden Völkerrechts.

Die Bewegung des Gottesfriedens ergriff, von Südfrankreich kommend, im späten 10. und 11. Jahrhundert das ganze christliche Europa. Sie richtete sich gegen ein wesentliches Strukturelement der mittelalterlichen Ordnung, die Fehde, und wirkte insofern revolutionär. Der Ausübung »rechter Gewalt« durch autogene Herrschaftsinhaber, vor allem den Adel, wurde von der Kirche eine zeitliche und räumliche Grenze gesetzt: gewisse Personen (Geistliche, Kaufleute, Bauern), Orte und Sachen (Kirchen, Kirchhöfe, Ackergeräte) wurden unter den Schutz des Gottesfriedens (*Pax Dei*) gestellt. Daneben wurden in der *Treuga Dei*, der Waffenruhe Gottes, Gewalttaten und Fehdehandlungen zu bestimmten Tagen und Zeiten verboten. Der Gottesfriede wurde beschworen, seine Verletzung mit kirchlichen und weltlichen Strafen bedroht (H. Conrad). An diese Bewegung des Gottesfriedens knüpfte die von der weltlichen Autorität ausgehende Landfriedensbewegung nach Form und Inhalt an, jene Bewegung also, die überall in Europa die autogenen Herrschaftsgewalten entmächtigte, die Fehde durch Gericht und Polizei ersetzte, die Ausübung »rechter Gewalt« beim Staat monopolisierte und damit schließlich den – uns heute ganz selbstverständlich gewordenen – innerstaatlichen Friedensraum schuf. Friede wird vom modernen Staat vermittelt kraft politischen Zusammenschlusses und herrschaftlicher Organisation der Gesellschaft; Friede wird zugeteilt in räumlichen und zeitlichen Quanten, die sich schließlich auf das ganze Staatsgebiet ausbreiten, den ganzen Untertanenverband einschließen. Der »Ewige Landfriede« ist die erste *realpolitische* Form des Ewigen Friedens, die Verdrängung des Kriegs aus Privatrecht und Staatsrecht ist ein Vorgang, der in *Pax Dei* und *Treuga Dei* erstmals exemplarisch vorweggenommen wird.

Das zweite Beispiel sind die vor allem im späteren Mittelalter entwickelten Pläne einer durch Schiedsgerichtsbarkeit gesicherten dauernden Friedensordnung der europäischen Völker. Obwohl die Grenzen zwischen Staats- und Völkerrecht im Mittelalter fließend sind, dürfen wir hier von einem ersten Übergreifen der Friedensbewegung in den zwischenstaatlichen Bereich sprechen. Gewiß bleibt das meiste noch im Bereich politischer Theorie: Die Pläne von Dubois, Podiebrad, Erasmus und später ihrer modernen Nachfolger Crucé und Sully bis hin zum Abbé de St. Pierre haben erst im 19. und 20.

Jahrhundert, mit der Heiligen Allianz, den Haager Konferenzen und dem Völkerbund, realpolitische Farbe gewonnen. Dennoch sind sie für die moderne Staatengesellschaft und die in ihr entwickelten Methoden der Friedenssicherung von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen; denn in ihnen wird zum erstenmal die Möglichkeit sichtbar, den innerstaatlichen Friedensraum ins Internationale auszuweiten. Übrigens ist es charakteristisch, daß die frühesten unter diesen Autoren gegen die kaiserliche Universalmonarchie schreiben und mit dem heraufkommenden pluralistischen und nationalstaatlichen Europa verbündet sind. Das gibt ihren Äußerungen ein besonderes Gewicht. Wir sind hier bereits in der europäischen Staatengesellschaft der neueren Jahrhunderte, in einer Welt der Balancen, des vorsichtigen Kalküls, des durch Staatsräson gemäßigten nationalen Egoismus – in einer Welt freilich, die nicht einfach simplifizierend gegen ein präsumptives mittelalterliches Einheitsbewußtsein gestellt werden kann, da sie vielfach das Problem des übernationalen Friedens viel schärfer und brennender empfunden hat als das Mittelalter.

Endlich der letzte, gewichtigste Beitrag christlicher Friedensreflexion und Friedenspolitik zur Entstehung des modernen Staatenfriedens: das klassische Völkerrecht. Es verdankt der christlichen Tradition die Hauptanstöße: den Gedanken der *res publica christiana*; den Gedanken der Ebenbürtigkeit der Monarchen und Staaten als Voraussetzung für Staatengleichheit und Souveränität, endlich den Gedanken einer internationalen Schiedsgerichtsbarkeit und eines Bundes der christlichen Völker. Und es entwickelt diese Tradition vom 16. zum 18. Jahrhundert, in einer Bewegung allmählicher Säkularisierung, zu einem »internationalen Recht der zivilisierten Staaten« weiter. Als Zwischen-Staaten-Recht ist das moderne Völkerrecht frei vom utopischen Ausgriff in die unsichere Zukunft der Völkereinheit und des Ewigen Friedens, aber es schafft reale Fortschritte, auf die wir heute mit einem Gefühl der Sehnsucht zurückschauen: die strikte Begrenzung des Krieges auf den Staatenkrieg, die Beschränkung der Kriegführung auf die Kombattanten, die Schonung der Kriegsgefangenen, endlich die nicht geringzuschätzende rechtliche Formalisierung des Krieges durch Kriegserklärung und Friedensschluß. Je mehr der Krieg zum Staatenkrieg wird, desto mehr kann sich im Inneren der nationalen Einheiten der Privatfriede des Bürgers ausdehnen mit allen Vorteilen der Sicherheit für Leib und Leben und persönliches Eigentum. »Der Bürger soll nicht einmal merken, wenn der König eine Bataille schlägt«, dieses Wort Friedrichs des Großen bezeichnet wohl am deutlichsten jene Tendenz zur Scheidung von Staatskrieg und Privatfrieden, die mit der Entwicklung der europäischen Staatengesellschaft in der Neuzeit und ihrem internationalen Recht Hand in Hand geht.

Versucht man Bilanz zu ziehen, so wird man sagen können, daß es den christlichen Völkern Europas vom 11. zum 18. Jahrhundert in einer Kette

immer neu ansetzender Bemühungen gelungen ist, den Krieg als Mittel der Politik aus dem privaten und aus dem innerstaatlichen Bereich allmählich zu verbannen. Diese konsequente innerstaatliche Befriedung ist eine bedeutende und singuläre Leistung des christlich-europäischen Staatenkreises. Nicht gelungen ist freilich die Verbannung des Krieges aus dem zwischenstaatlichen Bereich: Hier bleiben die Bemühungen bei der Beschränkung des Krieges auf den Staatenkrieg und bei der Humanisierung der Kriegführung stehen – ganz abgesehen von jener Gewalt, die nach wie vor gegenüber der außereuropäischen, nichtchristlichen Welt geübt wird. Denn *beyond the line* gelten ja die Gesetze der Gewalt, trotz aller Bemühungen um eine Kolonialethik, bis in die Zeit des Imperialismus fort; jenseits des Äquators ist der Europäer, nach dem Wort Raynals, ein gezähmter Tiger, der in den Wald zurückkehrt. So kommt der christliche Friedensgedanke in der europäischen Gesellschaft zwar zu Geltung und politischer Realisierung – es wäre unhistorisch, ihm tatsächliche Wirkung abzusprechen –, jedoch nur im Rahmen des europäischen Völkerrechts und innerhalb der Grenzen einer christlichen Binnenethik. Um den Krieg zwischen den Staaten endgültig abzuschaffen, fehlte und fehlt es an der entscheidenden Voraussetzung: Am Vorhandensein wirksamer Sanktionen gegen den Friedensbrecher. Es ist daher kein Wunder, daß die Kritiker der europäischen Staatengesellschaft seit dem 18. Jahrhundert immer wieder an diesem Punkt ansetzen und auf den Widerspruch von Theorie und Praxis hinweisen – zuallererst Kant, als er nach 1790 den Gedanken und die realpolitischen Möglichkeiten eines »Ewigen Friedens« zu erörtern begann. Mit ihm treten wir aus dem Bereich des christlichen Friedensgedankens im engeren Sinne in den weiteren Kreis des modernen Internationalismus und Pazifismus ein; in ein Feld entschiedener, aufs Ganze gehender Friedenspolitik, die nicht mehr auf Eingrenzung, Hegung, Humanisierung des Krieges abzielt, sondern auf seine Abschaffung schlechthin.

II

Schon im *Gemeinspruch* (1793) hatte Kant in vorsichtigen Wendungen einem dauernden Frieden auf Grund eines »allgemeinen Völkerstaates« das Wort geredet: »Die menschliche Natur erscheint nirgends weniger liebenswürdig, als im Verhältnis ganzer Völker gegeneinander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbständigkeit oder seines Eigentums einen Augenblick gesichert. Der Wille, einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu schmälern, ist jederzeit da, und die Rüstung zur Verteidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerstörender macht als den Krieg, darf nie nachlassen. Nun ist hiergegen kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht – nach Analogie eines bürgerli-

chen oder Staatsrechtes einzelner Menschen – möglich; denn ein dauernder allgemeiner Friede, durch die sogenannte Balance der Mächte in Europa ist, wie Swifts Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, daß, als sich ein Sperling daraufsetzte, es sofort einfiel, ein bloßes Hirngespinst. – ›Aber solchen Zwangsgesetzen, wird man sagen, werden sich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorschlag zu einem allgemeinen Völkerstaat, unter dessen Gewalt sich alle einzelnen Staaten freiwillig bequemen sollen, um seinen Gesetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre oder eines Rousseau noch so artig klingen, so gilt er doch nicht für die Praxis, wie er denn auch von großen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern, als eine pedantisch-kindische, aus der Schule hervorgetretene Idee jederzeit ist verlacht worden.‹ Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprinzip ausgeht, wie das Verhältnis unter Menschen und Staaten aussehen *soll*, und die den Erdengöttern die Maxime anpreist, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, daß ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und ihn also als möglich – in praxi –, und daß er sein *kann*, anzunehmen; zugleich aber auch – in subsidium – auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will – fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Bei dieser letzteren wird dann auch die menschliche Natur mit in Anschlag gebracht, welche, da in ihr immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann oder will, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte. So bleibt es also auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftsgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.«

Wie kommt Kant zu der eigentümlichen Denkfigur einer die Friedenstheorie durch Errichtung eines »Völkerstaates« rechtfertigenden Staatenpraxis? Sein Ausgangspunkt ist das moderne Völkerrecht. Dieses war nach Grotius immer stärker auf ein bloßes Zwischen-Staaten-Recht reduziert worden, die Elemente eines überpositiven *Ius commune gentium* waren ausgeronnen. Gleichzeitig hatte die aufklärerische Rechtstheorie – in Deutschland vertreten durch Thomasius und Wolff –, indem sie Recht mit Erzwingbarkeit gleichsetzte, die Grundlagenproblematik des Völkerrechts scharf beleuchtet; denn eben jene Erzwingbarkeit fehlte ja dem Zwischen-Staaten-Recht, das auf guten Willen und vertragliche Positivierung durch die jeweiligen Partner angewiesen war. Da sich jedoch der menschliche Wunsch nach Frieden auf die Dauer nicht unterdrücken ließ, wandte sich das politische Denken von der unbefriedigenden Rechtspraxis immer stärker auf absolut gesetzte Sollensprinzipien hin: der Phaetonsflug der Friedensutopien erhob sich in die Lüfte. Kants Bestreben ist es, die (nach seiner Meinung) vernunftlos gewordene

Praxis wieder der Theorie (von ihm mit dem Sein-sollenden gleichgesetzt) anzunähern; seine Absicht zielt gleichermaßen gegen die Staatensouveränität als Hemmschuh dauerhafter internationaler Vereinbarungen wie gegen die »leere Formalität« eines auf bloße ethische Postulate reduzierten Staatenrechts. Daher ist die Schaffung einer politischen Basis die wichtigste Voraussetzung für seinen Friedensplan, wie er in der Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) auseinandersetzt.

»Die Bedingung der Möglichkeit eines Völkerrechts überhaupt ist: daß zuvörderst ein *rechtlicher Zustand* existiere. Denn ohne diesen gibt's kein öffentliches Recht, sondern alles Recht, was man außer demselben denken mag – im Naturzustand –, ist bloß Privatrecht. Nun haben wir oben gesehen: daß ein föderativer Zustand der Staaten, welcher bloß die Entfernung des Krieges zur Absicht hat, der einzige mit der Freiheit derselben vereinbare *rechtliche* Zustand sei. Also ist die Zusammenstimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein – der also nach Rechtsprinzipien a priori gegeben und notwendig ist – möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Basis die Stiftung des ersteren in ihrem größtmöglichen Umfange, ohne welchen Zweck alle ihre Klügelei Unweisheit und verschleierte Ungerechtigkeit ist.«

Nun hat sich Kant keine Illusionen gemacht über die praktischen Aussichten seines Planes. Dies zeigt schon der Anfang seiner Schrift, wo er von einem holländischen Wirtshaus »Zum ewigen Frieden« spricht, dessen Schild einen Kirchhof zeigt, und daran die Frage knüpft, »ob diese satirische Überschrift ... für die Menschen überhaupt oder besonders für die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süßen Traum träumen«. Ein Ton der Skepsis, ja der Gebrochenheit und Unentschiedenheit (J. Pieper) ist unüberhörbar – immer wieder scheint sich Kant selbst ins Wort zu fallen, die Gegenstimmen werden deutlich; aber zuletzt siegt doch, in einer Art von verzweifelter Selbstermunterung, der Glaube an die eingeborene, freilich verschüttete Rechtlichkeit des Menschen:

»Bei aller Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältnis der Völker unverhohlen blicken läßt – indessen, daß sie im bürgerlich gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert –, ist es doch sehr zu verwundern, daß das Wort *Recht* aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können und sich noch kein Staat erkühnt hat, sich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären; denn noch werden Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel u. a. m. – lauter leidige Tröster –, obgleich ihr Kodex, philosophisch oder diplomatisch abgefaßt, nicht die mindeste gesetzliche Kraft hat –, weil Staaten als solche nicht unter einem gemeinschaftlichen äußeren Zwange stehen, immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne daß es ein Beispiel gibt,

daß jemals ein Staat durch mit Zeugnissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen. Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe – wenigstens den Worten nach – leistet, beweist doch, daß eine größere, obzwar zurzeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Prinzip in ihm – was er nicht ableugnen kann – doch einmal Meister zu werden, und dies auch von andern zu hoffen, denn sonst würde das Wort *Recht* den Staaten, die sich einander befehden wollen, nie in den Mund kommen, es sein denn, bloß um seinen Spott damit zu treiben . . .«

Soweit Kant. Freilich, nicht der (wie bei Voltaire) von Skepsis angeätzte Optimismus des Königsberger Philosophen hat dem Zeitalter der völkerrechtlichen Kodifikationen vorangeleuchtet, sondern der selbstgewisse, naivflache Rationalismus eines Jeremias Bentham. Dessen zukunftsträchtige Anregungen – Abrüstung, offene Diplomatie, kollektive Sicherheit, Verzicht auf Kolonien, Liberalisierung des Handels – sind zum Programm der folgenden Zeit geworden. Hinter ihnen wird eine neue Sozialmoral sichtbar, die von Kants Pflichtdenken tief geschieden ist, aber mit charakteristischen Bedürfnissen des sich ankündigenden industriellen Zeitalters in Einklang steht: die Neigung, Reibungen zu vermeiden, den Glückszustand zu steigern und auf möglichst viele auszudehnen, die Ablehnung des Schmerzes, das optimistische Wegreden der Abgründe der menschlichen Natur.

III

Die von Kant und Bentham ausgehende Bewegung, die auf ein Kriegsverbot zielte, auf ein mit Sanktionen gegen Friedensbrecher ausgestattetes Völkerrecht, ist bekanntlich im 19. Jahrhundert nicht zu voller Wirksamkeit gekommen. Noch die Haager Konferenzen, nimmt man ihr Ergebnis und nicht ihre weiterreichende Intention, halten sich weit eher im Rahmen der klassischen Linie einer Einschränkung und Humanisierung des Krieges – was an ihnen in die Zukunft weist, ist allenfalls der erste Schritt zur Vorbereitung einer obligatorischen Schiedsgerichtsbarkeit. Der Ewige Friede bleibt selbst im relativ friedlichen 19. Jahrhundert eine Zukunftsutopie ohne greifbare Realität; der Fortschritt der Wissenschaft und Bildung hat es, entgegen den Erwartungen vieler erlauchter Geister, nicht vermocht, daß den Völkern »die Waffen aus den Händen fielen« (Victor Hugo). Im Gegenteil: die Technisierung schuf größere Möglichkeiten der Massenvernichtung, rückte den Krieg vom Menschen weg, machte ihn zu einer Sache perfekter Planung und ließ ihn damit im wörtlichen Sinn un-menschlich werden. Gegenüber den technisch totalisierten Kriegen des 20. Jahrhunderts, die immer mehr den Charakter globaler, ent-humanisierter Schädlingsbekämpfungsaktionen annehmen, erscheint gerade das Archaische des alten Krieges wieder als das Moralische:

die Ritterlichkeit, der Kampf Mann gegen Mann, die personalisierte Duellsituation.

Aber nicht die Technisierung des Krieges ist der entscheidende Vorgang im 19. und 20. Jahrhundert, sondern seine Demokratisierung. Mit ihr verändert sich das klassische Verhältnis von Individuum, innerstaatlichem Friedensraum, zwischenstaatlichem begrenztem Krieg, wie es dem europäischen Völkerrecht vom 16. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg zugrunde lag. Wir erinnern uns: der wichtigste Schritt zur Institutionalisierung des Staatenfriedens war die Konzentration des Rechts zum Krieg in der Hand des Staates, die rechtliche Eingrenzung der Kampfhandlungen zwischen formelle Kriegserklärung und formellen Friedensschluß, die Beschränkung der Kriegführung auf die Kombattanten und vor allem: die Ausschließung des Krieges aus dem innerstaatlichen Raum. Fehde als rechte Gewalt, als Gewaltübung von einzelnen und Gruppen ist im modernen Staat prinzipiell unmöglich geworden – daher ist Landfriedensbruch bis heute als schweres Verbrechen pönalisiert, da es an die Fundamente der staatlichen Ordnung rührt. Und auch im zwischenstaatlichen Raum versucht das klassische Völkerrecht selbst im Krieg einen Friedensraum für die private Existenz auszusparen; der riesige Troß, die Fouragen der Heere der absoluten Monarchien im 18. Jahrhundert erklären sich daraus, daß Verpflegung aus dem mit Krieg überzogenen Land verpönt war – und noch im Ersten Weltkrieg erhob sich in der zivilisierten Welt ein Schrei der Empörung, als England als erster Staat seine Hand auf die feindlichen Privatvermögen legte.

Man muß jedoch nur einmal Goethes *Kampagne in Frankreich* nachlesen, um die hilflose Unterlegenheit jener Armeen des *ancien régime* gegenüber dem modernen revolutionären Volkskrieg, der aus dem Land lebt und auf das Land zurückgreift, zu spüren. Hier fällt nicht nur die – immer etwas künstliche – Trennung zwischen Staatskrieg und Privatfrieden dahin, hier wird auch der einzelne, ganz anders als der friderizianische Privatmann, unmittelbar an den Handlungen seines Staates beteiligt und völkerrechtlich in Pflicht genommen. »Es ist kein Krieg, von dem die Kronen wissen, es ist ein Kreuzzug, s'ist ein heilger Krieg« (Theodor Körner).

Versuchen wir auch hier Bilanz zu ziehen, so erscheint das Ergebnis so vieler und leidenschaftlicher Mühen sehr gering. Das große Ziel, die Abschaffung des Krieges, hat auch die moderne Friedensbewegung nicht erreichen können. Was sie an dauerhaften Leistungen schuf, gehört – wie die Haager Landkriegsordnung – noch viel eher in den Zusammenhang der »Hegung des Krieges«; in der Humanisierung hat sie wirkliche Erfolge erzielt. Wo sie aber mit der Parole »Nie wieder Krieg!« aufs Ganze ging, hat sie paradoxerweise den modernen Krieg nicht gemildert, sondern ihn verschärfen geholfen, indem sie Kriege in Kreuzzüge verwandelte und aus dem Friedensschluß ein Strafgericht über den Besiegten machte.

Max Weber hat jene absolute Ethik des Friedens in seinem Münchener Vortrag *Politik als Beruf* bereits 1919, im Angesicht des Versailler Vertrags, als politische Gefahr gekennzeichnet und hat vor dem »Weibergeschäft« der Suche nach dem Schuldigen gewarnt: »Der Politiker wird sagen: das einzig sichere Mittel, den Krieg für alle absehbare Zeit zu diskreditieren, wäre ein status-quo-Friede gewesen. Dann hätten sich die Völker gefragt: wozu war der Krieg? Er wäre ad absurdum geführt gewesen – was jetzt nicht möglich ist. Denn für die Sieger . . . wird er sich politisch rentiert haben. Und dafür ist jenes Verhalten verantwortlich, das uns jeden Widerstand unmöglich machte. Nun wird – wenn die Ermattungsepoche vorbei sein wird – der Frieden diskreditiert sein, nicht der Krieg: eine Folge der absoluten Ethik.«

Wie wenig man Webers Mahnungen beherzigt hat, zeigt im Zweiten Weltkrieg die Forderung nach der bedingungslosen Kapitulation (1943). Und an Nürnberg – sosehr der Schuldspruch über unsagbare Verbrechen dem gequälten Schrei des Weltgewissens entsprach – ist doch das eine problematisch, daß die zürnende und rächende Menschheit in Gestalt des militärischen Siegers, nicht eines neutralen Weltgerichts jenseits der Kriegsparteien auftrat. Da es seither innerhalb der UN ebensowenig gelungen ist, Angriff und Angreifer zu definieren, wie innerhalb des Völkerbundes, hat die Feststellung Montgomerys etwas Wahres, es sei nach Nürnberg zwar nicht der Krieg unter Strafe gestellt worden, wohl aber der Verlust des Krieges. Die grobe Redlichkeit dieses keineswegs zynisch gemeinten Soldatenspruchs wird durch den Verlauf der Nachkriegsgeschichte eindrücklich illustriert – vor allem durch die erschreckende und von den Zeitgenossen keineswegs genügend gewürdigte Tatsache, daß es nach dem Zweiten Weltkrieg zwar noch genügend Kriege, aber kaum mehr Kriegserklärungen gibt und daß die Kriege die Tendenz zeigen, sich in Gestalt von Guerillakämpfen und Polizeiaktionen allen Schranken der Humanität und jeder völkerrechtlichen Regel zu entziehen.

IV

Der politischen Ordnungsbemühung des Menschen ist es weder gelungen, die Kriegführung dauerhaft zu humanisieren, noch ist ihr der größere Schritt zur Abschaffung des Krieges überhaupt geglückt. Ja der Versuch, den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun, hat in neue, vorher nicht geahnte Aporien hineingeführt. Statt des Kriegs verschwand nur die Kriegserklärung. Offenbar läßt sich der Krieg nicht einfach wegdekretieren und wegdiplomatisieren; offenbar kehrt er, nach einigen halbgeglückten Anläufen zu seiner Abschaffung, immer wieder und oft in grauenvollerer Gestalt zurück. Bedeutet das, daß er immer ein Teil der Politik sein wird, daß also der Gedanke des Ewigen

Friedens, gemäß den Worten jenes preußischen Generals, ein Traum ist, »und nicht einmal ein schöner«?

Die Frage einfach zu bejahen wäre zynisch: den Hoffnungen auf eine langsame Überwindung ständiger Rückfälle in tierische Aggressionslust, tierischen Todestrieb, den Hoffnungen auf die »schlummernde moralische Anlage der Menschen«, wie Kant sie nannte, wäre damit schlechthin der Boden entzogen. Ihr aber ein rein moralisches oder ideologisches Nein entgegenzusetzen, wäre ebenso simpel, solange die Ursachen nicht untersucht sind, die zu jenen Regressionen in das *bellum omnium contra omnes* führen. Sie liegen gewiß, anthropologisch betrachtet, in der animalischen Natur des Menschen, jenem Teil, den der Mensch mit dem Tier teilt; das Schlagwort der Aggression ist ja in aller Munde. Aber sie liegen *nicht nur* in ihr. Kriege entstehen nicht nur aus Aggressionstrieb, sie sind nicht nur ein atavistisches Relikt unserer animalischen Herkunft – sie entstehen zugleich in der moralischen Sphäre des Menschen: als Reaktion gegen verletztes Recht; als ein Sich-Aufbäumen gegen Unterdrückung; als Verzweiflungstat derer, denen auf andere Weise keine Gerechtigkeit werden will; als *ultima ratio* nicht nur äußerer, sondern moralischer Selbsterhaltung. »Alles verloren außer der Ehre« – wem dieser Ausspruch des französischen Königs auf dem Schlachtfeld von Pavia nur Eitelkeit monarchischer Selbstliebe bedeutet und nicht Beispiel für die geschichtliche Ambivalenz des Krieges, der ebenso mutwilliger Angriff wie ehrenhafte Verteidigung, ebenso Rechtskrieg wie Machtkrieg sein kann und der in seiner konkreten Form oft beides in ununterscheidbarem Knäuel ist – der wird sich nur in abstrakt-moralischer Betrachtung bewegen, in einer polizeilichen Verengung und Verfälschung des Politischen, die am Ende alle Ritterlichkeit vernichtet und entweder bei Schädlingsbekämpfungen im Weltmaßstab endet oder alles Individualrecht von Völkern und Gruppen in einem Frieden um jeden Preis zerstört. Wer hätte 1956 mit den Ungarn rechten wollen, als sie sich erhoben, obwohl sie zweifellos den *status quo* gefährdeten und den Weltfrieden bedrohten? Wer würde es heute mit den rings umklammerten Israelis tun oder mit anderen Völkern, in Konflikten, in denen Recht gegen Recht steht, so sehr, daß man an Lösungen im Weg friedlicher Schlichtung fast verzweifeln muß?

Hier erinnern wir uns, daß die Abschaffung der Fehde im Übergang zur Neuzeit nur möglich war auf Grund der Tatsache, daß der moderne Staat die Selbsthilfe durch eine lückenlose Gerichtsorganisation ersetzte. Ich brauche heute, wenn mein Bruder oder mein Vater getötet wird, nicht mehr selbst den Verbrecher zu suchen und Blutrache zu üben, um mein Recht wiederherzustellen. Die Gerichte nehmen es mir ab. Der Ächtung des Krieges aber – das ist der entscheidende Punkt – ist ein solches System wirksamer Rechtsvorkehrungen, die die bisherige Funktion des Krieges gewissermaßen übernommen und ersetzt hätten, nicht gefolgt, wie jeder weiß, der die Entwürfe der

Weltfriedensorganisation von San Francisco mit der heutigen Existenz und Wirksamkeit der UN vergleicht. Solange aber die Sanktionen nicht funktionieren, ist der verletzte Staat heute – soziologisch gesprochen – noch immer in der Lage eines Bluträchers und Fehdeführers. Hierin, und nicht in einer fortdauernden Lust am Krieg (die sich unter der Wirkung moderner Massenvernichtungsmittel bei Freund und Feind längst abgekühlt hat), liegt der Grund für das Fortdauern der Kriege in einem Zeitalter, in dem der Nationalstaat seine Gültigkeit als Muster des Zusammenlebens verliert, die kommende Weltstaatengemeinschaft aber noch nicht sichtbar ist oder doch nur technische, nicht politische und moralische Formen angenommen hat.

Aber selbst wenn wir eine solche wirksame Sanktion gegen den Friedensbrecher im Weltmaßstab besäßen und damit über die alte Blockpolitik und die in unaufhörlicher Verschiebung befindlichen Stabilitätsinteressen der Großmächte, über die *pax americana* und *sovietica*, hinauskämen – gegen den Übergriff des Menschen auf den Menschen wären wir erst dann gefeit, wenn hinter solchen Institutionen gemeinsame Prinzipien eines Weltrechts, gemeinsame Ordnungsvorstellungen der internationalen Politik sichtbar würden. Daß sie fehlen, ist wohl der eigentliche Grund für das Versagen unserer Gegenwart im Bereich einer dauerhaften Friedensordnung. Die europäischen Friedensschlüsse des 14. bis 18. Jahrhunderts bis zum Wiener Frieden von 1815 sind *in nomine sanctae et individuae trinitatis* geschlossen worden. Die Einigungsformel, auf die sich die Streitenden verpflichteten, lag jenseits der Dinge, um die der Streit gegangen war. Es ist uns nicht gelungen, diese Formel durch die *Vier Freiheiten* oder das Bekenntnis zu Wohlfahrt und Sicherheit zu ersetzen, und es ist kein Zufall, daß dies nicht gelang: denn Freiheit, Wohlfahrt und Sicherheit gibt es auf dieser Erde nicht unbeschränkt; sie gehören ja eben zu den Dingen, mit Augustin zu sprechen, um die die Menschen des Weltstaats ringen und streiten und sie im Streiten stetig vermindern.

V

Was bleibt für den Christen? Zuerst und vor allem das Bekenntnis, daß er in Dingen des Friedens heute nicht klüger ist als seine nichtchristlichen Zeitgenossen, daß er sich, wie sie, um eine redliche Analyse der sozialen und politischen Tendenzen der Gegenwart bemühen muß; daß er die wirkliche Geschichte annehmen muß und nicht voreilig in ein *Utopia* des Gedankens, trage dies selbst biblische Züge, auswandern darf.

Die historische Analyse läßt erkennen, daß der christliche Friedensgedanke in der modernen Staatenwelt nicht unwirksam gewesen ist. Der mühsam gewonnene Staatenfriede innerhalb des europäischen *Ius Publicum* – heute als Prinzip weltweit anerkannt und ausstrahlend – darf an seinem

Ursprungsort nicht preisgegeben werden. Es wäre verhängnisvoll, wenn heute insbesondere der innerstaatliche Friedensraum entgrenzt und suspendiert würde, wie es die Verfechter der permanenten Revolution fordern. Eine solche Entgrenzung würde weder zu einer neuen Friedensordnung im Inneren noch zur Ausbreitung des zwischenstaatlichen Friedesbereiches führen: alle historischen Revolutionen, die bestehende Ordnungen mit Gewalt abtrugen, haben nicht Frieden hinterlassen, sondern Krieg erzeugt. Der Weg zum Weltfrieden führt nur über die Konversion staatlicher Egoismen und den langsamen Aufbau der Elemente eines gemeinsamen Weltrechts. Der Rest ist Romantik und unpolitisches Wunschdenken.

Wer die großen Mühen und die geringen Erfolge der Menschheit um den Frieden in den letzten Jahrhunderten ansieht, der wird gewiß nicht skeptisch und müde werden, er wird aber über die Erreichbarkeit dieses Zieles nicht allzu leichtfertig und optimistisch urteilen. Zweifellos war der einzelne in primitiven Verhältnissen mehr vom Krieg und vom Tod bedroht als wir; dafür aber verteilte sich das Risiko, da die Todesdrohung jeweils nur punktuell war, nur einen kleinen Kreis erfaßte. Mit dem modernen Staat wird ein weit größerer Kreis von Menschen einerseits in seiner Sicherheit nach innen geschützt, zugleich aber auch in Staatenkriegen in die kollektive Todesdrohung einbezogen; und heute, im Zeitalter weltweiter technischer Einheit, ist die Wolke möglicher Selbstauslöschung über die ganze Menschheit gewachsen. Mit dem Fortschritt zur Einheit der Menschheit wächst auch die Allgegenwart des Todes, der der ständige Begleiter des Menschen ist von Anfang an. Diesem Tod werden wir nur entgehen, wenn wir in uns selbst die Versuchung zur Kainstat am Nächsten überwinden und dem Willen zur kollektiven Vernichtung in geduldiger Arbeit Räume des Friedens abringen – dauerhafte Räume, in denen der Mensch zu wohnen vermag.

Pax Christiana

Friedensvisionen des Renaissancehumanismus

Von Hanna-Barbara Gerl

Als Byzanz am 29. Mai 1453 an die Türken fiel, geriet das christliche und nicht minder das politische Europa in äußerste Erregung. Die Christenheit empfand sich als in einen Winkel, »angulus orbis«, gedrängt, wie Enea Silvio Piccolomini 1454 klagte,[1] und dieses »Winkel-Syndrom« hielt lange an. Tatsächlich galt ja die reale Bedrohung durch das osmanische Reich für rund 250 Jahre und nötigte zu immer erneuten Rufen nach einer schnellstens zu schaffenden *pax christiana.*

Dies bildete ironischerweise die positive Rückseite des tragischen Falls von Byzanz: Unter dem Druck des Überlebens traten nunmehr plötzlich eine Fülle von Friedensprogrammen auf den Plan, um die in vielerlei Kämpfe verstrickten europäischen Fürsten zu einer Kampfgenossenschaft gegen den gemeinsamen Feind zusammenzuschmieden. Friede also um des Krieges willen, wie als paradoxe Losung formuliert wurde und wie sie in ihrer Zweideutigkeit Erasmus von Rotterdam beschäftigen wird. Oder auch: Friede der zerstrittenen *Christifideles* wegen des einigen und einenden Kampfes gegen die *perfidi.* Hier wiederholte sich dasselbe Muster, das schon den berühmten Plan *De recuperatione terrae sanctae* (»Über den Wiedergewinn des Heiligen Landes«) von Pierre Dubois, Kronkanzler Philipps des Schönen, 1306 hervorgerufen hatte: Erst der Feind befriedete, was sich aus freien Stücken nicht befrieden konnte. Mit dem Schwinden des äußeren Druckes schwand aber seinerzeit nicht nur die Idee eines einheitlichen Kreuzzuges, sondern auch die Idee des europäischen Friedens selbst. Nur die Appelle blieben, ebenso wirkungslos wie zahlreich. Besonders aus dem ewig in Stadt- und Fürsten-Fehden zerstrittenen Italien erheben sich beständige Friedensaufrufe: Andrea Biglia mit seinen (Erasmus anregenden?) *Querellae pacis* von 1423/4 und Lauro Quirino mit der Hymne *De pace Italie* von 1441.[2]

---

1 Piccolomini, damals noch *poeta laureatus* Friedrichs III. und nachmaliger Papst Pius II., greift seinerseits einen seit den Kreuzzügen bestehenden *topos* auf; seine Rede findet sich in: H. Weigel/H. Grüneisen (Hrsg.), Deutsche Reichstagsakten (ältere Reihe) 19,1. Göttingen 1969, S. 265-270. Zitiert wird diese Rede u. a. bei Hartmann Schedel, *Liber cronicarum.* Nürnberg 1493, fol. CCLVIII^{v}.

2 Einzelheiten bei D. Kurze, Zeitgenossen über Krieg und Frieden anläßlich der Pax Paolina (röm. Frieden) von 1468, in: F. J. Worstbrock (Hrsg.), Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus. Mitteilung XIII der Kommission für Humanismusforschung. Weinheim 1986, S. 70f.

Diese aus humanem und politischem Räsonnement argumentierenden Schriften tragen vielfach rhetorischen Charakter: Zu stark war die Realpolitik der um Italien konkurrierenden Kräfte. Durch den Donnerschlag von 1453 erwacht jedoch ein vielfältiger Handlungswille, der grundsätzlich politische und religiöse Friedensanstöße verbünden und ernsthaft verwirklichen möchte, verwirklichen muß.

Nikolaus V., der Humanist in der Nachfolge Petri, richtete sogleich am 30. September 1453 einen Friedensaufruf an die Christenheit; Timoteo Maffei Veronese hält eine *Oratio ad principes Italie de pace facienda et bello adversus Turcos movendo.*[3] Tatsächlich kommt am 9. April 1454 der *Friede von Lodi* zustande, der die entscheidenden italienischen Machtgruppen vereinte, allerdings recht und schlecht nur bis 1467 anhielt.[4] In der Zwischenzeit erscheint der berühmte, gedanklich weit ausgreifende *Tractatus pacis toti christianitati conficiendae* des böhmischen Königs Georg von Podiebrad von 1462-64. Über die aktuelle Türkengefahr hinaus entwarf Podiebrad eine politische Struktur des europäischen Friedens: er war nicht mehr vom Kaiser oder einem Staatenbündnis durchgesetzt, sondern getragen von einer *congregatio* souveräner, voneinander unabhängiger Staaten, die gemeinsam Institutionen der Friedenswahrung bestimmen und im Zweifelsfall zur Schlichtung anrufen konnten. Podiebrad, der vom Frieden als dem eigentlichen *primum bonum* Europas ausging, ordnete dem sogar den Kampf gegen die Türken unter und hielt eine vertragliche Übereinkunft mit ihnen für möglich und sinnvoll.

Als der *Friede von Lodi* erneut bröckelte, war Italien mehr denn je unmittelbar von einem Eingreifen der Türken bedroht; die Vision »Türken vor Rom!« schien greifbar zu werden. So setzte Paul II. 1468 gegen Widerstand eine *Pax Paolina* für Italien durch – wenigstens für einige Zeit. Im Umkreis dieses Datums sind eine Fülle von Diskursen und Programmschriften bekannt.[5] Tenor der Äußerungen ist die unbezweifelbare Not und Notwendigkeit des italienischen und europäischen Friedens angesichts der türkischen Bedrohung: diese sowohl politisch wie religiös verstanden.

Antworten kamen aber nicht nur auf dem Papier und in Friedensverträgen, sie wurden insbesondere auch militärisch *in praxi* entwickelt: in Neuorganisation des Kriegswesens und vor allem des Heeres, in der Verbesserung der Waffen und Befestigungsbauten. Niccolò Machiavellis »wahrhaft goldenes

---

3 Ebd., S. 71.

4 Ebd., S. 72.

5 Ebd., S. 71f.: Vor dem Friedensschluß schon Nicolaus Palmerius. *De pacis dignitate* (1467/8); ferner Domenico de'Domenichi. *Oratio pro pace Italiae* (26. Mai 1468); Ambrosius Massarius de Cora, *Sermo de pace* (1470); Dominico Galletti. *De pace Italiae restituta* (1468); Giovanni Antonio Pandoni (Porcellio), *Carmina* (1467/8); Bartholomeo Sacchi (Platina), *Oratio de pace Italiae componenda atque de bello Turcis indicendo* (1468), sowie Bartholomeo Sacchi (Platina)/ Roderigo Sánchez de Arévalo, *Altercatio sive disputatio de pace et bello* (1468).

Buch« *Arte della guerra* von 1521 hat auf mehrere Jahrhunderte als Hauptschrift neuzeitlicher Militärorganisation gegolten.[6] Damit wuchs aber kraft der Eigendynamik solcher Entwicklung wiederum der innereuropäische Konflikt zwischen Frankreich und Habsburg um die Vorherrschaft zu immer intensiverer Bedrohung an.

Nicht zuletzt zerstörten die Reformation und die sich daran entzündenden Konfessionskriege endgültig den Traum einer *pax christiana*. Im Gegenteil: Auf rund 150 Jahre verschränkten sich Konfessionskonflikt und Machtpolitik; jede tragfähige, also die Parteien übergreifende religiöse und politische Begründung des Friedens war dahin. Der Friede erschien nur noch als Utopie, nun wirklich am Nicht-Ort, in einer fernen Zeit:

Was um und um wird sein, wird alles Frieden heißen,
Da wird sich keiner nicht um Land und Leute reißen,
Da wird kein Ketzer sein, kein Kampf, kein Zank und Streit,
Kein Mord, kein Städtebrand, kein Weh- und Hertzeleid.[7]

I

Vor diesem sich gefährlich verdunkelnden Hintergrund mit seiner Flut von Programmen seien drei große Namen hervorgehoben. Alle drei ragen als Vordenker über das Mittelmaß hinaus, alle drei sind Christen kraft Überzeugung, wenn auch unterschiedlicher Kontur. Gerade aus der Reflexion christlicher Weltgestaltung gehen sie in Analyse und Lösung riskante theoretische Ansätze ein. Dies hindert nicht einen verschiedenen Gegenstand und damit verschiedene Zielsetzung und methodische Gedankenführung. *Nicolaus Cusanus* wird den religiösen, *Pico della Mirandola* den philosophischen, *Erasmus von Rotterdam* den politischen Frieden in seinen Bedingungen prüfen: die christliche *ratio* des Friedens unter drei Hinsichten bis auf ihren Grund befragt.

Nicolaus Cusanus (1401-1464) leistet in seinen theologischen und anthropologischen Reflexionen kaum zu überschätzende Denkvorgaben für die Neuzeit. Der Sohn eines Flußschiffers und Weingärtners aus Kues an der Mosel ist durch seinen raschen und glänzenden Aufstieg in die kirchlichen Ämter biographisch mit den religiösen und politischen Zerrissenheiten seiner Zeit leidvoll vertraut, ja selbst in die Zerreißprobe mit einbezogen. Schon mit

---

6 Vgl. A. Buck, Machiavellis Dialog über die Kriegskunst, in: F. J. Worstbrock (Hrsg.), Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus, a.a.O., S. 1-12.

7 Martin Opitz, *Trostgedichte in Widerwärtigkeit des Krieges* (1621), zit. nach K. Garber, Das höchste Gut auf Erden. Die Friedensutopie in der frühen Neuzeit Europas, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31. Januar 1987.

32 Jahren wird er als Doktor des Kirchenrechts ab 1432 zum Basler Reformkonzil berufen, dem er 1434 seinen Erstling *De concordantia catholica* vorlegte: die Bedingungen einer Reform von Kirche und Reich angesichts der unaufhaltsam scheinenden Auflösung. Ein zweiter wesentlicher Anstoß war die Sendung nach Byzanz 1437, wo er die Repräsentanten der Orthodoxie zum Unionskonzil nach Ferrara (später Florenz) einzuladen hatte – welches bekanntlich ohne Früchte blieb. Auf der Rückreise 1438 nach Venedig überfiel Nicolaus auf dem Schiffsdeck eine Erleuchtung, die er in den drei Büchern *De docta ignorantia* (»Über die gelehrte Unwissenheit«) in Kues bis 1440 ausführte und sogleich durch die ergänzende Schrift *De coniecturis* (»Über die Mutmaßungen«) weiterverfolgte. Nach etwa zehnjähriger angestrengter Tätigkeit als Beauftragter des Papstes bei den deutschen Reichstagen wurde Nicolaus 1450 Bischof von Brixen und darauf zum Kardinal-Legat ernannt mit der Aufgabe einer Reform des kirchlichen, insbesondere klösterlichen Lebens in Deutschland. Auf seinen schwierigen, im Ganzen ergebnislosen Visitationsreisen schrieb er – neben zahlreichen Predigten, Briefen und mathematischen Arbeiten – einige philosophische Werke ersten Ranges in der neuzeitlichen Philosophie, darunter die hier zu prüfende Arbeit *De pace fidei* (»Der Friede im Glauben«) von 1454.[8]

Diese unerhörte, alle Tagesaktualitäten weit überholende Schrift sucht den beschämenden Fall von Byzanz unter dem Maß einer äußersten christlichen Reflexion aufzuarbeiten und für die Zukunft fruchtbar zu machen – eine geistige Umbewertung, wie sie Cusanus ja auch für das spätmittelalterliche Denken durchführte, um es aus seinem »herbstlichen« Niedergang zu lösen. Um den gedanklichen Ansatz für den »Frieden im Glauben« zu verstehen, gehört freilich der Gesamtentwurf des Cusanus gekennzeichnet.

Gott ist die aller Änderung enthobene Ureinheit, immer dasselbe (*idem*), niemals ein anderes (*non aliud*). Diese Ureinheit ist aber nicht als Ding gedacht, blockhaft vorhanden; sie ist vielmehr äußerste Lebendigkeit, Leben, das sich zu sich selber verhält, in elementarer dreifacher Urdynamik – andernfalls wäre Gott ja ein toter Monolog. Alle gewohnten raumzeitlichen Gegensätze sind in Gott eines: er ist immer Einheit eines einbegriffenen Unterschiedes. Was sich in der Schöpfung als *quantum*, als meßbare Größe ausgibt, ist in Gott die reine, unmeßbare Qualität: er ist das Größte und das Kleinste, das Sein und das Nichts (der Bestimmtheit), Mitte und Peripherie der Schöpfung. Bereits hier wird deutlich, daß die abgrenzende Sprache Gott nicht eingrenzen kann, Unterscheidungen festhält, die in ihm gar nicht auftreten. Denn die Schöpfung, allem voran der Mensch, sind gekennzeichnet durch ein Leben im relativen Mehr oder Weniger, durch die Unterschei-

8 Lat.-dt. in: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, hrsg. v. L. Gabriel, übers. v. D. u. W. Dupré. Wien 1967, Bd. III, S. 705-797.

dung des einen vom anderen. Cusanus geht soweit, von der Welt der Andersheit zu sprechen: alles Geschaffene ist anders. Es gibt noch nicht einmal Mitte und Grenze der Welt, denn dies würde einen gleichbleibenden Maßpunkt bedeuten; statt dessen gibt es die unendlich immer wieder andere Hinsicht auf Welt, die jeder Mensch variiert. Tatsächlich ist Cusanus der erste neuzeitliche Denker, der kein räumliches Zentrum und entsprechend keine definierbare Gestalt der Welt mehr annimmt: Gott ist ihr einziger metaphysischer Mittelpunkt wie auch ihr einziger, alles umfassender Umkreis.[9]

De pace fidei arbeitet mit derselben Grundvoraussetzung, um daraus Wert und Grenze der Subjektivität, Wert und Grenze menschlicher Erkenntnis zu erläutern. Menschliche Religiosität versucht an eine »Ausfaltung« des unendlich einfachen Gottes, seiner »Einfalt«. Nicht nur die Sprache, auch das Verständnis nähert sich dieser Einfalt nur uneigentlich. »Du (...) bist jener, der offenbar in den verschiedenen Gebräuchen und Übungen gesucht und mit den verschiedenen Namen genannt wird, da Du, wie Du bist, für alle unerkannt und unaussprechlich bleibst. Du, der Du die unendliche Kraft bist, bist nichts von dem, was Du geschaffen hast, noch kann das Geschöpf den Gedanken Deiner Unendlichkeit begreifen, da es von Endlichem zu Unendlichem keinen Verhältnisbezug gibt.«[10]

So gleich eingangs die These eines Erzengels (!), gehört und gesehen in einer Vision eines ungenannten Mannes. Die Grausamkeiten bei der Einnahme von Konstantinopel brachten ihn zu der Frage, ob nicht eine »leichte Konkordanz« und ein »ewiger Friede« unter den Religionen aufzurichten sei (707). Die Vision, so die Rahmenhandlung, entrückte ihn in »geistige Höhe«, wo der Allmächtige vor dem Konzil der Himmlischen die Klagen über die gegenwärtigen Religionskämpfe (als Ursache der politischen Kriege) anhörte. Der Erzengel, erster Kundschafter und Analysator der Lage, bittet Gott, sein Antlitz zu enthüllen, damit alle »erkennen, daß und wie es nur eine einzige Religion in der Mannigfaltigkeit von Übungen und Gebräuchen gibt. Wohl wird man diese Verschiedenheit von Übungen und Gebräuchen nicht abschaffen können, (...) doch sollte es wenigstens so wie Du nur einer bist – nur eine einzige Religion und einen einzigen Kult von Gottesverehrung geben« (711f.). Gott antwortet, er habe bereits genug getan, indem er den Menschen verschiedene Propheten und schließlich das fleischgewordene Wort gesandt habe (713f.). Doch das »Wort« selbst bietet sich an, mit den »erfahrenen Menschen« aller Völker und Sprachen in Jerusalem in einen Disput zu treten, um »alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame

9 Vgl. ausführlicher H.-B. Gerl, Einführung in die Philosophie der Renaissance. Darmstadt 1989, Kap. III: Nicolaus Cusanus: Grundlegung neuzeitlichen Denkens.

10 *De pace fidei*, a.a.O., S. 711. Die folgenden Angaben nach den Zitaten beziehen sich auf diese Ausgabe.

Zustimmung aller Menschen einmütig auf eine einzige, fürder unverletzliche Religion zurückzuführen« (717).

Nun entspinnt sich ein unerhörter Dialog. Der Grieche, »senior«, bezweifelt, daß man »einen anderen Glauben« annehmen könne; der Italer fragt nach der Aussagbarkeit der Weisheit; der Araber nach der Verwerflichkeit der Vielgötterei; der Inder nach der Möglichkeit, Statuen und Götterbilder zu verehren und ob Trinität nicht drei Götter meine; der Chaldäer, der Jude, der Skythe und der Gallier versuchen, den Begriff der Trinität denkerisch zu fassen. In all dem erweist das »Wort« den Sinn des bisherigen Gebrauchs: »Ihr werdet nicht einen anderen Glauben, sondern ein und dieselbe einzige Religion allseits vorausgesetzt finden« (719). Sogar und gerade die Vielgötterei erweist die eine Wahrheit: »Und wer sagt, daß es mehrere Götter gibt, sagt auch, daß es den einen Ursprung gibt, der allem vorausgeht« (725).

Hier ergeben sich zwingende intellektuelle Übereinstimmungen – doch berührt Cusanus über die allgemeine Gotteslehre hinaus nun spezifisch das Ärgernis der Offenbarung, die »Menschwerdung«. In einer kühnen theologischen Anstrengung unternimmt es Petrus, das Denkbare und mithin Vereinbare dieses Ärgernisses mit den auch entlegensten Religionen, vertreten durch Perser, Syrer, Türke, zu erweisen. Auch dort, wo im einzelnen ausdrückliche gegenläufige religiöse Vorschriften geboten sind, wird das Argument auf den inneliegenden Kern zurückgeführt. Der Tartar, ein Monotheist, beanstandet konkret: »Unter diesen verschiedenen Ausformungen gibt es das Opfer der Christen, bei welchem sie Brot und Wein darbringen und sagen, es sei der Leib und das Blut Christi. Daß sie dieses Opfer nach der Darbringung essen und trinken, scheint am verabscheuungswürdigsten. Sie verschlingen nämlich, was sie verehren. Wie in diesen Fällen, die dazu noch nach Ort und Zeit verschieden sind, eine Einung zustande kommen kann, begreife ich nicht. Solange es sie jedoch nicht gibt, wird die Verfolgung nicht aufhören. Verschiedenheit zeugt nämlich Trennung und Feindschaft, Haß und Krieg« (779). Hier entscheidet Paulus im Auftrag des »Wortes« über alle Äußerlichkeiten hinweg nach dem *Glauben*, nicht nach den Werken, nach der Wahrheit des Gemeinten, nicht nach den sinnlichen Zeichen. Abraham, Vater des Glaubens für Christen, Juden und Araber, hat eben dieses Kriterium erfüllt – unabhängig von allen Einzelaktionen. »Wird das zugegeben, dann stören die verschiedenen Arten der Gebräuche nicht, denn sie sind als sinnliche Zeichen der Glaubenswahrheit eingesetzt und verstanden« (779). In bezug auf die Sakramente, z. B. wenn das Geheimnis der Eucharistie nicht begriffen oder auch aus Furcht nicht empfangen wird, antwortet Paulus: »Seinen sinnenhaften Zeichen nach ist dieses Sakrament, sofern der Glaube da ist, nicht von solcher Notwendigkeit, daß es ohne es kein Heil gäbe. Es genügt nämlich zum Heil zu glauben und so diese Speise des Lebens zu essen. Darum gibt es kein notwendiges Gesetz bezüglich seiner Austei-

lung; ob es, wem es und wie oft es dem Volk gegeben werden soll« (795). Der Grundsatz lautet: »Eine genaue Gleichförmigkeit in allem zu verlangen, bedeutet eher den Frieden zu stören« (795).

Schließlich wird die Eintracht der Religionen »im Himmel der Vernunft« (»in coelo rationis«, 797) beschlossen: Jerusalem wird Mittelpunkt des einen Glaubens und des ewigen Friedens.

Die Vision des Cusanus läßt sich in ihrer reflexiven Tragweite gar nicht abschätzen. Hier ist eine Toleranz der Riten und religiösen Übungen, bis in scheinbare Widersprüche hinein, grundgelegt, grundgelegt nämlich auf eine klare Katholizität im Wortsinne. Die Unerkennbarkeit, Unaussprechlichkeit Gottes nötigt zu Zeichen aller Art; ihr Kriterium liegt einzig – und nur darauf besteht Cusanus – in der Durchsichtigkeit auf das Urbild, im Wissen um die Vorläufigkeit. Verselbständigen und versteinern sich die Bilder statt dessen, sind sie – ihrer eigenen Wahrheit abtrünnig geworden – zu zerstören (vgl. 729). Dem Christentum kommt dabei die höchste Aufgabe zu, diese Durchsicht auf das Urbild und die Aufdeckung der Götzen im Bewußtsein zu halten – äußerste Möglichkeit der Religion, an den Grundanspruch der (anderen) Religionen zu erinnern, ihn reflexiv zu klären. *Zugleich* anerkennt Cusanus die Andersheit der religiösen Zeichen auch als den Wert, den die Subjektivität grundsätzlich bei ihm hat: den Wert der Vielfalt, welche die Einfalt ihrem eigenen Auftrag gemäß ausfaltet, den Wert des Überflusses, welcher der göttlichen Güte ungezählt entströmt. »Vielleicht wird sogar die Hingabe aufgrund der Unterschiedlichkeit vergrößert, da jede Nation versuchen wird, ihren Ritus mit Eifer und Sorgfalt herrlicher zu gestalten« (797). Diese »Theodizee der religiösen Formen und Gebräuche«[11] anerkennt das andere, den anderen als Ausdruck der einen Wahrheit selbst: eine zutiefst christliche Grundlegung des Friedens. Sie begreift nämlich Frieden nicht als Indifferenz, sondern als Differenz auf dem Boden der umfassenden, einfachen Wahrheit. Cusanus zeigt, daß dieses Paradox tatsächlich christlich gedacht werden kann: Frieden, *weil* Unterschied der Religionen, *weil* Einheit Gottes.

II

Mit dem italienischen Renaissancephilosophen *Giovanni Pico della Mirandola* (1463-1494) öffnet sich ein anderes Problem. Er wurde bisher kaum unter dem Horizont des Friedens thematisiert, und doch bemühte er sich während seines kurzen, kometenhaften Lebens beständig um eine *concordantia discordantium*, nämlich der vielerlei Philosophien seiner Zeit, die sich fast ohne gemeinsamen Nenner in einem – oft persönlichen – Streit auseinander-

11 E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig/Berlin 1927, Darmstadt ^{3}1963, S. 30.

setzten: spätscholastischer Nominalismus, humanistisch-ethischer Aristotelismus, der erneut aufgegangene Stern des Platonismus, die als uralt geltenden Weisheitsschriften orphisch-dunklen Inhalts, nicht selten mit magischen Sprüchen versetzt, schließlich die *Kabbala*, die arabische Philosophie und ein neopaganer Antikekult. Der Graf della Mirandola verband durch seine umfassende Ausbildung eine Fülle von Studien: kanonisches Recht, Philosophie und humanistische Fächer. In der Philosophie wird er zunächst vom klassischen Aristotelismus geprägt, und zwar in seiner mittelalterlichen Weitergabe; Pico zitiert Albert den Großen, Thomas von Aquin, Duns Scotus, aber auch Averroes und Avicenna – alle scheinen ihm für eine Gesamtschau der Wahrheit unentbehrlich. Widersprüche werden in dieser ersten Phase auf der Grundlage des Aristoteles vereint. Erst unter dem Einfluß Ficinos und seiner Florentiner Akademie beginnt Pico die platonische Überlieferung zu würdigen – immmer deutlicher schält sich die Vision einer *philosophia perennis* theorieleitend heraus, nunmehr sichtlich platonisch durchgefärbt. Ab 1486 begann Pico in Perugia Hebräisch und Arabisch zu studieren und die *Kabbala* zu lesen. Im selben Jahr veröffentlichte er *Conclusiones nongentae* (»Neunhundert Schlußfolgerungen«). Als Diskussionsgrundlage für einen universalen Gelehrtenkongress im Januar 1487 in Rom gedacht, haben die 900 Thesen das Ziel, zwischen allen unterschiedlichen philosophischen und religiösen Weltanschauungen eine grundlegende Übereinstimmung zu erweisen und damit einen »philosophischen Frieden« zu schließen. Pico vereinigt dabei auch weitestentlegene Quellen: neben den bereits genannten auch mathematischen Pythagorismus, Hermetismus, »chaldäische« Lehren, Theosophie, ja auch Naturmagie neuplatonischer Herkunft. Letztlich erscheint das Christentum als Konvergenzpunkt aller bisherigen Weisheit.

Die unmittelbare Wirkung blieb beschränkt: Der Kongress fand wegen dreizehn kirchlicherseits indizierter Thesen nicht statt; nach Picos *Apologia* wurden alle 900 insgesamt als häretisch verurteilt. Den synkretistischen Neigungen der Renaissance gaben die Thesen jedoch weithin neue Nahrung, nicht zuletzt wegen ihres programmatischen Vorworts, der berühmten *Oratio de hominis dignitate*. Eine letzte Versöhnungsschrift, *Symphonia Platonis et Aristotelis*, konnte Pico nicht mehr ausführen: Er starb 1494, erst 31 Jahre alt und sicher einer der glänzendsten Theoretiker unter den christlichen Neuplatonikern und zugleich ein guter Kenner der Scholastik.[12]

Was an Pico so außerordentlich berührt, ist der tiefe Glaube an die letzte Gemeinsamkeit der Wahrheit unter allem gegenteiligen Anschein. Hierin Cusanus vergleichbar, ist es die Wahrheit, die Frieden und gleichzeitig

12 Vgl. im einzelnen H.-B. Gerl, Einführung in die Philosophie der Renaissance, a.a.O., S. 63-69.

Auseinandersetzung ermöglicht. Frieden ist nicht eigentlich ein *primum bonum*, er ist eine Frucht von Wahrheit. Diese These läßt sich in ihrer Tragweite erst ermessen, wenn die philosophische Skepsis und die Bescheidung der Zeitgenossen beim »Wahrscheinlichen« – dem eigentlichen Kampfplatz dieser rhetorischen Kultur des italienischen Quattrocento – ebenfalls in ihrem Ausmaß erkannt ist. Daß es Pico in diesem verwirrenden Vexierspiel aller möglichen Theorien, den gedanklichen Bruchstücken des scholastischen Mittelalters wie den neuzeitlichen Ansätzen, darauf ankam, Frieden kraft letzter Übereinstimmung zu stiften, ehrt seinen Versuch, so unvollständig und sogar naiv er ist – besonders an der denkerischen Energie des Cusanus gemessen. »Das sind die Gründe, die mich bewogen haben, nicht bloß Lehrsätze einer einzigen philosophischen Richtung (wie manche wünschten), sondern von überall her aufzuführen, damit jener ›Funke der Wahrheit‹, wie Plato das in seinen Briefen sagt, aus dieser Gegenüberstellung mehrerer Gruppen, dieser Diskussion über viele philosophische Richtungen desto heller herausschlage, so wie die Sonne, wenn sie aus dem Meer auftaucht, am hellsten erstrahlt.«[13] Wieder werden sich die divergenten Philosophien über diesen Funken erst durch eine Führung klar, jenen Maßstab, den die Theologie setzt. Picos Hymne auf den philosophischen Frieden, der sich der christlichen Theologie verdankt, ist beispiellos – begreiflich nur aus der gedanklichen Zerrissenheit und Vielwisserei der Zeit, die überlebensnotwendig nach einem einenden Band der Wissensfragmente suchte. »Und die Theologie wird uns zurufen (...): ›Kommet her zu mir, (...) ich will euch den Frieden verleihen, den Welt und Natur nicht geben können.‹ Auf diesen gewinnenden Zuruf, diese gütige Einladung hin, fliegen wir mit gefiederten Füßen, irdische Merkure sozusagen, in die Arme der seligen Mutter, um endlich ganz den ersehnten Frieden zu genießen; heiligsten Frieden, unlösliche Bindung, einhellige Freundschaft, durch die sich alle in dem einen Geist, der höher ist als alle Vernunft, zur Harmonie zusammenfinden – nein, ganz und gar in einem nicht mehr beschreibbaren Vorgang Eines werden. Diese Freundschaft ist es, die für die Pythagoreer das Ziel der gesamten Philosophie darstellt; dieser Friede ist es, den Gott in der Höhe schafft und den die Engel, auf die Erde niederkommend, den Menschen guten Willens verkündet haben, auf daß er die Menschen selbst zum Himmel, zu Engeln erhöbe. Diesen Frieden wollen wir unseren Freunden, unserem Jahrhundert und jedem Hause wünschen, das wir betreten; wir wollen ihn unserer eigenen Seele wünschen, daß sie durch ihn zu einem Hause Gottes werde.«[14]

---

13 Giovanni Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*, lat.-dt. hrsg. v. E. Garin, übers. v. H. H. Reich. Bad Homburg v. d. Höhe 1968, S. 63ff.

14 Ebd., S. 41ff.

III

Pico trennen von Cusanus 32 Jahre, und 31 Jahre vergehen nach Picos hymnischer Vision bis zu Erasmus' Trauer. Im Jahre 1517, ein Jahr vor Luthers Thesenanschlag in Wittenberg, erscheint die *Querela pacis*, im vollen Titel *Die Klage des Friedens, der von allen Völkern verstoßen und vernichtet wurde.* Im Spannungsfeld der Reformation ebenso wie im Spannungsfeld der Hegemoniekämpfe Frankreichs und des Hauses Habsburg ahnt Erasmus schlimmste Spaltungen, unchristliches Unheil. Daß sich dies nicht erst 1517 in die bewegende Klage verdichtete, sondern schon dem zwanzigjährigen Augustinermönch im Kloster Steyn bedrängend gegenwärtig war, beweist die *Rede über Frieden und Krieg* von 1489, beweisen zahllose Äußerungen in Briefen, auch die freimütigen Anklagen gegen Julius II. (*Julius vor der verschlossenen Himmelstür* von 1513 oder 1514).[15] Eine solche Freiheit war möglich aufgrund des europäischen Ansehens, das Erasmus bereits genoß.

Als unehelicher Sohn eines Priesters und einer Arzttochter 1466 oder 1469 (?) geboren, erhielt er eine hervorragende Schulausbildung in Deventer, wurde 1486 Augustiner, um das Kloster als Sekretär des Bischofs von Cambrai 1492 wieder zu verlassen. 1500 schrieb sich Erasmus mit den *Adagia* in die humanistische Elite ein und bestätigte diesen Rang mit dem *Handbüchlein eines christlichen Streiters* (1503), dem *Lob der Torheit* (1511), seinem Freund Thomas Morus gewidmet, und der Ausgabe des Neuen Testaments auf Griechisch. Die lutherische Bewegung sah Erasmus lange als notwendige innerkirchliche Reform an, verwarf sie aber spätestens ab 1524 in der Auseinandersetzung um den freien Willen. Er sieht den Frieden zerbrochen, den Sittenverfall, statt aufgehalten, beschleunigt. Als in Basel 1529 die Reformation eingeführt wird, verläßt er die seit 1521 heimatliche Stadt um Freiburgs willen, stirbt allerdings 1536 in Basel bei der Vorbereitung der Origines-Ausgabe.

In der *Klage des Friedens* wird das Evangelium als *magna charta* Europas betrachtet, freilich als eine ungehörte, unbefolgte. Kirchliche und weltliche Gewalten handeln in ausdrücklichem Gegensatz zum Neuen Testament, verbrämen ihre Bestialität durch religiöse Heuchelei: »Wessen Erfindung sind die Kanonen? Nicht der Christen? Und damit die Sache noch abscheulicher wird, geben sie ihnen die Namen der Apostel und meißeln Heiligenbilder ein. O grausame Verhöhnung!«[16] Diese tätliche Grausamkeit ist aber nur sichtbarer Gipfel feinerer und verborgener, unblutiger Kriege: an erster

15 Die lebenslange Beschäftigung mit Krieg und Frieden in Erasmus' Schriften hat aufgezeigt L.-E. Halkin, Erasme, La guerre et la paix, in: F. J. Worstbrock (Hrsg.), Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus, a.a.O., S. 13-44.

16 Zit. nach Erasmus v. Rotterdam, Ausgewählte Schriften, lat.-dt., Bd. V, übers. v. G. Christian. Darmstadt 1968, S. 443.

Stelle der Kampf des Geistes (eben jener, in dem Pico Befriedung wünschte): »Eine Schule liegt mit der anderen im Streit, und wie die Wahrheit sich mit dem Ort veränderte, so überqueren manche Erkenntnisse nicht das Meer, andere übersteigen nicht die Alpen, wieder andere kommen nicht über den Rhein hinüber; (...) sie streiten sogar in derselben Fakultät: der Thomist mit dem Skotisten, der Realist mit dem Nominalisten, der Platoniker mit dem Peripatetiker (...), bis die Hitze des Streites von Argumenten zu Beschimpfungen, von Beschimpfungen zu Fausthieben führt, und wenn der strittige Punkt nicht mit Fausthieben und Lanzen ausgehandelt wird, durchbohren sie sich mit Griffeln, die in Gift getaucht sind, sie zerfleischen sich gegenseitig auf dem Schreibpapier, und jeder schleudert auf den anderen tödliche Pfeile des Wortes« (375).

Derselbe Ungeist herrscht unter den Vertretern der Frömmigkeit, »Haß und Zank« unter den Orden (377), und »fast nirgends stimmt das Domkapitel mit dem Bischof überein« (375). Dieser menschliche Ärger quillt aber über die Einzelbeziehungen hinaus und vergiftet die Politik: »Die Christen haben ein Bündnis mit den Türken, untereinander aber führen sie Krieg« (401). »Das besorgen die Verruchtesten, die sich am Unglück des Volkes mästen und für die es in Friedenszeiten im Staat nicht viel zu tun gibt« (401). »Kannst du mit dem Munde den gemeinsamen Vater anrufen, wenn du das Schwert in das Herz des Bruders stößt? (...) Wer hat jemals gesehen, daß Schafe untereinander kämpfen? Oder was bedarf es der Wölfe, wenn die Herde sich gegenseitig zerreißt?« (389) »Einst trennte der Rhein den Franzosen von dem Deutschen, aber der Rhein trennt nicht Christen von Christen. (...) Wir aber sind der Meinung, daß das Wort ›Vaterland‹ ein gewichtiger Grund sei, daß ein Volk ein anderes zu vernichten trachtet« (431). Am schlimmsten freilich die Verkehrung innerhalb der Kirche selbst, die auf die Politik übergreift: »Wie paßt die Mitra zum Helm? Wie der Hirtenstab zum Schwert? Wie das Evangelienbuch zum Schild? Wie schickt es sich, das Volk mit dem Friedensgruß zu grüßen und den Erdkreis in die wüstesten Kämpfe zu hetzen? (...) Lobst du mit demselben Munde, mit dem du Christus, den Friedensbringer verkündest, den Krieg, und mit derselben Trompete bläst du für Gott und Satan«? (407)

Dagegen nun die sittliche Kraft Christi, das einzige Remedium Europas und von Europa verschmäht: »Wenn man sein gesamtes Leben betrachtet, was ist es anderes als eine Lehre der Eintracht und der gegenseitigen Liebe? Was prägen seine Lehre, seine Gleichnisse anderes ein als den Frieden, als gegenseitige Liebe? Als jener große Prophet Isaias, vom Heiligen Geiste erfüllt, verkündete, daß Christus als der große Versöhner aller Dinge kommen werde, nennt er ihn da etwa einen Satrapen oder einen Städtezerstörer oder einen Kriegsherrn oder einen Triumphator? Keineswegs. Was also? Einen Friedensfürsten« (379).

Die Analyse des Erasmus hat sich unmittelbar nach seinen Worten bewahrheitet. Auch die Absolutheit Luthers zählte ihn binnen kurzem zu den Bedrohungen des Friedens – wie alle Absolutheiten der Theorie, welche die Lebenswelt darüber vergewaltigt. »Die Summe unserer Religion ist Frieden und Einmütigkeit; aber diese können kaum bestehen, wenn wir nicht so wenig wie möglich definieren und in vielen Dingen dem einzelnen überlassen, seinem eigenen Urteil zu folgen; denn viele Dinge sind sehr dunkel, und der Mensch leidet an dieser fast angeborenen Krankheit, nicht nachzugeben, wenn er einmal eine Auseinandersetzung angefangen hat, und nachdem er in Hitze geraten ist, betrachtet er nun als absolute Wahrheit, was er im Anfang nur ganz beiläufig vorgebracht hat.«[17]

Der erasmische Humanismus wird zu seiner Zeit ohne die Frucht unmittelbarer Wirkung bleiben. Auf die Dauer hat sich diese christlich verpflichtete Stimme dennoch durchgesetzt. Am Ende der Religionskriege, wenn auch nicht der Nationalkriege Europas, wird der 22jährige Theophil Lessing eine *Disputatio politica*, überschrieben *De religionum tolerantia*[18], an der Leipziger Universität 1669 verteidigen – Großvater des Mannes, dem *Nathan der Weise* (1779) zu verdanken ist. Ohne die christlichen Humanisten während der entsetzlichen Spaltungen des neuzeitlichen Europas ist die Aufklärung, ist das internationale Schiedsgericht, der Völkerbund, das moderne Völkerrecht nicht zu denken.

17 Vorwort zur Hilarius-Edition, zit. nach R. Bainton, Erasmus. Reformer zwischen den Fronten. Göttingen 1972, S. 174.

18 Nachdruck Köln 1988.

Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche

Von Walter Kasper

1. Kontroverse um eine Anfrage der Synode '85

Die Außerordentliche Bischofssynode von 1985 hat eine Studie zur Klärung der Frage empfohlen, »ob das für den Bereich der menschlichen Gesellschaft gültige Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewandt werden kann und – wenn ja – bis zu welchem Grad und in welchem Sinne seine Anwendung möglich bzw. nötig sei«.[1] Die Brisanz dieser Anregung wird sofort deutlich, wenn man bedenkt, worum es beim Subsidiaritätsprinzip geht. Dieses für die christliche Gesellschaftslehre grundlegende Prinzip entspringt nämlich der christlichen Auffassung von der Würde der menschlichen Person, ihrer Freiheit und Eigenverantwortung. Die menschliche Person ist ja Wurzelgrund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen.[2] Das Subsidiaritätsprinzip besagt deshalb, daß eine übergeordnete Instanz das nicht tun soll, was der einzelne oder eine kleinere und untergeordnete Gemeinschaft von sich aus leisten und zu einem guten Ende führen können.[3] Die institutionskritische Dynamik, ja die Einladung zur Gesellschaftskritik, welche in diesem Prinzip steckt, ist unverkennbar.[4]

Freilich scheint auch das mit dem Wort ›Subsidiarität‹ gegebene Mißverständnis unausrottbar zu sein, als erlaube dieses Prinzip nur ein subsidiäres, d. h. aushilfsweises Eingreifen der höheren Autorität, als begünstige es also eine Art liberalistischen Nachtwächterstaat. In Wirklichkeit wendet sich das Subsidiaritätsprinzip nicht nur gegen kollektivistische, totalitäre und überzogene bürokratische Tendenzen, es richtet sich auch gegen den liberalistischen Individualismus, welcher die soziale Einbindung des einzelnen wenn nicht leugnet, so doch hintanstellt.[5] Es geht diesem Prinzip um das rechte Äquilibrium zwischen sozialer Einbindung in das übergeordnete Gemeinwohl und personaler Eigenverantwortung. Es geht um eine Einheit, die eben dadurch menschlich und menschenwürdig ist, daß sie die Freiheit respektiert, wie es umgekehrt

1 Schlußbericht II C 8; zit. nach: Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die Außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper. Freiburg 1986, S. 39.

2 Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 25.

3 Die klassische Umschreibung findet sich bei Pius XI., *Quadragesimo anno* (1931), in: AAS 23 (1931), S. 203; dt. in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit einer Einführung von O. von Nell-Breuning. Kevelaer 1975, S. 120f.

4 So W. Kerber, Die Stellung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, in: StdZ 202 (1984), S. 665.

5 So J. N. Schasching, Das Subsidiaritätsprinzip in der Soziallehre der Kirche, in: Gregorianum 69 (1988), S. 417-419.

um eine Freiheit geht, die allein in der Freundschaft und in der Gemeinschaft ihre Erfüllung findet.

Nachdem bereits Papst Pius XII., dem wohl niemand einen Hang zur Demokratisierung der Kirche oder zu deren übermäßiger Dezentralisierung unterstellen wird, in einer berühmten Ansprache vom 20. Februar 1946 erklärt hat, das Subsidiaritätsprinzip gelte »auch für das Leben der Kirche, unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur«,[6] schien die Frage seiner Geltung im kirchlichen Bereich geklärt. Dennoch ist es schon auf der Außerordentlichen Bischofssynode von 1969 und nochmals auf der Synode von 1985 zu Diskussionen um Geltung, Interpretation und Reichweite dieser päpstlichen Aussage gekommen. Seit der Empfehlung der Synode von 1985 ist auch die öffentliche Diskussion neu entbrannt.[7] Dabei hat sich gezeigt, daß es sich dabei um weit mehr als um eine subtile innertheologische Frage handelt. Es geht auch nicht nur um kirchliche Strukturfragen, vor allem um das rechte Verhältnis von Einheit und legitimer Vielfalt in der Kirche, es geht um die Wesensbestimmung der Kirche selbst. Im Hintergrund steht letztlich die Frage, welcher Respekt dem Humanum, genauerhin: der je einmaligen und unvertretbaren menschlichen Person und den ihr vom Heiligen Geist gegebenen Charismen in der Kirche gebührt.

2. *Die grundlegende These*

Da es sich beim Subsidiaritätsprinzip nicht nur um ein Organisationsprinzip oder um eine menschliche Klugheits- und Zweckmäßigkeitsüberlegung, sondern um ein aus dem Wesen der menschlichen Natur sich ergebendes, allgemein gültiges, metaphysisch begründetes Prinzip handelt,[8] haben es diejenigen, welche die Gültigkeit dieses Prinzips in der Kirche in Frage stellen, naturgemäß von vornherein schwer. Durch die Taufe, welche die Gliedschaft in der Kirche begründet, wird ja die Würde der menschlichen Person nicht ausgelöscht, sondern vielmehr durch das Geschenk der Gotteskindschaft gnadenhaft zu ihrer letzten Erfüllung gebracht. Die scholastische Theologie brachte dies durch das bekannte Axiom zum Ausdruck: Die Gnade setzt die

---

6 In: AAS 38 (1946), S. 144; dt. in: A. F. Utz/J. F. Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 2. Freiburg 1954, S. 4094; vgl. AAS 39 (1957), S. 929; dt. a.a.O., Bd. 3, S. 5992.

7 Vor allem O. v. Nell-Breuning, Subsidiarität in der Kirche, in: StdZ 111 (1986), S. 147-157; J. Beyer, Principe de subsidiarité ou »juste autonomie« dans l'Eglise, in: NRTh 108 (1986), S. 801-822; W. Kasper, Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, in: Herderkorrespondenz 41 (1987), S. 232-236; J. N. Schasching, a. a. O., S. 413-433; J. Beyer, Le principe de subsidiarité. Son application en Eglise, in: Gregorianum 69 (1988), S. 435-459. In dem zuletzt genannten Artikel setzt sich J. Beyer kritisch mit der Position von Nell-Breuning und von mir auseinander; freilich verzeichnet er meine Position weithin zu einer Karikatur. Umfassende Literaturangaben finden sich in den zu diesem Thema gehaltenen Vorträgen von F. X. Kaufmann/L. Voyé/J. A. Komonchac/J. Losada während des internationalen Kolloquiums in Salamanca (3.-8. Januar 1988), in: Les Conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir, hrsg. v. H. Legrand u. a. Paris 1988, S. 361-381; S. 383-389; S. 391-447; S. 449-454. Wichtig sind auch die Ergebnisse der Sprachengruppen (ebd. S. 455-460).

8 So O. v. Nell-Breuning, a. a. O., S. 155.

Natur voraus und vollendet sie. Daraus läßt sich folgern: Der Geheimnischarakter der Kirche hebt deren Sozialcharakter nicht auf, setzt ihn vielmehr voraus und bringt ihn zur Vollendung. Das mit dem Subsidiaritätsprinzip sachlich Gemeinte gilt also in der Kirche nicht weniger als in der menschlichen Gesellschaft, es muß dort vielmehr in ganz besonderer und geradezu exemplarischer Weise verwirklicht werden.

Aufgrund dieser Überlegungen ist die These mancher Bestreiter der Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, das Kirchenrecht unterscheide sich vollständig vom weltlichen Recht, abwegig. Diese These ist schon rein historisch unhaltbar. In jeder Darstellung der Geschichte des katholischen Kirchenrechts kann man leicht nachlesen, in welchem Ausmaß schon in der bisherigen Geschichte der Kirche zwischen weltlichem und kirchlichem Recht stets eine Wechselbeziehung bestand. Ohne eine solche Wechselbeziehung bliebe die Kirche innergeschichtlich ortlos und innerweltlich kommunikationslos.

Daß die Kirche in der Ausgestaltung ihres konkreten Rechtssystems auf Kategorien des weltlichen Rechts angewiesen ist, zeigen im übrigen wider Willen auch die Kritiker einer Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche. Sie schlagen vor, statt des ohne Zweifel mißverständlichen und mißbrauchbaren Begriffs ›Subsidiarität‹ lieber den Begriff der *iusta autonomia* (gebührende Autonomie) zu gebrauchen.[9] Dagegen ist an sich nichts einzuwenden, sofern dieser neue Begriff das Sachanliegen des Begriffs ›Subsidiarität‹ in sich aufnehmen kann. Es geht ja nicht um einen Streit um Wörter, sondern um die damit gemeinte Sache. Wer also statt von Subsidiarität lieber von *iusta autonomia* sprechen will, mag das tun. Freilich muß er sich dabei im klaren sein, daß auch der Begriff ›Autonomie‹ kein ursprünglich theologischer, sondern ein ursprünglich politischer, juristischer und vor allem philosophischer Begriff ist und daß, was die Mißverständlichkeit und Mißbrauchbarkeit angeht, ihm gegenüber der Begriff ›Subsidiarität‹ geradezu harmlos ist. In seinem neuzeitlichen Verständnis nimmt der Begriff ›Autonomie‹ nämlich sehr oft die ganze Philosophie der Emanzipation von vorgegebenen Autoritäten in sich auf.[10]

Auch die Kritiker der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips müssen also, im Widerspruch zu ihren eigenen Prinzipien, weltliche Kategorien aufgreifen, um eine theologische Wirklichkeit zu deuten; auch sie setzen sich damit allen damit gegebenen Problemen und Ambivalenzen aus. Es gibt grundsätzlich keine »chemisch reine« theologische Begrifflichkeit; es könnte sie nur um den Preis der völligen Selbstisolierung und der völligen Kommunikationslosigkeit der Kirche bzw. der Theologie geben.

---

9 So J. Beyer in den beiden in Anm. 7 genannten Beiträgen. Der Begriff der *iusta autonomia* findet sich im CIC/1983 in bezug auf die Institute des geweihten Lebens (can. 586; vgl. 580). Bezüglich der katholischen Universitäten und theologischen Fakultäten ist von wissenschaftlicher Autonomie die Rede (can. 809). Wesentlich umfassender ist in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 36 (vgl. 41; 56; 76) von der legitimen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten im Unterschied zu einer falsch verstandenen, sich von Gott emanzipierenden Autonomie die Rede.

10 Vgl. R. Pohlmann, Art. ›Autonomie‹, in: Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971, Sp. 701-719. Zur theologischen Diskussion vgl. W. Kasper, Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt, in: Theologie und Kirche. Mainz 1987, S. 149-175.

3. Abgrenzungen und Differenzierungen

An einem Wechselbezug zwischen kirchlichem und weltlichem Recht festhalten, heißt nun freilich nicht, beide einfach gleichsetzen. Die Wechselbeziehung bedeutet in unserem Fall also nicht, daß das Subsidiaritätsprinzip ohne weitere Differenzierungen einfachhin in das Kirchenrecht zu übernehmen wäre. Eine solche differenzierungslose Übernahme sozialphilosophischer Kategorien und weltlicher Rechtsinstitutionen würde das Kirchenrecht der Norm des weltlichen Rechts unterstellen. Diesen Versuch der aufklärerischen Theologie und Kirchenrechtslehre hat die katholische Theologie mit Recht immer scharf zurückgewiesen. Denn ein solcher Naturalismus und Soziologismus ist vom inneren Wesen der Kirche her ausgeschlossen. Die Kirche entsteht ja nicht aus dem Versammlungs- und Gemeinschaftswillen ihrer Glieder, sie ist vielmehr der von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschaffene Raum, Zeichen und Mittel des Heils der Welt; sie ist nach dem Abbild der Trinität die Gemeinschaft in demselben Glauben, in denselben Sakramenten und im einen, von Jesus Christus eingesetzten und ihn repräsentierenden Leitungsamt. Damit ist die Kirche weit mehr als die Wiederherstellung der von der Sünde gestörten menschlichen Gesellschaft; sie hat ihre eigene Wesensstruktur und ihre eigene Sendung.[11]

Das bedeutet, daß die allgemein gültigen sozialphilosophischen Prinzipien, zu denen auch das Subsidiaritätsprinzip gehört, auf die Kirche übertragen nur in analoger Weise, d. h. in Entsprechung zu deren eigener Wesensstruktur, Geltung beanspruchen können. Dabei ist nicht das weltliche Recht Maßstab für die Kirche, vielmehr ist die Wesensstruktur der Kirche der Maßstab für die rechte Anwendung weltlicher Ordnungen und Institutionen in der Kirche. In der scholastisch geprägten theologischen Schulsprache ausgedrückt: Das *princeps analogatum* ist nicht das weltliche Recht, sondern die der Kirche von Gott gegebene Wesensstruktur.

Aufgrund der institutionskritischen Dynamik des Subsidiaritätsprinzips spitzt sich diese Frage der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche in besonderer Weise bei der hierarchischen Struktur der Kirche zu. Nicht umsonst hat Pius XII. ausdrücklich formuliert: Das Subsidiaritätsprinzip habe im Leben der Kirche Geltung, »unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur«. Hier setzen die Kritiker der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche in erster Linie ein. Sie weisen darauf hin, daß zur hierarchischen Struktur der Kirche nicht zuletzt das Petrusamt gehört und daß dieses Zentrum, Prinzip und Fundament der kirchlichen Einheit ist.[12] Sofern das Petrusamt Prinzip der kirchlichen Einheit ist, kann ihm nun aber nicht nur eine subsidiäre Funktion zukommen; es besitzt nach der Lehre des I. Vatikanischen Konzils vielmehr eine *potestas immediata*,[13] aufgrund derer es nicht nur ausnahmsweise und aushilfsweise in den einzelnen Ortskirchen bzw. in den kirchlichen Gemeinschaften intervenieren kann, aufgrund derer es vielmehr in diesen beständig präsent sein muß. Doch, so wird gefragt, wie ist dies mit dem Subsidiaritätsprinzip zu vereinbaren?

---

11 Vgl. W. Kasper, Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: Theologie und Kirche, a. a. O., S. 272-289.

12 Vgl. DS 3051, Dazu W. Kasper, Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I, in: Glaube und Geschichte. Mainz 1970, S. 415-441.

13 Vgl. DS 3064.

Abgesehen davon, daß das Subsidiaritätsprinzip seinem sachlichen Sinn nach gar kein bloßes aushilfsweises Eingriffsrecht meint, ergibt sich die Antwort auf diese Frage aus der Lehre des I. Vatikanischen Konzils selbst. Bereits dieses Konzil hat festgestellt, daß das Ansehen und die Autorität des Papstes dem Ansehen und der Autorität der Bischöfe nicht abträglich ist, sondern diese vielmehr bestärken will.[14] Noch deutlicher und grundsätzlicher hat das II. Vatikanische Konzil im Rahmen seiner *communio*-Ekklesiologie gelehrt, die Einheit der Kirche bestehe »in und aus« den Ortskirchen.[15] Die Wahrung der Einheit der Kirche, welche die besondere Aufgabe des Petrusamtes ist, schließt also gemäß der von Jesus Christus der Kirche gegebenen bischöflichen Verfassung der Kirche die Wahrung und Verteidigung der legitimen ortskirchlichen Eigenständigkeit sowie der gebührenden Autonomie der Charismen in der Kirche ein. Das Petrusamt steht also nicht gegen das mit dem Subsidiaritätsprinzip bezeichnete sachliche Anliegen; ganz im Gegenteil, die *communio*-Struktur der Kirche erweist sich als dessen höchste Verwirklichung.

Will man das Ganze noch etwas technischer formulieren, dann kann man sagen: Der Jurisdiktionsprimat des Papstes ist keineswegs unbegrenzt; er ist vielmehr sowohl an die naturrechtliche wie an die übernatürliche Ordnung, welche beide von Gott gegeben sind, gebunden. Was dem Papst jedoch zukommt, ist, juristisch gesprochen, die Kompetenz-Kompetenz. Es liegt in seinem pflichtgemäßen Ermessen zu entscheiden, in welcher Weise in einem konkreten Fall das Subsidiaritätsprinzip Anwendung finden kann und soll. Insofern ist das Subsidiaritätsprinzip als Kompetenzregel zu verstehen.[16]

Das über die analoge Geltung des Subsidiaritätsprinzips Gesagte zeigt, daß die Unterschiede in der Kontroverse um die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche nicht dort liegen, wo sie die Gegner einer solchen Anwendung gewöhnlich suchen. Die Behauptung, die Anwendung dieses Prinzips auf die Kirche hebe die Lehre vom Primat und das rechte Verständnis der Kollegialität des Episkopats mit und unter dem Papst auf, stößt ins Leere und muß klar und entschieden zurückgewiesen werden. Das Subsidiaritätsprinzip kann unter voller Wahrung der Wesensstruktur der Kirche Anwendung finden.

4. Theologische Grundfrage

Doch mit dieser Feststellung ist für den katholischen Theologen erst einmal der Raum freigekämpft, um theologisch sinnvoll über die Bedeutung dieses Prinzips für die Kirche zu diskutieren. Dabei geht es um die grundlegende These, wonach der Geheimnischarakter der Kirche deren Sozialcharakter nicht aufhebt, sondern vollendet. Diese These ist in einer grundlegenden Aussage des II. Vatikanischen Konzils begründet. Nach der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, 8 ist die Kirche eine einzige komplexe Wirklichkeit, welche aus göttlichem und menschlichem Element zusammenwächst. Die Kirche ist also nach der Analogie der göttlich-menschlichen Einheit in

---

14 Vgl. DS 3061.

15 Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, 23.

16 Vgl. O. v. Nell-Breuning, a. a. O., S. 155f.

Jesus Christus zu begreifen.[17] Aus diesem Grund spricht das Konzil an dieser Stelle von Kirche nicht nur als *mysterium,* sondern auch als *societas.*[18]

Die entscheidende Frage ist nun, wie das Verhältnis zwischen dem Mysterien- und dem Sozialcharakter der Kirche zu bestimmen ist. Den entscheidenden Hinweis für die Beantwortung dieser Frage gibt das Konzil selbst. So wie man in der christologischen Lehrentwicklung sowohl die nestorianische Trennungschristologie wie die monophysitische Einheitschristologie zurückwies und das Verhältnis der beiden Naturen in Jesus Christus im Sinn des chalcedonensischen »unvermischt und ungetrennt« bestimmte,[19] so muß man analog auch in der Ekklesiologie sowohl einen Nestorianismus wie einen Monophysitismus vermeiden. Es gilt also, Sozial- und Geheimnischarakter der Kirche sehr wohl zu unterscheiden, jedoch ohne sie zu trennen. Wer demgegenüber jede Unterscheidung von Sozial- und Mysteriencharakter von vornherein als unzulässige Trennung abtut und sie als Auflösung des einen Heilsgeheimnisses der Kirche diffamiert, der muß sich den Vorwurf eines ekklesiologischen Monophysitismus gefallen lassen. Der vergißt zudem, daß nicht nur der Naturalismus und Rationalismus (und damit auch der Soziologismus), sondern ebenso der Supernaturalismus (Traditionalismus, Fideismus) eine vom I. Vatikanischen Konzil verurteilte Irrlehre darstellt.[20]

Die kirchliche Lehrentwicklung ist also immer einen Mittelweg zwischen den Extremen gegangen; sie hat das eine unteilbare Geheimnis Jesu Christi und der Kirche nachdrücklich zur Geltung gebracht, und sie hat im gleichen Atemzug die Würde und die legitime Eigenständigkeit des Menschlichen innerhalb des einen Heilsmysteriums verteidigt.[21] Eine unitarische, einseitig supernaturalistische Sicht der Kirche dagegen müßte zu einem religiösen Totalitarismus und zu einer Neuauflage des durch das II. Vatikanische Konzil grundsätzlich überwundenen Integralismus und Klerikalismus führen. Dies und nichts anderes steht bei der Debatte um die Geltung und um die Reichweite des sachlichen Anliegens des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche auf dem Spiel.

5. Konkrete Anwendungsfelder

Die Bereiche, in denen das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche konkret Anwendung finden kann, sind überaus vielfältig. Schon aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, daß dieses keineswegs mit der Forderung nach Demokratisierung und Dezentralisierung der Kirche verwechselt werden darf. Diese beiden Begriffe sind theologisch

---

17 Vgl. dazu Y. Congar, Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'une parallèle, in: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. v. A. Grillmeier u. H. Bacht, Bd. 3. Würzburg 1959, S. 239-268.

18 Vgl. außerdem die Erklärung *Dignitatis humanae*, 13.

19 Vgl. DS 302.

20 Vgl. DS 3008; 3026. Das Konzil spricht darum von einem *duplex ordo* (DS 3015). Vgl. H. J. Pottmeyer, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft (Freiburger Theol. Stud. Bd. 87). Freiburg 1968.

21 So spricht schon das Vatikanum I von einer *iusta libertas* (DS 3019). Das Vatikanum II hat diese Aussage mit seiner Rede von der *legitima autonomia* (vgl. o. Anm. 9) aufgegriffen und auf eine breitere Grundlage gestellt.

so problematisch, daß man sie in dieser Diskussion am besten ganz aus dem Spiel läßt. Ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit soll im folgenden abschließend nur auf einige wenige Anwendungsbereiche des Subsidiaritätsprinzips hingewiesen werden.

Das Subsidiaritätsprinzip bedeutet in erster Linie die Respektierung der Würde und der Freiheit des einzelnen Christen in der Kirche (nicht von der Kirche).[22] Die Kirche muß sozusagen der Ort und die Institution der christlichen Freiheit sein. Das bedeutet u. a., daß der einzelne Christ Anspruch darauf hat, daß seine natürlichen wie übernatürlichen Gaben (Charismen) nach entsprechender Prüfung respektiert und anerkannt werden, daß er frei ist, seinen Lebensstand selbst zu wählen, sich Gruppierungen, Gemeinschaften, Vereinen, Parteien u. a. anzuschließen, sofern diese sich nicht gegen Glauben und Ordnung der Kirche richten. Das neue kirchliche Recht hat diese und andere Grundrechte des Christen anerkannt.

Das Subsidiaritätsprinzip gilt nicht nur für die individuellen, sondern ebenso für die institutionellen Charismen, die Institute des geistlichen Lebens, d. h. die Orden und die anderen geistlichen Gemeinschaften. Schon in der bisherigen Geschichte der Kirche wurde ihre relative Eigenständigkeit innerhalb der gesamtkirchlichen Ordnung respektiert. Sie müssen im Rahmen des für alle geltenden kirchlichen Glaubens und der für alle verbindlichen kirchlichen Ordnung die Möglichkeit haben, selbst zu entscheiden, wie sie ihrer spezifischen Berufung nachkommen und ihre Regeln und Konstitutionen entsprechend aufstellen können.

Das Subsidiaritätsprinzip gilt selbstverständlich nicht zuletzt für die Laien und ihre spezifische Sendung in der Welt und in der Kirche. Gerade in einer Situation, in welcher die gesellschaftlichen Verhältnisse weltweit immer komplizierter und pluralistischer werden, ist es dem kirchlichen Amt immer weniger möglich, konkrete Weisungen für alle einzelnen Fälle zu geben. So müssen die Laien in den meisten Fällen aufgrund ihres christlich informierten Gewissens selber entscheiden, wie sie einzeln oder im Verbund als Sauerteig mitten in der Welt wirken. Das II. Vatikanische Konzil hat diese Freiheit und die legitime Autonomie der weltlichen Sachbereiche ausdrücklich anerkannt.

In besonderer Weise gilt das Prinzip der Subsidiarität vom Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche. Sowenig sich die Ortskirche von der Universalkirche trennen und einen eigenen Weg gehen kann, ebensosehr lebt die Universalkirche nur in Ortskirchen, welche den allen gemeinsamen und für alle verbindlichen katholischen Glauben je nach den geschichtlichen, kulturellen, gesellschaftlichen und sozialen Verhältnissen verwirklichen. Das Subsidiaritätsprinzip will ja, wie schon Pius XII. in der bereits zitierten Ansprache klar formuliert hat, nicht nur den abstrakten Menschen respektieren, sondern vielmehr den konkreten Menschen, welcher in geschichtlichen Überlieferungen, Gewohnheiten, Vorstellungs- und Denkformen lebt. Diese gehören zur konkreten Identität des Menschen, welche – sofern sie dem Geist des Evangeliums nicht zuwider sind – innerhalb der universal-kirchlichen Einheit respektiert, ja geschützt werden muß. Seit dem II. Vatikanischen Konzil wird dieses Problem unter dem Begriff der Inkulturation diskutiert.[23]

22 Vgl. W. Kasper, Art. ›Freiheit VI. Kirche und Freiheit‹, in: Staatslexikon II (^{7}1986), Sp. 713-716.

23 Zum Thema Einheit und Vielfalt vgl.: W. Kasper, Die Kirche als Sakrament der Einheit, in dieser Zeitschrift 16 (1987), S. 2-8.

Schließlich gilt das Prinzip der Subsidiarität auch für die Theologie, nicht nur für den einzelnen Theologen, sondern auch für die theologischen Fakultäten und die katholischen Universitäten. Das neue Kirchenrecht hat deren legitime Autonomie formell anerkannt. Wie jede Wissenschaft kann auch die Theologie nur in der Luft geistiger Freiheit atmen. Dies kann bei der Theologie keine Freiheit von der Kirche sein, sondern nur eine Freiheit in der Kirche und im Glauben der Kirche. Doch auf der Grundlage und innerhalb des Rahmens des gemeinsamen Glaubens der Kirche muß Raum sein für unterschiedliche Schulen und Richtungen der Theologie.

Diese wenigen und knappen Andeutungen machen deutlich, daß die Anerkennung des Subsidiaritätsprinzips im Bereich der Kirche weitreichende konkrete Folgen hat und daß sie zugleich nicht wenige schwierige und insgesamt noch ungelöste Probleme aufwirft. Ob man diese Probleme unter dem Stichwort der Subsidiarität oder dem der *iusta autonomia* diskutiert, ist letztlich unerheblich, vorausgesetzt, man meint in der Sache dasselbe. Die Sache, um die es geht, ist die Freiheit in der Kirche. Es gilt herauszustellen, daß und wie christliche Freiheit und Gemeinschaft in der konkreten katholischen Kirche sich nicht fremd sind, sondern unlösbar zusammengehören. Nicht zuletzt davon hängt heute die Glaubwürdigkeit der Kirche entscheidend ab.

Glaube als kollektive Vernunft

Eine notwendige Ergänzung zu Eugen Drewermann

Von Anton Zottl OFSF

Der Paderborner Dogmatiker und Tiefenpsychologe Eugen Drewermann behauptet: »Das Christentum ist keine Lehre – Die Leidenschaft für den lebendigen Gott erkaltet im Theologiebetrieb«[1]: dem kann man nur zustimmen. Freilich nicht so pauschal und generalisierend, wie Drewermann das tut. Gerade die von ihm eingemahnte »Leidenschaft für den lebendigen Gott«, in der es doch nicht um (objekthafte) Gotteserkenntnis, sondern zunächst um die lebendige Person (und Geschichte) des Christus in der Gestalt Jesu geht, fordert ein präzises und verantwortliches Reden und Denken – und keine theologische Agitation. Daß es sich bei Drewermanns Behauptung um eine solche Agitation handelt, liegt nicht nur in der verkürzten Redeweise seiner Polemik gegen die historisch-kritische Exegese und damit gegen rationale Theologie überhaupt, sondern darin, daß er (mit S. Kierkegaard, R. Bultmann u.v.a.) durch Existentialisierung der Offenbarung[2] die Wahrheit des Heilsgeschehens (wieder

1 Publik-Forum Nr. 2 v. 29. Januar 1988, S. 29f.: entnommen E. Drewermanns Buch *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. – Antwort auf G. Lohfinks und R. Peschs »Tiefenpsychologie und keine Exegese«*. Olten 1988, S. 15-38.

2 Zur Wissenschafts-Intention und -idee der existentialen Theologie vgl. J. Moltmann, Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung, in: QD 114 (1988), S. 63-73; R. Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, in: QD 82 (1980), S. 135 ff.

einmal) auf den einzelnen hin derart privatisiert,[3] daß die Authentizität individuellen Erfahrens wichtiger wird als der wahre Inhalt des Erfahrenen.

»Privatisierung« meint hier also nicht: die Rettung der Menschenwürde des einzelnen aus der Gefangenschaft einer »Ideologie« (was legitim wäre). »Privatisierung« meint hier auch nicht den (immer notwendigen) Protest gegen eine metaphysische oder religiöse Tyrannei, die immer dann entsteht, wenn der Apparat, das Allgemeine oder die abstrakte »Idee« (Lehre) das letzte Wort und so das Sagen haben, das Subjekt zur Funktion des Systems wird und der einzelne Mensch darin untergeht: auch ein solcher Protest wäre und ist (nicht nur um des Menschen, sondern auch um der Wahrheit willen) immer notwendig und daher auch legitim.

Nein: »Privatisierung« klagt hier die Entwurzelung des Menschen aus dem Gemeinsamen ein: das Herausbrechen des menschlichen Subjekts aus seiner sozialen Mitwelt. Meint also im ursprünglichen Sinne von *privatio*: Beraubung. Drewermann nimmt dem Menschen die »Lebenswelt«. Er macht ihn welt-los. Er löst ihn aus seiner objektiven Leiblichkeit, Intersubjektivität und Geschichte und stellt ihn allein auf sich selbst und sein singuläres »Erfahren«: nicht Mit-sein, sondern Existenz sei der Mensch und sein Glaube, behauptet Drewermann. Nicht Vernunft, sondern Erfahrung. Nicht auch Heteronomie, sondern nur Autonomie. Nicht das Gemeinsame, sondern das Singuläre. Jeweils ohne jegliche Dialektik: ein typisch abendländisches Problem![4]

Dabei geht es ja bekanntlich (mindestens seit Descartes) nicht eigentlich um die Frage, inwieweit das Denknotwendige auch das Sachnotwendige ist – also um eine Frage der Erkenntnis-Theorie bzw. der Wahrheit und ihrer Erkennbarkeit –, und es geht auch nicht (spätaufklärerisch) primär um die »Autonomie des Subjekts«, wie man in Kirchenkreisen vielleicht sehr vorschnell verdächtigt, sondern vielmehr um eine neue regulative Idee der Wissenschaft. Sie »besteht darin, daß Theorien sich durch die Ermöglichung von Praxis bewähren sollen«.[5] Diese »Praxis« jedoch meint nicht (mit Kant) eine Identität von Vernunft und Ethos, sondern sie akzentuiert Vernunft als erfolgversprechende, pragmatische »Nutzbarkeit« und nicht vorrangig als ethische Verpflichtung zu Intersubjektivität und Zeitlichkeit: beides gehört jedoch unumgänglich und notwendig zum Wagnis menschlicher Freiheit[6] – ein Thema, das vor allem den Pastoraltheologen interessiert, der an der öffentlichen Praxis der Kirche kritisch zu arbeiten hat. Indem ich dies vorausschicke, mache ich zweierlei deutlich:

1. Die Fackel, die dieser ungemein fleißige Theologe mitten unter diejenigen wirft, die sich *auch* sorgen um die offensichtlich abnehmende Leuchtkraft christlicher Nach-

---

3 Eine solche »Privatisierung« hängt nicht notwendigerweise mit dem transzendentalen Ansatz dieser Theologie zusammen, sondern mit einer unvollständigen Rezeption der Vernunftkritik Kants: diese übersieht, daß Kants Denkrichtung auf die »Dialektik der praktischen Vernunft«, also auf Geschichte, Hoffnung und Eschatologie ausgerichtet war. Zu diesem Verhältnis von transzendentaler und historischer Reflexion vgl. R. Schaeffler, Zum Verhältnis von transzendentaler und historischer Reflexion, in: H. Kohlenberger/W. Lütterfelds, Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart. Wien/München 1976, S. 42-76.

4 Vgl. E. Feil, Antithetik neuzeitlicher Vernunft. »Autonomie-Heteronomie« und »rational-irrational«. Göttingen 1987.

5 R. Schaeffler, a.a.O., S. 159.

6 Vgl. zu beiden Problemen: P. Kafka, Das Gesetz des Aufstiegs. Fortschritt – was ist das eigentlich? in: Süddeutsche Zeitung v. 7./8. Mai 1988 (Nr. 106, S. IX/X).

folge-Gestalt, darf nicht ausgetreten werden. Ganz ohne Zweifel droht den Kirchen immer wieder die Verkopfung: es wird mehr *über* den Glauben, die Hoffnung und die Liebe geredet anstatt *aus* ihrer erfahrenen Ergriffenheit. Wird nicht tatsächlich zu viel geredet und zu wenig gelebt? Für manchen christlichen Zeitgenossen scheint es völlig evident zu sein, daß in den Kirchen immer noch theoretisch-wissenschaftliche Debatten und belehrend-wortreiche Hirtenbriefe das einfache und glaubhafte Martyrium (Zeugnis) verdrängen. Als Pastoraltheologe teile ich deshalb Drewermanns Sorge: theologisches Reden und Denken darf niemals zur Ersatzhandlung werden. Weder eine wissenschaftlich abgestützte Systematik noch die lehramtlichen Erlässe kirchlicher Autoritäten können von sich her bereits die Nachfolge-Praxis garantieren. Wer das dennoch für richtig hält, der hat sicherlich den Weg des christlichen »Zeugens« verlassen bzw. überhaupt nicht verstanden.

2. Gerade weil mich selbst die von Drewermann sensibel angetippte »Wunde« schmerzt und weil die Blickrichtung seiner Denkbemühung und Kritik ohne Zweifel grundsätzlich stimmt, muß ich ihm hier widersprechen und ihn kritisieren. Natürlich nicht sein staunenswert umfangreiches Werk, denn das wäre hier weder im einzelnen noch exemplarisch möglich.[7] Mir geht es hier nur um seine nicht nur dogmatisch, sondern vor allem pastoraltheologisch wichtige (und folgenreiche) agitatorische Behauptung: »Das Christentum ist keine Lehre.« Und es geht mir um die Gründe, die er dafür anführt. Darüber soll hier einiges gesagt werden.

I. Vernünftigkeit des Glaubens

Zunächst möchte ich sagen, worin man Drewermann recht geben muß.[8] Er hat recht, wenn er sagt, daß das Christentum keine Lehre ist. Denn Glaube, Hoffnung und Liebe sind vor allem (nicht ausschließlich!) ein praktisches Ethos von Entscheidungen. Dieses Ethos ist keine Spielerei – auch keine intellektuelle. Letztlich geht es um Sinn und Zukunft der menschlichen Existenz.

Daß das Christentum nichts anderes sei als nur eine »Lehre« hat meines Wissens weder die Kirche noch ein maßgebender Theologe jemals behauptet. Darin ist also Drewermann in einem schlechten Sinne wirklich originell. Aber er hat unrecht. Der Mensch ist ja auch nicht »Sprache«, obwohl Sprechen für ihn ein lebensnotwendiger Akt ist. Ebenso muß man also sagen: die »Lehre« des Christentums bzw. die »Lehr-Gestalt« der Offenbarung ist ein lebensnotwendiger Akt der kirchlichen Gemeinschaft. Es ist eine irdisch-menschliche Form des verantwortlichen Umgangs mit der (unverfügbaren) Offenbarung.

Aber wogegen agitiert Drewermann dann eigentlich?

---

7 Vgl. zur Kritik u.a.: G. Lohfink/R. Pesch, Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann. Stuttgart 1987; ein kurzgefaßter Überblick über das hermeneutische bzw. verkündigungstheologische Konzept Drewermanns findet sich in: Herder-Korrespondenz 42 (1988), S. 114-118 (A. A. Bucher); ebd. s. auch S. 531-536; neuerdings ausführlich: A. Görres/W. Kasper (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens. Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113). Freiburg 1988.

8 Zum Thema Glaubenswissenschaft vgl.: H. Fries, Fundamentaltheologie. Graz 1985, S. 105-150.

1. Gegen religiöse Leerformeln

Soweit ich sehe, geht es ihm um den »Realitäts- und Erfahrungsverlust« christlicher Verkündigung. Es geht ihm um die offensichtliche Sterilität einer theologischen oder verkündigenden Rede, die nicht mehr deutlich machen kann, daß sie wirklich vom Menschen und von seinen Lebenserfahrungen spricht, wenn sie von Gott und seinem Heil spricht. Drewermann meint: Das, was ursprünglich bekennende Rede der Kirche (und ihrer amtlichen und nichtamtlichen »Zeugen«) war, sei nun zur ideologischen Doktrin[9] verkommen, die nunmehr wie ein bürokratischer Erlaß oder als Denkvorschrift durch die Geschichte geschoben wird. Und das, was eigentlich das unbegreifliche Geheimnis des »Heils« in menschlicher Sprache verstehbar, erfahrbar und wirksam machen sollte – weil eben dieses »Heil« nicht schon deshalb nur ein »jenseitiges« ist, weil es Gottes freier Liebe entstammt, sondern weil es deshalb ein »diesseitiges« ist, weil es ja wirklich den Menschen meint und zu seiner Verwirklichung auch den Menschen braucht, um dann tatsächlich das »Heil des Menschen« zu sein[10] –, das war (und ist) im Laufe der Christentums-Geschichte immer wieder in der Gefahr, zur bloßen Leerformel zu verkommen: welt-los, erfahrungslos, folgen-los, praxis-los.

Religiöse und theologische Leerformeln sind also deshalb welt-los, weil sie nicht die Lebenswelt des Menschen und sein Gerufensein in die Wahrheit erreichen oder auch nur anzielen, sondern nur eine mysteriöse »Hinterwelt«, über die sie behaupten, bestens informiert zu sein. In dieser »Hinterwelt« jedoch kommt der Mensch und sein Leben nicht vor. Religiöse Leerformeln sind daher auch zwischenmenschlich und sozial gar nicht zu vermitteln, d.h. verständlich zu machen. Leerformeln konstatieren[11] nur. Sie behaupten, ohne etwas zu bewirken. Sie stellen fest, ohne einsichtig machen zu können. Sie dozieren, ohne daß etwas sichtbar wird – jedenfalls wird nichts von dem deutlich, was für den Menschen wichtig ist und was seine faktischen Erfahrungen trifft. Mit Recht fordert deshalb Drewermann eine notwendige »Gleichzeitigkeit der Erkenntnis«[12], die, wenn sie fehlt, aus religiöser Rede eine fremdartige Ideologie macht.

---

9 Auch I. Kant bezeichnete eine religiöse Überlieferung und Rede, aus der sich »nichts fürs Praktische machen« läßt und was nicht »in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen und zweckmäßig ist«, als Dogmatismus und Aberglauben: vgl. J. Moltmann, a.a.O., S. 100. Vgl. zur Frage der Weitergabe des Glaubens HK 42 (1988), S. 497-560.

10 »Gott braucht Menschen, nicht um Gott zu sein, sondern um ein Gott der Menschen zu sein«: E. Schillebeeckx, Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt. Freiburg 1987, S. 17.

11 J.L. Austin betont in seiner »Theorie der Sprechakte«. Stuttgart 1972, daß bloße Tatsachenaussagen und bloß konstatierende Sätze künstlich davon absehen, daß in ihnen immer auch Intentionen und Wirkabsichten, d.h. »illokutionäre Kraft«, implizit sind; sogenannte Tatsachenaussagen, die *bloß* konstatieren wollen, sind dennoch und in jedem Falle Handlungen, die in einer Sprechgemeinschaft geschehen und daher immer auch etwas bewirken, selbst dann, wenn sie dies bewußt gar nicht beabsichtigen. Dies gilt selbstverständlich auch für alle kirchlichen Sprechakte. Als »Leerformeln« bewirken sie die Wahrnehmung, beim Leser/Hörer eigentlich *nichts* bewirken zu wollen. Ihn also auch gar nicht als Adressaten anzuzielen. Es entsteht der Eindruck, eigentlich gar nicht von seinem Heil zu sprechen.

12 E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, 1. Olten 1984, S. 58.

Wegen ihres Behauptungs-Charakters sind also religiöse Leerformeln, die nur von einer religiösen »Hinterwelt« zu reden vermögen, potentiell rechthaberisch, menschenverachtend und vielfach sogar terroristisch – wie die offenkundig immer noch nicht genügend »aufgearbeitete« Christentums-Geschichte zur Genüge belegen könnte. Schon aus diesem Grund können religiöse Leerformeln gar nicht vom »Gott der Liebe« sprechen. Und auch das, was »Heil« für den Menschen meint, kann mit Leerformeln nicht deutlich gemacht werden, weil sie eben – leer sind. Das heißt, sie haben mit den eigentlichen Sehnsüchten, Hoffnungen und Erfahrungen der Menschen wenig bis nichts zu tun. Möglicherweise wollen sie das zutiefst auch gar nicht ...

2. Gegen »Welt-losigkeit«

Freilich: hier wird Drewermann agitatorisch. Er wird ungenau und, wie ich fürchten muß: ideologisch. Er spricht von »Lehre«, beklagt aber die Erfahrungs- und Wirklichkeitsfremdheit von theologischen »Leerformeln«. Das eine ist nicht notwendig auch immer das andere. »Lehre« ist nicht immer und notwendig eine bloß feststellende, also konstatierende Rede. Sie muß nicht immer bloße Tatsachen-Feststellung sein, die am Leben des Menschen deshalb vorbeigeht, weil sie ihn, den Hörer oder Leser, gar nicht im Blick hat. Wer das so undifferenziert behauptet, ist weder auf der Höhe gegenwärtiger Wissenschaftstheorie, noch hat er genügend von den Einsichten der Sprachphilosophie bzw. vom kommunikativen Wirkcharakter von Sprechakten Kenntnis genommen. Vielleicht will er sogar nur zu einem Religions-Verständnis verführen, das pastoral erfolgversprechender ist, weil es für den einzelnen leicht verifiziert werden kann und für ihn daher auch nutzbringend zu verwerten (!) ist[13] im Blick auf die eigene Identität, Selbstverwirklichung und Emanzipation.

3. Autonomie contra Heteronomie?

Ein solches Religionsverständnis und eine solche Pastoralmethode ist jedoch abzulehnen, weil sie der Wirklichkeit des Menschen und seinen Lebensbedingungen bzw. seinem sozialen Lebenszusammenhang nicht entspricht.[14] Drewermann geht in der Sorge um die Identität und Autonomie des Menschen[15] an eben diesem Menschen

---

13 Insofern ist ein solches Religions-Verständnis sehr der instrumentellen Vernunft verwandt, die nicht mehr als vernehmendes, sondern operativ-planendes Organ des Menschen verstanden wird. Dementsprechend bietet (nach J. Moltmann) »die moderne Religionskritik keine religiöse Sachkritik an den Inhalten des Glaubens, sondern ist nur mehr eine Kritik an den psychischen, politischen und sozialen Wirkungen dieses Glaubens«: a.a.O., S. 101.

14 Vgl. E. Feil, a.a.O.; s.a. R.Schaeffler, a.a.O., S. 154.

15 In beiden Zielsetzungen soll Wahrheit durch Unmittelbarkeit des subjektiven Erfahrens – gegen Erfahrungen gibt es bekanntlich keine Argumente – gesichert werden. Darin spiegelt sich ein durchaus moderner Zweifel an der »bloß« hinnehmenden Vernunft des Menschen. Eine der möglichen Reaktionen auf diesen Zweifel ist das Verstummen der hinnehmenden (meditativen) Vernunft zugunsten der praxisbewährten Vernunft – einer offensichtlich instrumentellen Vernunft also, welche gemessen wird an ihrer Leistungsfähigkeit zur Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse. Hier wird praktische Vernunft zur Ideologie-Theorie, welche als Kampfinstrument gegen Herrschaft und Entfremdung in jeglicher Form eingesetzt wird; Theologie fungiert hier (negativ) als konservierende Gegenkraft: vgl. R. Schaeffler, a.a.O., S. 162 ff.

vorbei. Wer Autonomie auf Kosten der Sozialität will, der denkt und handelt unmenschlich und un-christlich, weil er den Menschen in seine (immer und notwendig begrenzten) Eigen-Erfahrungen einsperrt und damit aus Welt und Geschichte ausschließt.

Drewermann vergißt oder vermag nicht zu sehen, daß die Lebenswelt und die Erfahrungen des einzelnen immer nur *eine* Quelle seiner wahren und eigentlichen Identität sind.[16] Lebt der Mensch denn wirklich so isoliert – ohne Umwelt und ohne soziale Mitwelt? Ist Drewermanns Glorifizierung der tiefenpsychologischen »Archetypen« C. G. Jungs nicht ein Hinweis für sein »schlechtes Gewissen« in dieser Frage? Sind doch diese »Archetypen« (nach C. G. Jung) welt-geschichtliche Ablagerungen[17] im Unbewußtsein des Menschen, die »dem subjektiven Denken und Fühlen vorausliegen« – und daher also objektiv (!) gültig sein sollen.[18]

Muß man gegen eine solche »Welt-losigkeit« nicht festhalten, daß das »In-der-Welt-sein« und das Stehen innerhalb der Geschichte und Gesellschaft für das Lernen des Menschen, sein Reifen und seine Freiheit existentiell notwendig, ja sogar konstitutiv sind? Benötigt er nicht gerade dazu unbedingt eben auch immer die »Lehre«, in der ihm Welt, Mensch und Geschichte begegnet und Wissen darüber bzw. möglicher »Sinn« vermittelt wird? Kann (und muß) er nicht gerade auch darin seine singuläre und immer nur perspektivische Wahrnehmungsfähigkeit ausweiten und so selbst seine eigenen Erfahrungen machen? Und: Ist nicht für jeden Menschen die soziale Mitwelt der anderen Menschen vor allem gerade im Bereich der Sinn- und Wahrheitssuche[19] unverzichtbar?

Außerdem: Ist denn *die* Wirklichkeit wirklich so klar und eindeutig, daß man sie nicht immer auch mißverstehen kann? Kommt denn tatsächlich jedermann problemlos mit allen Widersprüchlichkeiten der Realität zu Rande? Immer und jederzeit? Das kann doch wohl kaum behauptet werden! Dann aber muß man fragen: ist es von da her nicht unbedingt notwendig, sich diese Wirklichkeit, diese Geschichte und diese Menschenwelt immer wieder neu und mühsam zu deuten und verständlich zu machen? Sie also im inter-subjektiven Umgang und Agieren und Austausch mit den anderen sich anzueignen bzw. sich selbst in dieser Inter-Subjektivität im eigentlichen Sinne erst zur Existenz zu bringen? Kann man denn auf Denken und Lehren und auf den vernünftigen Dialog wirklich verzichten? Darf man sich tatsächlich und ungestraft auf

---

16 Vgl. P. Bühler, Christliche Identität: zwischen Objektivität und Subjektivität, in: Concilium 24 (1988), S. 96-102.

17 Nicht bloß lebens-geschichtliche Verwundungen wie bei S. Freud.

18 Vgl. *Tiefenpsychologie und Exegese*, 1, a. a. O., S. 223.

19 »Soziale Mitwelt« ist nicht eine »Quasi-Natur« oder das »zum Mineral gewordene Menschliche«, das im Gesellschaftlichen sedimentiert ist – wie man aus dem cartesianischen Primat der Selbstreflexion schließen könnte. Auch Ortega y Gasset (Der Mensch und die Leute. Stuttgart 1958, S. 150) spricht von einem »primären Altruismus« schon auf Grund der menschlichen Leiblichkeit. Aber das »Wir« bleibt ihm letztlich unverständlich: der cartesianische Solipsismus und das *cogito* bleiben ihm das Fundament jeglicher Sozialität und »der Andere« letztlich »rätselhaft« (S. 129 f.). Sinnfindung ist Ortega y Gasset deshalb ein Ich-Akt und kein Prozeß der Inter-Subjektivität, wie B. Waldenfels (Der Spielraum des Verhaltens. Frankfurt 1980, S. 211) hervorhebt. Vgl. K. Meyer-Drawe, Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität. München 1984, S. 2.

die eigenen, persönlichen Erfahrungen zurückziehen und so tun, als ob sie alles wären und alles andere nichts? Muß man nicht immer wieder und gegen die eigene Angst darum ringen, sich auch an das heranzuwagen und auch das zuzulassen und zu erfahren, was nicht »ich-selbst« bin, weil es einfach »Welt« ist? Und dennoch unterwegs bleiben, um diese »Welt« zu verstehen, zu begreifen und zu ergründen?

4. Vernunft als Widerstand

Muß nicht jeder Mensch seine Mitwelt in Geschichte und Gegenwart immer auch von sich distanzieren können, indem er sie kritisiert, um sie vernünftig (!) und nicht sozusagen »aus dem Bauch heraus« be-urteilen und auf Abstand halten zu können? Weil er ja sonst dem unverstandenen Fremden – der Außenwelt also – irrational ausgeliefert wäre? Wissenschaft und Lehre – auch theologische – ist und bleibt aus diesen Gründen unverzichtbar – gerade deshalb, weil Geschichte gegenwärtig bleiben muß (J. Derrida), um erfahrbar, kritisierbar und verstehbar zu sein. Genau dies soll »Lehre« ermöglichen und sicherstellen.[20]

Mit Recht sprach die aus dem Nazideutschland geflüchtete Politologin Hannah Arendt von dem »unheimlichen Realitätsverlust der reinen Menschlichkeit«[21], die sich nur auf sich selbst zurückzieht, die nur an Selbst-Erkenntnis und Selbst-Erfahrung und privater Humanisierung interessiert ist und die sich nicht mehr zwingt, sondern darauf verzichtet, auch das Unmenschliche jener Zeit noch verstehen zu müssen und all das, was zur konkret-geschichtlichen Lebenswelt faktisch dazugehört, gleichwohl es »Nicht-Ich« ist: die anderen Menschen, die fremdartig gewordene und mehr und mehr brutalisierte Mit-Welt und ihre ausgrenzende, leben-mordende Selbstbehauptung in Gesellschaft und Politik.

Aus all dem muß man doch folgern: *Jede* Privatisierung führt zu Realitäts- und Identitäts-Verlust. »Lehre«, die ja nichts anderes ist als »kommunizierbare Verständigung« und Ausbruch aus der »Tyrannei der Intimität«[22] ist ein wesentliches Instrument der Sozialisierung des Menschen und eine spezifische Weise des Umgangs mit *dem anderen.* »Lehre« verbindet mit dem Vergangenen. Sie versprachlicht das Erfahrene und macht es so mitteilbar. Sie führt über das Zufällige und das bloß Singuläre hinaus. Sie macht sozusagen aus wirren Farbklecksen eine Gestalt und führt zu (zeitlicher) Kontinuität und zu (sozialem) Mit-sein. Jedenfalls sollte sie all das intendieren.

II. Lehre als Verkündigung

Wem es wirklich um den Menschen geht, der kann und darf die Wahrheit nicht privatisieren und in die Zufälligkeit von Einzelerfahrungen hinein auflösen, nur um

---

20 Vgl. P. Bühler, a.a.O., S. 101.

21 H. Arendt, Von der Menschlichkeit in finsteren Zeiten, in: V.F.W. Hasenclever (Hrsg.), Denken als Widerspruch. Plädoyers gegen die Irrationalität, oder: Ist Vernunft nicht mehr gefragt? Frankfurt 1982, S. 39-66, 53.

22 R. Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt 1983, S. 293 ff.

effizient zu sein. So als wolle er mit G.E. Lessing sagen: »Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen.«[23]

1. »Öffentlichkeit« als Sicherung

Müßte man nicht heute, nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, gegen Lessing unbestechlich sehen und festhalten, daß eine solche Bevorzugung individueller Intimität auf Kosten der alles übergreifenden und daher öffentlichen »Wahrheit«, nur um mehr effizient zu sein, nicht nur der instrumentellen Vernunft verpflichtet bleibt, sondern auch durch diese Privatisierung bestimmten faschistischen oder autoritären Ambitionen in die Hände arbeitet? Durch Zerstörung der Öffentlichkeit und durch Ent-Politisierung kommt der einzelne gerade nicht zur Humanität, sondern er verkommt zu einer nur mehr blind funktionierenden Singularität. Wie sehr man auch verstehen kann, daß in Zeiten der Not und Verfinsterung der Mensch diese Zone wärmender Intimität nötig hat – Leuchtkraft kann nur das Gemeinsame schenken: das »Öffentliche«.[24] Genau dazu aber genügt die Privat-Erfahrung von »Wahrheit« und »Gott« nicht, will man nicht behaupten, daß es keinen Auseinanderfall von Wahrheit und betroffener Menschlichkeit geben kann – oder was man eben dafür hält. Ein solcher Auseinanderfall ist doch immer möglich!

Aus diesem Grund bedarf es vernünftiger (nicht: vernünftelnder) »Lehre«. Der Mensch ist angewiesen auf die präzise, begründende und differenzierende Rede. In ihr soll die Wahrheit selbst sichtbar werden – freilich stets und ausschließlich nur als Wahrheit in endlicher, begrenzter und überholbarer Gestalt. Denn »... auch Jesus offenbart Gott nicht nur, sondern verhüllt ihn auch, weil er in nichtgöttlicher, geschaffener Menschengestalt unter uns erschienen ist. Als Mensch ist er ein geschichtliches, kontingentes Wesen, das in keiner Weise die ganze Fülle Gottes repräsentieren kann ...«.[25] Meines Wissens hat weder ein Theologe noch das Lehramt der Kirche behauptet, daß die geoffenbarte Wahrheitsgestalt des Christus ohne Restbestand in theologischer »Lehre« umgriffen und begriffen bzw. ausgesagt wird oder überhaupt ausgesagt werden kann. Man sollte demnach theologische und kirchliche »Lehre« nicht in einer Weise karikieren, wie Drewermann das tut. Freilich: Wer sich zuerst einen Popanz bastelt, mag ihn ruhigen Gewissens bekämpfen und kritisieren, denn er bekämpft und kritisiert eigentlich nur ein Gebilde seines eigenen, wenngleich sehr wohl verständlichen Unmutes.

2. Die »Menschlichkeit« des Heils

Anderseits darf man Franz Kafkas Mahnung nicht einfach wegstecken: »Es ist schwer, die Wahrheit zu sagen, denn es gibt zwar nur eine; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebendig wechselndes Gesicht.«[26] Kafka artikuliert hier den anderen Pol des

---

23 Zit. nach H. Arendt, a.a.O., S. 66.

24 Vgl. H. Arendt, a.a.O., S. 65.

25 E. Schillebeeckx, a.a.O., S. 13.

26 Zit. nach H. Arendt, a.a.O., S. 63.

Problems, der auch Drewermann zu Recht am Herzen liegt: »Wahrheit« ist nicht ein Wirklichkeits-Klötzchen, in welchem das menschliche Subjekt einfach nicht vorkommt. Wenn im Wissenschafts- und Lehrbetrieb unserer Kultur (und Kirche) das Subjekt des Geschehens – sei es nun der undurchschaubare Gott oder der sterbliche Mensch – ausgeklammert wird, mag das manchmal methodisch notwendig sein. Wird jedoch diese Ausklammerung zum Prinzip, geht der »Sinn« der erforschten und gelehrten »Wahrheit« verloren, und die (moderne) Maßlosigkeit des Wissenschaftsbetriebes nimmt ihren Lauf.[27] Dies gibt es grundsätzlich auch im theologischen Forschungsbetrieb. Pastoraltheologie hat hier eine zunehmend wichtiger werdende kritische Aufgabe: die Lebens-Bedeutung der »Lehre« nicht einfach »anzuhängen« oder aus ihr zu »folgern« bzw. nur noch »anzuwenden«, sondern alle theologischen Disziplinen und die kirchliche Verkündigungs-Sprache daraufhin zu beobachten und zu kritisieren, ob in ihr das Menschliche des Heils zu erkennen ist, ohne daß dadurch Gott »instrumentalisiert« wird.[28]

Die Frage ist: Wie kann der Mensch zum Sinn finden? Distanzfähige Vernunft und kritikfähiges Begreifen sind doch sicherlich mehr als die maßlose Produktion von Müllhalden an Information. Die Kraft und Fähigkeit zu vernünftiger Argumentation und Lehre sind nötig, damit der Mensch von diesen Müllhalden an Information nicht erdrückt wird. Also Mensch bleiben und werden kann. So verstanden sind argumentierende Vernunft und orientierende Lehre sowohl Widerstand gegen einen sinn-leeren Informations-Schutt als auch Schutz-Orientierung in einer unüberschaubaren Welt, die weder von sich her noch von der singularisierten Individual-Erfahrung her einen eindeutigen Sinn zu erkennen gibt.

3. Die »Vernünftigkeit« des Mysteriums

Verstehen, begreifen und begründen – das ist auch für den Glauben und für das Glauben nötig. Es sei denn, man meint, daß der Gott-in-Christus und sein Heil-für-uns für uns Menschen so geheimnis-los und so durchschaubar sind, daß sich alles ohnedies von selbst versteht. Wäre dies richtig, dann bräuchte der Glaube weder die Denkanstrengung des Menschen noch eine sprachliche Artikulation dessen, *was* nun geglaubt, gehofft und geliebt wird. Meint Drewermann wirklich, daß Gott und sein Heil so selbstverständlich sind, daß sich das präzise Nachdenken und »Lehren« erübrigt? Passiert hier nicht eine noch tiefere Distanzlosigkeit und ein noch viel größerer Realitätsverlust als jener, den Drewermann einklagt?

Drewermann hat recht: Christentum ist keine Lehre. Ebensogut könnte er sagen: Christentum ist nicht Kirche, ist nicht Sakrament, ist nicht Geschichte etc. Solche Redeweisen sind fundamentalistisch. Und sie sind ungenau. Sie täuschen Identität vor, wo es um das schlechthin Unverfügbare der Wahrheit in der verfügbaren Gestalt innerweltlicher Prozesse und um die Bedingtheiten der menschlichen Lebenswelt geht. Das Problem ist freilich nicht neu – weder im Bereich der Metaphysik noch der Erkenntnistheorie noch in der Theologie. Muß man nicht festhalten, daß z. B. das

27 Vgl. J. Mittelstrass, Leben in der Leonardo-Welt. Anmerkungen zur Frage, was Wissenschaft tun darf, in: Süddeutsche Zeitung v. 26./27. März 1988 (Nr. 72, S. 1, I.)

28 Vgl. E. Schillebeeckx, a. a. O., S. 14 ff.

»Wort Gottes« der Bibel nur in einem abgeleiteten, sekundären Sinne »Gottes Wort« ist? Denn: Das einzige, wirkliche »Wort« ist nur »der Sohn«! Ebenso muß gelten: Christentum ist keine Kirche, aber es lebt und wirkt nur als Kirche und als Sakrament. Christentum ist nicht Geschichte, aber es ist nur wirklich als Geschichte etc. So muß man eben auch sagen: Christentum *ist* keine Lehre, keine Tradition, keine Sprache etc., aber es ist lehrbar, es ist (vernünftig und argumentativ) verstehbar, weil es sonst gar nicht in die Geschichte und Kultur hinein zu vermitteln wäre. Eben wegen dieser Vermittlungs-Pflicht sind Versprachlichungen, vernünftige Distinktion und Ordnung, Einschränkung und Abgrenzung etc. vonnöten. Hier zeigt sich nochmals: Wer nur existentielle Betroffenheit oder atemlose Erschütterungen will und wer meint, auf argumentative Vernunft verzichten zu können, der liefert sich nicht nur der Irrationalität aus. Er wird zugleich welt-los. So gesehen gerät Drewermanns Attacke in bedenkliche Nähe zur Gnosis.[29]

4. Die »Verantwortlichkeit« des Glaubens

Anders gesagt: Rationale und argumentative Auseinandersetzung mit dem Glauben ist einer der vielen Lebensakte des Christentums in der Welt der Menschen. Gerade weil es im Christentum um den Menschen und seine Geschichte geht, darf auf das Denken, auf Vernunft und auf die argumentative »Sagbarkeit« des Glaubens nicht verzichtet werden. Theologisches Forschen und kirchliche »Lehre« sind solche (menschlichen) Lebensakte. Natürlich ist weder ein theologischer Satz noch eine kirchliche »Lehre« identisch mit Offenbarung oder mit der Wahrheit schlechthin. Trotzdem kann um des Menschen willen weder auf argumentative Vernunft noch auf »Lehre« verzichtet werden, denn ohne diese »Lebensakte« ist dem »Geheimnis« für den Menschen personal und verantwortlich nicht zu begegnen und es nicht zu bejahen. Das gilt für alles »Institutionelle«, in dem sich das Geheimnis zeigt: für die Sakramente, für die Bibel, für die Katechese und so eben auch für die wissenschaftliche Theologie und kirchliche »Lehre«.

III. Christentum als Verantwortungs-Gemeinschaft

Drewermanns Reduzierung des Glaubens auf den Glaubens-Akt und der menschlichen Existenz auf Betroffenheit entstammt offenbar nicht nur pastoraler Sorge, sondern scheint ganz bestimmte Implikate zu haben. Eines wurde bereits genannt: Sein Blick auf die Betroffenheit steht in bedenklicher Nähe zur instrumentellen Vernunft, die bekanntlich unter Effektivitäts-Druck steht. Und seine Insistenz auf den individuellen Existenz-Akt des Glaubens impliziert ein Gesinnungs-Ethos, dem es primär um das Eigen-Heil geht. Nicht zur Geltung kommt, daß der Glaubensgehorsam und die Bereitschaft zur Nachfolge zunächst ein Angebot und ein Anruf ist, »dazu

29 Gnosis meint bekanntlich nicht nur eine besonders qualifizierte »Erkenntnis«, sondern auch ihre ideologische Voraussetzung, daß »Endlichkeit« nicht sein soll – also für den Menschen Entfremdung und Gefangenschaft ist. Vgl. zu den verschiedenen Aspekten und Definitionen: J. Taubes (Hrsg.), Gnosis und Politik. München/Paderborn 1984, S. 9-81.

kommen zu dürfen«. D.h. »zugesellt« und »eingegliedert« zu werden in den Leib und das Leben des Christus. Und gerade in dieser Aufnahme und Eingliederung als christliches Subjekt geboren zu werden. Diese geburtliche Konstitution des Getauften geschieht zunächst nicht als »existentielle Betroffenheit«, sondern dadurch, daß das freie (!) Ethos künftiger Verantwortlichkeit für das Ganze übernommen wird: diese beiden notwendigen Implikate des Christseins – die Gemeinschaftlichkeit des Christseins und das spezifische Ethos des Christseins (was nicht als »Moralisierung« mißverstanden werden darf) – klammert Drewermann aus. Und deshalb mißversteht er auch das, was »Lehre« ist. Beides soll noch kurz bedacht werden.

1. Lehre als kollektive Vernunft

Bekanntlich betont die moderne Sprachphilosophie, daß »Sprachspiele« (z.B. auch das Sprachspiel »Lehre«) eigentlich »Lebensspiele« sind. Alle »Sprachspiele« symbolisieren und zeigen »Lebensformen«[30], alle zielen auf irgendwelche Hörer[31] (oftmals genug nur imaginäre). Und alle stehen in einem »Dialog« mit dem Zeitgeist.[32] Sie sind also nicht einfach nur Lebens-Ausdruck, sondern immer auch: Auseinander-setzung, also Praxis.

Drewermann kritisiert mit Recht die vielfache »Kopflastigkeit«[33] religiöser und kirchlicher Rede. Aber er übersieht vielleicht doch, daß es im menschlichen Leben nicht nur um die Wahrheit individueller Einzelerfahrungen geht – so wichtig sie für die Identitätsfindung des einzelnen auch sind. Letztlich findet eben der Mensch seine wahre Identität nur in einer gemeinsamen Welt. In gemeinsamen Erfahrungen. Nur eine gemeinsame Welt schafft reale und tragende »Bedeutungen« für den einzelnen. Und nur kommunizierbare Erfahrungen und mitteilbarer Sinn können den Menschen an die Wahrheit (auch an seine eigene) annähern.[34] Mit gutem Recht forderte deshalb Karl Rahner immer wieder die kollektive Vernunft für eine kollektive Wahrheitsfindung, »weil die Vernunft viel mehr sieht als der Verstand eines einzigen«[35] – auch und vor allem in der Kirche. Natürlich kann und muß man fragen, ob es diese kollektive Vernunft in den hierarchisch verfaßten Kirchen schon in genügendem Maße gibt. Und man muß natürlich auch immer wieder fragen, ob es kirchliche »Lehre« vor allem

---

30 P. Hünermann, Lebensvollzüge der Kirche, in: P. Hünermann / R. Schaeffler (Hrsg.), Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie (QD 109). Freiburg 1987, S. 27-53, S. 42; B. Casper, Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung. Freiburg 1975, S. 34, 36.

31 Sprache gründet immer in einer bestimmten Dialog-Situation: dies ist ihre nichthintergehbare Gesellschaftlichkeit; vgl. B. Casper, ebd., S. 58-70; A. Halder, Sprachhandlungen und ihre geprägte Gestalt. Die Bedeutung sprachlicher Formen für Kommunikationsgemeinschaften, in: P. Hünermann/R. Schaeffler, ebd., S. 54-74; P. Hünermann, ebd., S. 43.

32 A. Halder, ebd., S. 58.

33 So auch A. Halder, ebd., S. 66.

34 Ebd., S. 67, 72, 74.

35 W. Kern, Art. ›Lehramt‹, in: U. Ruh u.a. (Hrsg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Freiburg 1986, S. 241-246, bes. S. 244.

wegen eben dieser kollektiven Vernunft geben muß oder nur wegen der innerkirchlichen Ordnung und der Erinnerungs-Sicherung.[36]

2. *Lehre als Identitäts-Sicherung*

Ohne Zweifel ist für diese Sicherung geschichtlicher Identität die sprachliche »Verschränkung des erzählenden und erklärenden *Darstellungszusammenhangs* mit dem vergangenen Ereigniszusammenhang notwendig. Wie es nie bloße Fakten gibt, sondern immer nur sprachlich ausgelegte, so gibt es auch keine bloße Darstellung dessen, was gewesen ist.«[37]

Eine solche Sicherung geschichtlicher Identität ist selbstverständlich niemals dem einzelnen allein möglich, sondern nur, insoweit er einer erzählenden und erklärenden (!) Kommunikationsgemeinschaft zugehört. Dieses Erzählen und Erklären geht nach bestimmten interessen-geleiteten regulativen Ideen vor sich. D.h. die historischen Daten werden strukturiert, periodisiert und bewertet. Dabei muß man erkennen, daß diese interessegeleiteten regulativen Ideen einerseits selbst zur (vergangenen) Geschichte gehören (weil sie eben »damals« Geschichte bestimmt haben) – anderseits sind bestimmte regulative Ideen auch in der Gegenwart wirksam, von der aus in diese Geschichte zurückgeblickt wird, um gegenwärtiges Handeln auf Zukunft hin zu orientieren.[38]

In der Identitätssicherung (*memoria*) hat also eine Sozietät immer mit zwei Formen von regulativen Ideen zu tun. Wichtig ist, daß man beide nicht einfach stillschweigend identisch setzt, denn sie gehören ja tatsächlich zu durchaus verschiedenen Geschichts-Phasen. Dies verhüllt eine bloß »narrative« Identitäts-Sicherung, die, wie offenbar Drewermann will, auf die »erklärende« (Lehre) meint verzichten zu können. Nur dann, wenn sich eine Sozietät neben ihrer narrativen Identitäts-Sicherung auch mit der erklärenden – also der »Lehre« – abmüht, ist eine wirklich »kollektive Wahrheitsfindung« vernünftig, nicht-manipulativ und personal-verantwortbar möglich. Nur in der (stets neu zu verantwortenden und daher zu überprüfenden) »Lehre« werden die regulativen Handlungs- und Entscheidungskriterien der Gemeinschaft für die Gegenwart und auf die Zukunft hin eben allen Gliedern dieser Gemeinschaft reflex. Und nur so können sie jeweils auch kritisch verantwortet werden, denn »... menschliches Handeln ist nur in geschichtlicher Verantwortung möglich«.[39]

---

36 Letzteres ist ohne Zweifel vor allem die Aufgabe der historischen Wissenschaften. Daß diese niemals nur simple Berichterstattung, sondern stets »interessegeleitet« sind, bedeutet, im hermeneutisch-interpretierenden Bemühen einen vorrangig-wichtigen, ja unverzichtbaren Akt zu sehen. Denn »Geschichte rekonstruiert Vergangenes nach den Ideen der Gegenwart, um gegenwärtiges Handeln im Blick auf seine Zukunft zu orientieren: sie verfährt konstruktiv mit pragmatischem Interesse«: P. Eicher, Theologie. Eine Einführung in das Studium. München 1980, S. 133.

37 P. Eicher, ebd.; vgl. N. Brox, Kirchengeschichte und (Sprach-)Handlungstheorie, in: QD 109, a.a.O., S. 98-103.

38 Ebd., S. 134.

39 Ebd., S. 133.

3. Lehre als sozietäre Praxis

Drewermanns Hervorhebung und Betonung der Individual-Erfahrung ist natürlich wichtig und grundsätzlich legitim.[40] Aus vielen Gründen ist sie vielen Menschen willkommen, vielleicht sogar lebenswichtig – nicht nur in psychologischer Hinsicht. Daher muß (und darf) er wohl nicht in die Ecke der neuen Esoteriker, Ganzheitsdenker und Naturreligiösen gestellt werden. Auch darf man seine Kritik und Ablehnung einer Glaubens-»Lehre« nicht einfach zur Vernunft- und Wissenschaftsfeindlichkeit verkürzen. Aber: Drewermann bekämpft nicht nur (zu Recht) den »Logozentrismus«[41] unserer Kultur. Und sein Trend zur Vereinzelung des erfahrenden religiösen Subjektes fördert nicht nur gegenaufklärerische Tendenzen unserer Zeit. Drewermann übersieht vor allem den sozietären Charakter des Christseins: die kirchliche Verfaßtheit und Praxis des Christentums. Natürlich hat er recht, wenn er behauptet, daß allgemeine Existenz- und Transzendenzerfahrungen zunächst und notwendig individuell gemacht werden (müssen). Aber: Um sie verstehen zu können und darin auch Identität zu finden – dazu bedarf es selbst bei diesen allgemeinen religiösen Erfahrungen der sozialen Vermittlung. Diese zeigt sich im Erzählen, Zuhören, Deuten, Folgern etc. Immer ist es die Gesellschaftlichkeit, die eine religiöse Erfahrung verstehbar, strukturierbar und mitteilbar macht.

Dies gilt natürlich in hervorragendem Maße für den christlichen Glauben: er ist ohne sozietäre Grundlage, ohne Kommunikation und Interaktion[42] weder tradierbar noch vernünftig, d.h. frei anzueignen. Nicht nur *das* Glauben, sondern auch *der* Glaube müssen immer auch (!) »gelehrt« werden, gerade deshalb, weil er nicht bloße Information über geschichtliche »Heilstatsachen« und ihren inneren Sinn ist, sondern weil der Glaubende vor allem die »Intentionen« des Handelnden und seines Tuns wahrnehmen soll: die rettende und schenkende Liebe Gottes, denn: »Das Handeln von jemanden erfahren heißt, ... seine Absicht kennenlernen, und das heißt, die Intention seines Tuns verstehen.«[43]

---

40 Vgl. N. Copray, Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation. Düsseldorf 1983.

41 Nach dem franz. Philosophen J. Derrida ist der Logozentrismus ein metaphysischer Denkduktus, der das Abendland in seiner Gesamtheit bestimmt. Diese immer noch (trotz Nietzsche und trotz Heidegger) herrschende Denkform unterstellt die Präsenzfähigkeit der Wahrheit, des Seins, des Subjekts, des Guten etc., indem sie den Abstand, also die Trennung zwischen dem Namen und der Sache, zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten streicht und simpel unterstellt, das eine »repräsentiere« das andere. Für Derrida muß eine solche unausgewiesene und kriterienlose »Repräsentation« zerstört und »dekonstruiert« werden. Die Differenz zwischen Sprache (Lehre, Bewußtsein) und Sache ist unüberwindbar – auch im sprechenden und handelnden Subjekt. Vgl. J. Georg-Lauer, Le désir philosophique, in: Neue Zürcher Zeitung, Fernausgabe Nr. 70 v. 25. März 1988, S. 40; A. Halder, a.a.O., S. 58.

42 Vgl. E. Coreth, Lebensvollzug in Kommunikation und Interaktion, in: QD 109, a.a.O., S. 11-26.

43 P. Eicher, zit. N. Brox, a.a.O., S. 102.

IV. Lehre als Ethos

Drewermanns Attacke auf die Lehrgestalt des Glaubens ist also eigentlich nur verständlich, wenn man die sozietäre Gestalt des Christlichen verschweigt oder mißachtet. Tut man das, so bedarf es dann auch keiner seiner vielfachen Ausdrucksformen in sinnlichen Symbolisationen und Institutionen (Bibel, Sprache, Sakramente, Dienste, Ämter etc.).[44] Darin zeigt sich nochmals die Privatisierungs-Tendenz, zu der Drewermann offenbar ebenso neigt wie manche neu-frommen Bewegungen in der gegenwärtigen Kirchen-Szene[45]: sie klammern das Sozietäre zugunsten des Folkloristischen aus und erreichen somit nur eine *Lehre als Leerformel* und nicht eine Lehre als ethische Gestalt, die den Willen zur Gemeinschaft ebenso hat wie den Willen, in der innerkirchlichen Umgangs-Praxis miteinander die oben genannte »Intention« des in der Heilsgeschichte handelnden Gottes sinnlich, d.h. sozietär-praktisch sichtbar zu machen.[46]

Wenn die Intentionalitäts-Prämisse (N. Brox) nicht einfach als dinghaftes, dokumentierbares und vom Historiker nachweisbares Faktum angesehen wird, sondern eine Deutung der Historie und ihre Auslegung ist, dann darf auch die »Liebes-Intention Gottes«, die in der Heilsgeschichte wirkt, nicht einfach autoritär behauptet und an-doziert werden, sondern eben sie muß als regulative Idee aller Lehre unmittelbar und evident erfahrbar sein. Dies ist jedoch nur in einem Lehr-*Zeugnis*[47], d.h. einer Lehr-*Praxis* möglich, das weder eine Vorrangigkeit des Gedanklichen/Begrifflichen/Geistigen gegenüber seiner sinnlichen Verlautbarung und Symbolisation behauptet und sich so das intellektuelle Daherreden leicht macht (wogegen ja J. Derrida ankämpft) noch eine theoretisierende »Lehre« ist, die sich – absichtlich oder unbewußt – aus dem vielfältigen Ethos der Zwischenmenschlichkeit heraushält und nur *über* dieses Ethos redet und es so gerade verfehlt.

Wenn das Lehr-Zeugnis wesentliche Gestalt findet in der Symbolgestalt einer ethischen Verantwortungs-Haltung dem Du gegenüber – ohne jegliche Tyrannei, sondern getragen von Ehrfurcht und Achtung, ohne Ängstlichkeit, sondern mit weitherziger Toleranz zugunsten einer Vielfalt des Christseins – dann wird eine solche »Lehre« tatsächlich voller erfahrbarer Erfahrungen sein für *jeden* – innerhalb und außerhalb der Kirche. Auf ein solch »lehrendes« Verantwortungs-Ethos[48], das nur das versprachlicht, was immer gleichzeitig und unmittelbar mit-erfahren werden kann, und das daher nicht nur glaubhaft, sondern in sich selbst stimmig und so auch evident

---

44 Vgl. Chr. Duquoc, Zur Rolle der religiösen Institutionen bei der christlichen Identitätsfindung, in: Concilium 24 (1988), S. 165 f.; vgl. auch R. Schaeffler, Wahrheit und Institution. Sprachphilosophische Überlegungen zu einem theologischen Thema, in: W. Kern (Hrsg.), Die Theologie und das Lehramt (QD 91). Freiburg 1982, S. 152-200.

45 Chr. Duquoc, Kirchenzugehörigkeit und christliche Identität, ebd., S. 157-164, 160.

46 So auch Chr. Duquoc, ebd., S. 162.

47 Über die Akzentverschiebung vom »Wort« auf das »Ethos« vgl. J.-P. Jossua, Art. ›Zeugnis‹, in: P. Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 4. München 1985, S. 332-342, bes. S. 333.

48 Vgl. S. Strasser, Emmanuel Lévinas: Ethik als Erste Philosophie, in: B. Waldenfels (Hrsg.), Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt 1983, S. 218-265; und: E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. München 1987.

ist – nämlich die letzte »Intentionalität« der Heilsgeschichte: Gottes unfaßliche und abgründige Liebe zu einem jeden Menschen –, kann und darf niemals verzichtet werden – auch nicht zugunsten noch so tiefer religiöser »Erfahrungen« des einzelnen.

Wenn dies so ist, dann ist sowohl für das Christentum als Sozietät als auch für jegliche Menschwerdung des einzelnen nicht einfach eine *vernünftige* »Lehre«, sondern (ebenso und darin) eine *ethische* Vermittlungs-Gestalt »Lehre« notwendig. Eine solche ethische Gestalt meint nicht nur die Art und Weise »des Lehrens« dieser Lehre – sozusagen die pastorale »Methode« des Sprechens –, sondern bestimmte sprachlich gefaßte Inhalte, Wirklichkeiten, Perspektiven, Intentionen, Horizonte, Einsichten etc., die dem Leser/Hörer dargeboten werden als das, was die »kollektive Vernunft der Glaubenden glaubt«, d. h. will und praktiziert und lebt. Natürlich muß auch diese »kollektive praktische Vernunft des Glaubens« immer wieder darauf hin reflex überprüft werden, ob denn ihr »Sprachspiel« tatsächlich in der »Lebensform« derer wurzelt, die »lehren« und ob es auch der »Lebensform« derer entspricht (bzw. sie versprachlicht), an die es gerichtet ist. Ob es also wirklich *ethos* ist. Ob die »Lebensform« selbst das »Sprachspiel« ist und umgekehrt. Aber je mehr dies geschieht und je weniger dies einfach stillschweigend (oder verschämt und ängstlich) vorausgesetzt wird, desto deutlicher und glaubhafter und lebendiger wird die »Lehre« dieses Ethos sein. So kann und wird es dann auch wirklich unter den Menschen »zur Debatte« stehen. Nicht aus Neugier, sondern aus Betroffenheit: die erste will ja nur begaffen, die zweite aber begreifen (Gaston Bachelard).

Getreue Katholizität als Herausforderung an »Misereor«

Von Hans Stephan Puhl

Weder Harmlosigkeit noch Skandalträchtigkeit sollten wichtigstes Kennzeichen oder Gütesiegel für kirchliche Entwicklungsarbeit sein. Profilsüchtiges, lautstarkes Krakeelen und profilscheues Verwalten anvertrauter Aufgabenbereiche stehen gleichermaßen einem mutigen und dem eigenen Auftrag verpflichteten Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit in Entwicklungsländern durch *Misereor* nicht gut an. Nun ist Entwicklungshilfe in den vergangenen 30 Jahren schwieriger geworden – die Ursachen hierfür sind mannigfaltig –, und in den Jahren seit dem letzten Konzil ist *Misereor*, wie die Kirche insgesamt, in unruhigere Gewässer geraten. Angesichts dieser Lage wäre es ein verhängnisvoller, freilich auch verständlicher Trugschluß, das Augenmerk auf die eigene Sicherheit zu lenken in der Hoffnung, so die Stromschnellen schadlos zu überstehen und von ruhigeren Gewässern aus später der eigentlichen Aufgabe: der Ladung, die zu überbringen ist, und dem Kurs wieder mehr Aufmerksamkeit widmen zu können. Dies wäre aus einem doppelten Grunde falsch: Einmal könnte der durch ein derartiges Sicherheitsdenken entstandene Verlust an Glaubwürdigkeit das zu rettende Schiff zusätzlich von innen leck schlagen und somit doppelt gefährden, und

überdies könnte es trügerisch sein, nach den Stromschnellen von heute auf ruhiges Wasser morgen hoffen zu wollen.

Die folgenden Überlegungen wollen Kapitäne, Lotsen und Mannschaften eines in Bedrängnis geratenen Schiffes nicht dazu anstiften, sich leichtfertig in übermütige Kapriolen zu stürzen, sie wollen wohl anhand von zwei Fragestellungen, die zwar nicht zum gesicherten Kern des Auftrages kirchlicher Entwicklungsarbeit gehören, diesen aber ständig berühren und auf ihn einwirken, dazu ermuntern, sich solchen Fragen zu stellen. Es handelt sich um die Frage nach dem Dialog zwischen den Religionen und um die Frage, ob sich kirchliche Entwicklungsarbeit ausschließlich nach sozioökonomischen Kriterien auszurichten hat. Beide Fragen berühren das Selbstverständnis von Kirche und kirchlicher Sendung und können daher von *Misereor* nicht ausgeklammert werden.

1. Dialog nach innen und außen

Am 28. Oktober 1965 wurde die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra Aetate* feierlich verkündet. Diese Erklärung betont im Hinduismus den Reichtum von Mythen, tiefdringende philosophische Versuche, asketische Lebensformen, tiefe Meditation und Zuflucht zu Gott. Dem Buddhismus, so heißt es, sei die Erkenntnis des radikalen Ungenügens der veränderlichen Welt und die Lehre des Weges zur höchsten Erleuchtung zu eigen. Zum Verhältnis der Kirche zu anderen Hochreligionen heißt es weiter in Ziffer 1 dieses Konzilsdokumentes: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.« Diese Offenheit, so ist weiter zu lesen, hindert die Kirche nicht daran, unablässig Christus zu verkündigen, der da ist »der Weg, die Wahrheit und das Leben«.

»Deshalb« – so heißt es weiter in diesem Dokument – »mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.«

In Ziffer 4 wird der Antisemitismus verurteilt, ehe es dann in Ziffer 5 heißt: »So wird also jeder Theorie oder Praxis das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht. Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht.«

Diese Verurteilung ist grundsätzlicher Art und gilt für jegliche Diskriminierung, sei sie begangen von Christen an Juden, von Singhalesen an Tamilen, von Hindus an Muslims, von Malayen an Chinesen, von Javanern an Dayaks oder an Timoresen oder schließlich von Muslims an Christen oder von Juden an Muslims usw. Lautstärke, Form und Deutlichkeit der Verurteilung durch die Kirche mögen zwar je nach den

örtlichen Umständen variieren, sie dürfen jedoch nie so leise und undeutlich ausfallen, daß sie von den örtlichen Machthabern oder Mehrheiten als stille Duldung oder gar als Billigung gedeutet werden können. Diplomatisches Kalkül oder Überlebenswille der Kirche darf nicht so weit gehen, daß sie den Eindruck erweckt zu billigen, was »dem Geist Christi widerspricht«.

Wenn eine Ortskirche zum Schweigen verurteilt ist – niemand soll andere oder sich zum Martyrium drängen! –, so ist es Aufgabe der Weltkirche, dafür zu sorgen, daß Schweigen nicht zum Skandal vor der Weltöffentlichkeit wird.

Die Kirche stand schon zur Zeit der Apostel vor der Frage, wie sie ihr Verhältnis und ihre Beziehungen zu Andersgläubigen regeln sollte. Die Judenchristen standen in der Auseinandersetzung mit den Juden, mit denen sie wenigstens das Gesetz Mose, gemeinsame Tradition und Heilserwartung verband. Die Apostelgeschichte schildert aber auch nüchtern die dramatischen Ereignisse, die dazu führten, daß es nicht zum Bruch zwischen Judenchristen und Heidenchristen kam. Die Bekehrung des Äthiopiers durch Philippus (Apg 8,26-40), die Taufe des Cornelius durch Petrus (Apg 10) und das Apostelkonzil (Apg 15,1-35) zeigen, welche Schritte vollzogen werden mußten, um die junge Kirche davor zu bewahren, als jüdische Sekte zu verkümmern. Die Verantwortlichen waren fast alle Judenchristen, und dennoch gelang die lebensnotwendige Weichenstellung, das – für die Apostel so selbstverständliche und vertraute – Gesetz Mose für die bekehrten Nichtjuden für nicht verbindlich zu erklären. Ohne große Voruntersuchungen, Kongresse und Umfragen gelang der erstaunliche gedankliche Schritt, den Heiden ohne Umweg über das Judentum den Weg zur Christusnachfolge zu ebnen.

Vielleicht steht die Kirche heute aus der Sicht der Christen, die in der abendländischen Tradition stehen, in einer ähnlichen Krisensituation – an einer Wegekreuzung, an der sich entscheidet, ob Christentum eine abendländische Sekte wird und vergeht oder ob es mutig dem universalen Heilswillen Gottes folgt und wahrhaft ökumenisch, katholisch, zugänglich für jeden bleibt oder wird.

Wenn heute das Argument geltend gemacht wird, es sei doch kein heilsgeschichtlicher Zufall, daß das Christentum in der kulturellen Prägung der abendländischen Tradition auf uns und unsere heutige Zeit überkommen sei, so ist dieses Argument ernst zu nehmen; es ist ihm aber sicherlich nicht mehr Gewicht beizumessen als dem Argument eines frommen Judenchristen zur Zeit der Apostel, der Alte Bund sei doch heilsgeschichtlich nicht einfach abzutun, der Neue Bund sei ohne ihn nicht denkbar.

Heute macht sich keiner mehr Gedanken darüber, ob die Taufe erst nach Beschneidung des Täuflings gespendet werden dürfe oder ob es für einen Christen statthaft sei, ungeschächtetes Fleisch zu essen. Für uns ist aus der historischen Distanz leicht unterscheidbar, was damals wesentlich und unverzichtbar und folglich verbindlich für alle Christen war und was fallengelassen werden konnte, ohne Verrat an Gottes Wort und seinem Erlösungswerk zu üben. Aber wer sagt dies für Fragen, die heute anstehen? Was ist unverzichtbar und gehört zum Kern des Glaubens und der Lehre, und was ist liebgewordenes, hilfreiches und kulturell wertvolles abendländisches Beiwerk, das wir persönlich schätzen, wahren und pflegen mögen, aber anderen nicht verpflichtend auferlegen dürfen? Mit einem Wort: Was ist disponibel, was ist unserer Disposition entzogen? Oder ist alles beliebig?

Soll Dialog mit anderen Religionen nicht zum Ausverkauf des Unverzichtbaren und

Unverwechselbaren werden und somit im Sumpf synkretistischer Anbiederung steckenbleiben, aber auch nicht an fundamentalistischer Kreuzzugsmentalität zerschellen, so brauchen wir Antworten auf diese Fragen – Antworten, die von der Mitte des Selbstverständnisses der je eigenen Religion tragfähig sind. Anderenfalls gerät das Gespräch leicht in die Hände von Außenseitern, die zwar als Dialogprofis nach außen dem Gesprächspartner das beglückende Gefühl vermitteln mögen, der Dialog führe weiter, wobei er nicht übersieht, ob er auf einem Holzweg ist, da sein Gegenüber im eigenen Religionsgefüge am Rande steht und von niemandem oder nur einer sektiererischen Minderheit ernst genommen wird. Interreligiöser und interkultureller Dialog ist eine zu wichtige Sache, als daß wir sie noch so wohlmeinenden Splitter- oder Randgruppen überlassen dürften. Dialogbereitschaft nach außen sollte sich immer ausweisen durch Dialogfähigkeit nach innen.

2. *»Zielgruppe« sind alle*

Materielle Not ist sicher ein Anhaltspunkt für kirchliche Entwicklungsarbeit, sie darf aber nicht der einzige sein. Die Bekämpfung von Hunger und Krankheit und die Sorge um Menschen, die unter politischer Unterdrückung, Ausbeutung und Vertreibung leiden, sind unverzichtbar für kirchliche Entwicklungsarbeit, aber es wäre eine verhängnisvolle Verkürzung des ganzheitlichen Auftrages der Kirche für die Menschen und die Gesellschaft, wenn die anspruchsvolleren Bereiche von Kultur und Wissenschaft (insbesondere der Humanwissenschaften) aus dem Blickfeld dieses Auftrages ausgeklammert blieben. Die Kirche und die Christen können ihren originären Beitrag zur Gestaltung der Welt nicht nur in der Sorge um das nackte Überleben der Schwachen sehen, sie müssen ebenso ihren Beitrag leisten, wenn es darum geht, Kultur und Wissenschaft zu fördern, um sicherzustellen, daß eine Gesellschaft in bestimmten Situationen nicht über Leichen geht. Die Armutsorientierung ist für die kirchliche Entwicklungsarbeit unverzichtbar, sie ist aber nicht das alleinige Kriterium für ihr Selbstverständnis und ihre Legitimation.

Auf unsere eigene Geschichte bezogen heißt das z. B., daß der christliche Glaube und der Auftrag der Kirche nicht in der Stunde Null, 1945, ihre Zeit hatten und erst dann wieder eine Rolle haben werden, wenn es mal wieder soweit ist – sozusagen als Beistand in Not- und Katastrophenfällen oder als Trost in Ausweglosigkeit. Auch nach Überwindung der größten materiellen Not ist der christliche Glaube gefragt – vielleicht gerade dann, um Orientierung zu geben. Diese Aufgabe ist unverzichtbar, freilich ist sie anspruchsvoller und kann sich nicht auf die spontane Zustimmung aller und auch nicht auf kurzfristig darstellbare und quantifizierbare Ergebnisse zur Legitimierung weiteren Arbeitseinsatzes stützen.

Wenn *Misereor* nicht der Versuchung der partiellen Selbstpreisgabe erliegen und einem an kurzfristigen Ergebnissen orientierten Aktivismus verfallen will, dann darf es sich nicht mit der Förderung von Zielgruppen in Entwicklungsländern begnügen, mit denen und für die genau definierbare Mängelerscheinungen zu überwinden sind: Jugendliche, die arbeitslos sind; Slumbewohner, die keinen Zugang zu städtischen Erschließungsmaßnahmen haben; Kleinbauern, denen der Zugang zu Krediten und Märkten verwehrt wird; ethnische Minderheiten, die von ihren Stammesländern vertrieben werden und keinen Rechtsschutz genießen etc. Selbst wenn sich solche

Arbeitsfelder mühelos überzeugend darstellen und für die Öffentlichkeitsarbeit und für die Bildungsbemühungen des Hilfswerkes didaktisch leicht sortieren und umsetzen lassen, so muß doch bewußt bleiben, daß die einseitige Belastung des Fundaments für den Gesamtauftrag von *Misereor* zu einer Schieflage führen kann, auf der nichts mehr hält und von der aus nichts mehr legitimierend begründet werden kann – letztlich nicht einmal die anscheinend mühelos begründbaren Tätigkeiten im sozio-ökonomischen Bereich einer ausschließlich armutsorientierten Entwicklungshilfe.

Misereor gerät heute kaum in Begründungsnot, wenn es den Bau von Staudämmen in Obervolta, Medikamentenhilfe für das kirchliche Gesundheitswesen in Uganda, die Förderung von Kleinbauerngenossenschaften in Nicaragua oder Rechtsberatung für Randgruppen der Bevölkerung in Lima finanziert. Derartige Maßnahmen sind im Programm von *Misereor* in allen Kontinenten anzutreffen. Zwar werden mehrheitlich solche Projekte von *Misereor* gefördert, man findet dort aber auch Projekttitel wie »Stipendienprogramm für Lehrkräfte an den katholischen Universitäten der Philippinen« oder »Ausbau des Kommunikationszentrums der Sogang Universität, Seoul«, ja sogar die »Neuinszenierung eines chinesischen Theaterstückes durch eine Ordensschwester in Hong Kong« und »Verbreitung von Literatur der Hmong-Ureinwohner in Laos«. Solche Projekttitel im Förderungsprogramm von *Misereor* lassen sich nur begründen, wenn es einsichtig zu machen ist, daß kirchliche Entwicklungsarbeit nicht nur auf die Beseitigung, Überwindung oder Eindämmung materieller Not zielt, sondern ebenso – wenn nicht gar in erster Linie – auf Würde und Selbstachtung der Menschen in fremden Kulturen, die Respektierung ihrer völkischen, kulturellen und religiösen Identität und schließlich darauf, daß Menschen und Kulturen in ihrer Konfrontation mit westlicher Zivilisation nicht nur in ihren ökonomischen Bedürfnissen von der Kirche Beistand erfahren, sondern auch dann unterstützt werden, wenn es darum geht, daß sie sich selbst und ihr Selbstverständnis so ausdrücken können, daß sie gehört und verstanden werden. Gerade Asien mit seinen lebendigen Hochreligionen und mit noch prägenden Stammeskulturen ist Schauplatz dieser Konfrontation, in der die Opfer einer sie überrennenden »Modernisierung« noch nicht von den Wurzeln ihrer eigenen Tradition abgeschnitten sind. Das Profil kirchlicher Entwicklungsarbeit muß immer auch verdeutlichen, daß der Mensch als Gemeinschaftswesen auch immaterielle Grundbedürfnisse und Rechte hat, ohne die eine am Gemeinwohl orientierte Entwicklung nicht ganzheitlich ist. Es muß sich schon im Ansatz zeigen, daß kirchliche Entwicklungsarbeit sich hoffnungslos unterfordern würde, wenn sie nur materielle Not ins Auge faßte und mit materiellen Gütern diese Not zu lindern trachtete. Die Herausforderung Asiens an die Kirche in Ost und West, Süd und Nord liegt darin, daß Solidarität und Partnerschaft den Dialog in jedem Augenblick voraussetzen, daß die Weltkirche sich selbst und ihre Botschaft unverfälscht, d. h. ohne Verkürzung im wesentlichen und unbelastet von unwesentlichem Beiwerk, ganz und gar redlich einbringt. Die Begegnung eines kirchlichen Hilfswerkes in Europa mit Asien muß beseelt und getragen sein von der Bereitschaft, zur eigenen Überzeugung und zur eigenen Herkunft zu stehen, aber auch beseelt von dem Wunsch, Gewachsenes nicht zu zerstören. Eine solche Begegnung wird so zur Nagelprobe für die eigene Identität, aber auch für das Verständnis von interreligiösem oder interkulturellem Dialog.

Kirchliche Entwicklungsarbeit muß mehr sein als der vom Evangelium her moti-

vierte Transfer von Kaufkraft für die wirtschaftlich und sozial Benachteiligten in Entwicklungsländern. Das Verständnis vom Menschen und das Verständnis von der rechten Ordnung zwischen Mensch und Mitmensch, zwischen Mensch und Umwelt und zwischen Mensch und Gott bestimmt Ziel und Ansatz aller an dieser Arbeit Beteiligten. Von diesem Verständnis hängt auch das Selbstverständnis derer ab, die – aus verschiedenen Kulturen und Religionen kommend – aus Anlaß dieser Arbeit notwendigerweise miteinander ins Gespräch kommen. An diesem Punkt spätestens zeigt sich, daß Solidarität auch verlangt, daß jeder sich selbst und sein Selbstverständnis vorbehaltlos miteinbringt und sich dabei selbst darüber klar wird, was als Kern seines Selbstverständnisses für ihn unverzichtbar und was als Einzelausformung austauschbar ist. Angstlose und getreue Katholizität ist diese Haltung. Wir begegnen ihr im Apostelkonzil, dem ersten der Geschichte, und wir begegnen ihr im II. Vatikanischen Konzil, dem bisher letzten der Geschichte. *Misereor* verdankt seine Gründung Kardinal Frings, dem Mann, dem Kardinal Ratzinger zuschreibt, er habe durch seine geistige Richtung dem II. Vatikanischen Konzil wesentliche Impulse gegeben, die von dieser vollkommen angstlosen und getreuen Katholizität geprägt waren.[1] *Misereor* hat Zukunft, wenn und sofern es sich dieser Haltung bleibend verpflichtet weiß.

Sag, daß Jerusalem ist (I)

Paul Celans »Wallfahrt nach Jerusalem«

Von Arnold Stadler

> So sprach Hu Kiu Dsi Lin:
> Welches ist das erhabenste Ziel des Wanderers?
> Das erhabenste Ziel des Wanderers ist, kein Ziel zu haben.
>
> Liä Dsi, *Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*

Im Oktober 1969, wenige Monate vor seinem Tod in der Seine, fuhr Paul Celan, der aus Cernowitz (bis 1918 Österreich-Ungarn, dann Rumänien, heute UdSSR) stammende jüdische Dichter deutscher Sprache von seinem Wohnort Paris aus erstmals nach Israel. Am 14. Oktober 1969 hielt er eine kurze Ansprache vor dem hebräischen Schriftstellerverband. Darin wird in formelhafter Kürze das Wesentliche dieser Reise festgehalten: »Ich bin zu Ihnen nach Israel gekommen, weil ich das gebraucht habe.«

Viel umfassender und noch genauer als der kurze Gruß an die Schriftsteller spiegeln die in diesem Zeitraum entstandenen Gedichte Celans Begegnung mit Israel; und das heißt vor allem: mit Jerusalem. Die Gedichte des 1976 erschienenen Nachlaßbandes *Zeitgehöft*, vor allem deren zweite Abteilung, verdichten die Begegnung mit den jüdischen heiligen Orten als Erfahrung Jerusalems.

---

1 Vgl. J. Card. Ratzinger, Kardinal Frings und das II. Vatikanische Konzil, in: D. Froitzheim (Hrsg.), Kardinal Frings Leben und Werk. Köln ^{2}1980, S. 191-205.

Die Wallfahrt nach Jerusalem sollte gemäß Ex 23,17 von jedem männlichen Juden dreimal im Jahr unternommen werden. Die Juden in der Diaspora sollten wenigstens einmal in ihrem Leben nach Jerusalem fahren. Auch Celan unternahm diese *einmalige* Reise. Ich nenne sie hier »Wallfahrt nach Jerusalem«. Denn eine Wallfahrt im Sinne einer »aus religiösen Motiven unternommenen Reise zu einem heiligen Ort, von wo aus man gewöhnlich anschließend wieder heimkehrt« (Bibellexikon, hrsg. von H. Haag), war diese »Wallfahrt« nicht. Die Anführungszeichen stehen für den Bruch, der Celan auf seiner Fahrt nach Jerusalem begleitete. Sie ist einerseits eine notwendige Vergewisserung einer schon vorher gemachten Erfahrung, daß das Ziel, d. h. der Sinn der einstigen Wallfahrt nach Jerusalem für den Dichter ausgefallen ist. Andererseits ist sie eine notwendige Bezeugung des jüdischen Selbstverständnisses, des Unterwegsseins. »Absolute Wallfahrt«. »Eine Zeichenhandlung«.

Kein einziges der folgenden Gedichte soll interpretiert oder gar »erklärt« werden. Sie sind in ihrer Abfolge sprechende Zeichen dieser »Wallfahrt nach Jerusalem«. Auswahl (drei Gedichte aus der *Niemandsrose* von 1963; ein Gedicht – andeutungsweise – aus dem Band *Fadensonnen* von 1968; im zweiten Teil eine Reihe von Gedichten aus dem Nachlaßband *Zeitgehöft* von 1976) und Abfolge seien als Zeichen eines Weges verstanden, der nach Jerusalem führt, nicht mehr nach Jerusalem führt.

I. Vorstufen: Verweigerte Wallfahrt

1. Und sie lobten nicht Gott

Es war Erde in ihnen, und
sie gruben.

Sie gruben und gruben, so ging
ihr Tag dahin, ihre Nacht. Und sie lobten nicht Gott.
der, so hörten sie, alles dies wollte.
der, so hörten sie, alles dies wußte.

Sie gruben und hörten nichts mehr;
sie wurden nicht weise, erfanden kein Lied,
erdachten sich keinerlei Sprache.
Sie gruben.

Es kam eine Stille, es kam auch ein Sturm,
es kamen die Meere alle.
Ich grabe, du gräbst, und es gräbt auch der Wurm,
und das Singende dort sagt: Sie graben

O einer, o keiner, o niemand, o du:
Wohin gings, da's nirgendhin ging?
O du gräbst und ich grab, und ich grab mich dir zu,
und am Finger erwacht uns der Ring.

Das einleitende Gedicht des Bandes *Die Niemandsrose* von 1963 gibt den Horizont frei, innerhalb dessen sich meine Frage entfaltet. Liegt hier nicht eine Negierung, die ein definitives Format hat, vor? Der zentrale Gedanke der Wallfahrt der Väter wird in seiner Verneinung zu einer Formel für den *ad absurdum* geführten Glauben der Väter: »Und sie lobten nicht Gott.« Warum? Ich lese weiter und erkenne in »dies« den Vorwurf: Wie ist es möglich, daß der Gott mit dem unaussprechlichen Namen sein auserwähltes Volk zurückfallen lassen kann in die äußerste Form von Nicht-Erwählung, die im Untergang dokumentiert ist? Das Hören, Grundzug der Religion Israels, verwandelt sich unter dem Erfahrenen zu einem Nicht-Hören und zu einer Abkehr vom Gehörten. Ablehnung auch des Weise-Werdens. Kein »neues« Lied, keinerlei Sprache (die noch das Unerklärlichste erklären, ihm einen Sinn geben könnte), sondern »graben«, d. h. verstummen. Einübung in die Gottverlassenheit und schließlich Erfahrung der Gottlosigkeit. Im ausschließlichen Vorgang des Grabens wird die Zeit, die einst von Gott geschenkte Zeit war, aufgehoben. Geschichte als Heils- und Schöpfungsgeschichte ist vom Vorgang des Grabens absorbiert. Im Graben wird daraus etwas, das immer war und nie. Die Geschichte Gottes mit dem Menschen kommt im Graben zu ihrem Ende. Das Graben, die Gärtnerarbeit, von der Genesis einst als Auszeichnung verstanden, ist zu einer sinnlosen Tätigkeit geworden, ja, in polemischer Wendung gegen die vernommene Botschaft (»so hörten sie«) zum Fluch des Menschen und allen Lebens. Der Verzicht auf die Sprache kennzeichnet das Ende eines Menschenbildes, das im Menschen das »Ebenbild Gottes« sah. Jener Mensch, der, mit der Sprache ausgezeichnet, selbst Namen geben konnte, ist »zu Ende«. An die Stelle des Sprechens ist das Graben getreten, das den Menschen nicht heraushebt, sondern einfügt in eine universale Gemeinschaft mit allem Lebendigen, das sich neu definiert: durch das Graben. Die Stiftung eines neuen Verwandtschaftsverhältnisses mit allem, »was Odem hat« – und den Herrn nicht mehr lobt –, wird durch den Wurm bezeugt. Auch er gräbt: »Ich grabe, du gräbst, und es gräbt auch der Wurm.« *Kenosis* des Menschen: Ein Wurm, kein Mensch (vgl. Ps 22,7). Die Konjugation im Gedicht ist Konstatierung jenseits von Klage und Lob. Die Konjugation des Verbums ›graben‹ verbindet den Menschen (einst u. a.: »Krone der Schöpfung«) mit dem Wurm, dem ephemersten Lebewesen.

Es kam ... es kam ... es kamen. Unverfügbares Unterwegssein. Getriebensein. Zufall.

Und dann, wie ein Gebetsanruf: »O einer, o keiner, o niemand, o du: / Wohin gings, da's nirgendhin ging?« – Wie eine gebetseröffnende Invokation, aber eben nur mit dem Vorbehalt des ›wie‹. Der Angeredete entzieht sich im ungewissen Hin und Her zwischen »einer« und »keiner«, »niemand« und »du«. Inbegriffe von Kommunikation und Isolation. Paradox. Die Frage: »Wohin gings, da's nirgendhin ging?«, geht ins Leere. Das »Ziel« ist, wie in der *Todesfuge* anders gesagt, »das Grab in der Luft«. Von der Wallfahrt ist nur das Unterwegssein geblieben. Das Ziel ist ausgefallen bzw. durch das »Nirgends« substituiert. Also: Das Unterwegssein, das einst vom Ziel her seinen Sinn hatte, wird quasi mechanischer Vorgang, Ablauf. Aufgrund der erfahrenen Geschichte (deren Verwandlungsspanne von »auserwähltes Volk« bis »Holocaust« reicht) Aufgabe eines mit »Gott loben« umschriebenen Zieles. Während die Not des Psalmbeters von Psalm 22 einen zu einem Wort verschmolzenen Anhaltspunkt *eli* – d. h. »mein Gott« – fand, ist dessen Frage (Ps 22,1) in eine Feststellung und vom Du

weg ins *Es* transponiert. Der Abschied ist vollzogen. Die Bewegung von Gott weg (einst war Wallfahrt die Bewegung auf Gott hin) führt zum Selbstvollzug des Grabens, das Judesein, Menschsein und Wurmsein als Aspekte einer Wirklichkeit erweist.

2. *Gelobt seist du, Niemand*

PSALM

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühn.
Dir
entgegen.

Ein Nichts
waren wir, sind wir, werden
wir bleiben, blühend:
die Nichts-, die
Niemandsrose.

Mit
dem Griffel seelenhell,
dem Staubfaden himmelswüst,
der Krone rot
vom Purpurwort, das wir sangen
über, o über
dem Dorn.

Wieder der »Unsinn« des Unterwegsseins, als ob es Unterwegssein zu einem »Ziel« wäre. Das Wort des Propheten Micha (»Gottes Forderung an sein Volk«): ». . . in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott«, könnte kaum ferner sein als von hier (vgl. Mi 6,8). Diese Art Wallfahrt, die das Gedicht unternimmt, ist vom »Niemand« her definiert, dem das »Nichts« des »Wir« (in allen Zeitstufen) entspricht. Dieser »Niemand« wird paradoxerweise mit »Du« angesprochen, als ob sich das »Wir« in einer Zwiesprache mit ihm befände in dem *Psalm* genannten Gedicht, das wie *Es war Erde in ihnen* im Band *Die Niemandsrose* erscheint, ihm sogar den Titel gegeben hat.

Die Kontinuität des Nichts. In allen Zeitebenen, als Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Alle Zeiten verbürgen die Identität von »Nichts« und »Wir«. Der Gang durch die Zeiten, dem »Niemand« entgegen, »blühend«, wie es heißt.

Dieser Quasi-Psalm lobt »Niemand«. Das Loben und Preisen des heiligen Namens (hier sein Name »Niemand«) gehört zu den Kennzeichen des gottgefälligen Lebens, ja Loben kann für den Menschen ein Synonym für Leben sein. Das Bild des Lebens: Blühen. Doch dies alles, die relative Nichtigkeit des menschlichen Lebens, ist in den Psalmen (etwa Ps 103) vom »Ewigen« her gedacht, nicht von »Niemand«. In Celans Psalm wird das Nichts dem Niemand zugeordnet, die Nichtigkeit gewissermaßen verdoppelt.

In den Psalmen ist keine Namensspekulation möglich. »Sein« Name ist *ejeh-ascher-ejeh* (Ex 3,14). Die Psalmen bringen das Sein-für Jahwes in Bildern zum Ausdruck: Der Herr ist »Hirt«, »Fels«, »Licht und Heil«. Das sind seine Namen. »Niemand« hingegen scheint ein auf die Rücknahme der Namensoffenbarung deutendes Kryptogramm. Nicht die heilige Scheu ist es, die das »Nichts« das »Niemand« loben läßt, sondern hier deutet sich ein neues Verhältnis zur Überlieferung an. Das Gedicht *Psalm* geht hinter die ergangene Offenbarung zurück. Es kennt deren Inhalte wohl noch, teilt sie aber nicht mehr. Das Gedicht spricht nicht vom Nichts der Mystiker oder der Nihilisten, sondern vom »Niemand« im Gegensatz zu *ejeh-ascher-ejeh,* Jahwe, der seinen Namen in Ex 3,14 geoffenbart hat.

3. Das Nichts in der Mandel

MANDORLA

In der Mandel – was steht in der Mandel?
Das Nichts.
Es steht das Nichts in der Mandel.
Da steht es und steht.

Im Nichts – wer steht da? Der König.
Da steht der König, der König.
Da steht er und steht.

Judenlocke, wirst nicht grau.

Und dein Aug – wohin steht dein Auge?
Dein Aug steht der Mandel entgegen.
Dein Aug, dem Nichts stehts entgegen.
Es steht zum König.
So steht es und steht.

Menschenlocke, wirst nicht grau.
Leere Mandel, königsblau.

Wieder eine – gesuchte? – Begegnung mit einem heiligen Raum, für den die Mandorla steht. Unterwegssein auf der Suche des Heiligen, schließlich »nur« wieder die Konfrontation mit einem »Nichts«. Die – gesuchte? – Begegnung mit dem Heiligen (hebr.: *kadosch*) ist substituiert durch die – paradox gesprochen – ausbleibende Begegnung. »Das Nichts« zeigt sich in der Runde. Dem gegenüber: »dein Aug«: Organ der Suche.

Wie in Psalm 24, dem Adventspsalm, eine Folge von Fragen und Antworten. Der Psalm fragt: »Wer ist der König der Herrlichkeit?« Und: »Wer darf hinaufziehn zum Berg des Herrn / wer darf stehn an seiner heiligen Stätte?« – Mandorla fragt ebenfalls. Doch führen diese Fragen nicht zu einer Begegnung, sondern nur zu einem Gewahrwerden. Vor eine um so größere Frage, die nicht gelöst sein will, sondern als »König« stehen bleibt.

Die Nicht-Begegnung und die Nicht-Bewegung sind durch das extensiv und exklusiv verwandte Verbum ›stehen‹ dokumentiert. Kein »König der Herrlichkeit« (*melek-ha-*

kabod), sondern einfach »König«. Der »König« von Mandorla ist sämtlicher Attribute des Königs beraubt. Er steht und steht und – ist nur dem Namen nach König? – steht »im Nichts«. Möglicherweise ist er ein »Scheinkönig«, dem das Nichts und der Glanz (»Mandorla«) zugeordnet sind. »Dein Aug« steht dem entgegen. Sonst nichts.

»Judenlocke«, zur »Menschenlocke« ausgeweitet, steht für die universale Nicht-Begegnung. Die Adventserwartung aller wartenden Augen (Ps 24; Ps 145,15) ist aufgehoben in ein im Grunde zeitloses, da in sich entwicklungsloses, nur sich selbst vollziehendes »Stehen und Stehen«.

4. Aschrej, ein Wort ohne Sinn

WENN ICH NICHT WEISS, NICHT WEISS
ohne dich, ohne dich, ohne Du.

kommen sie alle,
die
Freigeköpften, die
zeitlebens hirnlos den Stamm
der Du-losen
besangen:
Aschrej,

ein Wort ohne Sinn.

In nuce ist der gesamte Psalter in *Aschrej* enthalten, nach Luther die Bibel in diesem. Ein Schlüsselwort. Ohne Sinn: sinnfrei oder sinnlos? *Aschrej*, mit »Selig!«, »Heil!«, »Wohl Dem!« übersetzt, wird hier zu einer vieldeutigen Formel und wendet sich somit u. a. gegen das eindeutige *Aschrej* der Psalmen, »eindeutig«. Hieß dieses Wort doch auch – so noch in der jüngsten Ausgabe des *Sidur* – »Heil«. *Aschrej* vermochte nur seinen Wortlaut durchzuhalten. Mit »Heil«-Rufen wurde denen ein Ende gemacht, die »zeitlebens hirnlos den Stamm / der Du-losen / besangen«. Aus den »Du-losen« (*doulos*!, Sklave) wurden »Freigeköpfte« (durch kleine Konjektur werden »Freigekaufte« daraus). Ihr *aschrej* vermochte deren »Heil« nicht standzuhalten. *Aschrej* blieb als Wort, als ein »Wort ohne Sinn« übrig, das dieses und jenes heißen mag, unter anderem auch »Heil«, das einst Leben bedeutete, den Juden aber den Tod brachte.

Die Identität des Volkes auf der Wanderung, welche durch das gesungene *Aschrej* gewahrt war, ist durch die Auflösung in die Vieldeutigkeit verloren.

Der abschließende zweite Teil dieses Aufsatzes erscheint im Maiheft dieser Zeitschrift.

ZUR WEITERGABE DES GLAUBENS – 1. Die Glaubensvermittlung leidet heute vor allem daran, daß niemand sich wirklich zugestehen will, wie ernsthaft dramatisch die Situation geworden ist. Verfolgt man die Kirchenstatistiken der letzten 50 Jahre, so ist die Zahl der regelmäßigen Kirchgänger von Jahr zu Jahr gesunken; gewiß gibt es kleine Aufschwünge, aber die Grundtendenz ist ein Schwund. Nach Untersuchungen, die ich selbst mitgestaltet habe, gehen zwar 59 % der deutschen Katholiken im Alter zwischen 15 und 30 Jahren zu Weihnachten und 44 % zu Ostern in die Kirche. 26 % dieser Generation (Katholiken) betrachten sich als sehr religiös und weitere 56 % als religiös. Aber nur 13 % der 15- bis 30jährigen Katholiken erklären, sie seien ein gläubiges Mitglied der Kirche. Weitere 17 % stehen zu ihr, aber wollen, daß sie sich ändert. 46 % fühlen sich zwar als Christen, doch ist ihnen die Kirche gleichgültig, und 18 % erklären, die Kirche bedeute ihnen gar nichts. Würde man die Eltern befragen, was sicher schon geschehen ist, wäre das Ergebnis vielleicht etwas weniger traurig; aber was hilft das, wenn die kommende Generation so denkt. Wir sind nicht etwa auf dem besten Weg, Missionsland zu werden; wir sind Missionsland, stehen mitten in einer Heidenmission getaufter Christen, ähnlich wie im 9. Jahrhundert die Slawen der pannonischen Ebene, zu denen Cyrill und Method aus Byzanz kamen, obwohl sie von Regensburg und Salzburg aus schon missioniert worden waren.

2. Fragt man sich, warum so wenige sich der Dramatik dieser Situation bewußt sind, dürfte paradoxerweise die korrekte Antwort lauten: weil wir in christlichen Erblanden leben. Dies ist in dreifacher Hinsicht zu einem Problem geworden:

a) Wenn auch in verblassender Weise, so ist unsere Kultur doch so stark vom Christentum geprägt, daß nur noch wenige sehen, daß das letztere auch heute nottut. Zu viele Folgen des Christentums sind selbstverständlich geworden. Schon Hegel hat, freilich in der ihm eigenen verqueren Weise, dieses Paradox gesehen (vgl. das Ende seiner *Rechtsphilosophie*).

b) Die Kirche arbeitet in ihren traditionellen Strukturen weiter. Wir sind nicht nur von barocken Kirchen umgeben, auch die Kirche funktioniert *grosso modo* wie in der Barockzeit: Betreuung eines gläubigen Volkes. Kaum jemandem ist richtig bewußt, daß es dieses Volk nicht mehr gibt und deshalb vermutlich eine ganz andere Pastoral erforderlich wäre.

c) Es gibt zu viele Gelegenheiten, sich als Christ zu fühlen, obwohl man es kaum noch ist. In dieser Hinsicht sind in Deutschland zumal die »christlichen« Parteien und die »katholischen« Vereine zu einem Problem geworden. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gab es in Deutschland eine vorbildliche Laienbewegung; heute sind die organisatorischen Früchte dieser Arbeit vielfach zu einem Rahmen geworden, welcher verschleiert, daß die meisten getauften Christen wie Heiden denken und sich benehmen.

3. Natürlich wäre es falsch, ja gefährlich, die Situation über Gebühr zu dramatisieren. Deshalb ist es so wichtig, die Situation richtig zu beschreiben. Etwa so: Obwohl es sie unter uns gibt, sind wir nicht von Atheisten umgeben. Die meisten Menschen glauben noch vage an Gott und ein Leben nach dem Tode; viele würden auch zugestehen, daß Jesus eine einmalige und in seiner Weise göttliche Gestalt ist. Die meisten Menschen denken in ethischen Kategorien, die maßgeblich vom Christentum geprägt sind. Sie halten in ihrer Mehrheit auch noch darauf, daß die entscheidenden Lebensabschnitte (Geburt, Verehelichung, Tod) in der Kirche gefeiert werden, und sie haben eine sentimentale Bindung an bestimmte Feste (Weihnachten, Ostern). Dabei ist auffallend, daß zwar nur 13 % der jungen Generation der Katholiken wirklich zu ihrer Kirche steht, aber 21 % von ihnen meint, die Kirche passe sehr gut (und weitere 18 %, sie passe gut) in ihre Zeit.

Man wird also von einem Heidentum sprechen müssen (schließlich waren bzw. sind alle echten Heiden religiös), das von christlichen

Vorstellungen geprägt ist. Zwar kehrt der Polytheismus zurück (*New Age*-Bewegung), aber die meisten sind noch Monotheisten. Vieles spricht sogar dafür, daß der theoretische Atheismus an Grund eher verliert als gewinnt. Mit was wir konfrontiert sind, ist einerseits ein praktischer Atheismus, andererseits eine Abwendung von der Kirche.

4. Unter »praktischem Atheismus« verstehe ich eine Situation, bei welcher der Glaube ohne Bedeutung für das tägliche Denken und Handeln ist. Es mag ihn zwar geben, aber daß es ihn gibt, hat kaum Gewicht. Man fürchtet ihn nicht, und man liebt ihn nicht. Es herrscht in dieser Hinsicht Gleichgültigkeit. Jedenfalls ist fast alles andere wichtiger. Dabei ist auch unklar, was Gott von uns will, ja ob er überhaupt etwas von uns will. Dennoch kann man nicht recht von einem Deismus sprechen; denn der klassische Deismus hatte eine ausgeprägte Vorstellung davon, daß Gott der Schöpfer ist, und verehrte ihn in seiner Schöpfung. Heute wird eine Ehrfurcht vor der Schöpfung zwar in ökologischem Zusammenhang häufig beschworen, aber dabei besagt »Schöpfung« kaum mehr als »Naturwirklichkeit«. Die Naturwirklichkeit wird fast ausschließlich in ihrem Bezug zum Menschen gesehen, als Umwelt. Die ökologisch Gesinnten denken ebenso anthropozentrisch wie diejenigen, die sich an Prometheus orientieren. Freilich ist bei ihnen die Wiederkehr des heidnischen Polytheismus am greifbarsten; in diesem Sinne sind sie diffus religiös, nicht selten sogar ausgesprochen abergläubisch.

5. Die massenhafte Abkehr von der Kirche ist evident. Sie kommt in einer gelangweilten Gleichgültigkeit gegenüber ihrer Lehre zum Ausdruck, die gelegentlich in fast haßerfüllten Widerwillen umschlagen kann. Letzteres ist insbesondere dort der Fall, wo die Kirche bei ihren Mitgliedern sittliches Fehlverhalten ahndet, z. B. die Wiederverheiratung Geschiedener untersagt oder Abtreibung als Mord beschreibt oder einem Theologen (Küng, Boff) das Wort verbietet. Selbst bei frommen Katholiken fehlen häufig ein Wissen darum und ein Sinn dafür, was sie an der Kirche haben.

Die Wendung »Christus ja – Kirche nein« ist dabei kennzeichnend. Sie darf nicht als ein Bekenntnis zu Christus gegen die Kirche verstanden werden. Sie ist einfach eine Ablehnung der Kirche, bei der man sich, um vor sich selbst das Gesicht zu bewahren, auf etwas beruft, was scheinbar weniger Konsequenzen hat. Freilich kann in dieser Wendung auch ein engagierter Fundamentalismus zum Ausdruck kommen, etwa aufgrund einer Teilnahme an »transkonfessionellen« charismatischen Veranstaltungen.

6. Die Ursachen der skizzierten Situation können im Rahmen dieses Textes kaum dargestellt werden; man müßte den schon lange bestehenden Säkularisierungsprozeß analysieren. Einige Hinweise müssen genügen.

a) Die gesellschaftliche Umschichtung: Der Stand der Bauern, der früher der wichtigste Vermittler von Traditionen war, ist im Schwinden; der Bereich der Dienstleistungen, in dem Halb-Intellektuelle tätig sind, wächst. Die Transmissionsriemen von Traditionen haben sich gewandelt, wobei die entsprechenden soziologischen Untersuchungen noch in Kinderschuhen stecken. Ein wichtiges Phänomen dürfte dabei sein, daß in einer Gesellschaft ständigen technologischen Fortschritts die Autorität der Alten und Älteren nicht mehr dasselbe Gewicht wie früher hat. Darunter leidet auch die Glaubensvermittlung; die fromme Großmutter wird kaum noch ernst genommen.

b) Die Wissenschaft: Man hat sich viel zuwenig Gedanken darüber gemacht, daß Wissenschaft – die heute, über das Fernsehen popularisiert, den entferntesten Bauernhof, den es überdies kaum noch gibt, erreicht – Glaubensvoraussetzungen abbauen kann. Gegen Darwin lief man noch Sturm, gegen Freud kaum noch, Soziologie wird heute selbst in Ordinariaten betrieben, obwohl evident ist, daß sie ein potentieller Nährboden von Relativismus und Skeptizismus ist. Dabei ist die in der Kirche früher übliche Auseinandersetzung mit der säkularen Wissenschaft fast völlig verstummt; selbst jenen, die noch zu kämpfen bereit wären, werden so keine Analysen und Argumente an die Hand gegeben. Daß die Theologie selbst zu einer – auf weite Strecken profanen – Wissenschaft geworden ist (im Mittelalter hieß *sciencia* etwas ganz anderes),

ist ein Kapitel für sich; was heute an vielen Theologischen Fakultäten, an denen ja Priester ausgebildet werden, vermittelt wird, ist oft mehr vom weltlichen Anspruch einer überdies liberalen Wissenschaftlichkeit als vom Anliegen der Glaubensbildung geprägt.

c) Die Verweltlichung der Kultur: Früher hat z. B. die Kunst ständig Objekte geschaffen, die an den Glauben und die Kirche erinnert haben. Heute ist dies nicht mehr der Fall. Es gibt zwar schöne Relikte, eine Kirche da, ein Bild dort, aber Relikte erinnern eben nur an die Vergangenheit, sind nicht Gegenwart. Die modernen Kirchen sind selten religiös ansprechend, sonst gibt es buchstäblich nichts: mit wenigen Ausnahmen gibt es weder Kunst noch Literatur von Rang, die religiös wenigstens inspiriert wären. Auch das Berufsleben erinnert kaum noch an Gott, nirgends gibt es Symbole. Alles ist flach, laut, verzweckt geworden: nicht einmal menschliche Grundbedürfnisse und Grundereignisse: Geburt, Liebe, Trauer, Tod, sind gegenwärtig.

d) Die Familie: Der ursprüngliche und unverzichtbare Ort der Glaubensvermittlung ist die Familie. Selbst Eltern, die grundsätzlich zu ihr bereit sind, wissen nicht recht, wie sie sie anpacken sollen. Es fehlen Kinderbücher, es fehlen geschmackvolle Bilder, es fehlen Ratschläge, wie man den Glauben weitergibt. Jeder macht es mit seinen kläglichen Mitteln, fühlt sich etwa bei der Anleitung zur Erstkommunion im Stich gelassen. Zwar gibt es in dieser Hinsicht einen vielfachen Neubeginn, aber er ersetzt nicht einmal die vielen, die aufgeben. Das Familienleben kennt keine Tischzeiten mehr (da der Eiskasten immer voll ist und der Job oder die Schule zu verschiedenen Zeiten enden und beginnen); wie macht man Kindern in unserem Luxus klar, daß man dafür danken sollte, daß der Tisch nicht leer ist; bald wirken »schlechte« Freunde, eine verweltlichte Schule, am Ende der Religionslehrer, dem man längst die *missio* hätte entziehen sollen, da selbst seine Schüler wissen, daß er eine »Ehe ohne Trauschein« eingegangen ist. Im übrigen hat man offenbar vergessen, daß man den Glauben nur dann erfolgreich weitergeben kann, wenn man selbst mit einiger Intensität glaubt. Die wenigsten von uns können dies noch. Anregungen wie Familiengebet und -andachten erreichen, wenn überhaupt, höchstens noch die Eltern. Sie schaffen künstliche Situationen, die den Kindern wenig geben und welche sie langweilen. Und im übrigen: da es kein Dienstmädchen, nicht einmal eine Putzfrau gibt, geht die Mutter in Arbeit unter, ist sie erschöpft – es sei denn, sie hat nur ein Kind, in welchem Falle sie mehrheitlich ohnedies zu den Randchristen zählt.

e) Der allgemeine Subjektivismus: Es gibt Glaubensvoraussetzungen, die immer mehr schwinden, insbesondere die Überzeugung von einer »objektiven Wahrheit«. Katholiken sind nicht nur extrem ungebildet geworden, sie legen sich auch immer häufiger ihren Glauben fast nach Belieben zurecht. Heute sind junge Katholiken von der *New Age*-Bewegung fasziniert; die Zahl jener, die nicht einsehen, warum nicht die Lehre von der Reinkarnation zutreffen sollte, wächst. Es genügt nicht, über die *New Age*-Bewegung aufzuklären, man muß sich vielmehr fragen, warum sie so viele anzieht. Ist es das Märchenhafte in einer hoffnungslos nüchternen Welt? Ist es das Geheimnisvolle angesichts eines viel zu rational gewordenen Glaubens? Ist es, weil die *New Age*-Bewegung »Untergrund« ist – und die Kirche zum Establishment gehört?

f) Der Klerus: Man wird sich – im Gegensatz etwa zu den Vereinigten Staaten – in Deutschland über den Klerus nicht ernsthaft beklagen können. Er ist in seiner Mehrheit treu; ob es angesichts der heutigen Priesterausbildung so länger bleiben wird, ist eine andere Frage. Eine andere Frage ist auch, ob der Klerus in der Glaubensvermittlung geschickt ist. Predigten sind entweder ausführlich und traditionell oder fesch-weltlich. Kaum je wird in einer Weise, die wirklich das Herz bewegt, das Wort Gottes ausgelegt. Die Gestalten, die früher junge Menschen anzogen: gebildet und fromm, differenziert und ganz der Kirche ergeben, gescheit und doch mit dem Herzen dabei, sind verschwunden oder uralt. Als ich kürzlich einen alten Prälaten, der viele Jahre an einer Universität gelehrt hatte, nach seiner Meinung darüber befragte, warum seine Generation so verschieden sei von jener der heutigen Theologieprofessoren, sagte er:

»Ich glaube, das kommt davon, daß unsere Lehrer Heilige waren.« In der dritten Generation ist davon wenig zu verspüren, in der vierten wird es noch schlimmer sein.

Dies sind nicht Anklagen; ich weiß sehr wohl, wie schwer es geworden ist. Aber man muß, wenn man sich Gedanken darüber macht, was zu tun sei, die Dinge so sehen, wie sie sind.

7. Es herrscht nicht nur ein »praktischer Atheismus«, sondern auch eine Entfremdung zumal der jungen Generation gegenüber der Kirche vor. Guardini schrieb in den dreißiger Jahren, die Kirche erwache in den Herzen der Jungen. Obwohl es auch da neue Aufbrüche gibt, trifft diese Aussage heute nicht mehr zu. Wiederum gibt es sehr verschiedene Gründe, von denen ich nur einige aufzählen kann.

a) Die Kirche steht im schlechten Licht da, weil sie auch eine *Institution* und etabliert ist. Institutionen stehen bei jungen Menschen im vorhinein unter Verdacht. Die beiden wirkmächtigsten Philosophien der Nachkriegszeit waren der Existentialismus und der Marxismus, beide in verschiedener Weise Gegner des Staates und überhaupt des Institutionellen. Dies hat auch bei denen gewirkt, die nie studiert haben. Die Gegnerschaft zum Staat schlägt auf die Kirche zurück, zumal in Deutschland, wo sie dem Staat näher als in anderen Nationen steht – und wohlhabend ist.

b) Die antiklerikale Kritik zumal des 19. Jahrhunderts wirkt nach, mehr als man erwarten würde. Da die junge Generation, auch die studentische, unglaublich ungebildet ist, werden – meist zudem verzerrt – z. B. die Kreuzzüge, die Mitwirkung der Kirche mit den Kolonialmächten, der Fall Galilei weitertradiert. Da sie in diesen Dingen oft ebenso ungebildet sind, tragen nicht selten Professoren zu dieser Kritik bei, selbst an katholischen Hochschulen. Kritik an der Kirche ist immer noch »in«.

c) Da man sich mit dem Konzil nie befaßt hat, sondern nur von seinem Medien-»Geist« weiß, haben viele erwartet, die Kirche würde mit den Ihren gleichsam unendlich geduldig sein. Selbst für junge Menschen, die gute Katholiken sind, waren der *missio*-Entzug im Fall Küng und das Schweigejahr für Boff ein Schock – zumal die anti-institutionelle Haltung bei den Jungen eine latente Sympathie für die Rebellen hervorruft. Für meine Generation waren Rebellengestalten wie v. Balthasar oder de Lubac oder Ida Goerres nur deshalb akzeptabel, weil wir um die Tiefe ihrer Überlegungen und ihre letztliche Treue wußten. Die letztere wurde nach 1965 geradezu mit den Händen greifbar. Dies zählt heute nicht mehr; ob der Kirchenrebell fromm ist, beschäftigt niemand. Um so mehr wirken die Medien, für die Solides keine *news* sind, wohl aber Protest und Aufstand. Zum Teil ist dies heute selbst unter dem jüngeren Klerus der Fall; viele sehen in Ratzinger den Erzreaktionär, wie man ihn auch in Ottaviani sah.

d) Der häufigste Grund der Kirchenentfremdung ist die Sexual- und Ehemoral der Kirche. Man vermag nicht einzusehen, warum die Kirche es einem so schwer macht, wo es einem doch die Welt so leicht macht. Dabei wirkt sich auch der Schwund des »Sünde«-Begriffes aus; daß man u. U. in einen Zustand der Sünde geraten kann, aus dem man nicht mehr herausfindet und den man deshalb mit der demütigen Bitte um Gottes Erbarmen tragen muß, erscheint vielen unnachvollziehbar. Bei der Wiederverheiratung Geschiedener wirkt überdies die Frömmigkeitstradition des 18. und 19. Jahrhunderts nach: wenn man die Eucharistie nicht empfangen kann, will man mit der Kirche gar nichts mehr zu tun haben. Man will nicht als Sünder dastehen, nicht einmal vor sich selbst und Gott; deshalb lehnt man die Kirche ab. Oder aber man gehorcht ihr nicht und geht dennoch zu den Sakramenten . . .

e) Was die Kirche zu vermelden hat, gilt als langweilig – und ist es auch. Es fehlen nicht nur die Heiligen, es fehlen auch die Theologen und Prediger, welche die Kunst beherrschen, das Tradierte neu zum Leuchten zu bringen. Der Marxismus war und die verschiedenen Facetten der *New Age*-Bewegung sind ungleich faszinierender. Nur wenige erleben die Heilige Schrift oder auch die Konzilstexte (die ja *non leguntur)* als etwas Aufregendes. Es fehlen die Kultur und die Geistesbildung, die sie als aufregend, als ein Abenteuer erfahren

lassen. Dagegen ist Protest im Namen eines einseitig gelesenen Evangeliums (von dem man dann nur weiß, es gar nicht liest) sehr viel anziehender: gegen den Atomkrieg, gegen Pinochet und Botha, im Zuge der Befreiungstheologie, am Ende gegen die »etablierte Kirche« selbst.

8. Es steht mir nicht zu, Ratschläge zu erteilen, wie all dies geändert werden könnte. Dennoch will ich hierzu einige Überlegungen vortragen:

a) Die Kirche muß deutlicher machen, daß sie die Menschen liebt, auch und gerade die Sünder – wie der Heiland selbst; und sie muß ihre Botschaft so zu verkünden versuchen, daß die letztere als Erfüllung der tiefsten und geheimsten Sehnsüchte des Menschen vernommen wird. Sie sollte immer wieder von neuem für Jesus Christus »schwärmen« – und seine Botschaft und ihn selbst in den »kosmischen« Zusammenhang stellen, in dem er ja steht.

b) Die Kirche muß wieder die Schöpfungslehre entfalten. Unter dem Einfluß der evangelischen Brüder sind wir – wenn es erlaubt ist, dies zu sagen – zu christologisch geworden, und zwar einseitig historisierend. Die Herrlichkeit der Erlösung wird allein gegen die Folie der zwar gefallenen, aber dennoch beseligenden »Schönheit« der Schöpfung deutlich – vor allem der Erschaffung des Menschen. Ein wenig mehr – freilich völlig untechnischer – Metaphysik tut not.

c) Die Kirche muß wieder die Tiefe dessen, was sie verkündet, vorweisen können. Die frühen Kirchenväter sahen den Glauben als die Erfüllung der Weisheit der Philosophen. Dies ist angesichts der modernen Wissenschaft ein wenig schwieriger darzustellen, aber nicht grundsätzlich unmöglich. Wir müssen wieder lernen, unser Weltwissen am Maßstab des Glaubens zu messen und uns nicht ständig in eine Situation hineinmanövrieren zu lassen, in der wir unseren Glauben vor der Welt rechtfertigen müssen. »Bereit zu sein, Rechenschaft von unserer Hoffnung zu geben« besagt nicht, immer bloß zu reagieren.

d) Die Kirche sollte nicht moralisieren. Dies ist ein heikler Punkt, da das Evangelium auch eine moralische Botschaft enthält. Aber sie ist nicht das eigentlich Zentrale und vor allem ein Korrelat zu etwas ungleich Wesentlicherem. Wer liebt, folgt dem Geliebten und tut Wunder; wer nicht liebt, befolgt nur Normen – und wenn diese nicht mehr einsichtig, und zwar vom Wesen und den Grundbedürfnissen des Menschen her einsichtig zu machen sind, befolgt er in der Regel auch diese nicht mehr.

e) Die Kirche muß Brücken bauen. Ich habe dabei nicht nur die getrennten Brüder vor Augen, sondern vor allem die Kluft, die sich in der Kirche selbst zwischen den »Traditionellen« und den »Progressiven« auftut. Nicht alles, was die »Traditionellen« sagen, ist reaktionär, und nicht alles, was die »Progressiven« meinen, ist ein Irrweg. Die Gläubigen sollten angehalten werden, nicht ständig einander und diesen Bischof oder jenen Pfarrer zu kritisieren, sondern zu verstehen zu versuchen. Die Grundbotschaft von *Gaudium et spes* und im Grunde des ganzen Konzils war, daß die Kirche bei den Menschen sein möchte; dies trifft wohl auch auf jene zu, die das Konzil nicht recht nachvollziehen können oder es mißdeuten. Auch diese Irrwege sind eine echte Not, selbst wo sie nicht unmittelbar als solche erlebt wird. Das Konzil hat zum Dialog aufgerufen, und dieser ist mit den Orthodoxen und den Evangelischen, ja selbst mit den Heiden prächtig in Gang gekommen; etwas mehr Dialog in der Kirche im Sinne einer gemeinsamen Suche nach der eigentlichen Wahrheit täte gut.

f) Dies meine ich horizontal, nicht vertikal – zwischen Gläubigen und Gläubigen, nicht zwischen Gläubigen und Bischöfen. Daß – wie kürzlich behauptet wurde – die Bischöfe nicht hinreichend dialogfähig seien, ist dummes Geschwätz. Wie überhaupt heute Geschwätz und Gschaftlhuberei vorherrschen.

g) Dies ist wichtig, den Laien zu sagen. Die neue Erwachsenheit der Laien wirkt sich in Deutschland vornehmlich dahingehend aus, daß sie sich argumentierend um den Altar herum versammeln – in Gemeinderäten, Vereinen, Kommissionen Bischöfen ihre Meinung aufdrängen. Vieles davon ist sicher sinnvoll, das meiste wohl nicht. Die eigentliche Aufgabe des Laien ist, mitten in der Welt, als verantwortungsbewußter Christ die zeitlichen Dinge gottgemäß zu regeln (*LG*, 31). Dazu

brauchen sie keinen Auftrag der Bischöfe, die für die zeitlichen Dinge auch nicht zuständig sind. Dieser Punkt wird in Deutschland ständig mißverstanden; die große Tradition der deutschen Laienbewegung im Rücken, steht man sich gleichsam selbst im Wege.

Ich bin mir bewußt, daß diese Überlegungen höchst oberflächlich sind, einseitig und fragmentarisch. NIKOLAUS LOBKOWICZ

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.

Norbert Lohfink SJ, in Frankfurt 1928 geboren, ist ordentlicher Professor für Bibelwissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt und regelmäßiger Gastprofessor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom.

Paweł Góralczyk, Jahrgang 1947, Priester 1969, ist Professor für Moraltheologie am Seminar in Oltarzew bei Warschau; zugleich lehrt er in Varsovie an der Akademie für Katholische Theologie. Er ist Chefredakteur der polnischen Ausgabe von Communio. – Der Beitrag auf Seite 123 wurde in deutscher Sprache verfaßt.

Anton Zottl OFSF, 1933 in Wien geboren, Priester 1957, Promotion 1972, Habilitation 1979, wirkte zunächst in Salzburg und Fribourg, bis er 1981 an den Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Katholischen Universität Eichstätt berufen wurde.

Hans Stephan Puhl, in Prag 1941 geboren, ist Asienreferent beim Bischöflichen Werk Misereor in Aachen.

Arnold Stadler, 1954 in Meßkirch geboren, studierte Theologie in München, Freiburg und Rom, Germanistik und Geschichte in Freiburg, Bonn und Köln, Promotion 1986. Er lebt heute als freier Schriftsteller in Freiburg; in diesem Jahr erhielt er den Jürgen-Ponto-Preis.

Nikolaus Lobkowicz, in Prag 1931 geboren, studierte in Erlangen und Fribourg; nach Lehrtätigkeiten an den Universitäten in Fribourg und Notre Dame/USA wurde er 1967 als Ordinarius für Politische Theorie und Philosophie an die Universität München berufen, deren Rektor er bis 1976 war; bis 1981 stand er ihr als Präsident vor. Seit 1984 ist er Präsident der Katholischen Universität Eichstätt.

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 der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn).

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

Einem Teil der Auflage dieses Heftes sind je ein Prospekt der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn, und des Verlages Herder, Freiburg, beigefügt.

Editorial

Die Zeiten ändern sich. Es ist erst einige Jahre, vielleicht auch Jahrzehnte her, daß unsere moderne Industriegesellschaft noch fest in der Überzeugung lebte, alles, bis hinein in den letzten Winkel des Universums, sei erklärbar, und wofür es eine Erklärung gäbe, darüber ließe sich wohl auch beliebig verfügen. Die Gründe für dieses Weltbild sind hinreichend bekannt und brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Auch soll dieses Denken hier nicht in jeder einzelnen Facette reflektiert, sondern vielmehr der Einfachheit halber auf eine knappe Formel verkürzt werden: Was der Mensch nicht versteht, das existiere auch nicht, ist Erfindung, Hirngespinst, Märchen. Und was er versteht, das kann er sich auch praktisch aneignen.

Wie gesagt, die Zeiten ändern sich. Heute ist die Überzeugung von der beliebigen Verfügbarkeit der Schöpfung einer tiefen Skepsis gewichen. Auch hierfür sind die Gründe wohl hinreichend bekannt – sie füllen ja die Titelseiten unserer Tageszeitungen. Was sich einst so faszinierend ausnahm – die schrankenlose Freiheit der Wissenschaften und die daraus geschlossene unbegrenzte Möglichkeit auszunutzen, herzustellen, feilzubieten –, zeigt nicht erst heute seine ersten und gewiß nicht letzten Schattenseiten. Der theoretischen Freiheit scheinen praktisch Grenzen gesetzt.

Die Folge nun ist interessanterweise nicht nur die, daß eine technische Umsetzung wissenschaftlicher Erkenntnisse in ihre Schranken gewiesen wird; hinzu kommt, daß man den Wissenschaften selbst Erkenntnisfähigkeit nur noch bedingt zuspricht. Zu komplex, zu vielschichtig, zu unbegreiflich ist die Welt, in der wir leben; nicht alles, was uns widerfährt und was wir wahrnehmen, können wir auch verstehen. Die oben skizzierte Formel hat sich also völlig verdreht: Da dem Menschen nicht alles machbar ist, was er erforscht zu haben vorgibt, kann er offensichtlich auch nicht alles verstehen, was existiert. Die klassischen Wissenschaften scheinen versagt zu haben; die Menschen, und damit sind nicht nur die jungen gemeint, lenken ihre Aufmerksamkeit auf neue »Wissenschaften«, auf »Geheimwissenschaften«. Kurz: Man verlangt nach dem Wunderbaren und glaubt wieder an »Wunder« – um sie soll es in diesem Heft gehen.

Jene Wunder, die man aus der Bibel oder dem Religionsunterricht her kennt, waren in ihrer Deutung nicht weniger als der Rest der Welt dem hier beschriebenen Wandel unterworfen. Suchte man vor geraumer Zeit noch geradezu verbissen nach »wissenschaftlichen« Erklärungen, wonach die Teilung des Roten Meeres unter der einzigartigen Konstellation bestimmter Winde als durchaus möglich galt oder sich die Mannaspeisung der durch die Wüste ziehenden Israeliten durch überraschenden Wintereinbruch und

nächtlichen Schneefall erklären ließ, ist heute die Frage nach der »plausiblen« Erklärung dieser biblischen Wunderberichte in den Hintergrund getreten. Nicht nur, daß man derlei Ereignisse durchaus für möglich halten möchte; vielmehr begibt man sich selbst auf die Suche nach »Wundern«, die sich – will man so manchem *New Ager* Glauben schenken – alle Tage ereignen.

Es kann hier nicht darum gehen, die beiden hier skizzierten Betrachtungsweisen gegeneinander auszuspielen; andere Überlegungen scheinen zu diesem Thema lohnenswerter. Etwa die zentrale, allzu oft außen vor gelassene Frage nach Sinn und Bedeutung eines Wunders. Oder beschränkt sich deren Aussagekraft nur auf das bloß Sensationelle, vor dem der Mensch verwundert, vielleicht auch staunend steht, ohne sich der Frage nach dem Warum zu stellen?

Dieses Heft will zwei Problemkreisen nachgehen: Einen Schwerpunkt bilden die neutestamentlichen Wunderberichte, vor allem die im Markusevangelium überlieferten. Zum einen soll an ihnen gezeigt werden, welch tieferer Sinn sich hinter diesen Ereignissen verbirgt; zum anderen wird am Beispiel der Brotvermehrung vorgestellt, wie die moderne Exegese die biblischen Wunderberichte einzuordnen sucht, wobei zugleich der grundsätzlichen Frage nach der Berechtigung dieser Arbeitsweise kritisch nachzugehen ist.

Ein zweiter Schwerpunkt kreist um eine ganze Reihe anderer Probleme: Wie kann man dem modernen Menschen die Wunderberichte der Bibel vermitteln? Gibt es auch heute noch so etwas wie Wunder? Und: Auch andere Religionen berichten von außergewöhnlichen Ereignissen. Wie verträgt sich das mit den Wunderberichten der Bibel? Zuletzt soll – nicht etwa als ein Tribut an gegenwärtige Moden – auch der Frage nach den Möglichkeiten eines Dialogs zwischen Christentum und *New Age* nachgegangen werden.

Was sind Wunder und warum ereignen sie sich? Die Zeiten – und damit die Antwort auf diese Frage – mögen sich ändern. Eine aber dürfte wohl nach wie vor Gültigkeit haben: »Noch viele andere Zeichen, die nicht in diesem Buche aufgeschrieben sind, hat Jesus vor seinen Jüngern gewirkt. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes« (Joh 20,30f.).

Die Machttaten Jesu

Ihr Zeugnis in den synoptischen Evangelien

Von Klemens Stock SJ

Die Berichte von außergewöhnlichen Taten Jesu nehmen in allen Evangelien einen breiten Raum ein. Unsere Untersuchung[1] soll auf die drei ersten Evangelien beschränkt sein und im besonderen zwei Machttaten Jesu aus dem Markusevangelium behandeln. Es ist nicht unsere Absicht, diese Abschnitte aus ihrem Zusammenhang herauszulösen und etwa die Frage zu stellen, welche Überlieferungsstufen sie möglicherweise durchlaufen haben oder wie die berichteten außerordentlichen Geschehnisse erklärt werden können. Wir wollen diese Berichte in dem Zusammenhang lesen, in dem wir sie vorfinden, d. h. in dem betreffenden Evangelium. Unsere ganze Aufmerksamkeit soll der Art und Weise gelten, wie der Evangelist von den Machttaten Jesu berichtet, und den Verbindungslinien, die zu den Hauptthemen seines Werkes gezogen sind. So kann in aller Vielfalt sichtbar werden, welche Seiten der Frohen Botschaft und ihrer Aufnahme gerade durch die Berichte von den Machttaten Jesu vermittelt werden.

Bei unserer Untersuchung wollen wir zuerst einen Blick darauf werfen, welchen Platz diese Berichte in den drei ersten Evangelien einnehmen. Damit erhalten wir einen Hinweis, welche Bedeutung ihnen von den Evangelisten zugemessen wird. Wir wollen dann auf die Bezeichnungen achten, die für die außerordentlichen Taten Jesu gebraucht werden. Auch sie können uns einiges zu ihrem Verständnis sagen. Schließlich werden wir die Dämonenaustreibung in Mk 1,23-28 und die Heilung eines Gelähmten in Mk 2,1-12 genauer in den Blick nehmen. Unsere Aufmerksamkeit soll durchgehend darauf gerichtet sein, was uns die Evangelien über und durch diese Geschehnisse mitteilen.

Das Vorkommen der Machttaten Jesu

In seiner ersten zusammenfassenden Beschreibung des Wirkens Jesu sagt *Matthäus*: »Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkün-

1 Vgl. zu unserem Thema grundsätzlich K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. München 1970; O. Knoch, Dem, der glaubt, ist alles möglich. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien. Stuttgart 1986; D. Wenham/C. Blomberg (Hrsg.), Gospel Perspectives, Vol. 6: The Miracles of Jesus. Sheffield 1986; H. Hendrickx, The Miracle Stories of the Synoptic Gospels. London/San Francisco 1987.

dete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden« (4,23). Hier werden zwei Hauptformen der Tätigkeit Jesu genannt: die Verkündigung des Evangeliums und das Heilen. Wie sehr sie für das Tun Jesu kennzeichnend sind, zeigt sich daran, daß Matthäus ihre Beschreibung in 9,35 wortwörtlich wiederholt und die dazwischenliegenden 5 Kapitel dafür verwendet, sie im einzelnen vor Augen zu führen. Die Bergpredigt (5-7) enthält grundlegend und beispielhaft die Lehre Jesu. Die beiden folgenden Kapitel (8,1-9,34) berichten eine Reihe von Heilungen. Auch das Wirken der zwölf Jünger, die Jesus aussendet, hat dieselben Schwerpunkte (10,7f.). Die Taten des Christus sind Grund für die Anfrage des Täufers, ob Jesus der Erwartete ist (11,2f.). Jesu Antwort besteht darin, daß er auf diese Taten und auf die Verkündigung des Evangeliums verweist (11,4f.).

Auch in der weiteren Darstellung des Wirkens Jesu in Galiläa spielen seine großen Taten eine wichtige Rolle; auf sie bezieht sich der Zulauf und das Staunen des Volkes (9,33; 12,23; 15,30f.), der Widerspruch der Gegner (9,34; 12,34) und das Verständnis der Jünger (14,22-33). Für den Weg Jesu nach Jerusalem berichtet Matthäus (wie Markus) nur noch eine Dämonenaustreibung (17,14-21) und eine Blindenheilung (20,29-34). Auch im Tempel von Jerusalem heilt Jesus Kranke (21,14). Jesus vermittelt seine Botschaft nicht nur durch das Wort, sondern auch durch die Tat.

Die Situation bei *Markus* ist der von Matthäus ähnlich. Auch bei ihm tritt von allem Anfang an neben die Verkündigung des Evangeliums das machtvolle Wirken Jesu. Seine Darstellung der öffentlichen Tätigkeit Jesu beginnt in der Synagoge von Kafarnaum. Auf die Lehre in Vollmacht (1,21f.) folgt unmittelbar das Austreiben eines Dämons, das zur Bekräftigung seiner Vollmacht aufgenommen wird (1,23-27). Diese Verbindung von Verkündigung und machtvollem Handeln bestimmt das Wirken Jesu (1,39) und der von ihm beauftragten Zwölf (3,14f.; 6,12f.). Da Markus weniger als Matthäus über den Inhalt des Lehrens Jesu berichtet, treten die großen Taten Jesu stärker in den Vordergrund und beherrschen sein Wirken in Galiläa.

In der Darstellung des *Lukas* vom Wirken Jesu in Galiläa (4,14-9,50) stehen die Machttaten Jesu ähnlich im Vordergrund wie in dem entsprechenden Abschnitt von Markus. Bevor über einzelne von ihnen berichtet wird, verweist Jesus selber auf sie und gibt damit den Anstoß zu seiner Ablehnung (4,23-30). In der langen Darstellung des Weges nach Jerusalem (ab 9,51) nennt Lukas weitere Machttaten Jesu (11,14; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19; 18,35-43). Die letzte Heilung vollbringt Jesus bei seiner Gefangennahme am Knecht des Hohenpriesters, dem ein Jünger das rechte Ohr abgehauen hat (22,51).

Die Evangelisten legen also großen Wert darauf, von den machtvollen Taten Jesu zu berichten. Sie sind nicht etwas Nebensächliches, sondern haben eine wesentliche Stellung innerhalb des Wirkens Jesu.

Die Bezeichnungen der Machttaten Jesu

Einige Seiten dieses Wirkens Jesu können wir an den Namen erkennen, die die Evangelisten zusammenfassend dafür gebrauchen. Sie nennen die außergewöhnlichen Handlungen Jesu *dynameis* (Mt 11,20-23; 13,54.58; Mk 6,2.5; Lk 10,13; 19,37). Das griechische Wort *dynamis* bedeutet ›Macht, Kraft‹. Durch diesen Namen wird hervorgehoben, daß die so bezeichneten Taten bei dem, der sie vollbringt, eine besondere Kraft voraussetzen und daß sie das Ergebnis einer bestimmenden und sich durchsetzenden Macht sind. Wofür diese Macht gebraucht wird, das zeigt sich an dem Ausdruck *iaseis* (Heilungen) (Lk 13,32). Jesus setzt seine Macht ein, um kranke Menschen zu heilen (vgl. Mt 8,8; Mk 5,29; Lk 5,17). Diese Macht bewährt sich auch im ›Hinauswerfen der Dämonen‹ (vgl. Mt 8,16; Mk 1,39; Lk 13,32). In überlegener Kraft zwingt Jesus diese zerstörerischen Mächte, den Menschen, den sie in Besitz genommen haben, zu verlassen, und gibt diesem die freie Verfügung über sich selbst zurück. In dem Wort *therapeucin*, das ›dienen‹ und auch ›einen Kranken pflegen‹ und ›heilen‹ heißt (vgl. Mt 4,23; Mk 1,34; Lk 5,15), zeigt sich die sorgende Zuwendung zum hilfebedürftigen Menschen.

Im Blick auf diese Bezeichnungen können wir wesentliche Züge der Situation erkennen, in der Jesus seine außerordentlichen Taten vollbringt. Auf Seiten Jesu ist große, überlegene Macht; auf Seiten der Menschen ist vielfältige Not. In persönlicher Zuwendung hilft Jesus den Menschen, holt sie aus ihrer Not heraus und schenkt ihnen das Heilsein zurück.

Der Ausdruck *thaumasia* (staunenswerte Geschehnisse) (Mt 21,15) entspricht unserer üblichen Bezeichnung ›Wunder‹. Er benennt die Taten Jesu nach der ersten, spontanen Reaktion. Als ungewöhnliches und unerwartetes Geschehen rufen sie Staunen, Verwunderung und Bewunderung hervor. Es liegt auf der Hand, daß diese Bezeichnung wenig über den Sinn der Machttaten Jesu aussagt. Wenn wir erfahren wollen, warum die Evangelisten ihnen so große Bedeutung zumessen, müssen wir wenigstens an Beispielen genauer untersuchen, in welche Zusammenhänge sie hineingestellt sind.

Die Austreibung eines Dämons (Mk 1,23-28)

Die erste Beschreibung einer Machttat Jesu bringt Markus gleich zu Beginn des Wirkens Jesu. Bei ihr geht es nicht nur darum, daß Jesus einen Menschen von einem Dämon befreit und ihn wieder zum Herrn im eigenen Hause macht. Wir haben hier zugleich den Hinweis auf die Sendung und auf die Identität Jesu, auf die Vollmacht seines Lehrens und auf das Echo seiner Tätigkeit. In der Konfrontation mit Jesus schreit der Dämon hinaus: »Bist du gekommen, uns ins Verderben zu stürzen? Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes« (1,24). Und die Menschen, die mit Schrecken das Geschehen

miterleben, fragen sich: »Was ist das? Eine neue Lehre in Vollmacht. Er befiehlt den unreinen Geistern, und sie gehorchen ihm« (1,27).

Die Sendung Jesu

Das Ziel der Sendung Jesu wird auch an anderen Stellen mit einem Wort über sein ›Kommen‹ ausgedrückt. So sagt Jesus: »Ich bin nicht gekommen, um Gerechte zu rufen, sondern Sünder« (2,17), und: »Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele« (10,45). In dem Wort des Dämons wird festgestellt, daß Jesu Handeln nicht ein episodenhaftes Geschehen ist, sondern grundsätzliche Bedeutung hat. Durch sein Kommen wird die Macht der Dämonen gebrochen. Wo Jesus sich mit den Schriftgelehrten über seine Dämonenaustreibungen auseinandersetzt, beschreibt er so sein Handeln: Es ist der Stärkere da, der den Starken fesselt (3,27). Und er nimmt in Anspruch, daß er in der Kraft des Geistes Gottes handelt (3,28-30).

Markus definiert nicht, was Dämonen sind. Nach dem, was er über sie ausführt, sind drei Züge für sie kennzeichnend: 1. Sie haben schädigende Macht über Menschen. 2. Sie wissen, wer Jesus ist. 3. Sie gehören zum Machtbereich des Satan (3,22-26), der Jesus in der Wüste versucht hat (1,13) und der den Erfolg des Wirkens Jesu verhindern will (4,15). Ihr ganzes Tun ist darauf ausgerichtet, die Menschen zu plagen und zu schädigen. Wie bei den drei Dämonenaustreibungen, die Markus in 1,23-28; 5,1-20 und 9,14-27 berichtet, sichtbar wird, nehmen sie dem Menschen die freie Verfügung über seinen Leib und seinen Geist. Sie reißen ihn zu Boden (1,26; 9,26), bringen ihn zum Schreien und zum Wüten gegen die eigene Person (5,5), treiben ihn aus der Gemeinschaft mit den anderen Menschen hinaus (5,2f.) und bringen ihn in Lebensgefahr (9,22). Zu ihrem Wirken steht das Wirken Jesu in einem grundsätzlichen Gegensatz. Er ist gekommen, um die Menschen aus ihrer Gewalt zu befreien. Er gibt den geplagten Menschen die Identität mit sich selber, die freie Verfügung über sich selber und die Gemeinschaft mit den anderen Menschen zurück.

Markus sieht in der Befreiung von der Macht der Dämonen eine wesentliche Seite der Sendung Jesu. Das zeigt sich schon daran, daß er eine Dämonenaustreibung als erste Machttat Jesu berichtet. Außerdem sind die Verkündigung von der Nähe der Königsherrschaft Gottes (1,15) und das Austreiben der Dämonen bei Jesus und bei seinen Aposteln eng verbunden. In einer zusammenfassenden Beschreibung des Wirkens Jesu sagt der Evangelist: »Er zog durch ganz Galiläa, verkündete in den Synagogen und trieb die Dämonen aus« (1,39; vgl. 3,14f.). Wort und Tat ergänzen sich auf wesentliche Weise. Im Wort spricht Jesus aus, daß die Königsherrschaft Gottes nahegekommen ist, daß Gott definitiv dazu entschlossen ist, seine königliche

Herrschaft allumfassend durchzusetzen und alle anderen Mächte auszuschalten. Der Mensch soll nicht mehr fremden, zerstörerischen Mächten unterworfen sein, sondern soll sich der offenbaren Herrschaft Gottes erfreuen. Durch die Tat zeigt Jesus, daß sein Wort nicht leer ist, er drängt bereits die gottfeindlichen und menschenversklavenden Mächte zurück. Doch geht sein Wort weit über die Tat hinaus und wird durch diese nicht voll eingelöst. Das Austreiben der Dämonen ist ein Aufleuchten der Königsherrschaft Gottes und zeigt ihre Natur an (vgl. Mt 12,28; Lk 11,20), ist aber nicht ihre volle Verwirklichung. So bekräftigen und verdeutlichen die Machttaten Jesu sein Wort, beweisen es aber nicht in seinem vollen Gehalt. Wie das Wort Jesu rufen auch sie zum Glauben, und sie stützen diesen, da sie zeigen, daß Jesus keine leeren Worte macht. Durch sein Wort erhebt Jesus den Anspruch, daß in seinem Wirken nicht irgendeine Dämonenbannung geschieht, sondern sich diese fundamentale Veränderung der menschlichen Gesamtsituation, die Nähe der Königsherrschaft Gottes, anzeigt.

Die Identität Jesu

Die Frage, wer derjenige ist, der so machtvoll handelt, spielt gerade beim Austreiben der Dämonen eine wesentliche Rolle. Von den Dämonen wird Jesus genannt: der Heilige Gottes (1,24), der Sohn Gottes (3,11), der Sohn des höchsten Gottes (5,7). Alles ist hier konzentriert auf die Beziehung Jesu zu Gott. Sie erscheint als das bestimmende Element seiner Identität und als das Fundament seiner Sendung und Macht. Es geht nicht zuerst um die Macht Jesu, sondern um seine Person und sein Verhältnis zu Gott. Aber das machtvolle Wirken Jesu gibt den Anstoß zu der Frage nach seiner Identität.

Diese Frage, die immer wieder durch die schreienden Dämonen aufgerührt wird, geht durch das ganze Evangelium hindurch. Nur die wichtigsten Stellen: Bei der Taufe Jesu sagt die Stimme vom Himmel: »Du bist mein geliebter Sohn; an dir habe ich Gefallen gefunden« (1,11). Nach der Stillung des Seesturms fragen die Jünger: »Wer ist dieser, daß selbst der Wind und der See ihm gehorchen?« (4,41). Jesus selber will von seinen Jüngern wissen: »Für wen halten mich die Leute? Für wen haltet ihr mich?«, und Petrus antwortet ihm: »Du bist der Christus« (8,27-29). Bei der Verklärung Jesu richtet sich die Stimme aus der Wolke an die drei Jünger: »Dieser ist mein geliebter Sohn; hört auf ihn!« (9,7). Der Hohepriester fragt Jesus im Prozeß: »Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?« (14,61). Im Gegenüber zu Jesus, der tot am Kreuze hängt, bekennt der heidnische Hauptmann: »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn« (15,39). Markus hat seinem Werk die Überschrift gegeben: »Anfang der Frohen Botschaft von Jesus, dem Christus, dem Sohne Gottes« (1,1). Der ganze Weg Jesu ist davon bestimmt, daß immer wieder die Frage nach seiner Identität durchbricht.

Auffallend ist aber, daß Jesus erst auf die Frage des Hohenpriesters, dem er gefesselt gegenübersteht, eine offene Antwort gibt: »Ich bin es« (14,62), und daß erst das Bekenntnis des Hauptmanns vor dem toten Gekreuzigten als solches stehen bleibt. Die Dämonen, die seine Identität hinausschreien, bringt Jesus zum Verstummen (1,25.34; 3.12). Den Jüngern legt er Schweigen auf bis zur Auferstehung (8,30; 9,9). Damit wird deutlich: Erst dann, wenn Jesus seinen Weg zu Ende gegangen ist, der in den Tod am Kreuz und zur Auferstehung führt, wird es möglich, wirklich zu erfassen, wer er ist. Alle Aussagen, die über ihn gemacht werden, erhalten vom Ziel seines Weges her ihren gültigen Sinn. Er ist der Christus und der Sohn Gottes, der den Weg zum Kreuz gegangen ist und zu dem in der Auferweckung Gott der Vater das Ja der Bestätigung und Verherrlichung gesprochen hat.

Wie die Aussagen über ihn, so können auch seine einzelnen Taten nur von diesem Ganzen her richtig erfaßt werden. Sie werden ja auch nicht je für sich, sondern im Ganzen des Evangeliums berichtet. Die Macht, die sich in ihnen entfaltet, verhindert nicht den Kreuzweg, kommt aber zum vollen Durchbruch in der Auferstehung, in der alle menschenfeindlichen Kräfte bis hin zum Tod endgültig überwunden werden. Die einzelnen Machttaten Jesu lassen das Ziel des Heilseins aufleuchten und rufen die Frage nach der Identität Jesu wach. Darin liegt ihre eigentliche Bedeutung. Und doch sind sie nur Wegweiser. Sie können und wollen das Ziel, die radikale Überwindung aller Not, und die volle Antwort auf die Frage nicht ersetzen.

Die Vollmacht Jesu

Die Art und der Sinn des Wirkens Jesu wird nicht nur aus sich selbst heraus sichtbar, sondern auch durch die Wirkungen, die es hervorruft. Während die Reaktion des Dämons auf den Teil der Sendung Jesu, der ihn und seinesgleichen betrifft, und auf die Identität ausgerichtet ist, beziehen sich die anwesenden Menschen auf die Lehre Jesu, mit der er sich an sie gewendet hat.

Schon bei seiner knappen Beschreibung des ersten Auftretens Jesu in der Synagoge von Kafarnaum hat Markus nichts vom Inhalt der Lehre, wohl aber ihre Wirkung auf die Zuhörer berichtet: »Sie waren betroffen von seiner Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, nicht wie die Schriftgelehrten« (1,22). Nach der Dämonenaustreibung ist diese Betroffenheit noch gesteigert und wird von neuem auf die Lehre Jesu bezogen: »Da erschraken alle und einer fragte den andern: Was hat das zu bedeuten? Eine neue Lehre in Vollmacht. Sogar den unreinen Geistern befiehlt er, und sie gehorchen ihm« (1,27). Lehre und Handeln Jesu werden in einem unlösbaren Zusammenhang gesehen. Beide werden als Äußerungen seiner Vollmacht erfahren. Daß Jesus nicht nur ›Diskussionsbeiträge‹ liefert, sondern sein Wort gültig und verbindlich ist, entnehmen seine Hörer bereits der Art seines

Lehrens. Durch die Austreibung des Dämon wird dieser Eindruck noch verstärkt. Denn das Befehlswort Jesu an den Dämon ist so gültig und mächtig, daß dieser ihm gehorcht.

Die Frage nach der Vollmacht Jesu kommt bis zur Anfrage der obersten jüdischen Behörde: »In welcher Vollmacht tust du das?« (11,28), nicht zur Ruhe. Es ist die Frage, wer hinter seinem Wort und seinem Anspruch steht: Gott selber oder nur menschliche Autorität (vgl. 11,30-32). Es ist die Frage, wie gültig und verbindlich seine Worte sind. Wenn die Vollmacht Jesu von Gott stammt, dann ist seine Botschaft wahr und sein Ruf absolut verbindlich. Dann gilt wirklich: »Die Zeit ist erfüllt, die Königsherrschaft Gottes ist nahegekommen.« Dann ist sein Ruf verpflichtend: »Kehrt um und glaubt an das Evangelium« (1,15). Wenn Jesus nur mit menschlicher Autorität spricht, dann sind seine Aussagen zur freien Diskussion gestellt.

Was die Menschen bei der Dämonenaustreibung erfahren, verweist sie nicht nur auf Jesu Macht, sondern auch auf seine Vollmacht. Die Art seines Handelns bekräftigt, daß seine Lehre gültig und verpflichtend ist. Der Dämon kann nicht anders als dem Befehl Jesu gehorchen (1,27). Die Menschen bleiben frei in ihrer Antwort, aber sie sind durch das Wort Jesu von Gott her in Pflicht genommen: Sie sollen umkehren und glauben.

Das Echo des Tuns Jesu

An seine Beschreibung des Geschehens in der Synagoge schließt der Evangelist die Bemerkung an: »Und sein Ruf verbreitete sich rasch überall im ganzen Gebiet von Galiläa« (1,28). Die Machttaten tragen kräftig dazu bei, daß das Volk auf Jesus aufmerksam wird. Wo Markus später vom Zusammenströmen einer großen Volksmenge aus verschiedenen Gegenden, ringsum über Galiläa hinaus, berichtet, fügt er hinzu, daß sie zu ihm gekommen sind, »als sie von all dem hörten, was er tat« (3,8). Jesus steht diesem Echo seines Wirkens nicht ohne Zurückhaltung gegenüber und geht nicht einfach auf die Wünsche der Menschen ein (vgl. 1,35-38; 1,45; 3,9-12). Es droht die Gefahr, daß sie in ihm nur einen besonders mächtigen Helfer sehen, dessen Dienst sie in den verschiedensten Nöten in Anspruch nehmen können, und daß sie seine Botschaft überhören. Leicht kann es geschehen, daß sie sich seine Hilfe gefallen lassen, aber von Umkehr und Glauben nichts wissen wollen. Dem wirkt Jesus entgegen. Dennoch haben seine Machttaten auch diese wichtige Aufgabe, das Volk ihm zuzuführen.

Gerade an dieser ersten von Markus berichteten Machttat kann deutlich werden, wie sie auf fast alle bestimmenden Aspekte des Wirkens Jesu bezogen ist. Sie ist unzertrennlich verbunden mit der Sendung, Identität und Vollmacht Jesu, mit dem Inhalt und der Verbindlichkeit seiner Botschaft. Sie ist nicht das Handeln irgendeines Exorzisten oder Magiers, sondern die Tat

dessen, der als der Heilige Gottes gekommen ist und mitzuteilen hat, daß Gott definitiv dazu entschlossen ist, seine Herrschaft durchzusetzen und voll offenbar zu machen, und der zur Umkehr und zum Glauben ruft. In diesem Rahmen befreit Jesus den Mann in der Synagoge von Kafarnaum von dem Dämon, der ihn herumzerrt. Dieser geplagte Mensch darf die freimachende und menschenfreundliche Natur der Herrschaft Gottes erfahren. Den Anwesenden geht der Zusammenhang mit der Botschaft Jesu auf: daß mit ihr etwas Neues einbricht, daß hinter ihr die Autorität Gottes steht und daß sie dementsprechend aufzunehmen ist.

Die Heilung eines Gelähmten (Mk 2,1-12)

Auch bei dieser Machttat geht es nicht nur darum, daß Jesus einem Menschen seine Gesundheit zurückgibt. Indem Jesus der Heilung die Sündenvergebung vorausschickt, lenkt er selbst den Blick auf eine andere wesentliche Seite seiner Wirksamkeit. Damit fordert er die Frage nach seinem Verhältnis zu Gott und nach seiner Vollmacht heraus. Er selbst deutet seine Macht zum Heilen als Erkennungszeichen für seine Vollmacht, Sünden zu vergeben. Zugleich werden bei diesem Vorgang eine Reihe von Verhaltensweisen sichtbar: das Vertrauen des Kranken und seiner Träger zu Jesus; die väterliche Zuwendung Jesu zu dem notleidenden Menschen; die radikale Abwertung Jesu durch die Schriftgelehrten und der Lobpreis Gottes durch das Volk.

Die Vollmacht Jesu

Der Anstoß zur Auseinandersetzung erfolgt durch das Wort Jesu an den Gelähmten: »Kind, vergeben werden (hiermit) deine Sünden« (2,5). Ihm, der voll Vertrauen auf seine heilende Macht zu Jesus getragen wird, spricht dieser nicht zuerst das Wort der Heilung, sondern der Sündenvergebung zu. Damit verweist er auf eine andere Not. Der Mann, der vor ihm liegt, ist nicht nur unfähig zu gehen, er ist auch in Sünde, d. h. er hat sich gegen den Willen Gottes verfehlt, ist ausgeschlossen von der Gemeinschaft mit Gott, ist angewiesen auf die Verzeihung Gottes. Sowenig er von sich aus zu Jesus gehen kann, sondern auf den Dienst seiner Träger angewiesen ist, sowenig kann er aus eigener Kraft den Frieden mit Gott zurückgewinnen, sondern ist darauf angewiesen, daß Gott ihm die Schuld vergibt und ihn wieder in seine Gemeinschaft aufnimmt. Das Wort Jesu, das diese Not aufdeckt, ist aber zugleich das Wort, durch das sie behoben wird. Jesus macht die Wunde sichtbar, indem er sie heilt. Sein Wort: »Vergeben werden deine Sünden«, gebraucht ein sogenanntes theologisches Passiv und bedeutet: »Gott vergibt deine Sünden.« Jesus macht dem Gelähmten kund, was Gott jetzt an ihm tut.

In seiner Antwort auf den stillen Protest der Schriftgelehrten erklärt Jesus sein Handeln. Sie bringen zu Recht Gott ins Spiel und werfen die Frage auf: »Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?« (2,7). Das Handeln Jesu werten sie als Blasphemie, als Beleidigung Gottes. Demgegenüber zeigt Jesus, daß er nicht gegen Gott, sondern von Gott bevollmächtigt handelt. An der Tatsache, daß der Gelähmte dem Befehlswort Jesu folgt, aufsteht, seine Tragbahre nimmt und weggeht, sollen sie erkennen, daß Jesus keine leeren Worte macht und das Wort der Sündenvergebung, das er zu demselben Gelähmten gesprochen hat, gilt. Die tatsächliche Macht zum Heilen, die vor aller Augen wirksam wird, soll ein Unterpfand dafür sein, daß Jesus, der Menschensohn, von Gott die Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben. Es bleibt dabei: Sünden vergeben kann nur Gott. Aber dieser Gott hat Jesus die Vollmacht erteilt, in seinem Namen zu sprechen und dem sündigen Menschen wirksam zu sagen: Gott vergibt deine Sünden; er verzeiht dir und nimmt dich gnädig in seine Gemeinschaft auf.

Auch hier geht es also um die Vollmacht Jesu. Daß sein Wort an den Dämon in der Synagoge von Kafarnaum wirksam war, wurde von den Anwesenden aufgenommen als Hinweis, daß sein Wort insgesamt, seine Lehre, gültig und verbindlich ist (1,27). Die Wirksamkeit des Wortes Jesu an dem Gelähmten verweist darauf, daß sein Wort der Sündenvergebung gilt (2,8-12). Immer geht es um Jesus, der im Namen Gottes spricht. In seiner Lehre teilt Jesus das mit, was Gott selber für die Menschen tut und zu tun vorhat (vgl.: Die Königsherrschaft Gottes ist nahegekommen), und was Gott von den Menschen getan haben will (vgl.: Kehrt um und glaubt an das Evangelium!). Das Wort der Sündenvergebung zeigt und vollzieht eine weitere Seite des Handelns Gottes: Gott verzeiht den Menschen, die gegen seinen Willen gehandelt haben. Immer ist die irdisch sichtbare, befreiende und heilende Macht des Wortes Jesu Erkennungszeichen dafür, daß das, was er über das Handeln Gottes sagt, in wirklicher Vollmacht gesprochen ist.

Die Sendung Jesu

Mit der Vollmacht Jesu ist sehr eng seine Sendung verbunden. In der Synagoge von Kafarnaum sprach der Dämon vom Kommen Jesu und sah die Konfrontation mit ihm im Rahmen seiner Sendung, die gottwidrigen Geister und ihre menschenversklavende Macht auszuschalten (1,24). Auch die Sündenvergebung an dem Gelähmten ist kein Einzelfall. Jesus selbst bezeichnet es als seine Sendung: »Ich bin nicht gekommen, um Gerechte zu rufen, sondern Sünder« (2,17). Im Rahmen dieser Aufgabe vergibt er dem Gelähmten seine Sünden, und sie wird durch dessen Heilung bestätigt.

Das Kundtun der endgültigen Absicht Gottes mit seinem Volk ist der eigentliche Sinn der Sendung Jesu. Er kommt in eine kranke und sündige

Welt. Dem Menschen, der sich von Gott abgewendet hat und seine eigenen Wege geht, hat er zu sagen, daß Gott sich nicht von ihm abgewendet und ihn nicht »abgeschrieben« hat. Jesus ist nicht als Richter gekommen, sondern als Arzt (2,17). Er will den Menschen in seiner Gottesferne nicht aburteilen, er will seinen Zustand aber auch nicht gutheißen, sondern als heillos sichtbar machen und ihn zu seinem Heil, zur Gemeinschaft mit Gott, zurückführen. Er ist gekommen, die Sünder zu rufen (2,17), sie zu sich zu rufen (vgl. 1,20), daß sie durch die Gemeinschaft mit ihm die Gemeinschaft mit Gott haben. Dem Menschen, der gelähmt und hilflos vor ihm liegt, schenkt er die Sündenvergebung und handelt an ihm entsprechend seiner Sendung.

Einstellung und Verhalten

Was der Evangelist beschreibt, ist ein vielschichtiges zwischenmenschliches Geschehen mit einer Reihe von Beteiligten. Er zeigt auch, wie diese zueinander eingestellt sind und aufeinander reagieren.

Nachdem die Träger den Gelähmten Jesus zu Füßen gelegt haben, heißt es im Evangelium: »Als Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: Kind, vergeben werden deine Sünden« (2,5). Ihre Einstellung zu Jesus ist davon gekennzeichnet, daß sie großes Vertrauen zu ihm und seiner Macht, dem Gelähmten helfen zu können, haben. Das zeigt sich daran, daß sie zu Jesus kommen und alle Mittel ergreifen, um zu ihm vorzudringen. Vom Glauben wird immer im Zusammenhang mit den Machttaten Jesu gesprochen (2,5; 4,40; 5,34; 10,52). Er ist die Einstellung der Notleidenden zu Jesus, daß sie zu ihm Zutrauen haben, sich an ihn wenden und damit rechnen, daß er helfen kann und will. Die Art und das Ausmaß dieses Zutrauens hängt im weiteren davon ab, wen sie in Jesus sehen. Je besser und tiefer die Identität Jesu, sein Verhältnis zu Gott und seine Bedeutung für die Menschen, erfaßt wird, desto stärker und umfassender wird dieser Glaube sein. Der Gelähmte kommt zu Jesus, weil er Vertrauen zu seinen heilenden Kräften hat. Er erhält zuerst die Vergebung seiner Sünden und wird dann geheilt. Damit ist er gerufen, an Jesus auch als denjenigen zu glauben, der im Namen Gottes Sünden vergeben kann. Sein Glaube ist auf einen weiten Weg gestellt.

Die Einstellung Jesu zu dem Gelähmten zeigt sich an seinem ganzen Verhalten, vor allem an der Art, wie er ihn anredet. Er nennt ihn »Kind«. Diese Anrede finden wir nur noch in dem Wort Jesu an die Jünger, die angesichts der Schwierigkeit, in das Reich Gottes einzugehen, zutiefst erschrocken sind. Zu ihnen sagt Jesus bekräftigend: »Kinder, wie schwer ist es, in das Reich Gottes hineinzugehen!« Er schließt aber mit dem Hinweis auf die Macht Gottes: »Für Menschen ist das unmöglich, aber nicht für Gott; denn für Gott ist alles möglich« (10,23-27). Hier geht es um das endgültige Heil und um die menschliche Unfähigkeit, es aus eigenen Kräften zu gewinnen.

Die Anrede ›Kind‹ schließt ein ganzes Lebensverhältnis ein. Sie verweist auf die Hilflosigkeit und Abhängigkeit des Angesprochenen und auf die väterliche Zuwendung, das Erbarmen und die Macht des Sprechenden. Der Gelähmte wird ja tatsächlich wie ein Kind zu Jesus gebracht und liegt hilflos vor ihm; er kann nicht aus eigener Kraft zu Jesus kommen, und auch seine Schuld vor Gott kann er sich nicht vergeben. Jesus spricht zu ihm wie ein Vater und läßt ihn aus seiner Vollmacht heraus das väterliche Erbarmen Gottes erfahren. Sündenvergebung und Heilung geschehen in tiefer personaler Zuwendung. Das Handeln Jesu insgesamt entspricht der Kennzeichnung Gottes, die sich in Ps 103,3.13 findet: »Der dir all deine Schuld vergibt und all deine Gebrechen heilt. . . . Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten.«

Das Handeln Jesu an dem Gelähmten ruft verschiedene Reaktionen hervor. Die Schriftgelehrten reagieren sofort auf sein Wort der Sündenvergebung. Ihr Urteil ist gefällt: Sie sehen darin eine Blasphemie, eine Herausforderung Gottes. Die Möglichkeit, daß Jesus von Gott bevollmächtigt ist, schließen sie offensichtlich aus. So wird für sie das Handeln Jesu zu einer Provokation. Ihr Widerspruch trifft auch die Machttaten Jesu. Seine Dämonenaustreibungen erklären sie damit, daß er in der Kraft des Satans handelt (3,22). So werten sie Jesus wiederum als jemand, der im totalen Widerspruch zu Gott steht. Jesus seinerseits sieht ihr Verhalten auch in seinem Bezug zu Gott und kennzeichnet es als Sünde gegen den Heiligen Geist (3,28-30). Sie besteht darin, daß das machtvolle Wirken des Geistes Gottes erfahren wird, nicht aber als solches anerkannt, sondern als widergöttlich ausgegeben wird. Ihr Verhalten setzt sich darin fort, daß sie auch in dem Anspruch Jesu, der Christus, der Sohn des Hochgelobten zu sein, eine Blasphemie sehen und ihn deshalb zum Tod verurteilen (14,61-64). Das Handeln Jesu bringt ihm nicht nur Vertrauen ein, sondern auch Ablehnung, die schließlich zu seinem gewaltsamen Tod führt.

Das Volk, das die Heilung des Gelähmten erlebt, lobt Gott (2,12). Auch von ihm wird das Handeln Jesu in seiner Beziehung zu Gott gesehen, allerdings völlig verschieden von der Wertung der Gegner. Indem das Volk Gott lobpreist, anerkennt es, daß Gott durch Jesus wirkt.

Angesichts des Handelns Jesu formieren sich die Gegner und die Anhänger Jesu. Beide sehen Jesu Tun in seiner Beziehung zu Gott und werten es, auf dieser absoluten Ebene, in diametral entgegengesetzter Weise.

Zusammenschau

Von dem her, was wir an den untersuchten Abschnitten beobachten konnten, aber auch im Hinblick auf die weiteren Wundererzählungen des Evangeliums können wir feststellen:

1. Die Berichte von den Machttaten Jesu sind Berichte von personalen Begegnungen intensivster Art. Einzelne, die durch eine besondere Not geplagt sind, treten aus der Menge heraus und befinden sich auf einmal im unmittelbaren, ganz persönlichen und lebendigen Gegenüber zu Jesus. Diese Begegnungen sind Offenbarungsgeschehen. In ihnen wird das Vertrauen der Menschen zu Jesus, erst recht aber ihre Not sichtbar. Zugleich zeigt sich, mit wechselnden Akzenten, der ganze Reichtum der Person und der Aufgabe Jesu: seine Identität und seine Sendung, sein Verhältnis zu Gott und seine Bedeutung für die Menschen, seine Vollmacht und die Verbindlichkeit seines Wortes, seine von Gott verliehene Autorität und sein herzliches Erbarmen. Durch diese Begegnungen werden die Menschen und Jesus in dem sichtbar, was sie kennzeichnet. Dazu rufen sie die intensive Reaktion der Umstehenden und ein weites Echo hervor und führen die Menschen zu Jesus.
2. Die Berichte von den Machttaten Jesu sprechen von außergewöhnlichen Ereignissen. Auch die Botschaft Jesu von der Königsherrschaft Gottes kündet ein außerordentliches Geschehen an. Gott wird es nicht beim gegenwärtigen Zustand lassen, wo er verborgen ist und vielfältige Not herrscht. Er wird aus seiner Verborgenheit heraustreten und die Fülle seiner gnädigen Macht zum Heil seiner Kreatur einsetzen. Auf dieses Handeln Gottes, das über alle bisherige Ordnung hinausgeht, verweisen die außergewöhnlichen Taten, die Jesus in der Macht Gottes vollbringt. Ihre Grenze und ihre Armut bestehen darin, daß sie nur wenige Menschen erreichen und auch deren Not nur vorläufig beheben. Sie sind, nur und wirklich, Vorzeichen der Königsherrschaft Gottes. Die Botschaft Jesu geht weit über sein Tun hinaus. Aber das Tun ist dichter, leibhaftiger; es zeigt, daß die Botschaft nicht bloßes Wort ist, sondern Wirklichkeit anzeigt. Mit seiner Botschaft verbindet Jesus den Ruf zu glauben, daß Gott so handelt, wie es die Botschaft ausführt (1,15). Durch das Handeln Jesu wird seine Botschaft nicht eingelöst, sondern der Ruf zum Glauben bekräftigt und verstärkt.
3. Die Berichte von den Machttaten Jesu sind jeweils einem Werk eingefügt, das mit dem Tod und der Auferstehung Jesu abschließt. An dem Weg, den Jesus gegangen ist, wird sichtbar, wie die Botschaft von der Königsherrschaft Gottes tatsächlich eingelöst wird. Dies geschieht nicht am Tod vorbei, sondern durch den Tod hindurch in der Auferstehung. Durch sie hat Jesus alle Mächte der Not überwunden und ist in die vollendete Gemeinschaft mit Gott dem Vater eingetreten.

Tiefe der Begegnung und machtvoll überwundene Not kennzeichnen die Machttaten Jesu in den Evangelien. In beidem bleiben sie gültige Vorzeichen der vollendeten Begegnung mit dem auferstandenen Herrn.

Die wunderbare Brotvermehrung

Ihr Sinn und ihre Bedeutung im Leben Jesu

Von Ignace de la Potterie SJ

Fast alle Exegeten erkennen heute an, daß die Vermehrung des Brotes eines der bedeutendsten Ereignisse im öffentlichen Wirken Jesu darstellt. Die außerordentliche Wichtigkeit dieser Erzählung zeigt sich schon in der Überlieferung der Evangelien selbst: von der Taufe am Jordan bis zum Einzug Jesu in Jerusalem findet sich in der Synopse kein anderes Beispiel einer Episode, die von allen vier Evangelisten berichtet wird. Matthäus und Markus bringen sie sogar zweimal; das macht im ganzen sechs Parallelstellen. Folglich fehlt es auch nicht an einer Vielzahl detaillierter Arbeiten zu dieser Passage.[1] Dabei kümmern sich fast alle dieser Arbeiten um die Überlieferungsgeschichte der Episode, um die Einflüsse, denen sie unterlag, oder um die theologische Interpretation, die ihr jeder der Evangelisten beigefügt hat.[2] Wir dagegen werden unsere Aufmerksamkeit hier auf das erste Stadium der Überlieferung konzentrieren.

In folgende Abschnitte soll sich dieser Aufsatz gliedern: 1) Zuerst wollen wir in flüchtiger Umschau die Auffassung verschiedener Kritiker über unsere Frage skizzieren; 2) Wir werden dann den Text von Markus analysieren, um von da aus die Tradition der Überlieferung zurückzuverfolgen, und zwar, indem wir die Berichte der einzelnen Evangelien analysieren und so bis zum Anfang der Überlieferungsgeschichte vorstoßen; 3) Schließlich stellen wir die historische Frage: Welches Ereignis muß den Ausgangspunkt der Überlieferung gebildet haben? Und vor allem: Welche Bedeutung kam dieser Episode im Zusammenhang mit der Sendung Jesu in Galiläa zu?

In Form einer Schlußfolgerung werden wir dann den gleichen Weg in umgekehrter Richtung gehen und so versuchen darzulegen, daß auch aus

---

1 Die hier gegebene Bibliographie erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Wir zitieren hier nur einige spezielle Untersuchungen, die sich möglichst unmittelbar auf das historische Problem konzentrieren, und solche, die uns besonders wichtig für die Textanalyse erschienen: H. Clavier, La multiplication des pains dans le ministère de Jésus, in: Studia evangelica 1 (1959), S. 441-457; A. G. Hebert, The Historicity in the Feeding of Five Thousands, in: Studia evangelica 2 (1964), S. 65-72; R. Latourelle, Miracles de Jésus et théologie des miracles. Montréal/Paris 1986, S. 95-103.

2 Vgl. A. Heising, Die Botschaft der Brotvermehrung (Stuttgarter Bibelstudien 15). Stuttgart 1966; B. van Iersel, Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition (Mk VI 35-44 par.: VIII VIII 1-20 par.), in: Novum Testamentum 7 (1964), S. 167-194; J. M. van Cangh, La multiplication des pains et l'eucharistie (Lectio divina 86). Paris 1975; J.-P. Charlier, Signes et prodiges. Les miracles dans l'évangile (Lire la Bible 79). Paris 1987, S. 122-136.

dieser Perspektive die Gestalt Jesu am Beginn der Christologie steht, anders gesagt, daß allein die ursprüngliche Bedeutung der Brotvermehrung die Erklärung für die nachfolgenden Interpretationen lieferte.

Problemstellung

Um zu wissen, was die Brotvermehrung geschichtlich war, sind uns drei Interpretationsweisen bekannt.

1) Gemäß einer rein sachlich-historischen Erklärung, die früher von einigen Exegeten der liberalen Schule vertreten wurde (z. B. von Holtzmann), gaben Jesus und seine Jünger das Beispiel einer brüderlichen Teilung: die Menge ahmte sie nach, alle, die Vorräte hatten, packten sie aus und auf diese Weise gab es bald für jeden zu essen. Die heutigen Kritiker lassen sich nicht mehr von einer solchen Erklärung abspeisen, so z. B. C. H. Dodd: »Keiner der Versuche, diese Geschichte durch Vernunftüberlegungen verständlich oder glaubhaft zu machen, scheint überzeugt zu haben.«[3]

2) Wenn die eben vorgestellte Schule alles historisch erklären will, so glauben andere Exegeten dagegen, daß dieser Bericht völlig unhistorisch ist: er ist nichts als eine Legende, ein mythisches Konstrukt auf der Basis ähnlicher Überlieferungen, die sich im Alten Testament finden (das Manna der Wüste, das Wunder des Elija).[4]

3)Die Mehrheit der zeitgenössischen Exegeten erkennt dagegen an, daß am Anfang dieser Überlieferung ein bestimmtes Ereignis, also ein reales Geschehen im Leben Jesu steht. Einige meinen, wie etwa A. G. Hebert, daß es nicht mehr möglich ist, genau zu rekonstruieren, was tatsächlich passiert ist.[5] Dagegen glauben andere – vor allem zu Anfang unseres Jahrhunderts, wie etwa P. Lagrange –, daß es sich um ein wirkliches Wunder handelt, das sich so, wie es berichtet wird, ereignete; im allgemeinen nimmt die katholische »Leben-Jesu«-Forschung dieselbe Position ein; allerdings muß man nachdrücklich sagen, daß dies auf eine zu unkritische Weise geschieht, wie sie heute nicht mehr akzeptiert werden kann.

Nach zahlreichen modernen Exegeten muß sich etwas Ungewöhnliches in der Wüste ereignet haben, etwas, das dem Leben Jesu eine maßgeblich messianische Ausrichtung verlieh, was man sicher nicht von einer gewöhnli-

3 C. H. Dodd, Der Mann, nach dem wir Christen heißen (Gestalten und Programme 5). Limburg 1975, S. 140; vgl. auch H. Clavier, a. a. O., S. 454: »Die Tatsache vorausgesetzt scheint es unnötig, die evangelischen Vorlagen rational zu erklären. Die zahlreichen Versuche dieser Art bleiben subjektive Interpretationen.«

4 In diesem Sinne auch das jüngste Werk von J.-P. Charlier, a. a. O.

5 Vgl. A. G. Hebert, a. a. O., S. 68: »Ein reales Ereignis muß mit Sicherheit den Hintergrund der Erzählung darstellen: allerdings wurde es so stark abgewandelt, daß es für uns heute unmöglich ist exakt zu sagen, was eigentlich passierte.«

chen Speisung sagen könnte.[6] Über Art und Weise dieses Geschehens sind sich die Interpreten allerdings uneinig – sie hier *en detail* vorzustellen, ist unnötig.

Zwei Punkte verdienen unsere Aufmerksamkeit: Zum einen die Betonung der messianischen und eschatologischen Bedeutung des Geschehens durch die Kommentatoren; es handelt sich hier scheinbar um die entscheidende Errungenschaft der modernen Exegese. Zum anderen unterstreichen die meisten Autoren das Wunderbare dieses Geschehens, was bei vielen eine Art Widerwillen hervorruft, von einer Brotvermehrung, geschweige denn von einem Wunder zu sprechen. Jedenfalls ist es nicht die Aufgabe eines Historikers, ein Ereignis als ein Wunder zu deklarieren. Genügt es hingegen zu behaupten, daß das historische Ereignis eine einfache Speisung war? Mit H. Clavier muß man darauf bestehen, hier ein »außergewöhnliches Ereignis« als Grundlage zu vermuten, das immerhin eine überschwengliche Begeisterung der Menge bewirkte. Man stößt hier auf den Widerspruch, in dieser Geschichte einerseits eine einfache Speisung zu sehen, um andererseits im gleichen Atemzug ihren messianischen Charakter zu betonen.

Das Problem ist klar umrissen. Wir müssen jetzt die Überlieferungsgeschichte zurückverfolgen, eventuell bis zum *historischen*, von späteren Deutungen gereinigten Kern, um klarer zu sehen, weshalb dieses Ereignis im Leben Jesu eine so entscheidende *messianische* und *eschatologische* Rolle spielte.

Von Markus zum Ursprung der Tradition

Die Markus-Redaktion

Unsere erste Aufgabe wird es sein, die redaktionellen Elemente dieses Berichts herauszufiltern, um so die präsynoptische Gestalt freizulegen. Es mag paradox erscheinen, daß wir den Text des Markus als Grundlage nehmen, der erheblich länger und ausgearbeiteter ist als der von Matthäus (14 Verse gegenüber 9, insgesamt 76 Wörter mehr). Aber die Tatsache, daß der Markustext sekundärer ist, erlaubt es eher, die redaktionellen Elemente zu isolieren und so einen direkten Zugriff auf die Überlieferung zu finden.

Die typischen Merkmale des Markustextes lassen sich in zwei einander ergänzende Gruppen einteilen, wobei man zwei Grundtendenzen folgt:

---

6 Vgl. H. Clavier, a. a. O., S. 447: »Folglich, was auch immer seine Natur gewesen sein mag, hat es ein außergewöhnliches Ereignis gegeben, eine Tat Jesu, die die Geister tief bewegt hat, aber anders, als er es gewollt hat. Sozusagen gegen seinen Willen hat diese Tat ein Aufflammen eines politischen und materialistischen Messianismus bewirkt, der immer unter der Asche der fortwährenden Niederlagen geschwelt hatte. Jesus hat sofort reagiert, um jeder unvernünftigen Reaktion zuvorzukommen.«

a) Die erste Gruppe der Merkmale fördert ein Lieblingsthema des Evangelisten zutage: die allmähliche Glaubensbildung der Jünger.

Dies wird besonders durch die Stellung der Perikope in den Abschnitten über die Brotvermehrungen (6,30-8,26) unterstrichen.[7] Sie setzt sich aus zwei parallel laufenden Teilen zusammen, von der jeder mit einem Bericht über die Brotvermehrung (6,30-7,37; 8,1-26)[8] beginnt; ihr folgt eine stark redaktionelle Perikope, das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern im Boot über die Brotvermehrung (8,17-21): das Thema ist das Unverständnis der Jünger. Markus hat schon einmal hiervon berichtet, und zwar am Schluß des ersten Brotwunders und der Wanderung Jesu über das Wasser (6,52); auch hier zeigt der Text klar redaktionelle Spuren. Man sieht gleich, daß Markus die Brotvermehrung in ihrer Bedeutung für die Unterweisung der Jünger interpretiert. Ein anderes Element, das für Markus typisch ist und in dieselbe Richtung weist, ist die Verbindung der ersten Brotvermehrung mit der Rückkehr der Zwölf nach ihrer Mission in Galiläa (6,30).

Ein zweites Moment unterstreicht diese Beobachtung. Fragen wir uns, welche Rolle die Volksmenge im Markustext spielt. Als reiner Statist tritt sie hier niemals in den Vordergrund. Zugegeben, diese stumme Menge ist ein wichtiger Bestandteil des Bildes, aber sie ist immer nur aus dem Blickwinkel Jesu und seiner Jünger dargestellt.

Diese zwei konvergierenden Charakteristika, die sekundäre Bedeutung des Volkes und das primäre Interesse an den Reaktionen der Jünger, weisen zu eindeutig auf den Einfluß Markus' hin, um nicht als zweitrangig eingestuft werden zu können; sie sind sozusagen die Brille, durch die der Evangelist das überlieferte Ereignis sieht. Wenn man Markus glauben darf, hat die Menge noch nicht einmal bemerkt, daß sich etwas Ungewöhnliches zugetragen hat. Um auf den ursprünglichen Bericht und die historische Wirklichkeit zu stoßen, müssen wir also diese theologische Folie beiseiteschieben.

Wenn man hingegen der unabhängigen Überlieferung bei Johannes glaubt, reagierten die Menschen auf das Zeichen Jesu sehr wohl: »Das ist wahrhaft der Prophet, der in die Welt kommen sollte« (Joh 6,14); ja, sie wollten ihn sogar zum König erheben (6,15). Das Brotwunder entzündete im Volk also ein gefährliches Aufflammen des politischen Messianismus; Jesus aber floh

---

7 Siehe L. Cerfaux, La section des pains (Mc VI,31-VIII,26: Mt XIV,13-XVI,12), in: Synoptische Studien (Festschrift A. Wikenhauser). München 1953, S. 64-77 (wieder aufgenommen in: Recueil L. Cerfaux, I. Gembloux 1954, S. 471-485.

8 Hier die Synopse der beiden Abschnitte:

6,30-44: Brotvermehrung	8,1-9a: Brotvermehrung
6,45-56: Gang auf den Wassern	8,9b-10: Gang auf den Wassern
7,1-23: Streitrede mit den Pharisäern	8,11-13: Streitrede mit den Pharisäern
7,24-30: Die Kananäerin (Das Brot der Kinder)	8,14-21: Gespräch Jesu mit den Jüngern (Über das Brot)
7,31-37: Heilung eines Taubstummen	8,22-26: Heilung eines Blinden in Betsaida.

davor ins Gebirge, und zwar alleine. Es ist bemerkenswert, daß die Erinnerung an den Eindruck, den das Wunder in der Menge hinterließ, noch seine Spuren im Markustext hinterläßt, in den einleitenden Versen zu der Geschichte vom Wandeln Jesu auf dem Wasser, obwohl auch hier Markus dieses Detail aus der Sicht der Jünger berichtet: »Und sofort nötigte er seine Jünger, in das Boot zu steigen und nach Betsaida vorauszufahren, während er selbst das Volk entlassen wollte« (6,45). Warum eine solche Hast? Markus sagt darüber nichts. Aber den Grund kann man in der Situation sehen, die durch das vorherige Geschehen entstanden ist. Johannes begründet dies explizit, indem er daran erinnert, daß das Volk Jesus zum König machen wollte. Der Augenblick war also kritisch. Ohne zu zögern, bricht Jesus auf: Er entzieht seine Jünger der gefährlichen Versuchung eines messianisch-politischen Aufstandes.

Wir erkennen hier, so scheint es, über den Bericht des Markus hinaus die wirkliche historische Tragweite der Brotvermehrung: Sie war der wichtigste öffentliche Auftritt Jesu, ein messianisches Zeichen, und das ist, was die verschiedenen anfangs erwähnten Autoren wohl gesehen haben.

Aber bevor wir die Geschichte noch näher betrachten, müssen wir erst eine zweite Gruppe von redaktionellen Merkmalen im Markustext vorstellen.

b) Die ersten Hinweise bezogen sich auf die Jünger. Diejenigen, die wir uns nun anschauen wollen, haben unmittelbar christologische Bedeutung.

Beginnen wir mit zwei für Markus typischen Charakteristika in Vers 34: Wenn Jesus Mitleid mit dem Volk hatte, so weil sie »wie Schafe waren, die keinen Hirten haben«. Aus diesem Grund fährt Markus fort: ». . . und er begann, sie vieles zu lehren.«

Gute Gründe wiederum sprechen hier dafür, daß dieses Detail von Markus eingefügt wurde, vor allem die Tatsache, daß, verglichen mit der Parallelstelle bei Matthäus, Markus bei weitem stereotyper formuliert: Wenn sich zudem dieser Halbvers über die Schafe ohne Hirte bei Matthäus sehr gut in den Kontext einfügt (vor dem Verlassen des Volkes weist Jesus seine Jünger an, die Frohe Botschaft zu verkünden und die Kranken zu heilen), so tut er es weniger bei Markus, wo man nur schwer den Zusammenhang zwischen dem Verlassen des Volkes einerseits und der Brotvermehrung andererseits erkennt. Markus hat dies selbst empfunden, weil er dem Satz über die Schafe ohne Hirten eine andere für ihn typische Wendung anschließt: ». . . und er begann, sie vieles zu lehren.« Ganz offensichtlich enthält der ursprüngliche Bericht weder das Motiv des Hirten noch einen Hinweis auf das Lehren Jesu. Wenn Markus sie an dieser Stelle einfügt, tut er das, um der Geschichte eine explizite christologische Wendung zu geben, auf die es noch zurückzukommen gilt: Jesus ist der Hirte des Volkes; das ist es, was er deutlich machen will. Vorerst aber müssen wir diese zwei Themen hintanstellen, um zu der präsynoptischen Fassung des Wunderberichts vorzustoßen.

Sehen wir uns den Text bei Markus, Vers 39-40 an. Man findet zwei typische Formulierungen: συμπόσια συμπόσια (»in Tischgemeinschaften«) und πρασιαὶ πρασιαί (»in Vierecken«), wobei letztere noch weiter präzisiert wird (»in Gruppen zu je hundert und fünfzig«). Dies wird teilweise von Lukas (9,14) übernommen. In ihrer Form sind die beiden Wendungen für den Stil Markus' charakteristisch, der diese Dopplung gerne verwendet. In theologischer Hinsicht haben sie einen konkreten Sinn: Die Gruppierung »in Vierecke« zu hundert und fünfzig ist eine regelmäßige, aus dem Alten Testament stammende Aufteilung, wie sie sehr oft für Qumrân, und zwar nicht nur für die Organisation des eschatologischen Krieges, sondern auch für die Versammlungen und Speisungen der Nachkommen, bezeugt wird; das Wort συμπόσιον, das erst später auftaucht, wie auch die Verben »sich ausbreiten« (ἀνακλίναι, V. 39) und »sich lagern« (ἀνέπεσαν, V. 40) lassen natürlich an ein Festmahl denken. Den Versen bei Markus folgend ist die Menge in der Wüste keine wahllose Volksmasse, sondern vielmehr die eschatologische Gemeinde: ihre Speisung ist Vorwegnahme des messianischen Festmahles. Diese theologische Interpretation, die in die gleiche Richtung weist wie das Motiv Jesus-Hirte, ist aller Wahrscheinlichkeit nach von Markus hier eingefügt worden; oder es ist, wenn er es aus der Überlieferung aufgegriffen hat, zumindest er, der es auf diese eigentümliche Weise formuliert hat.

Noch einige Anmerkungen zu dem Ausdruck »auf dem grünen Gras« in 6,39. Dieser Hinweis scheint auf den Hirten anspielen zu wollen, nach Ps 23,2: »Jahwe ist mein Hirt, ich leide nicht Not; / auf grünender Weide läßt er mich lagern« (*LXX*: εἰς τόπον χλόης). Dies ist um so wahrscheinlicher, als man in dem Bericht von Markus noch zwei andere Bezugnahmen auf diesen Psalm finden kann, beide eindeutig redaktionell begründet: Wie der Hirte seine Schafe an Wasser der *Ruhe* führt (Ps 22,2: ὕδατος ἀναπαύσεως), lädt Jesus seine Jünger zur *Ruhe* ein (ἀναπαύσασθε, V. 31); wie der Psalmist von Gott zu einer *Festtafel* geführt wird, wo sein Becher bis zum Rande gefüllt ist (τράπεξαν, ποτήριον, V. 5), so ist das Volk eingeladen zu lagern (ἀνακλίναι, V. 39), in Tischgemeinschaften, für ein *Fest* (συμπόσια συμπόσια, ebd).[9] In der Wüste ist das schon merkwürdig! Das Gras symbolisiert in dieser Einsamkeit die Erneuerung der messianischen Zeit.

Die Summe dieser redaktionellen Tatsachen bei Markus reflektiert verschiedene Akzente seines Berichts: die Brotvermehrung und das Bild des messianischen Gastmahls; Jesus ist der wahre Hirte, der sein Volk durch seine Lehre und das wirkliche Brot nährt; doch angesichts dieser Manifestation des Mysteriums Jesu bleiben die Jünger blind: ». . . denn sie waren bei den Broten nicht zur Einsicht gekommen, sondern ihr Herz war verhärtet.«

9 Siehe auch die Anmerkung *v* zu Mk 6,39 in der Traduction oecuménique de la Bible: »Einzigartig in den Evangelien, ist diese präzise Ortsangabe ein Hinweis auf den Wunsch zu zeigen, daß Jesus sich wie ein Hirte verhält, so wie der in Ps 23, der sein Volk auf einen fruchtbaren Ort nahe der Stille der Wasser führt (v. 1; cfr Mc 6,31) und ihm einen Tisch bereitet.«

Wenn wir diese Motive für sich, also unabhängig von dem literarischen Problem ihrer Präsenz im Text betrachten, müssen wir feststellen, daß sie ganz und gar die Theologie des Markus widerspiegeln: Sein Evangelium ist die »Heilsbotschaft von Jesus, dem Messias, dem Sohn Gottes« (1,1), die Betonung des Christus Jesus – das Thema des ersten Teils (1,1-8,30) kulminiert ja im Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi: »Du bist der Messias« (8,29); aber die Jünger bleiben taub und blind angesichts dieser Offenbarung, und dies vom Anfang bishin zu dem Gespräch im Boot (8,17-21), also vor dem Bekenntnis Petri. Die Präsenz beider Themen – der Messianismus Jesu und die Blindheit der Jünger – im Bericht der Brotvermehrung in 6,30-44 bestätigt die Ergebnisse der literarischen Analyse. Daraus läßt sich schließen, daß die Elemente des Berichts, die diese beiden Motive einschließen, sehr wahrscheinlich redaktionellen Ursprungs sind.

Die liturgische Überlieferung

Nach der fast einhelligen Meinung der Kommentatoren wird noch ein anderes theologisches Motiv in diesem Bericht angesprochen, vor allem in Vers 41: Man findet hier einen eindeutigen Rekurs auf die Eucharistie (14,22-23). Die detaillierte Analyse dieser Anspielungen ist sehr überzeugend von B. van Iersel erbracht worden; wir beschränken uns hier darauf, seine Ergebnisse wiederzugeben und einige Bemerkungen anzuschließen.

Eine Synopse macht die unmittelbare Ähnlichkeit sofort deutlich:

6,41-41	14,22-23
Da nahm er die fünf Brote und die zwei Fische, blickte zum Himmel auf,	Und während des Mahls nahm er die Brote
sprach das Segensgebet,	sprach das Segensgebet,
brach die Brote	brach es
und gab sie den Jüngern, damit sie es ihnen vorlegten: auch die zwei Fische teilte er an alle aus.	und gab es ihnen . . .
Und alle aßen . . .	und sie tranken alle daraus . . .

Die Wendungen sind fast identisch, soweit sie das Brot betreffen: Von Jesus wird gesagt, daß er, nachdem er das Brot genommen hat, den Segen sprach, es brach und den Jüngern gab; hier und anderswo betonen die Texte, daß alle an der Speisung teilnamen. Dagegen fehlt im Bericht vom Abendmahl – und das ist zu erwarten – jeder Bezug auf die Fische und das Volk.

B. van Iersel scheint uns auf eine überzeugende Weise gezeigt zu haben, daß die eucharistische Anspielung im Bericht der Brotvermehrung schon in

der Überlieferung *vor* Markus vorhanden war. Das Hauptargument ist der Unterschied der Verben in beiden Berichten von den Brotwundern: εὐλόγησεν in 6,41, εὐχαριστήσας in 8,6 (dasselbe Verb wie im eucharistischen Text von 1 Kor 11,24); wir haben also zwei parallele und unabhängige Überlieferungen, die von Markus wieder aufgegriffen wurden; damit liegt die Anspielung auf die Eucharistie also früher. Wenn er selbst sie eingeführt hätte, hätte er die Formulierungen besser einander angeglichen, und er hätte sie gewiß auch an den eigenen Bericht vom Abendmahl angepaßt (λαβων ἄρτον εὐλογήσας, 14,22). Die eucharistische Interpretation des Brotwunders muß also von der liturgischen Katechese in der Urgemeinde herrühren. Dies ist die zweite Stufe der Überlieferung, die der Redaktion durch Markus vorhergeht.

Der ursprüngliche Bericht

Nun sind wir an dem entscheidenden Punkt unserer Analyse angelangt: der ersten Überlieferungsstufe.

Wenn wir von unserem Text nicht nur alles, was die redaktionelle Einflußnahme Markus' und seine theologische Interpretation spiegelt, ausschließen, sondern auch die Spuren der Bearbeitung in der eucharistischen, prämarkinischen Katechese beseitigen, können wir uns fragen, was die Perikope am Anfang der Überlieferung ausmachte. B. van Iersel antwortet: Eine Wundererzählung, ausgeschmückt wie eine »Novelle«, in der berichtet wird, daß Jesus in der Wüste seine Jünger und eine große Volksmenge mit sehr wenig Brot und Fisch gespeist hat. Die oben näher ausgeführten Analysen bestätigen diese Interpretation; dennoch muß man einen Punkt, der tatsächlich entscheidend ist, anfügen: Der Bericht der Brotvermehrung bildete schon in der vormarkinischen Überlieferung mit der folgenden Perikope des Wandelns auf dem See eine Einheit. Diese beginnt mit den Worten: »Und sofort *nötigte* er seine Jünger, in das Boot zu steigen. . .« (6,45), die sich nur durch die vorhergehende Szene erklären lassen und sicherlich nicht nur das Ergebnis einer theologischen Reflexion der Gemeinde sein können; dieser eigenartige Satz bei Markus, der auch von Matthäus (14,22) aufgenommen worden ist, wird durch die Parallelstelle bei Joh 6,14-15 erhellt, wo das Volk Jesus, weil es ihn als Propheten, der in die Welt gekommen sei, anerkannt hat, zum König machen will. Die *Eile*, mit der Jesus seine Jünger zum Aufbruch drängt und sich ins Gebirge zurückzieht, wird durch die gefährliche Reaktion der Juden begründet. Weil sie in dieser Situation ein messianisches Wirken erkannten, wollten sie auf der Stelle ihre Begeisterung in einem politischen Akt zum Ausdruck bringen.

Genau hier stellt sich die Frage nach der historischen Wahrheit dieses ursprünglichen Berichts. Sie wird nun im Mittelpunkt stehen.

Das historische Ereignis und seine Bedeutung

Ausgehend von den bisher zusammengetragenen Tatsachen müssen wir uns nun drei Fragen stellen: a)Kann man nun eindeutig sagen, was die Brotverteilung in der Wüste eigentlich war? b) Welches sind die Beweise für ihre historische Wahrheit? c) Welche Bedeutung kann diese Geschichte im Leben Jesu aus dem Blickwinkel jüdischer Erwartungen dieser Zeit gehabt haben?

a) Bezüglich des Kerns der Episode könnte man auf die Erklärungsversuche einiger Autoren zurückgreifen. Sie können alle nicht gänzlich befriedigen. Wenn es denn so ist, muß man anerkennen, daß die einzig überzeugende Lösung diejenige ist, die die grundsätzliche Historizität der Fakten anerkennt, und zwar so, wie sie in der ältesten Überlieferung dargestellt sind. Jesus hat nicht nur mit seinen Jüngern in der Wüste ein Mahl genommen, sondern er hat auch die Menge mit etwas Brot und einigen Fischen gesättigt. Dies evoziert natürlich eine Frage an den Historiker. Aber es ist nicht seine Aufgabe, eine endgültige Erklärung zu bieten. Selbst wenn er sie nicht erklären kann, so muß er doch bei der Bearbeitung der Texte und Überlieferungen anerkennen, daß sich hier ein erstaunliches Ereignis zugetragen hat, das die Menge in eine *messianische* Begeisterung versetzte. Im folgenden werden wir sehen, daß hinsichtlich der jüdischen Erwartungen die Tatsache der Brotvermehrung im Volk verständlicherweise solche Reaktionen hervorrufen konnte. Es gibt daher keinen einsichtigen Grund, die Bezeichnung dieser Geschichte als »Brotvermehrung« abzulehnen, obwohl es ein Nachteil dieser Bezeichnung ist, den Akzent zu sehr auf das Wunderbare als solches zu legen und so schon eine theologische Interpretation einfließen zu lassen, nämlich die des Wunders. Zu bestätigen, daß es sich hier um ein Wunder handelt, liegt nicht in der Kompetenz des Historikers; genausowenig aber kann er diese Möglichkeit ausschließen, wenn er nicht der Hybris der Wissenschaft verfallen will, wie sie J. Ladrière so schön beschrieben hat.[10] Übrigens hat auch die Überlieferung der Evangelien selbst diese Geschichte nicht unter dem Blickwinkel des Wunderbaren weitergegeben; sie hat hier vielmehr ein Zeichen, oder besser: ein symbolisches Gleichnis gesehen. Schon im Zusammenhang mit dem Leben Jesu war ihr fundamentaler Sinn zu offenbaren, wer Jesus war, und die *Bedeutung* seiner Mission zu verdeutlichen. Nach Ostern stellte sich das Problem eines politischen Messianismus Jesu nicht mehr.

b) Was bürgt für die Geschichtlichkeit der Ereignisse? Seit drei Jahrzehnten hat die Frage nach dem historischen Jesus eine umfangreiche Literatur hervorgebracht. Vor allem die neueren Arbeiten sind dabei sehr bemüht,

10 J. Ladrière. La science, le monde et la foi. Casterman 1972, S. 46: »Es gibt eine Hybris der Wissenschaft . . . Im Bereich der Wissenschaft neigt der Mensch dazu, sich zum Maß aller Dinge zu machen, selbst wenn er glaubt, sich nach den Dingen selbst zu richten.«

Indizien für seine Geschichtlichkeit zu finden. Der größte Teil dieser Indizien bezieht sich auf die *logia* Jesu, aber man beginnt, auch sie auf die Wunder Jesu zu beziehen. Von R. Latourelle wurde eine gute Zusammenfassung dieser Fragestellung geliefert.[11]

Drei wichtige Gesichtspunkte sind gegenwärtig von den meisten Kritikern anerkannt: Der mehrfache Quellenaufweis, Diskontinuität und Kohärenz; fügen wir noch einen vierten Aspekt hinzu, auf den R. Latourelle besonders hinweist: das Kriterium der notwendigen Erklärung. Wir werden nun versuchen, drei dieser Gesichtspunkte auf die Geschichte der Brotvermehrung anzuwenden. Hier können wir über den Aspekt der Diskontinuität nichts sagen, er würde sich darauf reduzieren aufzuzeigen, was sich in der Vorlage der Evangelien sowohl bezüglich der Konzeptionen des Judaismus oder anderer, ihn umgebenden Religionen als auch der Konzeptionen der Urkirche nicht mehr weiter zurückverfolgen läßt. Eine Analyse dieses Gesichtspunktes würde einen detaillierten Vergleich des Wunders mit ähnlichen im Alten Testament oder in den nichtbiblischen Quellen überlieferten Episoden nötig machen; das kann hier nicht geschehen. Dagegen lassen sich die drei anderen Kriterien leicht auf das Brotwunder anwenden.

1) *Mehrfacher Quellenaufweis.* – Man könnte so sagen: Eine Vorlage, die in den verschiedenen Quellen des Evangeliums (die *Quelle*, Markus, möglicherweise speziell lukanische Quellen, die johannäischen Traditionen) gut bezeugt ist, ist als authentisch anzuerkennen. Wie wir anfangs schon darlegten, gehört unser Bericht zu den Texten, auf den sich dieses Kriterium am besten anwenden läßt. Um die Geschichtlichkeit des Ereignisses zu leugnen, müßte man also nachweisen können, daß der Bericht durch die ersten Gemeinden Palästinas entstanden ist, und dies noch vor der Zergliederung in einzelne Überlieferungsstränge (Palästina, Johannes, Hellenismus). Diesen Beweis hat noch niemand erbracht, und er wäre sicherlich auch schwierig, wenn nicht gar unmöglich zu führen.

2) *Notwendige Erklärung.* – R. Latourelle sieht hierin den wichtigsten Gesichtspunkt. Er schlägt folgende Formulierung vor: »Wenn sich angesichts einer Summe wichtiger Tatsachen und Vorlagen, die einer kohärenten und zufriedenstellenden Erklärung bedürfen, eine Möglichkeit ergibt, alle Elemente zu berücksichtigen und sie in einen harmonischen Zusammenhang stellen zu können (andernfalls blieben sie Rätsel), müssen wir davon ausgehen, daß uns ein authentischer Text vorliegt.«[12] Anders gesagt: Wenn sich eine Anzahl konvergierender Vorlagen nur dann gut erklären läßt, wenn man eine Grundlage, selbst eine zweifelhafte, ins Spiel bringt, dann kann man diese als authentisch ansehen.

---

11 R. Latourelle. Authenticité historique des miracles de Jésus: Essai de critériologie, in: Gregorianum 54 (1973), S. 225-262.

12 Ebd., S. 238.

Im Falle der Brotvermehrung gilt dies für folgende Tatsachen:
- Es muß erklärt werden, warum Jesus infolge dieses Ereignisses als ein großer (Mk 8,29), sogar als der vom ganzen Volk erwartete Prophet (Joh 6,14) angesehen wurde, und warum man ihn sogar zum König machen wollte (Joh 6,15).
- Weiterhin muß der gefährliche Enthusiasmus des Volkes erklärt werden, der zu Jesu Handlungsweise führte.
- Es muß geklärt werden, warum Jesus seine Jünger zum sofortigen Aufbruch zwang, so als ob sie sich, wie C. H. Dodd sagt, »gesträubt hätten, den erregenden Schauplatz zu verlassen«.[13]
- Auch muß geklärt werden, warum dieses Ereignis, das zunächst die Jünger nicht verstanden, für sie trotzdem auf dem Weg zum Christusglauben entscheidend wurde (Mt 16,16; Mk 8,29; Lk 9,20; Joh 6,69).
- Offen ist auch, warum Markus in seiner Beschreibung der Episode so stark die christologische Dimension hervorgehoben hat.
- Und weiter: Wie konnte Lukas (9,11) in der Brotverteilung eine Verbildlichung des von Jesus verkündigten Himmelreichs sehen?
- Schließlich ist der in seiner Art einmalige Stellenwert zu erklären, den der Bericht in der folgenden Überlieferung eingenommen hat, zunächst in der liturgischen Katechese, darauf in der Ausarbeitung der Broterzählungen, danach in der Komposition der synoptischen Evangelien, schließlich in der patristischen Tradition und Ikonographie der ersten Jahrhunderte.

All diese zusammengetragenen und konvergierenden Fakten fordern eine Erklärung, die anderes bieten sollte als eine Weigerung, die Fakten anzuerkennen. Wenn man voraussetzt, daß Jesus wirklich diese messianische Tat der Speisung vollbracht hat, findet man in dieser grundlegenden Kondition, die großen symbolischen Wert hat, das Fundament der späteren Interpretationen, die wir vorgestellt haben.

3. *Konformität und Kohärenz.* – Diesem dritten Aspekt zufolge muß man Worte oder Taten Jesu als authentisch anerkennen, wenn sie mit der Umgebung und der Zeit Jesu zusammenpassen, mehr noch und vor allem, wenn sie unmittelbar kohärent mit dem Kern seiner Botschaft und der Grundlage seiner Sendung sind: Die Verkündigung des messianischen Königreichs.[14] Darum zeichnen sich die am meisten authentischen Perikopen des Evangeliums durch ihre unmittelbar eschatologische Ausrichtung aus.

Weiterhin ist, wie wir es im ersten Teil dieser Arbeit dargelegt haben, besonders bezeichnend, daß es gerade die messianische und eschatologische Bedeutung dieser Geschichte ist, die die zeitgenössische Exegese am stärk-

13 C. H. Dodd, a. a. O., S 142.

14 Vgl. R. Latourelle, a. a. O., S. 246: »Die Exegeten . . . sind sich darin einig, daß das Thema des endgültigen Anbruchs des Himmelreiches das Grundthema der Lehre Jesu ist.«

sten hervorhebt. Es gilt als allgemein anerkannte Tatsache: Jesus kam, das Königreich Gottes zu verkünden; für ihn war die Hauptschwierigkeit, die wahre Natur dieses Reiches darzulegen; wir würden gerne hinzufügen, daß er auch um der Enthüllung der wahren Natur seiner Sendung halber kam. Das Brotwunder war hier ein entscheidender Punkt: Auf dem Höhepunkt der politischen Krise in Galiläa zieht er sich zurück. C. H. Dodd beschreibt, bis zu welchem Maße diese Situation kritisch war: »Es war nichts anderes als ein Versuch, mit Jesus als Führer an der Spitze gegen die römische Herrschaft einen Aufstand anzuzetteln. Wäre es ein Messias nach gewöhnlichem Verständnis gewesen, war es eine einmalige Gelegenheit. Doch dieses Messiasverständnis hatte er schon längst als eine teuflische Versuchung verworfen.« Und wenig später schließt er: »So gedeutet, fügt sich die Geschichte zwanglos in ihre Stelle innerhalb der an Wirren reichen Zeit im Palästina des ersten Jahrhunderts.«[15]

Mit anderen Worten steht die Bedeutung des Ereignisses ganz im historischen Kontext des Wirkens Jesu in Galiläa und der bedeutenden Spannung, die seine Verkündigung unweigerlich hat hervorrufen müssen. Nach Ostern wäre diese Resonanz des Geschehens nicht möglich gewesen, vor Ostern dagegen verhalf es ihr zu einem festen »Sitz im Leben Jesu«.

c) Um überhaupt verstehen zu können, daß die Brotverteilung in der Wüste im Volk eine solche Bewegung des weltlichen Messianismus hervorrufen konnte, muß man das Geschehen im Zusammenhang mit den jüdischen Erwartungen der Zeit sehen. Vor diesem Hintergrund stellt man fest, daß es ganz verständlich ist, warum dieses Ereignis eine solche Bewegung hervorrief.

Die grundlegende Geschichte, die wir uns anschauen müssen, ist die der Gabe des Manna, »die von mehreren Lehrern als das größte Wunder der Zeit des Exodus angesehen wird« (TOB). Die Erinnerung daran blieb im jüdischen Bewußtsein lebendig, was sich an der Frage, die die Juden an Jesus in Joh 6,31 richten, ablesen läßt. In manchen Texten evoziert das Thema des Manna das des *Mahls*, woanders wird es in die Nähe des Motivs Jahwe-Hirt gerückt: Zwei besonders suggestive Verbindungen – wir erinnern uns –, um die Markus-Redaktion des Brotwunders zu verstehen (6,34.39-40).

Zudem wurde das Mannawunder von den Juden auch auf die Zukunft hin interpretiert. Hierbei verbinden sich zwei Themen: Dasjenige des Wartens auf einen neuen Moses für die Zeit des Heils und das der Hoffnung auf eine Wiederholung der Wunder während des Exodus zur Zeit des Messianismus. Die Erwartung eines Propheten in der jüngsten Zeit stützte sich vor allem auf Dt 18,15. Bei den Juden mischte sich diese Hoffnung auf einen Messias-Propheten mit der Überzeugung, daß sich das Mannawunder wiederholen

15 C. H. Dodd, a. a. O., S. 142.

würde, wie es Joh 6,14.30-31 widerspiegelt. Diese Hoffnung ist in mehreren jüdischen Texten beschrieben; es soll genügen, die *Syrische Baruch-Apokalypse*, 29,3-8, zu zitieren: »Wenn zu Ende gebracht sein wird, was für diese Teile (der Erde) vorhergesehen ist, wird der Messias erscheinen. . . . Dann wird das zurückgehaltene Manna von neuem fallen, und sie werden jahrelang zu essen haben, weil sie selbst an das Ende der Zeiten gelangt sind.«[16]

Vor diesem Hintergrund kann man die überschwengliche Begeisterung des Volkes nach der Szene in der Wüste sehr gut verstehen. Auch für Jesus muß dieses Ereignis eine messianische Bedeutung gehabt haben, genauso wie der triumphale Einzug in Jerusalem zu Beginn der Passionswoche. Doch bleibt diese messianische Tat im öffentlichen Wirken Jesu zweideutig. Ihr wahrer Sinn für den Glauben der Kirche mag sich erst nach der Auferstehung offenbaren.

Schlußfolgerung

In den vorangegangenen Ausführungen haben wir versucht, die Texte des Evangeliums zurückzuverfolgen bis zu dem berichteten Ereignis selbst; unser Ziel war es, den ursprünglichen Sinngehalt der Broterzählung freizulegen. Verfolgen wir nun den gleichen Weg »in die entgegengesetzte Richtung«; wir hoffen zu zeigen, daß der ursprüngliche Sinn des Geschehens in vollkommener Kontinuität mit den verschiedenen Überarbeitungen und Interpretationen, die hier nacheinander vorgestellt wurden, steht.

Auf der historischen Ebene hat die Geschichte einen symbolischen Gehalt, der es erlaubte, in Jesus den Propheten der letzten Zeit zu sehen. Wie es die ganze evangelische Überlieferung zeigt, handelte es sich hier um den entscheidenden Akt, durch den sich Jesus als Messias zu erkennen gab. In der späteren Überlieferung zeichnen sich zwei Interpretationslinien ab; sie halten sich mit einer bemerkenswerten Konstanz über die Jahrhunderte hinweg: Die eine besagt, daß das von Jesus verteilte Brot dem *eucharistischen* gleichzusetzen sei; die andere will hierin das Brot des Wortes sehen, die fortwährende Offenbarung des Mysteriums Jesu.

1) Die erste dieser beiden Interpretationen hat sich in der ursprünglichen Form seit den Anfängen der Kirche herausgebildet; in der liturgischen Katechese wurde das von Jesus verteilte Brot für die Gläubigen zum Sinnbild des eucharistischen Brotes. Diese kultische Vergegenwärtigung zeigt sich schon in den synoptischen Evangelien, sie ist aber vor allem bei Johannes überdeutlich ausgeprägt. Auf den ersten Blick ist diese eucharistische Bedeu-

16 Vgl. die Ausgabe von P. Bogaert, Apokalypse de Baruch, I/II (SC 144-145). Paris 1969: in dem Kommentar von 29,8 (II, S. 65) verweist der Autor auf verschiedene jüdische Texte über die Hoffnung auf eine Erneuerung der Mannagabe.

tung völlig neu; trotzdem besteht eine tiefgreifende Kontinuität mit dem ursprünglichen Sinn: Die Verteilung des Brotes in der Wüste war ein eschatologischer Akt, ein entscheidender Schritt in der Bildung des Gottesvolkes; genauso bleibt die kirchliche Gemeinde, wenn sie das Abendmahl empfängt, gegenüber der Todesankündigung Christi vereinigt, in der Erwartung der Parusie des Herrn und des himmlischen Hochzeitsmahls (1 Kor 11,26; Mt 26,29 par.).

Die andere Bearbeitung des Berichts ist noch viel stärker christologisch ausgerichtet. Dies zeigt sich besonders deutlich bei Markus und Johannes. Markus präsentiert Jesus hier als den messianischen Hirten, der sein Volk mit dem Brot des Wortes nährt (6,34); die Speisung in der Wüste wandelt sich um in ein messianisches Fest. Gleichzeitig ist im Vierten Evangelium das an die Menge verteilte Brot nicht nur das Symbol des eucharistischen Brotes; es hat fundamentalere Bedeutung und ist zunächst das Symbol für Jesus selbst, der »das Brot und das Leben« ist und von uns erwartet, das wir an ihn glauben. Diese zweite Lesart, die noch einsichtiger ist als die eucharistische Interpretation, spiegelt die ekklesiale Entwicklung des historischen Sinns der Geschichte wieder, denn ihre Funktion ist zu offenbaren, wer Jesus war; Markus und Johannes verdeutlichen diesen Offenbarungsgehalt des Zeichens: Mit der Verteilung des Brotes in der Wüste gibt sich Jesus als der Messias zu erkennen (Mk 8,29), als der Gesandte und als der Heilige Gottes (Joh 6,29.69).

2) Die spätere – ikonographische, liturgische, patristische und mittelalterliche – Tradition nimmt die zwei Deutungsstränge des Ursprungs wieder auf; dabei reichern die patristische und mittelalterliche Überlieferung die Wundererzählung nurmehr an; sie allegorisiert lediglich stark die Details des Berichts, wobei die grundlegende Interpretation erhalten bleibt.

Die eucharistische Interpretation findet sich vor allem in der Kunst und Ikonographie. Die Künstler der ersten Jahrhunderte werden von dem Motiv der Brotvermehrung inspiriert, wenn sie das Abendmahl darstellen wollen, so z. B. in dem Mosaik von *Tabgha* nahe bei Karfanaum am Seeufer oder auch im Westen auf zahlreichen Sarkophagen, in Malereien der Katakomben, vor allem auf dem berühmten Fresko der *Cappella Greca*, wo die Brotkörbe und die Fische auf dem Altar dargestellt sind. Dasselbe Thema findet sich seit den ersten Jahrhunderten immer wieder in den literarischen Texten; begnügen wir uns hier damit, L. Cerfaux[17] folgend, den berühmten Text der *Didache* (9,4), den *Adversus haereses* des hl. Irenäus (III,11,5) und die *Sibyllischen Orakel* (VIII, 227 s.) zu nennen. Zu Beginn der Überlieferung, so scheint es, dominiert die eucharistische Interpretation; in der späteren Patristik und im

17 L. Cerfaux, La multiplication des pains dans la liturgie de la Didachè, in: Didaskaleion 9,4; wieder abgedruckt in: Recueil L. Cerfaux, III, a. a. O., S. 209-223.

Mittelalter hingegen – die liturgische Exegese bleibt zwar bestehen – rückt das Thema der Offenbarung in den Vordergrund, wie es H. de Lubac in seiner *Exégèse médiévale*[18] gezeigt hat. Origenes steht am Anfang dieser Interpretation: ihre klassische Ausprägung hat sie dann bei Ambrosius erfahren: »Dieses Brot, das Jesus bricht, ist, was das Mysterium angeht, Gottes Wort und die Rede über Christus: Durch seine Verteilung vermehrt es sich; denn mit wenigen Worten hat Er allen Völkern nicht enden wollende Nahrung gegeben; Er hat uns die Reden wie Brote gegeben, und während wir sie aufnehmen, vermehren sie sich in unserem Munde.«[19]

Sie entspricht also der eucharistischen Interpretation, die in den Broten der Wüste das Brot des Wortes sieht, die Angaben von Markus und Johannes allerdings erweitert, wobei der eine die Lehre Jesu, der andere die Offenbarung des Messias hervorhebt; aber diese bleibt gleichermaßen in der Kontinuität des ursprünglichen Sinnes, nach der die Handlung Jesu dazu diente, das Mysterium zu entschleiern: Er war der Messias, den man in Israel erwartete.

Man sieht also, daß die Verteilung des Brotes schon auf der ursprünglichen Ebene eine christologische Bedeutung hatte und damit zum Ausgangspunkt für die Entwicklung der späteren Christologie werden konnte.

3) Schließlich begegnen wir auch der ersten ekklesialen Deutung des Geschehens. Indem Jesus die Brote in der Wüste an die Menschen, die ihm gefolgt waren, verteilte, setzte er ein messianisches Zeichen, das darauf absah, allmählich eine neue Gemeinde zu gründen. Tatsächlich aber bewirkte das Ereignis wegen des zu weltlichen Messianismus des Volkes eher den Bruch. Trotz alledem hatte es gleichermaßen eine eschatologische und messianische Bedeutung, und als solches war es auf die Bildung der neuen Gemeinde, die zur Kirche werden sollte, ausgerichtet; das hat die Überlieferung sehr wohl verstanden, denn sie zeigt uns, ausgehend von dieser Erzählung, eine lebendige und sich vom eucharistischen Brot und dem Brot des Wortes nährende Kirche in Erwartung des himmlischen Hochzeitsmahls, das sich in ihm ankündigt. Hilarius hatte daher nicht Unrecht, wenn er sagte, daß, indem sich das Wort Gottes in die Wüste begab, es sich schon an die Kirche richtete und das Volk, indem es ihm folgte, vom Judentum zur Kirche übertrat: »Turba . . . Dominum de *civitate* pedes sequitur in *desertum*: de *Synagoga* videlicet ad *Ecclesiam* concedit.«[20]

---

18 H. de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture, I. Paris 1959, S. 342: »Die durch den Herrn vermehrten Brote wurden von den Aposteln gebrochen, um sie an das Volk zu verteilen, weil es genau der Rolle der Apostel, die Schrift zu erklären, entspricht, sozusagen zu brechen, um Buchstaben und Geist zu trennen: sie zu öffnen, um das Mark, das die Erkenntnis der Getreuen nähren soll, herauszulösen.«

19 Ambrosius, *Expos. Evang. secundum Lucam*, VI, 86 (SC 45, S. 260): »At uero hic panis, quem frangit Iesus, mystice quidem dei uerbum est et sermo de Christo, qui dum diuiditur augetur: de paucis enim sermonibus omnibus populis redundantem alimoniam ministrauit. Dedit sermones nobis uelut panes, qui in nostro dum libantur ore geminantur.«

20 Hilarius, *Comment. in Matth.*, XIV (PL 9, 999C).

Sinn und Wirklichkeit der Wunder Jesu

Von Hansjürgen Verweyen

Ein Durchblick durch die Theologiegeschichte

Das Verständnis der Wunder Jesu hat im Laufe der Zeit vielfache Wandlungen erfahren. Erstaunlich ist bereits, was sich dazu während der Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments selbst beobachten läßt. Der Bericht von der Heilung einer blutflüssigen Frau etwa, den Markus in sein Evangelium aufgenommen hat (5,25-34), kulminierte ursprünglich wohl in der Schilderung einer Erfahrung, die stark mit magischen Zügen durchsetzt war. Markus legt in seinem Wunderbericht allen Nachdruck auf die persönliche Begegnung der Frau mit Jesus. Erst als sie ihm, ins Offene tretend, »die ganze Wahrheit« sagt, erfährt sie den Zuspruch, daß ihr Glaube sie gerettet hat (33f.). Noch verblüffender ist, wie Matthäus die gleiche Erzählung sozusagen zusammenstreicht auf das zentrale Ereignis der Begegnung eines Menschen, der bittend an Jesus herantritt, mit dem erlösenden Wort Jesu selbst (9,18-22). Diese theologische Durchdringung von bereits bekannten Wundergeschichten kommt im Johannesevangelium zu einem Höhepunkt, etwa in der Art und Weise, wie der vierte Evangelist die Aufnahme der Berichte von Brotvermehrung und Seewandel zum Anlaß nimmt, um die entscheidende Auseinandersetzung über die Person Jesu darzulegen (6).

Die apokryphen Wundererzählungen stellen demgegenüber einen Rückfall ins Mirakulöse dar. Wie im sogenannten Petrusevangelium erstmals die Auferstehung Jesu selbst beschrieben wird, so versucht der Verfasser des Thomasevangeliums, durch drastische Mirakelgeschichten die Zeitspanne in der Kindheit Jesu auszufüllen, die Lukas vor dem Auftreten des Zwölfjährigen im Tempel (2,41ff.) »offengelassen« hatte.

Die Theologen der frühen Väterzeit hatten angesichts dieses an antike Standards angepaßten »Wunderjournalismus« keinen leichten Stand. Statt – wie die Apologeten späterer Jahrhunderte – auf die Wunder Jesu als Legitimation seiner Sendung verweisen zu können, mußten sie vor allem die von Jesus und den Aposteln berichteten Wunder gegenüber dem Treiben der Zauberer und Scharlatane abgrenzen, in dessen Nähe die neutestamentlichen Berichte allzuleicht gerückt wurden. In diesem Zusammenhang kommt Origenes eine über den unmittelbaren geschichtlichen Kontext hinausragende Bedeutung zu. Er argumentiert von der *Gegenwart* der Lebensmacht Jesu her, die sich im Zeugnis der für ihn zum Tod bereiten Jünger zeigt: Hier liegt der eigentliche Schlüssel zur Wirkmächtigkeit des eschatologischen Gesandten Gottes.

Die Weiterentfaltung der Theologie ist besonders von dem Unterschied im Wunderverständnis einerseits bei Augustinus, zum anderen bei Thomas von Aquin geprägt worden. Die oft zitierte Definition Augustins, ein Wunder geschehe »nicht gegen die Natur, sondern gegen die Natur, *soweit sie bekannt* ist«[1], darf zwar nicht im relativierenden Sinn heutiger Wissenschaft verstanden werden. Wie der Kontext der Stelle zeigt, ist der Begriff »Natur« hier vom gesamten Heilsplan Gottes her gedacht. Erst bei der Auferstehung der Toten wird sich zeigen, was eigentlich »natürlich« in der Körperwelt ist. Der Sinn des Wunders besteht letztlich in seinem Charakter als Vorausverweis auf die eschatologische Macht Gottes in der Heilsgeschichte. Über diese Betonung des Verweischarakters kommt es bei Augustinus dann aber doch zu einer Verkürzung des Gesamtphänomens, so etwa, wenn er das Verwandeln des Stabs Aarons durch Engelmacht in eine Schlange (vgl. Ex 7,10) mit dem Aufrichten eines Gedenksteins durch Jakob (vgl. Gen 28,18) vergleicht. Beides sei um seiner Zeichenfunktion willen geschehen, und dabei komme es nicht darauf an, ob (wie im ersten Fall) der Name des Herrn mit kostbarem Gold oder (wie im zweiten) nur mit einfacher Tinte geschrieben wurde.[2]

Bei einer *inkarnatorischen* Offenbarung ist es aber keineswegs irrelevant, ob das sinnlich-geschichtlich Begegnende selbst Gott wirklich gegenwärtig werden läßt oder ob es – wie bei einer *inspiratorischen* Offenbarung (z. B. mystischen Erfahrungen und prophetischen Visionen) – bloß okkasioneller Anstoß für einen Kontakt mit dem Göttlichen ist. Diesen von Augustinus vernachlässigten Aspekt hat Thomas von Aquin in aller Schärfe herausgearbeitet – wobei allerdings wiederum der von Augustinus unterstrichene Zeichencharakter fast völlig in den Hintergrund rückte.

Dies zeigt sich schon bei der Einteilung der Wunder in drei Klassen, nach dem Maß, in dem jeweils die Möglichkeiten der Natur überstiegen werden.[3] Ein Wunder im strengen Sinn ist nach Thomas nur das, was »an der Ordnung der gesamten geschaffenen Natur vorbei geschieht«[4].

Von hierher wurde die Folgezeit mit einer doppelten Hypothek belastet. *Theologisch* verhängnisvoll war vor allem die von der Zeichenfunktion des Wunders getrennte Betrachtung eines »Mirakulösen als solchen«. Für Thomas lag diese Sicht der Dinge aufgrund seines Begriffs einer »übernatürlichen Offenbarung« nahe. Da die menschliche Vernunft zu dieser Offenbarung ohnehin keinen Verständniszugang habe, lasse sie sich nur durch *äußere* Zeichen vor der Vernunft legitimieren. Wunder erweisen die göttliche Herkunft der Botschaft Gottes, wie die Prägung eines Briefes durch den

1 *De civitate Dei* XXI,8.

2 Vgl. *De Trinitate* III,10.

3 Vgl. *Summa theologiae* I, q.105, a.8.

4 »Praeter ordinem totius naturae creatae«, vgl. ebd., I, q.110, a.4

Siegelring eines Königs sicherstellt, daß der Inhalt dessen Willen ausdrückt.[5] Ein unnötiger Konflikt mit den *Naturwissenschaften* war dadurch vorprogrammiert, daß – anders als in der Vätertradition, wo vor allem Argumente der sittlich-praktischen Vernunft zur Unterscheidung zwischen wahren und nur vorgeblichen Wundern herangezogen wurden – die Entscheidung über das eigentlich Wunderbare nun in den Verifikationsbereich der theoretisch-beobachtenden Vernunft fiel. Der gläubige Naturwissenschaftler geriet dadurch in eine kaum lösbare Spannung zwischen seinem Bemühen, den Lauf der Natur durch immer gründlicheres Erkennen von Gesetzen auf die Weisheit des Schöpfergotts zurückzuführen, und einem Offenbarungsglauben, der zu seiner vernünftigen Legitimation auf Phänomene angewiesen schien, die die ermittelten Wegzeichen jener Weisheit auf den Kopf stellten.

Diesem Konfklikt hat am schärfsten Baruch de Spinoza Ausdruck gegeben. Da die Natur ihm als vollendete Erscheinung Gottes gilt, hieße, Wunder anzunehmen, sich Gott als einen schlechten Werkmeister vorzustellen, der dauernd mit Flickschusterei in den Lauf der Dinge eingreift. Die angeblichen, in der Bibel berichteten Wunder müssen sich daher auf natürliche Ursachen zurückführen lassen, wenn solche Berichte nicht als Produkte des Egoismus einer bestimmten Gruppe zu werten sind.

Spinozas naturalistische Bibelkritik wird zum festen Bestandteil der Exegese. Gegenüber seiner metaphysisch-optimistischen Naturbetrachtung rücken bald andere Positionen in den Vordergrund – einmal wegen der ungelösten Theodizeeproblematik (Voltaire gegen Leibniz!), zum anderen im Zuge der Erkenntniskritik (Hume, Kant). Das Thema »Wunder als Wunschgebilde einer sittlich unterentwickelten Vernunft« kommt in der radikalen Religionskritik, vor allem bei Feuerbach, zu voller Entfaltung.

Für das Instrumentarium der kritischen Exegese wurde neben der naturalistischen Erklärungsmethode besonders bedeutsam, was D. Fr. Strauß mit seiner mythischen Erklärung eingebracht hat. Wunderberichte, die sich einer naturalistischen Betrachtung widersetzen, verstand er als Produkte der gläubigen Gemeinde. Wenn Jesus als der Messias und eschatologische Prophet verstanden wurde, dann mußte sein Wirken auch den Erwartungen entsprechen, die sich damit verbanden. Die Erzählungen von Totenerweckungen und Speisungswundern Jesu etwa wollen danach der Tatsache Ausdruck verschaffen, daß hier alles überboten wird, was bisher bekannt war.

Der Perspektivenwechsel auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Der Neuaufbruch zu einem angemesseneren Wunderverständnis, der für das letzte Konzil kennzeichnend ist, läßt sich vor allem über einen genauen

5 Vgl. ebd., III, q.43, a.1.

Vergleich der Endfassung der Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung *Dei Verbum* mit den parallelen Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils sowie den Vorentwürfen der Konstitution selbst erkennen. Dazu können hier nur einige kurze Hinweise gegeben werden.

Das Erste Vatikanum hatte in der Dogmatischen Konstitution über den Glauben *Dei Filius* die Wichtigkeit der Wunder und Weissagungen als äußere Argumente für den Glauben unterstrichen. Weil diese Gottes Allmacht und unendliche Weisheit klar aufzeigen, sind sie höchst sichere und der Fassungskraft aller angemessene Zeichen der göttlichen Offenbarung.[6] Der erste Entwurf zu *Dei Verbum* bewegte sich noch ganz in diesem Verstehenshorizont, ja verschärfte teilweise sogar die apologetische Tendenz der Konzilsaussagen von 1870. Auf zwei Abschnitte über die »äußeren Zeichen der Offenbarung« (Nr. 23) bzw. den »Primat der Wunder und Weissagungen« (Nr. 24) folgte ein weiterer über die »Auferstehung Christi, die messianischen Weissagungen, Christus selbst« (Nr. 25). An deren Stelle traten im zweiten Entwurf nur noch zwei Sätze. Es ist äußerst aufschlußreich, den ersten Satz dieses zweiten Schemas mit dem entsprechenden Passus im dritten Entwurf bzw. in der davon kaum noch unterschiedenen Endfassung zu vergleichen.

»Die Werke Christi (. . .) legen Zeugnis über ihn ab (. . .), da Christus seine Gottheit nicht nur durch Worte behauptet hat, sondern auch durch ein ganz heiligmäßiges Leben, durch Wunder, Weissagungen und am meisten durch seine herrliche Auferstehung von den Toten bekräftigt hat« (Schema II, Nr. 4).

»Jesus Christus (. . .) vollendet das Heilswerk (. . .). Er ist es, der durch seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, daß Gott mit uns ist (. . .)« (Endfassung, Nr. 4).

Anstelle der »*Werke* Christi«, die »über ihn Zeugnis geben«, tritt das »Heils*werk*«, das »Jesus Christus vollendet«! »Wunder« wird durch »*Zeichen und* Wunder« ergänzt. Der Verweis auf Weissagungen entfällt. An dessen Stelle, also zwischen »Wunder« und »herrliche Auferstehung«, wird nun »vor allem aber durch seinen Tod« eingerückt. Während die »Worte« Christi vorher in der Gegenüberstellung von »(Gottheit) behaupten – bekräftigen« der bloßen *Behauptung* seiner Gottheit zugeordnet waren, entfällt diese Entgegensetzung nun ganz. Es ist dadurch eine Sequenz von Worten und Werken, Zeichen und Wundern, Tod und Auferstehung Jesu und Geistsendung entstanden. Aus einer ursprünglich apologetischen Argumentation wurde durch knappe redaktionelle Änderungen etwas ganz anderes: eine

6 Vgl. DS 3009.

kerygmatische Zusammenfassung des gesamten Heilswerks Jesu Christi. Der Blick wird von Wundern als äußeren Zeichen der Offenbarung auf *das* integrale Zeichen gelenkt, das Jesus Christus in seiner ganzen Existenz ist.

Konsequenzen

Wie läßt sich diese implizite Anweisung des Konzils zur Neuorientierung in die theologische Praxis umsetzen? Zunächst einmal ist einfach festzustellen, daß dieser Perspektivenwechsel nicht möglich gewesen wäre ohne eine in der Theologie bereits zum Durchbruch gekommene Neubesinnung auf den Zeichencharakter der Wunder, wie ihn Augustinus hervorgehoben hatte. Diese Herausarbeitung des Verkündigungsgehalts auch der Berichte über die Wunder Jesu (und der Apostel) wurde weiter vorangetrieben durch die intensiven exegetischen Forschungen, vor allem form- und redaktionsgeschichtlicher Art, die inzwischen im katholischen Raum kaum weniger als in der protestantischen Theologie das Bild bestimmen. Man darf behaupten, daß der »Extrinsezismus« im Wunderverständnis, der seit Thomas die theologische Entwicklung so stark geprägt hatte, heute wohl endgültig überwunden ist. Besteht gegenwärtig aber nicht die Gefahr, in die oben angedeutete Einseitigkeit der augustinischen Sicht zurückzufallen? Thomas von Aquin hatte die Frage nach dem Ort, wo die Kontingenz sinnlich-geschichtlicher Erfahrung eindeutig auf die Gegenwart Gottes durchbrochen wird, mit den Mitteln aristotelischer Philosophie zwar unzureichend gelöst. Ist mit diesem Eingeständnis aber jene Frage selbst obsolet geworden, nämlich danach, was zum Glauben an die Inkarnation des göttlichen Wortes in Jesus überhaupt berechtigt, d. h. wo im Leben Jesu menschliche Existenz tatsächlich transparent geworden ist für das letztgültige Zum-Erscheinen-Kommen Gottes?

Im Hinblick auf diese Frage weist die zeitgenössische historisch-kritische Exegese kaum über die von Spinoza und Strauß eingebrachten Modelle hinaus. Bei Berichten über Wunder, die in ähnlicher Weise auch anderen Charismatikern zugeschrieben werden können – insbesondere Exorzismen und Krankenheilungen –, nimmt man vielfach einen historischen Kern im Leben Jesu an. Erzählungen von Ereignissen, die sich der Rückführung auf natürliche Kräfte verweigern – wie Totenerweckungen, Speisungswunder, Seewandel –, betrachtet man als Gemeindebildungen im Zuge einer sich entfaltenden Hoheitschristologie. In diesem Rahmen dürfte die fundamentaltheologische Frage, ob und wie sich die Existenz Jesu tatsächlich als Zeichen einer von Gott her ergehenden Offenbarung erwies, kaum zu beantworten sein. Ist über diesen Rahmen aber wirklich nicht hinauszukommen, ohne daß man sich der Verantwortung vor der historischen Vernunft entzieht?

Mir scheint, daß die Exegese bisher allgemein von einer verhängnisvollen Voraussetzung ausgegangen ist und selbst noch heute daran festhält, wo die

skizzierte »extrinsezistische«, im Grunde aber analoge Prämisse in ihrer Fragwürdigkeit eingesehen wird. Die Tradition der Apologetik ging mit einem verengten Wunderbegriff an das Neue Testament heran und bekam so das eigentliche Phänomen nur verkürzt in den Blick. Kamen aber nicht schon die urchristlichen Wundererzählungen aufgrund einer ähnlich verkürzten Perspektive zustande? Was deckt eigentlich die Generalvoraussetzung, die von Verteidigern wie Kritikern der in der Bibel berichteten Wunder gleichermaßen gemacht wird, daß diese nämlich ihren sachgerechten Ausdruck in der Erzählform von *Wundergeschichten* gefunden haben? Wer sagt denn, daß ausgerechnet die früheste Formulierung des Erstaunens über Jesu Wirkmacht in einer Wundergeschichte sein faszinierendes Wirken am angemessensten wiedergibt? Besonders in dem Maße, wie sich die Erzählform(en) der Wundergeschichten als religionsgeschichtlich durch den allgemeinen Kinderglauben jener Zeit geprägt erwies(en) und man selbst diesen kindlichen Schuhen entwuchs, hätte man sich doch fragen müssen, ob die Wunder des Alten und Neuen Bundes in solchen im Grunde »von den Heiden« vorgegebenen Begriffs- und Erzählschemata überhaupt zureichend zur Sprache kommen konnten, ja nicht eher verstellt wurden. Müßte, wenn Jesus wirklich Taten vollbracht hat, über die sich auch heute noch zu staunen lohnt, deren sprachlicher Niederschlag nicht in etwas anderem gesucht werden als innerhalb der Gattung »Wundergeschichte«, in deren Raster bestenfalls Mirakel, d.h. aus dem Integral des Wirkens Jesu isolierte, mit Beobachtungen in der antiken Welt sonst vergleichbare Handlungsfragmente zur Sprache kommen?

Die Richtung zu einer grundsätzlichen Neuorientierung in der Rückfrage nach Jesu Wundern läßt sich vielleicht an Hand eines »Wundergleichnisses« veranschaulichen. Nach Lk 17,11-19 heilte Jesus zehn Aussätzige. Während diese hingingen, um sich nach Jesu Geheiß den Priestern zu zeigen, wurden sie rein. Nur einer von ihnen aber »kehrte um, lobte Gott mit lauter Stimme, fiel vor seinen Füßen auf sein Angesicht nieder und dankte ihm«. Man vermag sich gut vorzustellen, daß die übrigen neun, von einem zeitgenössischen »Wunderreporter« auf ihre plötzliche Gesundung hin angesprochen, so etwas wie eine Heilungsgeschichte nach üblichem Muster verfaßt haben könnten, die dann auf Umwegen Eingang in das Werk eines Evangelisten gefunden hätte. Dem zehnten, »einem Samariter«, wäre das kaum möglich gewesen. Er hätte wahrscheinlich gesagt, das, was ihm da widerfahren sei, ließe sich nicht so richtig in Worte fassen. Bei anderer Gelegenheit aber, die ihm die Möglichkeit bot, sich in ähnlicher Weise auszudrücken, wie er dies Jesus gegenüber bereits getan hatte, würden ihm sehr wohl Worte und auch Taten gekommen sein. Daraus hätten Dritte ein historisch wohl sachgerechteres Bild über die Macht gewinnen können, die von Jesus ausgegangen war.

An Hand dieser Nacherzählung mag klar werden, daß wir im Bereich der urchristlichen Tradition mit qualitativ sehr verschiedenen Überlieferungs-

strängen zu rechnen haben. Was die Wundergeschichten insbesondere angeht, so standen die Verfasser der Evangelien nicht nur unter dem Einfluß jener, die Jesu Worte und Taten in den Klischees zeitgenössischer Wunderreports weitervermittelt haben. Fragen wir danach, wie in den neutestamentlichen Schriften ein authentisches Bild Jesu zustandekam, dann werden wir auch und besonders den »Traditionsstrang des Samariters« im Auge behalten müssen, jene Begegnung mit der lebendigen Verkündigung Jesu, die es den Evangelisten ermöglichte, die ihnen überkommenen Wundergeschichten kritisch neu zu fassen. Dann müßte aber die Frage nach der Historizität der Wunder Jesu von der Suche nach derem jeweils frühesten, formkritisch eindeutig festzulegenden Niederschlag auf die Untersuchung der redaktionellen Bearbeitung solcher Formulierungen durch die Evangelisten gewendet werden – nicht ausschließlich, jedoch primär, wenn die Frage nach der Authentizität der Jesusüberlieferung sich vor allem an der je größeren Sensibilität für die Person und Sache Jesu und die Frage nach seinen Wundern an dem diesen angemessenen Staunen auszurichten hat.

Diese Frage nach dem »Zeugnis des Samariters und seiner Hörer« dürfte in dieselbe Richtung führen, die die Gemeinschaft der von Jesus am nachhaltigsten Betroffenen durch die Festsetzung eines Kanons neutestamentlicher Schriften weisen wollte. Dann scheint es aber nicht nur *theologisch* geboten, sondern auch aus der Sicht einer wirklich kritischen *historischen* Wissenschaft berechtigt, vom Kanon zumindest als einer Arbeitshypothese auszugehen. Gerade in der Weise, wie die vier Evangelisten die ihnen überkommene Überlieferung von Wundergeschichten gemäß der ihnen je besonderen Theologie weitergeprägt haben, ist am ehesten der sprachliche Niederschlag eines der Wirkmacht Jesu adäquaten Staunens zu suchen. In ihrer je verschiedenen theologischen Gesamtschau kommt ja am deutlichsten die Tiefe der Faszination zum Ausdruck, die ursprünglich von Jesus ausging und nur in jenen weiterleuchtet, die sich von diesem Blitz treffen ließen. Aufgrund der Erkenntnis, in welch verengte Perspektive schon der bloße Gebrauch typischer Muster von Wundererzählungen führt, scheint mir zumindest, daß man der Rückfrage nach den frühesten christlichen Wunderberichten keinen methodischen Vorrang einräumen darf vor der redaktionskritischen, oder hier besser: theologiekritischen Frage nach der Weiterverarbeitung jener Berichte in den Evangelien. Die Theologie der Evangelisten, in der diese Weiterverarbeitung geschieht, könnte sich vielmehr als der hermeneutische Ort größerer Nähe zum historischen Ursprung herausstellen.

Folgt man dieser Spur – etwa im Blick darauf, wie bei Markus und Johannes die Schilderung der »Machttaten« bzw. »Zeichen« Jesu auf seine »Erhöhung« (im doppelten Sinn von Kreuz und Auferstehung) zuläuft –, dann ist man bereits auf dem Wege, jener vom Zweiten Vatikanischen Konzil an die Theologie ergehenden Anweisung nachzukommen.

Die Wunder und das Wunder

Von Josef Sudbrack SJ

Wer sich heute in die Thematik »Wunder« vertieft, wird bald erdrückt sein von der Fülle an Literatur, aber mehr noch fasziniert werden von der Vielfalt der Aspekte. Er wird auch schnell feststellen müssen, daß zwei Grenzpositionen heute seriöserweise nicht mehr vertreten werden sollten. Die eine ist die selbstsichere Behauptung: »Wunder. – Das Muster eines Scheinbegriffs. Will man mit dem Scheinbegriff ›Wunder‹ ganz fertig werden, so darf man sich gegen den Wunderglauben nicht allein auf das Gesetz der Kausalität berufen. Solange ein wirkender Gott Wunder tun kann, so lange ist ja das Gesetz der Kausalität nicht erschüttert, höchstens die mangelhaft bekannten Naturgesetze. Wer an Märchen glaubt, wie an die Bibel, für den sind unzählige Wunder bezeugt.«[1] Aber wohl ebenso töricht wäre es, mit einer Anhäufung von »authentischen« Berichten die »geschichtliche Faktizität der Wunder« Jesu als »Werke, die nur Gott wirken kann«, zu bestärken.[2] Wer heute über Wunder nachdenkt, muß zuerst einmal vorsichtig dies und das sondieren und damit Felder abstecken, auf denen das zu bestimmen ist, was biblische oder andere Berichte über Wunder usw. erzählen.

Auch was hier versucht werden soll, muß als Richtungsanweisung verstanden werden. Literaturhinweise usw. sind daher auch eher als Aufgabenstellung innerhalb mannigfacher Beobachtungsfelder gemeint, sollten aber nicht ohne weiteres als umfassende Aufarbeitung und endgültige Beurteilung des Standes der augenblicklichen Forschung verstanden werden.

Felder der Diskussion

Die *exakten Naturwissenschaften* gehören vor allen zu dem Feld, innerhalb dessen die Diskussion um Wunder stattfindet. Heutzutage ist die Zeit vorbei, da die Theologie noch im Raum dieser Wissenschaften offene Lücken suchte, in denen eventuelle »Wunder« unterzubringen wären. Diese apologetische Methode (Gott, das »Göttliche« als »Lückenbüßer« einer wissenschaftlich nicht völlig rationalisierten, das meint begrifflich noch nicht durchleuchteten,

---

1 F. Mauthner, Art. ›Wunder‹, in: Wörterbuch der Philosophie II. München 1910, Sp. 582f., verkürzt, ohne die Auslassungen anzuzeigen.

2 W. Schamoni, Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten. [3]1976 (Sonderauflage), S. XIV, wobei die Hinweise auf Parapsychologie usw. vieles von der Ankündigung des »Beweisens« wieder zurücknehmen. Auch manche Artikel des sonst vorzüglichen Sammelbandes: Histoire des Miracles. Angers 1983, leben noch in einer veralteten Argumentationswelt.

aber wenigstens grundsätzlich durchleuchtbaren Welt) hatte zwar mit der Diskussion um die Heisenbergsche »Unschärferelation« für einige Zeit so etwas wie ein Nachleben. Aber sie ist sowohl theologisch wie naturwissenschaftlich unhaltbar. Ganz abgesehen davon, daß sich die Theologie mit solchen Lückenbüßer-Theorien in ein ständiges Rückzugsgefecht hineinbegeben würde (die Geschichte der Apologetik liefert schlimmes Anschauungsmaterial), argumentiert eine solche Apologetik theologisch wie wissenschaftstheoretisch in einen leeren Raum hinein.

Béla Weissmahr hat überzeugend gezeigt[3], daß der »Lückenbüßer Gott« der christlichen (und auch philosophisch aufzeigbaren) Gottesvorstellung widerspricht: »Ein Einzelereignis in der Welt, das nur von Gott und nicht auch von geschaffenen Kräften herstammt, ist undenkbar, weil dies sowohl der Göttlichkeit Gottes als auch der Einheit des von Gott Geschaffenen widerspricht. Würde nämlich Gott ohne die – seine Unmittelbarkeit zum Geschehen nicht ausschließende – Vermittlung geschöpflich eigenständig wirkender innerweltlicher Ursachen etwas innerhalb der Welt hervorbringen, so wäre er, da er als die einzige Ursache des Geschehens zu betrachten ist, in diesem Fall auch die innerweltliche Ursache des sich Ereignenden. Er stünde auf der gleichen Ebene mit anderen weltlichen Ursachen und wäre deshalb nicht mehr der transzendente Schöpfer von Himmel und Erde.«

Aus naturwissenschaftlicher Sicht ist die Vorstellung, als erobere die exakte Wissenschaft ein immer größeres Terrain der Wirklichkeit und fülle langsam die weißen Flecke einer *terra incognita*, auf der man Wunder ansiedeln kann, mit Wissen aus, zwar eine methodische Arbeitsanweisung, die populärwissenschaftlich zu kühnen Hypothesen ausgeschlachtet wird. Doch das verantwortete Ethos der Grundlagenforschung stellt den »Fortschritt« der Wissenschaft anders dar. Hans-Peter Dürr (wissenschaftlich ausgewiesen als Direktor des Max Planck-Instituts für Physik und Astrophysik [Werner-Heisenberg-Institut] und menschlich legitimiert als Träger des Alternativen Nobelpreises von 1987 für sein Verdienst um die Friedensforschung) zeigt am Paradigma des wissenschaftlichen Fortschritts, an der Physik, die »Grenzen der Wissenschaft« auf. Physik (als die Fundamental-Naturwissenschaft) umgreife einen immer kleineren Ausschnitt der Wirklichkeit, der letztlich nur noch funktional, nicht mehr inhaltlich zu bestimmen ist, und beschreibe dessen »Gesetzlichkeiten« überdies von den subjektiven Bedürfnissen des Menschen her[4]: »Die Naturwissenschaft handelt *nicht von*

3 Grundlegend in: Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. Frankfurt 1973. Dazu besonders die Diskussion: Walter Kern und Béla Weissmahr, in: ZKTh 16 (1974), S. 136-139, 426-430. Unser Zitat aus der Zusammenfassung B. Weissmahrs, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, IV: Natürliche Phänomene und Wunder. Freiburg 1982, S. 141.

4 Naturwissenschaft und Wirklichkeit. Der Beitrag naturwissenschaftlichen Denkens zu einem

der eigentlichen Wirklichkeit, der ursprünglichen Welterfahrung oder, allgemeiner: dem, was dahintersteht, sondern *nur von einer bestimmten Projektion dieser Wirklichkeit*, nämlich von dem Aspekt, den man, nach Maßgabe detaillierter Anleitungen in Experimentalhandbüchern durch ›gute‹ Beobachtungen herausfiltern kann. Entsprechend seinem Projektionscharakter ist das auf diese Weise ermittelte naturwissenschaftliche Wissen im allgemeinen ein *eingeschränktes Wissen* von der metaphysisch vorgestellten eigentlichen Wirklichkeit. Darüber hinaus erhält das wissenschaftliche Wissen durch *die Projektion* auch eine bestimmte Prägung, wodurch sich der Charakter der wissenschaftlichen Welt gegenüber der eigentlichen Wirklichkeit *qualitativ* verändert.« Er kommt deshalb zur Schlußfolgerung[5]: »Der Mensch bedarf, um handeln zu können, einer über seine wissenschaftlichen Erkenntnisse hinausgehenden Einsicht – er bedarf der Führung durch das Transzendente.«

Nicht die vermeintlichen Lücken im naturwissenschaftlichen Weltbild, sondern der Mensch selbst in seiner Offenheit für die Gesamt-Wirklichkeit, in seiner Wirklichkeits-Erfahrung und Aktivität muß, so gesehen, den Ansatz des Weiterfragens bilden. In Weissmahrs Zusammenfassung seiner »Wunder«-Analyse wird H.-P. Dürrs naturwissenschaftliche Einsicht auf die Ebene der christlichen Vorstellung übertragen[6]: »Wundererkenntnis ist also die am deutlichsten ausgeprägte Form von *Glaubenserkenntnis*. Ohne die Anerkennung der auf die transzendente Wirklichkeit hinweisenden *dialogischen Bedeutung eines Ereignisses* kommt keine Erkenntnis des Wunders zustande.«

Der Ethnologe Hans Peter Duerr hat in zwei umfangreichen Bänden: »Der Wissenschaftler und das Irrationale. Beiträge aus Philosophie und Psychologie«[7], ein Spektrum von wissenschaftlichen Äußerungen zusammengestellt, die zwar überaus verschieden argumentieren und zu divergierenden Ergebnissen kommen, die aber den zu Beginn glossierten gegensätzlichen Äußerungen von Fritz Mauthner und Wilhelm Schamoni die Grundlage entziehen.

Die *Ethnologie* nun ist der Boden, auf dem Hans Peter Duerr selbst argumentiert. Seine zum Kultbuch avancierte: »Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation«[8], zeigt mit einem überwältigenden ethnologischen Material, daß die Erfahrungswelt der Religionen von einer rationalistischen Wissenschaft nicht aufzuarbeiten ist. Zur Beurteilung ist zu wissen, daß Duerr keinesfalls ein Ableger der »*New Age*-Nostalgie« für Indianer-

möglichen Gesamtverständnis unserer Wirklichkeit, in: H. A. Müller, Naturwissenschaft und Glaube. Bern/München/Wien 1988, S. 73-74; Hervorhebungen von mir.

5 In: H.-P. Dürr, Physik und Transzendenz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren. Bern/München/Wien 1986, S. 8.

6 Ebd., S. 146.

7 Frankfurt 1981.

8 Erstauflage 1978, dann als Suhrkamp Taschenbuch Nr. 1345 unverändert herausgegeben.

Kultur, schamanistische Riten und esoterische Praktiken ist. Derlei glossiert er[9] als »›Hang zum Irrationalismus‹, der nichts ist als die Kehrseite des naiven und mittlerweile enttäuschten ›Hanges zum Rationalismus‹ – der plötzlich orange gekleidete Hyper-Intellektuelle«. Seine achtungsvolle Kritik an Mircea Eliade und die Stellungnahme zum »Lottergerede über Castaneda«[10] zeigen, wie sehr er sich bemüht, seine aus reichem Material gewonnenen Erkenntnisse stets neu rational zu überprüfen. Aber zugleich öffnet er sich den anderen Bereichen. So schreibt er[11] zu R. D. Bairds These, daß man nicht »an die Götter einer fremden Religion glauben müsse, um sie verstehen zu können«: »Wenn es die Aufgabe des Wissenschaftlers ist, diesen Bereich der Wirklichkeit zu erforschen, dann wird ihm nichts anderes übrigbleiben, als entweder so zu glauben oder eben diesen Glauben nicht zu verstehen. Dann kann es aber zugleich so sein, daß mit diesem Glauben die Fähigkeit schwindet, diesen Glauben denjenigen verständlich zu machen, die ihn nicht haben.«

Im Bereich der Ethnologie nun ist das »Wunderbare« eine solche Selbstverständlichkeit, daß nur eine rationalistische Überheblichkeit es leugnen oder mit billigem kategorialen Zugriff »entmythologisieren« kann. Der Erik Erikson-Schüler Sudhir Kakar, ein praktizierender Psychoanalytiker in New Delhi, gibt von der »Wunderwelt« einer fremden religiösen Kultur ein beeindruckendes Zeugnis. In: »Schamanen, Heilige und Ärzte. Psychotherapie und traditionelle indische Heilkunst«[12], beschreibt er seine Erfahrungen mit traditionellen indischen Heilungsprozessen und Heilungserfolgen, die der abendländischen Bildung ins Gesicht schlagen. So knüpft er Bekanntschaft mit Pir (Weiser, Alter, Priester) Baba in der Moschee Patteshah Dargah. Der alte Herr in einer »eigentümlichen Mischung aus Demut und unverkennbarem Stolz« fragt seine Patienten zuerst nach den Träumen, setzt dann mit der »Unterscheidung der verschiedenen Balas (Geister und Dämonen)« eine »Differentialdiagnose« an und gibt dem Patienten »besprochenes« Wasser oder Zucker zum Einnehmen. »Gelegentlich nimmt er auch *jhara* vor; das Ritual ist ähnlich, nur bläst Baba nicht auf das Wasser, sondern haucht dem Patienten seinen Atem ins Gesicht. Wenn ein Patient gegangen ist und Baba es nicht vergißt, schickt er ihm noch ein kurzes Gebet hinterher, ungefähr des Inhalts: ›Herr, enttäusche diese arme Seele nicht. Erhalte sie gesund und guten Mutes!‹« Baba selbst lehnt »alle Magie und Zauberei« ab, hat aber einen unerschütterlichen »Respekt vor dem Mystischen«. »Was seine Heiltätigkeit betraf, verstand sich Baba als Verbindung zu Allah und als Medium

9 Aus der Einleitung zu: Der Wissenschaftler und das Irrationale, a.a.O.

10 So der Aufsatz von R. de Mille, in: ebd., Bd. I.; dazu H. P. Duerr (Hrsg.): Alcheringa oder die beginnende Zeit. Frankfurt 1983 (Festgabe für und Auseinandersetzung mit Mircea Eliade).

11 Traumzeit, a.a.O., S. 545f.

12 München 1984, S. 20, 29, 53, 35, 45, 80, 280f.

der göttlichen Kraft, von welcher die eigentliche Heilung ausging. Er sah sich lediglich als Mittelsmann an und wollte für seine Heilerfolge kein Lob hören, machte sich aber bei Mißerfolgen auch selbst keine Vorwürfe.« Was nun Sudhir Kakar an »Heilungen« von Baba oder anderen oder einfach an heiligen Orten beschreibt, umgreift den Katalog dessen, was auch von Lourdes oder Fatima berichtet wird, so z. B. die »quasi epileptischen Anfälle« Sundars, die ihn in die »Bewußtlosigkeit« hineinstürzen.

Sudhir Kakar versucht, diese Erfahrungen in sein medizinisches Begriffsschema einzuordnen. Aber gerade diese westlich psychotherapeutische (E. Erikson) Rationalität macht sein Zeugnis von den hinduistisch-muslemischen »Wundern« überzeugend: »Mir wurde bewußt, daß alle medizinischen Ansätze relativ sind. Ich erkannte, wie sehr jede Gesundheits- und Reife-Moral das Verständnis für andere verstellen kann. Ein dauerndes ›Hinterfragen‹ der hartnäckigen Spuren dieser Moral im eigenen Ich scheint eine notwendige Vorbedingung für jede Forschung, jedes Verstehen zu sein.« Anders gesagt: Nur wer die Selbstverständlichkeit seines rational-technisch geformten Wissens von »Möglich – Unmöglich« losläßt, bekommt einen Zugang zu der Welt der Wunder-Heilungen, denen Kakar in Indien begegnete.

Die religionssoziologische These G. Kehrers, die ohne Begründung als selbstverständlich hingestellt wird, mutet demgegenüber wie ein Relikt vergangener Aufklärungsnaivität an: »Die manchmals explizit geäußerte – häufig aber implizit vertretene – Meinung, daß eine irgendwie geartete Sympathie gegen den Gegenstand der Wissenschaft (d. m. Religion) dem Erkenntnisprozeß förderlich sei, ist unhaltbar.«[13] Aus der notwendigen »Epoché« und einer eventuellen »trial and error«-Methode wird hier eine Metaphysik, die angesichts des überwältigenden ethnologischen Materials der Religionsphänomenologie antiquiert erscheint.

Aber auch eine Apologetik: »Weil Wunder Jesu, deshalb Gottessohnschaft Jesu und Absolutheit des Christentums«, schlägt sich selbst ins Gesicht. Eugen Drewermann[14] hat in diesem Punkte recht: »So sehr ein Wunder in *einer* Religion den Glauben stärken kann, so sehr müssen scheinbar viele Wunder in *allen* Religionen diesen Glaubensbeweis wieder entkräften.« Das Wunder »stellt nicht das Privatgut *einer* Religion, sondern das Ingredienz jeder wirklichen Religion dar, und dieser Umstand nötigt noch einmal dazu, auch an den Wundern der Bibel die Ursprünglichkeit und Wahrheit ihrer Religiosität nicht in dem Gegensatz, sondern der Einheit zu den Überlieferungen der ›heidnischen‹ Religionen der Menschheit zu suchen.«

Die *Parapsychologie* verstärkt diese scheinbare Relativierung des »Wun-

13 G. Kehrer, Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt 1988, S. 3; es ist auch typisch, daß der Verfasser der »Religionsphänomenologie« keinen klaren wissenschaftstheoretischen Platz im dualen Schema von »religiöser Bindung« und »Neutralität« zuweisen kann.

14 Tiefenpsychologie und Exegese, II. Olten ²1986, S. 75, 163.

ders«. Ihre Forschungsarbeit hat sich zwar bisher noch kaum auf das Gebiet von »wunderbaren« Heilungen begeben; dies sicher auch deshalb, weil sich schon vom medizinischen Standpunkt aus viele Freiräume für Unverständliches, im wissenschaftlichen Verstehens-Netz Unerklärbares ergeben, daß sich die Frage nach parapsychologischen Zusammenhängen nur selten stellt. Doch mitberücksichtigt werden müssen die Einsichten dieser in ihrer Seriosität nicht mehr anzuzweifelnden Wissenschaft. Zweifelsohne fällt manches, was die Ethnologie an »Wunderbarem« berichtet, in ihren Bereich.

Man unterscheidet[15] »zwei Forschungsbereiche«. Einmal die Frage, »ob Menschen bzw. Organismen von ihrer Umwelt Kenntnisse außerhalb der bisher bekannten Wege der Erfahrung erhalten können«: *Telepathie* (»außersinnlich übermittelte Erfahrung eines fremdseelischen Vorgangs«), *Hellsehen* (wenn kein fremdes Bewußtsein vermittelt), *Präkognition* (in eine noch unexistente Zukunft hinein). Das zweite Grundphänomen stellt vor »die Frage, ob Menschen bzw. Organismen auf eine physikalisch zur Zeit nicht erklärte Weise auf Objekte der Körperwelt, auf materielle Systeme einwirken können«. Das meint: *Telekinese* oder *Psychokinese.* Der deutsche Altmeister dieser Wissenschaft, Hans Bender, berichtet z. B. von Löffelbiegexperimenten (nicht mit dem Israeli Uri Geller!), mentalem Verändern von Stromkreisen oder von einer mentalen Abtötung von »Kolibakterien«, was alles die uns bekannten physikalischen oder biologischen Gesetze überschreitet.

Ein nüchterner Theologe, Bernhard Wenisch,[16] stellt aufgrund kultureller Daten und parapsychologischer Einsichten für eine bestimmte Weise solcher parapsychologischen Einwirkungen fest: »Wie weit die Möglichkeiten von paranormalem Wirken solcher Art gehen können, ist nicht von vornherein abzugrenzen. Es ist möglich, daß auf diesem Weg sogar Tötungen bewirkt werden können. Damit sind nicht Todesfälle gemeint, in denen das Opfer blindlings an die Macht des Zauberers, aus der Ferne den Tod herbeizuführen, glaubte. Es scheint aber auch Todesfälle zu geben, die unter merkwürdigen Umständen, in Zusammenhang mit einem magischen Ritual geschehen, von dem der, der damit umgebracht werden soll, nichts weiß.«

Es ist auch experimentell festgestellt und ethnologisch bestätigt, daß solche medialen Kräfte, die sich vielleicht in mehr Menschen, als man glaubt, verbergen, durch aszetisches Leben, meditative Konzentration oder auch suggestive Beeinflussung entbunden und verstärkt werden können. Mircea Eliades »Schamanismus oder archaische Ekstasetechnik« bietet zusammen mit seinem »Yoga«-Buch[17] dafür eine überzeugende Dokumentation.

15 Aus der fast uferlosen Literatur stützen wir uns auf das kleine, mit überraschenden Beispielen versehene Bändchen H. Benders: Umgang mit dem Okkulten. Freiburg ^{2}1984.

16 Ch. Weis (Pseudonym), Begnadet, besessen oder was sonst? Okkultismus und christlicher Glaube. Salzburg 1986, S. 59; dazu vom gleichen Autor: Satanismus – Schwarze Messen – Dämonenglaube – Hexenkulte. Mainz/Stuttgart 1988.

17 Zürich 1956, 1960; jetzt als Taschenbücher des Inselverlages.

Paranormale Geschehnisse, Heilungen oder auch von der Naturwissenschaft nicht zu erklärende Naturereignisse können also durchaus eine Deutung finden, die ohne den Begriff des »theologischen Wunders« (was immer damit gemeint sein mag) auskommt. Der polnische Forscher Richard Paciorkowski geht nun mit eingehenden medizinischen und psychologischen Untersuchungen den »Guerisons paranormales dans le Christianisme contemporain«[18] (besonders mit dem Material der Heilungen von Lourdes) nach. Er kommt zuerst zum Ergebnis: »Die psychophysische Beurteilung einer paranormalen Heilung als religiöses Phänomen ist nur fragmentarisch und nicht die allein mögliche.« In einem anderen als dem christlichen Bezugsrahmen von Lourdes könnte das gleiche Phänomen legitimerweise anders gedeutet werden. Aber gehört nicht der Bezugsrahmen – hier der »religiöse«! – mit zum Phänomen? »Das Phänomen zeigt sich ja immer in einem religiösen Kontext, schmiegt sich in diese Struktur ein und verlangt daher auch eine Deutung, die ihm (als Ganzem) entspricht. Wenn eine paranormale Heilung auf religiöser Basis von ihrem religiösen Hintergrund losgelöst würde, ohne ihr strukturelles Profil zu verlieren, wäre es ein außerreligiöses Phänomen und stände de facto in der Reihe der paranormalen Phänomene, mit denen sich die Parapsychologie beschäftigt.«

Wenn als Ganzes, dann muß es mit seinem religiösen Hintergrund beurteilt werden. Kann ein Forscher darauf, wie der Religionssoziologe G. Kehrer meint, verzichten, ohne dabei Wesenszüge des Phänomens aus dem Blick zu verlieren? R. Paciorkowski bringt also – nicht aus weltanschaulichem Vorurteil, sondern in Phänomen-Ehrlichkeit – den christlichen Glauben als Ganzheitsvollzug, als »Weltanschauung« ins Spiel. »Der Empiriker mag Züge an diesem Phänomen beobachten, aber eben nur nach den Regeln experimenteller Methodik von der psychologischen Seite aus. Die ganzheitliche Betrachtung aber, die auch die ›senkrechte‹, d. i. metaphysische, auf der waagerechten, empirischen aufruhende Ausrichtung im Blick hat, kann in den Bereich experimenteller Untersuchungen nicht eintreten.« »Vom Standpunkt der exakten Naturwissenschaft aus (scientifique dans le sens adopté généralement aujourd'hui) gibt es keine positive Antwort auf die Frage, wie eine paranormale Heilung im religiösen Bezugsrahmen sich ereignet. Wenn man aber auf der Basis, die dem Phänomen entspricht (hier also: religiös und metaphysisch) und dem methodischen Elan menschlicher Intelligenz (die auf mehr tendiert als reine, positivistisch verstandene Empirie) angemessen ist, an die Frage herantritt, ergibt sich eine positive Antwort.« »Der religiöse Zug, der auch psychologisch ein solches paranormales Phänomen begleitet, und die Unmöglichkeit, es auf rein empirischer Ebene zu erklären, erlaubt die

18 Warschau 1976, S. 145 mit Anm. 272, dann S. 149; meine Bezugnahme auf diese wichtige Arbeit, in: Mystik, Selbsterfahrung, Kosmische Erfahrung, Gotteserfahrung. Mainz/Stuttgart ^{2}1989, S. 87, ist nach vorliegendem Text zu korrigieren.

Hypothese als logisch korrekt anzunehmen, daß die Synthese der beiden Elemente (des Phänomens und des religiösen Glaubens) es rechtfertigt, die Existenz von paranormalen, wunderbaren Heilungen zu bejahen.«

Die Sprache dieser polnischen Arbeit leidet unter ihrer überaus vorsichtigen und daher komplizierten Diktion. Aber in Aufarbeitung sowohl psychologischer, medizinischer wie auch theologischer Fachkenntnis hat sie entsprechende ältere Arbeiten (fast alle aus dem französischen Raum wie die von Jean Lhermitte[19]) überholt. Ihr doppeltes Ergebnis entspricht den Einsichten, die von den anderen Beobachtungsfeldern nahegelegt werden:

– Die apologetische Betrachtung des Wunders als direkten, unvermittelten Eingriff Gottes in die Schöpfungsordnung ist aus vielfältigen Gründen heute nicht mehr nachzuvollziehen. Man sollte also nicht mehr argumentieren: Hier liegt ein offensichtliches Wunder vor – also ein Fingerzeig Gottes.

– Eine rein empirische Betrachtungsweise präjudiziert, wo sie sich treu bleibt, nichts über Möglichkeit und Unmöglichkeit des Glaubenswunders. Sie stellt eben nur fest: Mit den Mitteln der Erkenntnisse klassischer Naturwissenschaft ist das entsprechende Phänomen nicht zu erklären.

– Im Gegenteil zeigt diese Betrachtungsweise immer deutlicher, daß sie die ganze Wirklichkeit und damit auch den Raum, in dem Glaubenswunder erst ihren Sinn haben, nicht in den Blick bekommen kann.

– Die Wirklichkeit als ganze zu erfassen heißt, sich in seiner Weltanschauung – als Christ im Glauben – dem Phänomen »Wunder« zu stellen.

Die biblischen Wunder

Die Geschichte der Kritik an den biblischen Wundern ist oft nachgezeichnet worden.[20] In ihrer heutigen Gestalt hat diese Kritik immer noch den Rationalismus des 18./19. Jahrhunderts zum Ahnen. »Die Problematisierung zeichnet sich schon bei Descartes ab. Die in res extensa und res cogitans zerspaltene Welt erlaubt keine Einbrüche.«[21] Es ist müßig, die naturwissenschaftliche Linie dieser Kritik weiter auszuziehen, da Naturwissenschaft wie Theologie die in Descartes' Trennung ausgesprochene Weltsicht überwunden haben.

Die letztlich aus dem gleichen Rationalismus geborene literarische Kritik der Wunderberichte geht vom biblischen Text aus. Mit Rudolf Bultmann erreichte sie wohl ihre äußerste Zuspitzung, aber zugleich auch den letzten Höhepunkt. Auch er[22] argumentierte im Sinne der rationalistischen Wissen-

19 Mystiques et faux mystiques. Paris 1952; Le problème des miracles. Paris 1956.

20 Vgl. die vorzügliche knappe Gesamtübersicht von A. Kolping, in: Lexikon für Theologie und Kirche X. Freiburg 1965, Sp. 1262-1263.

21 J. Baur, in: Religion in Geschichte und Gegenwart III. Tübingen 1962, Sp. 1839.

22 Zitiert bei R. Baumann, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe IV. München 1985, S. 325.

schaft gegen »Mirakel« als »Durchbrechung des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Naturgeschehens«, was »heute nicht mehr vollziehbar« sei. »Die Wunder des Neuen Testaments sind damit als Wunder erledigt. Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen und gleichzeitig an die Geister und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.« Zwar wird diese zusammenhanglose Zitation dem Ansatz Bultmanns selbst und besonders auch seiner religiösen Kraft nicht gerecht, aber die populäre Rezeption seiner Thesen verlief weithin in dieser von der Zitation vorgezeichneten Richtung. Doch heute steht auch für einen Exegeten wie Gerd Theißen[23], der in der Nachfolge Bultmanns die form- und redaktions-geschichtlichen Methoden in äußerster Perfektion anwendet und um andere Methoden aus der Literaturwissenschaft und dem Strukturalismus erweitert, fest: »Zweifellos hat Jesus Wunder getan, Kranke geheilt und Dämonen ausgetrieben.«

Der Fragestand der Problematik – sei es der des kritischen Vorbehalts, sei es der des gläubigen Annehmens – hat sich geändert.

Die *literarische Kritik* gilt in der Fachexegese als *der* Maßstab zur Beurteilung biblischer Wundertexte. Gerd Theißens eben zitierte Arbeit wird allgemein als gültige Summe heutiger Forschung anerkannt. Sie ist in der Aufarbeitung von Quellen und Sekundärliteratur vorbildlich und überdies vorzüglich durchstrukturiert. Obiges Zitat wird sofort weitergeführt mit der Feststellung: »Die Wundergeschichten geben diese historischen Ereignisse jedoch in einer gesteigerten Gestalt wieder.« Diese Steigerung des Historischen und Faktischen beginnt nach G. Theißen schon bei Jesus selbst. Auch für ihn waren Wundertaten keine »normalen« (im Sinne der damaligen Weltsicht) Vorgänge, sondern Momente eines mythischen Dramas: In ihnen realisierte sich die Verwandlung der ganzen Welt zur *Basileia Theou*.

G. Theißen kommt zu diesem Ergebnis auf rein literarischem Wege. Das heißt: Texte werden verglichen, voneinander abgehoben, aneinander gemessen. Dabei werden wesentliche Einsichten erarbeitet.

Das Wichtigste und Zentrale scheint mir zu sein, daß Jesus in den Wundertaten »zwei geistige Welten verbindet, die vorher nie in dieser Weise verbunden sind: die apokalyptische Erwartung universaler Heilszukunft und die episodale Verwirklichung gegenwärtigen Wunderheils«. »Die Zukunftserwartung erhält bei Jesus einen präsentischen Zug, die Wunder werden zu Zeichen universaler Wende.«

Die Predigt Jesu vom »Reich Gottes unter uns«, vom »Jetzt« des Heils, hat in seiner Wundertätigkeit weniger eine seine Sendung *beweisende* Stütze, sondern Wunder sind die *Sichtbarkeit* dieses Heils. G. Theißen möchte zeigen, daß diese Ur-Intention der Wunder Jesu schon in der Entwicklung der

23 Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien. Gütersloh ^{5}1974, S. 274-276; vgl. 257-261; 242f.

neutestamentlichen Überlieferung abgeschliffen, gleichsam von seiner Persönlichkeit und ihrer »eschatologischen« Ausstrahlungskraft getrennt, neben ihn als argumentative Stützen für die Wahrheit seiner Worte gestellt wurden. Doch gerade in der Einheit von Wort und Tun (dogmatisch möchte man sagen: von Sein und Wirken) liegt dasjenige, was den Wundertäter Jesus von allen anderen vergleichbaren Wundertätern unterscheidet. G. Theißen legt dazu ein umfassendes Material aus dem Umkreis des Neuen Testaments vor.

Er kann so auch an der Fachtheologie scharfe Kritik üben[24]: »Konnte Goethe noch behaupten, das Wunder sei des Glaubens liebstes Kind, so erwecken moderne Exegeten eher den Eindruck, das Wunder sei des Glaubens illegitimes Kind, dessen Existenz man verlegen zu entschuldigen sucht.« Die rationalistische Wunder-Skepsis von theologischer Seite aus wurde somit wegen der Einheit vom Wunderwirken Jesu mit der Person des Wunderwirkers zu einem Drahtseilakt der Hermeneutik.

Noch klarer distanziert sich Klaus Berger in seiner »Hermeneutik des Neuen Testaments«[25] von einer negativen Wunderkritik, dem Erbe des aufklärerischen Rationalismus: »Der Messias ist die Konkretion des Unglaublichen. Zwar können die einzelnen Wunder nicht historisch nachgewiesen werden, doch, *historisch geurteilt*, ist Jesus nicht ohne Wunder – versteht man sie nur im antiken Sinn als nicht alltägliche Machterweise – verständlich.«

Kritik an der Literarkritik ist aber – wie mir scheint – noch grundsätzlicher zu üben. Der Mediävist Peter Dinzelbacher zeigt einen anderen Weg dahin. In dem Aufsatz »Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters«[26] faßt er eine auch anderswo von ihm geübte Kritik an der Fach-Mediävistik zusammen. »Die Interpretationsrichtung tendiert weg vom authentischen und unmittelbaren Erlebnisbericht hin zur literarischen, konstruierten Fiktion.« Darf man aber, so fragt er weiter, den Berichten mystischer Erfahrungen aus den Nonnenklöstern des Mittelalters schon deshalb ihre Faktizität absprechen, weil sie sich in gleichen Topoi bewegen? P. Dinzelbacher argumentiert: »Um sich der Ungeeignetheit der Toposforschung für die Entscheidung über die Fiktionalität oder ›Realistik‹ eines Textes bewußt zu werden, genügt der banale Vergleich mit den sich in unseren Zeitungen unablässig und oft in denselben Worten wiederholenden Berichten über Verkehrsunfälle. Sind diese nur abgeschrieben, um die Seiten zu füllen, oder handelt es sich um Tatsachenberichte?« Und selbst wenn in einem Bericht Übernahmen aus anderen Quellen eindeutig nachzuweisen wären, spräche das noch nicht gegen die Faktizität dessen, was mittels dieses

24 Ebd., S. 294f.

25 Gütersloh 1988, S. 403.

26 In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 117 (1988), S. 1-22; 9f.

übernommenen »Topos« erzählt wird. Für den mittelalterlichen Menschen ist die Übernahme des »Topos« von einer Autorität eher »Garant der Authentizität« als Ausdruck realitätsfernen Erzählens. Der drastische Vergleich mit den Unfallberichten gewinnt für die nicht-neuzeitliche Literatur noch mehr argumentative Kraft; denn Originalität (nicht Abhängigkeit und Stehen im Traditionsstrom, sondern Kreativität und Neuschöpfung) ist ein typisch neuzeitliches Ideal, an dem keinesfalls alte Berichte gemessen werden dürfen.

Die heutige Exegese aber hält sich weithin an die von P. Dinzelbacher kritisierte literarkritische Methodik. Daß heißt für unseren Fragenbereich: Topische Entsprechung bedeutet Fiktionalität. So greift auch Eugen Drewermann[27] eine exegetische Argumentation auf: »Die Wundererzählung von der Heilung des Gelähmten verrät soviel hellenistische Typologie, daß es, historisch betrachtet, im Sinne von I. Maisch fast sinnlos ist, sich zu fragen, ob das hier Berichtete je wirklich einmal stattgefunden habe.« Nun, auch die literarkritische Exegese ist inzwischen über den Reduktionalismus von I. Maisch hinausgekommen und hat sich der Historizität der biblischen Erzählungen wieder genähert. Aber dennoch bleibt die Frage an die Methodik: Darf topologische, typologische Entsprechung ohne weiteres als Abhängigkeit ausgelegt werden? Und beweist darüber hinaus eine nachgewiesene (!) Abhängigkeit der literarischen Darstellung schon, daß der abhängige Text nicht auf Faktizität des Berichteten beruht? In der neutestamentlichen Exegese wurden solche Fragen zwar schon öfters gestellt[28], aber, wie mir scheint, noch nicht grundsätzlich für die Methodologie verwertet. So zitiert L. Thomas[29] in einer populären Darstellung über Wunder zustimmend R. Pesch[30]: »Bei der Befragung der neutestamentlichen Wundergeschichten darf die Historizität des Erzählten nicht vorausgesetzt, sie muß erwiesen werden.« Müßte man nicht umgekehrt argumentieren: » . . . darf die Nicht-Historizität nicht vorausgesetzt, sie muß erwiesen werden«? Auch die vorzügliche Arbeit G. Theißens beginnt literarkritisch, durchforstet die Texte textgeschichtlich aufgrund von zeitgeschichtlichen Vergleichen und literarischen Entsprechungen auf Abhängigkeit und redaktionelle Entfaltung hin, schaltet mittels dieser Methoden vieles als unhistorisch aus und stellt sich erst am Schluß die Frage nach der Faktizität dessen, was nach aller Literaturkritik an Sach-Aussagen übriggeblieben ist.

---

27 Das Markusevangelium I. Olten 1987, S. 228.

28 Vgl. D. Schellong, Hinweis und Widerspruch. Zum Verständnis der Wunder Jesu, in: Zeitwende 45 (1974), S. 390-407.

29 Der Seelsorger antwortet: Hat Jesus Wunder gewirkt?, in: Stadt Gottes 112 (1988, Dezember).

30 Über R. Peschs Arbeiten zur Thematik und die Kontroverse darüber informiert die vorzügliche Einleitung A. Suhls (bes. S. 12-23, 29-33) zu dem repräsentativen Sammelband: Der Wunderbegriff im Neuen Testament. Darmstadt 1980.

Gerade die Kenntnisnahme der weiten Felder der Diskussion um das Wunder in unserer Zeit legt einen neuen, positiveren Zugang – über Bultmann hinaus – zur Deutung der neutestamentlichen Wunder nahe. G. Theißens Arbeit hat wichtige Wege gebahnt; aber ich glaube, daß die kritische Methodenreflexion in noch nicht genügender Radikalität vollzogen ist. Zum einen ist das verbreitete grundsätzliche Mißtrauen gegenüber Wunderberichten in klassisch-rationalistischer Manier heute von Grund auf überholt. Zum anderen ist der ähnlich klassisch gewordene Weg der Literaturkritik, die aufgrund textlicher Entsprechungen (Topologie, Typologie oder auch direkter Abhängigkeit) den Texten die historische Wahrheit ihrer Aussagen abspricht, eine illegitime Engführung.

Psychologische Interpretationen biblischer Texte versuchten in den letzten Jahren, diese Engführung zu überwinden. Auch schon G. Theißen geht – besonders in späteren Arbeiten[31] – auf entsprechende Erweiterungen ein; allerdings mehr pastoral auslegend.

Eugen Drewermann[32] hat diesen Weg am weitaus kompetentesten eingeschlagen: »Man kann mit den Mitteln historischer Forschung und objektivierender Beschreibungen niemals zu der Ebene der Realität vordringen, die religiös von Belang ist; denn diese Ebene liegt nicht in etwas Vergangenem, sondern unmittelbar in den Menschen aller Zeiten und Zonen, und ehe *sie* nicht verstanden und als ständiger Bezugspunkt offengehalten wird, kann auch in den historischen Texten, die von Erfahrungen Zeugnis geben, die bleibende Wahrheit und Geltung ihrer Gestaltungen und Aussagen nicht sichtbar werden.« In der (Tiefen-)Psychologie[33] nun »gibt es eine gemeinsame Quelle der Menschlichkeit, welcher auch die Religion ihren Ursprung verdankt, und es kommt beim Lesen religiöser Texte fremder Kulturen und vergangener Zeiten, also auch des Neuen Testamentes, vor allem darauf an, die *psychischen Erfahrungsursprünge* sich bewußtzumachen, deren Wirklichkeit in den jeweiligen Überlieferungen beschworen und gedeutet wird«. »Es scheint, daß die(se) Voraussetzungen eher im Unbewußten der menschlichen Seele als im Bewußtsein angetroffen werden.«

Es ist nicht Aufgabe vorliegender Untersuchung, den Faden des Gesprächs mit E. Drewermann, das noch längst nicht zu Ende ist[34], aufzugreifen und zu Ende zu spinnen. Verwirrend ist auf jeden Fall, daß seine in mancher Hinsicht

31 Vgl. Synoptische Wundergeschichten im Lichte unseres Sprachverhältnisses. Hermeneutische und didaktische Überlegungen, in: WPKG 65 (1976), S. 289-301.

32 Das Markusevangelium I, a.a.O., S. 31f. In der ausführlichen Einleitung zu diesem Kommentar (I, S. 11-123) findet man eine gute Hinführung zu seinem Anliegen, das er anderswo, besonders in: Tiefenpsychologie und Exegese, I. u. II, a.a.O., breiter ausgeführt hat.

33 Ders., Strukturen des Bösen II. Paderborn 1988 (Sonderausgabe), S. XXVIII.

34 Vgl. Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann. Freiburg ^{2}1989.

berechtigte Kritik an der modernen Exegese sich oft auf überholte Positionen richtet und daß die Kritik an der dogmatischen Theologie in ähnlicher Weise sich schwache, vergangene Positionen als Zielscheibe auswählt.

Man darf allerdings E. Drewermanns Werk auch nicht mit anderen Versuchen parallel setzen, bei denen die Gestalt und die Taten Jesu in psychologische Bilder aufgelöst werden. So scheint der evangelische Pfarrer und Psychotherapeut Helmut Hark[35] (Landesbeauftragter in Baden für Lebens-, Ehe- und Erziehungsfragen) die Frage nach »Historizität« oder nur Fiktion mit einer dritten Möglichkeit zu beantworten: psychologische Symbolkraft: »Mit Hilfe analogen Denkens und der tiefenpsychologischen Verstehensmöglichkeiten hat sich für mich und die vielen, die ähnlich denken, der für die Theologie und Exegese unüberbrückbare Gegensatz zwischen dem historischen Jesus und dem verkündigten Christus aufgehoben. . . . Wir verstehen die in der Bibel berichteten Ereignisse, Handlungen und deren Personen von vornherein in dem Sinne symbolisch, daß jeder Text Lesarten und Spiegelungen sind (sic!), ›für uns‹ und auf unsere Fragen nach Glauben und Leben Verstehensmöglichkeiten gibt.«

Dagegen stellt E. Drewermann[36] an entscheidenden Stellen seines umfangreichen Opus die Bedeutung des historischen Jesus heraus: »Eben deshalb ist mir *die Person Jesu Christi* absolut zentral, weil er der einzige ist, der durch die Angst von Gethsemane unsere Angst auf Gott hin geöffnet hat. Gerade weil ich die Angst als die eigentliche Kraft der Entfremdung des Menschen von Gott, von sich selbst und von der Welt, die uns umgibt, betrachte, zeige ich in all meinen Schriften, daß es für uns Menschen einer *absoluten* Person bedarf, um uns aus dem Kerker unserer selbst im Getto der Angst herauszuführen. Einzig in dieser Perspektive scheint mir *alles*, inklusive, des ›Skandalons des Kreuzes‹, notwendig und unerläßlich, was die Bibel von Christus berichtet; und nur wer Theologie in der existentiellen Selbstberuhigtheit einer ›objektiven Wissenschaft‹ betreibt, kann auf die Idee kommen, man könne Christus gegen den Buddha oder Laotse oder gegen was man will eintauschen. In keiner Gestalt der Religionsgeschichte findet man diesen absoluten Gegensatz von Angst und Vertrauen derart zugespitzt wie in der Person Jesu; einzig bezogen auf *dieses* Thema ist Jesus wirklich ›der Heiland der Welt‹.« So enden auch seine Betrachtungen zum Markusevangelium in einer Vision der Auferstehungshoffnung als Frucht der durch Jesus überwundenen Angst: »Der Weg der Frauen vom Grabe weg nach ›Galiläa‹ ist die letzte, endgültige Umkehr unseres Lebens, die wir nur lernen konnten durch das Sterben Jesu.

35 Jesus der Heiler. Vom Sinn der Krankheit. Olten 1988, S. 8, 40.

36 »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«. Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks »Tiefenpsychologie und keine Exegese«. Olten 1988, S. 60f.; Das Markusevangelium II, a.a.O., S. 718f. Vgl. Strukturen des Bösen III. Paderborn 1988 (Sonderausgabe), S. LXIf., 519-521, 531-533.

Es ist seine und unser aller Auferstehung. Seit diesem Morgen sind wir eingetreten in ein unsterbliches Leben. Was aber *wird* im Tode aus uns? Die Ostererzählungen des Neuen Testaments geben auf diese immer wieder gestellte Frage eigentlich keine Antwort; und doch geben sie die Richtung vor, in der wir das Unausdenkbare denken und das Unvorstellbare uns vorstellen dürfen. Die Liebe, die uns leben läßt, kann selber niemals sterben. . . . Und wie die Liebe die einzige Ursache bildet, warum wir *als Personen* auf der Welt sind, so bietet sie auch die Grundlage unserer Hoffnung auf ein ewiges Leben jenseits des physischen Todes.«

Es wäre nicht schwierig, von solchen, auf dem Boden der Tiefenpsychologie erwachsenen Zugängen Brücken zu schlagen zur Gestalt Jesu, wie sie in christologischen Ansätzen von heutigen Dogmatikern gesehen wird. E. Drewermann selbst zitiert an obiger Stelle Karl Rahners Theologie des Todes.[37] Aber auch Kardinal Ratzingers Versuch[38], dogmatisch sich dem historischen Jesus von dessen gelebter Einheit zwischen Sein und Werk her zu nähern, könnte eine Brücke zu Drewermanns »Christologie« schlagen: »Die Entfaltung des Verstehens, das wir Glauben nennen, geschieht dabei so, daß die Christen zuerst vom Kreuz her auf die Identifizierung von Person, Wort und Werk stießen. Daran erkannten sie das eigentlich und letztlich Entscheidende, vor dem alles andere zweitrangig wird. . . . In einem zweiten Schritt wurde dann von dem so gewonnenen Verstehen Jesu her auf seine Worte zurück reflektiert. . . . daß seine Botschaft selber, von rückwärts gelesen, so ist, daß sie immer in dieses Ich, in die Identität von Wort und Person hin einläuft, auf sie zuführt. . . . Seine Existenz ist so sein Wort.«

Entsprechende Fragen, ob nicht der »tiefenpsychologische« Ansatz selbst eine Engführung eines breiteren Zugangs, der aus der menschlichen Subjektivität heraus zu Jesus führt, darstellt (vgl. über Kunst und Poesie, die Drewermann selbst benutzt), stehen hier nicht an. Die Wunder Jesu aber sind von dem psychologischen Ansatz aus zweifach zu bedenken.

Muß man die »Wunderberichte« grundsätzlich als sagenhaft-legendarische Ausmalung, als symbolische Darstellung eines überbegrifflichen und überbildlichen Glaubensinhalts auffassen? Helmut Hark scheint in diese Richtung hinein die Vermittlung zwischen einer »naturwissenschaftlichen« Negation und einer »gläubigen« Affirmation des Wunders zu suchen. Es muß nicht nochmals gezeigt werden, daß dieser Weg als grundsätzliche Lösung weder der »Naturwissenschaft« noch dem »Glauben» gerecht wird. Aber selbstverständlich muß der gewissenhafte Bibelwissenschaftler, der die von G. Theißen dargestellte Mentalität der damaligen Zeit ernst nimmt, auch mit

37 Vgl. Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg [1]1958; das umfangreiche Literaturverzeichnis E. Drewermanns weist diese wichtige Arbeit nicht aus.

38 Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München [5]1968, S. 165 (leicht umgestellt).

»Wundern« Jesu rechnen, die in »symbolischer« Weise zu deuten sind. So schreibt auch Hans Urs von Balthasar[39] vorsichtig zu den »sogenannten ›Schauwundern‹: Seewandel und Sturmstillung, Brotvermehrung, Weinwunder, Totenerweckungen«, daß dort »die geistige Symbolik ein Übergewicht hat über das Mirakulöse. . . . Welches auch immer der Kern der Epiphanie sein mag bzw. wieweit sie literarische Überbietung der alttestamentlichen Moses- und Eliaswunder sind, die Auffassung des Wunderwirkers in seiner Mittlerfunktion innerhalb des Bundes ist alt- und neutestamentlich unentbehrlich.«

Das andere und für den Glauben zweifelsohne wichtigere Anliegen gilt der Erkenntnis und dem Verstehen eines Wunders: Muß in den Verstehens-Zugang zum Wunder nicht die jeweilige Subjektivität des Verstehenden eintreten? »Für die Theologie ist es sehr wichtig, die Dogmen des Christentums, die Aussagen über die objektive Wirklichkeit Gottes (und auch die biblische Offenbarung) mit den Bildern der Hoffnung und Sehnsucht zu verbinden, die in der menschlichen Seele angelegt sind und in denen allein Gott zur Erscheinung kommen kann; anderenfalls wird sie den Menschen nur in seinem Verstand ansprechen, und zwar mit Lehren, für die es im Verstand gerade keine bzw. nur eine paradoxe Grundlage gibt.«[40]

Es ist dies eine hermeneutische Grundfrage zu den neutestamentlichen Wundern: Können ein »jenseitiger« Gott (durch Verstand, Glauben, Sinnenhaftigkeit) und seine Werke überhaupt berührt werden mittels einer Begrifflichkeit, die aus der Empirie genommen und in kategorialer Logik entfaltet wird? Man mag die spezielle psychoanalytische Methode E. Drewermanns kritisieren; aber die Grundeinsicht, daß den rein empirischen, den historischen und begrifflich-logischen Wissenschaftsmethoden das »Wunderbare«, das sich auf Gott bezieht, grundsätzlich verschlossen sein muß, leuchtet ein. E. Drewermann versucht nun den empirisch-begrifflichen Bereich durch die Welt des Tiefenpsychologischen zum Transzendenten zu öffnen. Über das »Wie« (ob rein tiefenpsychologisch, ob nicht auch über das sinnerwartende Suchen des Menschen, das sich z. B. in der Poesie niederschlägt usw.) darf und muß weiter nachgedacht werden. Das »Daß« einer solchen Öffnung aber scheint mir theologisch (und auch menschlich) notwendig zu sein, um der Wahrheit der Wunder Jesu zu begegnen.

Die altkirchliche Exegese hat diese Öffnung des Umgangs mit der Bibel in den Bereich des Glaubens und auch der »Bilder« hinein mittels des »geistlichen Sinnes der Schrift« in leichter Selbstverständlichkeit vollzogen. Die

39 Herrlichkeit, Eine Theologische Ästhetik II, 2: Neuer Bund. Einsiedeln 1969, S. 310f., Anm. 26.

40 E. Drewermann, Strukturen des Bösen II, a.a.O., S. XXVIII.

Methoden müssen heute anders sein, aber der methodologische Grundansatz hat sich kaum verändert.[41]

Mit anderen Worten: Die Frage nach den Wundern im Neuen Testament (und auch anderswo) läßt sich von der Frage nach dem persönlichen Glauben nicht völlig trennen. Und eine saubere Methode müßte bei der Untersuchung der neutestamentlichen Wunder die Frage nach dieser hermeneutischen Bedingung schon viel früher, als es gemeinhin geschieht, bedenken.

Das Wunder der Auferstehung Jesu

Es überrascht, daß man die Frage nach den »Wundern« während der Predigt Jesu in Galiläa und Judäa fast völlig von dem »Wunder« der Auferstehung Jesu trennt. Selbst die Thesen zum Wunderverständnis, die Thomas Pröpper dem Buch: »Bittgebet – Testfall des Glaubens«[42], hinzugefügt hat, kommen nur beiläufig darauf zu sprechen, daß der Glaube an Jesu Zeugnis uns zum Bitten usw. »ermutigt«, weil »Gott selber sich mit der Geschichte Jesu durch seine Auferweckung identifiziert und sie in neuer Weise weitergeführt« habe. Bei Theißen fehlt das Stichwort der Auferstehung Jesu völlig, und auch bei Berger vermißt man die hermeneutische Reflexion darüber.

Dies verwundert um so mehr, als in der großen Zeit der formgeschichtlichen Analysen des Neuen Testaments die »nach«-österliche Interpretation des »vor«-österlichen Jesus, also die Wunder-»Sicht« auf den historischen Jesus aus der Perspektive der Auferstehungserfahrung eine zentrale Rolle der Deutung spielte. Die Trennung des »Christus des Glaubens« (aus der Auferstehungserfahrung interpretiert) vom »Jesus der Geschichte« und damit das ganze form- und redaktionsgeschichtliche Bemühen kreiste um den vor- und nachösterlichen Jesus Christus.

So stellt auch Hans Kessler[43] in seinem Buch: »Sucht den Lebenden nicht bei den Toten«, voll Erstaunen den Ausfall an dogmatischer und existentiell-exegetischer Reflexion über die Auferstehung Jesu fest, um dann selbst »die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht« zu untersuchen. Seine wissenschaftliche Methode kann man »aporetisch« nennen: Er untersucht von allen nur denkbaren Seiten her dasjenige, das sich als historische Grundlage der biblischen Auferstehungserzählungen aufzeigen läßt. Das ist – allgemein gesagt – die Tatsache des Glaubens der jungen Christengemeinde, sind aber nicht die Inhalte ihres Glaubens an Jesus und seine Auferstehung von den Toten. Dann aber zeigt er mit überaus subtilen und weitausgreifenden Argumentationsketten, daß dieser »Glaube« rein empirisch (Schock, Kompensation, Vision, Bekeh-

41 Vgl. meine Arbeit im Sammelband von Anm. 34.

42 Hrsg. von G. Greshake und G. Lohfink. Mainz 1978, S. 89.

43 Düsseldorf 1985, S. 243f.

rungserlebnis usw.) nicht zu erklären ist. Ähnlich wie Paciorkowski zu den Wundern von Lourdes usw., stellt er fest, daß alle Versuche von David Friedrich Strauß bis Rudolf Pesch nicht genügen, um das Phänomen des biblischen Auferstehungsglaubens zu erklären. Der Schritt in den Bereich der »Transzendenz«, in den Glauben an die Auferstehung Jesu von den Toten, ist es, der auf die Fragen antwortet und die Aporien zu lösen vermag.

Das Lob, das dieser Arbeit von konservativer wie von progressiver Seite gespendet wurde, zeigt, daß H. Kessler ein solides Fundament zur weiteren Reflexion gelegt hat. E. Drewermanns Kritik an H. Kessler[44] trifft nicht den Kern von dessen Anliegen, sondern meint allerdings nicht zu Unrecht, daß H. Kessler »auf den äußerst wichtigen außerbiblischen, menschheitlichen Hintergrund des Auferstehungsglaubens . . . in der theologisch heute üblichen Weise mit keinem Wort ein-geht«.

H. Kessler nun zeigt in seiner aporetischen und dann in die Begründung der Auferstehung aus dem Glauben hineinführenden Methode: »Zureichender Grund des Glaubens *wird* vielmehr der irdische und gekreuzigte Jesus *als* der österlich Auferstandene und im Geist neu Gegenwärtige. Der irdische und gekreuzigte Jesus ist also durchaus bleibende Grundlage des (Oster-)Glaubens, aber erst *als* der auferweckte, gegenwärtige Christus, als der Christus praesens.« Er kann aus dieser Einsicht (in die Einheit des vor- und nachösterlichen Jesus) weiterhin zeigen, daß in diesem Glauben an die Wahrheit der Auferstehung impliziert ist: der Glaube an Gott, a) »der – in der ganzen Menschheitsgeschichte unklar ersehnt, erkannt und verkannt – in der konkreten Geschichte Israels als der einzige Gott und Herr von Welt und Geschichte durch Verheißung, Anspruch und Gericht sich zu erkennen gab«; b) »der in Geschichte und Person des konkreten Jesus von Nazareth seine Herrschaft unbeschränkter, sich selbst mitteilender, darin rechtfertigender und rettender Güte für die Verlorenen ins Werk zu setzen begann«; c) »der nun mit der Auferweckung und Erhöhung Jesu diese Herrschaft im einenden und lebenschaffenden Pneuma endgültig antritt gegen die Menschen trennende und lebensfeindliche Zerstörung (Sünde und Tod)«.

Mit anderen Worten gesagt: Der Glaube an die Auferstehung Jesu impliziert den ganzen christlichen Glauben. Und nur in ihm auch werden die »vorösterlichen« Wunder in ihrer vollen Bedeutung erkannt. Was die moderne Exegese gleichsam von unten her, mittels literarkritischer Analysen feststellt, wird aus der Sicht der Auferstehungs-Exegese bestätigt und in der Argumentationskraft überboten: Nur der ganze Glaube trägt. Er allerdings hat dann in sich eine Überzeugungskraft, der man auch in wissenschaftlicher Methodologie nachgehen kann. Hier hat das Beweisverfahren Platz, das Kardinal Newman in seiner »Grammar of Assent« entwickelte: Das Leben-

44 Ich steige hinab in die Barke der Sonne. Meditationen zu Tod und Auferstehung. Olten 1989, S. 248, Anm. 2.

dig-Konkrete wird nicht durch logische Beweisverfahren erkannt, sondern durch den »Illative Sense«, also durch eine Erkenntnis, die aus der Gesamtstimmigkeit des Phänomens heraus sich der Wirklichkeit dieses Phänomens nähert. Hans Urs von Balthasar hat besonders im ersten Band seiner »Herrlichkeit« ähnliche Gedanken entwickelt.

Allein von dieser Ganzheitssicht her gibt es auch eine Antwort auf die Frage nach den Wundern Jesu und nach den Wundern, die die Kirche in Heiligsprechungen und Empfehlungen den Christen vorstellt:

Der Glaube an Jesus, den schon während seines Lebens die Geheilten bekannten, ist, so schreibt Hans Urs von Balthasar,[45] »gleichsam als ganzer das Verbum im Satz und wird erst durch die Auferstehung zu dem Nomen, das schon immer im Verbum – formulierbar, aber verborgen – lag. Heraustreten kann dieses Nomen deshalb noch nicht, weil Jesus gerade erst durch die Vollendung des Satzes, durch Kreuz und Auferstehung, wirklich Glaubensgegenstand wird: der, an dem Gott endgültig seine Großtaten vollbracht hat und der selbst – bis zum Äußersten handelnd und leidend – diese personifizierte Großtat geworden ist.«

Das Wunder und die Wunder

Was die Wunder sind und was sie bedeuten, wird voll und ganz erst durch das und in dem einen Wunder der Auferstehung Jesu sichtbar. Und dieses Wunder ist qualitativ anders als alle anderen Wunder. Es ist keine »einzelne« Tat Gottes unter vielen anderen. Es ist die Tat Gottes, in der sein Wirken hin zur Welt gipfelt und zusammengefaßt wird.

Das Wunder der Auferstehung fordert auch den Menschen mit seiner personalen Glaubenstat, damit es angenommen und bejaht wird; es nimmt ihn so auch mit hinein in die – erhoffte, geglaubte – Auferstehung.

Damit wird deutlicher, was die Wunder heute besagen:

a) Die *Heilungswunder*, die Jesus während seines Lebens in Palästina wirkte und die in der Christenheit immer von neuem sich ereigneten, wurden durch die vorangegangenen Überlegungen zugleich bestätigt wie relativiert:

Bestätigt, weil ihre Negation vom Standpunkt der heutigen wissenschaftlichen Reflexion aus gesehen einem bornierten, fast abergläubig zu nennenden Wissenschaftsstand des letzten »aufgeklärten« Jahrhunderts entspräche.

Relativiert, weil dergleichen auch außerhalb des christlichen Glaubens – Jesus sagt: auch von Dämonen – möglich und wirklich ist; und besonders auch, weil ihre Wahrheit auf der Ebene der von B. Weissmahr aufgezeigten *causae secundae* und dabei auch in psychosomatischen oder parapsychologischen oder anderen, uns noch unerschlossenen Ursächlichkeiten liegt.

b) Die *Auferstehung* Jesu erst oder, wie die Exegese erarbeitet, die Einheit

45 Herrlichkeit, a.a.O., S. 308.

der Wunder Jesu mit seiner eschatologischen Heilszusage prägt die Einmaligkeit des Wunderwirkens Jesu. Das aber entspricht der urchristlichen, von Paulus formulierten Botschaft über die Rolle der Auferstehung Jesu für den christlichen Glauben und für den von Gott gewollten Sinn des Kosmos.

Dazu aber möchte ich die Frage stellen: Ob damit nicht eine Zuversicht auf Gottes Wirken auch über und jenseits der innerweltlichen Kausalität zum Ausdruck kommt. Das »leibliche« Weiter- oder Neuleben nach dem Tode läßt sich kaum in der von Weissmahr beschworenen innerweltlichen Ursächlichkeit begreifbar machen. Wir hoffen – aufgrund der Auferstehung Jesu – *gegen* den Lauf der Natur; anders gesagt: Die Auferstehung Jesu liegt auf der gleichen Ebene wie Gottes Schöpfung und Gnadenwirken.

c) *Alle* Wunder Jesu erschließen sich voll erst von seiner Auferstehung her. Deshalb kann bei ihnen letztlich nicht von der Glaubenssubjektivität des Menschen abstrahiert werden.

d) Die Frage nach der *Historizität* kann und muß auch legitimerweise an die Wunderberichte des Evangeliums gestellt werden, aber es ist ein Rest vergangenen rationalistischen Denkens, nun jeden Wunderbericht historisch in Frage zu stellen.

e) Der *psychologische Verstehensansatz* und die ethnologischen Parallelen können helfen, den hermeneutischen Zirkel zwischen dem Erkennen der Tatsächlichkeit der Wunder und der subjektiven Glaubenseinstellung zum Wunderwirken Jesu und zur Auferstehung faßbar zu machen.

Wichtiger aber ist er, um verständlich zu machen, daß im Wunderwirken Jesu (und auch in den wahren Wundern der Kirche) die *Gegenwart von Gottes Heil* unter uns sichtbar und für »mich« (*pro me*) erfahrbar wird.

f) *Drei Ebenen* der Wunder und ihrer Erkenntnis schieben sich um so mehr ineinander, je tiefer man in ihre Glaubens-, das heißt existentielle Wahrheit eindringt:

Die *Ebene des empirischen Aufweisens*: Hier kann nur das Nicht-weiter-Wissen und (Noch?)-nicht-erklären-Können konstatiert werden.

Die *Ebene des psychologischen und anderweitigen Verstehens*: Hier sollten Exegese und Pastoral mutiger als bisher die ethnologischen, psychologischen oder parapsychologischen Quellen benutzen.

Die *Ebene des Glaubens*: Sie wird bis ins letzte bestimmt von Auferstehungsglauben und der Hoffnung auf die eigene leibliche Auferweckung. Erst damit ist der Schlußstein der christlichen Begegnung mit dem Wunder gesetzt.

»Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos. Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen« (1 Kor 15,13f. 20).

Vom Charisma zu heilen

Von Francis A. Sullivan SJ

Dreimal erwähnt der Apostel Paulus in 1 Kor 12 »charismatische Heilungen«, nie aber spricht er grundsätzlich einzelnen Personen diese Fähigkeit zu; auch berichtet er an keiner Stelle von Menschen, die man als »Heiler« bezeichnen könnte. Vielmehr gebraucht er immer den griechischen Ausdruck *charismata iomaon* (1 Kor 9,28.30), was wörtlich »Charismen der Heilungen« heißt. Die ständige Verwendung beider Wörter im Plural legt nahe, daß Paulus jede dieser Heilungen als ein einmaliges Gnadengeschenk verstand, wie es ja der eigentlichen Bedeutung des Wortes ›Charisma‹ entspricht.

Andererseits deuten seine Bemerkung: »Dem einen werden durch den Geist (. . .) Heilungsgaben gegeben«, und seine Frage: »Haben alle Heilungsgaben?«, darauf hin, daß er nicht an jene Menschen denkt, die geheilt werden, sondern diejenigen im Blick hat, die ihre Mitmenschen auf irgendeine Weise geheilt haben. Auch wenn der Apostel wohl an keiner Stelle von »Heilern« gesprochen haben dürfte, so deutet 1 Kor 12,28 doch an, daß er um einzelne Personen wußte, die häufiger als Medium charismatischer Heilungen, wie sie sich in den christlichen Gemeinden zutrugen, dienten.

Zudem darf nicht unterschlagen werden, daß Paulus im ersten Korintherbrief zwischen Wundern und Heilungsgaben unterscheidet. In seinen Augen kommt also eine Heilung nicht notwendig einem Wunder gleich; es reicht aus, wenn sie als ein »Gnadengeschenk« erfahren wird: ganz der Gnade Gottes unterstellt, kann niemand einen Anspruch darauf haben, Heilung zu erwarten. Eben hierin zeigt sich die unumschränkte Freiheit des göttlichen Geistes.

Fürsprache und Heilung

Die katholische Tradition schloß immer den Glauben ein, daß Gott um Heilung flehende Gebete gewähren könne; tatsächlich findet dieser Glaube in jedem Zeitalter der Kirchengeschichte seine Bestätigung. Oft war er mit der Anrufung von Heiligen, der Verehrung ihrer Reliquien und mit Pilgerfahrten verbunden. Denn in der Regel erwartete man keine Heilungen, wenn »gewöhnliche« Gläubige füreinander beteten, obwohl doch Jakobus verheißen hatte: »Betet füreinander, auf daß ihr Heilung erlangt« (Jak 5,16).

In den vergangenen zwei Jahrzehnten wurde jedoch der Glaube an die Wirksamkeit solcher »gewöhnlicher« Gebete durch die *Charismatische Bewegung* wieder lebendig. Sie sind hier geradezu typisch; im allgemeinen werden

sie bei den Fürbitten vorgetragen. Nach den Zusammenkünften bieten dann die meisten Gemeinden der *Charismatischen Bewegung* denjenigen, die ausführlichere und persönlichere Gebete benötigen, die Gelegenheit, sich von einzelnen Mitgliedern der Gruppe, die eine besondere Gabe für die gemeinsame Fürsprache gezeigt haben, helfen zu lassen. Oft sind es Gebete um körperliche oder geistige Heilung. So lernt eine beachtliche Zahl von Gemeindemitgliedern, wie man kranken Menschen helfen kann, indem man mit ihnen betet und sie zu beten lehrt.

Was in der *Charismatischen Bewegung* für die Krankengebete weiterhin besonders typisch ist, das ist der bewußte Glaube an Gottes Macht, all unsere Krankheiten zu heilen, ob sie nun als heilbar oder unheilbar gelten. Dieser Glaube findet sowohl in den Erfahrungen anderer, die bei den Andachten und durch Literatur bekannt gemacht werden, als auch in vielen Fällen in persönlichen Erlebnissen der eigenen oder fremden Heilung Bestätigung. Natürlich hat niemand die Erfahrung gemacht, daß sämtliche Gebete erhört wurden. Andererseits gibt es genügend Beispiele für körperliche Heilungen, selbst für recht außergewöhnliche, die dank der Gebete geschenkt wurden, um den Glauben vieler Katholiken an die Allmacht Gottes zu stärken und an seine Gnade, solche Geschenke als Antwort auf die Fürsprache »gewöhnlicher« Christen zu gewähren.

Einige Mitglieder der *Charismatischen Bewegung* haben durch die wiederholte Erfahrung außergewöhnlicher Heilungen ihre Berufung für diesen Gebetsdienst erkannt. Es gibt Menschen, denen in der Sprache des Paulus »Heilungsgaben« zuteil werden. Sie ähneln der prophetischen Gabe: Auf der einen Seite gibt es Prophezeiungen in der Gemeinde, bei denen jedem Mitglied die Fähigkeit, »ein Wort des Herrn« zu empfangen, gewährt werden kann; andererseits werden einzelne Propheten berufen, durch die Gott zu den Menschen spricht. Ähnlich gibt es sowohl Heilungen, die als Antwort auf das Gemeindegebet geschenkt werden, als auch solche, die dank der geistlichen Gabe einzelner eintreten. Doch ebensowenig wie die Berufung des Propheten auf ein dauerhaftes Vermögen hinweist (der Prophet muß darauf warten, daß Gottes Wort ihn erreicht), bezeichnet die Gabe zu heilen eine dauerhafte Macht (es ist Gott, der heilt, wen und wie er möchte, um seine Macht durch den Dienst und das Gebet des Menschen zu zeigen). Es wäre also mißverständlich, von solchen Personen als »Heilern« zu sprechen – ein Begriff, den Paulus, wie wir schon sahen, ja bewußt vermieden hat.

Sinn der »Heilungsgaben«

Eine Frage, die sich immer wieder in den Diskussionen über charismatisches Heilen stellt, ist die, warum einige Menschen geheilt werden, andere jedoch nicht. Ich glaube, die Lösung dieses Problems liegt gerade in der Natur und

Absicht charismatischer Heilungen, die am besten verständlich werden, wenn man die Heilungswunder Jesu betrachtet.

Hier ist die Studie des Neutestamentlers D. Stanley besonders erhellend, der untersucht, wie die Evangelisten die Heilungen Jesu darstellen.[1] Er hat gezeigt, daß sie sie als Teil seines Kampfes gegen die Mächte des Bösen erkannten. »Für Markus bedeuteten die Heilungen Jesu den beginnenden Angriff auf das Königreich Satans. Jesus kam, um das Reich Gottes in der menschlichen Geschichte zu begründen; er mußte damit beginnen, die Herrschaft des Bösen über die Welt zu brechen und den Menschen aus den Klauen des Satans zu befreien.«[2] »Matthäus schließt sich in diesem Punkt der Überzeugung Markus' an.«[3] Und bei Lukas »sieht Jesus in diesen Heilungen den vorweggenommenen Sieg über das Böse«.[4]

Dieses Denken spiegelt die biblische Vorstellung, nach der Krankheit und Tod Folgen der Sünde und Ausdruck der Gewalt Satans über die gefallene Menschheit sind. In den Worten Jesu über die verkrüppelte Frau findet dieses Verständnis seine Bekräftigung: »Diese Tochter Abrahams aber, die der Satan schon achtzehn Jahre lang gebunden hielt, mußte sie nicht am Tage des Sabbats von dieser Fessel gelöst werden?« (Lk 13,16). Gleichzeitig steht für Stanley fest, daß die Heilungen Jesu als »Beginn« des Kampfes gegen und als »vorweggenommener« Sieg über das Böse beschrieben werden. Heilungen bedeuten nicht den endgültigen Sieg über den Tod, der noch aussteht. Es ist Lukas, der in Jesu Heilungen am deutlichsten den zukünftigen Triumph vorweggenommen sieht. »In den Augen Lukas' sind Jesu ›Taten der Macht‹, die sich in den Krankenheilungen ausdrücken, hauptsächlich als Hinweise auf seine zukünftige Herrschaft über die Welt zu verstehen. . . . Die Wunder Jesu sind für Lukas in erster Linie Symbole des Heils, das der Herr den Menschen zukünftig schenken wird.«[5]

Folglich liegt der Schlüssel zum Verständnis der Heilungen Jesu darin, sie als Antizipation des zukünftigen Sieges über die Herrschaft des Todes zu begreifen. Sie sind wirkliche und nicht bloß konventionelle oder gar willkürliche Zeichen dieses verheißenen Triumphes, da jede Heilung einen realen, wenn auch nur partiellen oder zeitlich begrenzten Sieg über den Tod darstellt. Und nach biblischer Sichtweise ist der Tod ja nicht nur das Ende organischen Lebens; als Folge der Sünde offenbart sich in ihm die Macht Satans. Der Tod ist ein Widersacher Gottes; er ist in der Tat »der letzte Feind Gottes, der vernichtet werden muß« (1 Kor 15,26). Mit anderen Worten: Heilung ist

1 D. Stanley, Salvation and Healing, in: The Way 10 (1979), S. 298-317.

2 Ebd., S. 307f.

3 Ebd., S. 311.

4 Ebd., S. 314.

5 Ebd., S. 313f.

Vorwegnahme und Symbol der endgültigen Heilung unseres gesamten Menschseins, des Leibes wie der Seele, die nur in der Auferstehung zum Ewigen Leben Vollendung finden kann.

Das erklärt nicht nur, warum den Heilungen im öffentlichen Wirken Jesu eine so maßgebliche Bedeutung zukommt, sondern auch, warum er seine Jünger mit der Macht zu heilen aussandte und warum der Heilige Geist in jedem Zeitalter der Kirche immer wieder Heilungsgaben verlieh. Die Kirche nimmt als Leib und Braut Christi an seinem Kampf gegen das Böse teil, und alle Heilungen sind, ebenso wie die Wundertaten Jesu, Zeichen des Sieges, den Christus bereits in seiner Auferstehung über den Tod davongetragen hat, aber auch des endgültigen Triumphes, an dem die Kirche teilhaben darf, wenn der Tod, »der letzte Feind Gottes«, überwunden sein wird. Charismatische Heilungen müssen also als gegenwärtige Zeichen der zukünftigen »Erlösung unseres Leibes« verstanden werden. Sie sind immer noch gültige Zeichen, obwohl wir nicht darauf zählen können, daß sie uns in irgendeinem besonderen Fall zuteil werden. Denn wir müssen uns stets bewußthalten, daß Heilungen Geschenk sind. Es liegt in der Natur der Charismen, daß sich in ihnen das unbedingt freie und unvorhersehbare Wirken des Göttlichen Geistes offenbart.

Zeichen der Gnade

Wenn wir charismatische Heilungen von diesem Standpunkt aus betrachten, verstehen wir besser, warum einige Menschen geheilt werden, andere jedoch nicht. Auch hilft es, sich ins Gedächtnis zu rufen, daß die Heilung eines Kranken durch das Gebet zwar einen Sieg über den Tod, nicht aber den einzigen und letzten Triumph darstellt. Auch das Martyrium wurde immer als ein Sieg nicht nur über einen menschlichen Tyrannen, sondern vor allem auch über Satan und sein Reich des Todes gefeiert. Ähnlich besteht die Gebetserfahrung der *Charismatischen Bewegung* darin, daß weit häufiger geistige Heilung gewährt wird, die oft einen entscheidenderen Sieg der göttlichen Gnade und des menschlichen Geistes über die Macht des Bösen darstellt, als es eine bloß physische Heilung hätte bedeuten können.

Gelegentlich hört man das Argument: »Jesus heilte jeden, der ihn im wahren Glauben darum bat; deshalb können wir sicher sein, daß uns geholfen wird, wenn unser Glaube nur stark genug ist.« Die Schwäche dieses Argumentes liegt darin, daß das Einmalige der historischen Zeit, in der Jesus wirkte, nicht hinreichend bedacht wird, eine Spanne von nur wenigen Jahren also, in der Zeichen des messianischen Königreichs Gestalt annehmen mußten. Diese Zeit der persönlichen Begegnung zwischen dem menschgewordenen Gottessohn, der Schmerz und Tod ausgesetzt war, und seinen leidenden Mitmenschen ist einmalig in der Geschichte der Welt. Wir können

nicht, davon ausgehend, daß Jesus in den wenigen Jahren seines Lebens viele, denen er begegnete, heilte, ein Gesetz ableiten, das ihn verpflichtete, auch heute noch jeden zu heilen, der darum bittet, auch dann nicht, wenn sein Glaube größer und stärker ist als der der Krüppel, Aussätzigen und Blinden, die ihm auf den Straßen Palästinas begegneten.

Wunderheilungen sind Zeichen der Gnade und damit unvorhersehbar. Manchen Menschen, die zu besonderem Dienst bestimmt sind, werden »Worte der Erkenntnis« zuteil, durch die sie um Gottes Pläne wissen. Aber abgesehen von dieser Art »privater« Offenbarung können wir nicht sicher sagen, *wie* Gott Gebete um Heilung erhören wird. Natürlich dürfen wir dessen sicher sein, doch gibt es, wie wir sahen, mehr als eine Art der Heilung und mehr als einen Weg, über den Tod zu siegen.

Martha und Maria baten den Herrn um die Heilung ihres Bruders Lazarus, und als Jesus schließlich kam, sagte jede in ihrer Not: »Herr, wärest du hier gewesen, wäre mein Bruder nicht gestorben« (Joh 11,21.32). Der weitere Verlauf der Ereignisse dagegen belehrt uns, daß ihr Gebet nicht unerhört blieb. Tatsächlich überstieg die Antwort des Herrn, die Erweckung des Lazarus, all ihre Hoffnungen: »Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern um der Herrlichkeit Gottes willen« (Joh 11,4).

Wenn wir also um Heilung bitten, sollten wir Gott nicht vorschreiben wollen, wie er unser Gebet beantworten muß; vielmehr dürfen wir im absoluten Vertrauen auf seine sorgende Liebe für den Kranken beten, aber auch in der bescheidenen Erkenntnis, daß wir nicht wissen – ebensowenig wie Martha und Maria –, welche Art des Sieges über den Tod zum höheren Ruhme Gottes dienen wird.

Die biblischen Wundergeschichten

Pastoraltheologische und homiletische Aspekte

Von Stefaan van Calster

Es ist nicht leicht, die biblischen Wundergeschichten zu verstehen; verantwortbar über sie zu predigen, ist oft noch schwieriger. Und umgekehrt: Um über sie predigen zu können, muß man sie richtig verstehen. Das eine ist nicht möglich ohne das andere. Und doch sind die Wundergeschichten für die Predigt über Christus entscheidend wichtig.

Im Laufe der Geschichte hat man immer wieder versucht, ein »Leben Jesu« zu schreiben. Dabei wurden gewöhnlich »Wundergeschichten« weggelassen. Die Kritik ließ aber nicht lange auf sich warten. Denn sie reduzierten die Gestalt Jesu zu einem hochstehenden Propheten, zu einem edlen, selbstlosen Menschen, dessen Andenken nicht vergessen werden darf. Es war nicht die Geschichte eines Lebenden. Was in der österlichen Urgemeinde über Christus verkündigt wurde, blieb unberücksichtigt. Und doch ist das für uns Christen entscheidend wichtig. Paulus sagte ja zu den Korinthern: »Ist Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos« (1 Kor 15,14). Nun aber sind der Osterglaube und eine Ostererzählung nicht dasselbe wie eine Wundergeschichte. Und doch soll hier aufgezeigt werden, daß zwischen beiden ein Zusammenhang besteht. Weiter möchte ich auf die Eigenart der »Wundergeschichten« und auf ein paar oft vorkommende Mißgriffe hinweisen. Am Schluß werden einige Anregungen zur Predigt über die Wundergeschichten geboten.

Vorbemerkungen

Zunächst einmal steht fest, daß die Evangelisten Wundergeschichten erzählen. Man sollte sich darüber klar sein, daß sie das an und für sich nicht zu tun brauchten. Jede Interpretation, welche Wundergeschichten wegzudisputieren sucht, geht an der Absicht des biblischen Autors vorbei. Andererseits sollten wir nicht beim Oberflächlichen stehenbleiben. In manchen Fällen will eine Wundergeschichte ein Ärgernis beheben, so daß der Glaube eine gewisse Chance erhält und nicht unnötigerweise in Schwierigkeiten gebracht wird.

Was aber wurde eigentlich in Leben und Botschaft Jesu zum tiefgreifenden Ärgernis? Man stieß sich an seinen Worten, an seiner Behauptung, von Gott gesandt zu sein mit der Vollmacht, Sünden zu vergeben. Eigentlich geht es aber um die noch tiefer liegende Frage: Wer ist Jesus? Wer nicht weiter denkt, wird die eigentlichen Fakten der evangelischen Botschaft nicht verstehen. Wundergeschichten sollten am Ende vor diese Frage stellen. Sie fordern zu

einer Entscheidung heraus: So lesen wir bei Johannes am Schluß der Erzählung vom ersten Wunder, daß die Jünger an Jesus glaubten. Doch ebenfalls bei Johannes sehen wir, daß das an Lazarus gewirkte Wunder die Feinde Jesu zum Entschluß brachte, ihn zu töten (Joh 11,47 ff.).

Das Anstößige lag keineswegs darin, daß Jesus in seinen Wundern die Naturgesetze durchbrach. Und damit kommen wir zu einer zweiten Vorbemerkung. Die Wundergeschichten nehmen auf etwas Bezug. Vielleicht wollten sie das »Greifbare« nicht so sehr schildern, sondern bloß andeuten. Dann könnte der tiefste Kern ihrer Botschaft im Hinweis auf Jesus liegen, im Hinweis darauf, daß er der Sohn Gottes ist und daß jeder, der an ihn glaubt, »das Leben hat in seinem Namen«. Am Ende geht es darum. Man kommt nicht um eine Glaubenshaltung herum. Wer immer eine biblische Wundergeschichte zu verstehen wünscht, muß sich im Raum des Glaubens bewegen.

Merkmale einer Wundergeschichte

Bei den Wunderberichten fällt auf, daß das Geschehen nur in groben Zügen erzählt wird. Beispielsweise wird nicht die Krankheitsgeschichte des Menschen, der geheilt wird, vorgelegt. Weder besondere Details noch äußere Umstände färben die Erzählung. Daraus kann man für die Predigt bereits folgenden Schluß ziehen: Sie muß nüchtern gehalten sein. Auf alle Fälle dürfen keine konkreten Angaben gemacht werden, von denen im biblischen Bericht nicht die Rede ist. Würde das Augenmerk auf solche Besonderheiten gelenkt, so könnte damit auch das Interesse der Zuhörer auf die historischen Einzelheiten des Geschehnisses abgleiten.

Die Wundererzählung befaßt sich zumeist mit einer Notsituation des Menschen: Leiden, Hunger, Krankheit, Tod, Besessenheit, Unerlöstheit. Gegen diese Phänomene nimmt Jesus Stellung. Er setzt Zeichen eines neuen Zeitalters, das in ihm begonnen hat. Zutiefst geht es um den Menschen in seiner Lage nach der Sünde. Jesus setzt somit die Rettungstat als eschatologisches Zeichen. Deshalb ist es verständlich, daß gewisse Geschichten nicht frei von Zügen des Kampfes sind. In ihnen liegt eine gewisse Spannung zwischen der Unerlöstheit und ihrer Überwindung. Das Wunderbare ist nicht so sehr im »Durchbrechen der Naturgesetze« zu suchen als vielmehr darin, daß die Macht der unerlösten Welt gebrochen wird. Die Lösung trägt hier den Charakter der Erlösung. Das Wunderbare liegt in der Veränderung unseres Daseins in all seinen Dimensionen. Der Mensch ist zu einem neuen, ewigen Leben in der Liebe Gottes berufen. Das Übel und der Tod haben nicht mehr das letzte Wort über unser Menschenleben.

Deshalb ist es verständlich, daß zwischen dem Ärgernis über die Taten Jesu und dem über seine Worte eine Parallele besteht. Für Widerwillige ist jedes Zeichen, und mag es noch so überzeugend sein, sinnlos (vgl. Lk 16,31).

Sagen wir es noch anders: Die Bedeutung des Wunders ist im Ganzen der Lehre und des Lebens Jesu zu suchen. Wie seine Gleichnisse wollen sie zeigen, daß der Sieg über das Böse bereits Wirklichkeit geworden ist. Sie weisen auf eine Bewegung hin, die von Jesus ausging und zur eschatologischen Vollendung führt. Wunder sind also Zeichen der Gottesherrschaft, die in Jesus begonnen hat. Die Predigt wird somit darauf hinzuweisen haben. Der Akzent hat auf Christus zu liegen. Man muß begreiflich machen, daß der Widerstand der Zeitgenossen Jesu sich nicht dagegen richtete, daß er außerordentliche Taten vollbrachte, sondern gegen seine Person und gegen seinen Anspruch, von Gott gesandt zu sein. Die Zeitgenossen Jesu standen vor der Entscheidung, ihn entweder anzunehmen oder zu verwerfen. Persönlich bin ich davon überzeugt, daß der heutige Mensch im Grunde vor der gleichen Entscheidung steht.

Auch der Glaube, von dem in der Wundergeschichte die Rede ist, gründet darin, daß in Jesus die eschatologische Zeit begonnen hat. Bezeichnend ist, daß dieser Glaube bei jeder Wundergeschichte erwähnt wird. Auch kann Unglaube verhindern, daß Jesus Wunder wirkt (Mk 6,5). Und: Jesus weigert sich, Wunder auf Befehl zu wirken und dem Unglauben zu widersprechen. Andererseits wird häufig erwähnt, daß der Glaube auf Wunder folgt oder wenigstens eng mit ihm zusammenhängt (Joh 10,38). Man muß also einmal mehr darauf hinweisen, daß die innere Botschaft der Wunder und der Gleichnisse entscheidend ist.

Einige Fehlinterpretationen

a) Geschichtliche Interpretationen: Sicherlich ist die Zeit vorbei, da man in den Wundergeschichten einzig eine sinnbildliche Einkleidung religiöser Ideen erblickte. Kein ernstzunehmender Exeget wird heute in Abrede stellen, daß Jesus solche Taten, wie sie in die Evangelien aufgenommen worden sind, wirklich gewirkt hat. Eine geschichtliche Rekonstruktion in all ihren Einzelheiten ist allerdings nicht mehr möglich und auch nicht unbedingt sinnvoll, denn es geht ja nicht darum. Abwegig ist also das *historisierende* Predigen über die Wundergeschichten, wobei diese in allen Einzelheiten geschildert werden. Damit lenkt der Prediger das Interesse in eine Richtung, die vom Evangelisten nicht gewünscht wird.

Aus dem gleichen Grund ist die *psychologisierende* Ausfaltung der Wundergeschichte verfehlt. In diesem Fall schildert der Prediger die seelische Situation der biblischen Personen. Darüber wird in der Bibel zumeist nichts gesagt. So wird das Interesse der Hörer auf etwas gelenkt, das mit der beabsichtigten Botschaft nichts zu tun hat.

Eine dritte Form eines abwegigen geschichtlichen Predigens liegt im *Dramatisieren.* Dabei wird der Ton auf das Außergewöhnliche der einzelnen Handlung gelegt. In diesem Fall bleibt der Hörer beim äußeren Eindruck

stehen und fragt nicht nach der tiefen Bedeutung: Wer ist denn Jesus? Es ist immer fehl am Platz, in der Predigt mehr konkrete Einzelheiten zu bringen, als die biblische Perikope bietet.

b) Rationalistische Interpretationen: Diese will das Wunder natürlich erklären. Im Hintergrund spielt oft der Zeitgeist eine Rolle, der an Wundern Anstoß nimmt. Ihnen widerspricht das naturwissenschaftliche Denken. In ihrer Erklärungsweise werden somit Heilungen als psychosomatische Phänomene dargestellt. Oft werden auch andere Wunder einer solchen *rationalistischen* Erklärung unterzogen: Bei der »Brotvermehrung« nahm unter dem Eindruck der Worte Jesu jedermann seine Verpflegung hervor und teilte sie mit den anderen. Selbst das Manna in der Nähe des Berges Horeb ist diesen Interpreten zufolge einfach: Die Israeliten hatten noch nie Schnee gesehen. Offensichtlich geht eine solche Interpretation an der Absicht des biblischen Autors vorbei, der das Manna gerade als ein Wunder zu erweisen wünschte.

Sehr oft kommt eine *spirituelle* Erklärung auf. Die Erzählung wird als Allegorie aufgefaßt; sie wird spiritualisiert und als Bild einer innerseelischen oder religiösen Situation verstanden. So wird die Heilung des Blinden als Heilung von Geistesblindheit interpretiert. Bei einer solchen Deutung wird das göttliche Handeln auf ein isoliertes und privatisiertes Handeln verkürzt. Einzig die seelische Situation des Menschen würde bei dieser Erklärung eine heilbringende Hilfe erhalten. Auf alle Fälle gerät der Mensch mit seinem naturwissenschaftlichen Denken mit dieser Erklärung nicht in einen Konflikt.

Dagegen ist klar zu sagen, daß die Aufspaltung in »Körper« und »Seele« in der Erzählung sicherlich nicht vorkommt. Zudem ist das ein Denken, das der Heiligen Schrift fremd ist. Der ganze Mensch wird durch die Gnade Gottes geheilt. Der Lahme vernimmt auch, daß seine Sünden vergeben sind. Zumal durch die *Logia*-Tradition im Zusammenhang mit der Austreibung des Teufels ist die Versuchung groß, zu einer privatisierenden, spiritualisierenden Erklärung überzugehen. Auch hier ist zu betonen, daß es dabei um Machttaten Gottes und den Anbruch des Gottesreiches in dieser Welt geht. Es ist sinnlos, die Wunder annehmbar zu machen und so die Botschaft zu verkürzen.

c) Die *existentiale* Interpretation von R. Bultmann kondensiert sich eigentlich – wenn auch anders – ebenfalls zu einer spirituellen Interpretation des Wunders. Das Geschichtliche ist nicht mehr entscheidend und läßt sich auf einen kümmerlichen Rest verkürzen, welcher der historischen Kritik standzuhalten vermag. Die weitere Interpretation verläuft in Richtung eines Aufgebens der Wundergeschichte. Das Kerygma ist dann nicht mehr von der Tatsächlichkeit des Geschehnisses abhängig. Wenn somit in einer Predigt vom »heilenden Leben«, von der »heilenden Macht des Glaubens«, von der »Gnade der Erneuerung des Lebens« die Rede ist, läßt sich das auch in einem geistigen Sinn auf das Selbstverständnis des Menschen beziehen. Und dann

braucht die Wundergeschichte nicht tatsächlich geschehen zu sein. In der existentialen Interpretation wird das tatsächliche Wunder zu einem Objektbild einer gegebenen Idee. Es ist dann nur noch eine Einkleidung eines religiösen Gedankens in ein Sinnbild.

Was ist eigentlich zu predigen?

Es wäre falsch, zu Beginn der Predigt auf den Wundercharakter der Perikope hinzuweisen. Die Aufmerksamkeit der Zuhörer würde so auf die Frage nach der Durchbrechung der Naturgesetze gelenkt. Diese liegt aber im Grunde nicht im Zentrum der Wundergeschichte. Darum würde das Interesse der Zuhörer in eine falsche Richtung geführt; sie würden daran gehindert, die Botschaft zu vernehmen. Sie erwarten dann eine klare Antwort auf die vom Prediger ausgelöste Frage. Auf diese Weise verschlösse sich der Hörer der tiefer liegenden Botschaft. In manchen Fällen geht der Prediger auf diese überhaupt nicht ein.

Andererseits ist das »Wunderbare« herauszustellen. Man sollte nicht verhehlen, daß man es mit einer »Wundergeschichte« zu tun hat. Das Wunder sollte aber in seinen Gesamtzusammenhang gesetzt werden. Legt man zuerst die Botschaft vor, so wird die Frage nach der Durchbrechung der Naturgesetze stark relativiert. Die Zuhörer merken dann, daß eine wichtige Botschaft für ihr Leben dargeboten wird. Die Frage nach der Historizität ist in diesem Zusammenhang ebenfalls wichtig. Man muß wissen, daß die Zuhörer zwischen der Historizität des Wunders und dem verpflichtenden Charakter der Botschaft einen direkten Zusammenhang erblicken.

Anzumerken ist, daß eine Wirklichkeit sich auf verschiedene Weisen wiedergeben läßt. Man sollte durch die Katechese in den Gläubigen den Sinn für ein solches Sprechen wecken. Wundergeschichten wollen schon auch von geschichtlichen Erfahrungen berichten, nur sind diese nicht durch objektive Information wiederzugeben. Die Evangelisten gedenken keineswegs zu erzählen, daß Jesus die Naturgesetze durchbrochen hat, sondern sie bezeugen, daß die Menschen in den Geschehnissen des Lebens Jesu Gott deutlich wirken sahen. Beim Predigen über eine Wundergeschichte wird es also wichtig sein, den passenden Raum zu schaffen, damit die Botschaft verkündigt werden kann. Jede Wundergeschichte erzählt diese so, als ob sie auf ihre Weise die »ganze Geschichte Jesu« wäre. Das Zeugnis über den einen Jesus wird in verschiedenen Erzählungen ausgebreitet. Aber auch hier gilt: »Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen« (Joh 20,30-31).

Auf der Suche nach dem Wunderbaren

Von Stratford Caldecott

Der Ausdruck ›New Age‹ steht für eine weltweite Bewegung, die an ein neues Zeitalter in der Geschichte der Menschheit glaubt; es wird nicht unbedingt eine Ära materiellen Wohlstands, sondern vielmehr »höheren Bewußtseins« erwartet. In den Sechziger Jahren nannte man es das *Age of Aquarius*, nach dem Sternbild, das astrologisch betrachtet dem Zeichen der Fische folgt und angeblich unsere Epoche bestimmen soll. Es hieß, in den letzten Jahren des Zwanzigsten Jahrhunderts gewännen neue geistige Strömungen Einfluß, die der Welt Frieden und Erleuchtung brächten.

Wie kam es zu dieser Bewegung? Der materielle Optimismus des späten 19. Jahrhunderts mit seinem Mythos vom unweigerlichen evolutionären Fortschritt wurde durch die Erfahrung zweier Weltkriege zutiefst erschüttert. Auf dem fruchtbaren Boden einer Nachkriegsgeneration, die – zumindest im Westen – in relativem Wohlstand aufwuchs und überzeugt war, sich durch den rasanten Fortschritt neuer Technologien, angefangen bei Fernsehen und Elektrischen Gitarren bishin zu Raumschiffen und der Pille, »befreien« zu können, faßte er neue Wurzeln. Eine wissenschaftliche Subkultur griff um sich, die von sich überzeugt war, alle Probleme mit technologischem Know-how und Geld meistern zu können. Im gleichen Maße, wie die Bedeutung institutioneller Religion und tradierter Moralvorstellung abnahm, wuchs der Wunsch nach eigenen und selbstbestimmten Werten. Die neu aufkommende *Church of Science* konnte nicht alle Erwartungen befriedigen.[1] Der ursprünglich naive Versuch der Hippiebewegung, mit Drogen, Kommunen und »Self-made«-Religionen neue Lebensstile durchzusetzen, ebnete den Weg für anerkanntere Alternativen zum institutionellen Christentum wie etwa Okkultismus, Spiritualismus, Theosophie, Psychologismus und den Import östlicher Religionen mit all ihren Ablegern und Seitenwegen.[2]

Die zugrundeliegende Ausrichtung der *New Age*-Bewegung ist individualistisch – trotz der Tatsache, daß gerade sie ständig neue kollektivistische Kulte

---

1 *New Age* wendet sich nicht gegen die Wissenschaft an sich, sondern gegen den Materialismus; die Bewegung ist nur allzu bereit, sich eine »neue Physik« und eine »neue Biologie« einzuverleiben; vgl. hierzu etwa M. Ferguson, The Aquarian Conspiracy. Los Angeles 1980.

2 Die noch immer gültige Studie von H. Thurston, The Church and Spiritualism. Milwaukee 1933, kritisiert Christen, die sich solcher Praktiken bedienten. Die gegenteilige Ansicht vertritt M. Kelsey, The Christian and the Supernatural. Minneapolis 1976, für den *Psi* ein »natürliches Phänomen des menschlichen Geistes« darstellt, das »zum Ruhme Gottes und zur Bereicherung des menschlichen Lebens dienen kann«.

hervorbringt. Von ihren Anhängern wurde sie häufig als »geistiges Erwachen« oder als ein »Mündig-werden der menschlichen Rasse« angepriesen, indem die Menschheit angeblich dem Bedürfnis nach Dogmen, Traditionen und äußerlichen Authoritäten wie der Kirche entwachsen werde. Das alles widerspricht nicht der Tatsache, daß die *New Age*-Bewegung eine verhältnismäßig große Anhängerschaft auch unter Katholiken hat, die oft ihrer Kirche zwar verpflichtet bleiben, gleichzeitig aber ihre Beeinflussung oder Verwandlung von innen heraus beabsichtigen. Mitunter beanspruchen sie – ob zu Recht oder zu Unrecht sei einmal dahingestellt – Teilhard de Chardin als einen Propheten ihrer Bewegung, da bereits er die Entwicklung des Bewußtseins als wesentlich herausgestellt hat. Es mag ein komischer Zufall sein, daß es gerade der Individualismus der Aufklärung war, der eine massive Wiederbelebung jener Formen mit sich brachte, die die Denker des 18. Jahrhunderts als bloßen Aberglauben abgetan hatten. Wo die Aufklärung meinte, Tatsachen von Wertanschauungen trennen und die reine Vernunft verherrlichen zu müssen, wuchs gleichzeitig die Überzeugung, höchste und letzte Wirklichkeit einzig durch Gefühl und Intuition fassen zu können.

New Age und Christentum

Der dreibändige *Course in Miracles*, den dem Autor eine höhere Macht »in die Feder diktierte«, wurde erstmals 1975 von der *Foundation for Inner Peace* veröffentlicht.[3] Seitdem sind Hunderttausende von Exemplaren verkauft worden; nach wie vor findet das Buch immensen Anklang. Sein Inhalt wird folgendermaßen zusammengefaßt: »Nichts Wirkliches kann bedroht werden. Nichts Unwirkliches existiert. Hierin liegt der Frieden Gottes.« Und weiter: »Alle Wunder bedeuten Leben, und Gott ist der Lebensspender. Seine Stimme wird dich in ganz besonderer Weise lenken. Man wird dir alles sagen, was du wissen mußt . . . Wunder sind natürlich. Wenn es sie nicht gibt, stimmt etwas nicht. Jeder hat das Recht auf Wunder, aber zunächst einmal muß man sich reinigen« (S. 1). »Ich bin der einzige, der Wunder wahllos vollbringen kann, weil ich die Sühne bin« (S. 7).

Über mehrere tausend engbedruckte Seiten hinweg diktiert der Geist: »Du nimmst in der Sühne jene Bedeutung ein, die ich dir zuweisen werde. Frage mich, welche Wunder du vollbringen sollst. Das erspart dir sinnlose Mühen, denn du wirst unter direkter Anweisung handeln. Das Inpersonelle des Wunders ist wesentliches Bestandteil, weil es mir ermöglicht, seine Wirkung zu steuern, und unter meiner Führung werden die Wunder zu einer höchstpersönlichen Erfahrung der Offenbarung. Ein Führer kontrolliert nicht, aber er lenkt, und es ist dir überlassen, ob du folgst oder nicht. ›Führe uns nicht in

3 Zit. n. der einbändigen Taschenbuchausgabe. London/New York 1985.

Versuchung‹ meint: ›Erkenne deine Irrtümer und entscheide dich, sie von dir zu weisen, indem du dich meiner Führung unterstellst‹« (ebd.). Wohin will uns »der Führer« lenken? Zu einem Monismus: Materie, Körperlichkeit und Begrenzung sind nicht böse (wie die Gnostiker lehrten), sondern Illusion. »Jeder, der Christus in sich trägt, erkennt Ihn in allem. Ausgenommen im Körper. Solange sie glauben, in Körpern zu existieren, denken sie, Er könne nicht da sein, wo sie sind« (S. 482). »Jesus ist der Name von einem, der ein Mensch war, aber das Antlitz Christi in allen seinen Brüdern erkannte und dem Gott gegenwärtig war . . . Jesus wurde zu dem, was ihr alle sein müßt« (*Handbuch für Lehrer*, S. 83). »Der Heilige Geist . . . verkörpert dein Selbst und deinen Schöpfer, die eins sind« (ebd., S. 85).

Der *Course* ist in keiner Weise ungewöhnlich, sieht man einmal vom Gebrauch christlicher Begriffe ab. Natürlich ist er nur eine Stimme des *New Age*, und doch steht er für viele andere. Wie jeder weiß, der schon einmal einen Fuß in einen der vielen *New Age*-Buchläden gesetzt hat, ist die Bewegung wie ein gewaltiger Strom, der von unzähligen Nebenflüssen gespeist wird: die hermetischen und alchemistischen Traditionen Europas, zum Teil in der Vermittlung von C. G. Jung; der Neuplatonismus der Renaissance; popularisierte Formen des Wedanta, des Buddhismus und des Taoismus mit den Ausschmückungen einer Helena Blavatsky; Gnostik, Hexerei, Kabbalah, Yoga etc. Gemeinsam, wenn auch nicht wesentlich, ist ihnen der Glaube an die Reinkarnation. (Der *Course*, der den »Heiligen Augenblick« und die Nicht-Existenz von Vergangenheit und Zukunft betont, läßt diese Frage übrigens offen.) Das höchste Kriterium der Wahrheit tendiert zum Pragmatischen: Was auch immer dir helfen mag, den inneren Frieden zu finden, ist »für dich« wahr. Damit nimmt sich die *New Age*-Bewegung das Recht heraus, jeder irgendwie attraktiven Idee nachzugehen, ohne sich der Gefahr der Widersprüchlichkeit auszusetzen.

Die Zwischenwelt

Jeder »Lehrer« macht seinem Schüler das Angebot, ihm zu einem Zustand der Erleuchtung, der Freiheit, der Gesundheit, der Ganzheit und des Inneren Friedens zu verhelfen. Heilung ist die wesentliche Absicht selbst der »Weißen Magie«, deren Jünger ihre Kunst bestimmten Gebetsformen wie der Anrufung von Engeln und Heiligen angleichen. Viele »Zauberer« glauben, eine Mitgliedschaft in einer Kirche mit ihren sonstigen Aktivitäten vereinbaren zu können, denn Vorbehalte gegen die Hexerei sind ja eindeutig nur gegen die Anhänger des »Weges zur Linken« gerichtet; zudem scheinen sich die zuständigen Authoritäten offensichtlich einer Existenz der Weißen Magie kaum bewußt zu sein. Diejenigen, die sich mit Magie, Medien und Heilungsritualen beschäftigen, und diejenigen, die versuchen, die Naturwissenschaften

auf solche Bereiche wie Telepathie, Psychokinese und »Poltergeister« auszuweiten, können hier vereinfachend als Entdecker der übernatürlichen »Zwischenwelt« zusammengefaßt werden. Die Tatsache, daß die Kirche hier keine eigenen Alternativen anbietet – sieht man einmal von Hildegard von Bingen, Pico della Mirandola, Franz von Baader und wenigen anderen ab –, hat viele dazu veranlaßt, außerhalb der Kirche nach einer solchen Wissenschaft zu suchen. Die Arbeit und die Erfahrung von Emmanuel Milingo, einstmals Erzbischof von Lusaka, zeigt, wie angesichts des Problems der Inkulturation in Afrika in diesem Bereich eine katholische Synthese zu einem drängenden Bedürfnis geworden ist.[4]

In seinem tiefsinnigen Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Die großen Arcana des Tarot*[5] bemerkt Hans Urs von Balthasar, daß eine solche Synthese möglich ist. Zwar wurde sie in dem *Meditationen* untertitelten Werk noch nicht gänzlich verwirklicht (ihr anonymer Autor war ein katholischer Konvertit aus dem Gefolge Rudolf Steiners), und doch wurde bereits ein Fortschritt erzielt. Das Buch enthält viele Hinweise und verdient Aufmerksamkeit. Balthasar will es noch über die Werke Mirandolas und Baaders stellen: »Die mystischen, magischen, okkulten Zuströme, die den Fluß seiner Überlegungen speisen, sind weit vielfältiger; dennoch vermischen sich ihre Wasser bei ihm zu einer vielbewegten, innerlich einheitlichen christlichen Kontemplation.«[6] Der Autor der *Meditationen* appelliert an beide Seiten: »Es ist an der Zeit, daß die hermetische Bewegung wirklichen und christlichen Frieden mit der Kirche schließt und aufhört, ihr quasi illegitimes Kind zu sein, das ein halbgeduldetes Leben im Halbschatten der Kirche führt, und daß sie endlich ein adoptiertes, wenn nicht gar anerkannt legitimes Kind wird. ›Zum Lieben braucht es zwei‹. Mancher Anspruch ist aufzugeben, damit sich dies erfüllt, aber es ist sicher, daß, wenn beide in Frage kommende Parteien nur die Ehre Gottes im Herzen haben, sich alle Hindernisse auf dem Weg zu diesem Frieden in Rauch auflösen werden. In Rauch aufgehen möge der Anspruch gewisser Hermetiker, die Authorität zu besitzen, eigenmächtig kleine Kirchen zu begründen und Altar gegen Altar, Hierarchie gegen Hierarchie zu errichten. In Rauch aufgehen möge andererseits der Anspruch gewisser Theologen, das höchste Gericht ohne spätere Berufungsinstanz zu sein in allem, was die Ebene der Welt oberhalb derjenigen der fünf Sinne betrifft.«[7]

Eine Wissenschaft der »Wunder« zu entwickeln, ist eine ernsthafte Herausforderung; es wäre zu einfach, die gesamte Hermetische Bewegung als Wiedergeburt von Häresien und Teufelsverehrungen abzutun.

---

4 E. Milingo, The World in Between. Maryknoll, N. Y. 1984.

5 M. Kriele/R. Spaemann (Hrsg.), Die großen Arcana des Tarot. Meditationen, 2 Bde., mit einer Einführung von H. U. v. Balthasar. Basel 1983.

6 Ebd., S. XI.

7 Ebd., S. 204.

Christliche Esoterik

Eng verbunden mit der Frage des Unerklärbaren ist ein anderes, vielleicht noch subtileres Problem, das sich zuweilen in der Suche nach einer »Christlichen Esoterik« ausdrückt. Hier geht es weniger um das Unerklärliche als um das eigentlich *Übernatürliche*; nicht um das Wunder, sondern um das Wunderbare. Zur Einführung in dieses Problem sei auf das erste Kapitel von P. D. Ouspenskys Klassiker *In Search of the Miraculous*[8] verwiesen: »Als ich zu Beginn meiner Reise Petersburg verließ, hatte ich gesagt, daß ich mich auf die ›Suche nach dem Wunderbaren‹ begeben würde. Es ist schwierig, das ›Wunderbare‹ zu definieren. Doch für mich hatte dieses Wort eine ganz bestimmte Bedeutung. Vor langer Zeit war ich zu dem Schluß gekommen, daß wir dem Labyrinth der Widersprüche, in dem wir leben, nicht entfliehen können, wenn wir nicht einen völlig neuen Weg einschlagen, der ganz anders ist als alles, was wir bisher kennen. Aber wo dieser neue oder verschüttete Weg anfing, konnte ich nicht sagen. Für mich stand jedoch unzweifelbar fest, daß jenseits der Oberfläche einer falschen Realität eine andere Wirklichkeit existierte, von der uns – aus welchem Grunde auch immer – irgend etwas trennte. Das ›Wunderbare‹ war ein Einstieg in diese unbekannte Realität und mir schien, daß der Weg in dieses Unbekannte im Osten gefunden werden könnte. Warum im Osten? Das war schwer zu sagen. In dieser Idee lag vielleicht etwas Romantisches, aber zugleich lag ihr die völlig reale Überzeugung zugrunde, daß in Europa nichts zu finden sei.«

In Search of the Miraculous beschreibt Ouspenskys Begegnung mit G. I. Gurdjieff in Moskau kurz vor Ausbruch der Revolution und die folgenden acht Jahre seiner Schülerschaft (Ouspensky hat sich später von Gurdjieff gelöst und seine eigenen Anhänger gefunden). Gurdjieff lehrte, daß die Menschen die meiste Zeit wie Maschinen auf einem nichtmenschlichen Niveau leben. Sie haben kein Bewußtsein (sie »schlafen«), keine Freiheit (sie können nicht »handeln«), keine unsterbliche Seele (keinen beständigen »Wesenskern« oder »Ich«, sondern bloß Fragmente von Persönlichkeit). In einigen Menschen allerdings blitzt ein höheres Bewußtsein auf, das durch einige besondere Übungen dauerhaft gehalten werden kann. Beginnend mit »Selbst-Beobachtung« und ständiger »Arbeit am Selbst«, kann man einen Zustand der »Selbst-Verinnerlichung« erreichen, der die notwendige Grundlage für das »objektive Bewußtsein« darstellt, wie es die Religionen als Erleuchtung bezeichnen.

Ouspensky beschreibt den Moment zu Beginn seiner »Ausbildung«, da er aus dem normalen Bewußtseinszustand »erwachte«, mit den Worten: »Und

8 P. D. Ouspensky, In Search of the Miraculous. London 1950. Das Buch erschien 1978 auch in deutscher Sprache. Die hier folgenden Zitate beziehen sich auf die englische Ausgabe.

plötzlich erinnerte ich mich, daß ich vergessen hatte, mich an mich selbst zu erinnern.« Er und seine Anhänger erkannten, »daß wir durch diesen Vorgeschmack des Erwachens mit einem ›Wunder‹ in Kontakt gekommen waren und daß dies etwas ›Neues‹ war, etwas, das es zuvor nicht gegeben hatte« (S. 121). Was Gurdjieff ihnen bot, war eine *Wissenschaft des Bewußtseins*, an der alle Religionen der Welt wie die Perlen an einer Kette aufgereiht werden konnten. Durch einen Bewußtseinswandel gelang es ihnen, eben jene dünne »Oberfläche« zu durchstoßen, die sie von der »wahren Realität« trennte.

Ein neueres Buch, das in der Tradition Gurdjieffs steht, stellt die Implikation für das Christentum sehr klar vor Augen. *Lost Christianity* von J. Needleman gründet auf der Prämisse, daß die Christen nach etwas suchen, daß ihnen die Kirche nicht geben kann: keinen Mystizismus, sondern einen »esoterischen« oder inneren Weg, der einen »wirklichen Wandel in der menschlichen Natur, eine wirkliche Umformung hervorbringt«.[9] Die meisten Menschen befinden sich in einer Lage, über die Paulus sagt: »Was ich tue, verstehe ich nicht. Denn ich tue nicht, was ich will, sondern was ich hasse, das tue ich. Ich unglückseliger Mensch! Wer wird mich von dem Leib dieses Todes befreien?« (Röm 7,15.24). Solange wir keinen Willen haben, bleiben die Tugenden unerreichbare Ideale. Needleman behauptet, daß das »Wie« des Christentums, der Weg, »Christ ohne Fragezeichen« zu werden, wie er von Christus und seinen Jüngern gelehrt wurde, über viele hundert Jahre innerhalb der Kirche weitergegeben wurde, sein Geheimnis aber seit langem schon verloren ist. Die bestellten Wächter des Christentums, so schreibt er, vergeudeten ihre gesamte Kraft in Apologien: Sie verteidigten eine leere Hülle, indem sie lehrten, was Christus von uns fordere, ohne uns die Kraft zu geben, dies zu leben. In seinem Buch begegnet J. Needleman dem Metropoliten A. Bloom, Th. Keating und verschiedenen anderen christlichen Lehrern, um eine Lösung zuletzt in der (möglicherweise frei erfundenen) Gestalt des Father Sylvan zu finden, dessen Lehren an Gurdjieff erinnern. »Nach Father Sylvan begann das Unheil für die Christenheit, als sie die Vorstellung entwickelte, daß die Seele in der menschlichen Natur schon in ihrer endgültigen Form existiere. Diese Annahme von der vorgegebenen Existenz der Seele führte dazu, daß wir gewöhnliche Gedanken, Gefühle und Empfindungen mit der Seele, der Krönung unseres Wesens, identifizierten und somit bei dem fruchtlosen und falschen Versuch angelangten, unser Sein dergestalt zu vervollkommnen, daß wir unsere Gedanken, Gefühle und Empfindungen vollständig ausbildeten. . . . Wandel und Verwandlung kann nur durch das Wirken einer objektiv höheren Macht erlangt werden: den Geist. Und dieser Geist kann keine Wege für sein Wirken finden, wenn nicht im Menschen

9 J. Needleman, Lost Christianity. New York 1980.

etwas existiert, das ihn aufnehmen und sich ihm in allen Fasern seines Wesens öffnen kann. . . . Diese Fähigkeit identifiziert Father Sylvan mit der Kraft des gesammelten Bewußtseins.« (S. 177)

Das Buch ist subtiler, als hier angedeutet werden könnte. Schließlich gilt sein Autor als Experte für die kontemplativen Schriften der meisten Weltreligionen einschließlich des Christentums. Dadurch allerdings wird eine Auslassung besonders augenfällig: die Jungfrau und Gottesmutter Maria bleibt unerwähnt. Das hängt damit zusammen, daß er auf Jesus Christus nur als den Begründer der nach ihm benannten Religion eingeht. Maria dagegen ist es, durch die der Sohn Gottes Fleisch annimmt und die damit nicht nur im unmittelbaren Zentrum der Inkarnation steht, nicht nur zutiefst mit dem Wesenskern der Sakramente verbunden ist – sondern die uns als Herz der Kirche in eine wahrhaft »christliche Esoterik« einführt.

Der Leib der Braut

Viele Gruppierungen des *New Age* glauben, daß sie dem verlorenen Geheimnis des Christentums auf die Spur gekommen sind (dies ist beinahe *das* Thema, das die *New Age*-Bewegung zusammenhält). Sie meinen den Schlüssel zum Wunder, zu Selbstverwandlung und Heilung, zur Unsterblichkeit, gefunden zu haben. Man kann diesen Gruppen darin Recht geben zu glauben, daß ein solches »Geheimnis« existiert; sie gehen jedoch fehl in der Annahme, daß das Geheimnis innerhalb der Kirche lediglich in menschliche Hände gelegt sei, so als könne es verlorengehen oder vergessen werden.

Christus war nicht nur irgendein Lehrer der immerwährenden Weisheit. Er bleibt seiner Kirche in einer Weise gegenwärtig, wie dies kein anderer Lehrer vermag. Der Gott, der das Unbegreifliche menschlicher Geschichte lenkt, ist eben jener Heilige Geist, der die Kirche beseelt. Was der Geist im menschlichen Dasein erwirkt, ist nicht nur ein Wandel im Fühlen (das zu denken wäre sentimental). Es ist auch nicht nur ein Wandel des Bewußtseins. Niemand »erwacht« – wie Ouspensky sagen würde – durch die Taufe, und doch nimmt hier christliches Leben seinen Anfang. Diese Verwandlung hat ontologische Dimension und vollzieht sich für menschliche Begriffe im Unsichtbaren. Veränderungen im Fühlen, Bewußtsein und Tun können mit einem Wandel des Daseins verbunden sein, aber diese Entfaltung des neuen Wesens ist etwas, das nicht notwendig in *dieser* Welt statthaben muß.

New Age hat nur wenige Versuche unternommen, das Wesen der Sakramente zu verstehen.[10] Vom Standpunkt eines »Zauberers« mögen diese

10 Zwei frühe interessante Versuche der theosophischen Bewegung stammen von A. Besant, Esoteric Christianity or The Lesser Mysteries. London/Benares 1905, und C. W. Leadbeater, The Science of the Sacraments. Madras 1929. Leadbeater war der Vorsitzende Bischof der *Liberal Catholic Church*.

Rituale zur »Sammlung und Sendung göttlicher Kraft« (Leadbeater) geeignet sein. Oder sie mögen, wie Father Sylvan sagt, die »Sammlung des Bewußtseins« fördern. Dies aber bedeutet, ihnen einen größeren Stellenwert beizumessen, als dies eine materialistische, verweltlichte Mentalität zu tun bereit ist: das »gute Gefühl« zu feiern und Solidarität zu bekunden. Die *New Age*-Bewegung wäre bereit zu glauben, daß irgendwelche Mystiker nur von der Eucharistie lebten. Dafür aber könnte ebensogut auch ein anderes oder ähnliches Ritual herhalten. Was hier beiseite gelassen wird, ist nicht die Macht der Sakramente selbst, sondern die wahrhaft übernatürliche Kraft, die dem einzelnen Menschen als Gnade zuteil werden kann, und das innere Band, das die Sakramente mit der Kirche eint.

Die folgende Analogie[11] vermag darzustellen, wie *New Agers* die kirchlichen Sakramente sehen. Die Kirche ist der Leib der Braut Christi, sozusagen sein eigener mystischer Leib. Ein Körper hat Knochen, um ihm in der Welt Form und Gestalt zu geben. Auf die Kirche übertragen ist dieses Skelett die Institution mit ihrem Zentrum in Rom. Jeder einzelne, der mit dem anderen im Heiligen Geist verbunden ist, ist eine Zelle dieses Körpers. Wie die eigenen Körperzellen, in denen das Leben gegen den Verfall ankämpft, verfügt jedes Mitglied der Kirche sowohl über das Neue Leben, das der Seele der Kirche entspringt, als auch über die alte Selbstsucht, die zu seinem geistigen Tode führt. Die Kirche lebt in uns (und wir in der Kirche) in dem Maße, wie wir diesen Egoismus in einem Prozeß der Erneuerung durch die Liebe ablegen. Ebenso wie sich der eigene Körper mit Hilfe seiner lebenswichtigen Organe regeneriert, so erneuert sich der Leib der Braut, die Kirche, durch die Sakramente.

Diese lebenswichtigen »Organe« der Kirche können in ihrer Urform bis zu den Anfängen kirchlichen Lebens zurückverfolgt werden. Sie spiegeln sich in den sieben letzten Worten am Kreuz, in den Wundern Jesu und in den Schmerzen Mariens wider.

Ihr Sinn liegt darin, den Leib der Braut zu nähren, aufzubauen und zu reinigen (dies notwendig *ex opere operato*) – ungeachtet der Stimmungen und Gefühle derer, die sie verwalten oder empfangen, nicht aber ungeachtet ihrer Absicht und ihres Willens. Wie unser Herz und die Organe unseres Körpers ständig arbeiten müssen, so bedarf auch die Kirche der ständigen Erneuerung durch die Sakramente – wenn unsere Atmung von unserer jeweiligen Stimmung abhinge, würde es mit uns wohl bald zu Ende gehen.

---

11 Das Folgende ruft ohne Zweifel einigen Widerstand hervor. Was es herauszustellen sucht, ist die mit der Inkarnation verbundene Natur des Christentums, also die Kirche als sakramentale Einheit. Dies alleine gibt dem Christentum seinen Sinn. Selbst die kirchlichen Dogmen sind keine menschlichen Entwürfe, sondern »Sakramente des Geistes« oder Ausdruck der Gegenwart Christi, die der Versinnlichung der Gnade dienen. Sie befreien den Geist, anstatt ihn gefangenzuhalten, da sie »nach oben hin« in einer Weise offen sind, die für die typischen Behauptungen von Ideologien unmöglich sind.

Da die Kirche als Person in einer Welt lebt, die wirklicher ist als die bloß empirische, können wir die Analogie noch einen Schritt weiter verfolgen und sagen, daß die Kirche über Eigenschaften verfügen muß, die die Funktionen menschlicher Sinnesorgane übernehmen. Ihnen entsprechen in der Kirche die Tugenden. Die Reinheit des Herzens, in der alle Tugenden zusammengefaßt erscheinen, entspricht den »Augen« der Braut (»Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott *schauen*«). Alle Sinne des bräutlichen Leibes sind einzig nach innen gerichtet, um Gott zu suchen: Die *Augen des Herzens* öffnen sich im Glauben. Sie blicken nur auf die Schönheit. Denn niemand glaubt an jemanden oder etwas, wenn er in ihm nicht in irgendeiner Weise Schönheit erkennt. Und nur die Schönheit kann Glauben erzwingen, ohne unsere Freiheit zu gefährden. Indem wir dem Weg folgen, den uns die Schönheit weist, gelangen wir unter der Oberfläche an den inneren Kern dieser Welt: vom Glauben durch die Hoffnung zur Liebe. Wenn der Glaube die Augen des Herzens öffnet, dann liegt die Hoffnung in der Anschauung Gottes, und die Liebe erfüllt die Augen mit dem Licht, das aus dem Antlitz des Geliebten entgegenstrahlt.

Der Glaube wird durch das göttliche Wirken in der Seele und nicht alleine durch unser eigenes Handeln und Wünschen ermöglicht. Durch ihn kann die Seele die Lehre Gottes entgegennehmen, aber er verwandelt oder einigt den Geist nicht unmittelbar, was ihn aus der Sicht des *New Age* sinnlos erscheinen läßt. Der Mensch, der nach dem Wunderbaren sucht, erwartet eine Veränderung seines Gefühls oder seines Bewußtseins. Die Erfahrung des Erwachens ist so wirklich wie wichtig (ebenso auch die allgemeinere Erfahrung der *Un*wirklichkeit, die der Grund für Ouspenskys Suche war). Die Frage ist aber, ob dieses Erwachen selbst zum Ziel der Suche gemacht werden oder als Frucht eines anderen Weges dankbar entgegengenommen sein sollte. (Dieser Weg könnte eher als eine Suche nach dem anderen als nach dem eigenen Selbst umschrieben werden.)

»An sich arbeiten« zu wollen, ist darüber hinaus nicht ungefährlich. Die einzige wirkliche Lösung liegt darin, daß wir nicht selbst an uns arbeiten, sondern Gott in uns wirken lassen. Höhere Magie, oder besser: Tiefere christliche Esoterik läßt sich nur durch eine Reihe sehr niedriger Tore betreten (ihr Symbol findet sich im dreimaligen Sturz Christi auf dem Kreuzweg). Sie kann nur von denen erfahren werden, die bescheiden genug sind zu glauben, daß Gott sie nicht vor den einfachen und gewöhnlichen Menschen verberge: »Den echten Esoterismus der Liebenden hebt auch keine Volkskirche wie die katholische auf; wer wirklich will, dem wird der heimliche Weg der Heiligen nicht verweigert, aber wer kümmert sich aus der Menge um diesen?«[12]

12 H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit, I: Schau der Gestalt. Einsiedeln ²1967, S. 31.

Sapientis est ordinare

Josef Pieper zum 85. Geburtstag

Von Hermann Kunisch

Es gehört zu den schwersten Erfahrungen des Altwerdens, daß immer wieder Gefährten und Freunde einem genommen werden, gleichaltrige oder sogar jüngere. Es kann an diesem Orte und zu dem Anlaß dieser »Erinnerungen« nicht von den näheren Verwandten oder engeren Freunden die Rede sein, der hier Schreibende darf aber doch wohl, um die »Zeit« zu charakterisieren, auf ein paar Namen verweisen, die allgemeinem Bewußtsein noch erinnerlich sind: Romano Guardini, Josef Bernhart, Theodor Haecker, Werner Bergengruen, Eugen Jochum, Richard Seewald, Urs von Balthasar, Karl Rahner.

Um so beglückender ist es, wenn in dieser Lebensphase Weggenossen noch am Leben sind, die direkt oder indirekt durch ihr Werk das Dasein mitbestimmt haben. Dazu gehört in meinem Falle der nur etwas jüngere *Josef Pieper.*

Wir beide kommen aus verwandtem Raum, der eine aus dem Münsterland, der andere aus Osnabrück. Wir müssen uns früh während des Studiums an der gleichen Universität Münster begegnet sein, wo er als Schüler und Mitarbeiter Johann Plenges Soziologie betrieb und ich als Schüler Arthur Hübners deutsche Literatur. Zeugnisse von einem Zusammentreffen gibt es nicht. Auch in der Erinnerung ist nichts mehr gegenwärtig; es sind ja immerhin mehr als sechzig Jahre seitdem vergangen. Ich weiß nur, daß Hübner – aus welchem Grunde, vermag ich nicht zu sagen – gelegentlich im Seminar von Plenge sprach und auf seine Arbeit, meist kritisch, hinwies; uns also dessen Wirken, von dem Pieper in seinen *Erinnerungen* ausführlich berichtet, sehr gegenwärtig war, damit also der geistige (oder wissenschaftliche) Raum, in dem Pieper sich damals bewegte. Was diese Welt für sein Werden bedeutet hat, darüber steht mir kein Urteil zu. Man möge seine *Erinnerungen* befragen.

Josef Pieper ist Westfale. Das heißt, der Stille, Herbheit und Insichgekehrtheit der Landschaft verwandt. So gehört es zu seinem Wesen, von den Jahreszeiten des Landes zu wissen, vom Wachsen der Felder und Bäume – daher sein Glück, auf eigenem Boden einen Baum pflanzen zu können – und vom Menschen als einem Geschöpfe, das in einen Umkreis von Geschöpflichem eingelassen ist. Diesem Eingelassensein in eine geschöpfliche Sicherheit, die letztlich die Sicherheit des Geschaffenseins aus Gott ist, entspricht bei Pieper der ruhige, gelassene, weite Blick für das Gegebene und die Freude am Kennenlernen, am Erfahren; das Suchen nicht nach Meinungen und Ansichten, sondern nach dem, »wie die Dinge in der Welt ihr Angesicht haben« (so hat es Stifter formuliert), welches »Angesicht« nicht ihr zufälliges Erscheinen ist, sondern ihre Wesenheit, ihre »Wahrheit«: »wie die Wahrheit der Dinge sich verhält« (Thomas von Aquin). Eine der schönsten Arbeiten Piepers gilt der *Wahrheit der Dinge* (1948).

Das bedeutet letztlich, daß Piepers Bemühen vor allem dem Menschen gilt. Nicht nur im Sinne einer philosophischen Darlegung des menschlichen Seins, der menschlichen Existenz, sondern auch des menschlichen Verhältnisses zur Schöpfungswirklichkeit und zur Lebenswirklichkeit. Es wurde schon gesagt, Pieper begann mit Studien zur Gesellschaftsordnung. Seine frühesten Veröffentlichungen galten »soziologischen« Fragen; aber noch – und darin zeigt sich die Einheit des Werkes – eine seiner späten Untersuchungen gilt der Stellung des *Philosophierenden in der modernen Welt* (1953). Das hängt mit seinem Blick für das »Ganze« zusammen. Seine frühen *Grundformen sozialer Spielregeln* (1933) dürfen als eine kluge, besonnene Auseinandersetzung gelten, der alle Vorzüge seiner späteren, bekannteren philosophisch-theologischen Arbeiten eigen sind, vor allem der unsentimentale Blick für das Gegebene und Aufgegebene.

Aber es kann in dieser durch das glückliche Ereignis des 85. Geburtstages hervorgerufenen Erinnerung, die Gruß und Dank einschließen soll, nicht meine Aufgabe sein, eine Deutung des Gesamtwerkes – das, so hoffen wir inständig, noch nicht abgeschlossen ist – zu geben. Ich will nur abkürzend versuchen, ein paar Grundzüge sichtbar zu machen.

Ob es erlaubt ist, von einem »jungen« und einem »späten« Pieper zu sprechen, mag mehr als zweifelhaft sein. Nicht, als ob es keine Entwicklung, kein »Reifen«, keinen Fortschritt bei ihm gäbe. Aber die Einheit der geistigen Gestalt ist doch das Beherrschende trotz aller Wandlungen und »Variationen«. Mit diesem musikalischen Terminus umschreibt man vielleicht am besten, was sich in Leben und Werk Piepers begibt.

Zunächst mag gesagt sein, worauf T. S. Eliot in seinem Vorwort zu Piepers *Kleinem Lesebuch* (1953) nachdrücklich hingewiesen hat, daß die Eigentümlichkeit der Arbeiten von Josef Pieper in der Verbindung von Philosophie und Theologie bestehe. Eliot nennt es eine der »Wunderlichkeiten« der neueren Philosophie, daß diese sich von der Theologie gelöst habe, aus der Besorgnis, die »Denkfreiheit des Philosophen« könne dadurch eingeschränkt werden. Er sieht im Gegenteil in der Einheit beider die Autonomie des Denkenden völlig gewahrt und betrachtet es gerade als notwendig, daß die »Beziehung zwischen Philosophie und Theologie und mit Einbeschlossenheit eines Elementes von religiösem Glauben« hergestellt werden müsse. Ein solcher Versuch liege bei Pieper vor; die genannte Beziehung sei der »zentrale Punkt in seinem Denken«, ohne daß er »christlicher Apologetik« verfalle.

Das Ganze des Werkes von Josef Pieper ist eine reichverzweigte Vielfalt. Wenn man einen jungen von einem späten Pieper unterscheiden will, könnte man sagen, in dem Frühwerk herrsche das Unterscheiden, das Klären und Ordnen in dem großen Zusammenhang der Bestimmung des Wesens des Menschen vor gegenüber den späteren Versuchen, zur Verantwortung aufzurufen, dem Verfall im Bereich des Denkens und Glaubens zu widerstehen. Noch einmal, der Zusammenhang des Ganzen ist schon damit umschrieben, daß Pieper von Anfang an von zwei großen Zeugen bestimmt ist, die – so verschieden sie sonst sein mögen – die »Einheit« von Theologie und Philosophie vertreten: *Platon* und *Thomas von Aquin.*

Die Arbeiten, die sich auf *Platon* beziehen, sind keine »Interpretationen« im engeren Sinne, was schon daraus hervorgeht, daß seine jüngsten Bemühungen um ihn die Form von Fernseh-Spielen angenommen haben. Gewiß ist auch das »Interpreta-

tion« als Hinführung, Gestaltverdeutlichung. Vielleicht nur die großartige Schrift über den platonischen Dialog *Phaidros* (*Begeisterung und göttlicher Wahnsinn*, 1962) hat den Charakter einer philosophischen Interpretation. Aber schon der Titel verrät, daß es dem Verfasser auf Klärung des ihm immer am Herzen liegenden »Phänomens« der dichterischen Kundgabe letztlich ankommt. Aus tiefer Besorgnis aufstehende Arbeit an einer zum »Menschen« gehörenden Möglichkeit und Auszeichnung, des Sprechens in Bildern und darin des Deutens dessen, was der »Mensch« in einer seiner äußersten Wirklichkeit ist, der Dichtung als wahrsagender Kundgabe. Platon ist hier Anlaß des Deutens, nicht so sehr Gegenstand. Dieser Anlaß aber ruht auf dem Grunde der Verehrung und der Liebe. Immer ist Pieper selbst im Spiel, und seine Zeit und Welt. Aufschlußreich könnte es sein, diese »Interpretation« mit der Platon-Deutung Guardinis in Beziehung zu setzen: *Der Tod des Sokrates*, zuerst 1943 (in Italien gedruckt!), auf die Pieper gelegentlich verweist. Von Guardinis Interpretationen die genaueste, vielleicht darf man sagen, am meisten philologische; intensiv, streng dem Worte folgend und dann ein Allgemeines darüber suchend. Aber ein solches Unternehmen ist hier nicht möglich.

Wie steht es nun um Piepers Umgang mit *Thomas von Aquin*, dem letzten »allgemeinen Lehrer der noch ungeteilten Christenheit«, »meinem verehrten Lehrmeister«? Da liegen die Dinge etwas anders; die Berührung ist enger und geht über das Sachliche, Inhaltliche hinaus: zwei verwandte Wesenheiten begegnen einander. Die Art des Fragens ist nicht nur im Methodischen der der *Summen* des Aquinaten verwandt, sondern mehr noch in der Absicht und den Problemen. Es gibt Übersetzungen des Thomas von Pieper: ein *Brevier der Weltweisheit* (1946) und ein *Brevier der Heilslehre* (1947), kundig angelegte Anthologien, ein lateinisch-deutsches Thomas-Brevier, *Sentenzen des Thomas von Aquin* (1965) und die thematische Zusammenfassung der thomistischen Logos-Lehre: *Das Wort* (3. Aufl. 1955).

Daneben Gesamtdeutungen seit 1940: *Über Thomas von Aquin* (1940) und 12 Vorlesungen als *Hinführung zu Thomas von Aquin* (1958). Ein besonderes Anliegen Piepers, was Thomas angeht, ist der Nachweis des »negativen Elements« in dessen Theologie und Weltdeutung, das Pieper mit einem urchristlichen Paradox umschreibt als »unaustrinkbares Licht«. Es ist, soweit mir das zu deuten zusteht, der Hinweis auf die bei mittelalterlichen Theologen, insbesondere auch bei den Mystikern auf Grund neutestamentlicher Vorstellungen vom »Haben im Nichthaben« reich ausgebildete Lehre, daß man wird, in dem Maße man bereit ist, sich dem »Anderen«, Größeren, Gott, hinzugeben, sich zu »lassen«, um sich zu finden: *ie mê eigen, ie minder eigen*, »je mehr ich mein eigen bin, selbstisch auf mir beharre, um so weniger bin ich mein eigen« (Meister Eckhart). Oder anders: Daß man von Gott besser sagen kann, was er nicht ist, als was er ist. Piepers Thomas-Deutungen sind nicht zuerst theologiegeschichtlich; er verweist gelegentlich auf solche Interpretationen, nicht ohne leicht ironisch seinen anderen Standort betonend. Das geschieht nicht nur in den im engeren Sinne biographischen Arbeiten, sondern indirekt, aber in bezaubernder Weise der Anheimgabe an den großen Zeugen, in den Einzelmonographien über die sittlichen und göttlichen Tugenden, beginnend mit dem im »Zorn« gegen das falsche Heldenideal der damaligen Zeit geschriebenen Traktat über den *Sinn der Tapferkeit* (1934, von Jacob Hegner mit Begeisterung auf- und angenommen) bis hin zu der späten Beschreibung der *Liebe* (1972). Alles zusammengefaßt jetzt in den Sonderausgaben

Das Viergespann (»Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß«, 1964 und 1977) und *Lieben, hoffen, glauben* (1986), Piepers schönstem und, wie ich meine, wichtigstem Buch. Man muß schon zu Guardini oder Haecker greifen, um Ähnliches an klassischer Vollendung und gläubiger Tiefe zu gewahren.

Diese Thomasdeutung aber ist keine historische Angelegenheit, sondern Deutung unserer Situation, jenseits des Zeitbedingten und Zufälligen, aber unter Berufung auf die Tradition. Damit sind wir bei dem zweiten, »anderen« Josef Pieper, dem Mahner, dem aufrufenden Warner und Zeitkritiker. Ihm muß noch ein aufmerksamer Blick gelten; auch, wenn die Achtung vor dem Recht und der Würde der »Person« es verbietet, allzu Eigenes und nur ihr Gehöriges vor die Augen anderer zu bringen, oder gar Wertungen auszusprechen.

Das Hineinwachsen in die immer stärker als Verpflichtung verstandene Aufgabe des Zeitbeobachters und Deuters des sich begebenden Schicksals ist auf eine für Pieper merkwürdige Weise verbunden mit dem Drang zum Reisen in andere Kontinente – Indien, Amerika, Kanada – und dem Bemühen, auf dem Grunde von dort Gesehenem und Erfahrenem (im genauen Sinne) das Hiesige zu deuten. Wichtige Einsichten über das Wesen des »Sakralen« sind ihm vor dem Hintergrunde indischer Spiritualität deutlich geworden. »Ich gehöre zu den Leuten, die gerne sehr weit herumkommen mögen, aber dann möglichst an einen Ort zurückkehren.« Dieser eine Ort ist Münster, das ihm nach der Zerstörung im Kriege noch lieber geworden war. Dies sind – das mag in aller Vorsicht angedeutet sein – in seinem Gesicht die menschlichsten Züge: die Anhänglichkeit an den Ort des »Wohnens« und die Innigkeit des Zusammenhangs mit seiner Familie: Vaterschaft und die rührende Sorge um seine viele Jahre hindurch kranke Frau. Er lebte in dieser Spannung zwischen Fernweh und Heimweh; aber seinen »Ort« so lieben kann wohl nur, wer die Faszination durch die Ferne lebendig erfahren hat.

Es gibt in seinen Briefen köstliche Zeugnisse über die Zeit, da er wissenschaftlichem Forschen und der Lehre, die ihm als Aufgabe und Notwendigkeit noch darüber geht, durch seine Einberufung zum Wehrdienst entzogen war, den der »Flieger Pieper« als beratender »Psychologe« für die Ausbildung der Soldaten zum Flugdienst leistete, welche Arbeit er – ihr einen Sinn entringend – als ein »anthropologisches Praktikum« betrachtete und »als Gelegenheit, Erfahrungen zu machen, die nun einmal auf andere Weise und billiger nicht zu haben sind« (brieflich am 19. November 1944).

Die von ihm sehr hoch bewertete und immer neu gesuchte Lehrtätigkeit begann um 1940 mit Vorlesungen am Soziologischen Institut Professor Plenges, setzte sich fort in der Dozentur an der Pädagogischen Akademie in Essen; eine Tätigkeit, die er auch nach der Habilitation und der Übernahme einer Professur an der Heimatuniversität Münster beibehielt und die ihn – zum Schrecken seiner Freunde – zweimal einen Ruf auf ein philosophisches Ordinariat (Nachfolge Peter Wust in Münster, Nachfolge Alois Dempf in München) ausschlagen ließ. Die Fakultät in Münster war dann einsichtig genug, ihm »ein persönliches Ordinariat mit ausdrücklich eingeschränkter Verpflichtung« anzubieten, sodaß er seiner ihm so am Herzen liegenden Verpflichtung in der Lehrerausbildung in Essen weiter nachkommen konnte. Es drängt mich hinzuzufügen, daß die jüngsten Mitteilungen bis heute hin immer wieder von dem Glück seiner Lehrtätigkeit, besonders im Seminar, berichten. Wer möchte nicht wünschen, verehrter, lieber Josef Pieper, daß Ihnen und den sich Ihnen Anvertrauen-

den diese Möglichkeit noch lange erhalten bleibe! Trotz der Behinderung durch Ihre Augen. »Die Studenten kommen«, schreibt er nach dem Tode seiner Frau, »das Haus allerdings ist allzu still«. Was muß es für ein außerordentliches Glück sein, dem »Lehrer« Josef Pieper zu begegnen!

Es gehört wohl in den Zusammenhang dieser »öffentlichen« Seite des Daseins von Josef Pieper, der doch zunächst als der in der Abgeschiedenheit seines Hauses Arbeitende und Schreibende in unserem Bewußtsein lebt, daß es zu seinen Fähigkeiten und Bemühungen gehört, im Umkreis anderer, befreundeter Zeitgenossen, und im Austausch mit ihnen, sich den von der Zeit gestellten Aufgaben und Forderungen zu widmen. So hat er auch seine Freunde in Verbindung mit ihm nahestehenden und wichtig scheinenden, nicht immer im grellen Licht einer äußeren Zeitgenossenschaft stehenden, geistigen Gestalten gebracht. Es war eine der stillen Versicherungen in der Zeit des Unheils, wenn Josef Pieper mich in den Kreis solcher Freunde einbezog. So erfuhr ich Bekräftigungen, Aufmunterungen von ihm und – ich nenne einige noch heute mit Dankbarkeit erinnerte Namen – Prälat Robert Grosche, dem heute zu Unrecht auch im katholischen Raum vergessenen Dichter Gottfried Hasenkamp, dem Altphilologen Franz Beckmann aus Osnabrück, dem Vergil-Übersetzer Johannes Götte.

Aber wir wollen nun von dem sprechen, was durch die inneren und äußeren Gegebenheiten unseres Lebenslaufes mir den größten Anlaß zu Erinnerung, Gruß und Dank gibt: Josef Piepers mir Jahre hindurch vermittelte Neigung und Liebe zur *Dichtung*, die zu einem lebendigen und fruchtbaren Austausch zwischen uns führte. Den Anlaß mag, so will es mir heute scheinen, meine durch Jahre hindurch sich erstreckende Arbeit am Werke *Rainer Maria Rilkes* gegeben haben: als Lehrer seit etwa 1929 und darauf zurückgehend als Literarhistoriker. 1944, noch im Endstadium des Krieges, konnte durch hochherzige Hilfe meines Freundes, Johannes Broermann, des damaligen Inhabers des alten juristischen, staatswissenschaftlichen und literarischen Verlages »Duncker und Humblot« (1837 erschien dort die erste Gedichtsammlung Joseph v. Eichendorffs!) unter Umgehung der »Reichsschrifttumskammer« mein erstes Rilke-Buch: *R. M. R. Dasein und Dichtung* erscheinen. Die Zusendung dieser Arbeit an Pieper eröffnete eine intensive Auseinandersetzung über Rang, Gültigkeit und Fragwürdigkeit des Rilkeschen Werkes. Das in der Öffentlichkeit kaum beachtete Buch fand bei Josef Pieper Resonanz, Aufmerksamkeit und geistigen Zuspruch, wofür zu danken ich nicht müde werde. Wir waren uns beide einig in der Anerkennung der Größe des Wollens und des Anspruchs – seine Dichtung vermöge das Angesicht der Zeit zu verändern und es »verwandeln« in eine jenseits von Ort und Zeit bestehende absolute Wirklichkeit –, sahen darin aber auch die Züge der Vermessenheit und Verzweiflung. Am 19. November 1944 bekennt er: »Ich habe für Rilke seit vielen Jahren eine Art unglückliche Liebe. (...) Das ›Unglückliche‹ dieser Liebe liegt darin, daß die Bewunderung immer wieder von dem Ungenügen angesichts der Unsicherheit Rilkes, ja seiner Flachheit inbezug auf die letzten Fragen durchkreuzt wird.« Diese Grundhaltung wird nach der Lektüre meines Buches mehrfach variiert, ohne im wesentlichen sich zu ändern. So etwa am 3. Februar 1945: »Es ist mir trotz aller schon zu Anfang bestehenden Distanz doch überraschend gewesen nach der Lektüre der von Katharina Kippenberg veranstalteten Gedicht-Auswahl, wie wenig diese Gedichte ›standzuhalten‹ vermögen – in dieser Zeit und in dieser meiner

Situation als Soldat.« Das traf überein mit dem im Vorwort zu meinem »Rilke« von 1944 ausgesprochenen Eingeständnis, in dem es hieß, daß »die Begegnung mit Rilke als im tiefsten schmerzlich« erfahren und die Arbeit zwischen »Angezogensein und Abgestoßenwerden, zwischen Hinneigung und Abwehr« geschrieben sei, welche Haltung noch deutlicher zum Ausdruck kam im Vorwort meiner Rilke-Auswahl (bei Vandenhoeck in Göttingen 1946) und bestätigt wurde in der Neuausgabe des »Rilke« von 1975. Zu meiner Feststellung einer »dämonischen« Qualität im Werke Rilkes hat sich Josef Pieper nicht geäußert; sie wurde aber – das darf vielleicht hier angemerkt werden – von Reinhold Schneider in einem Brief des Jahres 1944 bestätigt. Er bekannte, daß für ihn Rilke ein unbetretbares Gebiet sei, von dem ihn »innere Warnungen« und die »Ahnung einer dämonischen Inspiration« fernhielten.

Die kritische Ablehnung Rilkes hat bei Joseph Pieper aber eine andere positive Seite. In allen Äußerungen zu diesem Problem begegnet seit 1945 der Hinweis auf den Dichter, dem er sich seit langem verschrieben hatte, *Konrad Weiss*, von dessen Werk er glaubte, daß es »der Gefahr, vergessen zu werden«, entrissen werden müßte. Er war zu seiner Überraschung erfreut, als ihm Robert Grosche berichtete, daß ich »ein Verehrer von Konrad Weiß« sei, also zu der »kleinen Gemeinde« gehöre, denen das Werk dieses Dichters wichtig sei, ja, die wisse, daß hier »mehr sei denn Rilke«. Ihm sei er seit Jahren ein »steter Begleiter gewesen«. Als Ausdruck seiner Freude darüber ließ er mir als Geschenk einige Bücher von Weiß zukommen, darunter die von Karl Caspar mit Lithographien ausgestatteten, die noch heute zu den Kostbarkeiten meiner Bibliothek gehören. Die unabhängig voneinander entstandene, auf gleicher Wertschätzung beruhende, freundliche Beziehung zum Hause Caspar in Brannenburg am Inn, zu dem Maler und Zeichner und zu seiner gleichrangigen Frau, der Malerin Maria Caspar-Filser, gehört zu den geheimsten, aber schönsten inneren Übereinstimmungen zwischen Pieper und mir. In beiden Häusern hängen Bilder des Malerehepaares. Auf Piepers wiederholte Aufforderungen hin habe ich später versucht, eine *Hinführung zu Konrad Weiß* zu schreiben: sie erschien – durch Vermittlung Piepers – erst 1954 im *Hochland*. Ob meine bei aller mit Pieper übereinstimmende Zustimmung zu der geistigen und religiösen Position von Konrad Weiß vorsichtig geäußerten Bemerkungen zur Esoterik der dichterischen Form, der »Not des Sagens«, die – so meinte ich – gelegentlich so weit geht, den Hörer ganz außer acht zu lassen, ihm gefallen haben, wollen wir hier unerörtert lassen. In der »Liebe« sind wir beide der gleichen Meinung: ein unvergleichliches Werk, dessen »Rätselworte« Ausdruck einer tiefen Schwermut sind, und von dem man, wie Josef Pieper schreibt, wünschen muß, daß »dieses herrliche opus nicht noch einmal in die Vergessenheit fällt«.

Es gehört zu dem Bilde des Denkers Josef Pieper, daß er, ausgehend von der intensiven Beschäftigung mit Dichtung, in deren Mittelpunkt eben Konrad Weiß steht, an den verschiedensten Stellen seines Werkes nach dem *Wesen* der Dichtung fragt, nicht nur soweit sie Deutung des Daseins vollzieht, sondern soweit sie Gebilde der *Kunst* ist, wie sie als *Gestalt* erscheint. Es muß hier das einzelne, so anziehend es sein mag, wie etwa in einem vor Jahren in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* veröffentlichten *Gespräch* über ein Gedicht, übergangen werden, und der Versuch – wie vieles hier, wenn man es mit einem Gegenüber, wie es Pieper ist, zu tun hat, muß »Versuch« bleiben – gemacht werden, der Mitte seiner Bemühungen gewahr zu werden. Die ist nach meiner Meinung seine Überzeugung, daß Dichtung in ihrer

äußersten Form Ausdruck »göttlicher Begeisterung« ist, der *theia mania*, der Inspiration. In der schon genannten Interpretation des platonischen *Phaidros* hat Pieper die Deutung dieser dichterischen Grundgestalt eingehend vorgetragen. Aber auch sonst ist er in anderen Zusammenhängen darauf zu sprechen gekommen.

Im Anschluß an Platons Aussage, daß »die größten Güter uns zuteil (werden) in der Weise der *mania,* sofern sie als göttliche Gabe verliehen wird«, untersucht Pieper die Formen, in denen sie im Geistigen wirksam wird und zu Tage tritt. *mania*, das ist »Rausch«, »Wahnsinn«, »Außer-sich-sein«, »Begeisterung«, für deren Mitteilung die menschliche Natur offen ist. Uns interessiert hier die dritte Form der *mania*, das ist neben der »prophetischen Ekstase« (»Divination«), der »kathartischen« *mania,* die »dichterische« *mania.* Bei Platon heißt es: »Die dritte Art von Begeisterung und Wahnsinn ist die von den Musen, die, wenn sie eine zarte und unentweihte Seele ergreift, zu Festgesängen und anderer Dichtung anregt und entzückt.« Daraus wird gefolgert, daß »wahre Dichtung ihren Ursprung in göttlicher Inspiration (habe). Sie kommt aus einer Verfassung der Seele, die eher Außer-sich-sein (ist), denn Bei-sich-sein.« »Dichtung«, so interpretiert Pieper Platon, »stammt, wenn sie wirklich Dichtung ist, aus dem ›Enthusiasmus‹ im strengen Sinn.« Er ist sich der Außerordentlichkeit dieser Auffassung bewußt und fragt sich deshalb, ob ihr in der Wirklichkeit etwas entspricht. Sein darauf antwortender Hinweis auf Hölderlin, Novalis, Goethe, sogar auf Benn endet in der Frage: »Aber würden wir uns völlig im Recht wissen, wenn wir behaupten wollten, die Erschütterungskraft großer Dichtung sei ganz und gar ohne Beziehung zum letzten, alles umgreifenden, göttlichen Grunde der Welt?«

Es kann nicht meine Aufgabe an dieser Stelle sein, dieses Problem der Herkunft der »großen« Dichtung aus der »Inspiration« weiter zu verfolgen. Wir wissen, daß es im Hinblick auf Pindar, Dante, Hölderlin, Rilke in unserer Zeit mehrfach erörtert worden ist. Ich erinnere an Heidegger, Guardini, W. F. Otto. Daß für meine Bemühungen um Rilke, Hölderlin, Guardini Piepers Deutungen Anreiz und Bestätigung bedeuten, darf ich hier dankbar vermerken. Übrigens sei noch darauf hingewiesen, daß er sich auch grundsätzlich zum Geschäft der »Interpretation« geäußert hat in einer Akademie-Abhandlung: *Was heißt Interpretation?* (1979; vgl. auch die gekürzte Fassung in dieser Zeitschrift 8/1979).

Nun mag noch ein Letztes der kritischen Bemühungen Josef Piepers besprochen sein. Dieses Letzte ist im Grunde eine Steigerung und Konkretisierung seiner aus Anteilnahme entsprungenen Beschäftigung mit der Dichtung. Ich meine seine warnenden, klärenden Stellungnahmen und Ausrufe zu den Fragen der kirchlichen Zustände und theologischen Aufgaben in unserer Zeit.

Die Sorge Josef Piepers gilt, um es mit einem Wort zu umschreiben, der zunehmenden »Entsakralisierung«: Es gibt keine »heiligen« Zeiten, Orte und Handlungen. Im Kern besagt es, was in der Hl. Messe geschieht, ist »Bericht« über etwas, das einmal, am Gründonnerstag-Abend im »Abendmahlssaal« geschehen ist, nicht aber Wiederholung eben dieses Geschehens durch einen »Priester«, der als *alter Christus*, im Namen Christi und stellvertretend für ihn, das Tun Christi vollzieht. So daß hier in jeder Hl. Messe das Opfer Christi neu sich ereignet. »Opfer« statt »Mahl«, so hat schon vor einiger Zeit Kardinal Ratzinger das hier Gemeinte umschrieben. (Siehe dazu auch sein aus gleicher Sorge geschriebenes neues Buch: *Diener der Eucharistie. Meditationen über die priesterliche Spiritualität*, 1988). Dem entspricht genau das, was

Josef Pieper unternimmt, wenn er gegen die Vorkommnisse auf dem Katholikentag in Aachen auf die Bewahrung des Eigentlichen dringt. Wenn es irgend jemanden gibt, der weiß, was »Feier«, was »Fest« und »Spiel« sind; wer – in der Nachfolge Guardinis, dem wir das noch immer not-wendige Buch über »Heilige Zeichen« verdanken – darum kämpft, daß in der gläubigen Haltung des Menschen, vor allem aber in der »Feier« des Opfers Christi, die »Zeichen« erhalten bleiben, daß es Ausdruck der Hingegebenheit des Menschen an Gott nicht nur im »Wort« gibt, dann ist es doch wohl Josef Pieper. Um so unverständlicher bleibt der Widerspruch, der ihm auf Grund seines Einspruchs gegen die Aachener Vorkommnisse zuteil geworden ist. Er hat darauf in aller Kürze, aber mit unüberhörbarer Bestimmtheit geantwortet (*Kirche und Leben*, 6/1987) und die einzig hier in Betracht kommende Frage gestellt: »Was wird gefeiert?« Es gibt verschiedene Anlässe zur »Feier« und demnach verschiedene Formen. In der Hl. Messe aber wird, so schreibt Pieper, »das Todesleiden und die Auferstehung des Herrn« vergegenwärtigt – ich umschreibe: in sichtbare und hörbare Gestalt gebracht – nicht aber das »Glück des Beisammenseins« einer geistlichen Gemeinschaft. Anders ausgedrückt: was in der Hl. Messe geschieht, ist »heilige Handlung«, oder wie die Liturgie-Konstitution des Konzils es ausgedrückt hat: »actio sacra praecellenter«.

Ich gerate ins Dozieren, was in diesem Schreiben nicht angebracht ist. Der hier Angeredete möge es mir aber doch gestatten, zwei seiner Verlautbarungen wegen ihrer Aktualität und Genauigkeit der Argumentation zu nennen. Das ist einmal der kleine Beitrag: *›Einsetzungsbericht‹ oder ›Konsekration‹* (*Forum katholischer Theologie*, 3/1987), dessen geistiges Zentrum aus dem eben Gesagten sich kundtut. Pieper hält an der alten, in unserer Jugend selbstverständlichen Umschreibung der Teile der Messe als: »Opferung, Wandlung und Kommunion« einfach und ohne sich zu schämen fest, und daran, daß der »Mittelpunkt des Kanons« dieses sei: daß »durch die vom Priester im Namen und in der Kraft Christi gesprochenen Einsetzungsworte die in der Opferung gereichten Gaben von Brot und Wein wahrhaft, wirklich und wesentlich in Christi Leib und Blut verwandelt werden«. Ich darf im Hinblick auf vielfach zu Beobachtendes noch hinzufügen, daß Pieper darauf aufmerksam macht, daß dieser Kern der Hl. Messe das Konzil veranlaßt hat, zu verordnen: »Zur consecratio soll man knien.« Nicht sich selbst darstellende oder gar genießende Gemeinde, sondern wie es bei Thomas von Aquin heißt: »In diesem Sakrament ist das ganze Mysterium unseres Heiles beschlossen.«

Ergreifender ist der Brief Josef Piepers an einen Kritiker, der ihm die Deutung der Aachener Vorkommnisse verübelt hatte. Pieper hat ihn im Wortlaut ihm Nahestehenden, darunter auch Bischöfen, mitgeteilt. Ein von Sorge veranlaßtes, in Würde und Ernst sich darstellendes Dokument, in dem alles, von dem hier die Rede ist, sich als Bekenntnis eines tief Getroffenen kundtut.

Er beginnt das Gespräch mit der schon in dem kleinen, von mir zitierten Bericht gestellten Frage: »Was wird hier gefeiert?« und fährt dann fort, einige durch die ihm zugesandte Schrift (*Feier – Formen*) veranlaßte Einzelfragen zu klären, auf die hier nicht einzugehen ist. Unter mehrfacher Berufung auf das Zweite Vaticanum wirft er in geistiger Schärfe seinem Gesprächspartner vor, daß er das eigentlich Zentrale, auf das es letztlich ankomme (gerade wenn man sich Sorge mache, wie man damit den Erwartungen junger Menschen entspreche), ausgelassen habe, eben dieses: was »den

jungen Menschen wie jeden Christen« im liturgischen Gottesdienst »erwartet«, und was »ihnen darin zugedacht (und auch zugemutet) ist?« Dem sei der andere gerade ausgewichen. Es ginge eben nicht um »Einladung zum Mahl«, und der Altar sei mehr als »Ort des Mahles«; nämlich »Opferstein«, »Ort der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers«. Auf den von seinem Partner vorgetragenen Preis der Texte und Riten, wie sie auf dem Katholikentag in Aachen praktiziert wurden, antwortet Pieper abschließend, wieder das Eigentliche hervorhebend und unerbittlich vorstellend: »Insgesamt verstellt die aufdringliche Selbstdarstellung der Feiernden die Realität des allein wahrhaft Zu-Feiernden und macht sie fast unkenntlich – sodaß, noch einmal, die entscheidende Frage ohne wirkliche Antwort bleibt: Was wird gefeiert?«

Ich beschließe diese Erörterung – vieles einzelne, so seine zunächst in dieser Zeitschrift veröffentlichten, später in Buchform erschienenen *Buchstabierübungen* (präzise Darlegungen theologischer und seelsorgerischer Einzelfragen), seine kritischen Bemerkungen zur Übersetzung biblischer und gottesdienstlicher Texte, die ein Unmaß an Unzulänglichem und Schockierendem zurechtrücken, übergehend – mit dem nachdrücklichen, tiefster Zustimmung entspringenden Verweis auf zwei Darstellungen des hier zur Rede stehenden Problems, zwei Arbeiten, auf die man nur mit unaussprechlichem Dank und tiefer Ergriffenheit antworten kann. Ich meine die beiden, eben die von Pieper gemeinte »entscheidende Frage« beantwortenden Schriften: *Was unterscheidet den Priester? Ein notgedrungener Klärungsversuch* (1971), und: *Was ist eine Kirche? Vor-Überlegungen zu einem umstrittenen Thema* (1972), beide jetzt in dem Sammelband: *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben. Aufsätze und Reden* (1974). Beide machen ohne Schönreden und Verharmlosen das sichtbar, was heute die Not und die Hoffnung derer ausmacht, denen das »Heilige«, wie es zuerst von Rudolf Otto (*Das Heilige*, zuerst 1917), dann von Guardini und heute von Josef Pieper beschworen wird, Grundlage und Ausdruck allen Gottesdienstes bedeutet.

Verehrter, lieber Josef Pieper, nehmen Sie diesen Versuch, die Grundzüge Ihrer unterscheidenden und aus der Sorge entsprungenen Klärungsversuche und Aufrufe zu beschreiben, mit Güte und Nachsicht an. Auch wenn ich gelegentlich zu sehr in gelehrte Auseinandersetzungen ausgewichen bin: mein eigentliches Anliegen war, Ihnen durch die Vergegenwärtigung Ihrer Sorgen, Aufrufe, Klärungen und Hilfeleistungen zu Ihrem jetzt sich ereignenden Fest aus langer Weggenossenschaft zu danken und Sie von Herzen zu grüßen.

Ich brauche nicht ausdrücklich zu sagen, daß sich dieser herzlichen Zustimmung zu Ihrer Arbeit der Wunsch gesellt, Sie möchten noch lange diesem herrlichen Geschäft sich widmen dürfen!

Sag, daß Jerusalem ist (II)

Von Arnold Stadler

II. Versagte Wallfahrt? Am Fuß der gelähmten Amen-Treppe

1. Wanderstaude, du fängst dir eine der Reden

Wanderstaude, du fängst dir
eine der Reden.

die abgeschworene Aster
stößt hier hinzu.

wenn einer, der
die Gesänge zerschlug,
jetzt spräche zum Stab,
seine und aller
Blendung
bliebe aus.

Dieses kurz vor seinem Tod entstandene, aber erst im Nachlaßband *Zeitgehöft* veröffentlichte Gedicht steht als richtungsweisender Anfang des Bandes. Das Thema der Wanderung und des Unterwegsseins aus Heimatlosigkeit, wie es im jüdischen Schicksal konkret geworden ist, hier als Auftakt, wird leitmotivisch wiederkehren. Israel auf der Wanderung, prototypisch im Auszug aus Ägypten und der vierzigjährigen Wüstenwanderung erfaßt.

Dies wissend und voraussetzend, kehrt das Gedicht auf eine Beliebigkeitsstufe zurück: »eine der Reden«. Was vordem im Offenbarungshorizont stand, wird hier in eine allgemeine Belanglosigkeit zurückgenommen. Auch die im zweiten Teil des Gedichts erscheinenden und zu »Reden« parallel gesetzten »Gesänge« stehen in einem Verweigerungskontext. »Einer«, also vordem eine Gestalt mit Vollmacht, etwa ein Gesandter des Herrn, so wie Moses oder ein Prophet, sollte zum »Stab« sprechen, um eine universale »Blendung« abzuwenden bzw. zu verhindern. »Stab« – Buber übersetzt Wallfahrtspsalm 122,4: »da hinauf dort (nach Jerusalem) die Stäbe ziehn, die Volksstäbe.«

Jene Art von Unterwegssein, die eine nicht säkularisierte Welt Wallfahrt nennen würde, wird hier widerrufen. Das prototypische Volk in der Fremde ist in besonderem Maße unterwegs. Daher gewinnt ein mögliches Ziel, oder sein Symbol, eine besondere Schwere. Die Spannung von »Jerusalem« und »Nicht-Jerusalem« wird in diesen späten Gedichten Celans ausgetragen und ausgehalten. Zuweilen scheint es nur noch absolutes Wandern, »Nicht-Jerusalem« zu sein. In der »Wanderstaude« erscheint ein in sich widersprüchliches und doch reales Wesen. »Wandern«, eine Umschreibung des

Unterwegsseins, ist mit »Staude«, der auf eine Stelle verwiesenen Gebundenheit, zu einer paradoxen Einheit geworden. Dies ist gewissermaßen der Ausgangspunkt des Gedichts. Es ist vor der Reise nach Jerusalem geschrieben. Es entwirft – auf diese Weise – die verbliebenen Möglichkeiten der Reise nach Israel als Wallfahrt. Dies, wie sollte es anders sein, vollzieht sich nicht mehr ungebrochen. Die Gesänge (notwendige Begleitung jeder Wallfahrt) sind zerschlagen bzw. dem Bereich der »Blendung« zugeordnet. Die Reise nach Jerusalem wird eine Offenlegung von Schmerz(-stellen) sein, wo die Väter, die Stäbe, die Stämme nur Freude, ja »die höchste Freude« (Ps 137) in Jerusalem wahrnahmen.

2. Ich kann dich hier sehn

Das seidenverhangene Nirgend
widmet dem Strahl seine Dauer,

ich kann dich hier
sehn.

Eingehn dürfen bei euch, ausgehn –

Das Gedicht evoziert eine Begegnung, der die Dignität des Sakralen zukommt: gewiß eine Begegnung, die alles Ephemere ausschließt. Eine Begegnung, die gesucht wurde. Analog zum »Antlitz Jahwes suchen« der Psalmen, wodurch in metaphorischer Wendung Tempelgang und Fahrt nach Jerusalem umschrieben werden, wird hier der Aufenthalt an einer heiligen Stätte angedeutet. Die Figur »Eingehn-Ausgehen« verweist auf den Wallfahrtspsalm 126, den Tischpsalm für den Sabbat. Thema ist die Heimkehr aus der Verbannung nach Jerusalem. Und auch noch die Antwort auf die Frage von Psalm 24, »wer hinaufziehn darf«, ist angedeutet. In ihrer Verknappung rechnet die Celan-Zeile mit Wissen und Einverständnis derer, die die Formel kennen.

Die nach dem oben zitierten Abschnitt erscheinende Zeile »komm, ich hell auf« erscheint als merk-würdiger Neben-Satz zum *kumi ori*, dem Anfang von Jesaja 60, den Celan in einem anderen Gedicht (*Du sei wie du*) hebräisch wörtlich anführt. Noch in der Verkehrung der Perspektive von Jesaja 60 ist die Erinnerung an Jerusalem als Stadt der Erleuchtung und des Lichts aufbewahrt.

Die Erwartung einer Parusie, die sich auf Jerusalem als Ort des Heils richtete, ist nicht ersetz-, sondern nur aufgebbar. Tatsächlich scheint diese Aufgabe durch eine Verlagerung von Jerusalem weg in das lyrische Ich des Gedichts vollzogen.

3. Am Fuß der gelähmten Amen-Treppe

In der fernsten
Nebenbedeutung, am Fuß der gelähmten
Amen-Treppe:
die kahlgeplünderte
Phase Dasein,

nahebei, in der Gosse,
nudeln noch
Sprüche,

Schon »fern« und »neben« – in einem Atemzug – deuten als quasi-metaphysische Ortsangaben auf den Standort des Gedichts. Mit den Stufen des Tempels war in den Zeiten der Psalmen das Ziel der Wallfahrt erreicht. Die *Vulgata* übersetzt die Überschrift der »Wallfahrtspsalmen« 120-134 – *schir-ha-mahalot* – mit *canticum graduum*: »Stufensang«. Das Gedicht macht mit »Am Fuß der gelähmten Amen-Treppe« eine Ortsangabe, die als Ausgangspunkt des Weges gelten mag, den das Gedicht einschlägt. ›Amen‹, eines der wenigen Wörter, die sich aus dem hebräischen in den christlichen Bereich hinüberretteten, ist Affirmation. »Sich-festmachen-in«, unbedingtes Vertrauen auf Jahwe. In surrealistisch scheinender Wendung ist die Lähmung vom Fuß in die Treppe verlagert. Doch damit ist nur genau die Erfahrung des Ich des Gedichts nachvollzogen, welche zu einer Identifikation führt. In dieser Konstruktion geht »Amen« seines ursprünglichen Sinnes verlustig und belegt den Wortgebrauch nur noch als Worthülse. Es zeigt schließlich die Unmöglichkeit an, einen Weg einzuschlagen, der das »Dasein« (das heißt auch hier: den Menschen) über eine »Amen-Treppe« führt. Es fällt von da die Möglichkeit aus, das Heilige im Sinne einer Wallfahrt zu er-fahren. Der Zugang zum Heiligen ist versperrt.

Gewissermaßen *de profundis* hat sich noch ein Rest von Ausdruck erhalten. *Berachot*, »Segenssprüche«? Nein. Durch die genudelten Sprüche ist das Profane nicht in die Sphäre des Sakralen gehoben. Das Profane bleibt profan: in der Gosse.

4. Meine Trauer, ich seh's, läuft zu dir über

Alle die Schlafgestalten, kristallin,
die du annahmst
im Sprachschatten,

ihnen
führ ich mein Blut zu,

die Bildzeilen, sie
soll ich bergen
in den Schlitzvenen
meiner Erkenntnis –,

meine Trauer, ich seh's,
läuft zu dir über.

Sehen, wahrnehmen, »bergen«: »in den Schlitzvenen meiner Erkenntnis.« Hier wird das »Bergen im Schatten deiner Flügel« der Psalmen syntaktisch genau substituiert. Auch das Psalmbild ist ersetzt durch ein neues Bild: der Akzent ist von »deine Flügel« in »meine Erkenntnis« verlegt. Mein Blut, meine Erkenntnis, meine Trauer.

Kadosch – heilig – (»abgetrennt«), nicht mehr *kadosch*. Ohnmacht, bei sich bleiben, keine Wallfahrt. Erkenntnis ist Erkenntnis der eigenen Ohnmacht. Diese fragwürdige Autonomie.

5. Alle die Helfenichtse

KLEINE NACHT: wenn du
mich hinnimmst, hinnimmst,
hinauf,
drei Leidzoll überm
Boden:

alle die Sterbemäntel aus Sand,
alle die Helfenichtse,
alles, was da noch
lacht
mit der Zunge –

»Alle die Helfenichtse« enthält eine scharfe Wendung gegen das Gottesbild des Wallfahrers nach Jerusalem. Jener Gott offenbarte sich als »helfender Gott«, ja, er wurde gerade deswegen aufgesucht und gepriesen. »Seine königliche Macht beherrscht das All« (Ps 103,19). Dieser Gott ist es, der nach den Psalmen »alle die Helfenichtse« als solche entlarvt. *Elohim* erweist alle anderen Götter als *elilim,* als Nichtse, wie Psalm 96,4.5 formuliert.

Ohne daß das Gedicht von einem »Helfer« sprechen würde, greift es aber auf die »Helfenichtse«, nur auf diese, zurück. Der Gott des Wallfahrers ist durch den Ausfall seiner Qualität als *Elohim* unter die *Elilim* der Psalmen eingereiht.

»Alles, was da noch / lacht / mit der Zunge« folgt als die das Gedicht abschließende, abbrechende und auf der Folie der Wallfahrt formulierte Steigerung des Gedichts. Ich erschließe: »Alles, was Odem hat« – Schluß des Psalters. *Sela,* Psalmenende. (So auch bei Gottfried Benn.)

So wie die Psalmen in *Aschrej* einen gewaltigen Auftakt haben, so in »Alles, was Odem hat . . .« ein zu Universalität tendierendes Ende. Hier jedoch: kein Ende, sondern Abbruch. Das Gedicht versagt die Gefolgschaft an entscheidender Stelle.

Die hier so angesprochene »kleine Nacht« wird quasi gebetseröffnend angerufen. Das Dunkle wird angerufen und dieses wird als »klein« bezeichnet. Die »kleine Nacht« steht anstelle von »großer Gott«. Die Helfenichtse sind ihre Komplementärerscheinungen, gehen aus ihr hervor.

6. Laß mich ein

Die zweite Abteilung von Zeitgehöft führt direkt ins Zentrum der jüdischen Wallfahrt, nach Jerusalem. Deren erstes Gedicht ist wirklich Entree, allerdings verschlüsselt. Nachdem die vorangehenden Gedichte schon die Nähe zu einem Du aussprachen, an »meine / dir zugewinkelte Seele«, wird diese hier zu einer Bitte: *Hachnissini.* Laß mich ein. Und: »dich / ließ ich warten. / dich.«

Gerade hier wird deutlich, daß ein Name der Geliebten Jerusalem ist. Daß Jerusalem die gemeinsame Liebe der Liebenden ist.

7. Es stand Jerusalem um uns

ES STAND
der Feigensplitter auf deiner Lippe,

es stand
Jerusalem um uns,

es stand
der Hellkiefernduft
überm Dänenschiff, dem wir dankten,

ich stand
in dir.

Auch hier lese ich zunächst: Jerusalem. Wie in der erotischen Metaphorik des Hohenliedes, so ist auch hier etwas »darüber hinaus« gemeint, d. h.: geliebt. Denn meinen heißt auch *minnen*: lieben. Gegen die Lesart Liebesgedicht – den »historischen Sinn« gewissermaßen – habe ich gar nichts einzuwenden. Wie könnte ich bei dieser Bildlichkeit! Über die naheliegende Lesart hinaus – nicht gegen – lese ich: Jerusalem. »Ich stand in dir«, d. h.: ich bin angekommen, der Einlaß (*nachnissini*) ist vollzogen, die Ankunft gemeldet, so wie in Psalm 122,2 gemeldet wird: »Stehn geblieben sind unsre Füße in deinen Toren, Jerusalem« (Buber). Jerusalem als Konkretum, als zu erreichendes Ziel, ist erreicht. Die In-dir-Formulierungen von Psalm 122: »Wer dich liebt, sei in dir geborgen«, und: »In dir sei Friede« (Einheitsübersetzung), als Reminiszenzen deutlich genug. Obwohl das emphatische »es stand« Vergangenheit (Abgeschlossenheit) zu besagen scheint, wird durch eine Übersetzung ins Hebräische – *hamad* – »es stand« zu einem Hebraismus, so daß »es stand« zu einem Anhaltspunkt für das Andauern der Begegnung wird.

Das eindringliche »Es stand« verbürgt die Gewißheit der Begegnung, gleichzeitig eine fast tautologische Faktizität. (Keine Erklärungen, außer dieser.)

8. Am nächsten der Tore tut sich nichts auf

Die Glut
zählt uns zusammen
im Eselsschrei vor
Absaloms Grab, auch hier,

Gethsemane, drüben,
das umgangene, wen
überhäufts?

Am nächsten der Tore tut sich nichts auf,

über dich, Offene, trag ich dich zu mir.

Jerusalem in Gefährtenschaft. Der geteilte Schmerz wird zum doppelten Schmerz.

Das Gedicht nennt drei Orte der Topographie von Jerusalem: Absaloms Grab, Gethsemane, »das nächste der Tore«. Aufsuchbare Stätten, die sich für den Dichter als Unmöglichkeiten herausstellen, als Verweigerungen: Grab, Leidensstätte, verschlossenes Tor.

Absaloms Grab: die Geschichte eines Verrats und einer gescheiterten Liebe andeutend. Gethsemane, das umgangene genannt: keinen liturgischen Umschrei-

tungsakt im Zusammenhang der Wallfahrt andeutend, sondern deshalb umgangen, weil es, schmerzlich genug, für sich steht. Dennoch keinen Anteil hat an der Jerusalemfahrt des Juden Paul Celan. »Am nächsten der Tore tut sich nichts auf«: gemeint ist jenes Tor, das in der jüdischen Überlieferung »Tor des Erbarmens« – *gatha-rachamim* – heißt, weil es – unmittelbar zum Tempel führend – das Tor ist, durch das der Messias, wenn er einst kommt, in die heilige Stadt Jerusalem einziehen wird. Einstweilen ist es zugemauert. Das nächste, das verschlossene Tor, das unmittelbar vor dem Ziel der Wallfahrt liegt, schließt zugleich die Möglichkeit, »Jerusalem«, d. h. das Ziel der Wallfahrt zu erreichen, aus. Es führt vor die augenfällige Erkenntnis der abgebrochenen Beziehung zum Heiligen. Jerusalem verschließt sich in diesem Gedicht. Kein Weg führt nach »Jerusalem«. Die Wallfahrt kommt am verschlossenen Tor des Erbarmens zu ihrem Ende.

9. Wir, die wie der Strandhafer Wahren

WIR, DIE WIE DER STRANDHAFER WAHREN,
in N'we Awiwim,

der ungeküßte
Stein einer Klage
rauscht auf,
vor Erfüllung

er befühlt unsre Münder,
er wechselt
über zu uns,

eingetan ist uns
sein Weiß,

wir geben uns weiter:
an dich und an mich,

die Nacht, sieh dich vor, die sand-
befehligte,
nimmt es genau
mit uns zwein.

Erneutes Innewerden des Status des »Volkes in der Fremde«, das aus der Verstreuung heimkehrt, nicht heimkehrt. Darum die Assoziation zum Eingangsvers des Sabbatpsalms 126, der aus der Perspektive des Exils die Heimkehr nach Jerusalem feiert: »wir, die wie Träumende waren« (als der Herr das Los der Gefangenschaft Sions wendete). Psalm 126 hielt die Erinnerung an die Verwandlung der Tränen in Jubel durch das befreiende Eingreifen Jahwes bei den Juden wach. Hoffnung auf Schaffung eines Zustandes, der Heil heißt. Heimführung nach Jerusalem. Und die Hoffnung auf Heimführung, über die Jahrhunderte auch durch diesen Psalm wachgehalten.

Wie in anderen Gedichten dieses Bandes wird im Angesicht Jerusalems die Erinnerung an die einstige Hoffnung auf Befreiung als Schmerz erfahren. Mit »wir, wie der Strandhafer wahr« ist wieder ein Zustand vor allem Anfang erreicht: vor Offenbarung und Auserwählung. Der akustische Gleichklang von »wahr« und »war«.

»Der ungeküßte / Stein einer Klage / rauscht auf / vor Erfüllung« – der Trauerstein. Sein Weiß, eine Trauergeste, vom Stein selbst vollzogen. Können Steine reden? Nein. Sie sind stumm. Sie werden im Gedicht – als ob sie jetzt »für uns« weiterredeten – zum Ausdruck »unserer Stummheit«.

10. Aus Tempeltiefen

DAS LEUCHTEN, ja jenes, das
Abu Tor
auf uns zureiten sah, als wir
ineinander verwaisten, vor Leben,
nicht nur von den Handwurzeln her –:

eine Goldboje, aus
Tempeltiefen,
maß die Gefahr aus, die uns
still unterlag.

Der Glanz und das Leuchten, auch hier noch dem Tempel zugedacht. Leuchten und Tempel gehören zusammen. Das weiß jeder Wallfahrer nach Jerusalem.

Die Begegnung mit dem Heiligen als Lichtereignis. Schon die Offenbarung am brennenden Dornbusch war ein Lichtereignis. Der Auftrag, das Antlitz Jahwes zu suchen, ist zuerst ein Auftrag an Israel. Die Gefahr der Suche. Die Blendung. Das Ausbleiben von Licht: das Dunkel. Die Er-fahrung des Ausbleibens. Der »glühende Leertext«. Der »mit allen Kielen« gesuchte »Ungrund«. Die Stufen der Suche in *Zeitgehöft.*

11. Sag, daß Jerusalem ist

DIE POLE
sind in uns,
unübersteigbar
im Wachen,
wir schlafen hinüber, vors Tor
des Erbarmens,

ich verliere dich an dich, das
ist mein Schneetrost

sag, daß Jerusalem ist,

sags, als wäre ich dieses
dein Weiß,
als wärst du
meins,

als könnten wir ohne uns wir sein,

ich blättre dich auf, für immer,

du betest, du bettest
uns frei.

Die Achse des Gedichts ist Jerusalem. Die genau in der Mitte des Gedichts zu lesende Zeile ruft zum Bekenntnis von Jerusalem auf. Jerusalem soll *Sein* zugesprochen werden; und zwar in der allgemeinsten, grundsätzlichsten Form. Das Wort ›ist‹ ist gesperrt gedruckt. Diese Hervorhebung: Unbedingtheitscharakter von Jerusalem wie auch des Bekenntnisses zu seinem »Sein«.

Aber dieses Jerusalems muß sich das Gedicht versichern; und zwar über die Sprache. Die Sprache ermöglicht zunächst die Aufforderung, und über die Sprache soll ebenso bestätigt werden: sag. Von diesem Leitsatz sind drei Als-Sätze abhängig, die den Leitsatz nicht verdeutlichen, aber auch nicht verdunkeln, und, ein bloßes Aussageschema transzendierend, das Gedicht überhaupt erst ermöglichen. Hier wird Jerusalem zu einem Ort der Begegnung von Liebenden – auch dieses Gedicht spricht sich als Liebesgedicht aus.

Jerusalem steht unter dem Zeichen des Weiß. Dies ist hier nicht so sehr als Farbe zu verstehen, sondern in seinem Zeichencharakter auf den unmittelbar vor »sag, daß Jerusalem ist« genannten »Schneetrost« zu beziehen. Die Weißstellen. Das nicht zu Sagende. Das Weiß ist auch hier Zeichen der Trauer, die die Begegnung mit Jerusalem auslöst. Die Aufforderung: »Sag, daß Jerusalem ist«, ist vom Zeichen des Weiß umgeben (vorher: »Schneetrost«, anschließend: »dein Weiß«). Das Zeichen ist, wie die Folge der Als-Sätze, poetische Affirmation.

Die Pole des Gedichts sind im Ich und Du angezeigt und scheinen zeitweise im Wir aufgehoben. Jerusalem wird einmal im Wir, dann aber auch unter dem Zeichen der Trennung (»Die Pole«, »unübersteigbar«) als ein je für sich zu erfahrendes Ereignis verstanden. »Die Pole sind in uns, unübersteigbar« – allerdings nur »im Wachen«. Heißt das zugleich, daß sie in einer anderen Verfassung »übersteigbar« wären? Dagegen steht der Schlaf im Zeichen der *transgressio*. Schon im Hohenlied erinnert »wachen« die Liebenden an den Zustand der Trennung. Die hebräische Entsprechung von »wachen« (*schakad*) verbindet mit diesem Wort die Assoziation von »bitter« (*schaked,* Mandel). Diese geheime Referenz, die auch ein anderes Gedicht Celans prägt (»ZÄHLE die Mandeln, / zähle, was bitter war und dich wachhielt / zähl mich dazu« in Celans Band *Mohn und Gedächtnis* von 1952) trägt hier zu einer Intensivierung der Raumaufteilung von »Wachen« und »Schlafen« bei.

Das Gedicht ist im Angesicht Jerusalems gesprochen. Ihm gegenüber. Ihm gegenüber entfaltet sich der Horizont des Gedichts. Vis-à-vis Jerusalem, wie es sich vom Ölberg aus zeigt. Die Klagelieder setzen wie die Tränen Jesu diese Perspektive voraus. »Hinüber« heißt: an den Eingang der Stadt, unmittelbar an die Mauer, hinter der der Tempel liegt. Lag. An den »Königsweg hinter der Scheintür«, wie das folgende Gedicht poetisch lokalisiert. »Vors Tor des Erbarmens« nennt das Gedicht als eigentlichen Anhaltspunkt. Jenes Tor unter den zahlreichen Toren Jerusalems, das verschlossen ist. Im Gedicht als Zeichen einer verhinderten Begegnung gesetzt? Doch heißt das »Tor des Erbarmens« nicht gerade um einer zukünftigen Öffnung willen so? Es wird zu einem Tor des Erbarmens, weil durch es der Messias in die Mitte Jerusalems gelangen wird. Daher liegen die Toten, die auf diese Ankunft warten, ganz in der Nähe dieses Tores begraben. Die Perspektive der auf dem Ölberg liegenden Toten ist die Perspektive der auf den Messias wartenden Jahwegläubigen. Der über und über mit Gräbern bedeckte Ölberg ist kein Friedhof, sondern die Stätte, von der das zukünftige Heil ausgeht. Einstweilen können auch sie »vors Tor des Erbarmens hinüberschlafen«.

Für sie ist das Tor des Erbarmens nicht eigentlich das Tor, das verschlossen ist, sondern das Tor, das sich öffnen wird, anders gesagt: das um seiner Öffnung willen verschlossene Tor. Genau in diesen Horizont ist auch das Gedicht *Die Pole* und seine Nennung des »Tores des Erbarmens« anzusiedeln. Wie von den auf den Messias wartenden Toten gilt auch von den im »Wir« Subsummierten des Gedichts jeweils von der Ölbergperspektive aus: »Wir schlafen hinüber, vors Tor / des Erbarmens«. Die Ambivalenz dieser Stelle wird gerade daran sichtbar, daß das Zeichen zukünftigen Handelns einstweilen nur schlafend erreicht wird, während sich »im Wachen« eine Distanz auftut, die sich, wie das Kidrontal, zwischen Ölberg und Jerusalem mit seinem Tempel schiebt. Das Gedicht erfährt diese Distanz als Schmerz, so wie die Trennung von Jerusalem immer als Schmerz erfahren wurde (Tischpsalm [137] für den Werktag: »An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten«). Das Gedicht weiß, daß eigentlich die Verfassung der Toten vonnöten wäre, die »vors Tor des Erbarmens hinüberschlafen«, um Jerusalem zu »besitzen«. Sie sind am Ziel der Wallfahrt angelangt, schlafend.

*

Mit Jerusalem ist das Ziel der Wallfahrt erreicht, wie Psalm 122 versichert. Diese Erfahrung teilt das Gedicht *Die Pole* nicht. »Jerusalem« ist vieldeutig. Es *ist* und ist nicht. Daher fordert das Gedicht auf zu versichern, daß Jerusalem *ist*. In diesem Gedicht enthält Jerusalem neben dem traditionellen Erinnerungspotential als der Stadt des Heils die Erinnerung an verfehlte und vergebliche Hoffnung. Gerade vom Ölberg aus ruft Jerusalem so viele Tote in Erinnerung. Und vielleicht auch, nein: gewiß in dieses Totengedächtnis eingeschlossen die Erinnerung an die Eltern des Dichters, die nicht im Angesicht Jerusalems, sondern in einem anderen Osten, in Transnistrien, ihr Grab gefunden haben, nicht gefunden haben. Hat ihnen doch »der Meister aus Deutschland« »ein Grab in der Luft« »geschenkt« (*Todesfuge*). Das Gedicht, das gewissermaßen Zeile für Zeile Wallfahrt ist, steht außerhalb Jerusalems. Die Distanz wird Schritt für Schritt als Schmerz erfahren. Jede Nennung im Umkreis der »Tempeltiefen« (»Das Leuchten«) löst von neuem einen Schmerz aus, der sich im Wort »Jerusalem« kristallisiert. Das Wort ist angereichert mit der Erfahrung des Dichters, die zugleich Minderung der Fülle des Glanzes von Jerusalem bewirkt, den Schatten, der den Dichter nach Jerusalem begleitet hat.

Nicht irgendeine, sondern die jüdische Hoffnung ist im Namen Jerusalem enthalten. Das macht die Nennung des Namens bei Celan wiederum so genau. Keine Befindlichkeit, sondern der jüdische Schmerz, daß Jerusalem nicht mehr Stadt der Freude, der »höchsten Freude« der Psalmen (Ps 122) sein kann.

Aufgrund der historischen Erfahrung wird diese Jerusalemreise zur Trauerarbeit. Freilich kannten die Psalmensänger auch den Schrecken der Welt, auch sie kannten Verfolgung und Exil. Doch Celan hat einen »Leidensvorsprung«: er hat »dies alles« isoliert erlitten, als Sinnlosigkeit erfahren, ohne jeden sinnstiftenden Zusammenhang.

Am Ziel der Wallfahrt steht die Begegnung mit Jahwe in Jerusalem. Bei Celan ist Jerusalem auch der Ort, wo sich das Ausbleiben des Heiligen »offenbart«. Jerusalem

wird zum Zeichen einer fragwürdigen Begegnung. Diese Wallfahrt endet am Tor des Erbarmens, d. h.: außerhalb: im Angesicht Jerusalems.

Immerhin: hier wie in den Psalmen wird um der Stadt willen *gesungen*. Die Einzigartigkeit Jerusalems wird unterschiedlich konturiert, ist aber insofern Realität. Jerusalem ist. Noch der Zweifel, der in der Begegnung mit Jerusalem dessen Vieldeutigkeit quasi als Gewißheit der Begegnung zurückläßt, »beweist«, daß Jerusalem ist.

Schließlich bedeutet Jerusalem als das in der Ferne gesprochene Wort: Heimweh. Dieses ist gerade nach dem Verlust von Heimat, von »Jerusalem«, vielleicht noch stärker als für den Psalmisten, der sich von den Strömen Babylons aus nach Jerusalem sehnte und zuletzt einmal die Möglichkeit hatte, dorthin zurückzukehren.

GLOSSEN

BIN ICH NOCH KATHOLISCH? Eine Rede, für die es kein Publikum gibt. – Der Redner, der sich hier unaufgefordert zum Wort drängt, um seine Meinung zu einer kirchlichen Frage zu sagen, ist kein Geistlicher, kein Theologe, ja, er ist nicht einmal an theologischen Dingen sonderlich interessiert. So hat er die Bücher von Küng und Boff, von denen doch alle Welt redet, nie gelesen. Ihre Lektüre schien ihm nicht heilsnotwendig, die anderer Bücher lehrreicher oder amüsanter. Er ist auch nicht das, was man heute einen engagierten Christen nennt, er geht nicht mit dem Klingelbeutel, er singt nicht in der Schola, er ist nicht im Pfarrgemeinderat und nicht im Kirchenvorstand, er hat an dem, was so »in unseren Gemeinden« vorgeht, keinen Anteil. Er geht sonntags in die Messe und manchmal unter der Woche, wenn er rechtzeitig aus dem Geschäft heimkommt, in die Abendmesse. Er ist ein »Dominikant«, wie es in der Statistiksprache heißt, sonst nichts.

Trotzdem hat unser Redner bislang gemeint, ein anständiger Katholik zu sein, nicht nur, weil er in die Kirche geht, sondern weil er meint, im alltäglichen Leben als Katholik gefordert zu sein, auch wenn dies kein großes Aufsehen macht. Er hätte wohl das eine oder andere nicht gesagt und nicht getan, wenn er das nicht als seine verdammte Pflicht und Schuldigkeit als Katholik angesehen hätte.

Da er so vor sich hinlebt, regt ihn vieles nicht auf, worüber sich anscheinend heute viele Katholiken aufregen. Es ist ihm ziemlich egal, ob hier oder dort dieser oder jener Bischof wird, wenn es ein guter und frommer Priester ist. Da ihn die Theologie nicht interessiert, interessiert es ihn auch wenig, ob gerade progressive oder konservative Theologen Konjunktur haben, ob Laien auf theologische Lehrstühle berufen werden oder Priester, ob die Domkapitulare mit ihrer Behandlung durch die römische Kurie zufrieden sind oder nicht. Er ergreift keine Partei, weil er sich schlicht für inkompetent hält, und er vermag nicht einzusehen, daß solche Streitigkeiten wirklich so große Probleme ausmachen, wie er manchmal hört oder liest.

Der Mann, der hier redet, ist nicht nur theologisch ungebildet, auch spirituell hat er nicht viel aufzuweisen. Sein geistlicher Haushalt lebt von ein paar Sätzen, die er früher einmal gehört hat und an die er sich erinnert, etwa den, daß Christsein bedeute, Christus nachzufolgen, und daß der Kirche in der Welt keine angenehme Existenz verheißen ist. Er weiß, daß er als Katholik mit einer säkularisierten Umwelt notwendig in Spannungen stehen muß, so wenig er solche Spannungen erfreulich findet.

Weil er spirituell so unbedarft ist, lebt er auch nicht mit einer Gruppe Gleichgesinnter, sondern verläßt er sich auf die Kirche. Von ihr erwartet er Weisung, wenn er selbst nicht weiß, wo's lang geht, ob etwas richtig oder falsch ist. Er hält es sehr mit der Gewissensfreiheit. Wie Luther und Thomas von Aquin weiß er, daß er niemals etwas gegen sein Gewissen tun darf, aber gerade dort, wo sein Gewissen ihm keine Klarheit gibt, da braucht er die Kirche. Deren Weisung behagt ihm keineswegs immer, denn er ist ein fauler Hund, aber er weiß keinen anderen, den er fragen könnte.

Unser Redner hätte in diesem theologischen Dämmerzustand wohl noch lange vor sich hingelebt, wenn er nicht eines Samstags seiner Frau beim Putzen geholfen und dabei Radio gehört hätte. Da waren kluge Leute, meist professionelle Theologen und engagierte Katholiken, am Mikrophon, und was sie sagten, verwunderte ihn sehr. Denn die gegenwärtigen Auseinandersetzungen der Theologen mit dem Papst um Bischofsernennungen, Förderung von konservativen Theologen und Sexualmoral erschienen hier als Konflikt zwischen Kirche und Papst. Es sah so aus, als ob der Papst die ganze Kirche gegen sich hätte, und eine Diskussionsteilnehmerin, die nicht wie unser Redner simpler Dominikant, sondern irgend etwas Kirchenoffizielles ist, sagte, wer sich in diesen Dingen nicht aufrege, erweise damit, daß er bereits zu den vielen Abständigen gehöre, deren Zahl durch die Haltung des Papstes immer größer werde. Das gab unserem Redner sehr zu denken. Ist er kein anständiger Katholik mehr, weil er diese Debatten für etwas völlig Sekundäres hält, gemessen an dem, was die Kirche – nach seiner ungebildeten Meinung – wirklich ist? Er hat sich bislang zur Kirche gehalten, weil er meinte, dort Christus zu begegnen, dort, und nur dort, Lossprechung empfangen und Eucharistie feiern zu können, ja er war der arroganten Meinung, daß es keinen größeren Vorzug für einen Menschen geben könne, als – unverdient – der heiligen katholischen Kirche anzugehören.

Wenn das so ist, wie er meint, dann versteht er nicht, daß man von solchen Sachen, wie sie jetzt die Debatten erfüllen, soviel Redens macht. Sicher: Es soll sich jeder – auch gegen Papst und Bischöfe – seiner Haut wehren, der sich in seinen Rechten verletzt fühlt; es soll jeder den Mund aufmachen, der meint, es liefe in der Kirche etwas schief. Aber er soll für seinen Streit nicht ungefragt das ganze Kirchenvolk aufbieten und aus seinem Konflikt nicht eine Kirchenkrise herbeireden. Unser Redner sieht jedenfalls immer noch nicht ein, daß bei solchen Streitigkeiten viel auf dem Spiele steht, er ist eben ein ungebildeter Mensch, vielleicht nicht einmal mehr ein anständiger Katholik, sondern schon abständig, weil er die Empfindungen der engagierten Katholiken nicht zu teilen vermag. Trifft das zu – dann wird unser Redner mit sich zu Rate gehen müssen, aber solange dies noch nicht erwiesen ist, bittet er ebenso freundlich wie energisch, alle gelehrten Theologen und deren Mitstreiter in den erwähnten Konflikten, ihn nicht ungefragt als ihren Parteigänger in Anspruch zu nehmen.

Um die Sache noch schlimmer zu machen: Unser Redner ist nicht nur ungebildet, sein Metier ist die historische Wissenschaft, und die macht skeptisch. Im Rahmen seiner Ausbildung hat er zudem noch bei einem Gelehrten, der über den Verdacht, ein Katholik zu sein, weit erhaben war, Geschichte der spätmittelalterlichen Konzilien getrieben. Die wollten Reform der Kirche und haben viele kluge Köpfe ihrer Zeit beschäftigt – herausgekommen ist eigentlich nichts (ich weiß nicht, ob unseren Theologen, die heute soviel vom angeblich gefährdeten Zweiten Vatikanum reden, überhaupt wissen, daß es diese Konzilien gegeben hat!). Warum ist dieser Riesenauf-

wand an Gelehrsamkeit und frommem Eifer ergebnislos geblieben? Unser Redner fand die Antwort am plausibelsten, die er von einem ziemlich antikatholischen Gelehrten hörte: Die Reformkonzilien haben nichts bewirkt, weil sie in Kirchenorganisation machten (in Demokratisierung, müßte man heute sagen, sie hielten tatsächlich die Allgewalt der Konzilien mit maximaler Beteiligung der Theologen für das Allheilmittel gegen alle Gebrechen der Kirche). Aber damit blieben sie im Äußerlichen stecken – Luther stellte eine ernsthafte religiöse Frage und steckte damit eine Welt in Brand. Manchmal beschleicht unsern Redner das flaue Gefühl, wir gingen heute in ähnlicher Weise an den entscheidenden Fragen vorbei. Da sieht man es wieder: er ist kein engagierter Katholik, Mitbestimmung der Laien ist ihm egal, solange man ihm selbst seine Freiheit läßt! Ist ihm denn seine Ortskirche gleichgültig? Unser Redner müßte antworten: so ziemlich. Er hat in seinem bewegten Leben vielen Ortskirchen angehört, um die jeweils zuständige für den entscheidenden Ort seines Christseins zu halten. Außerdem hat er ein gewisses Gedächtnis: Was er heute über die Ortskirche hört, kommt ihm ziemlich bekannt vor. So ähnlich klang es vor einigen Jahrzehnten über die Pfarrei; wird man in zwanzig Jahren immer noch so von der Ortskirche reden, wie es heute üblich ist? Auch die Theologie kennt den Paradigmenwechsel, um nicht zu sagen: Moden (und Modetorheiten) – wie andere Wissenschaften auch.

Unser Redner eilt zum Schlusse: theologisch ungebildet und spirituell unbedarft maßt er sich nicht an, die Theologen belehren zu wollen. Aber er hat seinen eigenen Kopf: er will überzeugt sein, und noch meint er, gute, wenn auch höchst untheologische Gründe gegen manches zu haben, was zur Stunde als die Meinung des Kirchenvolkes ausgegeben wird. Solange man ihn trotz allem noch zum Kirchenvolk rechnet, verlangt er aus Gründen zahlenmäßiger Korrektheit, daß alle, die in den laufenden Streitigkeiten für sich das Kirchenvolk in Anspruch nehmen wollen, wenigstens sagen: Kirchenvolk minus 1. Etsi omnes, ego non. Heinz Hürten

IN EIGENER SACHE – Am 17. April wurde unser Mitherausgeber Walter Kasper vom Heiligen Vater zum Bischof der Diözese Rottenburg/Stuttgart ernannt. Er wird am 17. Juni 1989 feierlich in sein neues Amt eingeführt werden.

Klemens Stock SJ, 1934 in Hofen/Württemberg geboren, lehrte von 1978 bis 1987 als Ordinarius an der Universität Innsbruck. Heute ist er o. Professor am Päpstlichen Bibelinstitut.

Ignace de la Potterie SJ, Jahrgang 1914, lehrt Neutestamentliche Theologie am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Den Beitrag auf Seite 207, der die gekürzte und überarbeitete Fassung eines Aufsatzes des Sammelbandes: Jésus aux origines de la christologie. ^{2}1989, S. 303-330, darstellt, übersetzten Claudia Zimmermann und Maximilian Greiner aus dem Französischen.

Hansjürgen Verweyen, 1936 in Bonn geboren, ist seit 1983 o. Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg.

Josef Sudbrack SJ, in Trier 1925 geboren, ist Dozent für geistliche Theologie in Innsbruck, Visiting Professor an der Harvard University (USA) und Herausgeber der Zeitschrift »Geist und Leben«.

Francis A. Sullivan SJ, 1922 in Boston (USA) geboren, Priester 1951, Promotion 1956, lehrt Ekklesiologie an der Gregoriana in Rom. Eva Neunzig und Maximilian Greiner übertrugen den Beitrag auf Seite 248.

Stefaan van Calster, Jahrgang 1937, 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 253 übersetzte August Berz aus dem Englischen.

Stratford Caldecott, 1953 in London geboren, studierte Philosophie und Psychologie in Oxford. Er ist leitender Redakteur bei Collins Religious Publications/London und gehört zur Redaktion der amerikanischen Communio. Den Beitrag auf Seite 258 übersetzten aus dem Englischen Eva Neunzig und Maximilian Greiner.

Hermann Kunisch, in Osnabrück 1901 geboren, 1935-1945 Mitarbeiter am Grimmschen Wörterbuch; 1946-1955 Ordinarius für Neue Deutsche Literaturgeschichte an der Freien Universität Berlin, seit 1955 an der Universität München, wo er seit seiner Emeritierung 1969 lebt.

Heinz Hürten, 1928 in Düsseldorf geboren, ist Ordinarius für Neuere und Neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt.

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 der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn).

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

»Gieße in unsere Herzen die Gesinnung Deiner Liebe ein«,
werde Du selbst ein Strömender für uns,
denn unser Strömen trägt uns nicht bis zu Dir.
Sei Regen in unserer Dürre,
sei Fluß durch unsere Landschaft,
daß sie an uns ihre Mitte erhalte und Ursache ihres Schwellens und Fruchtens.
Und wenn Dein Wasser Blüten und Früchte in uns hervorbringt,
dann wollen wir sie nicht
als unsere eigenen Triebe und Ergebnisse betrachten,
denn sie stammen von Dir,
und wir wollen sie im voraus zu den unsichtbaren Gütern bei Dir hinterlegen,
über die Du verfügen kannst,
wie Du willst.
Es sind Früchte aus unserem Land,
aber von Dir hervorgebracht,
die Du für Dich oder für uns verwenden,
für einen andern, der nichts hat,
aufsparen kannst.

Hans Urs von Balthasar



Hans Balthasar

Versuch eines Durchblicks durch mein Denken

Von Hans Urs von Balthasar †

Wenn einer viele dicke Bücher verfaßt hat, fragen sich die Leute: Was will er denn eigentlich sagen? Bei einem fruchtbaren Romanschriftsteller – Dickens etwa oder Shakespeare oder Dostojewski – kann ich mir das eine oder andere seiner Werke auswählen, ohne mich mit seinem gesamten Werk eingehender zu befassen. Bei einem Philosophen oder Theologen verhält es sich ganz anders. Man möchte das Herz seines Denkens erfassen, denn man setzt voraus, daß es ein solches gibt.

Da mir von vielen, angesichts meines Bücherhaufens ratlosen Menschen die Frage gestellt wurde: »Wo soll man beginnen, um Sie zu verstehen?«, will ich versuchen, meine zahlreichen Fragmente »in a nutshell« (wie die Engländer sagen) zu sammeln, soweit sich dies ohne allzu viele Abstriche tun läßt. Eine solche Zusammenfassung droht allerdings allzu abstrakt zu werden. Man müßte sie einkleiden: einerseits mit meinen biographischen Werken (Kirchenväter, Karl Barth, Buber, Bernanos, Guardini, Reinhold Schneider sowie alle in meiner Trilogie behandelten Autoren), andererseits meinen Werken zur Spiritualität (das betrachtende Gebet, Christus, Maria und die Kirche) und schließlich den zahlreichen Übertragungen der Väter, mittelalterlicher und moderner Theologen. Hier aber müssen wir uns darauf beschränken, *ein Schema* der Trilogie zu bieten: der Ästhetik, Dramatik und Logik.

Beginnen wir mit einer Erwägung zur menschlichen Situation: Der Mensch existiert als ein begrenztes Wesen in einer begrenzten Welt, doch seine Vernunft ist offen zum Unbegrenzten, auf das gesamte Sein; der Beweis dafür liegt in der Erkenntnis seiner Endlichkeit, seiner Begrenztheit: ich bin, ich könnte aber auch nicht sein. Vieles, was existiert, könnte nicht sein. Die Wesen sind begrenzt, das Sein ist es nicht. Dieses Auseinanderklaffen, diese »Realdistinktion« des hl. Thomas, ist der Quell alles religiösen und philosophischen Denkens der Menschheit. Unnötig zu sagen, daß alle menschliche Philosophie (mit Ausnahme jener des biblischen Bereichs und seines Einflusses) zugleich wesentlich religiös und theologisch ist, denn sie stellt die Frage nach dem absoluten Sein, ob dieses personal gedacht wird oder nicht.

Welches sind nun die hauptsächlichen von der Menschheit versuchten Lösungen dieses Rätsels? Man kann dieses Auseinanderklaffen von Sein und Wesen, zwischen Unendlichem und Endlichem zu überbrücken versuchen, indem man entweder sagt, alles sei unbegrenztes und unveränderliches Sein

(Parmenides) oder alles sei Bewegung, Rhythmus zwischen Gegensätzen, Werden (Heraklit).

Im ersten Fall ist das Endliche und Begrenzte an sich Nicht-Sein, also Schein, den man aufheben muß: dies ist die Lösung der buddhistischen Mystik des Fernen Ostens in ihren tausend Färbungen. Lösung auch Plotins: zur Wahrheit gelangt man nur in der Ekstase, in ihr wird das Eine berührt, das zugleich Alles und Nichts ist (von allem übrigen, das zu existieren scheint). Der zweite Fall widerspricht sich selbst: das reine Werden in der reinen Endlichkeit kann nur in einer Identifikation der Gegensätze gedacht werden: Leben und Tod, Heil und Unheil, Weisheit und Torheit (so Heraklit).

Also muß von einem unüberwindlichen Dualismus ausgegangen werden: das Endliche ist nicht das Unendliche. Platon: die sinnliche irdische Welt ist nicht die ideale göttliche. Damit ergibt sich die unabweisliche Frage: Woher dieses Auseinanderklaffen? Warum sind wir nicht Gott?

Erster Versuch einer Antwort: Es muß einen Fall gegeben haben, einen Abfall, und der Weg zum Heil kann nur in der Rückkehr des sinnlich Endlichen in das übersinnlich Unendliche bestehen. Das ist der Weg aller nicht-biblischen Mystik. Zweiter Versuch: Das Unendliche, Gott, braucht eine endliche Welt. Weshalb? Um sich selbst zu vollenden, um alle seine Möglichkeiten auszuleben? Oder um einen Gegenstand seiner Liebe zu haben? Beide Lösungen führen zum Pantheismus. In beiden ist das Absolute, Gott, in sich wiederum bedürftig geworden, also endlich. Wenn Gott aber die Welt in keiner Weise nötig hat – nochmals: Warum gibt es eine Welt?

Keine Philosophie wird auf diese Frage eine befriedigende Antwort geben können. Paulus wird den Philosophen sagen, Gott habe den Menschen geschaffen, damit er das Göttliche *suche*, es zu erreichen *trachte*. Daher ist alle vorchristliche Philosophie in ihrer Spitze theologisch. Und tatsächlich kann der Philosophie die wahre Antwort nur vom Sein selber gegeben werden, indem es sich selbst offenbart. Wird der Mensch fähig sein, diese Offenbarung aufzunehmen? Eine positive Antwort wird nur vom Gott der Bibel gegeben. Einerseits kennt dieser Gott, Schöpfer der Welt und des Menschen, sein Geschöpf. »Ich, der ich das Auge geschaffen habe, sollte nicht sehen? Ich, der ich das Ohr geschaffen habe, sollte nicht hören?« Und fügen wir hinzu: Ich, der ich die Sprache geschaffen habe, sollte nicht reden und mich verständlich machen können? Und dies setzt auch die Alternative: Um die Selbstoffenbarung Gottes hören und verstehen zu können, muß der Mensch selbst ein Forschen nach Gott, eine ihm gestellte Frage sein. Also gibt es keine biblische Theologie ohne religiöse Philosophie. Der menschliche Verstand muß auf das Unendliche hin offen sein.

Hier setzt mein Grundgedanke ein. Sagen wir zuvor noch, daß der alte Ausdruck ›Metaphysik‹ den Akt des Überstiegs über die Physis besagt, die für die Griechen den ganzen Kosmos umfaßte, von dem der Mensch ein Teil war.

Für uns ist Physik etwas anderes, nämlich die Wissenschaft der stofflichen Welt. Der Kosmos vollendet sich für uns im Menschen, der zugleich Zusammenfassung der Welt ist und ihr Überstieg. Unsere Philosophie wird also wesentlich eine Meta-Anthropologie sein, die nicht nur die kosmologischen, sondern auch die anthropologischen Wissenschaften zur Voraussetzung hat und sie auf die Seins- und Wesensfrage des Menschen hin übersteigt.

Der Mensch aber existiert nur im Dialog mit seinem Nächsten. Ein Kind wird durch die Liebe, das Lächeln seiner Mutter ins Bewußtsein gerufen. In dieser Begegnung eröffnet sich ihm der Horizont des gesamten unendlichen Seins und zeigt ihm vier Dinge: 1) Daß es *eins* ist in der Liebe mit seiner Mutter, obwohl ihr gegenübergestellt, also daß alles Sein *eins* ist. 2) Daß diese Liebe *gut* ist, also alles Sein *gut* ist. 3) Daß diese Liebe *wahr* ist, also alles Sein *wahr* ist. 4) Daß diese Liebe *Freude* weckt, also alles Sein *schön* ist.

Fügen wir bei, daß die Epiphanie des Seins nur sinnvoll ist, wenn wir in der Erscheinung das Wesen, das sich anzeigt – das Ding an sich – erfassen. Das Kind erkennt nicht eine bloße Erscheinung, sondern seine Mutter an sich. Das schließt nicht aus, daß wir das Wesen nur durch seine Kundgabe hindurch und nicht in sich selbst erfassen (hl. Thomas).

Das Eine, das Gute, das Wahre, das Schöne, so nennen wir die transzendentalen Eigenschaften des Seins, da sie alle Begrenzungen der Wesen übersteigen und dem Sein koextensiv sind. Wenn es eine unüberwindbare Distanz zwischen Gott und Geschöpf gibt, wenn es auch eine Analogie zwischen ihnen gibt, die sich auf keine Form von Identität reduzieren läßt: dann muß es ebenso eine Analogie der Transzendentalien geben zwischen denen des Geschöpfs und denen in Gott.

Von daher ergeben sich zwei Schlußfolgerungen, eine positive und eine negative. Die positive: Der Mensch existiert nur durch den zwischenmenschlichen Dialog: also durch die Sprache, das Wort (in Gebärde, Mimik oder Worten). Warum also dem Sein selbst das Wort absprechen? »Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott« (Joh 1,1).

Die negative: Nehmen wir an, Gott sei wahrhaft Gott (das heißt die Totalität des Seins, die keines Geschöpfs bedarf), dann ist Gott auch die Fülle des Einen, des Guten, des Wahren und des Schönen, folglich wird das begrenzte Geschöpf nur teilweise, fragmentarisch an den Transzendentalien teilhaben. Nehmen wir ein Beispiel: Worin besteht die Einheit der endlichen Welt? Ist es die Gattung (jeder Mensch ist ganz Mensch, darin besteht seine Einheit), oder ist es das Individuum (jeder Mensch ist unteilbar sich selbst)? Die Einheit ist also im Bereich des Endlichen polarisiert. Dieselbe Polarität kann für das Gute, das Wahre und das Schöne aufgewiesen werden.

Ich habe demnach versucht, eine Philosophie und eine Theologie von einer Analogie her aufzubauen, also nicht ausgehend von einem abstrakten Sein, vielmehr von einem Sein, wie es konkret in seinen (nicht kategorialen,

sondern transzendentalen) Eigenschaften begegnet. Und weil die Transzendentalien das ganze Sein durchwalten, müssen sie einander auch innerlich sein: was wirklich wahr ist, muß auch gut und schön und eins sein.

Ein Sein *erscheint*, es erfolgt eine Epiphanie: darin ist es schön und beglückt uns. Erscheinend gibt es sich, was gibt sich uns hin: es ist gut. Und sich gebend, *sagt es sich aus*, enthüllt sich selbst: es ist wahr (in sich und im Andern, dem es sich offenbart).

So läßt sich vorerst eine theologische *Ästhetik* (*Herrlichkeit*) entwerfen: Gott erscheint. Er erscheint Abraham, Mose, Jesaja, schließlich erscheint er in Jesus Christus. Eine theologische Frage: Wie soll seine Erscheinung, seine Epiphanie unter den tausend andern Phänomenen in dieser Welt erkannt werden? Wie läßt sich der wahre und einzig lebendige Gott von allen umgebenden Göttern, von allen philosophischen und religiösen Versuchen, Gott zu fassen, unterscheiden? Wie soll die unvergleichliche Herrlichkeit Gottes im Leben, im Kreuz, in der Auferstehung Christi unter aller übrigen Herrlichkeit dieser Welt wahrgenommen werden?

So kann man mit einer *Dramatik* weiterfahren, da dieser Gott mit uns einen Bund eingeht: Wie begegnet die absolute Freiheit Gottes der relativen, aber wahrhaften Freiheit des Menschen? Wird es hier nicht zu einem tödlichen Kampf zwischen den beiden kommen, die jede der andern gegenüber verteidigt, was sie für das Gute hält und als solches wählt? Wie wird diese Schlacht verlaufen, wie der Endsieg ausfallen?

Man kann mit einer *Logik* schließen (einer *Theo-Logik*). Wie wird sich Gott dem Menschen verständlich machen, wie kann ein unendliches Wort sich in einem endlichen ausdrücken, ohne seinen Sinn einzubüßen? Hier stellt sich das Problem der zwei Naturen Christi. Und wie soll der begrenzte Geist den grenzenlosen Sinn des Wortes Gottes erfassen? Hier stellt sich das Problem des Heiligen Geistes.

Dies ist die Artikulation meiner Trilogie. Dabei habe ich nur die Fragen erwähnt, die sich durch die Methode ergeben haben, ohne darauf zu antworten, was den Rahmen dieser Einführung bei weitem gesprengt hätte.

Zum Abschluß soll immerhin der Punkt kurz berührt werden, der die christliche Antwort auf die zu Beginn von den religiösen Philosophien der Welt aufgeworfenen Fragen enthält. Ich sage: die christliche Antwort, denn das Alte Testament und mehr noch der Islam (der wesentlich dem Bereich der Religion Israels angehört) sind nicht in der Lage, auf die Frage: Warum hat Jahwe, hat Allah eine Welt geschaffen, die er als Gott nicht braucht?, eine ausreichende Antwort zu geben. In beiden Religionen wird das Faktum aufgestellt, aber keine Begründung dafür gegeben.

Die christliche Antwort ist in den beiden Grunddogmen, der Trinität und der Menschwerdung enthalten. Im trinitarischen Dogma ist Gott einer, gut, wahr und schön, weil er wesentlich Liebe ist und die Liebe den Einen, den

Andern und ihre Einheit voraussetzt. Und wenn in Gott der Andere, das Wort, der Sohn gesetzt werden muß, dann ist die Andersheit der Schöpfung kein Abfall, keine Erniedrigung, sondern ein Bild Gottes, ohne selber Gott zu sein.

Und da der Sohn die ewige Ikone des Vaters ist, wird er ohne Widerspruch das Bild, das die Schöpfung ist, in sich aufnehmen können, es läutern, es, ohne es (in einer falschen Mystik) aufzulösen, in die *communio* des göttlichen Lebens einführen. Hier wird man »Natur« und »Gnade« unterscheiden müssen.

Alle echte, im christlichen Glauben angebotene Lösung hängt an diesen beiden Geheimnissen, die von einem sich absolut setzenden menschlichen Verstand kategorisch abgelehnt werden. Daher setzt die eigentliche Schlacht zwischen den Religionen erst nach der Ankunft Christi ein. Die Menschheit wird lieber auf jedes philosophische Fragen verzichten – Marxismus, Positivismus jeglicher Färbung – als eine Philosophie anzunehmen, die ihre letzte Antwort in der Offenbarung Christi findet.

Dies voraussehend, sendet Christus seine Gläubigen hinaus in alle Welt »wie Schafe unter die Wölfe«.

Bevor man sich mit der Welt auseinandersetzt, gilt es diesen Vergleich zu bedenken.

Hans Urs von Balthasar

Ein Lebensbild

Von Peter Henrici SJ

»Wenn man einen Menschen sieht und dabei an sein Buch denkt, ist das ein schlimmes Zeichen«, meint Pascal. Bei einem Manne, der wie Hans Urs von Balthasar mehr Bücher geschrieben hat, als ein normaler Mensch in seinem Leben zu lesen vermag, ist die Gefahr kaum zu vermeiden, daß man über dem Schriftsteller den Menschen vergißt. Er selbst hat es mehr als einmal nötig gefunden, mit einem »kleinen Lageplan« »Rechenschaft« über sein schriftstellerisches Werk zu geben, und dabei immer wieder betont, daß er seine Schriftstellerei als eine »Nebenarbeit« betrachte. Seit dem Tod Adrienne von Speyrs hat er sich mehr und mehr zu autobiographischen Angaben bereitgefunden; doch bleiben diese so zerstreut und bruchstückhaft, daß daraus kaum ein Bild des Menschen Hans Balthasar entsteht. Darum sei hier der vorläufige und unzulängliche Versuch gewagt, ein Bild dieses Menschen zu zeichnen, so wie wir ihn gekannt, bewundert und geliebt haben.

Die Begabung

Er war für uns alle ein wenig zu groß. Wenn er im Kreis einiger Freunde ein Gespräch führte, stehend oder lieber noch auf- und abgehend, überragte er alle um Haupteslänge. In gleicher Weise überragte sein Wissen und Urteil das seiner Gesprächspartner. Man konnte nicht anders als zu ihm aufschauen. Ohne sich auf ein Podest zu stellen, bewahrte er den Überblick. Doch nie ließ er seine Überlegenheit fühlen; nie sprach er herablassend oder von oben herab; er schien nur manchmal keinen Sinn dafür zu haben, daß andere nicht über die gleiche Begabung und die gleiche unglaubliche Arbeitskraft verfügten wie er. Wohl konnten seine Urteile über Ideen und Werke manchmal vorschnell, hart, ja abschätzig klingen; doch äußerte er damit nur den Anspruch, den er an sich selbst, an seine Umwelt und vor allem an alles Kirchliche stellte. »Nur das Beste ist für dich gut genug«, wies er einmal einen jungen Mitbruder an, »an Menschen, an Ideen, an Ansprüchen an dich selbst.«[1] Er maß alles an seinem eigenen, sehr großen Maßstab, und diesem Maß hielt vieles nicht stand.

Wenn dieser Mensch bei seinem überragenden Wissen und bei seiner ganzen Größe »einfältig«, klein, ja kindlich bleiben konnte – wir werden

1 Zitate, die nicht nachgewiesen werden, entstammen privaten Mitteilungen.

darauf noch zurückkommen –, dann kam das daher, daß er seine Begabung kannte und anerkannte. Er kannte sie als reine Gabe, als Geschenk (dessen Größe er offenbar selbst nicht ganz überblickte), für das er zu danken und das er schlicht in Dienst zu stellen hatte. Wir können versuchen, in der Rückschau auf seine Jugend drei große Gaben namhaft zu machen, die ihm sozusagen in die Wiege gelegt wurden.

Die Herkunft

Das erste ist seine Familie. Er stammte aus einem alten Luzerner Patriziergeschlecht, das seiner Heimatstadt Offiziere, Staatsmänner, Gelehrte und Geistliche – Äbte und Äbtissinnen, Chorherren und einen Jesuitenprovinzial in Mexiko – gegeben hatte. Die Gründung der Stadt- und der Kantonsbibliothek Luzern ging auf seine Vorfahren zurück. Sein Vater, Oscar Ludwig Carl Balthasar (1872-1946), war Kantonsbaumeister und u.a. verantwortlich für den Bau der St.-Karli-Kirche, einer der wegweisenden modernen Kirchenbauten in der Schweiz. Durch seine Mutter, Gabrielle Pietzcker (1882-1929), Mitbegründerin und erste Zentralsekretärin des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes, war er mit dem ungarischen Märtyrerbischof Apor von Györ verwandt, der 1944 bei der Verteidigung einiger in seine Residenz geflüchteter Frauen von russischen Soldaten erschossen wurde. Sein jüngerer Bruder Dieter diente als Offizier in der Schweizergarde; seine Schwester Renée (1908-1986) war von 1971 bis 1983 Generaloberin der Franziskanerinnen von »Sainte-Marie des Anges«. In der von seiner Großmutter geführten Pension Felsberg, wo er zusammen mit einer nur wenig älteren Tante einen großen Teil seiner Kindheit verbrachte, waren Weltoffenheit und Dreisprachigkeit (Deutsch, Französisch und Englisch) selbstverständlich. Er lernte dort die geistreich-gehobene Lebensweise der reisenden Engländer kennen, später, im Ersten Weltkrieg, kriegsverwundete französische Soldaten und schließlich 1918 die durchreisende Habsburger Kaiserfamilie. Durch seinen Großvater, den Kavallerieoberst Hermann Pietzcker – »Wir machten zuweilen in seinem verrauchten Zimmer voller Waffen einen scheuen Besuch«[2] –, stand Balthasar in Verbindung mit dem Protestantismus; drei seiner vier Urgroßeltern mütterlicherseits waren Protestanten.

Den Hauptinhalt seiner Kinder- und Jugendjahre bildete, nach Balthasars eigener Aussage, die Musik, für die er eine ganz außergewöhnliche Begabung besaß. Er verfügte über das absolute Musikgehör und konnte nach dem Tod Adrienne von Speyrs seine Stereoanlage wegschenken, mit dem Hinweis, er brauche sie nicht mehr; er kenne Mozarts gesamtes Werk auswendig, sehe im Geist die Partitur vor sich und höre die Musik.

---

2 Hans Urs von Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf.* Einsiedeln 1984, S. 30; der Band gibt eine Einführung in die von Adrienne von Speyr gegründete Johannesgemeinschaft.

Die Studien

Tatsächlich schwankte Balthasar lange zwischen dem Musik- und dem Literaturstudium. Er erinnert einmal den streitbaren Redaktor der *Schweizer Kirchenzeitung*, Alois Schenker, an die gemeinsame Gymnasialzeit in Engelberg: »Du warst damals schon ganz schrecklich fleißig, während ich ewig musizierte und Dante las und nachts auf dem Schlafsaalbett stand, um ein wenig Licht für den ›Faust‹ zu erhaschen.«[3] Weshalb er vor Abschluß des Gymnasiums die Benediktiner verließ und zu den (viel weniger musischen) Jesuiten ins nahe, krieggeprüfte Ausland zog, bleibt unklar; wahrscheinlich suchte er ein ihn mehr forderndes Studium. Der Wechsel mag dazu beigetragen haben, daß schließlich die Literatur (und die Philosophie) die Oberhand gewannen über die Musik. Aber auch in Feldkirch hielt Balthasar nicht bis zum Ende aus; ein Jahr vor dem Abitur beschloß er mit zwei Schweizer Mitstudenten, sie hätten nun genug studiert, und machte in Zürich heimlich die Fremdenmaturität. Sein anschließendes Germanistikstudium bis zum Doktorat im Herbst 1928 bestand aus »neun Hochschulsemestern, abwechselnd in Wien, Berlin und Zürich«.[4] In Wien blieb er besonders lange; dort faszinierte ihn besonders Plotin, dem er in den Vorlesungen Hans Eibls begegnete und der ihm einen ersten Zugang zur Theologie erschloß. Später wird er den Plotinismus weniger kritisch beurteilen als das indische Denken, mit dem er sich in den nebenbei betriebenen Sanskrit- und Indogermanistikstudien (u.a. bei Helmut von Glasenapp in Berlin) auseinandersetzte. In Berlin hörte er auch Eduard Spranger und eine Kierkegaardvorlesung Romano Guardinis, die ihn tief beeindruckte. Den nachhaltigsten Eindruck aus seiner Studienzeit empfing er jedoch von seinem Wiener Freund, dem Konvertiten und dissidenten Freud-Schüler Rudolf Allers, der den Weg von der Psychoanalyse zur mittelalterlichen Philosophie und Theologie gefunden hatte. »Gegner Freuds, hat er in freier Nachfolge Alfred Adlers den Blick für die mitmenschliche Liebe als das objektive Medium menschlicher Existenz gehabt und mitgeteilt, in dieser Wende vom Ich weg zur Wirklichkeit voller Du lag für ihn die philosophische Wahrheit und psychotherapeutische Methode.«[5]

Noch eine letzte und erste Gabe ist namhaft zu machen, die ihm sozusagen in die Wiege gelegt wurde: ein selbstverständlich-schlichter, von allen Zweifeln unangefochtener Glaube, der bis zuletzt im besten Sinne kindlich geblieben ist. Er verdankt ihn seiner Familie, namentlich seiner Mutter, die

3 Hans Urs von Balthasar, *Über Amt und Liebe in der Kirche. Ein offener Brief an Alois Schenker*, in: NZN (Beilage Christliche Kultur Nr. 29) vom 17. Juli 1953.

4 Hans Urs von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (Diss.). Zürich 1930, S. 221.

5 Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft 1965*. Einsiedeln 1965, S. 34.

»täglich den steilen Weg von unserem Haus hinab zur Messe ging«, und er erinnert sich »an stille und ergriffene Frühmessen allein im Chor der Luzerner Franziskanerkirche« (wo er auch getauft worden war und die erste heilige Kommunion empfangen hatte) »oder an Zehnuhrmessen in der für mich überwältigend herrlichen Jesuitenkirche«.[6] Diese Frömmigkeit erhielt sich ungebrochen durch die Gymnasialzeit (man ahnt, was die immer etwas gezwungene Internatsfrömmigkeit für den mit solchem Spürsinn für das Echte Begabten bedeutet haben muß!) und auch, noch erstaunlicher, durch die Begegnung mit all dem Widerchristlichen seiner Studienzeit. »In Wien faszinierte mich einerseits Plotin, andererseits waren Kontakte mit psychologischen, auch freudianischen Kreisen unumgänglich, der zerrissene Pantheismus Mahlers rührte mich tief an, Nietzsche, Hofmannsthal, George traten ins Gesichtsfeld, die Weltuntergangsstimmung des Karl Kraus, die offensichtliche Korruption einer zur Neige gehenden Kultur.«[7]

Sein unbezweifelter Glaube brachte den Studenten zunächst dazu, in seiner Dissertation die moderne deutsche Literaur theologisch, von ihrem Verhältnis zu den letzten Dingen, zum »endgültigen oder ewigen Schicksal« des Geistes her zu durchleuchten – ein nicht nur wegen seiner Stoffülle verwegenes Unterfangen, sondern mehr noch, weil diese Dissertation ausgerechnet der protestantisch-liberalen Universität Zürich vorgelegt wurde. Im Vorwort zu seiner *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (1930) (die tatsächlich nur »einen Abschnitt aus einer größeren Abhandlung« bildet) entschuldigt sich der Verfasser denn auch: »Das Neuartige und vielleicht Gewagte dieses Versuches rechtfertigt vielleicht ein gewisses Bangen, mit dem ich ihn der Veröffentlichung übergebe. Die Art, wie hier Philosophie und Theologie zur Erläuterung von Kunstwerken und diese umgekehrt, ohne wesentliche Rücksicht auf ihre ästhetischen Qualitäten, zu problemgeschichtlichen Untersuchungen herangezogen werden, mag befremden, und der Erfolg solcher Methode wird ihre einzige Rechtfertigung sein.«[8] Ob das »Summa cum laude«, mit dem diese 219 dichten Seiten bedacht wurden, dem Erfolg der Methode oder der ungeheuren Belesenheit des Autors galt, wird schwer zu entscheiden sein.

Noch vor Abschluß der Dissertation führte Balthasars Glaube ihn in die dreißigtägigen Exerzitien, die P. Friedrich Kronseder SJ im Sommer 1927 in Wyhlen bei Basel für eine Gruppe von Laienstudenten gab. Sie sollten seinem Leben die entscheidende Wende geben.

---

6 Hans Urs von Balthasar, *Unser Auftrag*, a.a.O., S. 30.

7 Hans Urs von Balthasar, *Prüfet alles, das Gute behaltet*. Ostfildern 1986, S. 8.

8 Hans Urs von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems*, a.a.O., Vorwort.

Der Jesuit

Vor diesen Exerzitien hatte Balthasar nicht im geringsten an das Priestertum oder an einen Ordenseintritt gedacht. In den studentischen Kreisen, in denen er verkehrte – wir sind noch nicht weit vom Literaturstreit entfernt –, »sah man es als ein echtes Unglück an, wenn einer ›umsattelte‹ und Theologie zu studieren anfing«. So traf ihn der Ruf Gottes wie ein Blitz aus heiterem Himmel. »Noch heute, nach dreißig Jahren, könnte ich auf dem verlorenen Waldweg im Schwarzwald unweit von Basel den Baum wiederfinden, unter dem ich wie vom Blitz getroffen wurde ... Doch es war weder die Theologie noch das Priestertum, was damals blitzartig vor meinen Geist trat; es war einzig dies: Du hast nichts zu wählen, du bist gerufen; du wirst nicht dienen, man wird dich in Dienst nehmen; du hast keine Pläne zu machen, du bist nur ein kleines Steinchen in einem Mosaik, das längst bereitsteht. Ich brauchte nur ›alles zu verlassen und nachzufolgen‹, ohne Pläne zu machen, ohne Wünsche und ohne Einsichten; ich brauchte nur dazustehen und zu warten und zuzusehen, wozu man mich brauchen würde.«[9]

Daß es ein Ruf zum Priestertum war und was dieser zu bedeuten hatte, wurde Balthasar erst nach und nach klar. »Wenn ich damals, als es nur darum ging, mich hinzugeben, schon die Lebensform der Säkularinstitute gekannt hätte, hätte ich wohl auch in einem weltlichen Beruf die Lösung für mein Problem finden können: mich Gott ganz zur Verfügung zu stellen.«[10] So aber lag der Weg in die Gesellschaft Jesu am nächsten, und Balthasar trat nach Abschluß seines Doktorats am 18. November 1929 in das Noviziat der Oberdeutschen Jesuitenprovinz in Tisis bei Feldkirch ein.

Die Studienzeit

Nun folgte eine reguläre Ordensausbildung: Zwei Jahre Noviziat unter der Leitung von P. Otto Danneffel (Mitnovizen waren u. a. Alois Grillmeier und Franz von Tattenbach); zwei (statt drei) Jahre Philosophiestudium in Pullach bei München und vier Jahre Theologiestudium in Fourvière bei Lyon. Diese Studien schlossen mit dem doppelten kirchlichen Lizenziat in Philosophie und Theologie ab; ein Doktorat in diesen Fächern hat Balthasar nie erworben.

Der Ordenseintritt bedeutete zunächst Verzicht, Verlassen – nicht nur der Musik, sondern auch des literarischen und kulturellen Lebens. In Balthasars Skizze über Hopkins' Verlust seiner Dichterkraft beim Eintritt in die Gesellschaft Jesu fließen zweifellos autobiographische Erinnerungen ein. Das Ästhetische liege der Gesellschaft Jesu nicht und Brillanz stehe dem Jesuiten

9 Hans Urs von Balthasar, *Pourquoi je me suis fait Prêtre*. Tournai 1961, S. 21.

10 Ebd., S. 22.

nicht an, meint Hopkins.[11] Die regulären Ordensstudien konnten dem an ganz andere Welten gewöhnten Balthasar nicht anders als dürr und ziemlich geistlos erscheinen. Sein Philosophiestudium sieht er als ein »Schmachten in der Wüste der Neuscholastik«[12]; seine Lehrer waren die Verfasser der älteren Pullacher *Institutiones Philosophiae Scholasticae*: Frank, Rast, Schuster, Willwoll, brave Neuscholastiker mit einer gewissen Offenheit für die moderne Problematik. Später wird er sich dankbar besonders an den Ethiker, Johann Baptist Schuster, erinnern, und Maximilian Rast, der dannzumal Spiritual im Priesterseminar Sitten ist, zu einer ersten Prüfung der Sendung Adrienne von Speyrs vorschlagen.

Nicht viel anregender als Pullach war Fourvière: »In den Vorlesungen war von einer ›nouvelle théologie‹ überhaupt keine Rede (ich wundere mich noch heute, daß für dieses arme Fourvière ein solcher Mythos erfunden werden konnte!)«[13]; doch fand er auch da geschätzte Professoren wie Henri Vignon und Henri Rondet (der die zweite Prüfung der Sendung Adriennes vornehmen wird) und Mitstudenten und Freunde wie Henri Bouillard und Donatien Mollat und die jüngeren Pierre Lyonnet, François Varillon und Jean Daniélou. Das eigentliche Problem aber waren weder die Professoren noch die Mitstudenten, sondern die Theologie selbst. 1946 schreibt er, noch als Jesuit, im Rückblick: »Das ganze Studium im Orden hindurch war ein verbissenes Ringen mit der Trostlosigkeit der Theologie, dem, was die Menschen aus der Herrlichkeit der Offenbarung gemacht haben: ich konnte diese Gestalt des Wortes Gottes nicht ertragen, hätte mit der Wut eines Samson um mich hauen können, mit seiner Kraft den ganzen Tempel einreißen wollen und mich selber darunter begraben: aber es war (obschon die Sendung sich regte) das Durchsetzenwollen meiner Pläne, das Leben aus meiner unendlichen Indignation heraus, daß es so war. Ich sagte das alles fast niemandem. Przywara verstand alles, auch ohne Worte, sonst war niemand da, der mich hätte verstehen können. Ich schrieb die ›Apokalypse‹ mit jener Verbissenheit, die gewaltsam, koste es was es wolle, eine Welt in den Grundlagen umzubauen sich vornimmt. Es hat wirklich den Eingriff von Basel gebraucht, und vor allem die alles lösende Güte des Johannes, um auch in mir die Rabiatheit des Willens in wirkliche Indifferenz überzuführen.«[14]

Damit ist schon einer der großen Anreger seiner Studienzeit und seines ganzen Werks genannt: Erich Przywara. Er war zwar nie Balthasars Lehrer, wohnte auch nicht in Pullach, sondern in München, erwies sich aber als »ein ausgezeichneter und unerbittlicher Mentor; er zwang einen, die Schulphiloso-

11 Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, II/2: *Laikale Stile*. Einsiedeln ³1984, S. 736-741.

12 Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft 1965*, a.a.O., S. 34.

13 Hans Urs von Balthasar, *Prüfet alles*, a.a.O., S. 9.

14 Adrienne von Speyr, *Erde und Himmel*, II. Einsiedeln 1988, S. 195f.

phie in Gelassenheit zu lernen und darüber hinaus sich (wie er es tat) mit allem Modernem zu befassen, Augustin und Thomas mit Hegel, mit Scheler, mit Heidegger zu konfrontieren.«[15] Ihm wird Balthasar jedes Jahr in den Sommerferien wieder begegnen, wenn er aus Fourvière nach München zurückkehrt, um ein Kapitel seiner *Apokalypse* fertigzustellen und dann zwei Jahre mit ihm in den *Stimmen der Zeit* zusammenzuleben. Aus Dankbarkeit veröffentlichte er später Przywaras frühe Schriften in drei Bänden – wenn er auch inzwischen gewisse Vorbehalte gegen manches vorzubringen hatte.

Mit ungeteilterem Herzen erfüllte er die gleiche Dankespflicht für seinen anderen großen Anreger und Freund (der gleichfalls nie sein Lehrer war) Henri de Lubac. Von ihm erfuhr er recht eigentlich, was Theologie war und sein konnte. »Zum Glück und zum Trost wohnte Henri de Lubac im Haus, der uns über den Schulstoff hinaus auf die Kirchenväter verwies und uns allen seine eigenen Aufzeichnungen und Exzerpte großherzig auslieh. So kam es, daß ich, während die andern Fußball spielen gingen, mit Daniélou, Bouillard und ein paar wenigen andern (Fessard war schon nicht mehr da) hinter Origenes, Gregor von Nyssa und Maximus saß und auch je ein Buch über diese verfaßte.«[16] Dazu kamen, noch unter dem Einfluß Przywaras, eine Teilübersetzung von Augustins Psalmenkommentar und die Vorbereitung einer umfassenderen Augustin-Auswahl, für die Balthasar während der Vorlesungen, mit zugestopften Ohren, den ganzen Augustinus durchlas.

Frankreich vermittelte ihm, über die Theologie hinaus, die Kenntnis der großen französischen Dichter, Péguy, Bernanos und vor allem eine unvergeßliche persönliche Begegnung mit Paul Claudel. Dessen *Seidenschuh* wird Balthasar »mindestens fünfmal« übersetzen.[17] An der Übersetzung der Lyrik Claudels arbeitete er fünfundzwanzig Jahre lang, bis sie 1963 in endgültiger Fassung erscheinen konnte. Das Entscheidendste jener Jahre ist jedoch die Vorbereitung auf das Priestertum, das er als restloses Zur-Verfügung-Stehen begreift. Am 26. Juli 1936 wird er in der St.-Michaels-Kirche in München, zusammen mit 21 anderen Mitbrüdern, von Kardinal Faulhaber zum Priester geweiht. Bei der Primiz in kleinem Familienkreis in einer Luzerner Privatkapelle hält er sich selbst die Primizpredigt, und zwar über die Wandlungsworte, die auch auf seinem Primizandenken stehen: »Benedixit, fregit, deditque: Weil er segnete, brach er, und weil er dich brach, konnte er dich verschenken.«[18] Er unterstrich dabei das Brechen mit solchem Nachdruck, daß es einem lebenslang im Gedächtnis haften blieb.

---

15 Hans Urs von Balthasar, *Prüfet alles*, a.a.O., S. 9.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Hans Urs von Balthasar, *Das Weizenkorn. Aphorismen.* Einsiedeln ^{2}1953, S. 99.

Nach Abschluß seiner Studien wurde er 1937 zunächst für zwei Jahre als Mitarbeiter an die *Stimmen der Zeit* geschickt – vor allem, um seine eigenen Bücher fertigzustellen. 1939 kehrte er nochmals für ein paar Monate nach Pullach zurück, um unter der Leitung von P. Albert Steger das dritte Probejahr zu absolvieren und nochmals die dreißigtägigen Exerzitien zu machen. P. Steger war im deutschen Raum einer der ersten, der die ignatianische Spiritualität nicht so sehr aszetisch als mystisch verstand. Bei Kriegsbeginn wurde Balthasar von seinen Oberen vor die Wahl gestellt, entweder als Professor an die Gregoriana nach Rom oder als Studentenseelsorger nach Basel zu gehen. In Rom hätte er zusammen mit drei anderen Patres ein Institut für ökumenische Theologie gründen sollen – ein Plan, der bisher nicht zustande gekommen ist. Balthasar wählte Basel – sicher nicht nur aus Patriotismus, sondern weil ihm die Seelsorge mehr am Herzen lag als das Dozieren.

Der Studentenseelsorger

Um den nun folgenden Lebensabschnitt Balthasars recht zu verstehen, muß man sich die damalige Situation vergegenwärtigen. Der Schweizer Katholizismus erlebte ein kulturelles Erwachen, und Jesuiten wie Richard Gutzwiller und Paul de Chastonay (um nur die zwei bekanntesten Namen zu nennen) standen dabei an vorderster Front. Studentenseelsorge hieß an der Wende zu den vierziger Jahren vor allem katholische Kulturarbeit. Durch die Kriegssituation und das daraus folgende kulturelle Inseldasein vor allem der deutschsprachigen Schweiz wurde diese Notwendigkeit noch gefördert. Das Verlagswesen blühte auf – man mußte auf literarische Selbstversorgung umstellen. In Abkehr von Hitlerdeutschland wandte man sich katholischerseits mehr und mehr dem französischen Katholizismus zu.

In diesen Kontext fällt der Beginn der Basler Tätigkeit Balthasars. Was davon zuerst und vor allem in Erscheinung trat, war seine Tätigkeit als Herausgeber und Übersetzer. Er übernahm die Herausgabe der *Europäischen Reihe* der Sammlung Klosterberg, ein Kriegsunternehmen zur Rettung des Kulturerbes. Die Reihe wird insgesamt fünfzig Auswahlbändchen umfassen, von denen Balthasar selbst zehn besorgt: Goethe, Novalis, Nietzsche (drei Bändchen!), Brentano und Borchardt. Er übersetzt Claudel, Péguy, Lyrik der französischen *Résistance*, später auch Bernanos und Mauriac. Das Schauspielhaus Zürich, mit den exilierten Horwitz, Ginsberg, Langhoff, Paryla, Becker und Giehse damals wohl die beste deutschsprachige Bühne, bringt 1943 seine Übersetzung des *Seidenschuhs* zur Erstaufführung, an der er beratend mitwirkt. Andere Claudel-Dramen folgen und schließlich 1951 die Uraufführung von Bernanos' *Begnadeter Angst*, ebenfalls von ihm vermittelt. Balthasar hält freundschaftlichen Kontakt mit Künstlern wie Richard See-

wald, Hans Stocker, Albert Schilling und Hermann Baur, die die Erneuerung der Kirchenkunst vorantragen, zweifellos die reifste Frucht des kulturellen Aufbruchs im Schweizer Katholizismus.

Doch auch die Arbeit mit den Studenten ist weitgehend Kulturarbeit. Der Studentenseelsorger hält Vorträge über Vorträge[19] – die Distraktion des Fernsehens lag noch in weiter Ferne. Neben einer alljährlichen öffentlichen Vortragsreihe bestreitet er zahlreiche Abende in den verschiedenen Studentenverbindungen, namentlich in der kulturell orientierten *Akademischen Gesellschaft Renaissance*, der er selbst als Altherr angehört und bei der er auch in Zürich, Bern und Freiburg ein oft und gern gesehener Gast ist. In den Jahren 1946/47 spricht er öfters über die »Dramatik des Christlichen« und legt so den Grund für seine spätere *Theodramatik*. Auch die von ihm 1941 gegründete *Studentische Schulungsgemeinschaft* (SG) – aus der 1945 die *Akademische Arbeitsgemeinschaft* (AAG) hervorging – war, wie ihr Name sagt, vorwiegend auf weltanschauliche Bildung ausgerichtet. Die Liste der Kurs- und Tagungsleiter weist wohlklingende Namen auf: Hugo Rahner, Max Müller, Otto Karrer, Alois Dempf, Gustav Siewerth, Alfons Deissler, Gottlieb Söhngen, Oskar Bauhofer, Joseph Bernhart, Martin Buber, Karl Rahner, Adolf Portmann, Yves Congar, Walter Dirks, Eugen Biser, Henri de Lubac ... Sie stecken den Freundes- und Bekanntenkreis Balthasars ab.

Die *Schulungsgemeinschaft* ist aber auch Ausdruck der seelsorglichen Tätigkeit Balthasars, die sich nicht in (damals recht modern gestalteten) Studentengottesdiensten, regelmäßigen Predigten in der Marienkirche und zahllosen Einzelgesprächen erschöpfte. Der Studentenseelsorger gab jedes Jahr mehrere Exerzitienkurse für Studenten und bald auch für Studentinnen, und zwar als Standeswahlexerzitien in ihrer vollen ignatianischen Form. Für diese Kurse übersetzte er 1946 das *Exerzitienbuch* neu, um es seinen Exerzitanden auslegen und später auch in die Hand geben zu können. Unvergeßlich bleiben ausführliche, oft lebensentscheidende Gespräche mit ihm, für die er mit Vorliebe zu einem Spaziergang einlud; unvergeßlich nächtelanges Debattieren in kleinem Freundeskreis, unvergeßlich die Abende in den Schulungskursen, wenn er sich ans Klavier setzte und – auswendig – Mozarts *Don Giovanni* vorspielte.

Allerdings war Balthasars Stil nicht jedermanns Sache; für viele galt er als zu schöngeistig, zu anspruchsvoll; er gewann vor allem Studenten der Literatur und der Geschichte, Architekten, wenige Juristen und einige Mediziner. Zu den Naturwissenschaftlern und zur Naturwissenschaft hat er nie ein rechtes Verhältnis gefunden. So war es unvermeidlich, daß die Widmung des 1945 erschienenen *Herz der Welt*: »Electis dilectis«, hochgradig

19 Hans Urs von Balthasar, *Unser Auftrag*, a.a.O., S. 62 Anm. 3.

elitär verstanden wurde und Balthasar für viele als unzugänglich und überheblich galt.

Ein drittes Arbeitsfeld des Studentenseelsorgers war die Begegnung mit dem Protestantismus. Basel, die alte Humanistenstadt, war eine Hochburg der Reformation, und Karl Barth lehrte an ihrer Theologischen Fakultät. Schon in der *Apokalypse* hatte Balthasar sich mit Karl Barth auseinandergesetzt. Jetzt versuchte er, den gescheiterten Dialog zwischen Barth und Przywara über die *Analogia Entis* wieder aufzunehmen und ihn von der Schöpfungstheologie de Lubacs aus weiterzuführen. Es war die gemeinsame Liebe zu Mozart, die die Begegnung erleichterte und den Grund zu einer dauernden Freundschaft legte. Neben zahlreichen Privatgesprächen lud Barth Balthasar auch zur Teilnahme an seinem Seminar ein, und 1949/50 wird Balthasar dann, in Anwesenheit Barths, eine Vortragsreihe über ihn halten. Das *Barthbuch* von 1951, von Barth »mit Freuden begrüßt und bejaht«,[20] zeigt, wie weit die Annäherung der beiden Standpunkte gedeihen konnte. Barth wurde zum dritten großen Anreger der Theologie Balthasars: »Barths Erwählungslehre, diese geniale Überwindung Calvins, zog mich mächtig und bleibend an«;[21] doch den nachhaltigsten Einfluß hat wohl Barths radikale Christozentrik ausgeübt. Die Aufsätze im Band *Verbum Caro*, die *Theologie der Geschichte* und *Glaubhaft ist nur Liebe* sind nach Balthasars eigener Aussage[22] Früchte und Fortführung dieses ökumenischen Gesprächs.

Was Balthasar in diesen Gesprächen, allerdings vergeblich, ansteuerte, war nichts Geringeres als die Konversion Barths. Begegnung mit Protestanten trat in jenen Jahren in der Schweiz fast unvermeidlich unter den Gesichtspunkt der Konversion; eine ungewöhnliche Konversionsbewegung zeichnete sich ab, und Balthasar war in Basel bald, und nicht ganz zu Unrecht, als »Konvertitenmacher« verschrieen. An seinen zwei aufsehenerregendsten Konversionen, ganz zu Beginn seiner Basler Zeit, hat er selbst zwar nur wenig Anteil; ein gemeinsamer Freund hat ihm die konversionswillige Frau Prof. Adrienne Kaegi-von Speyr und Prof. Albert Béguin zugeführt. Der Westschweizer Albert Béguin, ein enger Freund George Bernanos', Professor für französische Literatur und Kenner der deutschen Romantik, war aus Nazideutschland vertrieben worden und lehrte an der Universität Basel, bevor er nach Kriegsende nach Frankreich zurückkehrte, um 1950 die Leitung der Zeitschrift *Esprit* zu übernehmen. Er wurde am 15. November 1940 von Balthasar getauft; seine Jugendfreundin Adrienne von Speyr, die Balthasar

---

20 Hans Urs von Balthasar, *Rechenschaft 1965*, a.a.O., S. 38.

21 Hans Urs von Balthasar, *Unser Auftrag*, a.a.O., S. 85.

22 Hans Urs von Balthasar, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*. Einsiedeln 1955 (entspricht einem Artikel in der Schweizerischen Rundschau desselben Jahres); vgl. auch ders., *Rechenschaft 1965*, a.a.O., S. 16, 35.

zwei Wochen zuvor in die katholische Kirche aufgenommen hatte, war seine Taufpatin.

Mit Adrienne

Die Begegnung mit Adrienne von Speyr wurde bestimmend für Balthasars weiteres Leben und Werk. Die 1902 in La Chaux-de-Fonds geborene Ärztin aus alter Basler Familie, war eine humor- und geistvolle Frau mit scharfem Urteil, in Gesellschaft gern gesehen und voll Sorge für ihre Patienten, vor allem für die Armen unter ihnen und für Menschen mit seelischen Nöten. Ihre Konversion (die sich tatsächlich schon von Kindheit auf angebahnt hatte) erregte in Basel beträchtliches Aufsehen, zunächst in ihrer Familie und bei ihren reformierten Freunden. Bald begann ein Gerede über Wunder, die sich offenbar in ihrer Sprechstunde ereigneten, und man munkelte von Visionen, die sie habe. Das regelmäßige Zusammentreffen mit ihrem Beichtvater erregte das Mißtrauen seiner Mitbrüder und gab – verständlicherweise – Anlaß zu neuem Gerede.

Bald traten die ersten Früchte dieser Zusammenarbeit zwischen dem Studentenseelsorger und Frau Prof. Kaegi ans Licht. Am 15. Oktober 1945 wurde, nach Exerzitien in Estavayer (5.-12. August), in einem Haus an der Wettsteinallee der weibliche Zweig der *Johannesgemeinschaft* gegründet, mit drei ersten Mitgliedern. Von dieser Gründung wußten zunächst nur wenige; die drei Jahre später veröffentlichte, viel diskutierte Schrift Balthasars *Der Laie und der Ordensstand* machte die Gründungsidee weit herum bekannt. Schon 1947 war zur Veröffentlichung der Werke Adriennes, die Schwierigkeiten mit dem Imprimatur hatten, mit Hilfe des Einsiedler Freundes Dr. Josef Fraefel der *Johannesverlag* gegründet worden. Dort erschien noch im gleichen Jahr Adriennes Übersetzung der *Geschichte einer Seele* mit einem Geleitwort Balthasars. Im Jahr darauf folgten das vielbeachtete und geschätzte Marienbuch *Magd des Herrn* und der dritte Band des Johanneskommentars *Die Abschiedsreden*, wiederum mit einem Geleitwort von Balthasar. Die anderen drei Bände, die nach Auflagen der Zensur überarbeitet werden mußten, konnten erst 1949 veröffentlicht werden. Den Abschluß dieser »Frühwerke«, die Adrienne von Speyr bekannt gemacht haben, bildete 1950 der zweibändige Kommentar zur Johannesapokalypse.

Der Ordensaustritt

Unterdessen mehrten sich für Adriennes Beichtvater die Schwierigkeiten. 1945 wird seine bereits angesagte Weihnachtspredigt im Deutschschweizer Radio mit Hinweis auf den Jesuitenparagraphen kurzfristig verboten. Für die Schweizer Jesuiten, die in Zürich ohnehin Schwierigkeiten hatten, ist der

Zwischenfall unangenehm. Die nun folgenden Jahre werden für Balthasar zur eigentlichen Krisenzeit. Es beginnt mit Familienproblemen. Sein Vater ist schon seit längerer Zeit schwer krank und wird im Juni 1946 sterben. Seine Taufpatin, seine eigentliche Bezugsperson in der Familie, die ihn immer verstanden hat, erlitt einen ersten Schlaganfall, wurde von ihm versehen und lag gelähmt darnieder. Im Frühsommer erhielt Balthasar die Nachricht, sein Freund und Mentor Przywara sei schwer nervenkrank; so bemühte er sich, für ihn die Einreiseerlaubnis in die Schweiz zu erhalten. Im August soll Balthasar ordnungsgemäß seine feierliche Ordensprofeß ablegen, wobei ihm aber bedeutet wird, die Gesellschaft Jesu könne die Verantwortung für Frau Prof. Kaegi und die *Johannesgemeinschaft* nicht übernehmen. Balthasar bittet um Prüfung der Echtheit ihrer Sendung und bis dahin um Aufschub seiner Gelübde. Nun beginnen langwierige Verhandlungen. Am 22. April 1947 (dem Muttergottes- und Gründungsfest der Gesellschaft Jesu) spricht er in Rom zum ersten Mal ergebnislos mit P. General Johann Baptist Janssens.

Inzwischen sind die Lyoner Freunde Balthasars, und mit ihnen er selbst, auch theologisch unter Beschuß geraten. Im Augustheft 1946 der *Revue Thomiste* hatte der Dominikaner Michel Labourdette eine kritische Besprechung der beiden Lyoner Reihen *Théologie* und *Sources Chrétiennes* veröffentlicht. De Lubac, Bouillard, Fessard und Daniélou werden mit kritischen Bemerkungen bedacht. Während der Rezensent Balthasars Studie über Gregor von Nyssa *Présence et Pensée* (die nicht in den genannten Reihen erschienen ist) zunächst lobend erwähnt, kommt er zum Schluß mit einem langen Zitat aus Balthasars Vorwort darauf zurück, das er folgendermaßen einleitet: »Pas plus que la métaphysique, la théologie ne se prête à être jugée selon les catégories de l'esthétique, je ne dis pas dans ses expressions, mais dans la valeur d'universalité et de permanence des vérités qu'elle définit.«[23]

Neben dem eleganten Florettfechten Labourdettes nimmt sich der nachfolgende Artikel seines Ordensbruders Garrigou-Lagrange im Dezemberheft des *Angelicum* wie ein Bombenhagel aus. »La nouvelle théologie où va-t-elle?«, donnert er schon im Titel, und er schließt mit der lapidaren Antwort: »Elle revient au modernisme.«[24] In diesem zweiten Artikel wird Balthasar nicht mehr ausdrücklich erwähnt, doch die Verdächtigung seines Freundes de Lubac hat ihn und sein theologisches Werk aufs tiefste betroffen.

Mitte September 1947 kann Balthasar dann nach Deutschland fahren, um Erich Przywara nach Basel zu begleiten, ohne diesem schließlich helfen zu können. Am 26. November spricht er in Rom zum zweitenmal mit P. General, der ihn zu einem klärenden Gespräch mit P. Rondet nach Lyon schickt.

---

23 M. Michel Labourdette, La théologie et ses sources, in: Revue Thomiste 46 (1946), S. 353-371, S. 370.

24 R. Garrigou-Lagrange, La nouvelle théologie où va-t-elle?, in: Angelicum 23 (1946), S. 143.

Dieser vermag die Echtheit der Sendung Adrienne von Speyrs und des an Balthasar ergangenen göttlichen Auftrags nicht anzuerkennen. Auch der Bischof von Basel, Franziskus von Streng, hat Vorbehalte gegen die *Johannesgemeinschaft* und wird sie auch später nicht aufgeben. In dieser ausweglosen Lage verfügt P. General, Balthasar solle bei P. Donatien Mollat, dem Johannesspezialisten, Exerzitien machen und in diesen Exerzitien seine endgültige Entscheidung treffen. Die Exerzitien finden Ende Juni 1948 in Barollières bei Lyon statt, und die Entscheidung lautet, mit Zustimmung des Exerzitienmeisters: Ordensaustritt, wenn anders die Gesellschaft Jesu den Auftrag Balthasars nicht ernsthaft prüfen will. Es folgen anderthalb Jahre qualvolle Wartezeit, während der Balthasar vergeblich versucht, einen Bischof zu finden, der ihn aufnehmen will, und die Mitbrüder vergeblich versuchen, ihn von seinem Vorhaben abzubringen. Nach einem neuerlichen Briefwechsel mit P. General erfolgt am 11. Februar 1950 der Ordensaustritt.

Wie Balthasar selbst diesen Austritt sah und wie schwer ihm der Schritt fiel, geht aus seiner kurzen gedruckten Mitteilung an seine Bekannten und Freunde hervor. »Ich tat den für beide Seiten folgenschweren Schritt, nachdem ich lange die Sicherheit geprüft, die ich im Gebet erlangt hatte: von Gott zu bestimmten Aufgaben im Raum der Kirche gerufen zu sein, zu deren ungeteilter Durchführung der Orden nicht meinte, mich freistellen zu können ... Der vollzogene Schritt bedeutet also für mich eine Anwendung des christlichen Gehorsams vor Gott, der jederzeit das Recht hat, einen Menschen nicht nur aus seiner leiblichen Heimat oder aus seiner Ehe, sondern genauso aus seiner geistigen Wahlheimat im Orden herauszurufen, um ihn zu seinen Zwecken innerhalb der Kirche zu verwenden. Ob im weltlichen Umraum jetzt oder später Vor- oder Nachteile sich ergäben, stand nicht zur Diskussion und war nicht in Rechnung zu ziehen.«

Diese erstaunliche Gewißheit, die so sehr mit dem kontrastierte, was er seinen Studenten, besonders in den Exerzitien, immer wieder über den ignatianischen Gehorsam eingeschärft hatte, läßt sich erst heute richtig verstehen auf Grund der nach dem Tode Adrienne von Speyrs veröffentlichten Dokumente. Daraus wird nicht nur deutlich, mit welcher Überfülle charismatischer Bezeugungen Balthasar Jahre hindurch konfrontiert war – mehrfache Stigmatisation, Heilungen und andere Wunder, Schauungen über Schauungen –, ohne daß das Verhalten der Seherin je Zweifel an der Echtheit ihrer Erfahrungen hätte aufkommen lassen, diese vielmehr zu bestätigen schien. »Gott wird doch wohl noch die Möglichkeit haben, sich einem seiner Geschöpfe gegenüber (und gerade in der Kirche) unmißverständlich ausdrücken zu können«, schreibt er im Rückblick auf seine Entscheidung. »Mir war die Gesellschaft die liebste, selbstverständlichste Heimat; der Gedanke, daß man mehr als einmal im Leben ›alles verlassen‹ müsse, um dem Herrn nachzufolgen, auch einen Orden, war mir nie

gekommen und traf mich wie ein Schlag.«[25] Gegen Ende seines Lebens hat er um die Wiederaufnahme in die Gesellschaft gebeten; doch konnte sie ihm aus äußeren Gründen nicht gewährt werden.

Die letzten Jahre mit Adrienne

Nach seinem Ordensaustritt stand Balthasar buchstäblich auf der Straße. Er mußte sich zunächst eine Wohnung suchen, und zwar, da dem Bischof seine Anwesenheit in Basel unerwünscht war, außerhalb Basels. Kirchlicherseits gab ihm der Bischof von Chur, Christianus Caminada, die Erlaubnis, Messe zu lesen, und wenig später auch die Beichterlaubnis, so daß er wieder Exerzitien halten konnte. Doch erst am 2. Februar 1956 wurde er, auf Drängen einiger Zürcher Laienfreunde anläßlich seines fünfzigsten Geburtstags, in der Diözese Chur inkardiniert. Mit dieser kirchlichen Beheimatung konnte er endlich wieder nach Basel ziehen und endgültig die Gastfreundschaft Prof. Kaegis am Münsterplatz 4 annehmen, wo er schon seit 1952 ein Zimmer hatte.

Eine zweite, nicht leichtere Sorge war der finanzielle Unterhalt. Um seinen Lebensunterhalt zu verdienen und den Verlag zu finanzieren, der mehr Geld verschlang als abwarf, unternahm er wiederholt Vortragsreisen nach Deutschland: schon im Februar 1950 nach Tübingen, Bonn, Bad Honnef, Maria Laach (wo er in die Hand des Abtes seine Gelübde neu ablegte; denn von dieser Bindung wollte er sich keinesfalls freimachen), Andernach, Koblenz, Neuwied, Köln, Essen, Münster, Paderborn, Stuttgart.[26] Im folgenden Winter folgen Vorträge in Freiburg, Bonn, Walberberg, Köln, Düsseldorf, Hannover, Hamburg, Kiel, Göttingen, Marburg, Heidelberg, Baden-Baden und im Frühsommer 1952 »bei der größten Hitze« an verschiedenen deutschen Universitäten. »Es ist nicht lustig, zieht aber unheimlich viel Volk an; in Freiburg warens wohl an die 1000. Es ist eben ein Vakuum da, und wer die rechten Worte fände, der hätte Ohren, die nach Christus dürsten.« Einen Eindruck vom Inhalt dieser Vorträge vermittelt der Band *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*. Dazwischen immer wieder Exerzitien.

Mehrere Lehrstühle wurden ihm angeboten; so schon vor seinem Austritt die Nachfolge Guardinis in München. Bei einem Angebot aus Tübingen will ihn die Studienkongregation auf Grund seines Ordensaustritts mit einem Lehrverbot belegen. Er lehnt jedoch alle Angebote ab, da er sich nicht aus einer Bindung freigemacht habe, um eine andere einzugehen, die ihn noch mehr von seinem Auftrag abhalten würde. Der einzige Lehrstuhl, den er angenommen hätte, an der Philosophischen Fakultät Basel, wurde ihm

25 Hans Urs von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*. Einsiedeln ^{3}1975, S. 38.

26 Adrienne von Speyr, *Erde und Himmel*, III, a.a.O., S. 55.

niemals angeboten, obwohl ihn Karl Barth einlud, an die (protestantische) Theologische Fakultät zu kommen. Ein Stimmungsbild aus jenen Jahren vermittelt eine Tagebuchnotiz aus dem Frühjahr 1954: »Viele Besuche. Öfter Reinhold Schneider, C. J. Burckhardt, Guardini, Heuß: Ich habe immer noch mein Zimmer in Zürich, bin nirgends inkardiniert. Viele Kurse: Exerzitien oder Fortbildungswochen, so nach Ostern, an Himmelfahrt, im Juni: Ende Juli und Anfang August in Spanien, dann in Löwen. Erst am 17. August treffe ich Adrienne in Paris, von wo wir nach St.-Quay fahren. Nach den Ferien erneut Kurse und Tagungen. So ist Adrienne viel allein. In diesem Jahr hielt sie ihre letzte Sprechstunde in der Eisengasse, sie war zu krank, um sie zu Hause wiederaufzunehmen.«[27]

Das scheint eine arge Zersplitterung zu sein. Und doch hat Balthasar in jenen Jahren seiner Lebensmitte zu seiner eigentlichen Mitte gefunden. Er steckt sie ab mit zwei Büchlein, die bei ihrem Erscheinen ziemliches Aufsehen erregt haben und die auch heute noch zu Recht als Marksteine seines Denkens gelten: das schon genannte *Der Laie und der Ordensstand* von 1948 und vier Jahre später *Die Schleifung der Bastionen* (1952). Auf diese Mitte hin richtet er in seinem fünfzigsten Jahr den *Kleinen Lageplan zu meinen Büchern* aus, und zehn Jahre später nimmt die *Rechenschaft*, selbstsicherer und angriffiger geworden, von dieser Mitte ihren Ausgang. Es geht um die Kirche in der Welt – nicht um ein Ausstrahlen aus dem kirchlichen Heiligtum in die profane Welt hinein, sondern um Durchsäuerung der Welt von innen her, um das Sichtbarmachen der Herrlichkeit Gottes, die in dieser Welt immer schon strahlt. Die Mitte der Kirche, sagt Balthasar, ist dort, wo man gewöhnlich ihre Peripherie sieht: in ihrem Weltauftrag. Deshalb müssen die abwehrenden Bollwerke geschleift und zu gangbaren Boulevards umgestaltet werden. Dieser Weltauftrag der Kirche muß von den Laien, den ganz und gar in der Welt Stehenden getragen werden. Doch diese müssen, um den Auftrag erfüllen zu können, wirklich »Salz« und »Sauerteig« sein, von der Mitte des Christlichen her leben, in der Schmach des Kreuzes, in Gebet und Verzicht. Hier sieht Balthasar die Aufgabe der Weltgemeinschaften, wie sie 1947 von *Provida Mater* entworfen wurde und sie die *Johannesgemeinschaft* zu verwirklichen sucht.

Um diese Mitte herum lagern sich *alle* Polemiken Balthasars – angefangen bei den noch recht friedlichen Auseinandersetzungen jener Jahre um den theologischen Naturbegriff und, mit Karl Rahner, um die Definition des Laien, über die in schärferem Ton gehaltenen *Friedlichen Fragen an das Opus Dei*[28] (das er in der *Schleifung der Bastionen* noch als Beispiel für das von ihm Gemeinte angeführt hatte und von dem er später mit Erleichterung vernahm,

27 Ebd., S. 165.

28 Hans Urs von Balthasar, *Friedliche Fragen an das Opus Dei*, in: Der Christliche Sonntag 16, Nr. 15 (1964).

daß es sich nicht mehr als Säkularinstitut betrachte) bis hin zu den bissigen Ausfällen der Nachkonzilszeit, von denen *Cordula* am bekanntesten wurde. Dieser Zelos des Polemikers ist nicht nur die Kehrseite seines theologischen Eros (wie sarkastisch konnte Karl Barth sein!); es ist die Sorge, daß das unaufgebbare Zusammen von Weltauftrag *und* Kreuzesnachfolge – der »Ernstfall« des gelebten und erlittenen Zeugnisses – aufgegeben oder vertuscht werden könnte.

Durch seinen Ordensaustritt steht Balthasar selbst wieder »in der Welt«; er lebt mehr das Leben eines Weltchristen als das eines Diözesanpriesters – und hier mag vielleicht, im Rückblick, der tiefere Sinn zu suchen sein, den seine Entscheidung für seinen Auftrag hatte: daß Lebensform und Auftrag besser zur Deckung kamen. Von der Mitte seines Auftrags aus wird ihm nun der Sinn seiner früheren, auch literarischen Werke klar: »Alles bliebe literarisches Gerede, stünde es nicht im Dienst eines kirchlichen, nicht selbstgewählten, zugewiesenen Tuns. Das ist die Mitte; alles übrige hat sich – auch wenn es früher entstand - darum gelagert.«[29] Schon 1948 war gleichzeitig mit der Schrift über die Laienorden ein Aufsatz erschienen, der das Image Balthasars auf Jahre hinaus prägen sollte: *Theologie und Heiligkeit.* Die darin gezeichnete Gegenüberstellung von »sitzender« und »knieender Theologie« ist sprichwörtlich geblieben.

Auch in seinem persönlichen Leben sollte Balthasar in jenen Jahren immer tiefer in die Kreuzmitte des Christlichen hineingeführt werden. Da war zunächst die Begleitung Adriennes, die ihm Jahr für Jahr mehr abforderte. Nach den großen Diktaten der Bibelkommentare war viel selbstlose Sekretärsarbeit zu leisten. Anfang April 1956 kann er berichten: »Habe seit Januar schon 1000 Seiten Manuskripte kopiert: 1 Kor., Kol., und ein Buch über die Stände, alle drei scheinen mir ausgezeichnet, in ihrer Art. Vermutlich bleibe ich heuer im wesentlichen bei dieser Arbeit, um einmal irgendwie ›über den Berg‹ zu sehen. Auch muß ich viel vorlegen, bevor ich selber Stellung nehmen und bearbeiten kann.« So schnell, wie er damals meinte, kam er jedoch mit der Arbeit nicht zu Ende; bis in seine letzten Jahre hinein mußte er seine Ferien opfern, um weitere Manuskripte fertigzustellen. Die Begleitung Adriennes wurde zudem mehr und mehr zur Pflege einer Schwerkranken. »Frau Kaegi ist schwerstens krank«, heißt es in den Briefen immer wieder. Seit 1940 war sie herzkrank, und mit der Zeit gesellten sich mehr und mehr andere Leiden dazu; mehrmals mußte (oder durfte) sie die Erfahrung des Sterbens durchmachen, und schon seit 1954 konnte sie ihr Haus am Münsterplatz nicht mehr verlassen.

Auch Balthasars eigene Gesundheit ist angegriffen. Bereits in den frühen fünfziger Jahren ist er zwischen den Exerzitien- und Vortragsreisen immer wieder krank, und im Herbst 1957 – im Mai war Albert Béguin gestorben

29 Hans Urs von Balthasar, *Kleiner Lageplan*, a.a.O., S. 19.

– hält ihn ein Erschöpfungszustand ein halbes Jahr darnieder. »Ich meinte schon, einen richtigen Knacks zu haben, aber nun scheints doch wieder in Schwung zu kommen. Es ist gut, solche avertissements zu erhalten.« Im Frühsommer 1958 folgt eine wochenlange Venenentzündung, und ein halbes Jahr später überfällt ihn die Krankheit vollends und bringt ihn an den Rand des Grabes. Lähmungen der Gliedmaßen werden richtig als Folgen einer Leukämie diagnostiziert; er kann in monatelanger Rekonvaleszenz in Montana-Vermala wieder hochgepflegt werden; aber noch auf Jahre hinaus verfolgen ihn die Nachwehen dieser Krankheit. Seine Hände funktionieren nur schlecht, und er hat Mühe zu stehen und zu gehen.

Und doch hört er nicht auf zu arbeiten. In den Jahren der Krankheit stellt er die Übersetzung der Claudel-Lyrik fertig, übersetzt Calderons *Großes Welttheater* für die Aufführung in Einsiedeln (wo dann doch ein anderer Text genommen wird), und er beginnt vor allem, seine Trilogie zu entwerfen, deren erster Band 1961 erscheint. Ende 1958 schreibt er erstmals: »Ich versuche Ästhetik und Theologie zu konfrontieren, demnächst im Hochland ein erster Anlauf. Großartiges Thema, aber wer wäre dem gewachsen? Heute! Wo ist auch der *Eros* hingeraten in der Theologie, und der Hoheliedkommentar, der zur *Mitte* der Theologie gehört?« Doch kaum genesen, wird er schon wieder mit Nebenarbeiten überschüttet – wir stehen, Ende 1960, in der fiebrigen Vorbereitungszeit des Konzils: »Und so vieles Kleine nach allen Seiten hin fordert zersplitternden Einsatz, Radio, Fernsehen: welche Hast und Vielschreiberei, und eines deckt das andere zu; man möchte am liebsten in eine Kartause.«

In eine Kartause konnte er sich nun nicht zurückziehen, aber zum Konzil wurde er auch nicht berufen; so konnte er, neben dem Krankenzimmer Adriennes, relativ ungestört an seiner Ästhetik fortarbeiten. Namentlich der zweite Band mit seinen zwölf Monographien machte ihm viel Freude, aber auch viel Arbeit; jede mußte sorgfältig gearbeitet werden; doch konnte er auch einige ursprünglich als selbständig geplante Arbeiten – über Dionysius, Dante und Péguy – darin einfließen lassen. Die ersten Bände dieser theologischen Summe (und wohl auch das schlechte Gewissen über sein Fernsein vom Konzil) brachten ihm zu seinem sechzigsten Geburtstag 1965 mancherlei Ehrungen ein: das Goldene Kreuz des hl. Berges Athos und das theologische Ehrendoktorat der Universitäten Edinburgh und Münster und, mit gebührender Verspätung, Fribourg.

Noch bevor er die Ästhetik zum Abschluß bringen konnte, setzte das Jahr 1967 mit der Todeskrankheit Adriennes eine zweite tiefe Zäsur in sein Leben. Schon seit drei Jahren war sie fast völlig erblindet; jetzt setzte mit einem Darmkrebs eine unendlich langsame, unendlich beschwerliche Agonie ein – »ein Sterben mit dem Tropfenzähler, unter der Zeitlupe«[30], von Juni bis

30 Adrienne von Speyr, *Erde und Himmel*, III, a.a.O., S. 349.

September. Sie starb in der Nacht zum 17. September, allein – wie ihr himmlischer Mahner Ignatius.

Für Balthasar beginnt ein neuer Lebensabschnitt. Nicht nur, daß er vom Münsterplatz in ein eigenes Haus an der Arnold-Böcklin-Straße 42 übersiedelt und sich fortan freier bewegen kann; er hat zunächst alle Hände voll zu tun, um einen *Ersten Blick auf Adrienne von Speyr* herauszubringen und die ersten Nachlaßbände zum Druck fertigzumachen. Balthasar wird die letzten zwanzig Jahre seines Lebens dafür einsetzen, daß Adriennes Auftrag von der Kirche anerkannt wird.

Der Theologe

In seinen zwei letzten Lebensjahrzehnten ist Balthasar zu dem geworden, wofür er in der Öffentlichkeit gilt. Nach dem Tod Adriennes dachte er, schon an der Schwelle zum Rentenalter, keineswegs an ein *Otium cum dignitate*. Der Verlag nahm ihn mehr und mehr in Anspruch, und auf seinem Schreibtisch lag, unvollendet, der letzte Band der *Herrlichkeit*. Ins Französische, Italienische, Englische und Spanische übersetzt, wird dieses Werk bestimmend für das theologische Image Balthasars. Dazu gesellt sich ein zweiter Zug in diesem Image: Seit ihrer Errichtung 1969 bis zu seinem Lebensende ist er Mitglied – und eines der tätigsten – der Internationalen Päpstlichen Theologenkommission –, obwohl er immer wieder um Entlassung gebeten hat. An der zweiten Bischofssynode, 1971, über den priesterlichen Dienst arbeitet er als einer der theologischen Sekretäre mit und entwirft das Dokument über die priesterliche Spiritualität. Nun häuft sich Ehrung auf Ehrung. Im gleichen Jahr erhält er den *Romano-Guardini-Preis* der Katholischen Akademie in Bayern, zwei Jahre darauf wird er zum *Corresponding Fellow* der Britischen Akademie ernannt, und zu seinem siebzigsten Geburtstag ernennt ihn die Französische Akademie zum *Associé Etranger*; er empfängt den *Übersetzerpreis der Fondation Hautviller*, Paris, und den *Gottfried-Keller-Preis* der Martin-Bodmer-Stiftung, Zürich. Im Herbst 1977 findet ein erstes Balthasar-Symposium an der Catholic University of America in Washington statt, und von da an wird er wiederholt nach USA eingeladen, 1980 zur Entgegennahme des Ehrendoktorats der gleichen Universität. Seine höchste Ehrung, den *Premio Internazionale Paolo VI*, durfte er 1984 aus der Hand des Papstes entgegennehmen, und ein Jahr darauf wurde zu Ehren seines achtzigsten Geburtstags in Rom ein Symposium über »Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung« organisiert.

1987 empfing er in Innsbruck seine letzte Ehrung: den *Wolfgang-Amadeus-Mozart-Preis*, rundender Abschluß eines Lebens, dessen heimliche Leidenschaft die Musik gewesen ist.

Seine öffentliche Leidenschaft aber war eine ganz andere. Sie durchstrahlt die würdig-gemessen voranschreitende Trilogie – leidenschaftslose Theologie kann und darf es nicht geben –, und sie bricht ungehindert durch in den kleineren Schriften der letzten Jahre. Immer wieder aufgelegt und in bis zu sieben Sprachen übersetzt, haben diese Bändchen Balthasars Theologie in die Welt hinausgetragen – mehr noch als die Trilogie, vor der mancher ehrfürchtig-staunend Halt machte. Die ersten dieser Bändchen fallen noch in die Zeit mit Adrienne. Den Anfang machte 1963 *Glaubhaft ist nur Liebe*, ein gerafftes Aufblitzen des Grundgedankens der Trilogie und des Balthasarschen Anliegens, das positive Gegenstück zur *Schleifung der Bastionen*. Nach dem Konzil zeigt sich die gleiche Leidenschaft weniger abgeklärt. Balthasar hatte sich seit zwanzig Jahren dafür eingesetzt, daß die Mitte der Kirche dort zu suchen sei, wo man zumeist ihre Peripherie sah: in ihrem Einsatz für die Welt. Nun mußte er sehen, daß die Öffnung zur Welt mißverstanden wurde als Anpassung an die Welt, Haschen nach Zeitgemäßheit. Die Mitte, das eigentlich Christliche wird vergessen, oder es geht gar verloren.

Das Büchlein *Wer ist ein Christ?* (1965) schenkt der ehemalige Studentenseelsorger seinen Freunden aus der *Akademischen Verbindung Renaissance*. Der Ton ist noch verständnisvoll-versöhnlich – »wie es beim großen Frühjahrsreinemachen selten ohne eine gewisse dionysische Stimmung der Putzweiber und Hausfrauen abgeht, wird man eine solche Gefühlserhöhung den Christen der Gegenwart zugutehalten«[31] –; die Forderungen jedoch sind kompromißlos: »Mißerfolge, Rückschläge, Zurücksetzungen, Verleumdungen, Verachtungen, schließlich als Lebensinbegriff ein großer Bankrott: das alles war das tägliche Brot Christi, es wird das Schicksal der Kirche in dieser Weltzeit bleiben, und wer zur Kirche gehören will, muß sich auf solcherlei gefaßt machen, denn es wird durch keine Evolution je überholt sein.«[32]

Mit diesen wenigen Sätzen ist der Grundton der Balthasarschen Streitschriften eingefangen. Sie wurden wenig verstanden; wer oberflächlich in Kategorien von rechts und links, konservativ und progressiv dachte, sah darin eine Kehrtwendung, die er, je nach Geschmack, ablehnte oder freudig begrüßte. Wer betroffen war, dachte an Verbitterung oder ungenügende Information des Einsamen und Stehengelassenen. Verbitterung scheint jedoch in den Texten nirgends durch, nur ein manchmal grimmiger Humor, der bis zum Sarkasmus gehen kann. Daß sie mit so spitzer Feder und sichtlicher Freude am Schreiben zu Papier gebracht wurden, macht diese Streitschriften vielleicht verletzender als nötig. Und hinter allem steht vielerlei Wissen um Hintergründe, ein vielleicht zu negativer, verletzter Blick

31 *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln 1965, S. 29

32 Ebd., S. 105 f.

auf kirchliche Zustände, wie ihn Balthasars Freund de Lubac hatte, neben ungenügender Information über die positiven Aufbrüche. Wer jedoch die Streitschriften unvoreingenommen liest, wird darin mehr Balance finden, als durch das Sieb der Medien sichtbar wurde.

Auf den »Hornstoß« der *Bastionen* folgte 1966 der Paukenschlag *Cordula*. Gegen alle theologischen Verstandesexperimente setzt diese Schrift den »Ernstfall« der Liebe, die bis zum Martyrium geht. Wie Kierkegaards *Entweder-Oder* durch das darin enthaltene *Tagebuch eines Verführers* bekannt geworden ist, so *Cordula* durch das Gespräch eines Christen mit dem wohlgesinnten Kommissar – eine beißende nachkonziliäre Satire. Man sah das Ganze als eine Polemik gegen Karl Rahner an; doch sind Rahners (nicht von ihm erfundene) »anonyme Christen« wohl bloß der Aufhänger für eine umfassendere Kritik an einer (damals?) weit verbreiteten Haltung. Bei aller gegenseitigen Hochschätzung haben sich Rahner und Balthasar, der eine von Kant und der Scholastik, der andere von Goethe und den Vätern herkommend, im Tiefsten wohl nie recht verstanden. Sie bleiben ein zeitgenössisches Denkmal für die Vielfalt der Theologie.

Auf *Cordula* folgte fünf Jahre später *Klarstellungen* (1971) mit dem sprechenden Untertitel *Zur Prüfung der Geister* – als Herderbüchlein verlegt, um einen größeren Leserkreis zu erreichen. Ebenfalls als Herderbändchen folgte 1974 *Der antirömische Affekt*, ein »Zweimonatskind«, »wirklich (samt Lektüre) zwischen 15. Oktober und 25. Dezember entstanden, man sieht es ihm an.« Und doch enthält dieses Bändchen Balthasars Ekklesiologie *in nuce*. Daß diese nicht simplifizierend gelesen werden darf, zeigt schon der ironische Untertitel: »Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?« Dann kommen mildere Töne, mehr helfende Handreichung als Polemik: *Neue Klarstellungen* (1979) und die *Kleine Fibel für verunsicherte Laien* (1980).

Parallel zu diesen kontroverstheologischen Bändchen publiziert Balthasar eine Reihe anderer, die positiv zur Mitte führen sollen. Hatte er dort gegen die »terribles simplificateurs« gewettert, so will er hier zur Einfalt des Glaubens führen – in und trotz aller berechtigten theologischen Vielfalt. Auch hier steht am Anfang eine Kontroverse, und zwar wiederum vorwiegend mit Rahner, wie sie in friedlicherer Form im Schoß der Theologenkommission ausgetragen wurde. Es ging um den Pluralismus – ob man von der Vielfalt der Theologien, wie sie sich schon im Neuen Testament abzeichnet, irgendwie zu einem Konsens finden müsse, oder ob die Einheit nicht vielmehr von allem Anfang an in Christus gegeben sei und sich von da aus in die Vielfalt auslege. *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung* (1969) und *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus* (1972) zeigen an Beispielen, wie sich von der christlichen Mitte aus »ein ungeheurer freier Raum auftut: ›alles ist euer‹ ... die Pluralität aller Formen der Welt und der

Geschichte einschließlich Tod und Zukunft steht dem Denken und Handeln des Christen zur Verfügung, wenn anders er sich selbst mit Christus Gott überantwortet.«[33] Das folgende Bändchen *Katholisch. Aspekte des Mysteriums* (1975) ersetzt in etwa den fehlenden Ökumenismus-Band der Ästhetik, indem es zeigt, wie die katholischen Unterscheidungslehren zur Mitte des Christlichen gehören. Auch hier läuft zuletzt, mit *Christen sind einfältig* (1983), alles in schlichte Glaubenseinfalt hinein, die die Fülle nicht ausschließt.

Den Abschluß bildet eine letzte Kontroverse, nach links und vor allem nach rechts, die sich nun mit dem wirklich Letzten befaßt: der Hoffnung über das Gericht und über die mögliche Verdammnis hinaus. Hier schließt sich auch der Kreis in Balthasars Denken. *Was dürfen wir hoffen?* (1986) und der *Kleine Diskurs über die Hölle* (1987) greifen nicht nur auf die Apokatastasis des Origenes und Barths Allerwählungslehre zurück und geben ihnen eine katholisch vertretbare Deutung. Sie nehmen auch das Anliegen der *Apokalypse* wieder auf, alles nur Mögliche in die Erlösung in Christus einzubergen. »Welch vertrackte Arbeit werden die Engel zu leisten haben am Jüngsten Tag, da sie Gottes Wahrheit so weit draußen auflesen müssen und sie aus Herzen herausoperieren, wo sie nie anders als mit der Finsternis zusammengelebt haben!«[34], schrieb Balthasar schon in seiner Lebensmitte im Rückblick auf seinen Erstling.

Die letzten Jahre

Bei scheinbar ungebrochener Schaffenskraft waren die letzten Jahre immer schwieriger geworden. Schon 1962 hatte er einmal geschrieben: »Ich bin oft in Versuchung, müde zu werden, weil das Ziel so weit weg ist, aber dann rafft man sich wieder auf den Weg.« In den siebziger Jahren werden die Klagen konkreter: »Eine Hilfskraft im Verlag würde alles erleichtern, ohne eine solche klappt einfach immer wieder Nötigstes nicht. Aber das ist nun mal meine Lebensform, wie soll ichs ändern« (1971). »Ich komme vor lauter sekundären Arbeiten (Radio, Vorträge, endlose Post) kaum noch zum Lesen und Arbeiten, möchte aber diese ›notwendige‹ Dramatik voranbringen« (1974). »In der Arbeit komme ich nicht mehr weiter, zuviel Kleinkram von allen Seiten. Die Zeitschrift neben dem Verlag ist der Tropfen zuviel« (1976). »An sich frei, bin ichs doch immer weniger für mich, da mich jedermann herumpfeift – und alles absagen kann man nicht« (1976). Dann folgt 1977 eine längere Krankheit, und 1978 heißt es wieder: »Hier wird arbeiten immer

33 Hans Urs von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*. Einsiedeln 1972, S. 75.

34 Hans Urs von Balthasar, *Kleiner Lageplan*, a.a.O., S. 18.

schwieriger, die Post wächst ins Unermeßliche, die Besuche u. dgl. auch. Und Flucht nützt nicht viel, wenn man dann keine Bücher hat. So krieche ich in der Dramatik sehr langsam voran.« Und nochmals 1979: »Hier nichts Neues, nur ein fast unentwirrbares Knäuel von diversesten Vorträgen und Artikeln, das mich hindert, auf gradem Weg zu laufen und meine Dramatik zu fördern. Tant pis et tant mieux – sie taugt wohl nicht mehr viel.« 1980/81 folgt eine beidseitige Staroperation, nach der er »das ›neue Sehen‹« lernen muß, und 1983 heißt es wieder: »Es mehren sich anstrengende (für mich Alten) Exerzitien- und andere Kurse, und die Postberge sind kaum noch abzutragen.«

Post und Besucher deuten an, wie sehr sich in den letzten Jahren Balthasars Lebenskreis erweitert hat. Drei neue Freundeskreise bauten sich auf. Zuerst die Freundschaft mit Don Luigi Giussani und seiner Bewegung *Communione e Liberazione*, in der Balthasar etwas Ähnliches verwirklicht sah, wie er es mit seinen Gemeinschaften angestrebt hatte. Ihnen widmete er schon 1971 das Büchlein *In Gottes Einsatz leben*, das zugleich ein Mahnwort sein sollte, und so sah er in den letzten Jahren auch mit wachsender Besorgnis ihren Trend zum Exklusivismus und zur innerkirchlichen Monopolstellung.

Einen zweiten Kreis von Freunden bildeten die Doktoranden und andere junge Priester, die seit den sechziger Jahren über Balthasars Werk zu arbeiten begannen. Etwas verwundert, daß sich soviel Akademisches aus seinem ganz und gar unakademischen Werk herausholen lasse (und etwas betrübt, daß keiner die von ihm gezeigten Ansätze weiterzuentwickeln wagte), lobte er die fertigen Arbeiten vielleicht allzu selbstlos und mühte sich, ihnen zum Druck zu verhelfen. Viele dieser Doktoranden blieben dauernd seine Freunde.

Der dritte Freundeskreis, der am weitesten ausgriff, wuchs ihm von der Zeitschrift *Communio* zu. Jahr für Jahr organisierte er das kleine Redaktionstreffen in Basel; Jahr für Jahr war er der unbestrittene Mittel- und Bezugspunkt der großen internationalen Redaktionskonferenz. Zu jedem der vorgeschlagenen Themen wußte er Anregungen zu geben, wies auf Schwierigkeiten hin und konnte Autoren nennen – lebende und historische. Von der Mühe, diese »Gemeinschaft« (*communio*!) der zwölf Redaktionsteams aus den verschiedensten Kulturbereichen aufzubauen und zusammenzuhalten, und von den ungezählten Gesprächen am Rande der Treffen wissen nur die Freunde.

Es war nach der Rückkehr von der letzten internationalen Redaktionskonferenz in Madrid, der ein Symposium über die Theologie Balthasars vorangegangen war, daß ihn die Nachricht seiner Ernennung zum Kardinal erreichte. Obwohl sehr ermüdet und wieder einmal krank, nahm er im Gehorsam gegen den Papst die ihm unangenehme Würde diesmal auf sich und unterzog sich den vorbereitenden Romreisen – im heimlichen Wissen, daß der Himmel es anders plane. »Die da oben scheinen einen andern Plan zu haben«, schrieb er

einem Freund. Das Sterben ist ihm leicht geworden. Er, der mehr als einmal bei seinen Nächststehenden einer monatelangen Agonie zusehen mußte – »ein Sterben mit dem Tropfenzähler« –, durfte aus voller Aktivität von einem Moment zum andern heimgehen – auch er allein und unbemerkt, wie sein Vater Ignatius. Es war der 26. Juni 1988, zwei Tage vor seiner Kardinalserhebung. Auf seinem Schreibtisch lag, fertiggestellt, das Manuskript für die jährliche Weihnachtsgabe für seine Freunde: *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind.* Sie ist sein eigentliches Vermächtnis.

Johannes

Wie soll man ein so reiches Leben und ein so überreiches Werk in ein paar Worte zusammenfassen? Balthasar hat seinen wichtigsten Gründungen, der »Mitte seines Werks«, den Namen Johannes gegeben: *Johannesgemeinschaft, Johannes-Verlag.* Es ist nicht sein Namenspatron; dieser war Johannes der Täufer, »der Freund des Bräutigams« (Joh 3, 29), gepaart mit dem streitbaren Märtyrersoldaten Ursus (der Bär!). Er meinte den Liebesjünger. Zum Schluß seiner Studentenexerzitien in den vierziger Jahren hat er jeweils das letzte Kapitel des Johannesevangeliums kommentiert – mit so nachdrücklichem Tonfall, daß es einem bis heute im Ohr klingt: »Wenn ich will, daß dieser bleibe, was geht dich das an?« Wie er es zwanzig Jahre später dann niedergeschrieben hat:

»Daß beide ›zusammen‹ laufen, ist eine erste und bleibende Feststellung, die durch die folgende nicht überholt wird: daß die Liebe unbeschwerter ›vorausläuft‹, das Amt, das vielerlei zu bedenken hat, später das Ziel erreicht. Die Liebe sieht wohl, was man (von außen) sehen kann, läßt aber dem Amt den Vortritt, das alles (auch das von außen nicht Sichtbare) in Augenschein nimmt und aus der Ordnung des Kopftuches zu einer Art ›nihil obstat‹ gelangt, das der Liebe den Zutritt freigibt, so daß sie (durch Sehen der Zeichen? durch Mitsehen mit dem, was Petrus entdeckt hat?) zum Glauben gelangt ... Petrus hat seinen Auftrag als Knecht, und der Rest geht ihn nichts an, nämlich wie auf Erden die genauen Grenzen zwischen der Amtskirche und der Liebeskirche verlaufen. Diese wird ›bleiben‹, bis der Herr wiederkommt; aber wie und wo, weiß nur der Herr ... Das letzte, was dem Knecht Petrus gesagt wird, das letzte Wort des Herrn im Evangelium ist die Zurechtstellung (für die Kirche und die Theologie aller Zeiten): ›Was geht dich das an?‹«[35]

Johanneskirche zu sein, die der Petruskirche zugleich vorausläuft und ihr den Vortritt läßt, darin sah Balthasar seinen Auftrag. Daß einmal das

35 Hans Urs von Balthasar, *Theologie der drei Tage.* Einsiedeln 1969 (Separatadruck aus: Mysterium Salutis. Freiburg 1979), S. 190ff.

Vorauslaufen und ein andermal das Vortrittlassen mehr ans Licht tritt, zeigt nur die Einheit des Auftrags. Beides aber ist nur möglich in der Haltung des Liebesjüngers. Über Liebe ist nicht viel zu reden, obwohl Balthasar sie aufs Titelblatt seines wohl bekanntesten Büchleins gesetzt hat. Sie zeigt sich menschlich darin, daß der »Gemeinschaft« (*communio*), ja der Freundschaft der Vorzug gegeben wird vor Strukturen und Organisation. Sie bricht durch im theologischen Eros, im Staunen vor dem »id quo majus cogitari nequit«, aber auch im eifersüchtigen Wahren der Vorrechte Gottes. Und sie nährt sich immer wieder, von der Welt und selbst von Freunden unbemerkt, von der »Stille des Wortes«.[36]

36 Hans Urs von Balthasar, *Die Stille des Wortes. Dürers Weg mit Hieronymus* (Privatdruck).

Hans Urs von Balthasar – Gestalt seiner Theologie

Von John O'Donnell SJ

Das Rätsel Mensch

Manchmal wird behauptet, Balthasars Theologie, hingerichtet auf die Christologie und fest verwurzelt in der *Catholica*, sei unfähig zur Diskussion. Mehr noch, man könne denken, daß seine Zurückweisung von Rahners transzendentaler Methode mit ihrem Kantischen Erbe der Hinwendung zum Subjekt impliziere, daß Balthasars Theologie nicht anthropologisch in ihrem Blickwinkel und Interesse sei. Jedoch zeigt eine genauere Betrachtung, daß beide Urteile zu oberflächlich sind und der Differenzierung entbehren.

Ist für Rahner der Ausgangspunkt theologischer und philosophischer Betrachtung das Selbstbewußtsein des Subjekts und die Hinterfragung seiner Welt, so ist für Balthasar die grundlegende menschliche Erfahrung die des Du, der Augenblick, in dem das Kind zum ersten Male das Lächeln der Mutter wahrnimmt und damit Geist wird. In diesem Augenblick wird das Kind zu einem Ich. Und mit der Erfahrung des Ich geht die Erfahrung der Welt einher und die Erfahrung des Du. Entsprechend ist das Wort, das allem zugrunde liegt, »Liebe«, und in der grundlegenden Erfahrung der Liebe wird dem Kind ein Ausblick darauf gegeben, daß eine unendliche Liebe möglich ist. Trotz der folgenden Erfahrungen und der Erkenntnis, daß die Liebe der Mutter endlich ist, bleibt die erste Intuition bestehen. In ihr liegt der Ursprung der religiösen Pilgerschaft des Menschen.

Für Balthasar ist der Geist des Menschen, der in dieser ersten Begegnung mit dem Du erweckt wird, unausbleiblich religiöser Art und auf Gott ausgerichtet, denn der Geist als solcher ist eine Offenheit dem Unendlichen gegenüber. Ist der Mensch also Offenheit Gott gegenüber, wie kann er dann eine Einheit mit dem Unendlichen erreichen, das sich doch stets jeglichem menschlichen Versuch, es zu fassen, entzieht?

Hier benutzt Balthasar die Rücklagen seines christlichen Glaubens, um den Dialog mit den großen Wegen der Erlösung einzugehen, die der menschliche Geist im Laufe seiner Geschichte hervorgebracht hat. Zunächst gibt es den Weg der primitiven Religionen, deren Charakteristika im folgenden kurz skizziert seien: Zum ersten sind sie polytheistisch. Die Götter dieser Religionen stellen immer irgendwelche Aspekte menschlicher Bedürfnisse dar: etwa das Bedürfnis, vor den Gefahren der Natur beschützt zu werden, das Bedürfnis des Schutzes in der Schlacht oder das Bedürfnis nach Liebe. Immer stehen die Götter im Dienste des Menschen. Im Grunde, so beobachtet

Balthasar, sind sie Projektionen irgendeiner Erfahrung im Endlichen in den Bereich des Göttlichen. Ein anderer Aspekt dieser primitiven Religionen ist der Mythos. Mythen sind aus zweierlei Gründen von Belang, zunächst jedoch wegen ihres Begriffes von Zeit. Mythen erzählen Ereignisse, allerdings nicht solche, die in der Geschichte stattfinden, sondern Ereignisse aus Urzeiten. Auf der anderen Seite ist die Sprache der Mythen immer die diesseitiger Zeit und begründet auf der Metaphorik unserer raum-zeitlichen Welt.

Der Weg dieser primitiven Religionen ist zum Scheitern verurteilt, denn an irgendeiner Stelle wird der Mensch unvermeidlich feststellen, daß die Götter, die er gestaltet hat, endlich und deshalb der Anbetung nicht wert sind. Der Weg dieser Götter ist der Götzendienst, und da die Götter immer mit dem Ziel projeziert werden, daß sie menschlichen Bedürfnissen genügen, ist dem Weg der primitiven Religionen die Tendenz zur Magie inhärent. Was den Mythos angeht, so ist das wirkliche Problem das der Zeitlichkeit und des Wertes der Welt. Mythologische Ereignisse sind in einer Urzeit angesiedelt, und deshalb ist wirkliche Zeitlichkeit nicht ernst genommen. Zugleich ist die Inkarnation eines Mythos in weltlicher Sprache eine Erinnerung daran, daß der Mensch als fleischliches Wesen auf seiner Pilgerreise zu Gott niemals diese Welt hinter sich lassen kann. Wenn der Mythos auch keine adäquate Antwort auf die religiöse Frage des Menschen bietet, so ist Christus dennoch nicht bloß gekommen, um zu zerstören, sondern um zu erfüllen. Christus zerschlägt die mythologische Sicht der Zeit, indem er selbst in unserer Geschichte Fleisch wird. Indem er die Welt erlöst, bindet er den Mythos in sich selbst ein, so daß die Welt zu einem wahren Mittel der Erlösung wird.

In der Geschichte der westlichen Kultur war es ein glorreicher Augenblick, als der Mensch sich der Selbsttäuschung des Weges der Religion bewußt wurde, nämlich da er einen neuen Weg zu Gott suchte – in der Philosophie. Mit dem Aufkommen der griechischen Philosophie brach der Mensch mit dem Mythos und setzte seine Hoffnung auf den Verstand. Der Adel dieser Tradition bestand in seinem radikalen Versuch, das religiöse Verlangen des Menschen zu reinigen und den wahren Gott zu suchen, den Gott, der über alles Endliche hinaus ist. Für Plotin konnte dies nichts anderes sein als die Eins, die hinter aller Dualität steht. Der transzendente Gott der Philosophen ist der Gott, der nur durch die radikale Verneinung gesucht werden kann, indem sich das Selbst in einem letzten Akt der Loslösung von allem Endlichen abschneidet und sich in dem unendlichen Abgrund der namenlosen Einheit verliert.[1] Eine solche Loslösung zeigt einen erhabenen Adel des Geistes, jedoch scheitert sie für Balthasar aus zweierlei Gründen, die beide mit der Liebe zu tun haben: Erstens muß das Selbst seine ursprüngliche Intuition

1 Balthasars Kritik an den östlichen Religionen bedient sich ähnlicher Begriffe: dort hänge alles davon ab, die Welt zu transzendieren und das Selbst zu verleugnen, wogegen der christliche Glaube darauf begründet sei, daß Gott die Menschheit mit seinem Wort anspricht.

aufgeben, weiß es doch durch die erste Erfahrung des Lächelns der Mutter, daß das Ich erst geboren wurde. Die Philosophie nun scheint eine Verneinung dieses Ich zu verlangen. Zweitens, argumentiert Balthasar, ist es zwar möglich, sich selbst in der namenlosen Einheit aufzugeben, jedoch ist es nicht möglich, ein Unendliches ohne Gesicht zu lieben. Abermals wird hier die ursprüngliche Intuition der Liebe verleugnet. Und so würde es aussehen, als ob die religiöse Suche des Menschen in einer Aporie enden müsse. Weder der Weg der Götter noch der mystische Weg des Philosophen kann die ursprüngliche Erfahrung der Liebe wettmachen. Im christlichen Glauben kann dieses Rätsel nur in Christus gelöst werden, denn nur in Christus wird die Wahrhaftigkeit Gottes im Geheimnis der Liebe offenbar. Um diesen Punkt zu verstehen, müssen wir jedoch die Tiefen der Identität Jesu ergründen und seinen Ursprung in der Dreieinigkeit suchen. Im folgenden sei versucht, sich diesem Geheimnis zu nähern, indem Balthasars Interpretation der Person Christi untersucht wird.

Christologie: »Er war in göttlicher Gestalt« (Phil 2,6)

Einer von Balthasars Hauptbeiträgen zur Christologie ist sein Versuch, ästhetische Kategorien zur Erleuchtung des Geheimnisses Christi anzuwenden. Für Balthasar besteht die ästhetische Erfahrung im wesentlichen aus zwei Dimensionen: der Form, mit ihrer Harmonie, Proportion und ihrem Maß, und der Ekstase, die sich einstellt, wenn der Betrachter in die Form hineingezogen wird. Wichtig ist hier, daß die Einheit der Form ihre Teile transzendiert. Die Wahrnehmung der Form besteht darin, die Ganzheit der Form zu erkennen, die mehr ist als die Summe ihrer Teile.

Es ist ein Glaubensurteil, daß Jesus die Form Gottes ist, wie sie im Fleisch offenbart wird. Indem er diesen Punkt entwickelt, enthüllt Balthasar seine Vorliebe für das vierte Evangelium. Johannes schreibt: »Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat ihn uns verkündigt« (Joh 1,18). Der Schlüssel hier ist, daß Jesus die sichtbare Form des unsichtbaren Gottes ist. In diesem Zusammenhang zitiert Balthasar gerne die Präfation zur Weihnacht: »In ihm wird Gott für uns sichtbar, und also sind wir umfangen in der Liebe des Gottes, den wir nicht sehen können.« In der Lebensgeschichte Jesu sieht man ihn in vielen Rollen, zum Beispiel als den jüdischen Wanderprediger, den Wunderheiler, den verurteilten Verbrecher. Der Glaube aber behauptet, nichts habe man wirklich gesehen, solange man nicht Jesus als den Gott-Menschen, die sichtbare Manifestation des unsichtbaren Gottes, erkannt hat.

Wenn es einen Schlüssel gibt, der das Geheimnis der Identität Jesu erschließt, so ist dies für Balthasar der Gehorsam Jesu gegenüber seinem himmlischen Vater. Immer wieder kehrt Balthasar zurück zu den Texten des

Evangelisten, wie Joh 4,34: »Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen dessen, der mich gesandt hat«, und Joh 6,38: »Ich bin vom Himmel gekommen, damit ich nicht meinen Willen tue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat«, und Joh 8,29: »Denn ich tue allezeit, was ihm gefällt«. Wir sehen hier, daß im Mittelpunkt der Existenz Jesu sein Gehorsam steht; für Balthasar so sehr, daß er schreibt: »Das Wo des Sohnes, das seinen Stand festlegt, ist also, mag er sich im Schoße des Vaters oder auf den Wegen der Welt befinden, stets eindeutig: es ist die Sendung, der Auftrag, der Wille des Vaters. Hier ist er jederzeit anzutreffen, weil er der Inbegriff der väterlichen Sendung selbst ist.«[2]

Zwei Punkte verlangen hier nach einem Kommentar. Der erste ist, daß Balthasars Verständnis der Person im Konzept der Sendung wurzelt. Auf menschlicher Ebene unterscheidet Balthasar zwischen Geistessubjekt und Person.[3] Ein Geistessubjekt hat Intellekt und Willen. Aber das Geistessubjekt wird zur Person in ihrer Einzigartigkeit durch die Sendung, die es von Gott erhält. Dieses Verständnis der menschlichen Person hat ihren Ursprung in der göttlichen Person Jesu. Er ist Person *par excellence*, da sein ganzes Wesen im Gehorsam gegenüber dem Vater besteht. Die Sohnschaft Jesu und sein Gehorsam gehen Hand in Hand. Indem er Sohn ist, steht er dem Willen des Vaters vollkommen zur Verfügung. Da Jesus Sohn ist, ist er in radikaler Weise offen für die Sendung des Vaters.

Die andere hier notwendige Bemerkung ist, daß Jesu Sohnschaft und Sendung nur in einem trinitarischen Kontext Sinn machen. In demselben Absatz, aus dem oben zitiert ist, bemerkt Balthasar: »Das Geheimnis des weltlichen Auftrags des Sohnes ist ein rein trinitarisches Geheimnis.«[4] In anderen Worten: Für Balthasar ist das, was hier auf Erden durch den irdischen Dienst Jesu geschieht, die Entfaltung der ewigen Beziehung Jesu zum Vater. In seinem ewigen Sein ist Jesus immer ein Herkommen vom Vater und ein Rückkehren zum Vater in ewiger Entgegnung der Liebe. Also ist in seinem irdischen Leben sein Herkommen nicht die Erinnerung an ein Ereignis in einer entfernten Vergangenheit, die abnimmt, wie er in seiner menschlichen Geschichte fortschreitet, sondern eher ist sein Herkommen vom Vater beständig präsent für ihn als die ewige Quelle, von der er lebt und seine Kraft nimmt. Damit die volle trinitarische Dimension zum Vorschein komme, könnte man hier auch bemerken, daß ein direkter Zusammenhang zwischen dieser Erfahrung und dem Geist besteht, denn gerade der Geist ist es, der dem irdischen Jesus die Anzeichen für den Willen des Vaters eröffnet. Es entspricht der Natur des Gehorsams des Sohnes, daß er sich vom Geist

2 *Christlicher Stand.* Einsiedeln 1977, S. 149.

3 Vgl. *Homo creatus est.* Einsiedeln 1986, S. 100f.

4 *Christlicher Stand,* a. a. O., S. 149.

leiten läßt. Nur in der Kraft des Geistes kann Jesus seine menschliche Mission erfüllen, und so groß ist die Hingebung Jesu zum Willen des Vaters, daß er bereit ist, sogar das menschliche Versagen seiner Sendung am Kreuze hinzunehmen und die Erfüllung dieser Sendung nach der Auferstehung dem Geiste zu übergeben.

Von der Menschwerdung bis zum Ostermysterium

Oben ist gezeigt worden, daß Balthasar im Vertrauen auf die Beteuerung des Apostels Paulus seine theologisch-ästhetische Vision entwickelt, der zufolge Jesus die Form Gottes in der Offenbarung des Fleisches ist. Aufgrund desselben Hymnus im Philipper-Brief betont Balthasar ebenso die Kenosis Jesu oder die Selbstentäußerung des Logos sogar bis zum Punkte des Kreuzes. Wie Paulus sagt, »nahm er's nicht als einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an . . . und war gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz« (Phil 2,6-8). Wie der Apostel Paulus verbindet Balthasar die Selbstentäußerung der Menschwerdung mit der des Kreuzes. Er würde in der Tat so weit gehen, zu sagen, daß Jesus einzig Mensch geworden ist, um für uns zu sterben.[5] Die Idee, die hinter dieser Beteuerung liegt, ist, daß Jesus, indem er sich selbst mit uns und unserem Wesen als Menschen identifiziert hat, nicht nur Fleisch angenommen hat (*verbum factum caro*), sondern wahrhaftig zum Sünder geworden ist (*verbum factum caro peccati*). Hier ist Balthasars Denken von einem weiteren Paulinischen Text stark beeinflußt: »Denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt« (2 Kor 5,21). Also war der Tod Jesu kein Zufall, sondern die unausweichliche Folge des Zusammenstoßes der Liebe Gottes mit der Weigerung der sündigen Menschheit, diese Liebe anzunehmen.

Unter den zeitgenössischen Theologen ist Balthasar einer der wenigen, die ihre Kräfte der Frage widmeten, welche Folgen Gottes Identifikation mit der sündigen Menschheit für Jesus hatte. Balthasar verfolgt diesen Gedanken in seiner wohlbekannten Behandlung der Theologie des Karsamstags. Man könnte diese Theologie am ehesten einschätzen, indem man den Kontrast zur Theologie des Karfreitags herausstellt. In anthropologischer Sicht ist der Tod des Menschen nicht nur ein Schicksal, dem der Mensch unterliegt, sondern vielmehr der höchste Akt seiner Freiheit, der Augenblick, in dem er sein ganzes Leben zusammenfaßt und seine Bedeutung findet: Diese Tatsache wird umso klarer, wenn man den Tod nicht nur als biologisches Ende betrachtet, sondern als den Horizont, vor dem der Mensch in jedem

5 Vgl. *Mysterium Paschale*, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), Mysterium Salutis. Einsiedeln 1969, Bd. 3,2, S. 133ff.

Augenblick lebt und in dem er seine Freiheit erkennt. Um mit dem bekannten Wort Heideggers zu reden: Dasein ist ein Sein-zum-Tode. Die Evangelien sehen im Tode Jesu ebenfalls den höchsten Akt seiner Freiheit. Wie Jesus sagt: »Niemand nimmt das Leben von ihm, sondern er läßt es von sich selber« (Joh 10,18). Mehr noch, Jesus zeichnet seinen Tod aus als einen Akt der Liebe: »Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde« (Joh 15,13).

Aber dieser aktiven Selbstaufgabe am Karfreitag muß man die völlige Passivität am Karsamstag gegenüberstellen. Für Balthasar bedeutet der Karsamstag die völlige Identifikation Jesu mit dem Menschen in seiner Sündhaftigkeit. In seiner Identifikation mit dem Stande des Sünders ist Jesus tot, hilflos, abgetrennt von Gott, nicht in der Lage, sich selbst zu retten. Jesus identifiziert sich so sehr mit dem Gottverlassenen, daß er, um mit Paulus zu reden, zur Sünde wird. Auf diese Weise erfährt er die völlige Machtlosigkeit und Hilflosigkeit des Sünders. Balthasar drückt dies mit dem Begriff »Kadavergehorsam« aus.

Um diese Vorstellungen konkreter auszudrücken, bedient sich Balthasar des Bildes der Schrift, daß Jesus in die Hölle gegangen ist (1 Petr 3,19 und 4,6). Aber anstatt diese Stellen als die triumphale Fahrt Jesu in die Unterwelt zu deuten, wie dies im Mittelalter getan wurde, zieht Balthasar es vor, in dieser Fahrt ein Symbol der völligen Identifikation Christi mit dem Sünder zu sehen, sogar bis zu dem Punkte der Gottverlassenheit. Und er schildert dieses Bild mit dem alttestamentlichen Begriff der Sheol. Im Rückgriff auf eine ganze Reihe alttestamentlicher Belegstellen zeigt Balthasar, daß Sheol das Symbol ist, das die Bibel für den Zustand der Sünder hat, nämlich das Abgeschnittensein von Gott. Sheol ist der Bereich der Finsternis, des Staubes, des Schweigens. Es ist die Grube und das Land der Vergessenheit. Die Toten sind von den Lebenden abgeschnitten. Sie haben keine Lebenskraft und loben den Herrn nicht mehr. All diese Bilder drücken die Solidarität Jesu mit dem Sünder in der düsteren Nacht am Kreuze aus.

Die Solidarität mit den Gottverlassenen ist so groß, daß Balthasar sagen kann, daß Jesus die Hölle am Kreuz erlebt. Er bemerkt, daß Hölle ein christologisches Konzept ist. Was es nämlich bedeutet, von Gott getrennt zu sein, muß man verstehen, indem man den gekreuzigten Jesus betrachtet. Seine Erfahrung kann man nicht in quantitativen Begriffen deuten; es war eine qualitative Erfahrung, die als solche zeitlos ist. Blickt man vom Kreuz aus sowohl zurück als auch voraus, so kann man einerseits sagen, daß die Hölle als solche kein Begriff des alten Testaments war, denn der alte Bund kannte nie eine Situation der völligen Verzweiflung. In den dunkelsten Momenten in der Geschichte des alten Bundes gab es immer noch das Licht der Verheißung eines Erlösers, der da kommen würde. Der Blick vom Kreuz aus in die Zukunft ist eine Aussicht der Hoffnung. Christus ist für den sündigen

Menschen gestorben und hat für ihn den Platz in der Hölle eingenommen. Er ist für uns durch das Gericht gegangen. Also lebt der Christ mit der radikalen Hoffnung sowohl für sich als auch für alle anderen. Solidarität mit dem ganzen menschlichen Geschlecht, nämlich Solidarität in der Hoffnung, ist möglich. Wir können und müssen hoffen, daß jeder einzelne gerettet wird. Balthasar leugnet nicht die Möglichkeit, Gottes Liebe zurückzuweisen, aber nichtsdestoweniger bekräftigt er, daß wir hoffen können, daß niemand dies getan hat. Er fragt: Dürfen wir nicht hoffen, daß sogar der verstockteste Sünder im Augenblick seines Todes dem gekreuzigten Christus Auge in Auge gegenübergestellt wird und so von der Selbstsucht zur Liebe bekehrt wird?

Im Zusammenhang mit der Theologie des Karsamstags und der Fahrt Jesu in die Unterwelt: Balthasar sieht in dieser Erfahrung des Herrn die göttliche Antwort auf das Rätsel der menschlichen Freiheit. Die Geschichte Gottes mit der Welt ist die dramatische Konfrontation zweier Freiheiten, der göttlichen und der menschlichen. Hat der Mensch die Möglichkeit, Gott gegenüber ein endgültiges Nein auszusprechen? Wenn nicht, kann er doch nicht frei sein, wenn ja, dann scheint die menschliche Freiheit das letzte Wort über Gott zu haben, indem es seinen Plan der Liebe unterminiert. Trägt Gottes Wort den endgültigen Sieg über die Hartherzigkeit der Menschen davon? Wenn ja, dann scheint man die Freiheit des Menschen nicht so ernst nehmen zu dürfen. Balthasar findet die Antwort zu diesem Dilemma im Kreuz. Gott nimmt die Freiheit des Menschen ernst. Er erlaubt dem Menschen, das kenotische Angebot der Liebe abzulehnen. Er läßt es zu, daß der Mensch radikale Isolation und Einsamkeit wählt. Aber im Kreuz kommt Gott in der Liebe, um die Einsamkeit des verstockten Sünders, der sich in sich selbst zurückgezogen hat, zu stören. Gott verletzt nicht die Freiheit des Sünders, aber indem er zu dem Sünder in seine Verlassenheit tritt, stört er seine narzistische Einsamkeit. Natürlich findet sich der Sünder in der Hölle, jedoch ist er nicht mehr völlig allein. Seine Einsamkeit ist zur Miteinsamkeit geworden.

Trinitarische Liebe

Dieser Überblick über die Theologie Balthasars begann mit einer Betrachtung über das Rätsel des Menschen, und es ist gezeigt worden, wie Christus als die Auflösung dieses Rätsels zu sehen ist. Nunmehr soll die trinitarische Dimension des Christus-Ereignisses nachgegangen werden, denn nur in der Trinität ist das Geheimnis des Menschen ganz erleuchtet.

Wie schon gesagt, ist als die ursprüngliche Intuition, die uns in der Kindheit gegeben ist, die der Liebe anzusehen, die das Lächeln der Mutter erweckt. Deshalb wird die Person sogar auf der menschlichen Ebene die Bedeutung seiner Existenz in der menschlichen Gemeinschaft suchen. In unseren eigenen Tagen hat uns die Sprachphilosophie die Richtung gewiesen, daß die

menschliche Gemeinschaft den Kontext für das Verständnis der Bedeutung der Person bildet. Balthasar aber fragt, ob ein Dialog zwischen Ich und Du die endgültige Lösung für das Geheimnis des Menschen ist. Besteht hier nicht die Gefahr, in einem doppelten Monolog zu enden? In Balthasars Sicht ist der Philosoph Ferdinand Ebner mit seiner Betonung des Wortes der wirklichen Lösung am nächsten gekommen. Für Ebner wird das Wort, das vom Ich zum Du gesprochen wird, möglich durch das Zwischen. Hier finden wir einen Vorboten der letztendlich trinitarischen Lösung.

Auf der Basis der Christologie können wir sehen, daß die Identität Jesu in einer ewigen trinitarischen Gemeinschaft verwurzelt ist. Der Vater ist grundlose Liebe, die Quelle der Liebe, deren Hyposthase als Vater genau darin besteht, daß er sich völlig an den Sohn weggibt. Der Sohn wiederum ist die radikale Antwort auf die Liebe des Vaters. Der Sohn hält nichts vor dem Vater zurück. Die gegenseitige Liebe wiederum fließt über in die Liebe des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist kann also als die Fruchtbarkeit der göttlichen Liebe definiert werden. Diese Fruchtbarkeit ist ebenso unendlich wie die göttliche Liebe selbst.

Da wir in Jesus sagen können, daß Gott die Liebe ist, und da wir in ihm kennenlernen, wer Gott ist, befähigt uns der christliche Glaube zu behaupten, daß die letzte Wahrheit die Liebe ist. Entsprechend entpuppt sich das klassische Problem der Philosophie, das Problem des Seins, als das Geheimnis der Liebe. Die Dreieinigkeit lehrt uns, daß das Sein in der Liebe besteht. Natürlich ist Gott die Einheit, die hinter der Welt steht, genau so, wie es uns die mystisch negative Tradition gelehrt hat. Aber hier wird uns bewußt, daß die Eins keine undifferenzierte Eins ist. Die Vielheit ist genauso ursprünglich wie die Einheit. Das letzte Geheimnis des Seins ist das Geheimnis der Gemeinschaft.

Eines von Balthasars Hauptanliegen ist es, von Gottes Sein und also auch vom Wesen und Walten der Trinität in Begriffen der Liebe zu denken. In dieser Hinsicht hat er zwei Kritikpunkte an der Augustinisch-Thomistischen Tradition. Zum ersten zieht diese, obwohl sie das Modell von der göttlichen Gemeinschaft nicht völlig ausschließt, den menschlichen Verstand mit seiner Intelligenz und seinem Willen als vorstehendes Analogat des göttlichen Lebens vor. In diesem Sinne macht sich diese Tradition einer gewissen Ich-Geschlossenheit schuldig. Auf der anderen Seite faßt die Thomistische Tradition das Walten des Wortes als einen intellektuellen Akt auf, wogegen sie das Walten des Geistes als einen der Liebe ansieht. Wenn aber die immanente Trinität der ökonomischen Trinität entsprechen soll und wenn der Akt Gottes, seinen Sohn an die Welt zu geben, ein Akt der Liebe sein soll muß dann nicht auch die ewige Erzeugung des Sohnes durch den Vater ein Akt der Liebe sein? Wie auch immer, der erste Akt ist ein Akt der Liebe, und wenn der Vater schon alles damit gegeben hat, daß er den Sohn erzeugte, wie

können wir dann den ersten Akt vom zweiten unterscheiden? Hier wendet sich Balthasar der Theologie Bonaventuras zu, der zufolge die Erzeugung des Wortes *per modum exemplaritatis* geschieht. Der Vater entäußert sich dergestalt, daß er seine Form dem Sohn eindrückt, so daß dieser sein perfektes Ebenbild auf der Erde sein kann. Wenn aber der Vater alles an den Sohn gegeben hat, so ergibt sich nichtsdestoweniger eine neue Möglichkeit für den Vater, sich selbst zu geben, nämlich mittels des Sohnes. Dieser neue Modus der Liebe ist der Heilige Geist, der Modus der ekstatischen, überfließenden Liebe, die Bonaventura *per modum liberalitatis* nennt.

Da der Heilige Geist eine ekstatische Offenheit des Vaters und des Sohnes über sie selbst hinaus ist, kann man den Heiligen Geist auch als den Platz der Welt beschreiben, denn die Welt hat ihren Platz in dem offenen Raum zwischen Vater und Sohn.[6] Adrienne von Speyr drückt dies so aus: »Das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander ist so weit, daß die ganze Welt darin Raum hat.«[7] Indem Balthasar die Welt in trinitarischer Perspektive betrachtet, ist er in der Lage, verschiedene klassische Rätsel zu lösen. Zum ersten bedarf Gott der Welt nicht, da er sein ›Gegenüber‹ bereits in der Trinität selbst hat. Entsprechend ist die Schaffung der Welt in keiner Weise notwendig für sein Sein. Zweitens begründet die trinitarische Sicht den unvergänglichen Wert der Welt. Ist der mystische Philosoph versucht, die Welt auf seiner Flucht zu dem Einen hinter sich zu lassen, und muß der Atheist letzten Endes bekennen, daß alle endliche Wirklichkeit zum Vergehen verurteilt ist, so ist der Christ in der Lage, die Welt in Christus als Theophanie zu betrachten, als die Sphäre göttlicher Herrlichkeit. Weil Jesus die Welt angenommen hat, indem er Mensch geworden ist, hat die Welt einen unvergänglichen Wert. Die erlöste Schöpfung wird im trinitarischen Leben ewig dauern.

Bevor wir diese Untersuchung der Trinität als der Grundlage Balthasars theologischer Hermeneutik abschließen, sollten wir aufzeigen, wie die Trinität auch den endgültigen Zusammenhang für das Verständnis des Ereignisses des Kreuzes bietet. Wenigstens zwei Punkte bedürfen hier der Erörterung. Erst einmal ist die Sicht, die Balthasar von der Beziehung Gottes und der Welt hat, eine dramatische. Das enge Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung ist das eines Dramas, in dem es um die Begegnung zweier Freiheiten geht. Es ist gezeigt worden, daß dieses Drama seinen Höhepunkt in dem Zusammenstoß findet, in dem Jesus in seiner Gottverlassenheit gekreuzigt wird. Der zweite Punkt geht direkt aus dem ersten hervor. Da Jesus mit dem Schrei der Verlassenheit stirbt, müssen wir uns fragen, ob wir nicht bei der Gottessicht enden, die Luther *Deus sub contrario* genannt hat.

---

6 Vgl. *Theodramatik IV*. Einsiedeln 1980, S. 53ff.

7 Zit. nach J. Moltmann, in: Kirche in der Kraft des Geistes. München 1975, S. 77.

Impliziert das Kreuz eine Spaltung Gottes? Ist Gott im Ereignis des Kreuzes zerrissen? Wird er zu seinem Widersacher, so daß Liebe in Haß, Heiligkeit in Sünde verkehrt wird?

Die Antwort Balthasars ist klar. Das Drama zwischen Gott und der Welt, das im Kreuz gipfelt, kann konsequent interpretiert werden, ohne daß es nötig wird, auf den Lutherischen *Deus sub contrario* zu verfallen, wenn wir nur das historische Drama der Erlösung auf das Drama innerhalb der Trinität begründen, und für Balthasar ist dieses Drama innerhalb der Trinität alles andere als statisch: Es ist die dramatische Begegnung mit der Liebe, die die Möglichkeit einer Begegnung mit einer Welt der Dunkelheit bereits in sich trägt. Balthasar schreibt in einem seiner bewegendsten Texte: »Daß Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, daß Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern ›gleichwesentlich‹ besitzt, besagt eine so unfaßbare und unüberbietbare ›Trennung‹ Gottes von sich selbst, daß jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur innerhalb ihrer sich ereignen kann.«[8]

Also kann das Drama des Kreuzes nur innerhalb des Dramas der Liebe verstanden werden, die keinen Widerspruch zuläßt. Das Drama, das sich auf Golgatha abspielt, ist durch und durch vereinbar mit dem ewigen Drama der Liebe. Gott wird nicht sein eigener Widersacher. Er bleibt wahrhaftig die Liebe, jedoch nunmehr die Liebe, die vollends über eine sündige Menschheit vergossen wird, die sie zurückweist. Gottes Liebe bleibt vereinbar mit sich selbst, und in Übereinstimmung mit sich selbst kann die Liebe angesichts solch massiver Ablehnung nur leiden.

Das Geheimnis der Kirche: Leib und Braut

Ist das Kreuz die Offenbarung Gottes trinitarischer Liebe, Liebe sogar bis zum Ende, so ist es ebenfalls die Basis für ein Verständnis des Geheimnisses der Kirche. Nach dem Bericht des Johannesevangeliums flossen Jesus im Augenblick seines Todes Blut und Wasser aus der Seite. Der patristischen Tradition folgend, findet Balthasar in diesen Bildern eine reiche Quelle für das Verständnis des Mysteriums der Kirche.

Die Kirche ist geboren aus der Seite des am Kreuze sterbenden Christus. Blut und Wasser sind Symbole für die Sakramente der Taufe und der Eucharistie. Maria wird als die Mutter der Kirche betrachtet, als das Urbild ihrer Fruchtbarkeit. Maria vereinigt in ihrer Person die Rolle der Braut und die der Mutter. Sie entgegnet Christus als Braut ihre Liebe und ist gleichzeitig der Schoß, aus dem Christus in den Herzen der Gläubigen geboren wird. Die Metaphorik des Johannes ist mit der Paulinischen Metaphorik des Epheser-

8 *Theodramatik III.* Einsiedeln 1980, S. 302.

Briefes in Verbindung zu sehen, wo Paulus in der Ehe ein Bild der Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche sieht (Eph 5,32).

Fragen wir nun, wer die Kirche ist – eine Frage, die impliziert, daß die Kirche eine Person ist und nicht ein Gegenstand –, so kann uns die Metaphorik der Braut helfen, eine adäquate Antwort zu finden.[9] Auf der anderen Seite setzt die Beziehung der Vermählung zwei Personen voraus. Entsprechend handelt es sich bei der Verbindung Christi mit seiner Kirche nicht um eine hypostatische Einheit, bei der die Unterscheidung zwischen Christus und der Kirche nicht klar zu fassen ist. Andererseits ist das Ziel der ehelichen Verbindung, daß zwei zu einem Fleisch werden, und dieses Verhältnis sollte die geschlechtliche Gegensätzlichkeit der Gatten ausdrükken. Im Falle der Kirche bedeutet dies, daß Jesus die Initiative ergreift. Er trägt den Samen des ewigen Lebens, der in den Schoß der Kirche gepflanzt werden soll. Die Kirche als Braut ist in ihrem Wesen völlig weiblich. Ihre Berufung ist es, ja zu sagen, den Samen zu empfangen und in ihrem Schoße zu tragen. Ihre Rolle ist die Empfängnis, aber nicht eine passive Empfängnis. Eher ist es so, daß ihre Empfängnis eine aktive *disponibilité* verlangt, Gottes Wort in ihrem Leben Frucht bringen zu lassen. Die geschlechtliche Metaphorik ist so wichtig für Balthasar, daß er soweit geht zu sagen, die Kirche müsse alles vermeiden, was männlich (fassend, aktiv, bestimmend) in ihrer Beziehung zu Gott und zu Christus ist, anderenfalls pervertiere sie die innerste Natur der Beziehung Gottes zu den Menschen. Dies ist der Irrtum, dem die nicht-christlichen Formen eines Mystizismus erliegen, der die Vereinigung mit Gott mit Hilfe irgendwelcher Techniken zu erreichen sucht, und auch der Irrtum der primitiven Religionen, die versuchen, das Göttliche mit Hilfe der Magie zu manipulieren. Für Balthasar gibt es auch ein männliches Prinzip in der Kirche, das allerdings nur insoweit von Gültigkeit ist, als es im Dienste des weiblichen Charakters der Kirche steht. Das männliche Prinzip ist verkörpert in Petrus und äußert sich in der Autorität, in dem *ex opere operato* der Sakramente, im Amt der Lehre und im Kanon der Schrift. In Hinsicht auf die Bestimmung der Kirche ist es wichtig festzuhalten, daß das männliche Prinzip dem weiblichen immer untergeordnet ist und Bestand hat, damit die Kirche ihre weibliche Identität erfüllen kann, nämlich die Entgegnung der Liebe, die sie als Braut ihrem Herrn entgegenbringt.

Der Hintergrund und die Bedingung dieser Möglichkeit, einer Beziehung Gottes zu seiner Kirche wie die des Bräutigams zur Braut, ist Gottes trinitarische Liebe zur Welt. Die letzte Wahrheit ist die Liebe, und diese Liebe ist nichts geringeres als die trinitarische Liebe der göttlichen Personen. Die Trinität verlangt nach der Vereinigung mit der Menschheit selbst, und diese Vereinigung ist in der Kirche realisiert. Aber Balthasar bemerkt, daß

9 Vgl. Balthasars Aufsatz *Wer ist die Kirche?*, in: *Sponsa Verbi*. Einsiedeln 1961, S. 148-202.

die Kirche in diesem Sinne die Menschheit selbst darstellt. Die Kirche, die Gott ausersehen hat, ist niemand anderes als die ganze Menschheit. Ist die Trinität der Grund der Kirche, so ist es auch die Gemeinschaft in der Dreieinigkeit, die uns hilft, die Natur der Verbindung zwischen Christus und der Kirche als die des Bräutigams zur Braut zu verstehen. Diese Verbindung besteht aus dem Heiligen Geist, der das Band der Vereinigung zwischen Vater und Sohn im trinitarischen Leben darstellt. Der Heilige Geist ist ihre Vereinigung in Person. Als dritte Person der Trinität erlaubt er einerseits den anderen Personen, daß sie voneinander unterschieden bleiben, andererseits verbindet er sie in einem unzertrennlichen Band der Liebe. In diesem Sinne kann Balthasar vom Heiligen Geist als der *coincidentia oppositorum* sprechen.[10] In der Kirche erfüllt der Heilige Geist dieselbe Rolle. Der Geist achtet die Verschiedenheit der Gläubigen als das, was letzten Endes die Person der Kirche ausmacht (das Wer der Kirche), während er sie gleichzeitig in Christus vereinigt.

Diese Vereinigung ist so intensiv, daß das Bild der Kirche als Braut nicht ausreicht, um das Geheimnis der Kirche zu erleuchten. Neben anderen Bildern, die ein Licht auf dieses Geheimnis werfen, steht das des Johannes vom Weinstock und den Ästen: Die Äste sind auf den Weinstock gepfropft; sie bestehen nur am Weinstock, und nur auf diese Weise teilen sie das Leben des Weinstocks und tragen Frucht. Daneben gibt es noch das zentrale Bild vom Leib Christi: So sehr ist die Kirche eins mit ihrem Herrn, daß sie mit ihm als dem Haupt der Kirche einen Leib formt. Betont das Bild von der Braut die Verschiedenheit der Personen, so betont das Bild des Leibes eine Einheit, die noch größer ist, als die der geschlechtlichen Vereinigung der Gatten, und die damit über die dem endlichen Geschöpf vorstellbare hinausgeht. Hier werden die Gläubigen tatsächlich die Glieder des Leibes Christi. Augustinus schöpft dieses Bild ganz aus. Die Einheit Christi mit seinen Gläubigen ist so vollkommen, daß Haupt und Glieder ein Leib sind, der *totus Christus*.

Hier reflektiert Balthasar die patristische Idee des *corpus triforme* Christi, dem physischen Leib des Herrn, dem mystischen der Kirche und dem sakramentalen der Eucharistie. Hat Gottes Umgang mit der Welt das *connubium* zum Ziel, so ist diese Vereinigung dann erreicht, wenn der Gläubige durch die Taufe in den Leib des Herrn eingesetzt wird. In diesem Augenblick prägt Christus seine Form in den Christen ein. Von diesem Moment an besteht das Leben des Christen darin, sich tagtäglich von der archetypischen Form Christi prägen zu lassen. Diese Anpassung an Christus gipfelt in der Feier der Eucharistie, in der das marianische Bild von der Braut mit dem paulinischen vom Leib zusammenfällt. Mit dem Angebot der

10 Ebd., S. 202.

Eucharistie kann die Kirche nichts für sich selbst tun.[11] Sie hat nichts Eigenes, das sie Gott geben könnte. Alles, was sie tun kann, ist zu sagen: »Es geschehe!« Sie kann nur ja sagen zu dem, was Christus tut, zu seinem Tod in ihrem Interesse. Ihr Handeln ist die aktive Empfängnis der Maria. Und doch kann sie, da die weibliche Kirche ebenso Christi Leib ist, sich in diesem Christus dem Vater anbieten, denn es ist der lebendige Christus, der *totus Christus,* in Haupt und Gliedern, der das Opfer anbietet. Die Eucharistie ist die perfekte Verkörperung des *admirabile commercium* zwischen Gott und Mensch. Die Kirche bietet dem Vater ihre Leere und wird im Gegenzug mit Christus gefüllt, dem Brot des Lebens. Und das Brot, das sie ißt, ist der Leib, zu dem sie wird, der Leib Christi, der in der Welt sichtbar ist. Wie der hl. Augustinus sagt: »Hoc es sacrificium christianorum: multi unum corpus in Christo.«[12]

Christliches Leben: Eingestaltet-werden in Christus

Um das Ziel von Balthasars Theologie einzuschätzen, müssen wir uns immer vor Augen halten, daß er durch die Schule der *Geistlichen Übungen* des hl. Ignatius gegangen ist. Diese Übungen haben ihren Höhepunkt in der Meditation um die Gabe der Liebe Gottes, in der der Übende dazu eingeladen wird, Gottes Anwesenheit in seiner Schöpfung zu bedenken, und dazu aufgefordert ist, sein ganzes Sein dem Herrn anzubieten, damit er von dann an Gott in allen Dingen finden könne.

Wir haben schon gesehen, wie Balthasars Theologie auf die Idee des *connubium* Gottes mit der Welt ausgerichtet ist. Am Ende des zweiten Bandes von *Herrlichkeit* bemerkt Balthasar, daß der Mythos die Beziehung Gott-Welt als eine Theophanie betrachtet. Auch das Christentum sieht diese Beziehung als eine Theophanie, jedoch als eine, die in Christus und seiner Menschwerdung begründet ist. In Christus strahlt die Welt die Herrlichkeit Gottes aus. Eschatologisch gesehen, wird die Welt Christus angeglichen, so daß sie ebenfalls zu einem Schauplatz für die Herrlichkeit Gottes wird. Dieser Prozeß findet statt, indem der Mensch sich durch die Form Christi prägen läßt. Eine solche Bereitschaft, sich von Christus formen zu lassen, nennt Balthasar Glauben. Er schreibt: »Teilnahme an der Sendung und Existenzform Christi wird, über die bleibende Differenz zwischen ihm und uns hinweg, dort möglich, wo ein Glaubender im Jawort des Glaubens seine Existenz als Sendung zu empfangen und zu leben bereit ist.«[13] Im folgenden wird diese Teilnahme an der Existenzform Christi in drei Schritten erörtert: in der

11 Zu Balthasars Verständnis der Eucharistie als Opfer vgl. *Die Messe, ein Opfer der Kirche?*, in: *Spiritus Creator.* Einsiedeln 1967, S. 166-217.

12 *De Civitate Dei* X,6, bei Balthasar zitiert in: *Theologik III: Der Geist der Wahrheit.* Einsiedeln 1987, S. 270.

13 *Spiritus Creator,* a. a. O., S. 309.

Bedeutung des Glaubens, der besonderen Bedeutung des Gehorsams und in der Natur der Sendung.

Zuerst ist festzuhalten, daß für Balthasar der Glaube kein intellektueller Akt ist, sondern eher eine existenzielle Übergabe des ganzen Menschen. Der Mensch übergibt sein ganzes Sein an Christus. Obwohl der Glaube in diesem Sinne die persönlichste Handlung ist, die man sich vorstellen kann, und deshalb ein zutiefst persönliches Erlebnis, in dem man den Herrn erfährt, ist er doch keineswegs eine introspektive Handlung, die das eigene Ich in den Mittelpunkt stellt. Der Glaube kennt keinen Selbstzweck, weshalb Balthasar auch die ganze Lutherische Vorstellung des Glaubens als Sicherheit verwirft. Vielmehr ist der Glaube ein Akt der Enteignung, der ganz auf einen anderen gerichtet ist, nämlich auf Christus. Das Vorbild für dieses Verständnis des Glaubens ist Paulus. Der nämlich sagt im Philipper-Brief über seinen Glauben an Christus, daß er Christus und die Kraft seiner Auferstehung erfahren wolle, und er bekräftigt seine Bereitschaft, nun Christi Leiden und Tod zu teilen. In Anerkennung der Tatsache, daß er dieses Ziel noch nicht erreicht hat, schreibt er: »Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich nach dem, das da vorne ist, und jage nach dem vorgesteckten Ziel, nach dem Kleinod der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus« (Phil 3,13-14). Balthasar kommentiert: »In die Schwebe dieses Sich-los-gelassen-habens und erst im Flug auf das Ziel hin des Existierens ist alles gestellt.«[14]. Dies also ist die Natur der Enteignung im Glauben: ein Existieren im Schwebezustand.

Wenn aber der Glaube derart auf den anderen konzentriert ist, kann er auch als Gehorsam definiert werden. Gerade wie die Form Christi seine beständige Offenheit dem Willen des Vaters gegenüber ist, so besteht das christliche Sein, geformt durch Christus, in seiner völligen Verfügbarkeit für den Willen des Vaters. Hier wird wieder deutlich, daß die Form des Glaubens immer die Bereitschaft Marias ist, Gott in sich tun zu lassen, was er will.

Dies leitet schließlich über zu dem Begriff der Sendung. Kann man den Glauben generell als Gehorsam beschreiben, so wird dieser Gehorsam in der Sendung konkret, die jeder von Gott erhält. Es sei daran erinnert, daß für Balthasar das Geistessubjekt da zur Person wird, wo es eine konkrete, unvorhersehbare Sendung von Gott erfährt.[15] Der Mensch ist als ein Wesen mit Intellekt und Willen erschaffen, aber zur Person wird er erst durch die dialogische Beziehung. Der höchste Partner dieser Beziehung ist Gott; durch ihn bekommt der Mensch die Sendung, die seine Freiheit konkret macht. In der Betonung des einzigartigen Plans der Liebe, den Gott für jeden einzelnen hat, steht Balthasar wiederum in der Tradition der *Übungen* des hl. Ignatius, deren innerster Kern der Gedanke der Erwählung ist. Seit aller Ewigkeit

---

14 *Herrlichkeit I.* Einsiedeln 1961, S. 219.

15 Vgl. *Homo creatus est,* a. a. O., S. 100f.

kennt Gott jeden Mann und jede Frau und liebt jeden Menschen in einer ganz besonderen Weise, die sich in der einzigartigen Sendung äußert, die niemand anderer erfüllen kann. In dieser Weise ist die Heiligkeit eines jeden Menschen erfüllt, indem er der Sendung folgt, und gleichzeitig ist die Heiligkeit niemals eine Gnade für den einzelnen, sondern immer eine Gabe für den Aufbau der Kirche.

In dem ursprünglichen Augenblick, da das Lächeln der Mutter das Ich in einem Menschen erweckt und ihm damit die Intuition einer absoluten Liebe gibt, keimt im Menschen die religiöse Frage. Sie findet ihre Antwort darin, daß Gott den Menschen in Christus anspricht: In Christus und in seinem Kreuz sehen wir die Form der Liebe Gottes zur Welt. In der Antwort auf diese Liebe, im Glauben und im Gehorsam einer Sendung gegenüber, die für niemand anderen geplant ist, der jemals gelebt hat oder leben wird, erfährt der Mensch die Bedeutung seiner Freiheit. Erst in der Antwort bekommt die Freiheit eine konkrete Gestalt, und erst sie macht es dem Menschen möglich, in seiner eigenen Erfahrung bestätigt zu finden: Alles Sein ist Liebe.

Die Exerzitien des Ignatius von Loyola

Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars

Von Werner Löser SJ

Zu den herausragenden Werken der geistlichen Literatur wird nach wie vor das *Exerzitienbuch* des Ignatius von Loyola gezählt. Auch heute noch, ja heute sogar verstärkt wieder greifen Menschen, die sich um eine geistliche Erneuerung bemühen, nach diesem Buch, um sich anregen zu lassen. Der Umgang mit dem Buch ist freilich nicht ganz leicht. So ist es nicht verwunderlich, daß im Laufe der Zeit viele Aufsätze und Bücher zu seiner Auslegung und praktischen Handhabung veröffentlicht worden sind. Auch heute mangelt es an derartigen Bemühungen nicht. Bislang übersehene oder wieder in Vergessenheit geratene Dimensionen der *Geistlichen Übungen* werden neu fruchtbar gemacht. Historische Untersuchungen helfen, den Sinn mancher Textabschnitte besser zu verstehen. Theologische Deutungen bringen den Gesamtsinn der Übungen zur Sprache. Unter den vielen Stimmen, die sich zu den ignatianischen Exerzitien vernehmbar machen, findet eine verhältnismäßig wenig Gehör, obwohl sie Beachtung verdiente – es ist die des im vergangenen Jahr verstorbenen Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar. Auf sie hinzuweisen, ist der Sinn dieser Arbeit. In einem ersten Kapitel wird der biographische Hintergrund beleuchtet. Danach – im zweiten und zentralen Kapitel – geht es um die Auslegung, die die Exerzitien in von Balthasars Theologie gefunden haben. Schließlich wird im dritten Kapitel noch angedeutet, in welchem Sinn von Balthasars ganzer theologischer Entwurf von Optionen bestimmt ist, die aus den ignatianischen Exerzitien stammen. Immer wieder werden kürzere oder längere Texte aus den Werken von Balthasars aufgeführt. So kann der Eindruck, der vermittelt werden soll, an Unmittelbarkeit und Lebendigkeit gewinnen.

Biographisches

Henri de Lubac hat einmal Hans Urs von Balthasar »un fervent disciple de Saint Ignace« genannt.[1] Blickt man auf den Weg und das Werk von Balthasars zurück, so bestätigt sich diese Aussage in hohem Maße; ja man kann sogar sagen, sie sei ein Schlüssel zu ihrem Verständnis.

---

1 H. de Lubac, Un témoin du Christ dans l'Eglise: Hans Urs von Balthasar, in: Civitas 20 (1964/65), S. 587-600; Wiederabdruck in: ders., Paradoxe et mystère de l'Eglise. Paris 1967, S. 180-212, hier S. 185.

Im Sommer 1927 machte von Balthasar, damals Student der Germanistik und der Philosophie, in Wyhlen (bei Basel) unter der Leitung von Friedrich Kronseder SJ die 30tägigen Exerzitien des Ignatius. Während dieser Exerzitien entschloß er sich, nach dem Abschluß seiner Studien in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Diesen Schritt setzte er dann 1929. Einige Jahrzehnte später hat er berichtet, daß die Exerzitien von 1927 für ihn die entscheidende Lebenswende brachten.[2] Um die Dimensionen dieses Ereignisses anzudeuten, bediente er sich der Begrifflichkeit des *Exerzitienbuches*: Es handelte sich um ein Erkennen und Ergreifen des Willens Gottes im Sinne der »ersten Wahlzeit«.[3] Daß die »Wahl« das Zentrum der Exerzitien ist, wurde von Balthasar damals deutlich. Später bestätigte es sich beim Studium, und er hat es immer wieder herausgestellt.

Gut 20 Jahre lang hat von Balthasar in der Gesellschaft Jesu gelebt und so den aus der Spiritualität der *Exerzitien* lebenden Orden von innen her kennengelernt. Der Austritt aus dem Orden im Jahre 1950 war keine Abkehr von Ignatius und erfolgte nach der Überzeugung von Balthasars im Gehorsam einem neuen Auftrag gegenüber – gemeint ist die Gründung und Begleitung der Johannesgemeinschaft (zusammen mit Adrienne von Speyr). Später schrieb er darüber: »Was Ignatius in seiner Zeit gewollt hatte, hieß für mich fortan eindeutig ›Weltgemeinschaft‹; das harte Opfer, das der Übergang forderte, war begleitet von der Gewißheit, der gleichen Idee exakter zu dienen.«[4]

Auch nach dem Austritt blieb von Balthasar der Gesellschaft Jesu, von der er 1968 einmal sagte, sie sei ihm die »liebste, selbstverständlichste Heimat«[5] gewesen, in vielfacher Weise verbunden. Bisweilen äußerte sich diese Verbundenheit auch in besorgter Kritik.[6] Stets und bis heute hat sich von Balthasar theoretisch und praktisch mit den ignatianischen Exerzitien befaßt. 1955 teilte er mit: »Mehrfach hielt ich auf Tagungen Vorträge über die Idee der Exerzitien, ihre philosophischen und dogmatischen Grundlagen, über die Begegnung zwischen dem Denken Ignatius' und dem modernen Denken in einer Theologie der Wahl. Das Wichtigste freilich vollzieht sich in den

---

2 Vgl. *Pourquoi je me suis fait prêtre*, in: Editions Centre Diocésain de Documentation. Tournai 1961, S. 19-22; auszugsweise Übersetzung ins Deutsche: W. Löser, Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter. Frankfurt 1976, S. 6-7.

3 Ebd., S. 19f.: vgl. *Exerzitienbuch* (=EB) Nr. 175.

4 *Rechenschaft 1965*. Einsiedeln 1965, S. 35. (Verlag und Verlagsort sind auch bei allen folgenden bibliographischen Angaben Einsiedeln und Johannesverlag, wenn nicht anderes angegeben wird.)

5 *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*. 1965, S. 37f.

6 Vgl. Z. B. *Der antirömische Affekt*. Freiburg 1974, S. 296f.

Exerzitien selbst, die man nicht ›geben‹ kann, ohne sie selber aus dem Ursprung neu mitzuempfangen.«[7]

Zehn Jahre später – 1965 – berichtete er: »Ich übertrug die ›Exerzitien‹[8] und durfte an die hundert Kurse geben; wenn irgendwo, waltet hier christliche Freude. Wenn irgendwo, erschließt sich hier, was Christsein im ›Ursprung‹ heißt: Erhorchen des rufenden Wortes und Freiwerden zur erwarteten Antwort.«[9] Der persönliche Lebensweg und das seelsorgerliche Wirken verliefen also bei von Balthasar in besonderer Weise im Zeichen des Ignatianischen. Damit ist der Kontext bezeichnet, innerhalb dessen die theologischen Bemühungen um die *Exerzitien* verständlich werden.

Die Exerzitien in der Theologie von Balthasars

Es dürfte, jedenfalls unter den Theologen unseres Jahrhunderts, wohl nur wenige geben,[10] die sich so oft – beiläufig oder ausgiebig – theologisch mit den *Exerzitien* des Ignatius befaßt haben wie von Balthasar. Die Zahl der ausdrücklich Themen der *Geistlichen Übungen* gewidmeten Studien ist beträchtlich. Die wichtigsten werden im folgenden vorgestellt.

Arbeiten im Umfeld der theologischen Studien

a) Die Übersetzung der »Exerzitien«

Von Balthasars Übersetzung der *Exerzitien* erschien erstmals 1946 und wurde inzwischen mehrfach neu aufgelegt. In einem Nachwort gibt der Übersetzer Rechenschaft über die Art der Übersetzung. Es war seine Absicht, »nach Möglichkeit den echten Tonfall des Originals wiederzugeben«.[11] Dieser ist ebenso durch Kürze und Strenge wie durch die innere Dynamik des »je mehr« und »dazu hin« gekennzeichnet.

»Der Komparativ (más, mejor, usw.) ist als die nach oben offene Steigerung der eigentliche Lebens- und Denkrhythmus des Gründers der Gesellschaft Jesu, der, jedem statischen Positiv und Superlativ abhold, in der Unabschließbarkeit des Mehr das unterscheidend Göttliche (Deus semper

7 *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern,* in: Schweizerische Rundschau 55 (1955), S. 212-225, hier S. 214, Anm. 3.

8 2. Aufl. (Sigillum 1) 1954 (1. Aufl.: Luzern 1946).

9 *Rechenschaft 1965,* a. a. O., S. 8.

10 Vgl. vor allem E. Przywara, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, 3 Bde. Wien 1964; G. Fessard, La dialectique des Exercises Spirituels de Saint Ignace de Loyola, 2 Bde. Paris 1955/1966; K. Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch. München 1965.

11 Nachwort zu: Ignatius von Loyola. *Die Exerzitien.* ^{9}1986, S. 95.

maior), aber auch das unterscheidend Geschöpfliche Gott gegenüber (ad maiorem Dei gloriam) ausgedrückt sieht.«[12]

Von Balthasar bezeichnet den »offenen Komparativ« als das »geistige Kennwort der Exerzitien«.

b) »Exerzitien und Theologie«[13]

Bald nach der Übersetzung des *Exerzitienbuches* hat – 1948 – von Balthasar einen Artikel in der Zeitschrift *Orientierung* veröffentlicht, in dem er nachdrücklich auf die noch nicht genügend beachtete, aber bleibend aktuelle Akzente tragende Theologie der *Exerzitien* hinwies. Ignatius – so wird dort ausgeführt – war zwar kein Fachtheologe, aber er hatte, bewegt durch Gottes Geist, einen neuen Zugang zum Evangelium, der in den *Geistlichen Übungen* seinen Ausdruck fand. Gerade er könnte die Fachtheologie befruchten und bereichern. Darum täten die Theologen gut daran, den Exerzitien neue Beachtung zu schenken und ihren theologischen Gehalt aufzunehmen. Ignatius hatte eine »überragende ›Lehrsendung‹ in der Kirche inne«.[14] Diese ist bisher weder in der Kirche im Ganzen noch in der Gesellschaft Jesu genügend ausgewertet worden.

»Man würde sich über deren Tragweite sehr täuschen, würde man sie einfach in das Gebiet der ›Praxis‹, der ›Aszese‹ verweisen, ein Gebiet, mit dem der zünftige Dogmatiker sich nicht zu befassen hätte. Man hat dies lange genug getan; eigentlich jahrhundertelang, und so kam es nirgends zu einem durchdringenden theologischen Studium der Exerzitien. Die Flut der Exerzitienliteratur bleibt fast ganz im Pastorellen und Aszetischen stecken, nur sehr wenige kamen auf den Gedanken, daß hier entscheidende Hinweise und Anregungen auch für theoretische Theologen zu holen sein müßten. Suarez versuchte seinerzeit eine Art theologische Spiritualität der Gesellschaft zu bauen; in neuester Zeit hat Erich Przywara in seinem Monumentalwerk ›Deus semper maior – Theologie der Exerzitien‹ (Herder, 1938 bis 1940), die gleiche Synthese in Angriff genommen. Im allgemeinen aber herrscht, selbst innerhalb der Gesellschaft Jesu, ein gewisser Dualismus zwischen einer theoretischen Philosophie und Theologie von ausgesprochen vorignatianischer Prägung (wovon auch ein Molina, Lessius, Lugo, ein Lallemant und Rodricius usf. nicht auszunehmen sind) und einer ignatianischen Seelsorgsmethode. Eine große Zahl Jesuiten sind übrigens Thomisten, entweder der älteren oder neueren Prägung (Maréchal).«[15]

---

12 Ebd.

13 In: Orientierung 12 (1948), S. 229-232.

14 Ebd., S. 230.

15 Ebd.

In der Fortsetzung des Textes erläutert von Balthasar drei Begriffe, um die die Theologie der *Exerzitien* kreist: Wahl, Indifferenz und Gehorsam. Durchdenkt man sie auf ihre Gehalte und Zusammenhänge hin, so treten bislang weniger beachtete Akzente im Gottes-, Menschen- und Kirchenverständnis hervor. Deren nähere Entfaltung und Begründung ist Gegenstand der im folgenden vorzustellenden Studien, ja des Gesamtentwurfs der Theologie, wie von Balthasar ihn ausgearbeitet hat.

Auslegungen von Motiven und Texten aus den Exerzitien

a) »Christlicher Stand«[16]

Die umfangreichste und bedeutendste Studie, die von Balthasar zur Theologie der *Exerzitien* geschrieben hat – *Christlicher Stand* –, entstand in einer ersten Fassung um 1945, wurde aber erst 1977, und zwar neubearbeitet, veröffentlicht. Das über 400 Seiten starke Buch gibt sich als eine »ausführliche Meditation über die Gründe und Hintergründe der Exerzitienbetrachtung vom ›Ruf Christi‹ (*Exerzitienbuch* 91), über die auf diesen Ruf zu gebende Antwort, wenn man ›sich davon mehr ergreifen lassen will‹ (ebd. 97), und die Wahl, vor die dieser Ruf uns stellt: Christus unserem Herrn nachzufolgen ›zum ersten Stand hin, der in der Befolgung der Gebote besteht‹, wozu er uns das Beispiel in seinem Gehorsam den Eltern gegenüber gegeben hat, oder ›zum zweiten Stand hin, der in der Vollkommenheit des Evangeliums besteht‹, da er seine Familie verließ, ›um frei zu sein im reinen Dienst seines ewigen Vaters‹. Und dies, ›damit wir in jedem Stand oder Leben, das Gott unser Herr uns schenkt, um es zu erwählen, zur Vollkommenheit‹ – der christlichen Liebe natürlich – ›gelangen können‹.«[17]

Von Balthasar sieht in der Übergabe an den Ruf Gottes, in der Erwählung der Wahl Gottes das Kerngeschehen der *Exerzitien*. Durch alle Texte, die er zu den *Exerzitien* des Ignatius geschrieben hat, zieht sich diese Auffassung wie ein roter Faden hindurch. Die Wahl erfolgt in einen »Stand« hinein, hat also eine konkrete kirchliche Dimension. Dabei meint »Stand« ein Dreifaches: den allgemeinen Christenstand, den differenzierten Lebensstand als Priester-, Räte- und Ehestand und schließlich »das konkrete Hier- und Dort-Stehen innerhalb dieses Standes«.

»In dieser dreifachen Abstufung des Rufes zum Stand in der Kirche, zum innerkirchlichen Stand und schließlich zu einem konkreten Standort innerhalb dieses gewählten Standes zeigt sich so etwas wie eine Analogie des Rufes, der den Christen zuerst durch den Herausruf aus der Welt zum Christen macht, ihn dann in einem neuen einmaligen, zweiten und späteren Ruf in

16 Erschienen 1977.

17 Ebd., S. 7.

einen bestimmten Stand versetzt, um ihm schließlich dauernd durch das konkrete Je-Jetzt des Rufes ein christliches Leben in diesem Stand zu schenken. Die Lehre vom Ruf wird dadurch zur unentbehrlichen Ergänzung einer Lehre von den christlichen Ständen. Es könnte zunächst scheinen, als setze sie sich der Standeslehre wie die subjektive der objektiven Seite entgegen. Aber das eben Gesagte zeigt, daß diese Abgrenzung nicht durchführbar ist, da der Ruf Gottes schon das jeweilige Stehen des Christen erschafft und die Substanz dieses Stehens selbst ist.«[18]

Ignatius hat die altkirchliche und die mittelalterliche Lehre vom geistlichen Leben, die um eine vom konkreten Ruf Gottes unabhängige Schematik des Stufenweges zur Vollkommenheit kreiste, überboten, indem er nun die christliche Vollkommenheit ganz vom gehorsamen Hören des Rufes Gottes, ganz von der Wahl der Wahl Gottes her verstand. Die Begegnung des hörenden und wählenden Menschen mit dem rufenden und verfügenden Gott ist ein je aktuelles Geschehen von Freiheit und Liebe.

Von Balthasar hat in dem Werk *Christlicher Stand* ausdrücklich gemacht und systematisch entfaltet, was in der neuen geistlichen Lehre des *Exerzitienbuches* enthalten ist: der aus Liebe erwählende und rufende Gott, Jesus Christus in seinem urbildlichen und vorbildlichen Gehorsam dem Vater gegenüber, der Heilige Geist, der Jesus den Willen des Vaters zuträgt, also: der dreifaltige Gott der Liebe; weiter die Kirche, die inmitten der konkreten Ordnung der Schöpfung, der Sünde und der Gnade von Christus her in ein Miteinander der Stände hinein sich entfaltet; schließlich der Mensch, der zu Gott und zu sich kommt, indem er sich in den von Gott für ihn ausersehenen Stand senden läßt.

Das Werk *Christlicher Stand* ist eine weit ausholende und systematisch angelegte Meditation und Reflexion über das in den Exerzitien zentrale Motiv »Wahl«. Was bei Ignatius in äußerster Kürze dargeboten ist, wird hier in größere theologische Zusammenhänge hineingestellt und seinen impliziten Gehalten gemäß verdeutlicht. Dieses Vorgehen ist für von Balthasars Umgang mit den ignatianischen Texten überhaupt charakteristisch. Auch in kürzeren Texten begegnet es.[19]

b) »Drei Formen der Gelassenheit«[20]

Die rechte Grundeinstellung des Geschöpfs dem wählenden und rufenden Gott gegenüber ist die Gelassenheit oder – was dasselbe ist – die *indiferencia* bzw. die Disponibilität. Von Balthasar hat sie häufig dargestellt, vor wenigen

18 Ebd., S. 318.

19 Vgl. die Erörterung des »Wahl«-Motives in anderen Texten: z. B. in *Theodramatik* II/1, S. 278; *Endliche Zeit innerhalb ewiger Zeit*, in: *Homo creatus est* (Skizzen zur Theologie V). 1986, S. 38-51.

20 In: *Homo creatus est*, ebd., S. 31-37.

Jahren noch einmal ausdrücklich unter Rückgriff auf die ignatianischen *Exerzitien* in dem Aufsatz *Drei Formen der Gelassenheit.* Dabei ergibt sich die Dreizahl der Formen daraus, daß zunächst über die Gelassenheit des übenden Christen, dann über die Gelassenheit (Bereitschaft) Marias, die in den *Exerzitien* immer wieder als Mittlerin der Gebete angerufen wird, und schließlich über die Gelassenheit Jesu Christi, der im Gehorsam dem Vater gegenüber lebte, gehandelt wird. Daß diese drei Formen der Gelassenheit nach- und miteinander erörtert werden, ist kennzeichnend für das Verständnis, das von Balthasar von der ignatianischen *indiferencia* hat: als geschöpfliche Grundhaltung findet sie sich *mutatis mutandis* im einzelnen Menschen, in Maria und von ihr her in der Kirche und dann in Jesus Christus, dem menschgewordenen Sohn des Vaters. Die drei Formen gehören in ihrer Unterschiedenheit sachlich zusammen und verweisen aufeinander.

Die »Gelassenheit« ist die Offenheit, ohne die der Exerzitant die Wahl nicht vollziehen kann. Sowohl in der »ersten Woche« als auch in der »zweiten bis vierten Woche« der *Exerzitien* geht es um die *indiferencia*:

». . . die Exerzitien verwenden die ganze ›erste Woche‹ darauf, sündige Unordnung auszuräumen, wobei vielleicht erstmals in ein Leben das Licht des göttlichen Gerichts, des vollen Ernstes des Kreuzes einfällt. Aber diese erste Woche der Reinigung ist nicht Selbstzweck, sondern Vorbereitung: Abbau aller Illusionen über scheinbar aus eigener Kraft Aufgebautes und Erreichtes, Demütigung bis zur Einsicht in die eigene Verlorenheit – hinge die Existenz nicht immer noch an dem unzerreißbaren Faden der Gnade Gottes (Nr. 71). Die Sündenbetrachtungen schaffen nicht nur eine große Leere, sie öffnen einen gähnenden Abgrund und ermöglichen, im tiefen Erschrecken vor der eigenen Unordnung, eine Sehnsucht nach der wahren Ordnung des Lebens. Im Doppelsinn von *disponer* wird im ersten Takt des Exerzitienrhythmus der erste Sinn erreicht: sich (durch Indifferenz) dazu disponieren, daß der zweite Sinn sich durchsetzen kann: daß Gott über mich disponiere.

Die zweite bis vierte Woche dient diesem zweiten: in der Betrachtung des Lebens, Leidens und Auferstehens Jesu, in der Nachfolge von Situation zu Situation wird, falls ›ich nicht taub bin für seinen Ruf‹ (Nr. 91), seine Wahl sich ereignen und von mir verstanden werden. Er wählt; wir wählen, was er für uns wählt.

Wir wissen jetzt, ›wie wir uns bereiten sollen (*disponer*), damit wir in jedem Stand oder Leben, das Gott unser Herr uns schenkt, um es zu erwählen (*nos diere para eliair*) zur Vollkommenheit gelangen können‹ (Nr. 135). Zu diesem von Ewigkeit her für uns von Gott Gewährten hin sind wir erschaffen; indem wir Gottes Wahl wählen, verwirklichen wir unsere eigene Idee, wie sie in Gott ist, und das ist die höchste Freiheit.«[21]

21 Ebd., S. 32f.

War in der mittel- und spätmittelalterlichen Frömmigkeit die »Gelassenheit« als eine vorwiegend durch Passivität gekennzeichnete Haltung verstanden worden, so wandelt sie sich bei Ignatius zu einer »aktiven Indifferenz«, die dem erwarteten Ruf Gottes gegenüber in gespannter Hellhörigkeit verharrt und gleichzeitig in die Aktion sich senden zu lassen bereit ist.[22]

Die *indiferencia* wandelt sich angesichts des ergangenen Rufes Gottes in den Gehorsam. In den *Exerzitien* ist vom Gehorsam der Sache nach die Rede in den *Regeln über die kirchliche Gesinnung*,[23] in den Konstitutionen, die Ignatius für die Gesellschaft Jesu verfaßt hat, sowie in seinen Briefen tritt der Gehorsam thematisch stärker hervor.

»Bei Ignatius entspringt die ›Theologie des Gehorsams‹ zweifellos der dritten Exerzitienwoche (die ja in der Ruf- und Bannerbetrachtung und in den ›drei Weisen der Demut‹ sich vorweg auswirkt), als die noble Leidenschaft, gerade dem gekreuzigten Herrn in seiner Schwachheit (›11. Regel‹) zu dienen und dabei den Geist ›der wahren Braut unseres Herrn Christus, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche‹, so konkret wie möglich in sich auszuprägen, indem man deren Gehorsamsbereitschaft übernimmt (Nr. 353).«[24]

c) »Die Kirche lieben?«[25]

Ein berühmtes Kapitel der *Exerzitien* sind die »Regeln, um das wahre Fühlen zu erlangen, das wir in der diensttuenden Kirche haben sollen« (Nr. 352-370). In dem großen Aufsatz *Die Kirche lieben?* hat von Balthasar den Sinn und die Grenzen der kirchlichen Gesinnung dargelegt und dabei den wesentlichen theologischen Gehalt der ignatianischen Regeln herausgestellt. Dabei hat er vor allem deutlich gemacht, daß der in den Regeln 1 und 13 von Ignatius in Erinnerung gerufene »marianische« Charakter der Kirche allein das Ja zur konkreten Kirche tragen kann. In den Regeln reiht Ignatius »eine ganze Litanei von katholischen Gegenständlichkeiten auf, die man ›loben‹ soll: all die Dinge, die von der Reformation über Bord geworfen worden waren: häufigen Sakramentenempfang, liturgische Andachten, evangelische Räte und Gelübde, die diese betreffen, Reliquien, ›Stationsandachten, Wallfahrten, Ablässe, Jubiläen, Kreuzzugsbullen und das Anzünden von Kerzen in den Kirchen‹, Fasten, äußere Buße, Kirchenschmuck, Bilderverehrung usf. Sieht man näher zu (und erkennt man auch den blitzenden Humor in dieser Aufzählung), so geht es um eine Grundhaltung: die gehorsame Bereitschaft

22 EB 352-370.

23 Vgl. *Herrlichkeit* III/1. 1965, S. 465.

24 *Christologie und kirchlicher Gehorsam*, in: *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie IV). 1974, S. 133-161, hier S. 160, Anm. 16.

25 In: *Pneuma und Institution*, ebd., S. 162-200.

gegenüber ›der wahren Braut Christi, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche‹, und ihre Verfügungen, ›stets bereiten Geistes, um Gründe zu ihrer Verteidigung zu finden und in keiner Weise zum Widerstand gegen sie‹ – und das auch angesichts der Mißstände (Nr. 362), die nicht durch öffentliche Kontestation, sondern nur durch klugen persönlichen Einsatz wirksam gebessert werden können. Das Landschaftliche und Atmosphärische wird nicht in seiner kruden Materialität verteidigt, sondern als ›Lebensraum‹ um das Mutterhaus und in ihm; und es ist kennzeichnend, daß Ignatius nicht von ›Liebe zur Kirche‹ spricht, sondern von Bereitschaft zu ihr hin, offenbar um selber in ihre Liebe zu Christus – und Christus zu allen Menschen – einbezogen zu werden.«[26]

Aber auch an den »petrinischen« Charakter der Kirche erinnert von Balthasar dort, wo es um die Erschließung des Sinnes der kirchlichen Gesinnung geht. Das Marianische und das Petrinische machen zusammen die inneren Dimensionen der von Christus begründeten Kirche aus.

»Erst spät ist dem Gründer und seinen ersten Gefährten der Gehorsam in den Vordergrund getreten, in dem Maße nämlich, als die neue christliche Allbereitschaft sich ausdrücklich der sichtbaren hierarchischen Kirche als verfügbares Werkzeug anbot: damit wurde der Papst zum Verwalter dieser Bereitschaft, zum eigentlichen ›Generaloberen‹ der neuen Sozietät, und diese wurde zum ausgezeichneten Werkzeug der kirchlichen Gegenreform. Ohne die universale ›Devise: Gott finden in allen Dingen‹ zu verleugnen, werden diese ›Dinge‹ nun mit Auszeichnung die Dinge der streitenden Kirche. Wenn der erste Kern der Exerzitien die ›Unterscheidung der Geister‹ in Hinsicht auf die rechte Wahl des Willens Gottes über meinem Leben war, so ist ihr letztes Wort das ›Alabar‹, das Loben und grundsätzliche Bejahen und Billigen der kirchlichen Dinge: Ignatius ›lobt‹ sie, wie Franziskus im Sonnengesang die Elemente der Natur als gottdurchlässig gepriesen hatte. Ignatius lobt sie in aller Schlichte und in einem Akt ritterlicher Sohnes-Treue gegenüber ›der wahren Braut Christi Unseres Herrn, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche‹, er liebt sie mit einem leisen Anflug von Humor, jedenfalls von weiser Geduld, . . .«[27]

Im übrigen gewinnt die »kirchliche Gesinnung« bei Ignatius ursprünglich ihre Aktualität im Kontext der »Wahl«. Sie hat vor allem in dem Augenblick zum Zuge zu kommen, da der »Stand« bzw. das »Leben« gewählt wird, in dem Gott und den Menschen gedient werden soll (Nr. 170). Von Balthasar hat gleich zu Beginn seines Buches *Christlicher Stand* darauf hingewiesen.[28] Die »Kirchliche Gesinnung« schließt nach von Balthasar Kritik an der Kirche

26 Ebd., S. 188f.

27 *Herrlichkeit* III/1, a. a. O., S. 462f.

28 *Christlicher Stand*, a. a. O., S. 7.

nicht aus. Sie wird ihr aber gerecht und ist für sie hilfreich nur, wenn sie aus der Identifikation mit dem von Jesus Christus gesetzten wahren Wesen der Kirche stammt.

d) »Zwei Glaubensweisen«[29]

In einer Studie von 1967 hat von Balthasar zwei »Glaubensweisen« einander gegenübergestellt, die Martin Luthers und die des Ignatius von Loyola. Beide suchten durch alle kirchliche Tradition und Institution hindurch die unmittelbare Begegnung mit Jesus Christus, um aus der Erfahrung seines Heilswirkens *pro me* das eigene Leben neu zu gestalten. Martin Luther erschloß die Heilsbedeutung Jesu Christi »für mich« aus der paulinischen Rechtfertigungslehre, stand jedoch den Betrachtungen des Lebens Jesu, aus denen sich die konkreten Gehalte des Nachfolgegehorsams ergeben, zurückhaltend gegenüber. Ignatius dagegen läßt den Exerzitanten die Hingabe an Gottes Ruf im Kontext der Leben-Jesu-Betrachtungen vollziehen. Am deutlichsten zeigt sich dieser Ansatz in der Nr. 53 des *Exerzitienbuches*. Von Balthasar schreibt dazu:

Das Zueinander zwischen rufendem Meister und nachfolgendem Jünger »kommt her vom paulinischen Glauben an die Stellvertretung des Sünders am Kreuz (›moriendum pro meis peccatis‹: Nr. 53) und vom Dialog (›colloquium‹: Nr. 53-54; 61; 63) zwischen dem aus Liebe gekreuzigten Herrn und Freund und dem Lieblosen und Treulosen, der ich bin. Von diesem stärkstens betonten *pro me* springt unmittelbar die Frage heraus: ›quid ego . . . agere debeam pro Christo‹ (Nr. 53), die aber erst beantwortbar wird, wo unbegreiflicherweise der Ruf in die Nachfolge ertönt (Nr. 95f.), der unverwendbare Sünder aufgrund der reinen Kreuzesgnade (und keines Synergismus!) wider alles Erwarten für den Herrn verwendbar werden soll.«[30]

Ignatius läßt aber nicht nur Christus am Kreuz betrachten, sondern auch Christus, wie er in der Vielzahl der Geheimnisse seines Lebens begegnet. Die moderne Bibelexegese hat zwar zunächst das Zutrauen zu den Evangelientexten erschüttert, dann aber doch auch wieder Möglichkeiten eröffnet, im Rückblick von Ostern her des in den Evangelien zur Sprache gebrachten mysterialen Gehalts des irdischen Lebensweges Jesu ansichtig zu werden, z. B. wenn sie von der »impliziten Christologie« im Leben Jesu spricht, wie es neuere Exegeten bisweilen tun. Von Balthasar hält diesen Beitrag der modernen Bibelexegese für ausreichend, damit die Anliegen des Ignatius zum Zuge kommen.

»Wenn die ›Geistlichen Übungen‹ in ihren Leben-Jesu-Kontemplationen in spätmittelalterlicher Weise auf eine stark bildhafte Ausmalung der Szenen

29 In: *Spiritus Creator* (Skizzen zur Theologie III). 1967, S. 76-91.

30 Ebd., S. 86.

Wert legen, so doch einzig, um die volle Konkretheit des Nachfolgerufes in jeder Szene für den einzelnen Beter persönlich zu erreichen; zum gleichen zielt auch die ganze Einübung in Indifferenz als Bereitschaft; man kann sogar sagen, daß im katholischen Raum nirgendwo stärkere innere Fühlung mit den positiven Grundanliegen der heutigen theologischen Exegese besteht als im Anliegen Loyolas, den Menschen angesichts des Anrufs des Gotteswortes Jesu in die eschatologische Lebensentscheidung zu stellen, um ihn zu der ihm gemäßen Form des Allesverkaufens (um in der Nachfolge alles zu finden) zu veranlassen.«[31]

Die Betrachtung der *Mysteria vitae* Jesu soll nach den Anweisungen des Ignatius unter Einsatz aller Sinne und Kräfte geschehen. Am Ende des Tages – so empfiehlt er – soll ausdrücklich noch einmal eine *applicatio sensuum* stattfinden.

Es »erhebt sich die jeweils ein Meditationsthema abschließende ›Anwendung der Sinne‹ in den ignatianischen Exerzitien nicht über die im Evangelium angeschaute konkrete Gestalt (Nr. 121-125): wird doch ausdrücklich verlangt, wir sollen ›mit den inneren Augen in Besinnung und Betrachtung die Personen schauen‹, ›hören, was sie reden‹ und mit dem ›Getast die Orte umfangen und küssen, welche die Personen betreten oder wo sie sich niederlassen‹ und durch solche sinnenhafte Erfahrung zum Riechen und Schmecken des ›unendlichen Duftes und der unendlichen Süßigkeit der Gottheit‹ gelangen. Ignatius redet also nicht (wie Origenes und nach ihm Bonaventura) von ›geistlichen Sinnen‹, die dann in der Seele erwachen, wenn die leiblichen Sinne stillgelegt worden sind. Der Mensch ist Einheit von Seele und Leib, und alle seine sinnlichen Vermögen sind – nach dem Aquinaten – von der einen und einzigen Geistseele getragen, sie haben also *in sich selbst* eine geistliche Dimension, sogar eine gnadenhafte, wenn der Mensch von der Gnade und den Gaben des Heiligen Geistes erfaßt worden ist.«[32]

Eine ausführliche Darlegung der ignatianischen Lehre von der *applicatio sensuum* (unter Einbeziehung der Vorgeschichte und der Rezeptionsgeschichte) findet sich im ersten Band von *Herrlichkeit*, in dem es insgesamt um die gläubige Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt geht. Die »Anwendung der Sinne« in den *Exerzitien* hat den Sinn, den Übenden und Wählenden in allen Schichten seines Wesens mit der Art Jesu Christi vertraut zu machen, so daß daraufhin die Wahl sich konkret an Jesus Christus ausrichten kann. In diesem Zusammenhang spielt die Armut eine große Rolle. Von Balthasar verweist auf die diesbezüglichen Formeln des Ignatius, »der bei der ersten Leben-Jesu-Betrachtung sogleich den Finger auf die Nachfolge ›im Ausstehen alles Unrechts und aller Schmach und aller Armut‹ legt, auf dem

31 Ebd., S. 90f.

32 *Vom Schauvermögen der Christen*, in: *Homo creatus est*, a. a. O., S. 52-60, hier S. 54f.

Höhepunkt der Einübung in eine gelassene Lebenswahl ›die vollkommenste Demütigung‹ fordert, die darin besteht, daß ich ›jemehr mit dem armen Christus Armut wünsche und erwähle als Reichtum, jemehr mit dem schmacherfüllten Christus Schmach als Ehrenerweise, und jemehr danach verlange als ein Tor und ein Narr angesehen zu werden um Christi willen, der zuerst als ein solcher angesehen wurde, denn für weise und klug in dieser Welt.«[33]

e) Unterscheidung der Geister

Im *Exerzitienbuch* finden sich zwei Reihen von »Regeln zur Unterscheidung der Geister« (Nr. 313-327; 328-336). Auch mit ihnen hat sich von Balthasar befaßt,[34] vor allem in dem 1987 erschienenen dritten Band von *Theologik*, der als ganzer die Theologie des Heiligen Geistes entfaltet. Dort findet sich in dem Kapitel, in dem es um das Wirken des Geistes in der Kirche geht, u. a. auch ein längerer Abschnitt über die Unterscheidung der Geister, wobei der Verfasser auch an die ignatianischen Regeln erinnert.[35] Das Bewegtsein durch die Geister war für Ignatius selbst der Ausgangspunkt seines geistlichen Weges. Im Blick auf die Wahl des Willens Gottes galt es, die Geister zu unterscheiden, wobei auf die Erfahrungen und die Texte früherer Lehrer des geistlichen Lebens zurückgegriffen werden konnte. Kennzeichnend für die ignatianischen Regeln zur Geisterunterscheidung ist nach von Balthasar ihre Ausrichtung auf die Wahl. So schreibt er, nachdem er den Inhalt der Regeln zusammenfassend in Erinnerung gerufen hat:

»Alle diese Weisungen sind primär auf den zentralen Vorgang der Exerzitien, die Wahl des für den einzelnen Menschen von Gott verfügten Lebensweges ausgerichtet, in welcher Wahl der Einklang zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit sich in Reinheit vergegenwärtigen soll: wir sollen ja ›in jedem Leben oder Stand, das Gott unser Herr uns schenkt, damit wir es erwählen, zur Vollkommenheit gelangen können‹ (Nr. 135). Dieses zarte und von menschlicher Unlauterkeit gefährdete ›reine und lautere‹ (*pura y limpida*) Zueinander göttlichsten freiesten Angebots und menschlicher freiester Zustimmung, darf – das ist das Hauptanliegen der Exerzitien – durch nichts getrübt werden, wenn es in aller Wahrheit gelingen soll.«[36]

Ignatius hat vorgesehen, daß ein Exerzitant sich der Begleitung und der Leitung eines Exerzitiengebers anvertraut. Dessen Aufgabe ist es nach von

33 *Herrlichkeit* III/1, a. a. O., S. 495.

34 So z. B. in *Herrlichkeit* I. 1960, S. 296f.

35 *Theologik* III, 1987, S. 360-362.

36 Ebd., S. 361. Eine grundsätzliche und dann auch in aktuelle und konkrete Bereiche hinüberspielende Arbeit ist unter dem Titel *Vorerwägungen zur Unterscheidung des Geistes* veröffentlicht in: *Pneuma und Institution*, a. a. O., S. 325-339.

Balthasar, im Prozeß der Unterscheidung der Geister den Geist Gottes, sofern er in den Gegebenheiten der verfaßten Kirche begegnet, zur Geltung zu bringen.

»Scheinbar ist diese Geisterunterscheidung höchst subjektiv, und dem Exerzitiengeber wird entsprechend verboten, seine eigenen Meinungen in das Zwiegespräch zwischen Gott und der Seele einzumischen (Nr. 15). Dennoch muß, da ja ein Leben innerhalb ›des Bereichs der heiligen Mutter, der hierarchischen Kirche‹ (Nr. 170, 353) gewählt werden soll, die Kontrolle dieser Subjektivität durch die Objektivität der amtlichen Kirche, verkörpert im Exerzitiengeber, unverzichtbar stattfinden, der aus der kirchlichen Kenntnis der Unterscheidung der Geister die vom Exerzitanten vorgenommene Unterscheidung seinerseits zu prüfen hat (Nr. 8-10; 14). Es wird hier nicht genügen zu sagen, daß dazu einfach ›die menschliche Vernunft ausreicht, jedoch unterstützt und erleuchtet durch das Licht des Glaubens, das seinerseits wieder von Gott stammt, und eines kann dem andern nicht widerstreiten, weil notwendigerweise das Wahre mit dem Wahren übereinstimmt‹ (Directorium von 1599, 28,5), man wird dieses ›Glaubenslicht‹ doch noch näherhin als Gnade der dem Exerzitiengeber vom Heiligen Geist eigens verliehenen Unterscheidungsgabe bezeichnen müssen. Diese Gabe ist verbunden mit dem objektiven Geist des kirchlichen Amtes, so daß hier in der Tat subjektiver und objektiver Geist sich nicht widersprechen können, falls beide gemeinsam auf die Eingebungen des Geistes Gottes horchen.«[37]

Einordnung der Exerzitien in die Theologiegeschichte

Für alle Bemühungen von Balthasars um die *Exerzitien* ist es kennzeichnend, daß er sie innerhalb der Geschichte der Theologie und der Spiritualität situiert. Manchmal ist der Rahmen sehr weit gesteckt, manchmal umfaßt er einen engen Zeitraum.

a) »Homo creatus est«[38]

Das »Prinzip und Fundament« der *Exerzitien* beginnt mit dem Satz: »Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott Unseren Herrn zu loben, Ihn zu ehren und Ihm zu dienen, und so seine Seele zu retten« (Nr. 23). Von Balthasar legt in dem Aufsatz *Homo creatus est* diesen Satz aus, indem er ihn in weiteste philosophie- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge hineinstellt. Dabei geht es ihm darum zu zeigen, daß in den *Exerzitien* des Ignatius das

37 Ebd., S. 361f.; vgl. auch *Autorität*, in: *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*. Freiburg 1971, S. 80-87, hier S. 85f.

38 In dem gleichnamigen Band, a. a. O., S. 11-25.

christliche Gottes- und Menschenbild in einer neuen und ungewohnten Klarheit zur Sprache kommt. Die alt- und neutestamentlichen Konturen des Gottes- und Menschenverständnisses kommen unverstellt wieder zum Tragen, nachdem sie viele Jahrhunderte hindurch durch Angleichungen an stärker philosophisch bestimmte Auffassungen geprägt waren. Der Eingangssatz des »Fundaments« sagt den Sinn des Menschseins doppelt aus: einmal daß er Gott lobt, ihn ehrt, ihm dient, zum anderen daß er seine Seele rettet. In der zweiten Zielbestimmung klingt ein Motiv an, das eine lange vorchristliche und dann auch christliche Geschichte hat. Ihm zufolge wird das Woher und das Wozu des Menschen aus seiner Sehnsucht nach der Glückseligkeit erschlossen. Der Platonismus Platons und Plotins und dann die idealistische Tradition der abendländischen Metaphysik ging so voran. Christliche Theologen haben sich zu allen Zeiten an diesem die Eros- und Transzendenzbewegung des menschlichen Geistes über alles Irdisch-Endliche hinaus betonenden Denk- und Lebensmodell orientiert. Von Balthasar nennt vor allem Augustin, Gregor von Nyssa, dann Thomas von Aquin, aus unserem Jahrhundert Joseph Maréchal und seine Schüler. Bei allen Unterschieden, die zwischen ihren Philosophien und Theologien walten, kommen sie doch darin überein, daß sie die Erfahrung Gottes als Erfüllung ihrer Sehnsucht nach Glückseligkeit ansetzen. Dabei ist dann im Extremfall nicht auszuschließen, daß Ziel und Mittel umgekehrt werden, daß also Gott zum Mittel für die Erreichung der ersehnten Seligkeit wird. Geschieht dies, so wird der Mensch zum Maß aller Dinge. Theologie wird zur Anthropologie.

Das »Fundament« in den *Exerzitien* nennt zwar als Bestimmung des Menschen ebenfalls sein Streben nach Heil und Seligkeit, aber erst an zweiter Stelle. An der ersten Stelle steht das Lob Gottes und der Dienst. Diese Haltungen und Vollzüge kennzeichnen das Menschenverständnis der Bibel, zunächst des Alten Testaments – die Psalmen belegen es in voller Deutlichkeit –, dann aber auch des Neuen Testaments, das von Jesus Christus spricht. Dessen Leben und Sterben ist ganz Lob, Ehrfurcht und Dienst. In der Situation des Kreuzessterbens vollenden sie sich. Die Linie hin zum Kreuz ist eine absteigende. Der Abstand des menschgewordenen und schließlich gekreuzigten Jesus vom Vater, dem nur in einer Trinitätstheologie nachgedacht werden kann, ist der letzte Ermöglichungsgrund des gottgewollten Abstandes und Selbstandes des geschöpflichen Menschen Gott, seinem Schöpfer, gegenüber. Er vollzieht diese Situation des Geschaffenseins in rechter Weise, wenn er in Lob, Ehrfurcht und Dienst lebt und sich gleichzeitig in den Dienst mit Jesus an den Mitmenschen senden läßt. Ignatius hat die Theologie und die Anthropologie, die von der absteigenden Agape her denken, klar an die erste Stelle und die Theologie und die Anthropologie des aufsteigenden Eros an die nachgeordnete Stelle gerückt. Während die mittelalterlichen Theologen noch um den Ausgleich dieser Theologien und

Anthropologien bemüht waren, ist die Schwerpunktsetzung bei Ignatius eindeutig geworden. Dabei ist es noch bedeutsam, daß die Eros-Linie nicht einfach fallengelassen, sondern in das Ganze einbezogen wird. Die ganze mittelalterliche Denkwelt verbleibt »beim Versuch eines Ausgleichs zwischen der biblischen Verherrlichung Gottes und der antiken Seligkeit in Gott. Ignatius hebt sich davon ab, sofern er ›Lob, Ehrfurcht, Dienst‹ als das Schöpfungsziel bezeichnet (auch im Schlußsatz des ›Fundaments‹, dem gemäß der Mensch indifferent wählen soll: ›lo que más nos conduce para el fin que somos criados‹, und nur in einem kurzen Nachsatz und wie nebenbei erwähnt, daß der Mensch, so handelnd, ›seine Seele rettet‹, sein Heil erlangt). Auch ist zu beachten, daß Ignatius mit höchstem Nachdruck zur Erlangung jener Indifferenz als der Voraussetzung für reines Lob und reinen ehrfürchtigen Dienst schon von Anbeginn an den Selbstüberstieg aller eigensüchtigen Strebungen verlangt, und daß diese Anstrengung durch die ganzen Exerzitien hindurch darauf zielt, das von Gott *für mich* Erwählte zu meiner eigenen Wahl zu machen (Nr. 135), also ›Lob, Ehrfurcht, Dienst‹ aus ›großmütiger‹ Liebe zu Gott (Nr. 5) als Lebensziel zu wählen. So kann er, wie nebenher ›amor y alabanza‹ (Nr. 15), ›amar y servir‹ (Nr. 233), ›en todo amar y servir‹ (Nr. 363) zusammenstellen und beides in einem Atem aussprechen. Wie der Gott lobende und ihm dienende Psalmist das Schema, als Hauptgebot, im Ohr hat, so ist bei Ignatius durch die ganzen Exerzitien die Liebe zu Gott verborgen und doch wirksam gegenwärtig, aber so, daß dabei immerfort auf Gott und seine Glorie hin gedacht und vor allem gehandelt wird (denn alle Gebets- und Wahlformen der Exerzitien sind im eminenten Sinn Handeln, wie schon aus dem Vergleich mit Leibesübungen in der ersten Vorbemerkung deutlich wird). Liebe kann dann als Letztes thematisch in der ›Betrachtung zur Erlangung der Liebe‹ (Nr. 230-237) hervortreten, wobei der Begriff ›Seligkeit‹ immer noch unerwähnt bleibt; dieser braucht auch gar nicht formuliert zu werden, da die ganze Seligkeit des Menschen sich schon klar in dem auf Gottes überschwengliche Liebe antwortenden ›*Suscipe*‹ (Nr. 234) liegt. Wenn einer Gott alles eigene anheimgestellt hat, weil er ihm Erhaltenes zurückgibt, was kann ein solcher mehr verlangen? ›Gib mir deine Liebe und Gnade, das ist mir genug‹.«[39]

So ist Ignatius über die altkirchliche und die mittelalterliche Theologie hinausgegangen und brachte ebendadurch das biblische Denken neu zur Geltung. Blickt man auf den ganzen Gedankengang zurück, so ergibt sich: nach von Balthasar kommt Ignatius in der Geschichte des Bemühens, die abendländische Metaphysik und die christliche Theologie sachgerecht miteinander zu vermitteln, eine entscheidende Bedeutung zu, sofern Ignatius die Theologie und die Anthropologie wieder aus den Umklammerungen durch

39 Ebd., S. 23f.

die Philosophie befreite, diese dabei aber nicht preisgab, sondern dem primär theologischen Gesamtbild einfügte.[40]

b) »Ignatius von Loyola und die Barockherrlichkeit der Repräsentation«[41]

Nach von Balthasar kommt Ignatius von Loyola in der Geschichte der geistlichen Theologie eine überragende Bedeutung zu. Er hat starke Anregungen von der (spät-)mittelalterlichen Überlieferung erhalten, aber dann doch auch in wesentlicher Weise neue Akzente gesetzt. Diese betreffen insbesondere das Verständnis der »Gelassenheit« bzw. der *indiferencia.* Während diese Grundhaltung bei den großen Vertretern der mittelalterlichen Frömmigkeit, die Ignatius aus der Lektüre der Leben-Jesu-Betrachtungen des Ludolf von Sachsen, der *Nachfolge Christi* und des *Ejercitatoria de la vida espiritual* des Garcia de Cisneros und anderer Schriften kannte, als ein »Leerwerden« und als Bereitschaft zum »Überstieg über alles Mitgeschaffene in die Unmittelbarkeit zu Gott«[42] verstanden wurde, schließt sie bei Ignatius – und das ist neu – ein aktives Mit-Sein und Mit-Wirken des Menschen mit dem allmächtigen und allwirkenden Gott ein. Zwischen Gott und Mensch waltet die *analogia entis* bzw. die *analogia libertatis.* Den Schritt des Ignatius über seine Vorläufer hinaus hat von Balthasar so beschrieben:

»Völlig entscheidend ist, daß Ignatius, den Gelassenheitsgedanken in seiner ganzen christlichen Radikalität fortsetzend, dessen metaphysische Formulierung durch die Deutschen, durch Eckhart zumal, nicht mitübernommen hat. Christliche Gelassenheit impliziert, auch wo sie abstrichlos gedacht und gelebt wird, nicht die antike hylemorphistische Schematik von Form (Gott) und Materie (Geschöpf). So braucht Indifferenz nicht in Richtung auf Vernichtung des Eigensein und Eigenwillen der Kreatur hin geübt zu werden, eine Richtung, die die Spiritualität von Eckhart bis Fénélon stärker oder schwächer unter ein verborgenes monotheletisches – um nicht zu sagen orientalisch-pantheistisches – Vorzeichen gestellt hat. Das wahre Mysterium der Christlichen Offenbarung ist vielmehr, daß die Vollendung des Gottesreiches, das ›Gott alles in allen‹, das ›Ich lebe, aber nicht ich, Christus lebt in mir‹, als das Allwirken Gottes im aktiven Mit-Wirken des Geschöpfs – in Gelassenheit, Hingabe, Dienst – gesucht werden darf. Sofern dieses Mit-Wirken nicht mehr bei der Indifferenz als *bloßem* Geschehenlassen stehenbleiben kann, vielmehr der besondere Wille Gottes, der aktiv ergriffen und durchgeführt werden soll, auch aktiv gesucht werden muß, rückt die Gelassenheit, die bei den Rheinischen am Ende steht, bei Ignatius an den Anfang und überhöht sich in der zweiten Exerzitienwoche durch den zentralen

40 Vgl. auch den in dieselbe Richtung zielenden Text *de arriba*, ebd., S. 26-30.

41 *Herrlichkeit* III/1, a. a. O., S. 455-466.

42 Ebd., S. 456.

Vorgang der ›Wahl‹, die darin besteht, daß der Mensch in der Analogie der Freiheit zwischen Gott und Geschöpf das wählt, ›was Gott unser Herr uns schenkt, um es zu erwählen‹; daß er spontan und bereitwillig jene besondere Wahl mitvollzieht, die für uns in der ewigen Freiheit Gottes gefallen ist.«[43]

Das Denken und das Werk des Ignatius hatten eine weitreichende Wirkungsgeschichte. Freilich gelang es nicht in allen Bereichen, der Grundintuition des Ignatius zu entsprechen. Am ehesten war es noch der Fall in der großen Barockkultur. Einseitigkeiten stellten sich jedoch dort ein, wo es galt, auf die Neuansätze der Reformatoren zu reagieren. Theologisch (R. Bellarmin) und kirchenpraktisch trat in der Gegenreformation die Sorge, die Armutsgestalt der Kirche zum Tragen zu bringen, zu sehr in den Hintergrund.[44] Das Prinzip einer aktiven Indifferenz wurde von den geistlichen Lehrern und Schulen in der Gesellschaft Jesu in der Regel einseitig rezipiert. Die einen griffen das Element »Indifferenz« auf und legten es im Sinne der mystischen Tradition aus (L. Lallemant), die anderen konzentrierten sich auf das Element »aktiv«, verstanden es indes als leistungsorientierte Aszese.

»Das indifferente Offensein zum wählenden Gott konnte sehr leicht zurückinterpretiert werden zur überlieferten, überall lebendigen ›mystischen‹ Tradition: gegen diese Tendenz hatte Ignatius bereits zu seinen Lebzeiten hart zu kämpfen (P. Araoz und die spanischen Kontemplativen und Quietisten), während sie später mit der Lehre von P. Balthasar Alvarez (dessen Leben P. de Ponte schrieb) und der von ihm abhängigen Doctrine Spirituelle von P. Louis Lallemant und seiner Schule eine subtile Höhe erreichte. Stand hier mit Recht das wahre Horchen auf Gottes Einsprechungen und auf die Regungen und Gaben des Heiligen Geistes im Vordergrund, so verrät sich die Einseitigkeit an einem ängstlichen Bedachtsein auf die persönliche Kontemplation und an einem Zurückweichen vor dem aktiven apostolischen Einsatz: im Sinn des alten Mönchtums und der deutschen Mystik werden Aktion und Kontemplation erneut dualistisch zerspalten und der Vorrang der (passiven) Kontemplation in einem buchstäblichen Sinn verteidigt. Die Verdächtigungen und Verurteilungen der ›mystischen‹ Tendenz durch die Ordensleitung gab dem entgegengesetzten Extrem Auftrieb, das mit relativem Recht die Spontaneität des menschlichen Handelns in der Analogie der Freiheit und Erwählung hervorhob, damit der aktiven Aszese (repräsentiert durch den ›Vollkommenheitsführer‹ des P. Rodriguez) das Wort gab und in unvermuteter, aber notwendiger Folge die ignatianische Indifferenz als ›Leistung‹, somit stoisch-buddhistisch mißverstand. Erkennbar wird diese Verbildung an der eingeübten Distanz zur Welt als Schöpfung, an der sich daraus ergebenden pseudo-ethischen Erhebung über die als

43 Ebd., S. 457f.

44 Ebd., S. 463f.

scheinhaft, unerheblich, vielleicht gefährlich gewertete Mitmenschlichkeit, was die echte christlich-exponierte Begegnung von Ich und Du gefährdet. Diese beiden möglichen Auswüchse sind beide Formen der Flucht aus dem schmalen, steilen Charisma, das Ignatius geschenkt ward.«[45]

Aus diesem Text ist auch erkennbar, daß es zur ignatianischen Spiritualität gehört, Aktion und Kontemplation eng ineinander verschränkt zu verstehen. Der kontemplierende Exerzitant begegnet einem sich »mühenden« Gott,[46] der den sich ihm zuwendenden Menschen wählt und sendet in das Sich-mit-ihm-Mühen an den Menschen und für die Welt.[47] Der Mensch ist bei Ignatius auf dieses zweieine Geschehen von Kontemplation und Aktion ausgerichtet.[48]

Theologie aus dem Geiste der Exerzitien

Nicht nur hat von Balthasar immer wieder Texte und Motive aus den ignatianischen *Exerzitien* aufgegriffen und aus großen theologischen Zusammenhängen heraus gedeutet, er hat auch seinen eigenen theologischen Entwurf aus dem Geiste der *Exerzitien* gestaltet. Daß dies so ist, bringt er hier und da zur Sprache. In der Regel bleibt es unausgesprochen. Wer freilich die *Exerzitien* des Ignatius kennt, begegnet in von Balthasars theologischem Entwurf deren Grundentscheidungen der Sache nach auf Schritt und Tritt. Das Gesamtwerk hat einen ungewöhnlichen Umfang. Im Zentrum stehen neben fünf Bänden mit *Skizzen zur Theologie*[49] die vielen Bände der *Trilogie*, genauer gesagt: der *Theo-Ästhetik*, der *Theo-Dramatik* und der *Theo-Logik*.[50] Es ist nicht leicht, den Inhalt der vielen Bände in Kürze wiederzugeben. Es mag genügen, den Versuch zu wagen, den Kerngedanken, aus dem alles geformt ist, noch kürzer, als es von Balthasar selbst in dem kürzlich erschienenen *Epilog*[51] getan hat, zu benennen und auf die ignatianische Grundintuition zu beziehen.

---

45 Ebd., S. 465f.

46 Vgl. die Exerzitienbetrachtung *Zur Erlangung der Liebe*, EB 230-237, bes. 236.

47 Vgl. die Exerzitienbetrachtung *Vom Königsruf Christi*, EB 91-100.

48 Von Balthasar hat dieses Miteinander der beiden Vollzüge immer wieder durchdacht und dargestellt, vgl. *Aktion und Kontemplation*, in: Die katholische Schweizerin 29 (1942), S. 115-120; *Aktion und Kontemplation*, in: Geist und Leben 21 (1948), S. 361-370, wiederabgedruckt in: *Verbum caro* (Skizzen zur Theologie I), 1960, S. 245-259; *Jenseits von Aktion und Kontemplation?*, in: *Pneuma und Institution*, a. a. O., S. 288-297; *In Gottes Einsatz leben*. 1971, bes. S. 53-56.

49 Es handelt sich um die Bände *Verbum caro*. 1960; *Sponsa verbi*. 1961; *Spiritus creator*, a.a.O.; *Pneuma und Institution*, a.a.O.; *Homo creatus est*, a.a.O.

50 Die Bände sind erschienen zwischen 1961 und 1987.

51 1987.

Entscheidend dürfte sein, was man unter dem Kennwort *analogia libertatis* zusammenfassen könnte. Dieses Wort von der »Analogie der Freiheit« ist dem von der »Analogie des Seins« nachgebildet. Diese (*analogia entis*) meint nach überliefertem Verständnis das spezifische Verhältnis zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung im Horizont der Frage, wie sie sich ihrem Sein nach zueinander verhalten. *Analogia libertatis* meint ebenfalls das Verhältnis von Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung. Nun aber wird das Sein als Freiheit verstanden, so daß es nun um das Miteinander der unendlichen, göttlichen und der endlichen, menschlichen Freiheit geht. Diese Umakzentuierung von der Frage nach dem Sein zu der Frage nach der Freiheit dürfte bei von Balthasar wohl vor allem durch die Begegnung mit dem ignatianischen Denken angestoßen worden sein; denn in ihr geht es ja auch zentral um das Aug in Aug des freien Menschen und des freien Gottes – im Prozeß der Wahl. Theologie aus dem Ansatz der *analogia libertatis* – das bedeutet auch: Miteinander der Herausstellung des unableitbaren Handelns des dreifaltigen Gottes zugunsten der Welt und der Betonung des marianischen, kirchlichen und persönlichen Dabeiseins im Zeichen der *indiferencia* bzw. der Nachfolge. *Analogia libertatis* bezeichnet das Programm der umfassenden Neubearbeitung der gesamten christlichen Theologie, die freilich nur im Dialog mit der großen Tradition der christlichen Theologie durchführbar erscheint. Die entscheidende Frage, vor die eine solche Theologie sich schließlich gestellt sieht, lautet: Wie ist es möglich, daß die menschliche Freiheit sich bis zur Möglichkeit einer Selbstverschließung gegen Gott auslebt und gleichzeitig Gott solche Wege des Menschen sowohl respektiert als auch rettend in sein Leben integriert? Von Balthasar hat zur Beantwortung dieser Frage eine trinitarische Kreuzestheologie ins Zentrum seines Werkes gestellt. Durch das Kreuz hindurch bleibt Gott angesichts des Dramas der Geschichte der Gott der barmherzigen und herrlichen Liebe.

Diese Theologie beansprucht, eine erst durch das Evangelium konkret möglich gewordene Ontologie zu sein, die die Ontologie, die die abendländische Philosophie entwickelt hat, zugleich überbietet und in sich einbirgt. Wie sich in solch einer Ontologie die großen Themen der abendländischen Metaphysik verwandelt darstellen, zeigen die drei Teile der *Trilogie*: der erste thematisiert den Begriff der Schönheit, der zweite den der Freiheit, der dritte den der Wahrheit.

Die Theologie der ignatianischen *Exerzitien* ist nicht der einzige Impuls, der der Theologie von Balthasars ihr spezifisches Profil gegeben hat, aber sie ist ohne Zweifel von besonderem Gewicht gewesen. So hat die ignatianische Theologie im 20. Jahrhundert noch einmal und nun auf dem Feld der Dogmatik in überraschender Weise ihre inspirierende Kraft zum Tragen bringen können.

Die Johannesgemeinschaft

Ein Gespräch mit Cornelia Capol und Martha Gisi*

Von Maximilian Greiner

Es ist annähernd ein halbes Jahrhundert vergangen, seit Sie Hans Urs von Balthasar kennenlernten. Er arbeitete damals Anfang der vierziger Jahre hier in Basel als Studentenseelsorger. Das sind wohl auch jene Jahre, in die die Anfänge seiner Zusammenarbeit mit Adrienne von Speyr fallen und der Plan zur Gründung einer geistlichen Gemeinschaft Gestalt anzunehmen beginnt. Wie lernten Sie Hans Urs von Balthasar damals kennen?

M.G.: Während meines Romanistikstudiums war ich auf Claudel und Péguy gestoßen, und im Zusammenhang mit diesen beiden Vertretern des »Renouveau Catholique« in Frankreich stellten sich mir als Protestantin Fragen zum Katholizismus. So suchte ich den hiesigen Studentenseelsorger, eben Herrn Dr. von Balthasar, auf. Der erkannte sogleich, daß es sich bei mir um ein existentielles Anliegen handelte, und nannte mir Bücher, die ich lesen sollte, unter anderen Erich Przywaras »Crucis mysterium« und vor allem Karl Adams »Die Kirche Christi«. Claudel, meinte er, wäre schon ein guter Weg, um zur Kirche zu kommen, aber zugleich warnte er: »Ja, bei Claudel, da müssen Sie aber aufpassen. Das ist alles bei ihm nicht ganz eindeutig, seine Auffassung von der Liebe zum Beispiel.« Jedenfalls bin ich mit einem Arm voller Bücher weggegangen und dann auch wieder gekommen, wieder mit vielen Fragen, die er mir beantwortete. Und dann sagte er mir, er wisse in Basel eine Dame, die müsse ich kennenlernen, denn um diese Dame herum entstehe etwas, das mich interessieren könnte, es sei eine Ärztin. Darauf hat er mir ihre Telefonnummer gegeben, und so bin ich Adrienne begegnet.

C.C.: Damals war ich eigentlich weitab von Basel und stand schon im Berufsleben. In diese Zeit fiel eine längere Krankheit, während deren Verlauf ich dachte: Wenn ich sie einmal überstanden habe, möchte ich Exerzitien machen. Damals – das war 1944 – wirkte noch P. Richard Gutzwiller in Zürich, ein berühmter Prediger und Exerzitienmeister. Alle hätten gerne bei ihm Exerzitien gemacht. So habe ich mich, als sich eine Möglichkeit bot, angemeldet, dann aber im letzten Moment erfahren, die Exerzitien würden nicht von P. Gutzwiller gehalten, sondern von einem Herrn Dr. Hans Urs von

---

* Das hier folgende Gespräch wurde im Februar 1989 in der Basler Arnold-Böcklin-Straße, wo Hans Urs von Balthasar bis zu seinem Tode lebte und arbeitete, geführt. Cornelia Capol, die über viele Jahre seine Arbeit für den *Johannes-Verlag* begleitete, und Martha Gisi gehören zu den Gründungsmitgliedern der *Johannesgemeinschaft*.

Balthasar, dessen Name mir nicht viel sagte. Ich hatte zwar seine Übersetzung von Claudels »Kreuzweg« gelesen, aber das war alles, was ich von ihm wußte. Ich bin trotzdem hingefahren mit ziemlichen Hemmungen und habe, wie in Exerzitien üblich, um ein Gespräch mit ihm gebeten. Er fragte mich, was ich in meinem Leben machen wolle – ich hatte schon ein wenig in die dann eingeschlagene Richtung geblickt –, und er sagte darauf: Ja, er wüßte etwas, und so hat er bei dieser ersten Begegnung von der geplanten neuen Gemeinschaft gesprochen. Das ganze folgende Jahr habe ich mich dann nicht – wie doch vereinbart – bei ihm gemeldet. Und als er dann im Frühjahr 1945 wieder Exerzitien hielt, habe ich ihn angerufen und gebeten, nochmals kommen zu dürfen. Er war, ich muß es sagen, eher ungnädig und sagte: »Exerzitien macht man nur einmal.« Es gäbe aber noch einige Schwierigkeiten, gestand ich. Und er: »So kommen Sie halt!« Mit besagten Schwierigkeiten verhielt es sich so: Ich hatte zuhause von der künftigen Gemeinschaft erzählt, was die gute Stimmung nicht gerade förderte. Mein Vater meinte: »So eine Gründung ist ein großes Risiko, und dazu du mit deiner Gesundheit! – das ist unverantwortlich.« Das letzte Argument hat mich tatsächlich fast umgeworfen. – Nun, jedenfalls fuhr ich ein zweites Mal zu den Exerzitien und habe die Einwände meines Vaters dem Herrn Doktor, wie wir ihn nannten, vorgelegt. Er hat sich kurz besonnen und dann gesagt: »Wenn ich Ihr Vater wäre, würde ich wohl auch sagen, daß es ein großes Risiko ist. Und zum zweiten: Wie oft waren Sie im letzten Jahr krank?« »Ich hatte einmal eine Grippe.« »Nehmen Sie Ihre Krankheiten tragisch?« Das war eine völlig neue Frage für mich. »Ich glaube nicht«, habe ich darauf geantwortet. »Dann sehe ich keinerlei Hindernis.« Damit war die Unterredung zu Ende. Man hat darüber nicht mehr gesprochen. Im Juni 1945 bin ich dann zum erstenmal nach Basel gefahren zu einem Treffen am Münsterplatz. Wir sprachen über den Gehorsam, und als wir abends nochmals zusammenkamen, hatten wir eigentlich schon die Gewißheit, daß im August die ersten gemeinsamen Exerzitien stattfinden würden.

Wenn ich es recht verstehe, waren das die Gründungsexerzitien im August 1945, die Hans Urs von Balthasar für die kleine Gemeinschaft in Estavayer gab. Denn die eigentliche Gründung datiert doch – so berichtet es »Unser Auftrag«[1] *– schon auf den 8. Dezember 1944?*

M.G.: Ja, das ist richtig. Wir kamen zusammen in der Kapelle des Studentenhauses an der Herbergsgasse am 8. Dezember 1944; der Herr Doktor war da und hat gepredigt: Wie damals bei der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter etwas ganz Wesentliches geschehen sei, ohne daß

1 In dem 1984 erschienenen Bändchen »Unser Auftrag«, das aus Anlaß eines im Folgejahr in Rom veranstalteten Symposions über Adrienne von Speyr veröffentlicht wurde, berichtet Hans Urs von Balthasar: »Am 8. Dezember trafen wir uns mit der stark erkälteten A. in der Kapelle des Studentenhauses zu einer Marienfeier, vier Studentinnen: nachher versammelte man sich bei A. und sprach über die Gemeinschaft ...« (S. 44f.).

überhaupt jemand davon etwas gewußt habe, ganz im Verborgenen, Geheimen, so solle auch heute ein Same gelegt werden für etwas, das später hervorgehen und der Kirche dienen werde. Es sei etwas Unsichtbares und nicht Überblickbares. Wir könnten nicht wissen, wohin uns das führen werde, wir müßten nur bereit sein. Dann spendete er uns den eucharistischen Segen, und anschließend gingen wir zum Münsterplatz hinauf, wo Frau Professor Kaegi, wie wir Adrienne damals nannten, wohnte, um in der Runde darüber zu reden, was wir jetzt praktisch anfangen wollten. Wir beschlossen – natürlich auf Anregung vom Herrn Doktor und Adrienne –, jeden Tag eine gewisse Zeit zu betrachten, am Morgen so zu beginnen und unser Tagwerk so zu beenden. Wir wollten versuchen, unser ganzes Leben im Lichte dieser Betrachtung zu leben. – Das war der allererste Anfang.

Blicken wir noch einmal zurück auf die Zeit zuvor. Hat der Studentenseelsorger Hans Urs von Balthasar eigentlich jemals an die Gründung eines Säkularinstitutes gedacht, oder kamen die Anregungen dazu weitgehend von Adrienne von Speyr?

C.C.: Das würde der Herr Doktor schon sagen. Ich meine, daß Adrienne die Idee gehabt habe. Schaut man sich ihre Tagebücher an – von denen wir damals natürlich alle nichts wußten –, so bekommt sie ja den Auftrag zur Gründung. Natürlich soll sie mit ihm zusammen geschehen, aber eigentlich soll sie ihn dazu hinführen. Hier könnte man natürlich viele Fragen stellen. Einerseits wußte er schon um die Bedeutung solcher Laiengemeinschaften – er betreute damals bereits die *Schulungsgemeinschaft*,[2] die er gemeinsam mit Robert Rast Anfang der vierziger Jahre gegründet hatte, und vielleicht hatte er etwas Ähnliches auch für Frauen geplant –, aber die *Johannesgemeinschaft* ist schon irgendwie von Adrienne ausgegangen.

M.G.: Ich weiß noch, als ich das erste Mal bei ihr war – wir standen auf der großen Terrasse über dem Rhein –, erklärte sie mir, was sie eigentlich vorhabe, Menschen zu sammeln, die ganz der Kirche dienen, und zwar nicht als Ordensfrauen, sondern Menschen, die draußen im Leben stehen, ihren

2 Bereits 1941 hatte Hans Urs von Balthasar mit dem späteren Jesuiten Robert Rast in Einsiedeln die *Schulungsgemeinschaft* gegründet, aus der später dann die *Akademische Arbeitsgemeinschaft* wurde. In einer handgeschriebenen Chronik berichtet Robert Rast über die Gründungsidee: »Irgendeinmal, ich glaube, es war im Herbst 1940, wanderten zwei Menschen, der Studentenseelsorger und ein Student im ersten Semester – modo magistri discipulique hätte einer gesagt, der sie sah –, von Basel in die Landschäftler Hügel und Berge hinaus. Noch hatten beide das Gefühl, daß etwas Gemeinsames geschehen müsse (...). Mitten in dem Grün der Natur tauchte gegenüber ihnen das kleine Nest Wyhlen auf. Dies rief im *magister* eine starke Erinnerung wach, denn dort hatte er im sog. Michaelsinstitut, das sich der religiösen und philosophischen Akademikerbildung widmete, entscheidende Exerzitien gemacht. Mit Begeisterung und etwas Wehmut über das nun ausgelöschte Institut, erzählte er von der dort geleisteten Arbeit. Beim *discipulus* schlug die Idee ein: Dringend durchzuführen auch bei uns! Trotz gewisser Bedenken war allsogleich der Plan einhellig gefaßt, ohne viel Worte saß er zumindest fest (...). Dies war der erste Geburtstag.«

Beruf ausüben, die in ihrem Beruf tüchtig sind und dabei ihr Leben im Licht der täglichen Meditation des Evangeliums sehen.

C. C.: Und wenn man die Notizen jener Zeit durchschaut, dann stößt man immer wieder auf die Weisung: »Voranmachen mit dem Kind (der Gemeinschaft nämlich), voranmachen!« Schließlich ist es dann ja auch vorangegangen, als die Gemeinschaft am 8. Dezember 1944 gegründet wurde, und auch seither ist es vorangegangen.

Ja, vorangegangen ist es bis heute. Aber wer konnte das damals schon wissen? Denn wenn man sich einmal die kleine Schar vor Augen hält, ein Studentenpfarrer, eine Ärztin und vier junge Frauen, die eine geistliche Gemeinschaft gründen wollen: Welche persönlichen Erwartungen begleiteten Sie seinerzeit? Hatten Sie festes Vertrauen in diesen Plan, oder gab es schon so etwas wie Zweifel?

M. G.: Ich war absolut entschlossen. Mir hat das alles von Anfang an eingeleuchtet, mir stand gleichsam der ganze Weg klar vor Augen, und sicher war für mich auch, daß ich da mitmachen wollte. Ich hatte von Anfang an Vertrauen in den Herrn Doktor und Adrienne. Vielleicht habe ich es nicht so sehr praktisch gesehen, aber habe mir gedacht: Von den beiden kann man sich führen lassen, denn ich merkte, daß alles einzig von dem Willen inspiriert war, sich voll und ganz für das Evangelium in der Kirche einzusetzen. Die Sache stand im Vordergrund und nicht der Mensch, und vermutlich hat mir das mein Vertrauen gegeben. Gut, vielleicht hat man sich manchmal schon gefragt, ob bei einem selbst nicht auch der Ehrgeiz mitspiele, das muß ich gestehen.

C. C.: Auch ich fand eigentlich hierin genau das, was ich unbestimmt gesucht hatte, fand es hier viel ausgeformter, als ich es mir je hätte vorstellen können. Daß ich praktisch so gut wie niemanden in Basel kannte, weder den Herrn Doktor noch Adrienne, noch meine künftigen Mitschwestern, das bereitete mir manchmal schon ein wenig Sorge. Aber es war mir auch klar: »Wenn du jetzt diesen Schritt nicht tust, dann kannst du mit deiner ganzen Religion zusammenpacken.« Und dann waren die ersten Exerzitien bei ihm für mich ein sehr großes Erlebnis, weil da ein Mann sprach, der hinter dem Evangelium verschwand. Zuerst habe ich gedacht: Mein Gott, da könnte man geradesogut ein Grammophon aufstellen, so sehr stand seine Persönlichkeit im Hintergrund; so oft hatte ich es zuvor bei Einkehrtagen anders erlebt. Es gab also beides: In der Sache war ich mir sicher, aber es gab auch Momente, wo ich mich fragte: Gehöre ich dorthin? Ich kam ja ganz woanders her und war nicht Studentin. Ja, manchmal dachte ich: Schuster, bleib' bei deinen Leisten! Dann aber ergab sich einfach eins nach dem andern. Ebenfalls im Frühjahr 1945 habe ich zum erstenmal Adrienne in Einsiedeln gesehen, am 21. März, damals noch Festtag des hl. Bruder Klaus. Sie stellte mir allerlei Fragen, was ich so lese und tue, und ich habe so gut geantwortet, wie ich konnte, hatte aber nachher ein Gefühl, als sei ich durchs Examen gefallen.

Dann aber entließ mich der Herr Doktor mit den Worten: Wir treffen uns dann und dann. Das kam für mich völlig überraschend, und ich brauchte noch einige Zeit, um dies alles zu realisieren.

Sie sagten gerade: »Schuster, bleib' bei deinem Leisten!« Bei aller Überraschung über den eigenen Entschluß: Wie reagierten Ihre Angehörigen, Ihre Eltern und Ihre Geschwister?

C.C.: Bei meinen Geschwistern war das ganz unterschiedlich. Meine jüngste Schwester, die leider wenig später tödlich verunglückt ist, zeigte volles Verständnis und half mir sehr. Ganz anders mein jüngster Bruder: Als er mich nach den eben erwähnten Exerzitien am Bahnhof abholte, konnte er sich nicht genugtun, mir auf dem ganzen Heimweg zu erklären, wie dumm es sei, wenn Frauen ins Kloster gingen oder etwas Ähnliches anstellten. Dabei wußte er von nichts. Auch mein Vater hat eigentlich nichts davon wissen wollen, und doch hatte ich gerade bei ihm das Gefühl: Gebe ich jetzt nach, dann ist er der erste Enttäuschte. Meine Mutter, die sich still schon sehr gegrämt hat, daß ich als Älteste einfach so weggegangen bin, sagte noch kurz vor ihrem Tode zu mir: Wenn ich von einem Kind weiß, daß es glücklich ist, dann bist es du. Meine Eltern haben dann an unserem Werden sehr Anteil genommen.

M.G.: Ich habe zunächst daheim überhaupt nichts gesagt, weil es meine Eltern nicht verstanden hätten. Ich kam ja aus einer protestantischen Familie und hatte erst vor kurzem konvertiert. Ich hatte damals bereits ein Zimmer in der Stadt, wo ich allein wohnte, und so bin ich einfach umgezogen, das war alles.

Sie sagten gerade, daß Sie Ihr Studentenzimmer verlassen und umgezogen sind. Die Gründung der Gemeinschaft Ende 1944 brachte also, wenn ich den Hinweis recht verstehe, konkrete Folgen mit sich. Es wurde ein Haus gemietet, und die jungen Mitglieder der Johannesgemeinschaft zogen zusammen.

M.G.: Ja, das war am 29. September 1945. Frau Professor hatte damals ein Haus eingerichtet. Auf diesen Tag fällt eine kleine Episode: Als es soweit war, zögerte ich wirklich, den letzten Schritt zu tun: darüber habe ich natürlich kein Wort verloren. Mir war schon klar, daß ich trotz aller Hemmungen eintreten müßte. So kam Adrienne mit ihrem Wagen und sagte: »So, packen Sie Ihre Bücher hier in den Wäschekorb, dann nehme ich die schon einmal mit. Ich fahre sowieso an die Wettsteinallee.« Dort hatte sie das Haus gemietet. Also gut, ich habe meine Bücher eingepackt, und sie fuhr mit dem Korb los. Und vom Moment an, da die Bücher drüben waren, hatte ich diese Schwellenangst nicht mehr. Ich bin dann quasi nachgefolgt.

C.C.: Ja, ihre Menschenkenntnis war hervorragend, sie hatte wirklich ein gutes Gespür. Ende August noch hatte ich ihr irgendetwas wegen Schwierigkeiten geschrieben. Darauf bekam ich eine Karte mit den Worten: »Wer die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist meiner nicht wert. Herzliche

Grüße Ihre A. K.« Das war alles. Man ließ uns im neuen Haus zunächst so etwas wie eine Karenzzeit, etwa vierzehn Tage. Nachher hat der Herr Doktor das Haus eingesegnet, und wir bekamen eine Art Hausordnung. Unter anderem sollten wir uns beim Vornamen nennen, aber doch Sie zueinander sagen. Das ist bis heute so geblieben und bildet nun fast einen Anachronismus innerhalb gleichartiger Gemeinschaften. Adrienne hat diese Anordnung damit begründet: Vor der Person des anderen Menschen müsse eine gewisse Ehrfurcht herrschen, vor ihm selber und vor seinem Weg als Gottgeweihter. Das unmittelbare Verhältnis zu Gott solle nicht durch andere, zu intime menschliche Beziehungen gestört werden. Wir haben dies in letzter Zeit öfter mit unseren jüngeren Mitgliedern besprochen. Auch diese möchten das Sie beibehalten.

Wir sind damit schon bei einem neuen Aspekt angelangt, dem Alltag der jungen Gemeinschaft und deren Führung durch Adrienne von Speyr und Hans Urs von Balthasar. Wie eng und direkt war deren Anleitung, wo sie doch als Ärztin und Studentenseelsorger allerhand Verpflichtungen hatten?

M. G.: Es war ein sehr enger Zusammenhalt, mit persönlichen Beratungen und Gesprächen. Wir bekamen damals von Adrienne die sogenannten Punkte,[3] sie kam fast täglich zu uns in dieser ersten Zeit und hat das Markusevangelium ausgelegt, meist nach der Mittagssprechstunde so gegen drei Uhr, bevor sie anschließend die Hausbesuche machte. Ihre Schriftauslegung wurde mitunter sehr konkret. Ich kann mich erinnern, daß sie sagte – wir hatten uns wohl darüber beklagt, daß wir kaum Zeit genug zum Mittagessen hätten und immer so schnell zur Universität oder zur Arbeit zurückrennen müßten –: Ja auch die Jünger und der Herr hätten nicht immer Zeit zum Essen gehabt, weil sie doch predigen mußten; die hätten sich aber nicht beklagt. Kurz: Ihre Auslegungen hatten immer einen sehr konkreten Bezug zu unserem Leben, unseren Schwierigkeiten und Dummheiten, die wir sonst vielleicht gar nicht erkannt hätten. Wir haben uns diese Dinge gemerkt, sie sind uns damals sehr unter die Haut gegangen.

Haben Sie das zum Teil nicht als eine recht autoritäre Zurechtweisung empfunden?

C. C.: Vielleicht schon ab und zu. Aber wissen Sie, Adrienne war eine Frau, deren Autorität man wirklich ertragen konnte, weil sie eben Autorität besaß. Sie war eine starke Frau, doch nie autoritär um ihrer selbst willen, sondern immer allein im Dienst der Sache, das spürte man genau. Sie war eine Frau, die gewußt hat, was sie wollte – auch mit uns.

Und wie war in dieser Zeit Ihr Verhältnis zu Hans Urs von Balthasar?

M. G.: Am Anfang haben wir ihn eigentlich sehr wenig bei uns gesehen.

---

3 In »Unser Auftrag« berichtet Hans Urs von Balthasar von den sogenannten Punkten, die Adrienne den Mitgliedern der Gemeinschaft zur Meditation gibt.

Wir besuchten seine hl. Messe morgens im Studentenhaus, und außerdem gab er uns, zumindest anfangs, die sogenannten Seminare. Das erste, was wir gemeinsam lasen, war Scheebens Werk »Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade«, dann auch den Römerbrief und anderes. Wir haben alle fleißig mitgeschrieben, natürlich auch über die einzelnen Kapitel gesprochen, die bei uns einen tiefen Eindruck hinterließen. Das hat alles schlagartig aufgehört, als er nicht mehr Studentenseelsorger war, zumindest die hl. Messe mit ihrer täglichen Homilie und auch die regelmäßigen Seminare. Vorträge über alle möglichen Themen konnten wir natürlich immer wieder von ihm hören, und öfter hat er auch Leute eingeladen: Romano Guardini war mehr als einmal bei uns, auch Reinhold Schneider, Gertrud von Le Fort, Père de Lubac und andere. Dazu kamen Theaterbesuche, Konzerte und Vorträge anderer Referenten.

C. C.: Adrienne hat uns auch öfters ins Ausland geschickt, nach Frankreich oder Italien, später nach England, mit einem wirklichen, wenn auch nicht in den Einzelheiten vorgeschriebenen Programm: was wir uns ansehen und aneignen sollten. Es ging ihr nicht nur um die Vertiefung unseres religiösen Lebens, sondern auch um die Erweiterung unseres kulturellen Horizonts: das sollte Hand in Hand gehen, sich gegenseitig fördern und durchdringen. Basel war ja damals noch weitgehend protestantisch, erst Mitte des letzten Jahrhunderts bildete sich seit der Reformation eine erste katholische Kirchengemeinde. Die Katholiken hier waren einfache Leute, Hausangestellte aus dem Elsaß, Gelegenheitsarbeiter und innerschweizerische Soldaten, die hier ihren Dienst taten, also ein eher zufälliges Publikum. Auch von daher erklären sich Adriennes Vorstellungen von einer Gemeinschaft junger gebildeter Frauen.[4] Es galt, in Basel in eine Diaspora hineinzuwachsen und zu zeigen, daß Katholiken nicht dumm zu sein brauchen. Es ging dabei weniger um akademische Grade als um eine geistige Wachheit.

Wir stehen damit schon vor einem ganz neuen Fragenkomplex, dem ich ganz gerne ein wenig nachgehen würde, obwohl er uns zugleich von der bisherigen Richtung unseres Gesprächs, nämlich der Geschichte der Johannesgemeinschaft, wegführt; trotzdem ist es vielleicht der zentrale Angelpunkt unseres Themas: Ich meine die geistliche Ausrichtung der Johannesgemeinschaft. Ein Name ist gefallen, Johannes, ein anderer wäre zu ergänzen, Ignatius. Könnte man sagen, daß im letztgenannten der Einfluß des Jesuiten Hans Urs von Balthasar durchscheint?

C. C.: Nein, mir scheint, dies hat bei Adrienne eine völlig eigenständige

4 Hans Urs von Balthasar notiert in »Unser Auftrag« die Grundgedanken Adriennes: »(...) sie sieht vor allem verschiedene Kreise: eine ›Kernschar‹ von bestens Gebildeten, einen ›zweiten Kreis von weniger Gebildeten, von Hilfskräften, schließlich einen dritten Kreis, der lose dazugehört. Die besten Kräfte an allen wichtigen Posten des öffentlichen Lebens einsetzbar‹« (S. 40).

Vorgeschichte. Sie hatte ja schon Jahre vorher – in Leysin –, als sie noch Protestantin war, eine kleine Gruppe junger Leute um sich, für die sie auch Vorträge hielt. Ein Thema unter anderen waren die Jesuiten. Wie sie schon damals darauf gekommen ist, in einem Kreis junger Protestanten über den Gehorsam, die »reservatio mentalis« und anderes zu reden, das weiß eigentlich niemand. Doch darf man sicher sagen, daß bereits lange vor ihrer Begegnung mit dem Herrn Doktor etwas Ignatianisches bei ihr vorhanden war. Später hat sie auch den Kommentar zum Pilgerbericht diktiert, der vielleicht von ihm angeregt sein mag, aber ihr eigenständiges Werk ist. Man kann gewiß sagen, Ignatius sei für beide ein Berührungspunkt gewesen, in dem sie sich getroffen haben.

M.G.: Ich glaube, was die Überlegungen vom Herrn Doktor und von Adrienne mit der Auffassung des hl. Ignatius gemeinsam hatten, liegt in der Idee des Gehorsams als Nachfolge des gehorsamen Christus. Das ist eigentlich der zentrale Gedanke. Und wenn man in diesem Zusammenhang über unsere Gemeinschaft spricht, kann man den Gehorsam nur im Licht dieser Theologie verstehen. Ganz einfach gesagt: Gehorsam als Nachfolge des gekreuzigten Herrn. Das ist es, was von Ignatius her bei ihm und Adrienne lebendig war und worin man wohl den eigentlichen Kern ihres ignatianischen Denkens und Glaubens sehen kann.

C.C.: Es ist dieses christologische Moment, das sie so stark mit Ignatius verbindet. Man darf nicht übersehen, daß der Gehorsam bei ihnen auch für die übrigen Räte als Grundlage und Ausrichtung dient. Wollte man ihn irgendwie auf das Soziologische verkürzen: Gehorsam als ein organisatorisches Moment, damit alles funktioniert, dann wäre ihrem Werk der Boden entzogen.

Der hl. Johannes hat der Gemeinschaft ihren Namen gegeben. Welche Bedeutung kommt ihm zu?

M.G.: Das führt uns wieder zum Kreuz zurück. Johannes stand unter dem Kreuz als der Jünger, der Christus am meisten liebte und wohl auch am besten verstanden hat. Ihm hat Christus am Kreuz in der Gestalt Marias die Kirche anvertraut nach der berühmten Stelle: »Da ist deine Mutter.« Und diese marianische und johanneische Haltung unter dem Kreuz sollten auch wir vor Augen haben.

C.C.: In unseren Satzungen wird von Johannes als von der verschwindenden Mitte gesprochen, zwischen der hierarchischen und der Liebeskirche, zwischen Petrus also und Maria. Johannes ist es, der beides zusammenbringt und mit seiner Liebe in Petrus hinein verschwindet.[5] Das ist ein Moment, das

5 Diese Gedanken finden sich ausführlich dargelegt bei Adrienne von Speyr, Johannes, IV: Die Geburt der Kirche. Einsiedeln 1949, Kap. 21.

von beiden immer wieder betont wurde: Auch die Gemeinschaft soll nicht unbedingt als solche oder sogar als kirchliche Institution auftreten. Sie verstehen, was ich meine: Johannes ist im Moment des Kreuzes da – alle andern fehlen ja unter dem Kreuz –, und dennoch wird später ein anderer die oberste Stelle einnehmen. Das wünschen wir uns als Charakteristikum der *Johannesgemeinschaft*: das Verschwindenkönnen in die Kirche hinein. Von einem solchen Gedanken kann man sich nur durchtränken lassen, er läßt sich nach außen kaum darstellen.

Was aber nun bedeutet diese Spiritualität im Leben? Wie gestaltet sich dieses Verschwinden konkret?

M. G.: Ich will jetzt nicht großartig daherreden, aber es soll nach unserer Regel in der Welt mehr Liebe geben: dadurch zum Beispiel, daß wir versuchen, dort, wo wir in unserem Beruf stehen, eine andere Haltung einzunehmen als Menschen, die bloß im Weltlichen leben. Daß wir helfen, wo wir können, versuchen, Zuversicht auszustrahlen oder auch bestimmte Dinge nicht mitzumachen, wie etwa die heute übliche Jagd nach guten Stellen, oder auch einmal eine Arbeit zu übernehmen, die sonst niemand tun will. Aber eigentlich noch wichtiger als all das ist der Gedanke, etwas von dem uns vermittelten Geist, von der uns geschenkten Gnade könne durch die Anwesenheit eines Mitgliedes seiner Umgebung vermittelt werden, ohne daß dies jemandem, auch der Betreffenden nicht, bewußt wird.

C. C.: An diesem Punkt können sich die Leute vielleicht fragen, woher die Zuversicht? Gerade in der heutigen Situation, da alles von Weltuntergang und -zerstörung redet, da in der Welt nur noch Ängste sind, stellt sich die Aufgabe, ein christliches Vertrauen im innersten Sinn zu leben. Das kann man sich natürlich nicht, quasi als Tugend, vornehmen, aber indem man täglich von der Kirche ernährt wird, aus ihren Geheimnissen und von ihren Schätzen lebt, wird die Kraft dazu geschenkt. Man braucht dafür auch nicht zunächst auf die Gemeinschaft zu verweisen, sondern es sollte gelingen, die Schätze der Kirche fließen zu lassen, die allen angeboten sind. – Zur Verdeutlichung unserer Lebensweise vielleicht noch etwas mehr Praktisches: Wir sind annähernd alle in weltlichen Berufen tätig und haben verhältnismäßig gute Einkommen. Diese sollen nicht bei uns liegen bleiben, all das muß immer wieder weg. Adrienne hat dabei stark auf Anonymität gedrängt, der Empfänger soll, soweit möglich, nicht wissen, woher die Hilfe kommt. Das ist vielleicht ein materieller Aspekt des »Verschwindens«.

Versuchen wir von hier aus, eben aus dem Blickwinkel der von Ihnen skizzierten Perspektiven eines Lebens in der Welt, wie Sie ja die heute immer stärker aufblühenden Weltgemeinschaften kennzeichnen, an den Punkt unserer gemeinsamen Chronik der Johannesgemeinschaft zurückzufinden: Wie Sie berichteten, nahm die Arbeit der Johannesgemeinschaft ja bereits 1945 konkrete Gestalt an, zwei Jahre also vor der kirchlichen Anerkennung der

Säkularinstitute durch Papst Pius XII.[6] *Was ja nichts anderes heißt, als daß es zum Zeitpunkt der Gründung eigentlich jeder kirchenrechtlichen Anerkennung eines solchen Unternehmens entbehrte. War dies nicht Grund zu einer gewissen Unruhe?*

C. C.: Ich weiß, daß der Herr Doktor später gelegentlich geäußert hat, das Erscheinen dieses Dokuments habe ihn überrascht wie auch seine Neuartigkeit, die allerdings in seiner Linie lag. Nein, ich glaube, er und Adrienne waren einfach der Überzeugung, eine solche Gemeinschaft jetzt gründen zu müssen, deren Form sich im Lauf der Zeit dann ergeben würde. Die Gründung war ja nicht ihr Plan, sondern ein Auftrag, den sie nicht im voraus kannten. Er war vielmehr Stück für Stück auszuführen in Gehorsam und immer neuer Bereitschaft. Sie, Martha, haben das beim Symposium in Rom schön formuliert.

M. G.: Ja, das lautet negativ mit den Worten von Adrienne: »Wenn man irgendwo den Heiligen Geist vertreiben will, dann muß man als erstes Regeln schaffen.«

Aber heute existieren doch Regeln der Johannesgemeinschaft. Wann wurden sie entworfen?

C. C.: Die kamen erst spät. Es existierten früh schon Satzungsentwürfe, bereits in den fünfziger Jahren gab es einen ersten »Umriß« der Gemeinschaft, das waren aber alles Stufen auf unserem Weg. Was wir heute als unsere Satzungen bezeichnen, ist erst nach dem Tod Adriennes (1967) entstanden. Es existiert ein umfangreiches Manuskript ihrer Überlegungen und Notizen dazu, vieles davon hat der Herr Doktor in die noch vor seinem Tod abgeschlossenen Satzungen eingebaut. Ihr theologisches Fundament wollte er nicht mehr verändert haben.[7] Die mehr praktischen Weisungen können aber den Zeiterfordernissen angepaßt werden.

Das würde bedeuten, daß durchaus ein gewisser Freiraum für Kurskorrekturen bestehen könnte. Ist dies so, und hat es solche Korrekturen gegeben?

C. C.: Ich möchte schon sagen, daß im Grunde genommen immer derselbe Kurs eingehalten wurde, daß unsere Gründer aber auch gesehen haben, daß manches vielleicht einmal anders formuliert werden müßte, um neuen Verhältnissen zu entsprechen und gewisse Reaktionen zu vermeiden. Ein kleines Beispiel: Der Herr Doktor war vor kurzem noch sehr erstaunt, daß sich gewisse Leute so sehr an dem Wort »akademisch« gestoßen haben.

---

6 Gemeint ist das kirchenrechtliche Statut *Provida Mater*, dem in den Folgejahren weitere Dokumente folgten.

7 »Unser Auftrag« bringt in einem zweiten Hauptteil »Entwurf der Johannesgemeinschaft« vier Kapitel, deren erstes die sogenannten »Weisungen für alle« enthält – dieser Teil ist mit dem »theologischen Fundament« gemeint; es folgen dann die Richtlinien für die einzelnen Zweige der *Johannesgemeinschaft*.

Dieses Rangdenken war ihm irgendwie völlig fremd. Er meinte mit »akademisch« die gründliche Ausbildung in apostolisch sinnvollen und wirksamen Berufen, nicht die gesellschaftliche Staffelung. Er hat schließlich das Wort weggelassen. In diesem Sinn gab es schon Korrekturen, aber eigentlich keine »Kurskorrekturen«.

M.G.: Praktische Dinge haben sich geändert, die geistige Linie aber ist gleichgeblieben. Anfangs beispielsweise mußten wir eine absolute Trennung von der eigenen Familie schaffen, eine Trennung, die geradezu weh tat. Das ist heute nicht mehr der Fall. Jeder kann seine Familie besuchen, mit ihr telefonieren. Wieso sich das so entwickelt hat, weiß ich nicht. Vielleicht war es gerade am Anfang notwendig, um der ganzen Sache Kontur zu geben. Später konnte man dann manches zulassen, weil der Grund nun gelegt war. Dazu kommt vielleicht auch, daß sich in all den Jahren – vor allem unter dem Einfluß vom Herrn Doktor – die gesamte Idee der Weltinstitute gewandelt und Gestalt gewonnen hat. Adrienne stand noch – wie soll ich es sagen – stärker unter der Inspiration des Klösterlichen. Sie wollte, so hat sie einmal formuliert, eine Klausur des Herzens, die sich dann in den praktischen Dingen auszudrücken habe.

C.C.: Man darf auch keinesfalls denken, die Gründer hätten aus den Mitgliedern eine Art ferngesteuerte Personen machen wollen. Sie wurden in Verantwortung gestellt, diese ermöglicht gelebten Gehorsam, der ja keine Schmälerung der Person, sondern das Gegenteil ist: ihr Freiwerden.

Die Regeln der Johannesgemeinschaft sprechen ja neben allgemeinen Weisungen auch einen priesterlichen und einen männlichen Zweig an, die dem zunächst gegründeten weiblichen Zweig an die Seite gestellt werden sollten.

C.C.: Es waren einigemale, noch zu Lebzeiten von Adrienne, Anfänge eines männlichen Zweiges da, der aber nie ganz durchgestoßen ist. Einmal war bereits ein Haus in Zürich hierfür vorgesehen; offenbar ist dann doch alles nicht zustandegekommen. Was genau passiert ist, wissen wir nicht. Erst zu Beginn der achtziger Jahre erwachte plötzlich ein großes Interesse bei jungen Priestern – besonders in Deutschland –, die, vom heutigen Theologiestudium unbefriedigt, nach Exerzitien beim Herrn Doktor vom Angebot seiner Kurse und Vorträge eifrig Gebrauch gemacht haben. Daraus ist dann der Priesterzweig entstanden, der offiziell 1983 gegründet wurde.

M.G.: Bei den Gründungsversuchen des männlichen Zweiges hat sich gezeigt, daß er sich praktisch nur schwer realisieren läßt, zumindest in der Schweiz. Für einen Mann, der im Leben steht und vielleicht einen exponierten Beruf ausübt, scheint es hier noch kaum möglich, unverheiratet in einem vollen christlichen Einsatz zu leben. Die Zeit war wohl hierfür noch nicht reif. In romanischen Ländern gibt es schon seit Jahrzehnten Männer, die ehelos ein volles berufliches Engagement leben. Was die Sache zudem noch erschwert: Es hat immer wieder Interessenten in den verschiedensten Län-

dern für den männlichen Zweig gegeben, aber wenn sie zu verstreut sind, können sie keine Gemeinschaft bilden. »Mit einem allein kann ich keine Gemeinschaft gründen«, pflegte er zu sagen.

Der weibliche Zweig aber ist doch mehr oder weniger beständig gewachsen?

M. G.: Es ist auch bei den Frauen sehr langsam vorangegangen, und das wurde eigentlich so auch als ganz richtig angesehen von beiden Gründern. Denn die Sache sollte nicht vorwärtsgetrieben werden, sondern sich organisch entwickeln. Die ersten neuen Mitglieder kamen aus Exerzitien, die der Herr Doktor für Studentinnen gab. Spätere kamen durch den Hinweis eines Geistlichen oder aufgrund der Bücher unserer Gründer. Insgesamt aber ging es sehr langsam, auch weil man nicht irgendwelche Leute aufnehmen konnte, die hofften, ein ruhiges, zurückgezogenes Leben führen zu können. Solche Fälle hat es gegeben; wie die Betreffenden dann aber merkten, daß dem nicht so war, ja daß sie vielleicht allein und recht exponiert zu leben hätten, da sind sie wieder gegangen.

C. C.: Dies ist auch ein Grund, warum wir für den weiblichen Zweig der Gemeinschaft eine Altersgrenze von 30 Jahren für den Eintritt festgelegt haben. Es gibt immer wieder ältere Frauen, die in einer solchen Gemeinschaft eine Art Zufluchtstätte suchen, was keine hinreichende Basis für ein solches Leben ergibt. So wird auch darauf geachtet, daß die Mitglieder ein gewisses seelisches Gleichgewicht haben. Die Satzungen sprechen von der Fähigkeit, in einem nicht selbst gewählten Kreis ohne besondere Schwierigkeiten leben zu können. Warum sollten solche Gemeinschaften von Spannungen verschont bleiben, die wie überall in Geduld und Liebe auszutragen sind?

Wieviele Mitglieder zählt heute die Johannesgemeinschaft?

C. C.: Das ist eine Frage, die wir nicht gerne beantworten. Nicht weil wir uns schämten, nur wenige zu sein. Aber es gehört zum Wesen einer Weltgemeinschaft, Mitgliederzahlen, Namen und dergleichen nicht preiszugeben. Darauf hat der Herr Doktor immer großen Wert gelegt, sogar römischen Statistiken gegenüber. Nach ihm widerspricht es dem Wesen solcher Institute, wiederum eine Institution innerhalb einer Institution zu werden. Sie sollen in der Welt leben und wirken, und da ist es besser, wenn sie in keinem Lexikon aufgeführt sind.

Vielleicht bekannter als die Johannesgemeinschaft ist der Johannes-Verlag. Hans Urs von Balthasar hat einmal zu Ihnen, Frau Capol, im vertrauten Kreise gesagt, sein Werk sei ohne Sie wohl nicht möglich gewesen. Ich denke, daß er damit für Ihre Arbeit im Verlag danken wollte. Lassen Sie uns noch kurz über diese Arbeit sprechen. – Woher der Verlag seinen Namen hat, das dürfte wohl eindeutig sein.

C. C.: Natürlich hat der Name den gleichen Hintergrund wie der der Gemeinschaft. Aber ich möchte hinzufügen, daß der praktische Anlaß der Verlagsgründung in Adriennes Johannes-Kommentar bestand. Der Herr

Doktor wollte dieses vierbändige Werk veröffentlichen, und damals fand sich kein Verlag dazu bereit. Daraufhin hat er zusammen mit einem Freund den *Johannes-Verlag* gegründet. Immerhin glaube ich, daß er früher schon mit dem Gedanken einer Verlagsgründung gespielt hatte. Der »Kleine Lageplan zu meinen Büchern«, den er zu seinem 50. Geburtstag veröffentlicht hat, zeigt, wie sehr das gesamte Verlagsprogramm sich um eine zentrale Idee entfaltet, selbst wenn es darunter unerwartete und seltsame Früchte gibt wie Kunstbücher, Gedichtbände u. a.

Was ist diese zentrale Idee?

C. C.: Das christliche Gedankengut nicht nur unserer heutigen Zeit, sondern aller Jahrhunderte lebendig werden zu lassen, Freude daran zu wecken. Die erste Sammlung »Christ heute« versuchte dies vor allem mit zeitgenössischer Theologie. Später kamen die Reihen »Sigillum«, »Lectio Spiritualis«, »Horizonte«, »Kriterien« hinzu, eine letzte große Reihe bilden die »Christlichen Meister«. Darin hat er versucht, alte und neue Quellen der christlichen Tradition den heutigen Menschen nahezubringen, von den »Apostolischen Vätern« über Irenäus, Augustin, Pascal, als letzte Paschasius Radbert und Aelred von Rievaulx; die Texte hat er oft neu übertragen und gestrafft, um die Botschaft den heutigen Menschen faßbar zu machen. Unter diesen Zeugen sind nicht wenige Frauen, als letzte Marie de la Trinité, deren Botschaft über das allgemeine und das Dienstpriestertum er als erster (in der Reihe »Theologia Romanica«) den deutschen Lesern vorgestellt hat.

Es ist gewissermaßen eine wunderliche Vorstellung, daß ein Theologe einen Verlag weitgehend im Alleingang gründet, der sich anschließend über vierzig Jahre lang erhält und ein beachtliches Programm vorweisen kann. Wo hat er all die handwerklichen und unternehmerischen Kenntnisse hergenommen?

C. C.: Das ist auch für uns immer eine Frage geblieben. Irgendwie war immer wieder etwas Neues da. Sicher hatte er eine unglaubliche Nase für wichtige Texte. So etwa, als in Frankreich die autobiographischen Schriften der hl. Therese von Lisieux im ursprünglichen Zustand erschienen, da konnte er sich die Rechte sichern für ein Buch, das bis heute praktisch unser Bestseller ist. Dann wußte er auch, wie man Bücher macht – Jakob Hegners schöne Bücher haben sicher Spuren zurückgelassen, und bei Hegner hat er ja eine Zeitlang seine eigenen Werke verlegt. Wie und wo er sich all die Kenntnisse in graphischer Gestaltung, Papiersorten und Schrifttypen angeeignet hat – wohl wie so vieles andere nebenbei –, das kann ich nicht sagen. Oft habe ich ja das nächste Verlagsprogramm erst von der Druckerei erfahren. Dazu ist allerdings zu sagen, daß wir damals im Benziger Verlag in Einsiedeln, bei dem fast alles gedruckt wurde, einen sehr tüchtigen und einsatzbereiten Betriebsleiter hatten, Herrn Oswald Rohner, der Erstaunliches für uns geleistet hat. Und was man auch wissen muß, der Verlagsleiter in diesen ersten Jahren war auch ein ehemaliges Mitglied der *Studentischen*

Schulungsgemeinschaft, der dem *Johannes-Verlag* sehr bereitwillig einen Teil seiner technischen und betrieblichen Organisation zur Verfügung gestellt hat.

Sie erwähnten einen Freund, der die Verlagsgründung begleitete.

C.C.: Dr. Joseph Fraefel, er war einer seiner Studienkameraden und wohnte in Einsiedeln. Sie kannten sich von ihrer Wiener Universitätszeit her und waren sich durch die Musik nahegekommen. Auch Dr. Fraefel, ein Jurist, war ein glühender Mozartverehrer. Daß der Verlag in Einsiedeln gegründet wurde, hing auch mit der schließlichen Inkardination vom Herrn Doktor im Bistum Chur zusammen. Sämtliche Bücher theologischen Inhalts sind auch in Chur vorgelegt worden. An dieser Druckerlaubnis hat er bis zuletzt festgehalten.

Ich denke mir, daß eine solche Verlagsgründung, sicherlich aber auch die Gewißheit seines Fortbestehens, ein wirtschaftliches Problem ist?

C.C.: Irgendwie ist es immer wieder gegangen. Natürlich hatten wir auch hilfreiche Freunde und Gönner, vor allem eine langjährige Gönnerin, die oft tief in die Tasche greifen mußte. Im übrigen ist ja seine Arbeit als Verleger nicht honoriert worden, und seine Autorenhonorare flossen praktisch gleich wieder in den Verlag zurück. Auch das Büro hat den Verlag nicht belastet, es wurde samt Schreibkraft von der Gemeinschaft zur Verfügung gestellt. Dennoch war es nicht immer leicht, die beiden Enden zusammenzubringen. In dieser Hinsicht kann der *Johannes-Verlag* auch kein Vorbild für künftige Verlagsgründungen darstellen, obwohl wir unseren Verpflichtungen immer nachgekommen sind.

Ein Verleger und seine Sekretärin – das sind ja eigentlich primitivste Mittel. Ist es da nicht manchmal drunter und drüber gegangen, voller Hektik mit dem Blick auf ein uferloses Meer an Arbeit?

C.C.: Es war oft schon viel Arbeit, doch der Herr Doktor war ein unglaublich ruhiger Mensch, bei dem es Hektik nicht gab. Das Ganze war straff, aber ruhig. Gewiß hatte ich anfänglich Schwierigkeiten. Ich war noch kein Jahr in der Gemeinschaft, als ich sein erstes stenographiertes Manuskript zum Abtippen erhielt, einen großen Aufsatz über das »Studium Generale«. Offenbar war er mit der Abschrift zufrieden, die Stenogramme mehrten sich, auch die der Werke Adriennes (ihr verdanke ich übrigens viel in bezug auf das »Wie man arbeitet«!). Später kamen dann auch übersetzte Texte, die durchzusehen waren. Der erste war die schon erwähnte Autobiographie der Therese von Lisieux, die dann schließlich praktisch nochmals zu übersetzen war, wie manches andere auch. Oft ging das so langsam, daß er dann doch wieder mithelfen mußte. Auch mit seinem Tempo hatte ich anfänglich Mühe. Als ich damals vor zwei verschiedenen Aufgaben einmal fragte, was ich denn jetzt zuerst machen solle, gab er mir ganz selbstverständlich zur Antwort: »Beides«. – Aber die Arbeit war immer spannend und schön, und mit der Zeit gelang es mir so schlecht und recht, mich seinem Tempo anzupassen. Es war

im ganzen eine fast lautlose Zusammenarbeit, über die Arbeit wurde kaum gesprochen. Ja, so war das, über gut vierzig Jahre.

Ja, über vierzig Jahre haben Sie diese Arbeit geleistet, und nun soll es mit ihr weitergehen, wie ja auch die Gemeinschaft weiter bestehen und gedeihen soll. Wir haben uns etwas durch die letzten fünf Jahrzehnte getastet und stehen nun wieder in der Gegenwart. Bleibt bei mir die Versuchung, einen zaghaften Blick in die Zukunft werfen zu wollen: Welche Perspektiven ergeben sich ohne Hans Urs von Balthasar, auch ohne Adrienne von Speyr?

C. C.: Wir werden versuchen, in ihrem Geiste weiterzumachen, das heißt, nach unseren Gründern, im kirchlichen Geist. Denn sie wollten für uns nie eine Sonderspiritualität in Anspruch nehmen. Daß es nicht immer einfach sein wird, das ist uns bereits sehr klar geworden, aber andererseits entsteht soviel Positives, daß wir nicht in Pessimismus machen dürfen, in keiner Weise. – Einverstanden?

M. G.: Wissen Sie, eigentlich gilt noch immer, was schon bei der Gründung der Gemeinschaft galt. Ich kann mich erinnern, als Adrienne einmal zum Herrn Doktor sagte: »Ich möchte einmal sehen, wie die Gemeinschaft in zehn Jahren aussieht.« Da hat er ihr zur Antwort gegeben: »Das ist vermessen.«

Hans Urs von Balthasar – Vermittler des Unzeitgemäßen

»...mein Werk als Autor, Herausgeber und Verleger«

Von Iso Baumer

Ouverture

Im Jahre 1983 wurde Hans Urs von Balthasar am Schweizerischen Fernsehen in einer einstündigen Sendung als »Zeuge unseres Jahrhunderts« vorgestellt. Auf die Frage ganz am Schluß: »Und was möchten Sie jetzt selber noch vor Ihrem Tode erreichen?«, antwortete er ohne Zögern: »Erreichen will ich gar nichts mehr, ich lasse mich jetzt verglühen.« Das ist mehr als eine Metapher: er hat sich darin selbst charakterisiert als Flamme, die auflodert, erhellt, brennt, versengt und verglüht – aber nicht resignativ, um als Aschenhäufchen zurückzubleiben.

Vielleicht erinnerte er sich an Doña Proëza im *Seidenen Schuh* von Claudel: »Warum sollte denn die Vollendung unseres Seins und wesenhaften Kerns . . . nicht viel mehr in Anbetung bestehen und in Sehnsucht und im Vorziehn eines anderen, . . . sich hinzuhalten dem durchscheinenden Licht und endlich zu bersten und sich zu öffnen endlich in einem Zustand unaussprechlicher Verflüssigung?« Proëza – um es mit den Worten des Übersetzers (im Nachwort) zu sagen, »Proëza wird grandios in ein Gestirn verbrannt, ihre Kreuzigung ist steile, aufsteigende Flamme«. Es ist übrigens bedenkenswert, wie sich das End-Schicksal Balthasars und Adriennes spiegelverkehrt zu dem von Rodrigo und Proëza verhalten; von Rodrigo wird gesagt, er müsse »schmachvoll bei lebendigem Leib verwesen, seine Kreuzigung ist Moder und Zerfall . . . Aber beide Formen, der Weg durch die Höhe und der Weg durch die Tiefe, sind *ein* Weg, und am Ende treffen beide sich im gleichen Ziel.«

Dieser seit seiner frühreifen Jugend unaufhörlich auf höchstem Niveau produzierende und vermittelnde »Wahrer und Mehrer des abendländischen Erbes« (wie ich ihn einmal in einem Geburtstagsartikel nannte) hat gleich zu Beginn seiner Laufbahn die »letzten Dinge« bedacht; er hat »endzeitlich« gedacht. Schon als Doktorand hat er es in seiner Dissertation gewagt – und sich auch durchaus zutrauen dürfen –, die deutsche Literatur auf das »eschatologische Problem« in ihr zu durchmustern, woraus dann die drei Bände der *Apokalypse der deutschen Seele* wurden, Apokalypse als Enthüllung aus der Endschau heraus. Nach dem germanischen hat er den romanischen Kulturkreis durchmessen und den slavischen gestreift und damals schon

Philosophie und Theologie in den Dialog mit der Literatur mit einbezogen. Und wie fortan immer: er hat diese Werke nicht für sich gelesen, studiert, verarbeitet, sondern vermittelt, großherzig weitergegeben: als Autor (etwa 80 Bücher, 500 Aufsätze), Übersetzer (von etwa 100 Werken), Herausgeber (von über 10 Sammlungen und vielen Auswahl-Ausgaben in mehreren Verlagen), Verleger (im eigenen *Johannes-Verlag* über mehr als 40 Jahre), Prediger, Vortragsredner. Er hat ihm geistig Ebenbürtiges sich innerlich anverwandelt, mit Sprachmacht umgeschmolzen und publiziert – wörtlich: der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt, Goldadern der oft verkannten Tradition aufgespürt und junge Talente endeckt.

Endzeit – Reinigung im Feuer. Die Endzeit ist immer schon nah: »Feuer auf die Erde zu werfen bin ich gekommen, und wie wünschte ich, daß es schon brenne« – dieser Ruf (Lk 12,49) fordert zur Entscheidung für Christus. Ihr hat sich Balthasar gestellt, einmal – im sechsten oder siebten Semester, während der Großen Exerzitien, traf Gott ihn wie ein Blitzstrahl (schreibt er in der italienischen Monatszeitschrift *30 giorni* vom August/September 1983) – und immer wieder, denn nicht immer brachte die Treue zum ergangenen Ruf Frieden, sondern oft Scheidung, Spaltung, Zwietracht, oder wie immer man das griechische *diamerismos* übersetzen will.

Balthasar hätte es bei Nietzsche bewenden lassen können: »Ja! Ich weiß, woher ich stamme! / Ungesättigt gleich der Flamme / glühe und verzehr ich mich. / Licht wird alles, was ich fasse, / Kohle alles, was ich lasse: / Flamme bin ich sicherlich!« Wer weiß, ob er nicht in den ersten Jahren seiner Bekanntschaft mit Adrienne von Speyr, erfüllt von der Sendung, seinen Orden erneuern zu sollen, andere überfordert hat, sie wie ein Steppenbrand verzehrte und manches als Kohle hinterließ? Einige haben seine Faszination fast als dämonisch empfunden, andere sie überhaupt nicht wahrgenommen, wieder andere nicht als Vereinnahmung, sondern als Wegweisung gedeutet und in der dankbaren Ablösung ihre Freiheit gefunden. Was aber damals schon mitgemeint war, wurde später – als hochfliegende Pläne zunächst einmal scheiterten oder doch nicht jene Dimensionen erreichten, die ihnen ursprünglich wohl zugedacht waren – ausformuliert: *Glaubhaft ist nur Liebe.* Statt nietzscheanisch sich unter dem Titel des erwähnten Gedichts *Ecce homo* Christus gleichzustellen, unterwarf er sich ihm.

Die Christus-Botschaft, nein, die Gestalt Christi selbst, blieb das Zentrum, das im ersten Entschluß leidenschaftlich ersehnt und immer neu umkreist wurde. SPN – Sanctus Pater Noster, der heilige Ignatius, wie er zärtlich, vor allem in den Nachlaßwerken Adriennes von Speyr, genannt wird –, hatte ihn an der Hand genommen. In seinen Exerzitien fand er »die fast unnachahmliche adelige Strenge, Kürze und Unpersönlichkeit, deren die hinreißende Glut des Gehaltes notwendig bedarf, um sich darin sowohl zu verhüllen wie auszudrücken«, wie es im Nachwort zur Exerzitien-Übersetzung heißt.

Der oft so distanziert, so kühl scheinende Balthasar mußte seinen Zoll der Einsamkeit entrichten (ganz ergreifend wird dies vor allem in den italienischen Interviews und Kurzartikeln der letzten zehn Jahre seines Lebens deutlich), weil in ihm unermeßliche Begegnungen geschahen. Nicht nur Gregor von Nyssa, auch ihm wird »das Religiöse bruchlos Begriff und Sprache, Logos . . ., während der kühle Kristall des Gedankens sich unmittelbar entzündet und zu mystischem Leben erglüht . . . In Gregor . . . ist der Ausgleich zwischen System und Leben, Idee und existentieller Dramatik vollkommen« (aus der Einführung in die Auswahl *Der versiegelte Quell*). Ob nicht auch bei Balthasar, wie bei Gregor, eine »faustische Mystik und Metaphysik« sich wandeln mußte in »Bildschau« und »Berührung«? »Für die Seele heißt der Weg fortan Nachfolge Christi: nicht mehr aus der Welt hinaus zu einem weltlosen Gott blickend, sondern mit dem mensch-gewordenen Gott in die Welt hineingehend. Dies aber heißt, mit Christus in Leiden und Tod wandeln . . . Der Ort des Todes aber ist die Kirche« (ebd). Neben dem Bild des Aufstiegs findet sich schon bei Gregor und erst recht bei Origenes das des Abstiegs, zunächst in der Menschwerdung; später wird dann eine alles bisherige theologische Denken sprengende Einsicht in den *descensus ad inferos* dazu kommen, die die ostkirchliche Tradition auf den Ikonen der »Höllenfahrt Christi«, die nichts anderes als seine »Auferstehung« meinen, ansatzweise bewahrt hat, wie er in seiner *Gottesfrage des heutigen Menschen* schildert.

Folgender Satz aus Gregors Auslegung des Hohen Lieds könnte auch auf Balthasar zutreffen: »So ruhten auch alle übrigen, denen der göttliche Durst einmal ins Tiefste gedrungen, nie mehr aus von ihrem Begehren, indem sie alles, was von Gott her als Stillung der Begierde ihnen zugeschickt wurde, in Stoff und Brennholz eines höher lodernden Verlangens verwandelten« (aus dem 1. Kapitel der Übertragung). Der Durst Balthasars war kosmisch, unersättlich, er hätte in Hybris umschlagen können, wenn der Geniale sich nicht niedergekniet und seinen Mund nicht an die aus dem Jenseits sprudelnde Quelle geneigt hätte.

Das Zitat Goethes als Vorspruch zu einem der *Herrlichkeit*-Bände: »Wer nicht von dreitausend Jahren / Sich weiß Rechenschaft zu geben, / Bleib im Dunkeln unerfahren, / Mag von Tag zu Tage leben«, mochte manche irritieren, obwohl man gerade Balthasar diese Selbsteinschätzung nicht absprechen konnte. Das wirkt auf den Leser ähnlich wie Dante, der sich ganz selbstverständlich von Homer, Horaz, Ovid, Lukian und Virgil in ihren Kreis als Gleichberechtigten aufnehmen läßt. Vielleicht glich Balthasar ein wenig dem Grafen aus dem letzten Kapitel bei Manzonis *Verlobten*, der genug Bescheidenheit hatte, sich den guten Leuten, denen er das Hochzeitsmahl in seinem Palast offerierte, unterzuordnen, aber nicht sich ihnen gleichzustellen: er bediente sie an ihrem separaten Tisch in der Gesindekammer, zog sich

dann aber zum Essen an die für ihn und den Pfarrer eigens gedeckte Tafel zurück.

So klingen denn alle Themen, mit denen das Leben Balthasars so reich orchestriert wird, schon früh an; wir wollen sie in drei Sätzen entfalten:
- Welt (Germanisch-romanische und slavische Kulturwelt);
- Gott (Trinität und Inkarnation);
- Nachfolge als Sendung (Der Christ in der Welt).

Welt (Germanisch-romanische und slavische Kulturwelt)

Balthasar begann als Germanist; mit 23 Jahren doktorierte er in Zürich; die Dissertation (1930 veröffentlicht) macht sich anheischig, auf 209 Seiten mit 497 Anmerkungen, eine *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* zu bieten; doch sei der vorliegende Text nur ein Abschnitt aus einer weit größeren Abhandlung! Dem heutigen Leser stockt der Atem, wenn er sieht, was der junge Mensch schon alles gelesen und zueinander in Beziehung gesetzt hat, und mit welch souveräner Geste er (schon damals!) Urteile fällt. Balthasar erzählt, er habe das Examen nach 9 Semestern Studiums in Zürich, Wien, Berlin und wieder Zürich wegen des bevorstehenden Urlaubsjahrs des Doktorvaters in aller Eile unter Dach bringen müssen. Dem Autor selber muß es später unheimlich geworden sein, hat er doch sorgfältig diesen Erstling aus seinen sonst umfassenden Bibliographien ausgespart. In der Überarbeitung (der *Apokalypse*), die sieben bzw. neun Jahre später erschien, nehmen die in der Dissertation resümierten Teile der versprochenen Abhandlung Aberhunderte von Seiten ein! Hier ist aber schon der Meister am Werk, der den immensen Stoff in Kabinettstücken, eigentlich kleinen Monographien, zu bändigen weiß und in geschliffener Sprache zum Glänzen bringt, wie er es wieder unnachahmlich in einigen Bänden der *Herrlichkeit* zeigen wird.

Goethe, so erzählt Balthasar dem Italiener Testori (*Sabato*, 17. Februar 1979), zeigte ihm den Weg zur »Gestalt«, die er in eben dieser *Herrlichkeit*, seiner theologischen Ästhetik (Wahrnehmungskunde), aufleuchten läßt, nun aber ganz vom Christusgeheimnis hingerissen. Goethe, aber auch Novalis, Brentano, Angelus Silesius, sodann drei Bändchen Nietzsche (unter einem Pseudonym, wohl um der kirchlichen Zensur zu entgehen!) betreut er in der von ihm herausgegebenen *Europäischen Reihe* der »Sammlung Klosterberg« (von 1942 bis 1951 fünfzig Bändchen) selber; andere, wie Platon, Sophokles, Nerval, C. J. Burckhardt, Tolstoj, Bergengruen, Melville, gibt er heraus. Es sind kleine, aber wesentliche Texte (oder Auswahlen), der Arglist der Zeit entsprechend einfach, aber geschmackvoll ausgestattet, und, wie er es immer halten wird, so bietet er hier schon jungen Literaten oder Forschern die Gelegenheit, sich zu bewähren; Robert Rast, der mit zwanzig Jahren einen

vielversprechenden Wurf mit seinem *Sinn der Kultur* wagt und nach dem Doktorat in Philosophie in den Jesuitenorden eintritt (und kurz darauf stirbt), darf noch als Student aus 17 Schriften Herders einen *Spiegel der Humanität* zusammenstellen.

Auch zum englischen Sprachbereich eröffnet Balthasar einen Zugang, sei es durch seine liebevolle Darstellung des Jesuiten-Dichters Gerard Manley Hopkins, sei es durch Übersetzungen von Walter Hilton (*Glaube und Erfahrung*) oder Kardinal Basil Hume (*Gott suchen*), von Juliana von Norwich (*Offenbarungen von göttlicher Liebe*) oder mehrerer Werke des anglikanischen Primas Arthur Michael Ramsey; eine besondere Vorliebe aber hatte er für den anglikanischen Laien C. S. Lewis, der nicht weniger als fünf Bücher in seinem Verlag stellt.

Das Theologiestudium in Lyon (das ohne Henri de Lubac offenbar trostlos gewesen wäre) brachte Balthasar in Berührung mit der französischen Kultur; an freien Tagen lasen die jungen Jesuiten miteinander auf den Hügeln über der Saône Claudels *Seidenen Schuh*, den er dann gleich übersetzte, zusammen mit den *Fünf Großen Oden*; und unermüdlich blieb er diesem Autor treu, bis er dessen ganze Lyrik in unvergleichlich kongenialer Weise ins Deutsche übersetzt hatte, mit Rhythmus und Reim, in der ganzen Bilder- und Sprachfülle dieses kosmischen und katholischen, Welt und Jenseits umfassenden Dichters. Die Begegnung mit ihm prägte ihn nachhaltig, gerade indem der Franzose in ihm die schon längst angelegte Weite und Tiefe des Gedankens und der Sprache noch einmal weitete und vertiefte; am Schauspielhaus in Zürich war er aktiv an der Vorbereitung der Aufführung des *Seidenen Schuh* und des *Bürgen* (*L'otage*) beteiligt und schrieb die einführenden Artikel für das Programmheft.

Claudel ist noch in anderer Hinsicht schicksalhaft für Balthasar. Im Nachwort zum *Seidenen Schuh* schreibt Balthasar: »Es gibt im ganzen Lebenswerk Claudels keine Darstellung einer glücklichen Ehe. Ehe ist nur als heiligendes Band, als eiserner Ring um das Sakrament der Unmöglichkeit geschlungen; Ehe ist nicht zufällig und gelegentlich ein Kreuz, sie ist es wesentlich, weil sie zwei Endlichkeiten, die beide ein Unendliches wollen, ineinanderkettet, die eine in das Nichts der anderen gekreuzigt.« Nicht ganz zu Unrecht war ein mir nahestehender Zürcher Psychotherapeut und Priester über Claudels und Balthasars Sicht von Ehe und Sexualität ungehalten. Claudel schrieb dem weltberühmten Arabisten und Islamforscher Louis Massignon, als dieser sich – nicht zuletzt auf den Rat von Charles de Foucauld hin – verheiratete: »Die Ehe ist ja ein heiliger Stand. Aber es bricht mir das Herz, Sie diesen platten und mediokren Weg beschreiten zu sehen, auf dem ich selbst bin, in dem wir alle herumwaten. Ich war glücklich, solange ich meinte, Sie würden über mich hinausgehen« (Frankfurt, 16. September 1913). Zusammen mit manchen Aspekten der Lehre der Kirchenväter und

aus der Mystik von Adrienne von Speyr heraus (deren beide Ehen, je aus verschiedenen Gründen, kein Modell abgeben können) ergibt sich so ein Bild von Ehe (in ihrer radikalen Absetzung gegenüber der Ehelosigkeit), das von vielen nicht wird nachvollzogen werden können und unbefangenster theologischer Überprüfung bedarf.

Neben Claudel nehmen Péguy (*Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* und eine Auswahl) und Bernanos (die große Monographie sowie mehrere Auswahlbändchen) eine wichtige Stelle ein. An einem Vortrag über Bernanos entzündete sich in den Fünfzigerjahren eine kleinliche Pressepolemik; ein damals bekannter »Hüter der Rechtgläubigkeit« in Luzern, der mit Balthasar zusammen das Gymnasium in Engelberg besucht hatte, griff Balthasar (wie auch immer wieder Otto Karrer) einzig auf Grund eines Zeitungsberichts, an, was Balthasar veranlaßte, polemisch-ironisch die Feder zu spitzen und dem Möchte-gern-Zensor eine Lektion *Über Amt und Liebe in der Kirche* zu erteilen. Das Beispiel muß für jene vielen Gelegenheitsartikel stehen, in denen Balthasar zu aktuellen Fragen Stellung nimmt, sie aber immer auf eine höhere theologische Ebene hebt und ihnen dort eine Bedeutung verleiht, die weit über den Anlaß hinausgeht. Er hat zwar den Titel meines von den Medien mir abverlangten Artikels zum 80. Geburtstag (»Umstritten und streitbar«) unwirsch kommentiert: das sei doch alles sehr peripher und treffe auf seine großen und dementsprechend bedeutenderen Werke einfach nicht zu; einen wesentlichen Aspekt, gerade des alten Meisters, spiegelt er wohl doch.

Neben den großen erwähnten Werken hat er auch eine Sammlung von *Französischen Zeitgedichten*, zumeist während des Krieges übersetzt, unter dem Titel *Frankreich erwacht* 1945 herausgegeben; es ist seine Weise, am Weltgeschehen teilzunehmen, da er von Politik nichts versteht, wie man ihm schon früh klar gemacht hat und wie er gerne zugibt. Das heißt aber gar nicht, daß er die großen, die Welt erschütternden Ereignisse nicht wahrgenommen hätte; es ist nicht die Distanz dessen, der sich abkehrt, sondern der eine Stufe höher steigt, um mehr Überblick zu bekommen. So stellt er sich der Problematik des Gelehrten in der Krisenzeit durchaus, schon im Vorwort zu *Présence et Pensée* (über Gregor von Nyssa), 1942 in Paris erschienen. Und obwohl er kaum Zeitungen liest (ganz sicher keine katholischen schweizer Zeitungen, wie er einmal grimmig in einem Brief bemerkt!), weiß er dank seiner weltweiten Verbindungen, den Reisen und Briefen über alle Kontinente, sehr wohl, was auf dieser Welt vor sich geht. Leider drängen ihn dann Journalisten allzu häufig dazu, gleich auch zu allem noch einen Kommentar abzugeben, der – dem literarischen Genus des vom Befragten nachträglich nicht mehr überprüften und nuancierten Interviews entsprechend – nicht immer sehr glücklich und profund ausfällt. Was er etwa über Emmanuel Lévinas (in *Sabato* 14. Juni 1986) in zwei, drei Sätzen leicht dahinsagt, ist dem

Mann und seiner Philosophie völlig unangemessen; wieviel findet man bei ihm, was man bei Balthasar vermißt, über den »Andern« und – den Eros!

Neben den großen Dichtern und den bedeutenden Theologen, v. a. Henri de Lubac, denen Balthasar in seinem Verlag Gastrecht gewährt (u. a. in seiner Reihe *Theologia Romanica*), sind es Heilige oder auch »nur« geistliche Schriftsteller in einem sehr weiten Sinn, die seine Aufmerksamkeit und liebevolle Vermittlung finden, von Pascals *Pensées* bis zu bedeutenden Verlautbarungen des französischen Episkopats oder einzelner Bischöfe (v. a. von Kardinal Lustiger), vom *Tagebuch vor Gott* des Philosophen Maurice Blondel bis zur Deutung der *Liturgie aus dem Urquell* von Jean Corbon mit seinem ostkirchlichen Hintergrund, von Hilfen zum Gebet bis zu Darstellungen der Theresia vom Kinde Jesu oder der Elisabeth von der Dreifaltigkeit. Die Treffsicherheit der Auswahl, die Prägnanz der Präsentation, die Weite der Themen bestechen immer wieder.

Während er das Französische in Wort und Schrift beherrschte – ja man hat sogar gesagt, sein deutscher Stil habe eine fast französische, jedenfalls ganz unschweizerische Eleganz (»seine irritierend französisch anmutende Intelligenz und Sprachkunst«, Alois Haas) –, kannte er sich im Italienischen weniger aus, obwohl er gerade im letzten Jahrzehnt in Italien ein dankbares Publikum fand und seine Werke bei Jaka Book in Mailand reihum herauskamen. Immerhin findet sich Caterina von Siena mit zwei Büchern im Verlag vertreten. Hingegen übersetzte er aus dem Spanischen Calderons *Welttheater* und – natürlich, ist man geneigt zu sagen – die *Exerzitien* des Ignatius von Loyola. Daß dies alles andere als eine literarische Fingerübung war, wird klar, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Balthasar wohl über hundert Exerzitienkurse von verschiedener Länge (drei, sieben, dreißig Tage) gegeben hat und er ganz aus dem Geiste der Exerzitien lebte; das Büchlein hat er einmal in einem Vortrag in privatem Kreis »ein Drehbuch für die Hand des Regisseurs« genannt; gemeint ist »der, der die Geistlichen Übungen gibt«; das eigentliche geschieht aber zwischen »dem, der die Exerzitien empfängt«, und Gott, und anders als aus der lebendigen Praxis heraus ist das trocken anmutende, soviel Glut verbergende Büchlein nicht zu verstehen. Der dritte Spanier, den er gut kennt, ist Johannes vom Kreuz, der in Balthasars Werken und mit Textausgaben mehrfach erscheint.

Noch einmal versammelt Balthasar die ganze Weltdichtung im Band III/1 seiner *Herrlichkeit*, in genauester Kenntnis der Originaltexte wie der Sekundärliteratur, und in Band II schenkt er uns den *Fächer der Stile*, den man entfalten kann, wo man will: immer ist ein Autor im Herzen erfaßt und lichtvoll ausgelegt; nicht umsonst haben die Italiener den Dante daraus als eigenes Buch herausgegeben, und mit Solowjew sollte man das auch tun. Anläßlich dieses russischen Religionsphilosophen entschuldigt sich Balthasar, daß seine Werke »leider« nach Übersetzungen, soweit diese vorhanden

sind, zitiert werden. Wie es ihm aber gelingt, aus diesen – immerhin wesentlichen – Teilen des Gesamtwerkes, und trotz damals mißlicher Übersetzungen der Gedichte (seither sind sie von Ludolf Müller in sehr ansprechender Form ins Deutsche übertragen worden), eine tiefschürfende, konzise Synthese zu entwerfen, ist schlechthin atemberaubend: jede Behauptung auf den knapp siebzig Seiten ist belegt, und trotzdem liest es sich nicht wie eine pedantische philologische Abhandlung, sondern wie ein Essay, sprühend, faszinierend.

Aber nicht nur die ganz Großen aus dem Bereich der Dichtung hat er dem Leser nahegebracht, er hat auch neue Talente entdeckt, vor allem aus dem deutschen Sprachbereich, aber auch einen Polen (Jan Twardowski), längst bevor Polen durch die Wahl von Johannes Paul II. verlegerisch interessant wurde. Und selbst Künstler hat er in seinen Verlag aufgenommen: etwa Hans Frobenius (mit einem schwungvollen Kommentar Balthasars zu *David*) oder Max Hunziker mit seinen tiefen Meditationsbildern zu Angelus Silesius *Cherubinischem Wandersmann*.

Gott (Trinität und Inkarnation)

Balthasar hat immer wieder betont, daß seine ganze breite kulturelle Tätigkeit nur Präludium und Begleitmusik zum eigentlichen Thema seines Lebens war: Gottes Geheimnis unverkürzt zu bewahren und weiterzutragen. Auf dem Hintergrund seiner Bildung bedeutete das nichts weniger, als auch die großen Theologen, nach und mit den Dichtern, ins Konzert einstimmen zu lassen. Es begann mit den griechischen Kirchenvätern, Origenes, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor. In kürzester Zeit hatte er sich deren Gesamtwerke angeeignet, sie in ihrer Tiefendimension erfaßt und in ihrem Aufbau, genetisch und systematisch, durchschaut, und wiederum zögerte er nicht, das Erkannte weiterzugeben. Es erschienen, deutsch und französisch, nacheinander umfassende Monographien oder Auswahl-Übersetzungen. Nie sind die Darstellungen weitschweifig, geschwätzig; die prägnanten Vor- oder Nachworte schon gar nicht, aber auch nicht die Buchpublikationen; die Kommentare sind immer genauestens belegt und bringen nicht einfach freischwebende Meditationen, sondern eine selbstlose Unterordnung unter den Text, der erst nachher dann in seiner Fülle ausgeschöpft wird. An den Kirchenvätern selbst lernt er die vierfache Deutung des Schriftsinns, die Henri de Lubac zunächst an Origenes und dann quer durch die Jahrhunderte, vom Neuen Testament bis zur Barockzeit, aufgezeigt hat; und mit der größten Selbstverständlichkeit handhabt auch Balthasar diese großartige hermeneutische Methode, die als »allegorische« nur partiell gekennzeichnet und allzu rasch abgetan wird. Wenn man sie, zusammen mit modernen textkritischen

Methoden, benützt (und wie oft hat Balthasar, etwa bei Gregor von Nyssa, selber Textverbesserungen im schlecht überlieferten Original vorgeschlagen!), enthüllen sie erst ihren ganzen geistigen und geistlichen Reichtum. Auch das Kirchenväterstudium betrieb er nicht als Philologie (wie er die Dichter nicht unter dem Gesichtspunkt der Literaturwissenschaft berücksichtigte), es ging ihm um die darin enthaltene Heilsbotschaft und die Frage, wie sie für heute fruchtbar zu machen wäre; und diese Aufgabe schildert er mit dem Bild der olympischen Flamme, die der theologische Läufer weiterzutragen hat: »Obgleich die Flamme mit sich identisch bleibt, muß sie jeden Augenblick neu gegen drängende Gefahren verteidigt und mit stets neuer Substanz genährt werden. Und in der Tat, diese lebendige Flamme ist der Geist der Liebe, der vom Himmel ins Heilige Land heruntergestiegen ist; sie wird von der Kirche eifersüchtig bewahrt und von ihr durch alle Generationen hindurch weitergegeben, um die Welt zu entzünden.« So schrieb der noch nicht Vierzigjährige in der Einleitung zu *Présence et Pensée.*

Die stets neue Nahrung, die der Flamme zugeführt wird, sind zunächst die früheren Theologen, die nicht mehr oder zu wenig bekannt sind. Zu den griechischen Vätern gesellen sich die lateinischen, besonders Augustin, dem er durch Jahrzehnte treu geblieben ist, von den Psalmen-Interpretationen über *Das Antlitz der Kirche* (mit dem er eine neue Reihe *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde* eröffnet) bis zu den *Bekenntnissen.* Um diese großen Werke herum lagern sich andere bedeutende, kleinere und darum auch besonders geeignete Texte, die Apostolischen Väter (Clemens, Ignatius, Polykarp), Diadochus von Photike, der Brief an Diognet, Dionysios Areopagita, Irenäus, sodann Nikolaus Kabasilas, mittelalterliche Autoren der lateinischen Kirche, schließlich Theologen und Mystiker aller Jahrhunderte und nicht zuletzt, wiederum in jenem großzügigen Geist der Förderung, auch Autoren unseres Jahrhunderts, die substantielle Nahrung für die olympische Flamme beitragen können; Balthasar spürt sie auf, ermuntert sie, fördert sie, wie etwa jenen Einsiedler Pater, der jahrzehntelang in aller Stille an dienenden Positionen in Schule und Kommissionen wirkte und dank Balthasar mitten in die Armenier-Unruhen hinein (das war natürlich nicht vorauszusehen gewesen!) seine Auswahl von geistlichen Texten aus der armenischen Kirche unter dem Titel *Endzeit Armenisch. Die Hoffnung eines bedrängten Volkes* veröffentlichen konnte. Hier wie anderswo stammt der Titel von Balthasar; er ist nicht nur verlegerisch wirksam, sondern auch Ausdruck einer Konstante in Balthasars Denken, nämlich des eschatologischen Ausblicks, der nie versiegenden Hoffnung. Und wie sehr hat er sich hier auch um die Gestaltung, die Fassung, bis zu leichten sprachlichen Retouchen, gekümmert!

Hier darf vielleicht auch erwähnt werden, daß diese Ermunterung und Förderung weit über seine Verleger- und Herausgeber-Tätigkeit hinausging:

es ist unabsehbar, wie vielen Menschen er mit seinen kurzen, treffenden Briefkärtchen auf diese Weise geholfen hat; alles, was die Flamme nähren konnte, wurde beachtet und aufmerksam bedacht; vieles ist nicht publiziert, und vieles anderswo erschienen und trägt doch den Stempel oder wenigstens einen Schimmer von Balthasar. In seinem Verlag aber finden wir Ratzinger, Hemmerle, Schönborn, Lehmann, von denen einige – mit anderen Freunden – ihm wie Ballone in den Himmel kirchlicher Hierarchie entschwunden sind, wie er einmal scherzhaft bemerkte.

Dem Werk des schweizerischen Diplomaten und Religionswissenschaftlers Jacques-Albert Cuttat verdankt der *Johannes-Verlag* die Ausweitung des Horizonts zu den asiatischen Universal-Religionen hin und ihren Vergleich mit dem Christentum, wobei als vermittelnd das östliche Christentum aufscheint. Eine Vielzahl von theologischen und mystischen Schriften stammt von Frauen: Angela von Foligno, Angela Merici, Barbara Albrecht, Madeleine Delbrêl, Marie de l'Incarnation, Marie de la Trinité sind da unter manch anderen zu erwähnen, die Monika aus Ungarn oder die umstrittene Erika aus der Schweiz; aber auch mehrere Gedicht- oder Essay-Bändchen stammen von Frauen, etwa Maria Eschbach, Erika Mitterer.

Bei der ganzen Fülle eigener Arbeiten und der noch größeren von ihm geförderten, übersetzten, herausgegebenen und verlegten ließ aber Balthasar nie einen Zweifel daran, daß ihm an der Vermittlung von Geist und Werk Adriennes von Speyr am meisten gelegen war. Seit er sie kennengelernt hatte und mit ihr, auf Geheiß des heiligen Ignatius hin, wie er vor dem Papst und der ganzen illustren Gesellschaft anläßlich der Verleihung des »Premio Internazionale Paolo VI.« bekannte, die neuen Weltgemeinschaften entwarf, war er Mißverständnissen ausgesetzt, die zunächst einmal zu seinem Austritt aus dem Orden führten (was noch heute von manchen als »Untreue« ausgelegt wird, als ob es nicht höchst schmerzhafte Formen wahrer Treue gäbe, die sich in – übrigens kirchenrechtlich völlig korrekter – Ablösung äußern müssen).

Fortan widmete er sein Hauptinteresse und das meiste seiner Zeit den mystischen Durchgaben Adriennes und ihrem gemeinsamen Auftrag in der Kirche von heute. Er gab ihre Schriftkommentare und ihre weiteren geistlichen Werke heraus, wagte aber nicht darauf zu hoffen, zu seinen Lebzeiten auch noch ihre *Nachlaßbände* in den Buchhandel bringen zu können. Einer nicht näher zu bezeichnenden Anzahl von Freunden ließ er sie schon beim Erscheinen (von 1966 bis 1977) zukommen, mit der Bitte, sie diskret zu behandeln und sie nur an Leute weiterzugeben, die mit einem genügenden kirchlichen Sinn begabt seien. Der solchermaßen allein gelassene Leser erstaunte über die Fülle mystischer Gnaden, die hier der Welt zugeleitet wurden, und einige bisher nie gemachte Erfahrungen wurden auch parallel dazu von Balthasar theologisch aufgearbeitet, etwa in der *Theologie der drei Tage* (in *Mysterium salutis* und einem Sonderdruck erschienen), aber man-

ches, ja vieles – so mochte ihm scheinen – würde noch weiterer kritischer Interpretation bedürfen. Dank besonderer kirchlicher Konstellation konnten die Bände dann doch im Hinblick auf ein päpstlich gewünschtes Adrienne-von-Speyr-Symposium 1986 der Öffentlichkeit freigegeben werden, und nun wird die Deutung und Scheidung einsetzen können. Es ist hier nicht der Ort, diese bedeutende theologische Autorin unseres Jahrhunderts vorzustellen; es genügt der Hinweis, daß Balthasar hier wohl den opfervollsten Vermittlerdienst geleistet hat. In seiner letzten Einsiedler Advents-Tagung beschwor er die Zuhörer, nicht am »Außergewöhnlichen« der mystischen Erfahrungen Adriennes haften zu bleiben, und der gleichen Absicht diente die zuletzt zusammengestellte Anthologie; daß man dennoch auch hier die Sonde ansetzen wird, dürfte unvermeidlich sein.

Genau in der Theologie Adriennes kommen die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung – von Geburt über Leben bis zum Tod und Niederstieg zur Hölle, zur Auferstehung und Geistausgießung an Pfingsten – zu besonderem Leuchten; der Bogen wird von diesen Grundgegebenheiten des Glaubens bis in die schlichteste Alltäglichkeit etwa des Betens und Leidens geschlagen, Theologie wird lebendig, und lebendiger Glaube wird Theologie, ein ehrfurchtvolles Umkreisen des Mysteriums. Weitere Grundthemen aus ihrer Theologie sind: der Gehorsam als Verfügbarkeit und Hingabe, die Beichthaltung als Durchsichtigkeit, Durchlässigkeit, Unverborgenheit (= Wahrheit), die Kindheit und Kindlichkeit, das Gebet und die Gebetshaltung. In den Werken Adriennes selbst werden die Themen ausgebreitet und in Schriften von manchen anderen Verfassern aufgenommen, etwa das der Beichte bei Martin Tiator.

Obwohl Balthasar sich stets hinter das Werk Adriennes gestellt hat, wird man doch seinen eigenen mächtigen Beitrag, insbesondere in den 15 Bänden seiner Theologie (*Herrlichkeit, Theodramatik, Theologik*) und in den 5 Bänden *Skizzen zur Theologie*, gebührend würdigen müssen. Nochmals greift er in die Tasten und läßt den gewaltigen Orgelklang der ganzen abendländischen Kultur und Theologie erbrausen; menschenfreundlich läßt er für den ermüdeten Leser am Ende einen schmalen *Epilog* folgen.

Ausgelassen hat Balthasar den angekündigten 3. Teil von Band III der *Herrlichkeit* über die »Ökumenik«, wohl nicht nur, weil er dem 2. und 3. Hauptteil zustrebte; er hatte ja schon Karl Barth eine umfassende Monographie gewidmet, viele Themen der Ostkirche anklingen lassen und auch einen Dialog mit Martin Buber angefangen; in vielen Werken wird die Reformation in Betracht gezogen, z. B. Luther in der *Theodramatik*. Doch ging ihm eine gewisse katholische Ökumenik wider den Strich, weil sie am eigenen Erbe frischfröhlich Abstriche machte, und sein *Opus magnum* wollte er nicht auch noch mit dieser innerkatholischen Polemik belasten. Daß er dennoch nicht gegen einen Dialog war, zeigen in feiner Weise etwa seine Radiopredigten

auf, in denen er Ziele und Grenzen eines Dialogs, angesichts der plurikonfessionellen Realität der Schweiz, aufzeigt.

Und damit sind wir bei der Vermittler-Tätigkeit des Vortragsredners und Gelegenheitsschreibers angelangt. Er mußte sich ja auch seinen Lebensunterhalt als Schriftsteller und Redner verdienen, nachdem er aus dem Orden ausgetreten war, aber nie spielte das Honorar eine entscheidende Rolle; er konnte im kleinsten Kreis ohne jedes Entgelt wirken, und immer kam er vorbereitet, war sein Wort durchdacht, klar zurechtgelegt und wegweisend. Mochte er in den Vierziger- und Fünfzigerjahren oft als »schwer« (-verständlich) gelten, im Alter fand er zunehmend zu einer verblüffenden Einfachheit; unvergeßlich bleiben mir die Adventsvorträge in Einsiedeln, vor allem jene über das Kindsein, wo er über die konkreten Kinder so einfühlsam sprach, wie man es ihm – der, mit Kindern konfrontiert, sich doch eher unbeholfen benahm – kaum zugetraut hätte. Ganz falsch schätzte man jene Einsiedler-Einkehrtage der letzten zehn, fünfzehn Jahre ein, wenn man sie mit den ersten Vorträgen im engeren Kreis jüngerer Akademiker nach 1940 verglich; nichts vom anfangs vielleicht spürbaren esoterischen Gehabe, weniger des Meisters als der Jünger, war mehr vorhanden, und daß bei zwei- und dreihundert Zuhörern eine Diskussion völlig absurd gewesen wäre, hat nichts mit angeblichem Unfehlbarkeitsgetue des Vortragenden zu tun, wie man es ihm nachsagen wollte; jeder kritischen Frage im kleinen Kreis oder schriftlich stellte er sich geduldig. Anspruchsvoll aber war er immer, intellektuell und ethisch, dabei oft von einer unendlichen Zuvorkommenheit und Hilfsbereitschaft; andere aber haben sein ebenfalls durchbrechendes brüskes Verhalten oder seine harten Urteile schmerzhaft empfunden. Und immer schwebte um ihn die Aura der Einsamkeit, selbst wenn er im Gespräch plötzlich um eine Zigarette bat, oder wenn er beiläufig erwähnte, er komme eben von zwei Stunden Bootrudern im Vierwaldstättersee (was er schon als Kind gerne betrieben hatte).

Nachfolge als Sendung (Der Christ in der Welt)

Balthasar war von Herkunft und Begabung her ein Weltkind; dem Ruf, in die Nachfolge Christi im striktesten Sinne einzutreten, hat er unverzüglich Folge geleistet. Dieser Ruf besagte für ihn nicht einfach Theologie als Wissenschaft, auch nicht weitere Pflege der Kultur *ad majorem Dei gloriam*, sondern Sendung in die Welt, und nicht nur für ihn, sondern für einen weiteren Kreis. Schon bald zeichnete es sich nach seiner Begegnung mit Adrienne ab, daß es um eine Erneuerung, eine zeitgemäße Anpassung und Ausweitung des Jesuitenordens ging, die sie dann allerdings nicht innerhalb des Ordens weiterführen durften. Die jungen Menschen, die er zwischen 1940 und 50 mit seinem olympischen Feuer ansteckte (oder versengte), waren wohl als

Vortrupp dieser Erneuerung gedacht. Alles schien zum Scheitern verurteilt; einige traten wieder aus, andere starben früh, und wieder andere gliederten sich der Gesellschaft Jesu ein, ohne Balthasars und Adriennes Ideen in ihrem Sinne weitertragen zu können (oder zu wollen).

In der *Renaissance* (Schweizerischer Verband katholischer Akademiker-Gesellschaften), der er als Student in Zürich angehört hatte, fand er ein Podium, von dem aus er wirken konnte; aber auch hier suchte er nicht einfach ein dankbares Publikum, nein, die eher kleine Truppe sollte auch hier wirksam verwandelt werden, wenigstens in einer Elite – immer stellte er auf den einzelnen und die kleine »Bande« ab! Für sie inaugurierte er, wiederum großzügig jüngere Leute in die Verantwortung nehmend, die Schriftenreihe *Offene Wege*, die leider nach acht Nummern einging; der Verband war auf diese Weise nicht zu erneuern, die 68-er Krise und die nachkonziliäre Flaute wirkten sich auch da aus.

Tiefer konnte er mit seiner 1941 gegründeten *Studentischen Schulungsgemeinschaft* (SG) dringen, aus der dann, mit dem Studienabschluß der ersten Studenten, die *Akademische Arbeitsgemeinschaft* (AAG) wuchs. Jährlich fanden Schulungskurse und Tagungen statt mit den besten europäischen Theologen, Philosophen und weiteren Kapazitäten aus Jurisprudenz, Medizin, Naturwissenschaften, Kunst – aber auch wiederum jungen, vielversprechenden Talenten. Thematisch wurde schlechthin der ganze Kreis der angesprochenen Disziplinen abgeschritten, besonders natürlich Theologie (mit Ethik) und Philosophie. Wenn sich später manche seiner Referenten und Autoren von ihm abgewendet haben oder gar gegen ihn aggressiv wurden, so hat ihn das gewiß geschmerzt, aber wohl weniger um seiner Person als um der Sache (bzw. der Person) Christi willen, der er sich verpflichtet wußte.

Was er in Lehre und Leben – und hier wiederum als Vermittler – vorzeigen wollte, war die entschiedene Nachfolge Christi als Sendung in die Welt. Er meint zunächst die Nachfolge im Sinne der drei Gelübde und weist ihr (in der mit Barbara Albrecht herausgegebenen Kleinschrift *Nachfolge Christi mitten in der Welt*) fünf Kennzeichen zu:

1. *consecratio*: totale Übernahme der Gerufenen durch Christus und ihre Weihe an den Vater,
2. *devotio*: unteilbare und endgültige Hingabe als Gehorsam,
3. *communio*: Übernahme in die Gemeinschaft mit Jesus in der Gesinnung des Dienens, der Lebenshingabe für die andern, schließlich der Passion und des Kreuzes,
4. *apostolatus*: wie Christus vom Vater gesandt ist, so ist der Jünger von Christus gesandt und mit-geteilt,
5. *saecularitas*: Sendung in die Welt hinaus.

Damit hat er zunächst die Weltgemeinschaften (Saekularinstitute) charakterisiert. Aber er sagt auch, diese fünf Aspekte kennzeichnen primär die

ursprünglichen, die Kirche selbst grundlegenden Berufungen, also auch die des »gewöhnlichen« Christen. Und in diesem Sinne entfaltet er sein Apostolat so intensiv unter den Laien. Alle Welt-Kultur und alle Theo-Logie muß fruchtbar werden, um die Welt zu Christus heimzuholen. Die Jubiläums-Gabe der *Renaissance* unter dem Titel *Viel Ämter – ein Geist* hat er 1954 mit einem Aufsatz *Der Laie und die Kirche* eröffnet. Den Priestern und jedem Kirchenbesucher widmete er seine »Skizzen zu allen Sonntagslesungen« (unter dem Titel *Licht des Wortes*).

Das größte Anliegen am Schlusse seines Lebens war die Einheit der Kirche. Er sah mit Schmerz die Polarisierungen der Christen untereinander, zwischen Volk und Hierarchie, zwischen Universitätstheologie und Lehramt. Im letzten Aufsatz (*Diakonia* 4/1988) warnte er noch einmal nach links und rechts, man möge »am Göttlich-Vollständigen Maß nehmen« und sich nicht von der Mitte abdriften lassen; er konnte weder in Küng noch in Lefebvre, noch in eher Geheimbünden gleichenden weltumspannenden Organisationen die wahre Kirche erkennen. Er meinte, mit der ihm weiß Gott schwer gefallenen Annahme des Kardinalats wenigstens etwas Frieden in die Kirche der Schweiz bringen zu können, die ihn, so empfand er es, vorher auf der Seite gelassen hatte.

Finale

Der olympische Fackelträger hat nur seine Etappe zu laufen, diese aber mit letztem Einsatz. *Im Einsatz Gottes leben*, so der Titel eines seiner Bücher: das hat Hans Urs von Balthasar vorgelebt; seine Etappe ist er hochgemut bis zum Schluß gelaufen, trotz Erschöpfung, Enttäuschung, Verlassenheit; wesentlich war ihm, den Weg auf das Ziel hin zu gehen, ohne seitwärts zu schauen. Er hat die Fackel von andern übernommen und am Ende weitergegeben. Ein anderes Bild ist das vom *noble caballero de Cristo*, dem edlen Ritter Christi, wie ihn sich Ignatius gewünscht hat. Das *Suscipe* aus dem Exerzitienbüchlein hat ihn grundlegend geprägt:

»Nimm Dir, Herr, und übernimm meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen, mein ganzes Haben und Besitzen. Du hast es mir gegeben, zu Dir, Herr, wende ich es zurück; das Gesamte ist Dein; verfüge nach Deinem ganzen Willen, gib mir Deine Liebe und Gnade, das ist mir genug.«

Das Gebet war ihm so wichtig, daß er es (in einem Privatbrief) – eigentlich unnötigerweise – gegen ein inhaltlich ähnliches von Charles de Foucauld ausspielte, als ob es auf die sprachliche Fassung und nicht den Akt der Hingabe ankäme!

Das Werk Balthasars wirkt wie eine gewaltige Symphonie; in diesem Aufsatz wurde versucht, sie unter dem Leitmotiv »Vermittler des Unzeitge-

mäßen« auf ein einziges Instrument zu transponieren; möge dem Versuch Nachsicht widerfahren, nach dem Satz Balthasars aus *Das Weizenkorn*: »Das meiste an der Geige ist Hohlraum, das Kleinste sind die vier Saiten, aber die Leere ist unentbehrlich der Fülle des Tones.« Mißtöne möge man dem Hohlraum, nicht den vier Saiten anlasten.

Hans Urs von Balthasars »Apokalypse der deutschen Seele«

Im Spannungsbereich von Germanistik, Philosophie und Theologie

Von Alois M. Haas

»Alles, was gut und schön ist, gehört uns.«
(Justin, *Apg.* II, 13)

»Unser Denken und Lieben sollte wie Röntgenstrahlen durch das Fleisch der Dinge dringen und das göttliche Gebein in ihnen bloßlegen. Darum muß jeder Denker ein religiöser Mensch sein.«
(H. U. v. Balthasar, *Das Weizenkorn*, S. 29)

Hans Urs von Balthasar war keineswegs dafür bekannt, daß er autobiographische Details auszubreiten liebte. Er war sparsam im Umgang mit solchen Informationen, die er angesichts der dem Christen aufgetragenen Sendung, die in jedem Fall ein unaufhebbares »Übergewicht« gegenüber aller Psychologie darstellte, nach Möglichkeit relativierte.[1] Gleichwohl liebte er es bisweilen im privaten Gespräch, leicht ironisch darauf hinzuweisen, daß er von Hause aus und im zünftigen Sinne eigentlich Germanist und nicht Theologe sei. Die Pointe dieser Selbstortung lag wohl darin, daß es die Theologie war, die dann seine wissenschaftliche und kulturelle Schriftstellerei innerlich und äußerlich bestimmen sollte. Als zünftiger Germanist und Philologe wurde er Theologe aus Berufung und Sendung. Damit ist eine Spannung benannt, die nicht nur die theologischen Hervorbringungen von Balthasars prägen sollte, sondern vor allem auch die germanistischen.[2] Denn das »Übergewicht der Sendung«, von dem Balthasar in seinem *Kleinen Lageplan zu meinen Büchern* 1955[3] sprach, macht sich vor allem auch – und schon sehr früh – in seinen spezifisch germanistischen Arbeiten geltend. Man darf von einem eigentlichen theologischen Apriori sprechen, das alle germa-

1 H. U. von Balthasar, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*, in: Schweizer Rundschau 55 (1955), S. 212-225, hier S. 219. Für manchen, der mit von Balthasar persönlich zu tun hatte, mag seine kompromißlose Ausrichtung an dem, was er Sendung nannte – und das damit gegebene Desinteresse an Psychologischem im weitesten Sinn –, irritierend vorgekommen sein. Ich fand diese Haltung immer in höchstem Maße erfrischend und läuternd.

2 Wobei man von solchen eigentlich nur inklusiv sprechen dürfte. Gleichwohl ist das germanistische Erkenntnisinteresse bei Balthasar in doppelter Weise immer spürbar: als Sachinteresse an normalerweise germanistischen Gegenständen (der Dichtung) und als begleitendes methodologisches Interesse an germanistischer Forschung (die er immer bei gegebener Gelegenheit beizog).

3 Vgl. a.a.O.

nistisch oder allgemein literarisch-philologisch orientierten Arbeiten Balthasars imprägnierte.[4] Weit entfernt davon, daß dieses theologische Apriori Balthasar zu einem fehlorientierten Germanisten machen könnte, bezeugt es ihn um so inständiger als interdisziplinär orientierten Theologen, dem in Kunst, Philosophie und Theologie eigentlich nichts fremd ist, der – im Blick auf das *Renouveau catholique* Frankreichs[5] – den deutschen und protestantischen, das Ästhetische und Ethisch-Religiöse »tragizistisch« zerreißenden Kierkegaardianern zuruft: »Ist denn die *Tatsache*, daß die große Kunst christlich ist, ein – Problem?«[6] Die in diesem Satz optimistisch ausgesprochene Annahme einer fundamentalen Christlichkeit auch und gerade großer Dichtung dürfte heute beispielsweise von einer Realisationstheorie, wie sie Dorothee Sölle mit dem Anspruch vertritt, daß »das ›was uns unbedingt angeht‹ . . . sich in der *reinen Profanität* der künstlerischen Gestalt« realisiert und »verbirgt« und daß die Theologie die Aufgabe hat, »dieses *Verborgene* zu entdecken«,[7] kaum mehr uneingeschränkte Anerkennung finden.[8] Die Bedingungen, unter denen heute noch von denen, die es wissen wollen, ein

---

4 Dieser Sachverhalt wäre eigens zu interpretieren. Im Grunde nämlich vergewaltigt dieses theologische Apriori die Dichtung keinesfalls: Die ihren Inhalt repräsentierende Form kann in dieser Sicht gleichzeitig in ihrer (allem historisch Gegebenen aufgeprägten) Vorläufigkeit und auf anderes nicht reduzierbaren Endgültigkeit, kurz in ihrer unhinterfragbaren Vergänglichkeit, gesehen und gedeutet werden. Das aber ist genauestens der kinematographische Bildcharakter aller »Mythen«!

5 Dazu gehören vor allem auch Balthasars auf die französische Literatur ausgreifenden Arbeiten. Vgl. die Hinweise bei H. U. von Balthasar, *Rechenschaft 1965*. Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Hans Urs von Balthasars zusammengestellt von B. Widmer. Einsiedeln o. J. (1965), und: Hans Urs von Balthasar, Bibliographie 1925-1975. Zusammengestellt bis 1965 von B. Widmer, überarbeitet und ergänzt von C. Capol. Einsiedeln 1975 (Hinweise auf diese Bibliographie mit Buchstaben A-H und Nummer). Hier: A 20 (die Monographie über Bernanos); D 3-5, 7, 9, 10, 11, 14, 17, 18, 21, 23-28, 32-35, 39, 40, 42-46, 62, 66 (Übersetzungen von Bernanos, Péguy, Claudel u. a.). Diese Vermittlung des französischen zum deutschen Sprachraum hin, die Balthasar im literarischen und theologischen Bereich unverdrossen geleistet hat, ist noch keineswegs zur Kenntnis genommen.

6 *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern*, a.a.O., S. 222.

7 D. Sölle, Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt/Neuwied 1973 (es ist typisch für den Dilettantismus in der heutigen Literaturtheologie, daß ein so grundsätzlich gemeintes Werk die Balthasarsche *Apokalypse* nicht einmal kennt); dies., Thesen über die Kriterien des theologischen Interesses an Literatur, in: Almanach für Literatur und Theologie 4. Wuppertal-Barmen 1970, S. 206: Wegleitend bei diesen Thesen ist ein weithin säkularisierter Begriff von »Theologie« (»Theologische Begriffe sind solche, die den Menschen in seiner Totalität aussprechen und die ihn auf sein ewiges, d. h. authentisches Leben beziehen«), verbunden mit einem absurden »Entdecken der nichtreligiösen Interpretation, das die Theologie leisten soll«.

8 Der Grund liegt ganz schlicht darin, daß Balthasar die ganze Fülle der Mythenbildungen von Dichtung, Philosophie und Theologie auf eine explizit christliche Mythik hin konvergieren läßt, während die Tendenz der heutigen Literaturtheologie deutlich auf eine philosophische Vermittlung zwischen Religion und Literatur hin tendiert. Aber auch bei den Literaten dürfte Balthasar wenig Chancen haben, akzeptiert zu werden. Karl August Horst (Kritischer Führer durch die deutsche Literatur der Gegenwart, Roman – Lyrik – Essay. München 1962, S. 456) diagnostiziert

Bezug zwischen (»autonomer«)[9] Literatur und Religion (Christentum) anerkannt wird, hat Walter Jens in Fortführung und Variation der Sölleschen Thesen und ins Angesicht von Karl Barths Kunstfeindlichkeit folgendermaßen dogmatisch festgehalten: »So ganz, scheint es, geht es ohne sie (= die Kunst) offenbar doch nicht – und, in der Tat, es geht *wirklich* nicht ohne sie, wenn Theologie erfahren möchte, wie sich nicht nur der Christ, sondern, im weiteren Sinn, der *homo religiosus*, der Mensch mit seinem ›Ewigkeitsbezug‹ in der profanen, mündigen, gottlosen, aber auf den verborgenen Gott angewiesenen Welt ausnimmt: in seiner Angst und Endlichkeit, seiner Schuld und Tragik, seiner Sünde und Skepsis. Nur in der Kunst, der Literatur voran, wird in nichtreligiöser Rede mit Hilfe einer *theologia concretissima* mitten im Profanen das ›Andere‹ sichtbar; scheint Verborgenes auf, das dem Menschen Authentizität gibt; deutet sich, wie immer verrätselt, die Totalität des Menschsein (sic!) an; gerät, im Augenblick des Gelingens, ein ›Unbedingtes‹ hinter dem Vermittelten, ein ›letzter Grund‹, ein metaphysischer, Sinn gebender Faktor ins Blickfeld, der den beschriebenen Fakten ihren Stellenwert gibt: ihre Signifikanz im Plan eines zeichenhaft evozierten Gesamt.«[10] Solcher säkularistisch aufgeweichter, begrifflich und inhaltlich verwaschener Orts- und Sinnbestimmung des Bezugs von Theologie und Literatur, die letztlich diese doch zur *ancilla* jener macht, hätte von Balthasar sicherlich aufs klarste widersprochen. Für ihn war *theologia* in einem ganz anderen Sinn *concretissima*: Christentum war ihm nie Angelegenheit einer verklausulierten, in die Fakten- und Lebenswelt einverborgenen, »autonomen«, »mündigen« oder sonstwie säkularisierten Anonymität, sondern immer konkret die Sache entweder einer Glaubenseröffnung oder einer Verweigerung dieses Glaubens. Diese thematisch artikulierte Christlichkeit, die sich mit einem verblasenen Absoluten, das uns »unbedingt« »angeht«,[11] niemals zufriedengeben wird, sondern sich kompromißlos auf die in Jesus Christus geschehene, unaufhebbar thematische, von Sünde und Schuld erlösende Offenbarung stützt, ist – ganz abgesehen einmal von der Problematik um die grundsätzli-

---

»verständnisvolle Intoleranz in den Essays von Urs von Balthasar. Echte Integrierung kommt auf diesem Wege nicht zustande, weil die Phänomene zwar eingekreist, aber nicht assimiliert werden.« Diesen Eindruck dürfte er an Balthasars Essay *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien/München 1956) gewonnen haben, den er in der Neuen Zürcher Zeitung höchst ungnädig rezensierte.

9 Gemeint ist die *ästhetische* Identität von Literatur, wie sie für moderne Erzeugnisse von Literatur als grundlegend zu gelten hat. Vgl. D. Mieth, Braucht die Literatur(wissenschaft) das theologische Gespräch? Thesen zur Relevanz ›literaturtheologischer‹ Methoden, in: W. Jens/H. Küng/K.J. Kuschel, Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs. München 1986, S. 164-177.

10 W. Jens, Theologie und Literatur: Gegenseitige Herausforderung, in: ebd., S. 39-56, hier S. 52.

11 Vgl. These 6 von D. Sölle, a.a.O., S. 207.

che Frage, ob Christliches sich nur in der expliziten Berufung auf das Heilsereignis in Jesus Christus, sondern auch implizit und verborgen literarisch dokumentieren läßt – letztlich das entscheidende Schibboleth einer christlichen Literatur und Literaturtheologie,[12] die diesen Namen tragen und verdienen wollen. Damit ist kein Wort gesagt gegen eine auf verborgene, aber erschließbare Christlichkeit von Literatur abzielende »Literaturtheologie«[13]. Im Gegenteil, eine solche wird erst ermöglicht durch eine explizite Christlichkeit, die um ihren eigenen Charakter weiß und die auch fähig ist, dessen Grundoptionen und Zielvorstellungen angemessen zu umschreiben und gegebenenfalls – über das historische Phänomen einer thematisch »christlichen« Dichtung hinaus – wahrzunehmen.

I

Hans Urs von Balthasar hat sich in seiner theologischen Arbeit in mehreren Ansätzen immer wieder implizit oder explizit mit »Literaturtheologie« befaßt. Dabei hat er sich – bei seinen weitgespannten, insbesondere die französische (und auch englische) Literatur der Moderne umfassenden Interessen – auf die deutsche Literatur nie eingeschränkt. Man wird daher seine germanistischen Intentionen einbefaßt sehen müssen in eine Grundabsicht, Literatur als solche für theologisch relevant zu halten. Gegenüber der heutigen Diskussion um Literaturtheologie ist zunächst darauf hinzuweisen, daß dieser Versuch nichts Usurpatorisches oder unangemessen Missionarisches hat,[14] sondern schlicht eine gebotene Ausweitung der Wahrnehmungsbreite der theologischen Forschung besagt. Daß Literatur zu einem *locus theologicus* werden kann, ist christlich gesehen kein Phänomen der »Heimholung« oder »Taufe« im Sinne einer Vereinnahmung, sondern ganz einfach ein (oft weithin vergessenes) Datum der christlichen Wahrnehmungspflicht. Der Christ hat alles, was ihm kulturell begegnet, ohne Rücksicht auf eigene oder fremde Empfindlichkeiten einzusehen: »Prüft alles; was gut ist, behaltet« (1 Thess 5,21).

Gerade bei von Balthasar ist aber seine Beschäftigung mit Literatur nun nicht unter einen bloßen christlichen Pflichtaspekt zu rücken; hohe musische

12 In der vorsichtigen Fassung, wie D. Mieth, a.a.O., ihn anwendet, ist der Begriff unverdächtig. Ich würde noch weiter gehen als Mieth und durchaus akzeptieren wollen, daß Theologie der Literatur »wertend« gegenübertritt, nur soll sie das in voller Sachkenntnis und in abstrichloser Anerkennung der künsterlischen Qualität eines literarischen Werks tun. ›Werten‹ ist ja nicht identisch mit einem Vorgehen, das ›religiöse Freiheit‹ vergewaltigt; im Gegenteil, eine theologische Bewertung eines literarischen Mythus müßte dessen Herkunft aus der subjektiven Freiheit seines Schöpfers gerade erst deutlich machen, um dieses Produkt verstehen und damit ›werten‹ zu können.

13 Vgl. ebd.

14 Wie es die Diskussionen (vgl. W. Jens u.a., a.a.O., S. 178) um D. Mieths Thesen als Befürchtung aussprechen.

Empfindsamkeit und künstlerische Befähigung prädestinierten ihn zu einem sachgemäßen und kongenialen Umgang mit Dichtung (Musik und bildender Kunst). Wenn man so will, so gehörte seine ästhetische Sensibilität zu seiner Sendung – eine Kombination, die ihn sowohl den Theologen wie Literaten und Philologen suspekt machen mußte, sofern sie seine Arbeiten überhaupt wahrnahmen. Und in der Tat ist die Vermutung, daß Balthasar mit seinen Studien zur Literatur von den Philologen kaum wahrgenommen wurde, zutreffend. In den in den 60er und 70er Jahren – mit wichtigen Vorgängern in den 50er Jahren – anhebenden Methodendiskussionen wurde sein Name nie genannt. Allenfalls griffen einzelne Altgermanisten – F. Ohly und seine Schule, M. Wehrli, K. Ruh, W. Haug – punktuell auf die *Herrlichkeit* zurück. Daß aber in diesem weitverzweigten Werk eine vollumfängliche Literaturtheologie mit allem methodologischen Zubehör und entsprechenden Fallstudien vorliegt, müßte gelegentlich Thema einer intensiven Untersuchung werden. Im Moment können nur ein paar (ganz provisorisch gedachte) Indizien auf Balthasars Tätigkeit als Germanist mit theologischer Absicht gegeben werden.

Wenn ich recht sehe, so sind es – grob vereinfacht – drei Gesichtspunkte, unter denen sich von Balthasar mit Literatur befaßt hat. Der erste ist ein eschatologischer,[15] der zweite ein transzendental ästhetischer[16] und der dritte ein theodramatischer[17]; dem ersten sei im folgenden ohne Rücksicht auf die Vielschichtigkeit der methodologischen und inhaltlichen Problematik gewissermaßen kursorisch und unerlaubt eklektisch nachgegangen.

II

Sowohl vom Methodischen wie vom Gewicht der inhaltlichen Durchführung her imponiert das aus der bei Robert Faesi[18] verfaßten und 1929 vorgelegten

15 Er soll in den folgenden Ausführungen thematisiert werden. Zum Thema vgl. jetzt H. Vondung, Die Apokalypse in Deutschland. München 1988, S. 14, Anm. 17, der von Balthasar vorhält, die Chance »nicht genutzt« zu haben, eine eigentlich thematisch orientierte Analyse der ›deutschen Apokalypse‹ zu schreiben, »obwohl er eine Fülle an Material verarbeitet und wichtige Einsichten vermittelt«. Uns liegt an den »wichtigen Einsichten«!

16 Hier wäre ausführlich einzugehen auf von Balthasars *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, drei in fünf Bänden. Einsiedeln 1961/62/65/66/69, wo weniger der Fluß der literarischen Mythenbildung als deren »Gestalt« im Vordergrund steht.

17 Zu konzentrieren hätte sich diese Untersuchung insbesondere auf *Theodramatik I: Prolegomena*. Einsiedeln 1973, wo die Allegorie von der Welt als Schauspiel, womit die *Apokalypse* schließt, entfaltet wird.

18 »Robert Faesi (*10. 4. 1883 Zürich, † 18. 9. 1972 Zollikon bei Zürich). F. studierte Germanistik, wurde 1911 Privatdozent an der Univ. Zürich und war dort 1922-53 Prof. – F., in dessen Werk sich die wissenschaftliche Kenntnis literarischer Formen und Traditionen dokumentiert, widmete sich mit Vorliebe der Schweizer Vergangenheit, wobei ihm die Verbindung von Fiktion und geschichtlichen Fakten zu anekdotischer Plastizität gelang.« (M. Brauneck (Hrsg.), Autorenlexikon. Reinbek 1984, S. 158). Für diesen und andere Hinweise danke ich Frau Josiane

Zürcher Dissertation[19] erwachsene, dreibändige Werk *Die Apokalypse der deutschen Seele* (Salzburg/Leipzig 1937/1939; Bd. I 1947 in Heidelberg neu aufgelegt unter dem Titel *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus).* Die wenigen, die das Werk lasen – die meisten allerdings resignierten nach der Lektüre von Band I –, bescheinigten von Balthasar hohe Könnerschaft in der Deutung schwieriger literarisch-philosophischer Sachverhalte (besonders des deutschen Idealismus, des neuzeitlichen Immanenzgedankens in Dichtung und Philosophie) und anerkannten (positiv) den Schwierigkeitsgrad der Lektüre[20]; so sein Lehrer Faesi in einer Besprechung von 1937: »Balthasars Werk ist eines, das hohe Ansprüche stellt, aber auch hohe Ansprüche befriedigt.«[21] In der Germanistik hatte das Werk kaum einen Widerhall – sieht man ab von der Besprechung Faesis und der vorsichtigen Werner Milchs, der sich kritisch zur Methode und zur Goethedeutung Balthasars äußert. Bekannt ist Theodor Haeckers Aufschrei in seinen *Tag- und Nachtbüchern*: »›Die Apokalypse der deutschen Seele‹ ist peinlicher noch als die Suhle Sörgels, denn sie stellt ganz andere Prätentionen! Der Vergleich Georges mit Isaias, jawohl Isaias, ist eine schauerliche Blasphemie; nein, *wäre* es, wenn der Mann dieses Niveau erreichte; aber er tut es nicht. So ist es Gewäsch. Es ist nicht einmal ›Literatur‹, die ein Gefühl für Qualität voraussetzt. Aber das gerade fehlt ihm. Er kann keinen ›Satz‹ schreiben.«[22]

Aepli. Faesi galt gegenüber Emil Ermatinger als der den Studenten gegenüber liberalere Geist. Ein besonderes Interesse an Literaturtheologie bezeugte er nicht. Vgl. immerhin: Der Heilige in der modernen Dichtung, in: Zeitschrift für Deutschkunde 40 (1926), S. 34-49, und sein religionskritisches Gedicht ›Logen, Gogen: Zeitgemäße Theologen‹, in: R. Faesi, Ungereimte Welt gereimt. Zürch 1946, S. 57f.

19 Hans Urs Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Diss. Zürich 1930.

20 An Besprechungen der *Apokalypse der deutschen Seele* sind mir die folgenden bekannt geworden (Dr. Niklaus Largier danke ich für Recherchierarbeit): Ärzteblatt für Süddeutschland 5 (1938), S. 54 (M. Schmaus); Archives de Philosophie 15, Suppl. 54; Blätter für deutsche Philosophie 13 (1939/40), S. 336 (H. Richtscheidt); Chronik des Wiener Goethevereins 43 (1938), S. 48 (W. Milch); Die Literatur 40 (1937/38), S. 183f. (O. F. Bollnow); Die Literatur 41 (1938/39), S. 761-763 (O.F. Bollnow); Hochland 36 (1939) Bd. 2, S. 158-162 (K. Thieme); Kölnische Volkszeitung 16. April 1939; Scholastik 16 (1941), S. 79-82 (A. Delp); Schönere Zukunft 12 (Wien 1936/37), S. 1173 (L. Gläser); eine Selbstanzeige durch H.U. von Balthasar erfolgte in Schönere Zukunft 14 (Wien 1938), S. 57-59; Seele 19 (1937), S. 238; Theol. Literaturblatt 60 (1939), S. 270 (R. Jelke); Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft 1 (1938), S. 378 (F. Knorr). Eine einfühlsam verständige Besprechung erfolgte von einem Josef Lesser vermutlich in der Tageszeitung ›Vaterland‹, 1939 oder 1940. Die Dissertation wurde wenigstens von Th. Spoerri, Die Götter des Abendlandes. Eine Auseinandersetzung mit dem Heidentum in der Kultur unserer Zeit. Berlin ^{4}1932, S. 130, zur Kenntnis genommen.

21 Apokalypse der deutschen Seele, besprochen von R. Faesi. Neue Zürcher Zeitung, Nr. 1382, 1. August 1937. In Nr. 63, 13. Januar 1942, erfolgte von einem O.B. unter demselben Titel nochmals eine Besprechung des Werks. Ich danke dem Archiv der Neuen Zürcher Zeitung für die Identifikationen dieser Besprechungen.

22 Frankfurt a. M. 1975, S. 240; Haecker bezieht sich auf eine Stelle in *Apokalypse* III, S. 47f.

Otto Friedrich Bollnow, von dem zwei sehr positive Besprechungen über das ganze Werk vorliegen, charakterisiert den Inhalt des Werkes folgendermaßen: »Es handelt sich um eine großangelegte und mit eindringlichen Interpretationen bis ins einzelne durchgeführte Auseinandersetzung des katholischen Standpunkts mit der gesamten Geschichte des Immanenzgedankens, das heißt den Bestrebungen, die Welt und das Leben unter Vermeidung transzendenter Setzungen rein aus ihnen selbst zu verstehen.«[23] Dagegen reibt sich Karl Thieme schon beim Titel an dem »für den Freund sauberen Denkens sehr schwer erträgliche(n) Schillern des Sprachgebrauchs, das sich durch die ganzen sechzehnhundert Seiten des Gesamtwerks fortsetzt, eine Fülle von Äquivokationen bewirkt und es durchwegs maßlos erschwert festzustellen, was der Verfasser eigentlich sagen will.«[24]

Es bleibt – trotz dieser mehr oder weniger aphoristischen Stellungnahmen – schließlich doch bei einer mageren Ausbeute: Balthasars »umfangreichem Erstling« war keine Rezeption beschieden, die der Absicht der Studien auf gleichem Niveau entsprochen hätte, die, »auch wenn sie die Bedingtheit sachlicher, fast unbeteiligter Darstellung nicht verlassen, dennoch geradenwegs hinzielt auf Forderung und Ermöglichung unbedingter Entscheidung«.[25] Und in der Tat, damit ist etwas vom methodisch Entscheidenden – das uns hier einzig interessieren soll – in den Blick gerückt: Das theologische Apriori – das die Rezensenten den »katholischen Standpunkt«[26] von Balthasars nannten – ist das Befragungsmuster selbst, unter dem hier literarische, philosophische und religiös geprägte Texte abgehandelt und interpretiert werden, und – mehr noch – die Insinuation an den Leser, in den vorgestellten literarischen, philosophischen und theologischen Positionen der Letzthaltung sich mit einer Frage an sich selbst konfrontiert zu sehen, die sich wesentlich nicht unterscheidet von der Frage, die an die Texte selbst gestellt wurde. Darin bezeugt sich ein genuin jesuitisches Motiv der ignatianischen *Exerzitien*, das alle Betrachtung der Welt- und Menschheitsdaten einmünden läßt in eine Entscheidungshilfe für das Je-Mehr Gottes, dem gerade wegen seiner Transzendenz die Ehre vor allem gelassen werden muß. Das Vehikel dieser Wahl ist die Entscheidung, die im Durchstoßen durch den Reichtum der menschlichen Bilderwelt zu einer »Letzthaltung« findet, die eigentlich nur ratifiziert, wozu die Schöpfung und der in ihr gegenwärtige Mensch »disponiert« sind, nämlich derart, »daß der einzige Grund, das eine oder andere zu begehren oder zu behalten, sei der ausschließliche Dienst, die Ehre und

23 A.a.O., S. 761f.

24 A.a.O., S. 158.

25 Vorwort zu *Prometheus*, *V.*

26 O.F. Bollnow, a.a.O.

Glorie Seiner Göttlichen Majestät«.[27] Eine ignatianische Ästhetik zeigt sich hiermit schon in der Zielabsicht des Werkes – *mutatis mutandis* eine Haltung, die den Barockjesuiten und ihren ästhetisch-literarischen Produktionen schon nicht fremd war. Der Zeitpunkt des Erscheinens – kurz vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs in ideologisch düsterer Zeit – war für das *Opus magnum* des jungen Jesuiten aber nicht günstig. Die Entscheidungen waren so gefallen, daß die Deutschen ihre »Seele« nicht mehr zu »retten«[28] vermochten.

III

Hätte man Geduld und Besinnung genug gehabt, die *Apokalypse der deutschen Seele* gründlich zu lesen, wäre deren ideologiekritische Tendenz aus christlichem Geist vielleicht klarer, als es tatsächlich der Fall war, zutage getreten. Allerdings gibt es Schranken im Werk selber, die es einer unmittelbar zeitkritisch interessierten Lektüre entziehen. Wenn sich Balthasar auf die »mythische Darstellung«[29] der Georgeschule[30] beruft, so schließt er sich einer Interpretationsweise an, die im Rückgriff auf geistesgeschichtlich eingestellte Problemgeschichte dem Verdacht anheimfällt, »die zeitlose Menschlichkeit schicksalhafter Grenzsituationen . . . zum ausschließlichen Thema der Literatur« zu erklären und die »große Dichtung als zeitloses Gespräch der Menschheitsführer . . . von der nichts besagenden geschichtlichen Tradition«[31] abzuheben. Auf der anderen Seite aber ist Balthasars Betonung dessen, was die geistesgeschichtliche Schule als ›Geist‹ bezeichnet, in Richtung auf einen ›*konkreten* Geist‹ in Rechnung zu stellen. Eschatologie ist ihm »das Wissen vom Stehen des *konkreten* Geistes vor seinem *eigenen* . . . Letzten«.[32] Deshalb – um dieser Konkretheit der Person willen – zieht er dem Begriff ›Geist‹ den der ›Seele‹ vor, der »allerkonkreteste personale Wirklichkeit« meint, Seele im Sinne von ›Seelen retten‹ (4).[33] Nun ist gerade

27 Ignatius von Loyola. Die Exerzitien, Übertragen von H. U. von Balthasar. Einsiedeln [9]1986, S. 11 (die 16. Bemerkung). Vgl. dazu *Kleiner Lageplan*, a.a.O., S. 213.

28 *Prometheus*, S. 4.

29 Ebd., S. 15.

30 Ebd., S. 16.

31 P. G. Völker, Die inhumane Praxis einer bürgerlichen Wissenschaft, in: M. L. Gansberg/P. G. Völker, Methodenkritik der Germanistik, Materialistische Literaturtheorie und bürgerliche Praxis. Stuttgart [2]1971, S. 63. Das Völkersche Klischee kann auf Balthasar kaum angewandt werden, wenn man bedenkt, wie bei ihm konkrete Kriegspoesie eigens behandelt wird und wie ideologiekritisch orientiert seine Studien letztlich sind.

32 *Prometheus*, S. 12 (im folgenden setze ich Hinweise auf diesen Band in Klammern zum zitierten Text).

33 Vgl. zum folgenden die vorzügliche Dissertation von Johannes Gesthuisen, Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars. Ein Zugang zur ›Apokalypse der deutschen Seele‹. Rom 1986, S. 45-108, hier S. 47.

dieses Allerkonkreteste des Personenkerns ein Verborgenes; es ist als Innen nach außen »verschleiert« (3). Seele steht »vor sich selber noch als vor einer verschlossenen Tür« (6). Der Terminus »Apokalypse« dient in diesem Zusammenhang als konkret chargierter Begriff für Eschatologie und intendiert im Sinne der Wortbedeutung »Enthüllung«, »Offenbarwerden«. *Apokalypse der deutschen Seele* besagt mithin die Bewegung auf den letzten Sinn zu, das Aufleuchten des ewigen Schicksals des Menschen, »Offenbarwerden als Vollendung und Wahrheit des Menschen« (12). Mit andern Worten: Der gigantische Versuch unternimmt es, in einer mehr oder weniger strukturierten Reihung monographischer Einzelanalysen zunächst den ganzen deutschen Idealismus (über Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Novalis, Hölderlin, Schiller, Goethe, Jean Paul, Hegel), sodann – im zweiten Band – die Geschichte der Lebensphilosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (mit Bergson und Klages, Hofmannsthal, George, Spitteler, Rilke und vielen anderen) – gipfelnd in einer Konfrontation zwischen Nietzsche und Dostojewskij – und schließlich – im Schlußband – die moderne Existenzphilosophie (viele Dichter, Scheler, Husserl, Heidegger, Rilke, K. Barth) Revue passieren zu lassen, allerdings nicht im Sinn einer unverbindlich gemeinten Darstellung, sondern im Sinn eines Gerichts, das im Aufweis des Scheiterns auch der letzten Möglichkeit eines Immanenzgedankens dessen endgültige Widerlegung oder Aufhebung intendiert. Im ganzen haben wir eigentlich ein Werk vor uns, das die Absicht verfolgt, das erkennende und dichtende Weltgestalten der Moderne analytisch auf seine Tauglichkeit hin zu überprüfen, das im Wesen des Menschen angelegte Transzendieren als eine Bewegung zu fassen, in der ein Transzendentes, auf das hin transzendiert wird, tatsächlich in den Blick kommt. Daß die Bilanz weithin eine negative oder doch widersprüchliche ist, konnte den jungen Jesuiten jedoch nicht beirren: Der Aufweis des Grundwiderspruchs in der Sinndeutung der Moderne zwischen »volle(r) Verklärung der Welt, der Vergottung der Erde« einerseits und dem »reine(n) Fallen, de(m) Weg ins Nichts und ins Gericht« andererseits signalisiert eine Grundwidersprüchlichkeit von »weltgeschichtlichen Dimensionen«, deren »Negativität« »die Positivität« ist.[34] Bild dafür ist das Kreuz, das alle Dialektik von Leben und Tod überholt hat. So finden alle Mythen der deutschen Geistesgeschichte ihre *reductio in crucem*:

»Die Ausdehnung des Daseins zwischen ›Leben‹ und ›Geist‹, zwischen ›Prometheus‹ und der ›Göttin Seele‹, zwischen existentialer und idealer Wahrheit, zwischen Erde und Himmel, diese Ausdehnung des Daseins, die ihm allererst seine Letzthaltung und seine volle Wahrheit gibt, diese Ausdehnung ist eine Kreuzigung. Der ›Widerspruch‹ der ganzen idealisti-

34 *Apokalypse*, III, S. 434.

schen Dialektik (I. Band) wie der ›Widerspruch‹ zwischen Natur und Geist (2. und 3. Band) ist mythisch und konkret das Sich-Kreuzen der Kreuzesbalken. ›Denn wenn im Kreise der Mittelpunkt verloren ist‹, sagt Bonaventura, ›so kann er anders nicht wiedergefunden werden als durch zwei sich rechtwinklig schneidende Linien.‹ Und wenn der Epheserbrief die Weltdimensionen ausspannt: ›Daß ihr erstarket, um mit allen Heiligen zu fassen, welches die Breite und die Länge ist, die Höhe und die Tiefe‹, so wendet Origenes diese Dimensionen auf das Kreuz an: ›Wer Christo mitgekreuzigt ist und mit Ihm mitausgespannt, der ist es, der die Breite und die Länge, die Höhe und die Tiefe begreift.‹ Augustin folgt ihm darin. Christus gibt der Welt ihre Gestalt und ihr Gesetz, indem Er im Kreuze das lebt, was das Kreuz bildhaft ausdrückt. Hier finden deshalb auch der ›gefesselte Prometheus‹ und der ›gekreuzigte Dionysos‹ ihre Aufklärung.«[35]

Damit wird das »aufklärerische« methodische Prinzip dieser Deutung der (idealistischen, lebensphilosophischen und existentialistischen) Erkenntnis- und Dichtungsmythen deutlich: Es ist – in resoluter Abrückung von apologetischen Kampfstrategien – die Selbstentlarvung der Mythen im Licht des Mythus vom Kreuz:

»Es gilt darum, nach dieser Rückführung der entscheidenden Mythen der deutschen Geistesgeschichte auf den Mythus des Kreuzes, zu sehen, in welchem Sinne dieser Mythus die letzte Haltung des Menschen vorzeichnet. Denn es scheint ja nicht selbstverständlich, daß ein so ›zufälliger‹ geschichtlicher Vorgang wie die Kreuzigung eines ›Menschen‹ in einem Winkel des Römerreiches nicht nur den ganzen Gang der Welthistorie, sondern tiefer die Innerlichkeit jedes einzelnen Menschen, ja seine ganze ontologische Seinsstruktur im voraus bedinge und bestimme. Wenn sich das aber als richtig erwiese, so wäre eben jedes Sein und jedes mögliche Denken christlich . . .«[36]

Das letzte mythische Bild, das von Balthasar für die sich selber offenbarende Dialektik des Weltgeschehens und -deutens findet, ist die Kategorie des Spiels, wie sie ihm der Barock und vor allem natürlich Hofmannsthal in der Allegorie des Welttheaters präsentieren: »Das Wort, das gleichzeitig die ungeheure Pracht der steigenden Welt-Brandung und die fallende Leere ihres hohlen Schaumes festhält, dieses Wort heißt: Spiel. Denn ›Spiel‹ sagt, daß die Tragödie der Welt, bis hinab in ihre Höllen, doch umklammert ist von einem schauenden, wägenden Blick, daß sie ›Spiel vor . . .‹ ist und so nicht ein Absolutes.«[37] Nach solcher barocker Relativierung aller Weltimmanenz ist dann – in einer mythischen Reprise von Hofmannsthals *Großem Welttheater* – der Weg frei für die große erlösende Geste des Engels hinauf zum

35 Ebd.

36 Ebd., S. 435.

37 Ebd., S. 442.

Weltenrichter: »Hinauf! Vor Meisters Angesicht!/Bereitet euch auf ungeheures Licht.«[38]

IV

Wer sich nicht die Mühe vergegenwärtigt, die zur Aufarbeitung und darstellerischen Bewältigung der modernen, mythischen Sinnangebote und deren intendierter Selbstentlarvung notwendig war, kann nicht ermessen, was für eine literargeschichtlich-philosophisch-theologische Leistung in diesem dreibändigen Erstlingswerk vor uns liegt. Ich bin überzeugt, daß die Stunde noch nicht gekommen ist, die eigentliche Tragweite dieses sowohl vom Methodischen wie Inhaltlichen her monumentalen und genialen Wurfs einzuschätzen. Sicherlich ist der Vorwurf schnell bei der Hand, wir hätten es hier mit einem letzten, wenn auch sehr respektablen Versuch zu tun, im Rückgriff auf barocke Deutungsprinzipien die Moderne und ihre emanzipatorische Dynamik christlich zu relativieren und damit einzubergen. Im Rahmen säkularer Denkstrukturen – denen sich die Christen aller Denominationen immer kleinmütiger beugen – hat das seine Richtigkeit. Im Kontext einer christlichen Gläubigkeit, die auf der universellen Gültigkeit ihrer Inhalte beharrt, ist die Pflicht, die denkerisch-dichterisch-theologischen Weltentwürfe – kongenial! – zu deuten und zu prüfen, eine unverzichtbar notwendige. Kein Christ ist davon zu dispensieren, falls er diesen Namen zu Recht tragen will. In solcher Hinsicht stellt sich von Balthasars Erstlingswerk als der sowohl methodisch wie inhaltlich eindrückliche und gelungene Versuch einer Bestandsaufnahme der eschatologischen Mythik des neuzeitlichen deutschen Geisteslebens dar, in dem dessen tiefste Intentionen gewissermaßen aus dem eigenen Material heraus den formalen Sinn einer letzten Option für oder gegen den christlichen Gott erhalten – unter der Voraussetzung, daß das Christliche das Unausweichliche schlechthin ist.

Von einer solchen Voraussetzung her ist es naturgemäß klar, daß das methodische Vehikel der Darstellung einer solchen Apokalypse (= einer Selbsteröffnung der darzustellenden Sachverhalte) nicht ein schlicht germanistisches oder philosophisches oder theologisches sein kann. Jedes Sich-Versteifen auf einen Methodenmonismus bedeutete eine Einengung der Perspektive. Aber auch ein additiv vorgehender Methodenpluralismus vermöchte das hochgesteckte Ziel einer selber mythisch gewordenen Selbsteröffnung der Mythen im Zugriff der Deutung nicht zu fassen. Die Summe philosophischer, künstlerischer und theologischer Deutungsansätze vermag das »verschleierte Innen« der »Seele« deshalb nicht zu erreichen, weil alle genannten Disziplinen »in ihrem Reden vom Letzten nicht eine direkte

38 Ebd., S. 449.

Sprache führen, sondern hinweisen und ›meinen‹.«[39] Die gebotene Methode, die »Apokalypse« der »Seele« zu erreichen, ist daher »weder als philosophisches, theologisches oder literaturwissenschaftliches (Vorgehen) im eigentlichen Sinne« (7) anzusehen, sondern als ein mythisches, dessen Konvergenzpunkt »die geschichtlich konkrete Existenz« (9) ist. Der Ereigniszusammenhang, in dem sich die einzelnen Wissenschaftszweige treffen, ist ein Vorgang der gegenseitigen Überschreitung auf diesen Konvergenzpunkt hin: »Wie also Literaturwissenschaft für uns in Philosophie übersteigt, so diese wiederum in Kunst; beide aber (wie Theologie) auf die geschichtlich konkrete Existenz. Gerade dieser Transzendenzpunkt aller drei soll der geometrische Ort dieser Studien sein« (9). Philosophie, Dichtung und Theologie sind »Mittel« und »Werkzeuge der Selbstenthüllung der Seele« (4). Balthasars Methodenbewußtsein, das keinesfalls ein unentwickeltes ist, orientiert sich an Ernst Bertrams *Versuch einer Mythologie* am Beispiel Friedrich Nietzsches, der ihm um so unentbehrlicher ist, »als . . . Mythus, Bild und Spiegel zum einzig ›Objektiven‹ wird, das sich ein existierendes Subjekt zum Selbstverständnis hin vorhält, oder das zwischen zwei existentiell-dialogisch sich unterhaltende Subjekte (zuletzt Gott und Seele) als vermittelnd-›objektives‹ Medium tritt« (16). Der so erheblich gemachte Mythus »bleibt . . . zwischen Philosophie und Kunst, als wahrhaft objektiv gültiger, aber nicht in ›Begriff‹ klärbarer, er bleibt auch zwischen Philosophie, Kunst und Theologie als monologisches oder dialogisches Wesenswort der Seele« (16). Schon im Vorwort zu seiner Dissertation zeigt H. U. von Balthasar, daß er selber seinen Versuch, »eine Problemgeschichte der letzten Dinge als Mythengeschichte zu bieten« (3), als ›neuartig‹ und ›gewagt‹ erkennen muß. »Die Art, wie hier Philosophie und Theologie zur Erläuterung von Kunstwerken, und diese umgekehrt, ohne wesentliche Rücksicht auf ihre ästhetischen Qualitäten zu problemgeschichtlichen Untersuchungen herangezogen werden, mag befreunden (sic! Gemeint ist: »befremden«) und der Erfolg solcher Methode wird ihre einzige Rechtfertigung sein« (Vorwort). Ja, er spricht sogar von »Methodensynkretismus«[40] – heute als interdisziplinäre Bemühung um eine sachgemäße Texterschließung längst ein Postulat auch philologischer Forschung! Mußte er 1945 in einer Selbstpräsentation noch einbekennen, daß seine Studien in der *Apokalypse der deutschen Seele*, »zum unüberwindlichen Befremden aller rechtdenkenden Fachleute, Dichtung, Philosophie und Theologie von Lessing bis heute in einer christlichen Gesamtdeutung darzustellen unternahmen«,[41] so dürfte er heute – wenn es denn den »Fachleuten«,

---

39 *Prometheus*, S. 7 (im folgenden hinter dem zitierten Text der Seitenverweis).

40 *Dissertation*, S. 211, Anm. 1.

41 »Es stellt sich vor«: Hans Urs von Balthasar, in: Das neue Buch 7. Luzern 1945, S. 43-46, hier: S. 44, zitiert bei J. Gesthuisen, a.a.O., S. 98, Anm. 109.

die dauernd davon reden, auch Ernst damit ist! – triumphierend darauf hinweisen, Interdisziplinarität geübt zu haben, als sie noch einen wissenschaftsgeschichtlichen Skandal darstellte. Der Triumph wäre billig, wenn Balthasar nicht längst recht bekommen hätte. Alle, die sich heute – in naiver Unmittelbarkeit – auf die Autonomie von Literatur und deren ihr eigene mythische Prägekraft versteifen, dürften das eigentlich nicht tun, ohne sich zuvor redlich mit Balthasars sowohl methodisch wie gehaltlich exemplarischem Werk auseinandergesetzt zu haben.

Obwohl sich Balthasar mit Recht von Philologie und Literaturwissenschaft methodisch absetzt, ist doch festzuhalten, daß er dieses wegleitende Werk nicht geschrieben hätte, wenn er nicht eine germanistische Ausbildung und Formung empfangen hätte. Die Feinstruktur seiner Analysen könnte das belegen. Wenn er die neuere deutsche Geistesgeschichte am Leitfaden ihrer Mythen »gleichsam in einem Bilderbuch«[42] darstellen möchte, so rekurriert er im Blick »auf den unteilbaren Strom von Bildern und Bildungen« (16) auf »die lebende Seele« (17), die »die Gestalt, die vor ihr steht, zurücktauchen (kann) in den schöpferischen Vorgang, der sie emporhob, die starren Bildchen magisch in lebendigen Ablauf verwandeln, sie kann auch an diese mythischen Formungen ihrer eigenen Apokalypse das Leben zurückgeben, das sie gebar. Das ist dann kein ästhetisches Beschauen von Gefügen, sondern selber erneute, wiederholte und vertiefte Apokalypse der Seele« (17). »Menschlicher Geist vermag diesen Reichtum, wie Bergson es gerne ausführte, nicht anders als in kinematographischer Methode nachzuzeichnen« (16). Die »einzelnen Bilderchen des Filmstreifens« präsentieren dann, »was lebendige Bewegung war« (16). Angelegt ist in dieser Methodik, was Balthasars später unnachahmlicher Buchtitel als Fazit geschichtlicher Erfahrung intendiert: *Das Ganze im Fragment.*[43] Daß für eine solche Zielabsicht der Beitrag der Humanwissenschaften in ihrer Gesamtheit [44] gerade gut genug ist, versteht sich jetzt als ein gerechtfertigtes methodologisches Prinzip. Am einzelnen Bildchen – das in diesem geschichtlichen Zusammenhang nie zur festen »Gestalt« gerinnen darf – muß die Bemühung aller Philologien, Philosophien und Theologien gewissermaßen konzentrisch ansetzen, so daß das historisch Gewordene in den Ursprung, der es gebar, zurückversetzt und so erst sichtbar wird – einen Augenblick lang, der einlöst, was Nietzsche für die Geschichtsschreibung als lebendige Verbindung von Geschichte und Gegenwart for-

42 *Prometheus*, S. 16 (im folgenden Referenz in Klammer hinter dem Zitat).

43 *Aspekte der Geschichtstheologie.* Einsiedeln 1963.

44 V. Kapp, Ästhetik und Dramatik, Zu den Prolegomena der »Theodramatik« von Hans Urs von Balthasar, Literaturwissenschaftliches Jahrbuch – Görresgesellschaft, N.F., Bd. 15. Berlin 1974, S. 260-272, hier: S. 261, zitiert bei J. Gesthuisen, a.a.O., S. 98, Anm. 109.

derte:[45] die historische Gestalt im Spiegel ihrer eigenen Apokalypse – zum Letzten hin. Damit ist die Forderung Nietzsches gleichzeitig erfüllt und – christlich – brüskiert (in der Abweisung aller »Wiederkehr des Gleichen« und in der mythischen Anschaulichkeit des »Letzten«).

45 Vgl. K. Anglet, Zur Phantasmagorie der Tradition, Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung, Eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten unzeitgemäßen Betrachtung. Würzburg 1989.

Mitmachen oder Aussteigen?

Überlegungen zur Situation kirchlicher Beratung im Rahmen des § 218

Von Norbert Martin

Die folgenden Ausführungen[1] wollen sich im wesentlichen mit zwei Problemen auseinandersetzen. Das erste betrifft den Kern des entscheidenden Konfliktes *in praxi* zwischen der sogenannten Entscheidungsfreiheit der Frau und dem Lebensrecht des Kindes: wie sieht dieser Konflikt aus der Sicht des staatlichen Gesetzgebers und aus der Perspektive der katholischen Kirche aus?

Die zweite Frage zielt darauf, ob es auf der Basis christlicher Ethik überhaupt möglich, verantwortbar, opportun und legitim ist, katholische Beratungsstellen im Rahmen des staatlichen § 218 tätig sein zu lassen.

1. Prämissen

Wenige einleitende Überlegungen seien vorangestellt. So gilt es zunächst festzuhalten, daß meines Erachtens für die *ethische Grundfrage*, um die es in diesem Aufsatz vorrangig gehen soll, die finanziellen Implikationen, also die Förderung der »staatlich anerkannten« Beratungsstellen bzw. der Wegfall dieser Förderung und der daran gebundenen Personalstellen, sowie die höhere oder niedrigere, ohnehin nur schwer zu benennende Erfolgsquote der Beratungen lediglich eine Nebenrolle spielen.[2] Gleiches

1 Dieser Aufsatz stellt die gekürzte und überarbeitete Fassung eines Gutachtens dar, das im Juli 1987 vom Verfasser im Rahmen seiner Lehrtätigkeit am Institut »Johannes Paul II.« an der Lateran-Universität in Rom erstellt wurde. Er setzt im einzelnen die Kenntnis folgender Gesetze, Entschlüsse und Diskussionen voraus: des § 218; der verschiedenen Ausführungsbestimmungen zur Beratung; des Urteils des *Bundesverfassungsgerichts* von 1975; der diversen Stellungnahmen kirchlicher Verbände, des *Zentralkomitees der Deutschen Katholiken*, der *Deutschen Bischofskonferenz* (wie z. B. auszugsweise wiedergegeben im *Arbeitsheft 48: Das Leben des ungeborenen Kindes. Zur aktuellen politischen Diskussion* vom November 1986) sowie der Diskussion über die verschiedenen Indikationsarten; der Entschließung des *Bundesrates* vom 20. Dezember 1985 (mit der Feststellung, daß die Praxis des Schwangerschaftsabbruches nicht mit den Grundsätzen des geltenden Rechts übereinstimmt); der Diskussion um die offiziell gemeldeten und die mit Sicherheit erheblich höheren tatsächlichen Abtreibungszahlen; die aus dem Rahmen dieser Erörterung herausfallende besondere Problematik der »medizinischen« Indikation.

In unserem Zusammenhang kann auf die juristische Problematik und Komplexität der Beratungssituation selbst, die »zu einer verantworteten Entscheidung der Frau« beitragen und zugleich Hilfen zur Bewältigung der gesundheitlichen, psychischen, sozialen und finanziellen Schwierigkeiten bieten soll und damit Partner-, Ehe- und Familienprobleme, Fragen der Lebensbewältigung und zukünftigen Lebensgestaltung usw. berührt, nicht näher eingegangen werden.

2 Die nähere Begründung dieser Behauptung könnte wohl geliefert werden, würde hier aber zu weit führen.

scheint mir für die Frage der Bescheinigung nach erfolgter Beratung zu gelten, weil sie einmal bei entschiedenem Willen zum Schwangerschaftsabbruch ohnehin umgehbar ist und bekanntlich auch umgangen wird, weil zum anderen aber die Antwort auf das zentrale ethische Kernproblem die Frage nach der Bescheinigung *eo ipso* mitbeantwortet.

Vorangestellt sei auch, daß die folgenden Ausführungen keine Schuldzuweisung darstellen wollen. Es geht hier lediglich um die Erörterung einer ethischen Grundfrage, aus deren Beantwortung sich allerdings Konsequenzen für die gegenwärtige Praxis der katholischen Kirche in Deutschland – und vielleicht auch für die ähnlich gelagerte Situation in Frankreich, Italien und Kanada – im Bereich der § 218-Beratung ergeben könnten.

Es scheint, daß die Ethiker und Moraltheologen bisher den *individuellen* Aspekt des einzelnen Beraters in seiner jeweiligen Situation eher im Vordergrund ihrer Überlegungen gesehen haben als den *gesellschaftlichen* Aspekt der institutionellen Einbindung der Kirche in das vom Gesetzgeber definierte Beratungsumfeld. Das Problem etwa, ob der einzelne Berater nach einer Beratung im Sinne der Kirche *bona fide* den Beratungsschein ausstellen dürfe, auch wenn der weiterbestehende Wunsch der Frau zum Schwangerschaftsabbruch offensichtlich ist, steht neben der Frage, ob sich die Kirche als Institution in den Gesamtkomplex des § 218 und den hierbei gesetzlich festgelegten Rahmen für die Beratung hineinbegeben soll, kann, darf oder gar muß – oder eben auch nicht.

Daß dieser Widerspruch offen zutageliegt, beweisen die unterschiedlichen Standpunkte der Diskussionen, zumal die Frage noch dadurch diffiziler wird, daß das staatliche Gesetz außerordentlich »raffiniert« und »sophistisch« formuliert. Ob dies von der damaligen Koalition beabsichtigt wurde, um bei der Komplexität der jeweiligen Querverweise, Ausnahmebedingungen, Richtlinien, Sonderbedingungen etc. eine möglichst weitreichende Liberalisierung einzubringen, die unterm Strich doch noch eine weitgehende Annäherung an die vom Bundesverfassungsgericht verworfene, ursprünglich aber von der Koalition ja angestrebte Fristenlösung erreichen sollte, sei dahingestellt – im Ergebnis jedenfalls lief es darauf hinaus. Hierin mag ein Grund dafür liegen, daß viele Befürworter der Fristenlösung mit dem derzeitigen Gesetz und seiner Handhabung zufrieden sind und keinerlei Änderung wollen. So gesehen ist es das »raffinierteste« Gesetz, das sich in der deutschen Rechtsgeschichte finden läßt. Seine Sophistik besteht vor allem in der Schaffung von Grauzonen sozialen Handelns (etwa der Möglichkeit augenzwinkernden Einverständnisses zwischen der abtreibungswilligen Frau und ihrem Berater oder Arzt, aber auch zwischen Berater und Arzt, ganz zu schweigen von Meldepflicht, Abrechnungsmodus etc.). Dies alles ist hinreichend bekannt und Grund für den ständigen Ruf nach Revision des Gesetzes und die wiederholte Erklärung der Katholischen Kirche, man werde »sich niemals mit dem Gesetz abfinden«.

Die Folgen dieser Sophistik sind ebenfalls offenkundig: Entgegen den Erwartungen und Beteuerungen der Gesetzesinitiatoren, die eine Senkung der Abtreibungszahlen und erhöhten Lebensschutz verhießen, weiß heute jedermann von der Verlegung der Abtreibungen in die Kliniken und Praxen der Ärzte, die mit den zu diesem Zweck etablierten speziellen Tötungspraxen Hand in Hand geht, weiß man auch von der Zwangsfinanzierung der Kosten der ca. 200.000 bis 300.000 jährlichen Abtreibungen

durch die Solidargemeinschaft der Versicherten und von der Verschiebung des Rechtsbewußtseins innerhalb der Bevölkerung, das im Laufe der vergangenen Jahre mehrere Entwicklungsstufen durchmachte: Wurde Abtreibung zunächst als Unrecht und strafbar beurteilt, so galt sie fortan zunächst zwar als rechtswidrig, was allerdings nicht zwangsläufig eine Bestrafung nachsichziehen müsse. Und von den Auffassungen, sie sei straffrei, ja sogar erlaubt, ist es nicht mehr weit, in der Abtreibung einen subjektiven Rechtsanspruch erkennen zu wollen.

Die Folgen des Gesetzes sind letztlich also ein gesellschaftlicher Bewußtseinswandel und die Korrumpierung des öffentlichen Gewissens. Das Lebensrecht wurde weniger gesichert als vielmehr die Abtreibung *de facto* freigegeben: Wer heute will, findet in jedem Fall auf dem einen oder anderen Weg die Möglichkeit zum legalen Schwangerschaftsabbruch. Und wer heute meint, es bedürfe zunächst eines gesellschaftlichen Bewußtseinswandels, bevor das Gesetz geändert werde, der kennt entweder die Zusammenhänge zwischen Rechtssystem und öffentlicher Moral nicht, oder er verbirgt hinter dieser Forderung seine Hilflosigkeit bzw. seine politische Handlungsunfähigkeit und -unwilligkeit.

In dieser Situation stemmt sich die Kirche gegen die rutschenden Dämme, die wachsende Erosion der Grundwerte und die Etablierung eines Pluralismus in der Frage nach dem Recht des Lebens. Damit aber ist ihr Widerstand kein Ausdruck einer spezifisch katholischen Moral innerhalb eines wertpluralistischen Staates, sondern er kann sich mit vollem Recht auf die objektiven und nachprüfbaren Tatsachen der Naturwissenschaften Medizin und Biologie über die Anfänge des menschlichen Lebens und auf den Grundwertekonsenz des Grundgesetzes, der wiederum im Sittengesetz verankert ist, berufen, wie dies das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes bestätigt. Die Beratungsintention der Kirche und der kirchlichen Stellen ruht dabei auf der Grundlage: »Das Gebot: ›Du sollst nicht töten‹ ist ein sittliches Gebot, das sich mit unbedingtem Anspruch an das Gewissen und an die verantwortliche Entscheidung des Menschen richtet.«[3]

I. Freiheit und Lebensrecht

1. Selbstbestimmung und Sittlichkeit

Um das Dilemma, in dem die Kirche steckt, genauer verstehen zu können, ist es zunächst einmal notwendig, sich die Stellung des Gesetzgebers zur Frage der Entscheidungsfreiheit der werdenden Mutter bewußt zu machen. Zwar geht auch er, durch das bekannte Grundsatzurteil des Bundesverfassungsgerichtes gleichsam gezwungen, davon aus, die Frau solle nach Möglichkeit das Kind austragen und auch eine Beratung solle in diese Richtung erfolgen. *De facto* aber – und das ist das *punctum saliens* der ganzen Novellierung – ist die Entscheidungsfreiheit über Leben und Tod des Kindes letztlich der alleinigen Entscheidungsfreiheit der Frau – wenn auch formal an diverse Indikationsfeststellungen geknüpft – überlassen. Entscheidet sie sich gegen das Kind, so ist die freie Entscheidung zu »respektieren«. Diese grundsätzliche und *in*

3 So Joseph Kardinal Höffner im *Pressedienst* der Deutschen Bischofskonferenz vom 21. Februar 1986 (3.3) in einer Verteidigung der katholischen Beratungspraxis.

praxi tatsächlich existierende Berechtigung der Frau ist das Konstituens des gesamten »sozialen« Vorganges, der vom aufkommenden Konflikt der Frau infolge einer Schwangerschaft über alle Stufen und Schritte der Beratung, Bescheinigung, Indikationsfestellung bis zur Abtreibung mit ihrer Nachsorge, den finanziellen und psychologischen Regelungen und Hilfen reicht. Normative Orientierungen an sittlichen Aspekten des kindlichen Lebensrechts sind zwar Hindernisse, »Bremsen« auf diesem Weg, aber als höchster Wert, der zuletzt faktisch allein entscheidet, gilt die absolute Entscheidungsfreiheit der werdenden Mutter, die als Vehikel dazu dient, Hindernisse umgehen zu können. Hilfe für die Frau in Not bedeutet letztlich immer Hilfe dafür, daß ihre Entscheidungsfreiheit gesichert ist. »Hilfe« kann dabei im konkreten Fall zwar auch bedeuten, finanzielle, psychologische und ähnliche Mittel zur Verfügung zu stellen, die der Frau ermöglichen sollen, das Kind (gemäß ihrer freien Entscheidung) auszutragen; wenn aber diese Hilfen nicht greifen und die Frau sie ablehnt, dann wird die freie Entscheidung gegen das Kind selbst zur Hilfe für die in Not geratene Mutter; die Tötung des Kindes also, die Abtreibung selbst, wird zur Hilfe oder, anders gesagt, das Kind zum Mittel, um der Frau zu helfen. Erst durch die Zusicherung der Straffreiheit wird diese Entscheidung der Frau völlig »frei«, ohne wirkliche »Bedingung« außer den leicht zu erfüllenden Formalia des § 218. Damit wird letztlich die Entscheidungsfreiheit der Frau als »ungebunden«, als ab-solut definiert. Sie wird zwar sozial durch den Instanzenweg kaschiert, den der Gesetzgeber dem Schwangerschaftsabbruch vorschaltet, doch durch eine ethische Analyse der Situation fällt der Schleier, der den Blick auf die zugrundeliegende »List der Idee« enthüllt. Alles hat dieser Idee zu dienen: die Beratung, der Arzt, das Krankenhaus, die Versicherung, die Beiträge der solidarisch Versicherten, die Rechtsprechung, das Parlament, die Medien und zuletzt und unausweichlich das ungeborene Kind, sein Leben bzw. sein Tod. Alles dies sind beliebige Mittel, die nur dem *einen* Zweck dienen: der an nichts außer den eigenen Willen gebundenen Entscheidungsfreiheit der Frau. Wendet sich diese gegen das Kind, so ist ihr nicht nur Straffreiheit und Hilfe verschiedenster Art zugesichert, sondern ihre Entscheidung ist zugleich zu »respektieren«, d. h. ihr ist Respekt zu zollen und mit »Achtung« zu begegnen, weil sich der Mensch im Gebrauch seiner Freiheit »verwirklicht«. Das zugrunde liegende Menschenbild ist das des autonomen, sich selbst seine Gesetze gebenden Menschen.

Die vom Staat geforderte Beratung nach § 218b und die von ihm anerkannten Beratungsstellen unterstehen folgerichtig *in toto* und grundsätzlich dieser Logik, wie sie ebenso dem Gesetz grundsätzlich und dem Beratungskonzept im besonderen entspricht. Würde jemand dieser Logik widersprechen, widerspräche er dem Gesetzgeber, dem § 218 und dem gesamten Menschenbild, in dem diese Regelung wurzelt. Er würde aber auch dem gesamten *sozialen* Kontext, in dem sich Gesetz und Menschenbild entfalten, widersprechen.

Die kirchliche Position in dieser Frage anerkennt zwar die Notlage der Frau, will aber durch Beratung, durch gesundheitliche, psychische, soziale und finanzielle Unterstützung u. ä. helfen. Höchstes Ziel bleibt unausweichlich das sittliche Gut des kindlichen Lebens, weil es mit »unbedingtem Anspruch an das Gewissen« (Höffner) vor den Menschen und damit auch die Mutter tritt. Es ist also umgekehrt wie beim Gesetzgeber: »unbedingt« heißt, daß das Leben des Kindes keinesfalls Mittel zur »Hilfe« für die Frau werden kann, jedenfalls nicht so, daß die Tötung des Kindes, also

die Verneinung seines Lebensrechts zur alles entscheidenden »Hilfe« wird. Das Leben des Kindes darf nie instrumentalisiert werden – es sei denn in dem Sinne, daß der Frau in der Beratung nachgewiesen wird, daß gerade die Achtung und Bewahrung des kindlichen Lebens die entscheidende »Hilfe« für sie selbst darstellt und jede andere Hilfe nur als subsidiär zu betrachten ist. Der »zwingende« Nachweis, daß das Leben des Kindes außerhalb des mütterlichen Verfügungsrechtes liegt, bildet hier geradezu das *punctum saliens*: Die Mutter ist eben gerade *nicht frei,* sondern gebunden, und diese Bindung, deren Aufweis und Annahme durch die Mutter, stellen das »Heil«, Lösung und Hilfe schlechthin, dar. Dies ist das eigentliche Proprium der katholischen Beratung, die sich deutlich von der staatlichen Beratung nach § 218b abhebt. Es definiert sich zentral gerade dadurch, daß es den *Ausschluß der vermeintlichen Freiheit* der werdenden Mutter aufzeigt. Wird die Freiheit weiter behauptet, so dokumentiert sich eben hierin das Scheitern der Beratung. Das bedeutet zugleich, daß das Zentrum der in Frage stehenden Logik der Nachweis bildet, daß der Gesetzgeber sich in seinem § 218 mit den der Frau darin eingeräumten Möglichkeiten wie der Entscheidungsfreiheit nicht nur ein bißchen, sondern *völlig* irrt: in Bezug auf Leben und Tod gibt es nur ein Entweder-Oder. Hier existieren keine Grauzonen, und gerade deshalb kann die Kirche die Möglichkeit einer gegen das kindliche Leben gerichteten »freien Entscheidung« der Frau niemals anerkennen oder »respektieren«, wenn sie eine solche Mutter auch nicht tätlich daran hindern kann zu tun, was der Staat »erlaubt«, ohne damit ihre eigene Grundlage aufzugeben.[4]

Der Gegensatz wird also deutlich: Während der Gesetzgeber das Leben des Kindes der mütterlichen Freiheit unterordnet, weist die Kirche die Freiheit der Frau als »gebunden« nach und unterstellt sie dem Leben des Kindes, damit letztlich auch der Mutter ein Leben in Freiheit – gemäß nämlich dem unabdingbaren sittlichen Anspruch – möglich ist. Im anderen Falle wäre das Joch der Sünde, die die Unfreiheit mit sich bringt, die Folge. Der Gesetzgeber hingegen überläßt der Frau die freie Entscheidung und glaubt, diese genüge dem sittlichen Anspruch auch im Falle der Entscheidung gegen das Leben des Kindes, ein fataler Irrtum insofern, als er es ermöglicht, eine solche Entscheidung sogar zu »respektieren«, während doch nur eine das unbedingte Lebensrecht des Kindes berücksichtigende Entscheidung dem sittlichen Anspruch gerecht werden kann. Die Sittlichkeit ist also geradezu unumgänglich an den Nachweis gebunden, daß die Frau in dieser Entscheidung eben nicht frei ist. Die Freiheit dagegen, wie sie der Gesetzgeber gewährt, ist nur unter Preisgabe des unbedingten sittlichen Anspruchs durchzusetzen, während die Sittlichkeit gerade den Preis der »Freiheit« fordert bzw. um den Preis einer Anerkennung der Freiheit, die sich der unbedingt fordernden Norm des Lebensrechts unterstellt, zu gewährleisten ist.

Damit kann letztlich die »Hilfe« nicht vom sittlichen Anspruch gelöst werden – das gerade aber tut das Gesetz, indem es zwar der werdenden Mutter im Vorfeld die sittliche Norm des Lebensrechts vor Augen stellt, sie aber dann doch für eben den Fall davon befreit, daß sie behauptet, dieser Norm nicht nachkommen zu können, um sich damit für die Tötung des Kindes zu entscheiden. Das *scandalon* besteht also darin, daß der Gesetzgeber behauptet, es bestünde eine Alternative, die der Gewissensentscheidung anheimzustellen und zuletzt als dem sittlichen Anspruch entsprechend zu

4 Zum »irrigen Gewissen« vgl. weiter unten, S. 402ff.

respektieren sei. Demgegenüber gibt es für die Kirche keine Alternative und damit auch keinen Gewissensentscheid, da das Gewissen sich *a priori* für das Leben zu entscheiden hat; eine Entscheidung gegen das Leben des Kindes entspricht also keinesfalls dem geforderten sittlichen Anspruch, sondern ist vielmehr dessen Negierung und daher unsittlich. Die Forderung des Sittlichen besteht gerade in dem Aufweis, daß die Frau keine Freiheit hat, weder eine eingeschränkte noch eine uneingeschränkte.[5]

Wenn nun die vom Gesetz vorgesehene Beratung – gleichsam im Vorfeld der endgültigen und unwiderruflichen Entscheidung der Frau über Leben und Tod des Kindes – zunächst alle erdenklichen Hilfen für die Mutter anbietet, so kommt es im Verlauf der Beratung zu einer völligen Umkehrung der Perspektiven und einer Neudefinition der gesamten Situation – genau in dem Moment, da die Frau bekundet, alle diese »Hilfen« seien vergebens und einzig im Schwangerschaftsabbruch bestünde die einzig sinnvolle Möglichkeit. Denn in diesem Moment findet logisch ein totaler Pradigmenwechsel statt, zieht die staatliche Beratung gleichsam als letzten Joker die Straffreiheit bei definierter Indikation aus dem Ärmel: Nun definiert sie ein bis dato von ihm als hehres Ziel bezeichnetes sittliches Gut zum alles verändernden Mittel, zur letzten »Hilfe« für die Mutter um. Es findet eine *Umwertung der Werte* statt, wobei die im Vorfeld der Entscheidung als Mittel zur Durchsetzung des kindlichen Lebensrechts ausgegebenen Hilfen, nämlich ärztlicher Rat und Betreuung, finanzielle und psychologische Unterstützung etc., nun zu alleinigen Hilfen der Frau werden, möglichen *Folgeerscheinungen* des Schwangerschaftsabbruchs vorzubeugen. Diese Mittel-Wahl-Erweiterung bei der Entscheidungsfreiheit der Frau definiert eben das sittliche Gut des kindlichen Rechts auf Leben als letztlich einziges Mittel, angesichts dessen alle anderen »Hilfen« nur noch subsidiären Mittelcharakter erhalten. Demgegenüber muß die katholische Beratung unter allen Umständen an der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs auf das Recht zu leben festhalten (*nota bene* ist dies – wie gesagt – kein »Sondergut« katholischer Moral, sondern entspricht dem Grundwertekonsens des deutschen Grundgesetzes; deshalb kann die Beharrlichkeit der Kirche in diesem Punkte vom Staat auch nicht mit dem Hinweis auf die Pluralismusproblematik des modernen, weltanschaulich neutralen Staates abgewiesen werden; die Kirche verteidigt hier also den Staat gegen »sich selbst« als Gesetzgeber). Die Entscheidung hat darin ihre Grundlage, daß in dieser Frage *keine* Wahlfreiheit besteht. Nachzuweisen, daß die Freiheit unbedingt an das sittliche Gut gebunden ist, daß Lebensrecht eine Wahl-Freiheit ausschließt, bleibt das Charakteristikum des vorliegenden Problems. Die Unbedingtheit der Affirmation schließt die Freiheit zur Negation aus.

Wer dies in den Beratungsstellen nicht verdeutlicht, untergräbt die tragende Basis seiner Position und enthält dem Ratsuchenden das eigentlich vom Berater Geforderte vor. »Ausschluß der Freiheit« heißt natürlich nicht, daß der Berater auf den Ratsuchenden Zwang ausüben sollte, heißt also nicht *Handlungszwang*. Vielmehr muß sich dem Ratsuchenden das Gesagte als sittlicher Anspruch selbst offenbaren bzw. ihm vom Berater offenbart werden. Es geht also um die Verdeutlichung der

5 Es geht hier immer um den *objektiven* Zusammenhang der Tat und nicht um die Bewertung einer *subjektiven* Situation einer etwa in Panik geratenen oder unter dem Druck der Angehörigen stehenden Mutter.

sittlichen Forderung, die keine Alternative läßt, so oder anders zu handeln (sofern man das Gute überhaupt will). Das wiederum impliziert die sittliche Verpflichtung des Beraters, mit allen zu Gebote stehenden und natürlich zulässigen Mitteln (und da es sich hier um Leben oder Tod handelt, ist die Reichweite dieser Maxime von der Irrevozierbarkeit der Entscheidung her zu überdenken und zu bemessen) und unter dem Aspekt didaktischer Klugheit[6] dem Ratsuchenden vor Augen zu führen, daß das in Frage stehende Gut das Gewissen unbedingt bindet und es sittlich gesehen gar keine andere Entscheidung geben kann. Der alles entscheidende Rat kann also keinesfalls im rigorosen Wechsel der Perspektive und in der Umwertung der Werte liegen (wie dies der Gesetzgeber handhabt, wenn die werdende Mutter denn nicht anders handeln zu können meint), sondern einzig darin aufzuweisen, daß die in Frage stehende Entscheidung der Freiheit des einzelnen (und des Staates), Ja oder Nein sagen zu können, grundsätzlich entzogen ist, daß also die so barmherzig erscheinende »Hilfsbrücke« der Entscheidungsfreiheit in Wahrheit ein im eigentlichen Sinne des Wortes »tödlicher« Irrtum ist. Jeder kleinste Schatten, der in der Beratungssituation auf diese im hellsten Licht stehende, eindeutige sittliche Norm fällt, verfälscht die Situation und zeigt die bei allem subjektiv guten Willen doch objektiv vorliegende Korrumpierung des Beraters.

2. Abtreibung als Forderung eines irrenden Gewissens?

Im Zusammenhang mit der Schwangerschaftsberatung wird – auch von katholischer Seite – zuweilen mit dem *irrenden Gewissen* im Sinne einer subjektiven Exkulpierung der Entscheidung zur Abtreibung argumentiert. Natürlich kann eine Frau zunächst unter dem Druck ihrer psychischen Lage kopflos werden, in Panik geraten, blockiert sein, ein *black out* haben und zu Kurzschlußreaktionen getrieben werden. Dabei kann Druck von Seiten des Mannes, also vom Vater des Kindes, der Familie, der Nachbarschaft, von Freunden usf. auslösend bzw. verstärkend eine Rolle spielen. Panik, Kopflosigkeit und daraus resultierende Kurzschlußhandlungen können sich aber wohl kaum auf das irrige Gewissen berufen, denn dies setzt voraus, daß man nach einer sachlichen Erörterung des in Frage stehenden Problems (bei sich selbst und/oder mit Hilfe von Fachleuten) und aller relevanten Faktoren, die in die Entscheidungssituation hineinragen, nach bestem Wissen und Gewissen abwägend entscheidet. Wird bei Panik u. ä. im nachhinein auf ein irriges Gewissen rekurriert, so meint man eigentlich nicht den Irrtum hinsichtlich der Erkenntnis der Sachlage, sondern vielmehr psychische Unfähigkeit, überhaupt die Sachlage und damit die Konstituenten einer Gewissensentscheidung erkannt zu haben bzw. erkennen zu können. Es handelt sich also gar nicht um eine Gewissensentscheidung, sondern um eine *Kurzschlußhandlung im Affekt* (bezogen auf das Gewissen könnte man vielleicht von einem »verwirrten« Gewissen sprechen).

Im Falle der Abtreibung ist zudem maßgeblich sich vor Augen zu führen, daß es sich bei der Gewissensfrage weder um ein *Gewissensgebot* (hier: um die Gewissens*verpflichtung*, das Kind zu töten) noch um ein *Gewissensverbot* (hier: das Gewissens*verbot*, die Schwangerschaft fortzusetzen) handelt. Es wäre ja grotesk, wenn eine Frau

6 Vgl. hierzu weiter unten, S. 405ff.

sagen würde: »Ich fühle mich im Gewissen *verpflichtet*, mein Kind zu töten«, bzw.: »Ich fühle, daß mein Gewissen mir *verbietet*, die Schwangerschaft fortzusetzen.« Vielmehr handelt es sich im Normalfall um Sätze wie: »Ich halte es (trotz ...) mit meinem Gewissen *vereinbar*, das Kind zu töten.« Zwischen Gewissensverpflichtung und Vereinbarkeit besteht ein wesentlicher Unterschied.

Hinzu kommt, daß die Matrix, auf deren Hintergrund das Gewissen entscheidet, sich ja nicht als eine *tabula rasa* präsentiert; vielmehr stellt das allgemeine Sittengesetz als *norma normans* die Richtschnur für die Gewissensbildung dar. Bestünde die freie Gewissensentscheidung der werdenden Mutter im Sinne des § 218, so wäre ihr Gewissen tatsächlich jene leere Tafel, auf die die Frau in autonomer Selbstverpflichtung ihr Urteil schreibt. Nun ist aber das Gebot: »Du sollst nicht töten«, also das Recht auf Leben, etwas, »das sich mit unbedingtem Anspruch an das Gewissen und an die verantwortliche Entscheidung des Menschen richtet« (Höffner), was also gleichsam bereits »auf der Tafel eingeschrieben« steht, bevor die Frau ihr Urteil fällt. Es ist sozusagen *a priori* evident. Hinsichtlich einer solchen Norm kann es gar kein irriges Gewissen geben (wohl Zweifel, Verdrängung, Panik etc.). Dies gilt *cum grano salis* für alle strategisch wichtigen Basisnormen des menschlichen Handelns und Zusammenlebens. Diese sind nämlich (zu beachten ist dabei der je verschiedene Handlungszusammenhang, Verpflichtungscharakter usf.) so klar und eindeutig definiert, daß über ihre Geltung überhaupt kein Zweifel erlaubt ist und erlaubt sein kann, zumindest nicht im Falle eines abwägenden Urteils.

Hier hilft auch nicht der Hinweis, daß die letzte Instanz der subjektiven Entscheidung das persönliche Gewissen ist, weil dieses Gewissen eben »gebildet« sein muß. Diese Bildung ist aber bei der Entscheidung über Leben und Tod so evident, daß diese Evidenz ihre eigene sittliche Würde und absoluten Anspruch auf Geltung und Respektierung besitzt. Gewiß ist es möglich, daß im Hinblick auf solche klaren und evidenten Normen aus den verschiedensten Gründen vorübergehende »Zweifel« bestehen können – was jedoch keinesfalls gleichbedeutend ist mit einer im Gewissen verpflichtenden Überzeugung, daß das Gegenteil die sittliche Norm sei –, aber bei ruhiger Überlegung und einer eingehenden Beratung mit Fachleuten ist ihre Geltung zweifelsfrei nachweisbar. Sollte die Legitimation einer solchen allgemeinen Norm also im Einzelfall infolge subjektiven Zweifels nicht einsichtig sein, so besteht eben der Sinn der Beratung gerade in dem Nachweis der Illegitimität dieser Zweifel. Eine bleibende gegenteilige Überzeugung kann sich jedenfalls niemals auf das Gewissen berufen (wohl auf Verstocktheit, Uneinsichtigkeit, Verwirrung, ein in besonders hohem Maße von Emotionen geleitetes Erkenntnisinteresse u. a.). Mit anderen Worten: Ein subjektiver Wunsch ist hier stärker als das »Gewissen«, dem eine Entscheidung gleichsam abgerungen wird; es liegt sozusagen eine Deformation des Gewissens vor. Dies wird bereits an Beispielen deutlich, die weit unter der Geltung, Selbst-Evidenz und »Legitimationsausstrahlung« des Tötungsverbotes liegen. Man kann sich das vor Augen führen bei Normen des Verkehrsrechts, des Steuerrechts, bei Eigentumsdelikten oder auf dem Hintergrund politischer und terroristischer Gewaltakte, wo sich Menschen als Überzeugungstäter gerade auf ein angebliches Gewissen berufen.[7]

---

7 Wem beispielsweise sein »Gewissen« verbietet, sich in geschlossenen Ortschaften an die

Ist es schon hier nicht möglich, sich auf ein »irrendes Gewissen« zu berufen, so ist es erst recht klar bei Fragen, die sich um Leben und Tod drehen. Zweifellos ist das Moment des irrenden Gewissens in vielen moralischen Fragen relevant, und sie wäre es vielleicht auch bei der Abtreibung – allerdings unter einer Voraussetzung: daß nämlich nicht geklärt wäre, ob es sich beim Ungeborenen um einen Menschen handelt. (Vielmehr müßte sogar eindeutig geklärt werden, daß es sich *nicht* um einen Menschen handelt, d. h. die Beweislast liegt bei dem, der solches behauptet. Solange man dies nicht ausschließen kann, ist so zu handeln, als wäre es ein Mensch.) Sein Menschsein ist aber eindeutig geklärt, und so impliziert das Menschenrecht des Ungeborenen *eo ipso*, daß seine Existenz nicht vom Gewissensurteil eines anderen Menschen abhängig ist oder gemacht werden darf. Die Frage nach der Verbindlichkeit des (irrenden) Gewissens spielt hier also keine Rolle. Sollte dies jemand trotzdem für sich in Anspruch nehmen, so muß gerade er darauf hingewiesen werden, daß die in Frage stehende Norm des Lebensrechts *unabhängig* von der Geltung seines richtigen oder irrenden Gewissens gilt und zu beachten ist. Der Irrtum betrifft also nicht sein Gewissensurteil, sondern vielmehr das vorausliegende Urteil, daß nämlich das Gewissen als Instanz der Entscheidung überhaupt zuständig sei.

Gewissen ist die Überzeugung vom Vorliegen einer sittlichen Norm. Wer eine solche Norm mit unbedingtem Geltungsanspruch verkündet, schließt die Appellationsmöglichkeit an ein (irrendes) Gewissen aus. Irren kann das Gewissen nur im Bereich bedingter Normen. Das Gewissen ist gleichsam das Ohr, mit dem der Mensch den Anruf der sittlichen Norm, der ethischen Verpflichtung hört. Wenn nun etwa die Kirche oder das Grundgesetz das Lebensrecht als sittliche Norm mit unbedingtem Anspruch verkündet, dann wäre es geradezu Unsinn, anschließend zu proklamieren, im übrigen aber müsse jeder letzten Endes seinem Gewissen folgen. Wer in diesem Zusammenhang die Möglichkeit des irrigen Gewissens ins Spiel bringt oder gar in Anspruch nimmt, der reklamiert für sein Gewissen eigentlich nicht die Irrtumsmöglichkeit, sondern er fordert die Überordnung seines subjektiven Gewissens über das objektive Sittengesetz, also eine subjektive Autonomie. Das aber ist etwas ganz anderes als ein (irriges) Gewissen, es ist vielmehr ein Irrtum *über* das Gewissen, seine Funktion, seine Stellung in der Ordnung der Sittlichkeit usw. Wer diesem Irrtum aufgesessen ist, der muß darüber aufgeklärt werden. Ist der Irrtum aber nicht zu beseitigen, also unüberwindlich, so hilft mitunter nur noch die Rechtsordnung bzw. die Sanktionsgewalt der legitimen Herrschaft.

Geschwindigkeitsbegrenzung zu halten, der ist bald seinen Führerschein los; wem sein »Gewissen« verbietet, Steuern zu zahlen, der wird gepfändet; wem sein »Gewissen« gebietet, seinen Lebensunterhalt durch Warenhausdiebstähle zu bestreiten, der wird bald bei Wasser und Brot über seine Handlungsweise nachdenken können. Erst recht grotesk wird die Sache, wenn das angebliche (»irrige«) »Gewissen« eines Terroristen diesen sittlich zu einem Mord verpflichtet. In keinem dieser Fälle kann die staatliche Ordnung davon absehen, die Geltung von Normen davon abhängig zu machen, wie das Gewissen irgendwelcher Menschen beschaffen ist. Insbesondere bei Fragen um Leben und Tod und wo Rechte Dritter betroffen sind, zeigt es sich, daß die Geltung der Norm völlig unabhängig vom übereinstimmenden oder abweichenden »Gewissensurteil« irgendeines Menschen ist und sein muß. Den Angehörigen von Sekten, denen ihr Gewissen verbietet, ihre kranken Kinder durch Bluttransfusion retten zu lassen, werden die Kinder ganz einfach weggenommen. Dasselbe gilt sogar für die vergleichsweise harmlose Weigerung, die Kinder der allgemeinen Schulpflicht zu unterwerfen: sie werden von der Polizei abgeholt.

Von hier aus fällt nun auch neues Licht auf die Frage der sogenannten »Respektierung«. Wenn das »irrige« Gewissen in der Frage des Lebensrechts fälschlicherweise in Anspruch genommen wird, dann kann auch die angebliche »Respektierung« und »Achtung« nur fälschlicherweise reklamiert werden. Denn wenn es ein Recht auf Leben gibt, dann bedeutet es ja gerade, daß es unabhängig vom Gewissensurteil eines anderen besteht und Schutz verlangen kann. Denn es wäre absurd, wenn das Lebensrecht eines Menschen aufhebbar wäre unter dem Hinweis, daß ein anderer sich im Gewissen verpflichtet fühle, ihn zu töten. Genau in diesem Moment setzt ja die Schutzpflicht des Staates ein, um gegebenenfalls massiven Widerstand entgegenzusetzen. Hier also von »Respektierung« oder »Achtung« zu sprechen, gar von der »Würde der Gewissensentscheidung«, wäre absurd. Was hier geachtet und gewürdigt werden muß, ist einzig das Recht auf Leben und nicht die Deformation des Gewissens. Andernfalls fände sich der Staat, die Bürger und die Öffentlichkeit (man bedenke das im Zusammenhang der sogenannten Überzeugungstäter, des Terrorismus usw.) im völligen Tohuwabohu wieder.

Eine letzte Überlegung zeigt nochmals die Fragwürdigkeit einer Berufung auf das irrige Gewissen: Bei der Abtreibung geht es ja eigentlich nie um den Fall, daß eine Frau sagt, ihr Gewissen gebiete die Abtreibung; allerhöchstens meint sie, es mit ihrem Gewissen vereinbaren zu können. Jemand an einer Tat zu hindern, die ihm sein Gewissen lediglich *erlaubt*, stellt nun aber überhaupt keine Gewissensnötigung dar, da kein Gewissenskonflikt entsteht. Das Gewissen – ob nun irrend oder nicht – verbietet doch nicht die Unterlassung einer Handlung, die es gar nicht als *verpflichtend geboten*, sondern nur *erlaubt* hat und mit sich als *vereinbar* ansieht, ein Unterschied, der in der Diskussion um den § 218 ständig verschleiert wird.

3. Didaktische Überlegungen zur Beratung

Zuletzt noch einige Überlegungen zu der Frage, ob bei der Beratung einer werdenden Mutter, die den Schwangerschaftsabbruch erwägt, »Mittel« zur Abwendung des Abtreibungswunsches eingesetzt werden könnten oder sollten, die unter Umständen »schockieren« (etwa das Flugblatt *Leben oder Tod*, der Film *The silent cry* o. ä.), oder ob das verpönt oder gar verboten sein sollte, weil dadurch die Entscheidungsfreiheit der Frau auf ungebührliche Weise eingeschränkt, beeinträchtigt oder sie zumindest doch in ihren Gefühlen verletzt bzw. schockiert werden könnte. Sicher ist es richtig, daß man schon aus didaktischen Erwägungen diese Mittel nicht beliebig als »moralischen Hammer« benutzen kann und darf, allein weil man eventuell das Gegenteil des Beabsichtigten erreichen würde: Verhärtung und Sperre. Andererseits ist nicht einzusehen, warum diese Mittel *generell* unter ein Verdikt fallen sollten. Bei der Drogenberatung und-prophylaxe, der Kampagne gegen AIDS, in der Verkehrserziehung, bei der Demonstration der Gefahren einzelner Sportarten und in vielen anderen Fällen kennt man in der Öffentlichkeit und den Medien keine solche Hemmungen, Gefühle zu verletzen, um mit allen Mitteln massiven Einfluß auf die Entscheidung der Menschen auszuüben. Im Falle der Abtreibung ist ja nicht nur nach den Gefühlen des Kindes zu fragen, sondern nach seinem Leben. Es stellt sich hier die Frage einer *doppelten Moral.* Bei jeder Bedrohung des eigenen Lebens hätte doch niemand von uns Bedenken, die Chance wahrzunehmen und den Angreifer oder einen Terroristen

durch einen Schock von seinem Vorhaben abzubringen (man beachte das *tertium comparationis* des Vergleichs, damit man mir nicht vorwerfe, eine schwangere Frau werde mit einem Terroristen verglichen!), auch um den Preis der emotionalen Beeinträchtigung seiner Entscheidungsfreiheit zu töten. Hier würde man sogar zu jeder Art von Schock greifen, während es im Falle der Abtreibung sozusagen um den »dazugehörigen« Schock geht, der präventiv eingesetzt wird, da ihn viele Frauen während oder nach der Abtreibung sowieso erfahren. Es kommt bei der Ziel-Mittel-Abwägung immer auf das erstrebte Ziel und den zu schützenden Wert an. Von hier aus bestimmt sich das Mittel. Es gibt keinen Grund, das schreckliche Geschehen einer Abtreibung und seine aufrüttelnde Wirkung als Mittel zur Abwendung der Tötung des Kindes *von vornherein* zu tabuisieren. Oder ist es vielleicht der geforderte »Respekt« vor der angeblich freien Entscheidung der Frau, der diese Tabuisierung fördert, weil allein schon die Offenlegung der Abtreibung als medizinisches Geschehen und die damit verbundenen Bilder einer angeblichen »Respektierung« derart Hohn sprechen würden, daß die Unsittlichkeit der »freien Entscheidung« offen zutage träte?

Die Unbedingtheit des moralischen Anspruchs und der in Frage stehende – im Vergleich zur Selbstbestimmung der Frau inclusive aller möglichen Umstände – absolute Wert des Lebensrechts lassen das kleinere Übel von »Schock«, Beeinträchtigung der Gefühle etc. als nebensächlich erscheinen. Es wird ja nicht die Entscheidungsfreiheit der werdenden Mutter durch einen (eventuellen) Schock beeinträchtigt (letztlich ist er ja das Ergebnis einer Einsicht in die mit dem Schwangerschaftsabbruch verbundene Wirklichkeit), auch nicht durch den unter Umständen und mit Klugheit einen Schock in Kauf nehmenden Berater, sondern die Mutter ist ja durch den sittlichen Anspruch des in Frage stehenden Gutes selbst tatsächlich *objektiv beeinträchtigt*. Der »Schock« ist also nur das Mittel (die *ultimo ratio*), um den sittlichen Anspruch zu verdeutlichen – oder er ist sogar das Ergebnis der plötzlich schmerzlichen Einsicht in die sittliche Forderung, die sich aus der geschauten Wirklichkeit ergibt. Eine Frau, die eine subjektive Entscheidungsfreiheit gegenüber dem Leben des Kindes beansprucht, muß in der Tat gegebenenfalls sehr deutlich und drastisch darauf hingewiesen werden, daß dieser Anspruch illegitim ist. Der Nachweis, die Entscheidungsfreiheit der Frau selbst sei auszuschließen, ist eine sittliche Tat ersten Ranges, die vom Beratenden dort gefordert werden muß, wo die Frau ein solches Recht für sich in Anspruch nimmt. Wer hier als Berater seine Grenze sieht und vornehm schweigt, wird dem an ihn gestellten sittlichen Anspruch gerade *nicht* gerecht.

Dies gilt unbeschadet der Forderung, daß man dabei selbstverständlich klug und den Umständen entsprechend vorgehen muß und daß der Berater auch in dieser Hinsicht psychologisch geschult sein sollte. Eine *a priori*-Tabuisierung jedenfalls ist völlig unangemessen, auch deshalb, weil in der manchmal drastischen Konfrontation mit der Abscheulichkeit der Abtreibung grundsätzlich keine »Manipulation« (wie manchmal behauptet wird) vorliegt – Manipulation ist bekanntermaßen mit Vorspiegelung falscher Tatsachen und/oder mit falschen Absichten verbunden, während es sich hier um richtige Tatsachen und sittlich hochstehende Absichten handelt. Vielmehr vermag sich hierin auch der Respekt vor dem Gewissen der Ratsuchenden auszudrücken, die ein Recht hat, über die volle Realität aufgeklärt zu werden, damit sie sich »ein Gewissen in Wahrheit« bilden kann. Zweifellos muß der Kirche (und dem Staat) daran gelegen sein, daß das Recht auf Leben aus den Motivationen von *Liebe, Achtung und*

Verantwortung heraus respektiert wird (das wäre eine Aufgabe der Erziehung auf vielen Ebenen), zumal Abschreckung mitunter abschottet – aber sie vermag eben manchmal auch, schon existierende Abschottung abzubauen, wie die Erfahrung zeigt.

II. Kirchliche Beratungsstellen und der staatliche § 218

Ob die kirchlichen Beratungsstellen staatlich anerkannt (und das heißt: nach § 218b beratend) oder frei und unabhängig arbeiten sollten (wie es in mehreren Ländern erfolgreich geschieht), steht in Deutschland seit Jahren im Mittelpunkt innerkirchlicher Konflikte und Diskussionen. Gerade dieses Faktum der bis in subtilste Differenzierungen ethischer, sittlicher, strafrechtlicher, theologischer, sozialmedizinischer Überlegungen reichenden Diskusssion über Berechtigung oder Nicht-Berechtigung der staatlich anerkannten kirchlichen Beratung ist Hinweis genug auf die »Raffiniertheit« und Sophistik des Gesetzes, aber auch auf die Komplexität der gesellschaftlichen Situation, in die die Kirche hier eingebunden ist. Man kann mit Sicherheit davon ausgehen, daß unbeschadet der gegensätzlichen Positionen alle an dieser innerkirchlichen Konflikt-Diskussion Beteiligten subjektiv das Beste für die Mütter, die Ungeborenen, die Kirche, die Gesellschaft und für das Volk im Auge haben. Hier helfen also nur ein rationaler Dialog und die Abwägung von Argumenten weiter.

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich meines Erachtens zwingend, daß die Kirche gut beraten wäre, aus dem staatlich anerkannten Beratungsrahmen auszusteigen und ein eigenes freies Beratungsnetz aufzubauen, da deutlich wurde, daß dem staatlichen Konzept der Beratung nach § 218b

– ein *autonomes Menschenbild* zugrunde liegt, das die Kirche nicht akzeptieren kann;
– als höchstes Ziel die *Entscheidungsfreiheit der Frau* gilt, dessen innere Logik letztlich die Frau zum Richter über Leben und Tod des Kindes macht – ein Konzept, das die Kirche niemals annehmen kann. Die Beratung unter der Flagge der »freien Willensentscheidung« ist Teil der wesentlichen Ungerechtigkeit des § 218 selbst. Der Freiheitsbegriff des § 218 und der Freiheitsbegriff der Kirche stehen unversöhnbar und unvereinbar gegenüber;
– die *Um-Definition* des Schwangerschaftsabbruchs als letztes »Mittel« zur »Hilfe« für die Frau dient, während die Kirche niemals akzeptieren wird, das Leben des Kindes zu instrumentalisieren;
– eine Sicht der Beratungssituation selbst zugrunde liegt, die einen *Wechsel der Perspektive* im Sinne einer *Umwertung der Werte* vornimmt, der für die Kirche nicht nachvollziehbar ist. Die Beratung selbst ist *nolens volens* ein Schritt auf dem Weg, an dessen Ende der Schwangerschaftsabbruch stehen kann (Verschiebung des Rechtsbewußtseins, Korrumpierung des öffentlichen Gewissens);
– eine Konzeption des »Gewissens« eigen ist, bei der der Entscheidung der Frau *gegen* das Leben des Kindes »Respekt« und »Achtung« im Sinne einer sittlichen Entscheidung entgegengebracht wird, eine Sicht, die die Sache auf den Kopf stellt und zu einer Deformation des Gewissens führt;
– *in der Praxis* der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Bundesrepublik Deutschland vom Staat nicht in Abrede gestellte, sondern zugelassene, legitimierte und sogar geförderte Beratungsstellen entsprechen, in denen von der Beratung über die

Indikationsfeststellung bis zum Schwangerschaftsabbruch alles »aus einer Hand« gemacht wird (*pro familia*);
– die in der Bevölkerung verbreitete Ansicht korrespondiert, die Abtreibung sei ein individueller Rechtsanspruch (*de-facto*-Freigabe), bei dessen Anerkennung und Durchsetzung die staatlich anerkannten Beratungsstellen als die zuständigen Institutionen tätig werden (schleichende Erosion der Grundwerte);
– ein *Freiheitsbegriff* zugrunde liegt, der die Freiheit letztlich vom sittlichen Anspruch loskoppelt und sie als *unbedingt* definiert, während für die Kirche die Freiheit sich in der unbedingten Bindung an die sittliche Norm entfaltet und vollendet.

Hält man sich ein solches Beratungskonzept vor Augen, so wird deutlich, daß die Kirche sich ihren ethisch-moralischen Grundüberzeugungen folgend unmöglich mit einem solchen Beratungskonzept identifizieren kann und daher sich auch nicht in den Rahmen eines solchen Beratungskonzeptes hineinziehen lassen sollte.
– Diese Einbindung erscheint trotz aller gegenteiligen Beteuerungen dem Bürger *praktisch* als Kollaboration mit diesem Konzept und all seinen Implikationen.
– Wer sagt, ein Gesetz sei *unannehmbar,* sich dann aber *freiwillig* in den Handlungsrahmen des Gesetzes einbinden läßt, wird in den Augen der Öffentlichkeit, die die subtilen Distinktionen, die dieser Entscheidung zugrunde liegen, nicht verstehen kann bzw. nicht teilt, *unglaubwürdig* hinsichtlich seiner Behauptung, das Gesetz sei unannehmbar.
– Man kann meiner Meinung nach nicht auf der einen Seite die *finanziellen Vorteile* der staatlich anerkannten Beratungsstellen in Anspruch nehmen und auf der anderen Seite den analysierten wesentlichen Aspekt der Beratung nach § 218b inhaltlich und praktisch als *unannehmbar* ablehnen. Es ist ein Gebot der Redlichkeit des Umgangs, auch gegenüber dem Staat die Unvereinbarkeit der Beratungskonzepte in aller Deutlichkeit und Klarheit zu dokumentieren und durchzuhalten. Die *Unbedingtheit* der sittlichen Forderung des Lebensrechts ist ja gerade das, was das Gesetz (in der *praktischen Konsequenz* seiner Logik) ausschließt. Jeder, der sich *implicite* oder *explicite* unter Ablehnung wesentlicher Inhalte des Gesetzes unter das Gesetz stellt, gerät in eine *Aporie,* die nur durch den klaren Ausstieg aufgehoben wird. Jede andere Kooperation trifft auch die Würde der eigenen richtigen Entscheidung.
– Diese klare Haltung besitzt unter anderem auch einen *Symbolwert* als ein Zeichen des institutionalisierten Widerspruchs gegen das als unannehmbar bezeichnete Gesetz. Man kann nicht verkünden, man werde sich mit diesem Gesetz niemals abfinden und es dann doch (zumindest partiell) tun, so daß *in praxi* die Optik der Zusammenarbeit entsteht. Man bringt sich um die Früchte des Protests, wenn die ethische Kontestation nur *theoretisch* formuliert wird, ohne die gesellschaftlich-soziale Seite damit in Übereinstimmung zu bringen. Klarheit und Glaubwürdigkeit der Position leiden darunter.
– Der *staatlich anerkannte Berater* wird *nolens volens* selbst ein *Mittel innerhalb der Logik des Gesetzes.* Der Gesetzgeber hat den Rahmen definiert, innerhalb dessen der staatlich anerkannte Berater zu agieren hat. Wer dieses Handlungsangebot freiwillig annimmt, stellt sich unter das Gesetz. Die Unterstellung unter das Gesetz nimmt dem Berater gerade die Möglichkeit, gegen das Gesetz *legitimerweise* auf die Unbedingtheit der Norm hinzuweisen, weil das Gesetz sie und die Entscheidung über Leben und Tod in den Rahmen staatlich zugelassener pluralistischer Wahlalternativen stellt und

damit aufhebt. Wer die Unbedingtheit dennoch behauptet, stellt sich dem vom Gesetz vorgesehenen Beratungsrahmen und -inhalt entgegen, er berät formal »illegal«. Aus dieser Illegalität rettet nur der *Ausstieg* aus der staatlichen Anerkennung. Im anderen Falle steht der Berater in einem unauflösbaren Konflikt zwischen der Loyalität zur kirchlichen Position und der Loyalität zum § 218b. Man weiß aus der Erfahrung, daß es trotz aller gegenteiligen Beteuerungen auch hier u. a. die Lösung des »Ein-Auge-Zudrückens« gibt. Hier erhebt sich die Frage der Verpflichtung und der Verantwortung der Kirche, ihre Berater vor dieser Aporie bzw. der Gefahr einer objektiven oder subjektiven Korrumpierung des Gewissens oder auch vor billigen Lösungen zu bewahren. Die Aporie wird dann augenfällig, wenn ein Berater sich auf sein (mit den kirchlichen Normen übereinstimmendes) Gewissen beruft und keinen Schein ausstellt, dann aber von seinen kirchlichen Vorgesetzten (in Übereinstimmung mit den staatlichen Richtlinien für die Handhabung des § 218b) seines Postens enthoben wird. *Hier wird die Kirche zum Büttel des Staates gegen die eigene Ethik.* Als Lösung bietet sich die Einrichtung eigener, vom Staat unabhängiger und freier Beratungsstellen der Kirche an, wie sie schon in anderen Ländern (USA, Österreich, England, sicher je unter eigenen gesellschaftlichen Bedingungen) mit Erfolg arbeiten. Letztlich geht es also nicht um Ausstieg, sondern um Umstieg.

Fausts Vollendung

Goethes Vorstellung von Gnade und Erlösung

Von Curt Hohoff

Die Faustdichtung ist aus einer Folge von Metamorphosen hervorgegangen. Goethes dichterische Kraft tritt im zweiten Teil am unmittelbarsten in den lyrischen Stücken der allegorischen Maskenzüge hervor, vor allem in der klassischen Walpurgisnacht. Der Leser gerät unter den Eindruck einer Komposition kunstvoll verschlüsselter Allegorien. Ihre Entschlüsselung hat Generationen von Interpreten beschäftigt. Es ist erstaunlich, wie sich Faust und Mephisto, als Kehrseiten gleicher Genialität, und Helena im Verlauf der Handlung halten und bewähren. Der Umkreis des *Faust II* rührt an die Grenzen der Dichtung. Alle Szenen, Figuren, deskriptiven und lyrischen Ausführungen sind Teile eines lebendigen Ganzen. Die in der Klassik errungene strenge Form wird gesprengt. Da Goethe seiner Mitwelt das Verständnis des *Faust II* nicht zutraute, hat er das Konvolut, mit Ausnahme des Helena-Akts, in versiegeltem Zustand hinterlassen. Gegenstand der beiden letzten Akte ist nicht Vergangenheit und Gegenwart, sondern die von Goethe höchst mißtrauisch betrachtete Zukunft im technisch-mathematischen Jahrhundert.

Faust und Mephisto kommen am Kaiserhof in eine scheinbar historische, tatsächlich aber zeitlos konkrete Welt der Politik, wo sich alles um den Mangel an Geld dreht. Im Gewand des Narren gibt Mephisto seine Ratschläge. Unmittelbar darauf beginnt der Mummenschanz, ein karnevalistischer Maskenzug in Form einer Allegorie mit

sprechenden Dingen, personifizierten Lastern und Tugenden und mythologischen Figuren. Goethe schöpfte aus einem florentinischen Werk der Zeit Lorenzos des Prächtigen, 1559, wo Händler, Fischer, Gärtnerinnen, Mütter mit heiratslustigen Töchtern, Holzhacker, deutsche Trunkenbolde, die Figuren der Commedia dell'arte und ein Aufzug des Plutus und Pan mit ihrem Gefolge beschrieben waren. Er hat den Zug um Tiere, Parasiten, sprechende Blumen, Grazien und Furien bereichert. Alle sind kostümiert. Goethe mochte an die harmlosen Maskenzüge für die Weimarer Hofgesellschaft denken. Hier aber soll eine Mischung aus Lied, Musik, Tanz und Erotik zum Kauf der Dinge auf dem Markt animieren, Goethes Ausdeutung des Geistes der neuen Zeit, wie er ihn 1797 in Frankfurt, der Finanz- und Handelsstadt, wahrgenommen hatte: Nicht die Dinge und Personen, sondern ihr Markt- und Putzwert, die rasch wechselnde Mode und der Nutzen bestimmen die Welt. Auch die Werke der Kunst haben vor allem Marktwert, und die Händler benützen die Poesie als Reklame. Der Ausdruck dafür ist die Allegorie: »Die Figuren dienen der Illustration von Abstrakta«, sagt Heinz Schlaffer, der den allegorischen Charakter der Goetheschen Maskenzüge beschrieben hat und eine Kritik an der modernen (»kapitalistischen«) Welt herausliest. Mephisto erkennt, daß die Klugheit imstande ist, die Furcht vor diesen Phänomenen zu bannen und die Hoffnung auf heitere Tage und sorgenfreies Leben wachzuhalten, so daß es sich auch in der Welt der Technik und Industrie wird leben lassen.

Die lyrischen Einlagen der Fruchtallegorien, der Holzhauer und Gärtner, das Lied der kupplerischen Mutter (denn auch die Liebe wird verkauft), welche die Tochter auffordert: »Liebchen, öffne deinen Schoß«, die Verse des Trunkenen, der Parzen, Furien und Grazien gehören zu den ironischen Offenbarungen Goethescher Erfindungskunst, vergleichbar Shakespeares *Sommernachtstraum*. Dorothea Schlegel hatte schon aus den Schlußszenen des *Faust I* Calderóns Geist herausgehört (an Fr. Schlegel am 24. Juni 1808). Vor Goethes Aufsatz über Calderóns *Tochter der Luft*, 1822 in *Kunst und Altertum* veröffentlicht, steht ein Zitat in lateinischer Sprache von Jakob Balde SJ, dem deutschen Horaz: Die ernste Wahrheit menschlicher Possen sehe man auf den Brettern der Bühne. Dann heißt es bei Goethe über Calderón: »Die Haupthandlung geht ihren großen poetischen Gang, die Zwischenszenen, welche menuettartig in zierlichen Figuren sich bewegen, sind rhetorisch, dialektisch, sophistisch. Alle Elemente der Menschheit werden erschöpft, und so fehlt auch zuletzt der Narr nicht ...« Wie Shakespeare und Calderón hat Goethe zahlreiche Ereignisse, Gefühle und Reflexionen verarbeitet, zubereitet und sublimiert: »Der Dichter steht an der Schwelle der Überkultur, er gibt eine Quintessenz der Menschheit.« Und dann heißt es: »Wir empfangen abgezogenen, höchst rektifizierten Weingeist, mit manchen Spezereien geschärft, mit Süßigkeiten gemildert; wir müssen den Trank einnehmen, wie er ist, als schmackhaftes köstliches Reizmittel, oder ihn abweisen.«

Im zweiten Akt liegt Faust im Tiefschlaf in seinem alten Studierzimmer. In wunderbar gefüllten madrigalischen Versen wird die Verbindung zum ersten Teil hergestellt. Die Szenen mit dem Famulus, Baccalaureus und Wagner sind Karikaturen der gelehrten Wissenschaften. Hier ist Mephisto in seinem Element. Seine Großsprecherei, »wir passen nun ganz anders auf«, klingt wie ein Hohn auf die superklugen jungen Leute um 1820. Sie wollen Menschen machen. Der aus der Phiole entspringende Homunculus, schon von Paracelsus projektiert, deutet die Träume des schlafen-

den Faust. Sie kreisen um Griechenland, die Antike und vor allem um Helena. Die Verse gehören zum Kernbereich der Helenahandlung. Homunculus, nichts als Geist, begründet den Wunsch nach einer Rekonstruktion der Antike. Es ist nicht die Klassik Winckelmanns, F. A. Wolfs, W. von Humboldts und der Freunde in Jena und Weimar, sondern Neuschöpfung aus dem »wunderwürdigen« und heiligen Bereich der Poesie: Die Klassische Walpurgisnacht wird angekündigt. Ihre Welt ist vorhuman und nicht vernünftig; sie ist wild, selbst Mephisto erschrickt vor ihr. Da, wo sie spielt, in den Felsbuchten des Ägäischen Meeres, reiten Elementarwesen auf Delphinen, und Nereus, der Meergreis, stimmt spöttisch zu. Hier kann Thales, der alles aus dem Urstoff des Wassers hatte hervorgehen lassen, als Kronzeuge von Goethes Neptunismus singen: »Vom Schönen, Wahren durchdrungen ... / Alles ist aus dem Wasser entsprungen!«

Der Faust des zweiten Teils lebt nicht in der Antike, auch nicht im Spätmittelalter seines Kostüms, sondern in der Zeit des alten Goethe. Deshalb erträumt oder besitzt er die Erfüllung der drei Wünsche des modernen Menschen: das sexuelle Glück, die sentimentale Begeisterung für die Natur und das intellektuelle Erlebnis lebendiger Schönheit, angeschaut in der magisch heraufbeschworenen Helena. Fausts Zweifel über die Realität des Erlebten – »sind's Träume? sind's Erinnerungen?« – lösen sich auf in der unwiderstehlichen Kraft der Vergegenwärtigung Helenas und seines Glücks mit ihr. Dafür gibt es ein echt Goethesches Argument: Die entelechische Monas, der Kern der Persönlichkeit Helenas, ist unzerstörbar, lebe sie nun als Schatten im Hades, in der Historie als Ursache zum Trojanischen Krieg, im Mythos als Tochter des Zeus und der Leda, als Geliebte etlicher Männer, als Traumgespenst des Fabelreichs oder als Figur der Weltliteratur. Mit Faust lebt sie in einer überaus sinnlichen, ja sexuellen Gestalt mit Eros und Zeugung. Wenn sie der Gefangenschaft in Fausts Burg entkommt und sich schließlich im Hochgebirge des vierten Aktes in Wolken auflöst, so ist auch das nichts anderes als eine Metamorphose ihrer Entelechie.

Für den Menschen Faust sind Einst und Jetzt in Helena verkörpert; sie ist Traumidol und Urphänomen. Goethe hat den Helena-Akt als Höhepunkt der Faustdichtung bezeichnet; erst von diesem Gipfel aus könne das Ganze verstanden werden. Die nächsten Akte zeigen Fausts Scheitern an realen politischen und ökonomischen Zwängen.

Die beiden letzten Akte der Tragödie erinnern an Fausts Monolog in der »Nacht« des ersten Teils, wo er, »Ich, Ebenbild der Gottheit«, sich vermaß, gottgleich zu sein, aber begreifen muß, daß der Höhenflug in Trug und Wahn endet. »Fremder Stoff« drängt sich an. Die Flüge der Phantasie scheitern. Der Mensch ist ein Wurm, er gleicht dem Staub. Faust ist verzweifelt und will sich umbringen. Doch als er die Schale mit Gift an den Mund setzt, ertönen Glocken und ein Chor der Engel singt: »Christ ist erstanden ...« Geschehnisse dieser Szene wiederholen sich in den Schlußakten. Sie führen den Ratgeber, Staatsmann, Fürsten und Menschheitsbeglücker Faust in Sorge, Verzweiflung, Blindheit und Tod. Dann aber heben, analog zum Ostermorgen des ersten Teils, Engel Fausts Unsterbliches in den Himmel. Mephisto geht leer aus. Goethes Vorstellungen von Erlösung und Gnade kennen nicht das Kreuz Christi. Sein Leben lang hegte er Widerwillen gegen die blutrünstigen Ereignisse des Karfreitags. Fausts Charakter, ein hybrides, selbstquälerisch vergiftetes Ich, hat Goethesche Züge von hypochondrischer Lebensangst, Schwermut und Sorge. Die Realität erweist sich

als stärker als die Ideale der Jugend mit ihrem strahlenden Selbstgefühl. Auf dem Gipfel äußerer Macht stehend, ist Faust durch ein in Verwesung übergegangenes Gefühl der Verfehlung wie gelähmt. Er begreift, daß die Ahnungen, Wünsche und Hoffnungen der Jugend nicht erfüllt werden können. Zu stark und grausam war die Wirklichkeit. Im Kampf mit diesen Widerständen gibt der Mensch allmählich auf und betrügt sich selbst mit der Behauptung, das Bessere sei Trug und Wahn. Schönheit, Glück und Tugenden erklärt der im Leben allzu tüchtig Gewordene für Illusionen der Jugend (Paul Stöcklein). Da die Disharmonien nicht aufzulösen sind, zermürben sie den Menschen. Faust erlebt den Zusammenbruch seiner mit Magie erreichten Stellung. Er vertreibt Philemon und Baucis von ihrem Alterssitz, um seine Projekte verwirklichen zu können. Wie ein absolutistischer Herrscher bewohnt er einen Palast in der Mitte eines geometrisch angelegten Parks.

Angesichts des Scheiterns muß man fragen, warum der Kern von Fausts Person, seine entelechische Monas, von der Sorge benagt und zerstört werden konnte. Der Faust des ersten Teils fand Genesung beim Hören der mächtigen und gelinden »Himmelstöne«: »O tönet fort, ihr süßen Himmelslieder! / Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder!« Damals löste die Gabe der Tränen den Krampf der Bitterkeit und Verzweiflung. Wer weinen kann, gewinnt das Leben wieder, die Tränen sprengen den Panzer des Ich und heilen es. »Der Tränen Gabe, sie versöhnt den grimmigsten Schmerz; sie fließen glücklich, wenn's im Innern heilend schmilzt«, heißt es in der *Pandora*. Der alte Faust hat keine Tränen und keine Gemeinschaft. Die letzte seiner titanischen Leistungen bestand darin, dem Ozean Land zu entreißen und das Land der Zukunft, ein Paradies zu entwickeln. Hier nimmt er die Worte von jenem Augenblick auf, der so schön sei, daß es sich lohne, die Seele für ihn zu verschenken. Das ist die letzte Beschwörung des arkadischen Traums:

Grün das Gefilde, fruchtbar; Mensch und Herde
Sogleich behaglich auf der neusten Erde,
Gleich angesiedelt an des Hügels Kraft,
Den aufgewälzt kühn-emsige Völkerschaft.

dann fährt er fort:

Das ist der Weisheit letzter Schluß;
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß.
Und so verbringt, umrungen von Gefahr,
Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.
Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.
Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
Verweile doch, du bist so schön!
Es kann die Spur von meinen Erdetagen
Nicht in Äonen untergehn. –
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick.

Faust sinkt zurück; die Sorge, ewige Begleiterin des Reichtum raffenden Menschen, hat ihm das Augenlicht genommen. Er hört die Lemuren mit Schaufeln und Spaten und glaubt, daß sie an seinem Werk arbeiten – es ist sein Grab. Das Faustdrama endet nicht mit der Verwirklichung einer Freiheitsvision und Volksbeglückung, sondern mit der Erhebung zu »höheren Sphären«.

Faust sinkt zurück und stirbt. Während Mephisto schon den Höllenrachen beschwört, tut sich »Glorie von oben rechts« auf. Die Himmlischen Heerscharen vertreiben den Teufel und Engel entführen »Fausts Unsterbliches«. (In einer anderen Handschrift sprach Goethe von »Faustens Entelechie«.) Über den Bergschluchten singen Engel und Heilige von der Idee der erlösenden Liebe. Wie das zu verstehen ist, hat Faust in seinem Monolog zu Beginn des vierten Aktes in Anspielungen angedeutet. Das leichteste aller Gebilde, die Wolke, wird zum religiösen Sinnbild der befreienden Ereignisse, der Liebe zu Helena und Gretchen. Die Zirruswolke ist Symbol der christlichen Liebe. Gretchen erscheint, überirdisch gesteigert, im Glanz des Äthers. Die Engel und Heiligen zeigen diese Sphäre in teils naturgemäßen, teils theologisch abstrakten, teils symbolischen Bildern. Die Seelen der Entrückten sind von Geisterchören umgeben. Mit höchster Emphase spricht der Doctor Marianus in Verzückung von der Jungfrau und Mutter in Bildbegriffen der Farbenlehre:

Höchste Herrscherin der Welt!
Lasse mich im blauen,
Ausgespannten Himmelszelt
Dein Geheimnis schauen.

Die Mater gloriosa wird in Gebeten angefleht. Über ihr, in unzugänglicher Höhe, ist Christus, der Heiland der Welt. Die Szene folgt Bildern in landschaftlicher Steigerung: Die Vertikale bestimmt die Motive mit Wald, Berg, Einsiedelei und schwebenden Engeln. Damit sich die Vorstellungen nicht ins Unbestimmte auflösen, griff Goethe auf christliche Malerei und Dichtung zurück, wie sie ihm seit der italienischen Reise vertraut waren. Was die Engel und Heiligen singen und preisen, bezieht sich auf die letzte Seinsform des Kerns der Persönlichkeit unter einem der Natur zugeschriebenen Drang der Liebe: »Daß ja das Nichtige / Alles verflüchtige, / Glänze der Dauerstern, / Ewiger Liebe Kern«. Der Goethe so teure Gedanke der Reinigung erfährt hier die Erhöhung ins Geistige, als Lösung von aller Materie: Fausts Unsterbliches wird aufgenommen in die Gemeinschaft der Heiligen. Gretchen nimmt ihr Gebet vor dem Andachtsbild der Mater dolorosa in der Zwingerszene, »Ach, neige, du Schmerzensreiche«, mit den gleichen Worten auf: »Neige, neige / Du Ohnegleiche ...«

Der Rückgriff auf altkirchliche, spezifisch katholische Vorstellungen mit Engeln und Heiligen, wobei Bibelstellen angeführt werden, bedingt auch die Form: Aus dem Vorrat von Bildern, Chören und Gebeten ergibt sich die Anlehnung an das mittelalterliche Mysterienspiel. Hier fanden Goethes Gedanken über Totalität, Polarität und Steigerung ihre höchste Ausformung. Schon früher hatte er Legenden zur Charakterisierung seiner Figuren benützt: Mignon ist ein Engel, Ottilie und Natalie werden Heilige genannt, die Heilige Familie von Nazareth bot Schnittmuster für den Anfang der *Wanderjahre*. Den jungen Goethe hatte die Gestalt des biblischen Joseph zu einem Epos angeregt. In diesen Bereichen gelten nicht die Gewohnheiten und Gesetze des

Marktes, des Handelns und des Geldes, sondern das Geschenk der Gnade. Faust hatte sich ihm entzogen; es war bei gefühlsmäßigen Erinnerungen und Wallungen geblieben, am deutlichsten beim Osterspaziergang. In Fausts düsterem Streben nach Wissen, Macht und sexueller Befriedigung hatte sich eine von dämonischer Kraft gespornte Existenz ohne Rücksicht auf Barmherzigkeit und Güte entladen. Jetzt aber, als Hundertjähriger, tritt er in die Welt des Schauens über. Den Höhepunkt bildet die Sphäre der Seligen Knaben. An Knaben, also Kindern, zeigt sich die Voraussetzung aller Erneuerung, die Tendenz zur Verjüngung. Das Wort Jesu, wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, hat den alten Goethe ebenso beschäftigt wie den jungen. In dem in *Dichtung und Wahrheit* angeführten Knabenmärchen findet der von seiner Eitelkeit befreite Knabe Eingang in das von einem katholischen Geistlichen bewachte Paradies.

Unter den Engeln der letzten Faustszene gibt es eine Klasse der »jüngeren Engel«. Sie galten als besonders rein, während die älteren Engel von Fausts Entelechie sagen, ihr hafte ein Erdenrest an. Auch in den Sphären seliger Existenz gilt also das Gesetz der Metamorphose, eines Strebens zu immer höheren Regionen. Eben dies Streben unterscheidet Goethes Geisterreich von dem der christlichen Theologie. Hier spielt der antike Gedanke eines triadischen Kreislaufs von der Wiederkehr aller Dinge hinein. Die Gestalten des Pater Seraphicus und Pater Marianus hat Goethe erfunden. Der Pater Seraphicus nennt die Knaben »Mitternachtsgeborene«, die nichts von »schroffen Erdenwegen« wissen – man soll wohl an die unschuldigen Kinder von Bethlehem denken. Die Knaben möchten die Schluchten der Szene fliehen, der Ort sei zu düster. Sie werden jedoch ermahnt: »Steigt hinan zu höherm Kreise, / Wachet immer unvermerkt ...« Das Motiv hängt nur indirekt mit der Mystik zusammen; es stammt aus Swedenborgs Traumgesichten. Swedenborg gehörte zu den gotttrunkenen Theosophen, welche die Phantasie des jungen Goethe wie kein anderer angeregt hatten. In einer Vision hatte ihm Gott der Herr offenbart, wie er den Sinn der Heiligen Schrift zu deuten habe; er werde ihm Mitteilungen aus der Welt der Gestirne, aus Himmel und Hölle diktieren. Bei den Schwärmern des Reiches Gottes seiner Zeit, den Schwabenvätern, aber auch bei Herder, hatte Swedenborg Zustimmung gefunden. Seine Phantasien haben Goethe umso mehr erregt und angeregt, als hier die Metamorphose der Tiere von Larven, Puppen, Raupen und Schmetterlingen, als Modelle einer Durchlässigkeit und Steigerung natürlicher Formen bis hinauf zum Geisterreich, gepredigt worden waren. Swedenborgs Ideen gehen auf nicht ganz klare Art auf biblische Vorstellungen, etwa die Jakobsleiter, zurück. Goethe hat seine Ahnungen einer höheren Existenz, eines Fortlebens nach dem Tode in verwandelter Form, in Gesprächen und Briefen oft ausgesprochen. Dabei spielte der Gedanke der Reinigung immer wieder eine Rolle. Die »vollendeteren Engel« singen: »Uns bleibt ein Erdenrest / Zu tragen peinlich«, und zu den großen Büßerinnen Maria von Magdala, der samaritanischen Frau und der Maria Ägyptiaca tritt als geläuterte Sünderin Gretchen. Helena hat hier nichts zu suchen, aber man erinnert sich, daß einer der Orte, an denen sie gelebt haben sollte, die Wüste der Maria Ägyptiaca war.

Fausts »Unsterbliches« schweigt, und ohne Zweifel ist das seinen Aufstieg in die »höheren Sphären« begleitende Mysterienspiel eine Allegorie seiner Umartung, vielleicht im Sinne der Spiraltendenz, die Goethe damals in der Natur zu erkennen glaubte. Dann aber deutet der Doctor Marianus, wenige Zeilen vor dem Ende, eine Reue an. Faust war ja ein unbußfertiger Frevler. Seine Hybris bestand in der

Ablehnung der Gnade. Faust hat nie eine Umkehr erwogen – eine der bedenklichsten Seiten seines Charakters. Es wird nur hier, und bloß in einem Adjektiv, angedeutet, daß er unter der Bedingung der Reue Gnade finden kann:

Blicket auf zum Retterblick,
Alle reuig Zarten,
Euch zu seligem Geschick
Dankend umzuarten.

Die Schlußverse des Chorus Mysticus, »Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis«, und das Wort von der Unbeschreiblichkeit des Göttlichen sind Ausdrücke von Goethes Altersweisheit. Mit der christlichen Gnade teilt Fausts Erlösung nur das Wort. Gemeint ist Entpuppung im Sinn der Metamorphose, ein Wiederfinden der Jugendkraft. In den Worten vom Ewig-Weiblichen, das uns hinanziehe, Maria und Gretchen, wird Goethes Überzeugung von der Liebe als Grund des Seins ausgesprochen, in Vers und Rhythmus ein Echo Dantes und der Hymnendichtung des Mittelalters. Die Einheit des fünften Akts und seiner Einleitung zu Beginn des vierten Akts besteht in den Entsprechungen der Monologe Fausts, Lynkeus', Mephistos und der Engelchöre der Bergschluchten; über Ironie und Sympathie des Dichters wird der Hörer nicht im Unklaren gelassen.

Goethe hat sich über den Schluß des *Faust* ungern ausgesprochen. Bezeichnend ist eine Notiz des Berliner Hofrats Friedrich Förster von 1828: »Ich erhielt nur ausweichende Antworten; ich erinnere mich nur, daß, als ich die Vermutung aussprach, die Schlußszene werde doch wohl in den Himmel verlegt werden, und Mephisto als überwunden vor den Hörern bekennen, daß ›ein guter Mensch in seines Herzens Drange sich des rechten Weges wohlbewußt sei‹ – Goethe kopfschüttelnd sagte: ›Das wäre ja Aufklärung! Faust endet als Greis, und im Greisenalter werden wir Mystiker.‹«

Goethe hat den fünften Akt früh entworfen, Mitte der zwanziger Jahre große Teile ausgeführt und das Ganze in den Jahren 1831 und 1832 vollendet. Der vierte Akt entstand zuletzt, 1831. Hier wird Faust im praktischen Leben gezeigt, im gesellschaftlichen Gefüge, als sich selbst betrügender Idealist im Krieg, im Kampf mit den Elementen der Natur und im Widerstand gegen ihre vulkanische Erklärung. Polarität und Unrast, Genialität und Brutalität bestimmen Fausts Leben bis zuletzt. Die Versmaße spiegeln die Charaktere. Faust spricht in antiken Trimetern, Mephisto im Madrigalvers mit Reimen, der Kaiser, sein Kanzler und die Kurfürsten in Alexandrinern. Alexandriner sind Verse eines festen Gefüges, einer fürstlichen Sprache, Äquivalent der Herrlichkeit des alten heiligen Reiches. Die Sprache der letzten Akte ist nicht als Sprache des Alters zu verstehen. Goethe war mit Madrigalversen und Alexandrinern aufgewachsen. Wieland hatte alle Versmaße im Sinne eines dem Ohr gefälligen Wohlklangs abgewandelt und geschmeidigt. Die Stanzen seines *Oberon* sind frei gereimte Verse. Trotz der Kritik an den Jamben um 1800 ist Goethe ihnen sein Leben lang treu geblieben, wobei er es mit Hebungen und Senkungen nicht genau nahm: In der beweglichen Silbenzählung liegt die Freiheit der madrigalischen Jamben. Sie können mit vier Takten in den Knittelvers, mit sechs in den Alexandriner übergehen. So erklärt sich, wie Andreas Heusler sagt, daß große Teile des *Faust* den madrigalischen Jambus verewigt haben.

Wohl aber erklärt das Alter manche Lässigkeiten. Sie stehen unvermittelt vor und hinter den kunstvollsten Gebilden. Mephisto liebt eine ins Parlando übergehende jambische Sprechweise:

Mir brennt der Kopf, das Herz, die Leber brennt,
Ein überteuflisch Element!
Weit spitziger als Höllenfeuer! –

Zu Faust sagt er im Hohn auf alles Edle, Schöne und Schwärmerische:

Ich suchte mir so eine Hauptstadt aus,
Im Kerne Bürger-Nahrungs-Graus,
Krummenge Gäßchen, spitze Giebeln,
Beschränkten Markt, Kohl, Rüben, Zwiebeln;
Fleischbänke, wo die Schmeißen hausen,
Die fetten Braten anzuschmausen;
Da findest du zu jeder Zeit
Gewiß Gestank und Tätigkeit.

Faust drückt sich gelegentlich in einem Gemisch von Spreizung und Lässigkeit aus, wo Goethe um der Prägnanz willen kauzig und grammatisch abstrakt wird:

Gebirgesmasse bleibt mir edel-stumm,
Ich frage nicht woher und nicht warum.
Als die Natur sich in sich selbst gegründet,
Da hat sie rein den Erdball abgerundet, ·
Der Gipfel sich, der Schluchten sich erfreut ...

Daß die Gebirgsmasse edel-stumm genannt wird, deutet auf den Anthropomorphismus hin, die Gebirge verrieten aus Vornehmheit nichts vom Geheimnis ihrer Entstehung. Das mag uns sonderbar erscheinen. Objektiv komisch aber drückt sich Lynkeus aus, wenn er durchs Sprachrohr meldet: »Ein großer Kahn ist im Begriffe / Auf dem Kanale hier zu sein.« In der Phantasmagorie des Krieges und der Politik sagt der Kaiser Banalitäten, die ihn als schwachen Kopf charakterisieren sollen, dem Leser und Hörer aber das Gefühl abgründiger Ironie über das politische Treiben geben:

Was ich euch zugedacht in dieser ernsten Stunde,
Vernahmt ihr mit Vertraun aus zuverlässigem Munde,
Des Kaisers Wort ist groß und sichert jede Gift,
Doch zur Bekräftigung bedarf's der edlen Schrift,
...

Man muß den Tönen dieser »kleinen Welt« die großartig kraftvollen Verse der Grablegung entgegenhalten, wo Mephisto mit seinem Schein schon triumphieren möchte: »Ich zeig' ihm rasch den blutgeschriebnen Titel.« Goethe soll seinen Plan, hier ein Gegenstück zum Prolog im Himmel einzuschieben, zugunsten der Grablegung und Bergschluchten aufgegeben haben. Mephisto verschwindet, im »Himmel« hat er

nichts zu suchen. – Obwohl Goethe im Tagebuch den Abschluß des Faust notierte, ließ ihn das Werk nicht los. Er wollte die Hauptmotive »in Rücksicht größerer Ausführung« noch einmal vornehmen, kam aber nicht mehr dazu. Ähnlich wie bei den *Wanderjahren* ging es um Dauer und Wechsel, Kreisläufe und Steigerungen, Metamorphosen und Polaritäten nicht nur im Sinne der vertikalen Tendenzen, sondern um Durchblick und das Begreifen der Organe »dieser sehr ernsten Scherze«, wie er in seinem letzten Brief, wenige Tage vor dem Tode, an W. von Humboldt schrieb.

GLOSSEN

DAS GENIE DER ENTDECKUNG UND DIE UNGEBILDETE NONNE – Wer zwischen St. Goar und Oberwesel rheinaufwärts an der Lorelei vorbeifährt, den treibt nicht selten die Neugier, die Stelle bei Stromkilometer 554 nicht zu verpassen. Denn noch stets vermag der 130 Meter hohe Felsen zu faszinieren, und die Rheinsage von der schönen »Lurlei« kommt ihm ganz von selber in den Sinn. Weit weniger Zeitgenossen aber dürften wissen, daß die *Lore-Lay* nicht den sogenannten Volksmund, sondern einen deutschen Poeten zum Vater hat. Nein – nicht Heinrich Heine. »Zu Bacherach am Rheine wohnt eine Zauberin, sie war so schön und feine und riß viel Herzen hin. Und machte viel zuschanden der Männer ringsumher. Aus ihren Liebesbanden war keine Rettung mehr.« Der Erzeuger dieser Ballade trägt den Namen Clemens Brentano, der nicht gerade typisch deutsch klingt. Das Gedicht aus dem Jahr 1801 hat seinerseits eine ganze Reihe von Nebenbuhlern, Erben und Nachahmern gefunden, unter denen Otto Heinrich von Loeben noch der unbekannteste ist.

Clemens Brentano aus Frankfurt am Main (1778-1842) war der Sohn des aus Italien stammenden Kaufmanns Peter Anton Brentano und der Maximiliane La Roche. Viele haben bei ihm gelernt oder zu lernen versucht, wie Gedichte beschaffen sein müssen: Naturgewächse, Existenzbefunde, Zaubersprüche, Sehnsuchts-Vehikel, Liebeslaute, Sprichworte, Seelenreisen, Denksteine, Stigmata, Klagelieder, Elektrolysen. Zu ihnen zählen Eichendorff, Heine, Baudelaire, Hofmannsthal und Apollinaire (um einmal sie zu nennen). Und Guillaume Apollinaire, der in Frankreich bereits vor dem Ersten Weltkrieg »die Funde des Surrealismus vorwegnahm« (H. M. Enzensberger), hat Brentanos echoverkörpernder Lorelay ein sehr französisches Echo gebildet: »A Bacharach il y avait une sorcière blonde – qui laissait mourir d'amour tous les hommes à la ronde...« Beim Anhören solcher Verse und ihrer raunenden Musikalität begreift man eher, warum das so ist. Der Urheber der *»Lore-Lay«* war ein Erzpoet: typischer Romantiker, aber auch, wie Wolfgang Frühwald notiert hat, »ein Genie der Entdeckung«, das mit eminentem Appetit nicht allein Quellenfunde und Bibliotheken verschlang, sondern Tradition auch als Spielwiese schier unerschöpflicher Einfühlung und Eingebung verstand. »Jeder Dichter hat sein bescheiden Teil Genie, aber Brentano hatte dessen unbescheiden viel« (Joseph von Eichendorff).

Was geschieht, wenn ein solcher Mann »in die Jahre kommt« und sich nach zwei trostlos beendeten Ehen bei einem westfälischen Bauernmädchen von vierundvierzig Jahren Rat darüber zu holen sucht, wie es mit seinem Leben weitergehen solle? Und was passiert, wenn er auf der lebenslangen Suche danach, wie »das Wunder« konkret, anschaulich, tastbar, greifbar werden könne, auf einen Menschen trifft, dessen Gottes- und Menschenliebe ihn mit den Liebeswunden der Stigmatisierung gezeichnet hat?

Rund sechs Jahre lang – von 1818 bis 1824 – sitzt Clemens Brentano am Bett dieser Frau, in der ein Geist des Mitleidens und eine visionäre Kraft unbegreiflichen Ausmaßes am Werk sind. Anna Katharina Emmerick aus der Bauernschaft Flamschen im westfälischen Coesfeld – eklatantes Beispiel auch dafür, wie

eine im Kern naive Person gegen und mit dem Zeitgeist ihre eingeschränkte Örtlichkeit samt dem ihr zugewiesenen Zeitalter überschreiten und zugleich mit allem, was auf sie eindringt, kommunizieren kann. Wenn sich auch Brentanos Beziehung zur Emmerick im Laufe der Jahre bis zur Entfremdung verändert hat, so hat ihn doch die Berührung mit ihrer Existenz in seinem Wesen getroffen. Gewiß kam der alte Brentano an hundert Stellen wieder zum Vorschein – zerrissen zwischen Bemächtigung und Hingebung, Frömmigkeit und Bizzarie, Ruheverlangen und Rastlosigkeit, Kindlichkeit und Hypertrophie des ständig wachen Intellekts. Und gewiß standen seine vielfältigen Abhängigkeiten im verzehrenden Gegensatz zu der großen Freiheit, mit der sich die Mystikerin wie in ihrem eigentümlichen Element bewegte. Aber er hat zweifellos mehr getan, als auch in diesem Fall »die Rolle des Mittlers zwischen dem Volk und den Gebildeten« gespielt, indem er das, was sie ihm zusprach und er aus ihr »herauszuholen« suchte, aufschrieb und zu einem Ganzen komponierte. Brentano hat – das zeigen die Bände 28/I und II der Frankfurter Historisch-Kritischen Ausgabe mit ihrer Ausbreitung der »Materialien« (Aufzeichnungen, Überarbeitungen und dem Werkplan einer Emmerick-Biographie) deutlicher, als gelehrte Analysen es vermöchten – Brentano hat m.E. geradezu die Röntgenaufnahme eines »mystischen Schicksals« geliefert. Dazu brachte er etwas mit, was ihn auch in dieser Phase seines Poetenlebens nie verließ – seine unerhörte Empfänglichkeit für die Kreatur und für die andere Seite des Lebens. Und auch insoweit ist die germanische Konstruktion eines »früheren« und »späteren« Brentano ein schon bösartiges Kunstgebilde.

Wie immer – die aus seiner Begegnung mit der »ungebildeten Nonne, die nur Dialekt (münsterländisches ›Platt‹) sprach und verstand«, hervorgegangene Trilogie eines *Leben Jesu* und die Aufzeichnungen zum Leben und Sterben Anna Katharina Emmericks aus dem westfälischen Münsterland (einige tausend Seiten) haben ein vielstimmiges, bis in unsere Tage währendes Echo geweckt. Sie waren auch Gegenstand eines zweitägigen Symposions Anfang April 1982 in Münster. An ihm nahmen Literaturwissenschaftler, Theologen und Psychologen teil. Die Referate und die Zusammenfassung der sich anschließenden Diskussionen mit rund sechzig Teilnehmern sind in einem Buch enthalten, das den gesamten Stoff dieser Zusammenkunft verläßlich dokumentiert. Dies Buch verdiente weite Verbreitung und wiederholte, ausdauernde Lektüre. Denn es hebt die literaturwissenschaftliche und theologische Diskussion des gleichermaßen religiösen, literarischen wie psychologischen Phänomens – samt seiner zeit- und frömmigkeitsgeschichtlichen Wurzeln auf ein Niveau, das erstaunen macht und zur Fortsetzung nötigt. Dabei geht es zweifelsohne um mehr als allein historische Ermittlungen oder darum, herauszufiltern, »wie und was wirklich war«. So zeitigt etwa Elmar Salmanns »Versuch einer theologischen Annäherung« Einsichten in die Existenzbedingungen des geistlichen Lebenswegs der Emmerick und der »authentischen Linien«, die den Dichter und die Nonne trennen sowie verbinden, und er erbringt Konsequenzen für eine lebensbezogene Gnadenlehre, die man woanders vergeblich suchen würde. Das Buch hat sich übrigens so wenig wie das Symposion selber gegen kritische Einwände und Analysen des geschichtlichen Umfeldes beider Betroffenen gesperrt. Auch damit muß es zusammenhängen, daß »Emmerick und Brentano« eine geradezu spannende Lektüre darstellt.

Die Bestätigung der Aktualität des auf den ersten Blick abgelegenen Themas liefert das verwandte Unternehmen einer Tagung der evangelischen Akademie Herrenalb. Referate von Heinz Röllecke zum Brentano des *Wunderhorns* und seiner Redaktion, von Wolfgang Frühwald, Hartwig Schultz und Werner Kohlschmidt beleuchten unter anderem, wie sehr Clemens Brentanos grenzenloser Erkenntnistrieb sich zum alles verschlingenden Hunger entwickelte, der sich aneignete und zuformte, was ihm an Überlieferungen über den Weg kam. Sie erweisen auch seinen typisch romantischen Willen zur Poetisierung der gesamten Wirklichkeit, dem es schier unmöglich wurde, die Autonomie bestimmter Bereiche unangetastet zu lassen. Und so hat sich Brentano auch gegenüber der westfälischen Visionärin Zugang zum Innersten seines Partners zu ver-

schaffen gewußt, der auf die Unterjochung unter seinen eigenen Liebes- und Erkenntniswillen hinauslief. Und wie die Frauen so umwarb Brentano auch die Religion: unfähig, die Kräfte stillzustellen, die ihn zu verschlingen drohten – auch hierin völlig verschieden von seinem Antipoden Johann Wolfgang von Goethe, der sich unterfing, das Universum an den Pflock zu binden. Denn »nicht begrenzt werden vom Größten und dennoch eingeschlossen sein vom Geringsten, *das* ist göttlich«. (Diesen Spruch des heiligen Ignatius von Loyola setzte Hölderlin bekanntlich über seinen *Hyperion*.)

Um so wichtiger erscheint deshalb die Veröffentlichung der wissenschaftlichen Bemühungen der Historisch-Kritischen Ausgabe der Werke Clemens Brentanos, die lange erwartet und entbehrt wurde und deren Bände 28/I und II jetzt vorliegen. Der Textband der »Materialien zu nicht ausgeführten religiösen Werken« Brentanos und der zugehörige Band mit Lesarten, Personen-Erläuterungen, Überarbeitungen, Tagebuchaufzeichnungen und einem Werkplan der Biographie beweisen ein stupendes Maß an Detailforschung, die der »Lichtung eines Urwalds« von Texten und ihrer Varianten gleichkommt. Sie werden nicht allein einen der unbekanntesten (und wohl auch verkanntesten) Dichter deutscher Zunge, sondern auch seinen Zusammenstoß mit jenem Kind an Glaubens- und Liebeskraft, das die Emmerick war, erklärlicher machen. Die Ausgabe des Freien deutschen Hochstifts, Frankfurt/Main, auch in diesem Betracht ein historisches Verdienst zu nennen erscheint mir nicht übertrieben.

Doch um zum Anfang, der Geographie und zum Thema der Vermittlung zwischen »Gebildeten und Volk« zurückzukommen: Vielleicht könnte auch das Verkehrsamt von Dülmen bei Coesfeld, zweihundertsechsundzwanzig Kilometer von der Lorelay entfernt, etwas zum Thema beitragen. Seinem »Freizeitprogramm für jedermann 1983« (mit dem Motto »Kiek äs rin – schau mal rein!«) liegt zwar ein hektographierter Zettel über Anna Katharina Emmerick und Brentano bei, doch bei den »Radwandertouren rund um Dülmen« mit und ohne Leihfahrräder fehlt auch der geringste Hinweis auf das nach drei Bränden wiederhergerichtete Geburtshaus der Emmerick und auf die Sammlung der Hinterlassenschaften im Augustinerkloster, die einen freizeitfreundlichen Besucher interessieren könnten. Vielleicht kann er künftig wenigstens während der vom Verkehrsamt angebotenen »Freiballonfahrt zum Wochenende« einen Blick von oben auf Anna Katharina Emmerick und ihren Lebensweg werfen... Erich Kock

STELLUNGNAHMEN

EINIGE ANMERKUNGEN zu der bedenkenswerten Glosse *Zur Weitergabe des Glaubens* von Nikolaus Lobkowicz (in Heft 2/89): *Matthias Claudius* schrieb in dem bekannten Brief an seinen Sohn Johannes: »Was einer nicht hat, das kann er auch nicht geben.« Wie sollte es sich bei der »Weitergabe« des Kostbarsten anders verhalten? Sicherlich, das inner- und außerkirchliche Umfeld ist – wie von Lobkowicz treffend skizziert – teilweise miserabel. Dennoch gibt es hie und da Lichtblicke wie zum Beispiel die Diskussion der Jugendlichen in der ZDF-Sendung *Doppelpunkt* am 15. März. Den sehr offenen, aus der Kirche ausgetretenen jungen Herrn möchte ich den beiden mutigen jungen Damen durchaus an die Seite stellen. Von der weinerlichen Art der älteren Herrschaften, die die *Kölner Erklärung* verfaßten, war in dieser Diskussion kaum etwas zu spüren. Vielleicht ein Signal für andere.

Dann gibt es den phänomenalen Aufbruch *Comunione e liberazione* aus Italien, von einem charismatischen und sicher auch unkonventionell »heiligmäßigen« Priester ausgelöst (Don Luigi Giussani), der ein großes Vertrauen gerade bei Jugendlichen gefunden hat. Die von Chiara Lubich begründete *Fokolar*-Bewegung ist inzwischen auch aus der deutschen Kirchenwirklichkeit kaum noch wegzudenken. Es gibt also durchaus »Oasen« in der heutigen »Wüste« (und ich habe nur einige herausgegriffen, die auch Strahlkraft für die Öffentlichkeit besitzen).

Wer sucht, findet auch noch große Lehrer des Glaubens und der Kirche; für mich war wie für viele andere jüngere Priester (und Laien!) Hans Urs von Balthasar ein solcher – nicht bloß als »Persönlichkeit«, sondern als *Wegweiser* zu allen möglichen auch heute nicht verschütteten Quellen geistlichen Lebens. Regelmäßige Leser dieser Zeitschrift werden es wissen und bestätigen. Der *Johannes-Verlag*, der seinen Hauptsitz nun in Trier hat, hält weiter an diesem Erbe fest.

Natürlich sollte die Kirche nicht »moralisieren«, sondern *allen* das Evangelium verkünden – Progressiven und Konservativen (die über Gebühr benutzten Schlagworte). Aber sie wird auch stets Unrecht beim Namen nennen müssen, um ihrem Stifter treu zu bleiben, der kein »Jota« vom Gesetz entfernen wollte (vgl. den Brief des hl. Jakobus).

Was Professor Lobkowicz über den Auftrag der »Laien« und den innerkirchlichen »horizontalen Dialog« anregte, wird hoffentlich aufgegriffen werden. Was den künftigen Klerus angeht bin ich insgesamt doch wesentlich optimistischer. Es sind zwar weniger, die sich heute zur zölibatären Lebensform entschließen, wenn sie es aber tun, tun sie es bewußt und in einer spirituellen Haltung, die ihre Entscheidung nicht zu einem übernommenen kirchlichen »Gesetz« als vielmehr zur Befolgung eines allen Christen angebotenen »evangelischen Rates« macht. Zur *Pastoral* der Zukunft viel Hilfreiches bei Henri Nouwen.

Schließlich sei noch bemerkt, daß vieles im deutschen kirchlichen Leben aufgrund der Verwaltung des enormen Kirchensteueraufkommens und der Überorganisation wie gelähmt ist. Daß Pfarrämter jetzt Computer einsetzen, um »effektiver« Seelsorge und Verkündigung zu betreiben, ist die schon groteske Seite unserer armseligen Kirchensituation, zeigt aber auch, daß *nur* im Heiligen Geist »Weitergabe des Glaubens« geschehen kann.

Stefan Hartmann

». . . UT SIT DEUS OMNIA IN OMNIBUS«. Eine Antwort auf Heinz Hürten[1] –

Das Christliche am Christentum ist ganz zweifellos, Christus begegnen zu wollen und sich von ihm, von keiner Institution, keiner konservativen oder progressiven Theologie, keiner Partei (die es in wahrer Kirche nicht geben kann) umgriffen zu fühlen und teilzunehmen am einen Kreuzesopfer unseres Herrn. Von keinem Christen darf verlangt werden, sich im Weltbereich zu engagieren, und kein Engagement (ein fürchterliches Wort) macht unser Christsein dichter und vollkommener als eben Teilnahme am einen Kreuzesopfer und persönliche, nie kollektive, Nachfolge Jesu Christi. Das sind die Determinanten des christlichen Lebens, nicht die Revolte, der antirömische Affekt. Das sollte alle sich modern nennende Theologie (wieder) akzeptieren lernen, und auch mir scheint, daß wir (die Theologen) uns hier zu weit entfernt haben.

Aber es gibt noch eine zweite Dimension; eine Dimension, die nicht übergeordnet ist, die das eben Gesagte nicht relativiert, aber notwendigerweise ergänzt: Wir Christen leben in einer Glaubens*gemeinschaft*. Wir bekennen diesen oben genannten Glauben an das Kreuzesopfer und die Auferstehung Jesu Christi als Gemeinschaft, je als (sowieso individuelle) Person, aber doch als Gemeinschaft. Und genau hier können wir uns nicht mehr zurückziehen in ein Glashaus der Unwissenheit, in eine theologische Unbildung (die H. Hürten nicht abzunehmen ist), in ein spirituelles Desinteresse (das niemanden etwas angeht).

Eine Gemeinschaft, auch wenn es eine solche ist, die sich nur auf einen einzigen Bezugspunkt konzentriert, nämlich auf Jesus Christus, hat immer zwei Wirkrichtungen: nach innen und nach außen.

Die Wirkrichtung nach außen betrifft uns in der heutigen Situation entscheidend. Wir leben in einer weitgehend säkularisierten, ungläubigen und materialistischen Welt. Längst hat sich dieses weltanschauliche Grundprinzip in allen weltlichen Organisationen grundge-

1 Vgl. H. Hürten, Bin ich noch katholisch? Eine Rede, für die es kein Publikum gibt. In dieser Zeitschrift 3/1989, S. 285-287.

legt, es ist Gemeingut aller weltlich-politischen Flügel geworden: wenn werdendes Leben letztlich Verfügungsmasse der Eltern (oder nur der Mutter) wird und wenn Geld, welches anderswo lebensnotwendig wäre, in Waffen investiert wird, deren Anwendung das Zweite Vatikanische Konzil verbietet, wenn terroristische Mörder zu politischen Gegnern und Widerständlern apostrophiert, die Schöpfungen Gottes unter unseren Augen systematisch vernichtet werden, dann ist einfach der letzte Rest christlicher Kultur, die eben nicht in der Demokratie ihren Grund hat, wohl aber in der Achtung und Wahrung dessen, was Gott geschaffen und uns überantwortet hat, untergegangen.

Lebt die Gemeinschaft, die an Christus glaubt, also nach außen hin in einer notwendigen Absonderung, und die junge Generation, zu der ich mich zähle, bekommt das im täglichen Umgang hautnah zu spüren, so muß sie aus innen heraus ihre Glaubwürdigkeit wahren können. Und genau hierum geht es, und um mehr darf es nicht gehen!

Die Größe der Gruppe von kritisierenden Theologen allein, die das ganze Spektrum kirchlicher Theologie ausfüllt, zeigt, daß an dieser Glaubwürdigkeit etwas nicht in Ordnung ist. In der Frage der Bischofsernennungen geht es längst nicht mehr darum, das jeweils die falsche Wahl getroffen wurde (das können wir nicht beurteilen, und auch grundsätzlich ist fraglich, ob ein demokratischerer Entscheidungsweg den besseren Kandidaten hervorbringt, die politische Bühne ist doch wohl das beste Gegenbeispiel!), es geht um die Form des Umgangs miteinander, der eben nicht mehr gemeinschaftlich ist. Es geht darum, daß wir die Liebe Gottes in Jesus Christus nur dann glaubwürdig verkünden können, wenn wir ihr selbst entsprechen, nicht nur jeder für sich, sondern auch innerhalb unserer Glaubensgemeinschaft.

Fast noch dringender als der fehlende gemeinschaftliche Umgang miteinander ist die Klarheit unserer Argumente. Wir können die Spannungen zur säkularisierten Welt nur aushalten, wir können unsere christlichen Überzeugungen nur glaubwürdig vertreten, wenn unsere Argumente stimmig sind. Und so geht es nicht darum, die päpstliche Sexualmoral als solche zu kritisieren, sondern es geht darum, eine schlüssige, vermittelbare und glaubwürdige Argumentation für diese zu finden. In *Humanae vitae* kommt eben das stärkste Argument zu kurz, nämlich daß eine hormonelle Verhütungspraxis, eben weil sie die natürlich-geschöpfliche (natürlich, weil geschaffene würde Thomas sagen) Fruchtbarkeit der Frau ausschaltet, dazu führt, daß Männer »die Ehrfurcht vor der Frau verlieren, und, ohne auf ihr körperliches Wohl und seelisches Gleichgewicht Rücksicht zu nehmen, sie zum bloßen Werkzeug ihrer Triebbefriedigung erniedrigen und nicht mehr als Partnerin ansehen, der man Achtung und Liebe schuldet«, wie *Humanae vitae* 17 ganz richtig formuliert. Gerade in der säkularisiert-materialistischen Zeit ist genau dieser Aspekt der wirklich schlagkräftige; und keine verantwortete Theologie könnte sich dieser Argumentation eigentlich entziehen.

Die Frage ist jedoch, ob sich der einfache katholische Christ darum zu kümmern habe und ob für ihn nicht letztlich die Konzentration auf das eine entscheidend bleiben müsse.

Wenn wir eine Glaubensgemeinschaft sind und eine solche gerade in einer Zeit drängender Säkularisierung auch bleiben wollen, dann wird diese sicherlich vom Glaubensobjekt des einen getragen; aber wir werden eben diese Gemeinschaft um das eine nur wahren können, wenn wir nach innen *das leben*, woran wir glauben, nicht die Revolte und nicht den Befehl, sondern den gemeinschaftlichen Umgang, nicht konservative contra progressive Sexualmoral, sondern glaubwürdig-verantwortete Argumentation für eine Moral, die auf der Grundlage der Kreatürlichkeit der Natur basiert, nicht Förderung konservativer oder progressiver Theologen und Theologien, sondern (endlich) Integration unserer theologischen Fähigkeiten im Dienste der Gemeinschaft, aber auch Interesse der Gemeinschaft an der Theologie, die für sie arbeitet.

Nur wenn wir eine solche kirchlich-christliche Gemeinschaftlichkeit wiederfinden, können wir zu einer wahren communio (im Gegensatz zu einer sterilen Gruppe von Individuen) werden und hierin den Blick frei bekommen für den, der sich am Kreuz für uns unterworfen hat, *ut sit Deus omnia in omnibus!*

Ulrich Johannes Plaga

Der Text auf der ersten Seite dieses Heftes, der dem Totenbild Hans Urs von Balthasars beigefügt ist, stammt aus: Hans Urs von Balthasar, Spiritus creator (Skizzen zur Theologie III). Einsiedeln 1967, S. 476f.

John O'Donnell, gebürtiger Amerikaner, trat 1962 der Gesellschaft Jesu bei und wurde 1974 zum Priester geweiht. Nach seinem Studium in Oxford lehrte er zunächst in London; er ist heute Professor für Dogmatik an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Den Aufsatz auf Seite 318 übersetzte Robert F. Kemp aus dem Englischen.

Werner Löser SJ, Jahrgang 1949, ist Direktor der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt; er lehrt daselbst Dogmatische Theologie.

Iso Baumer, 1929 in St. Gallen geboren, studierte Romanistik, Ethnologie und Philosophie in Bern, Rom und Paris; er lehrt heute an der Universität Bern.

Alois M. Haas, Jahrgang 1934, ist ordentlicher Professor für ältere deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 an der Universität Zürich.

Norbert Martin, in Herschbach/Westerwald 1936 geboren, Promotion 1967, Habilitation 1970, lehrt Soziologie an der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Rheinland-Pfalz.

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. Der Aufsatz auf Seite 409 ist einem Buch über Johann Wolfgang von Goethe entnommen, das in diesem Herbst erscheinen wird.

Erich Kock, in Münster 1925 geboren, studierte Germanistik, Theologie und Philosophie. Seit 1954 als freier Schriftsteller wirkend, veröffentlichte er Biographien, Erzählungen und Essays sowie Drehbücher zu zahlreichen Fernsehfilmen; er lebt heute in Köln.

Stefan Hartmann, 1954 in Oberhausen geboren, studierte Theologie in Fribourg, Trier und Freiburg. 1982 zum Priester geweiht, ist er heute Pfarrer in Neuwied-Niederbieber.

Ulrich Johannes Plaga, 1961 in Berlin geboren, studierte in Berlin, Münster und Bochum katholische Theologie, Philosophie und Geschichtswissenschaften; er lebt in der Nähe von Münster.

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 der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn).

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

Diesem Heft ist ein Prospekt des Johannes-Verlages, Einsiedeln/Trier beigelegt.

Die Französische Revolution und die Katholiken

Von Hans Maier

Die Französische Revolution und die katholische Kirche – das ist die Geschichte eines heftigen Zusammenstoßes, einer langen Entfremdung, einer mühsamen Versöhnung. Der Zusammenstoß fällt in die Jahre 1790-99; die Entfremdung hält fast das ganze 19. Jahrhundert hindurch an, bis zum Pontifikat Papst Leos XIII., ja darüber hinaus; die Versöhnung bahnt sich im 20. Jahrhundert an, erreicht im Zweiten Vatikanischen Konzil ihren vorläufigen Abschluß und findet symbolischen Ausdruck in der Äußerung Papst Johannes Pauls II. auf dem Flughafen Le Bourget am 1. Juni 1980 anläßlich seines ersten Frankreichbesuchs: »Jeder weiß, welchen Platz die Idee der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in eurer Kultur und in eurer Geschichte einnimmt. Im Grunde sind das christliche Gedanken.«[1]

Wie ist der Konflikt entstanden? War er unvermeidlich? Man muß, um diese Frage zu beantworten, den historischen Ablauf der Revolution aus der Nähe betrachten. Und man muß den Ausgangspunkt bedenken: Das Drama spielt sich nicht in der angelsächsischen Welt ab, wo Kirche und Demokratie in relativer Unabhängigkeit und Selbständigkeit leichter zueinander finden konnten, sondern im katholischen Frankreich mit seiner engen (gallikanischen) Verbindung von Kirche und Politik. Die revolutionäre Bewegung ergriff mit dem Staat zugleich die Kirche. Fast niemand im damaligen Frankreich konnte sich vorstellen, daß die kirchliche Organisation vom Wandel in Staat und Politik unberührt bleiben werde. So entzündete sich der Konflikt nicht an etwaigen Trennungsabsichten der Revolutionäre, ganz im Gegenteil: gerade die Absicht, Revolution und Kirche zu verschmelzen, sie zu vereinigen in einer neuen Ordnung, welche »die Sitten und die Gesetze, Gott selbst und die Menschen völlig miteinander mischt und vereint«,[2] machte paradoxerweise das Zerwürfnis unausweichlich. »Die Explosion eines laisierten christlichen Idealismus« – so sah Jacques Maritain die Ereignisse von 1789. Noch schärfer traf Gilbert Chesterton den Punkt – für ihn war die Französische Revolution einfach »eine verrücktgewordene christliche Idee«.

Der Versuch der Verschmelzung

Die Revolution begann im Zeichen einer engen Verbindung kirchlichen und

1 Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich, 30. Mai bis 2. Juni 1980, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1980, S. 58.

2 Claude Fauchet, *De la Religion nationale*, 1789, S. 295.

politischen Reformwillens.[3] Das beweisen die *Cahiers* (Beschwerdebücher), die voll sind von Loyalitätsäußerungen gegenüber der katholischen Kirche, das beweisen zahlreiche Erklärungen von Geistlichen am Vorabend des Zusammentritts der Generalstände, das beweisen die kirchlichen Feierlichkeiten, mit denen der Akt der Eröffnung und die späteren Beratungen der Versammlung umkleidet wurden. Die berühmte Szene ist oft geschildert worden, wie die Vertreter der drei Stände, mit brennenden Kerzen in den Händen, zur Kirche des heiligen Ludwig in Versailles ziehen; sie rückt die politisch-religiöse Einheit im Anfang der Revolution ins hellste Licht.

Neckers Wahlgesetz, das dem Dritten Stand die gleiche Zahl von Vertretern zubilligte wie den beiden anderen Ständen zusammen, hatte nicht nur die *démocratie laïque* in eine starke politische Stellung gebracht, es hat auch, was vielleicht noch folgenreicher war, innerhalb des Klerus der *démocratie cléricale*, also der niederen Geistlichkeit zu einer Mehrheit verholfen, die jetzt mit ihrem vollen Gewicht in die Waagschale der Revolution fiel; denn der Episkopat war, wie zu erwarten, bei den Wahlen in der Minderheit geblieben. Als der dritte Stand sich am 17. Juli 1789 zur Nationalversammlung erklärte, gewann in der Kleruskammer, gegen den Willen der meisten Bischöfe, die »Anschlußpartei« die Oberhand: es vollzog sich das, was Pierre de La Gorce die »Verschmelzung von Demokratie und Kirche« genannt hat. Durch diese Option der Kleruskammer wurde zwar die Revolution nicht staatsrechtlich sanktioniert: es gab nach der ständischen Ordnung keine Mehrheitsabstimmungen von Kammern gegeneinander. Doch die Tatsache, daß die Kleruskammer in ihrer Mehrheit zum Dritten Stand überging, bedeutete natürlich eine moralische Stärkung für die Revolution. So erklärt sich der Spruch verärgerter Adeliger: »Diese verrückten Geistlichen – sie haben die Revolution gemacht.«

Das war der Stimmungshintergrund, vor dem die Arbeit der *Constituante* begann. Die Kirche wurde von der patriotischen Stimmung mitgerissen. Die Geistlichkeit verzichtete in der Nachtsitzung vom 4. August 1789 feierlich und freiwillig auf ihre Feudalrechte, sie leistete keinen Widerstand, als die Nationalversammlung später den Zehnten entschädigungslos abschaffte, und sie stimmte sogar, um der dringenden Finanznot des Staates abzuhelfen, dem Verkauf des Kirchensilbers zu.

Die Verbindung zwischen den beiden »Demokratien« beruhte nicht nur auf revolutionärem Enthusiasmus, sondern auch auf nüchternen politischen Erwägungen. Die politische Neugestaltung Frankreichs war bei der lockeren administrativen Organisation unmöglich ohne die Mithilfe der unzähligen Geistlichen in Stadt und Land. Schon aus diesem Grund verbot sich eine

3 Zum folgenden: K. D. Erdmann, Volkssouveränität und Kirche. Köln 1949; R. Reichardt, Art. »Französische Revolution«, in: TRE XI (1983), S. 401ff.; H. Maier, Revolution und Kirche. Freiburg ^{5}1988, S. 73ff.

Brüskierung der Kirche. Darüber hinaus war die katholische Religion ein kostbares Symbol der nationalen Einheit: bei aller Neigung zur religiösen Toleranz und zur Freiheit der Kulte wollte die Nationalversammlung auf sie nicht verzichten. Dem tugendhaften, schlichten, uneigennützigen Landpfarrer – einer seit Rousseau viel umschwärmten Figur – fiel hier die natürliche Vermittlerrolle zu. Im Namen Frankreichs – und damit in der Tradition des Gallikanismus – wurde der Bund zwischen Kirche und Revolution geschlossen.

Die Revolution brauchte die Kirche. Aber die Kirche brauchte auch die Revolution. Der niedere Klerus war in der Allianz mit dem Bürgertum keineswegs nur der gebende Teil. Er empfing auch manches vom Staat. Nicht wenige Geistliche sahen in einem revolutionären, mit der Kirche verbundenen Staat ein Instrument zur Beförderung der Tugend. So hat unmittelbar vor der Revolution der Abbé Claude Fauchet – später ein Hauptsprecher der demokratischen Tendenzen im französischen Katholizismus – in seinem Buch *De la Religion nationale* eine Idee der Regierung auf der Basis des Evangeliums entwickelt: gesetzliche Besitzbeschränkung, Festlegung eines Maximalvermögens, staatliche Förderung der Heiraten zwischen den verschiedenen Ständen zur Auflösung der sozialen Unterschiede, Verbot der Prostitution, Kontrolle der Schauspiele und der Presse – das alles sollte zum Grundsatz der Gesetzgebung des neuen Staates werden.[4]

Der Konflikt: die Zivilverfassung des Klerus

Der Streit zwischen Kirche und Revolution hat sich an der Frage der Zivilverfassung des französischen Klerus entzündet. Man muß hinzufügen: erst an dieser Frage. Denn weder die Verstaatlichung der Kirchengüter noch die Abschaffung der Annaten, noch die Aufhebung von Orden hatte – erstaunlich genug – zu offiziellen Schritten der Bischöfe oder des Papstes geführt. Auch zur Zivilverfassung schwieg der Papst bemerkenswert lange – wohl mit Rücksicht auf die unsichere Haltung der französischen Geistlichkeit. Und als eine Stellungnahme schließlich unvermeidlich wurde, hob er keineswegs auf die Frage der Herrschaftsform ab, sondern, seiner Kompetenz entsprechend, auf die kirchlichen Fragen, welche die Nationalversammlung einseitig vorentschieden hatte. Deutlicher noch als Pius VI. haben die in der Nationalversammlung vertretenen französischen Bischöfe dies formuliert: »Man kann die politische Gleichheit je nach den verschiedenen Regierungsformen ausdehnen oder begrenzen. Wir verlangen aber, daß eine Gewalt, die nicht die der Kirche ist, nicht im Tempel herrsche und daß Gesetze, die die

4 Vgl. *De la Religion nationale*, a. a. O., S. 248.

Kirche nicht gegeben hat, nicht über die Funktionen ihrer Diener und die Ordnung ihrer heiligen Handlungen verfügen.«[5]

In der Tat hatte der revolutionäre Staat, als er der Kirche eine neue verfassungsmäßige Gestalt zu geben versuchte, über die – traditionell schon weitgehenden – gallikanischen Rechte beträchtlich hinausgegriffen. Seine Legitimation sah er in einer praktisch unbegrenzten Volkssouveränität. Nicht nur, daß die kirchliche Neugliederung des Landes ohne jede Fühlung mit der Kirche vorgenommen wurde (aus den alten 139 wurden neue 83 den Departements angeglichene Diözesen); auch die Wahlordnung für Bischöfe und Geistliche wurde tiefgreifend umgestaltet: für die Wahl sollten künftig nicht kirchliche, sondern politische Wahlkörper zuständig sein; der Geistliche sollte zum *clergé-citoyen* werden. Hatte sich die Nationalversammlung schon vorher nicht gescheut, massiv in innerkirchliche Angelegenheiten einzugreifen und selbst Ordensgelübde für erledigt zu erklären, so überschritt sie nun die Schranke, die selbst absolutistisch regierende Könige immer beachtet hatten: sie suchte die Kirche aus eigener Machtvollkommenheit neuzuverfassen und in den revolutionären Staat einzugliedern.

Schritt für Schritt verlor so die Kirche in der Revolution ihre Autonomie: politisch durch die Vereinigung der Geistlichkeit mit dem Dritten Stand, sozial durch die Aufhebung der Feudalrechte, wirtschaftlich durch die Nationalisierung der Kirchengüter, religiös durch die Zivilverfassung des Klerus.

Die letzte war auch für gallikanische Auffassungen unannehmbar. Als Sprecher des Klerus stellte Erzbischof Boisgelin in der Nationalversammlung fest, daß diese weltliche Versammlung ihre Kompetenzen überschritten habe, da sie ohne Rücksicht auf das kanonische Prinzip vorgegangen sei; um rechtsgültig zu werden, so argumentierte er, bedürften ihre Beschlüsse der Zustimmung der Kirche.[6] Boisgelin dachte als Gallikaner nicht so sehr an Rom als vielmehr an ein französisches Nationalkonzil. Doch genau dies lehnte die Mehrheit der Versammlung heftig ab, denn sie befürchtete von einer solchen Bischofsversammlung die Wiedererstehung des Klerus als Stand. Damit war der Weg zu einer Einigung verlegt – der Zusammenstoß zwischen der Kirche und dem revolutionären Staat war unvermeidlich geworden.

Dabei stand der Ausgang keineswegs von Anfang an fest. Das Experiment der revolutionären Verschmelzung von Kirche und Demokratie hat auch auf katholischer Seite Anhänger gefunden. Immerhin leisteten im Frühsommer

---

5 *Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale, en réponse au bref du Pape, 3 mai 1791*, S. 10.

6 Vgl. Boisgelin, *Discours sur le rapport du comité ecclésiastique, concernant la constitution du clergé prononcé le 29 mai 1790.*

1791 zwischen 52 % und 55 % des Pfarrklerus den Eid. Dies war freilich – nach einer regelrechten »Wahlschlacht« – nur ein knapper Sieg des Staates. Später nahmen ca. 12 % der Schwörer den Eid wieder zurück, so daß die Gesamtzahl unter 50 % fiel. Eidverweigerer, die sich nachträglich zum Eid entschlossen, gab es nur wenige. »Der Eid« wurde zur Wasserscheide der Revolution – zum Ausgangspunkt einer die Nation bis in die jüngste Zeit hinein trennenden geistig-religiösen Grenze.[7] Katholische und Konstitutionelle Kirche traten einander als feindliche Mächte gegenüber: die eine vom Staat verfolgt, die andere vom Staat begünstigt, beide um öffentliche Anerkennung und um die Treue ihrer Gläubigen ringend. Anfang September 1792 wurden in Pariser Gefängnissen 300 Geistliche brutal ermordet. Wenig später schlug der Feldzug gegen die alte Kirche in eine allgemeine Welle der Dechristianisierung um, die schließlich auch die Konstitutionelle Kirche erfaßte.

Entchristlichung und revolutionäre Kulte

Je mehr die Revolution sich radikalisierte, je mehr sie sich abkehrte von Monarchie, Kirche, christlicher Tradition, desto mehr wuchs das Bedürfnis nach symbolischer Neugründung: in Festen und Kulten, in republikanischen Katechismen und Erziehungsprogrammen, in einem neuen Kalender und einer neuen Zeitrechnung versuchten die Revolutionäre ein eigenes, von christlichen Überlieferungen freies Selbstverständnis zu gewinnen. So ist die Zeit nach 1791 gekennzeichnet durch systematische Religionsverfolgung und bewußte Entchristlichung einerseits, das Hervortreten revolutionärer Gegenkulte andererseits. Beides ist in der neueren europäischen Geschichte ein singulärer Vorgang, der erst in den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts eine Parallele findet.[8]

Zum Bild des Bruchs mit der Vergangenheit gehören nicht nur die Hinrichtung des »allerchristlichsten Königs«, die Verwüstung der Königsgräber in Saint-Denis, die Ausgießung des heiligen Öls in Reims – auch das Verbot der Priesterkleidung in der Öffentlichkeit, die Abschaffung von Prozessionen und Festen und schließlich des Sonntags, die Schließung der Kirchen, die Verhaftung und – an vielen Orten – Exekution von Geistlichen fügen sich in diesen Rahmen. Revolutionskommissare der Zentrale, unterstützt von Sansculotten der Provinz, treiben die Dechristianisierungspolitik voran. Plünderung und Zerstörung von Kirchen, die Abtragung von Türmen auf »demokratische« Höhe, kurz ein regelrechter landesweiter »Vandalis-

7 Grundlegend: T. Tackett, Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791. Princeton 1985 (frz. Übs. 1986).

8 Vgl. H. Maier, Revolution und Kirche, a. a. O., S. 269ff.

mus« (das Wort kommt in diesem Zusammenhang auf!) werden üblich. Die Geistlichkeit zerfällt für Jahre in die Gruppen der Eidleistenden und der Eidverweigerer, der Emigranten und der »roten Priester«. Das Kirchenvolk steht vor geschlossenen Kirchentüren, sieht sich zwischen christlichem Sonntag und revolutionärem Decadi hin- und hergerissen, muß eine regelmäßige Seelsorge entbehren und wird zum Objekt gegenkirchlicher Umerziehung und Anti-Katechese.[9]

Da mit der Außerkraftsetzung der Verfassung von 1791 die Rechtsbasis für die Konstitutionelle Kirche entfallen war, bestanden auf französischem Boden zwei rivalisierende Kirchen ohne klar umschriebenen öffentlich-rechtlichen Status. *Beiden* Toleranz zu gewähren – wie es dem Grundsatz der Menschenrechte entsprochen hätte – waren die Verfechter der »Einen und ungeteilten Republik« nicht bereit. Das Ergebnis war, daß man schließlich jede Form der Religion aus dem Staat verbannte und eigene Staatskulte etablierte. Orte, Straßen- und Familiennamen wurden »republikanisch« umgetauft. Trikolore, Freiheitsbäume, Umzüge, Revolutionslieder erhielten sakralen Charakter. Die »Martyrer der Revolution« (Marat!) wurden wie Heilige verehrt. Vernunft, Wahrheit, Freiheit – dargestellt von Bürgertöchtern in profanierten Kirchen – wurden als Göttinnen auf die Altäre gesetzt. Eine neue Zeitrechnung nach Jahren der Revolution löste die christliche Zeitrechnung ab.

Von der Verfolgung war vor allem der katholische Klerus betroffen. »Durch Emigration (ca. 40 000), Abdankungen (3500 allein im Südosten), Deportation und Hinrichtungen (zusammen 2000-5000) verlor er 15-20 % seiner Mitglieder, die teilweise bei den Verwaltungen und Schulen oder in Landwirtschaft und Armee Unterschlupf fanden . . . Insgesamt setzte die traumatische Erfahrung der Entchristlichungswelle der gallikanischen Tradition ein Ende und begründete eine dauerhafte nationale Spaltung in ein laizistisch-republikanisches und ein katholisch-royalistisches Frankreich.«[10]

Die Verfolgung der alten Kirche nahm mit dem Sturz Robespierres kein Ende. Das Direktorium desavouierte die Religion des Höchsten Wesens, die der gestürzte Diktator eingeführt hatte, und nahm die atheistische Propaganda wieder auf. Freilich gelang es ihm nicht mehr, dem antireligiösen Messianismus der Revolution politischen Nachdruck zu verleihen. Am Ende des Jahrhunderts konnte der revolutionäre Verschmelzungsversuch von Revolution und Kirche auch in seiner cäsaropapistischen Gestalt als gescheitert gelten. Im Konkordat von Paris (1802) setzte Napoleon die alte Kirche wieder in ihre angestammten Rechte ein. Das war nach allem, was sich ereignet hatte, nur noch ein Akt der Staatsräson.

---

9 Vgl. R. Reichardt, a. a. O., S. 408ff.

10 Ebd., S. 410.

Die Zeit der Entfremdung

Nach der blutigen Erfahrung der Revolution war der Gedanke einer Verbindung von Christentum und Demokratie für ein halbes Jahrhundert undiskutabel geworden – nicht nur in Frankreich, sondern in ganz Europa. Nur in revolutionären Zeiten schlugen solche Ideen wieder an die Oberfläche empor, so in Belgien und Frankreich 1830, in Frankreich, Deutschland und Polen 1848. Erinnert sei an die bedeutende und tragische Gestalt des bretonischen Abbés Lamennais, der dem modernen Katholizismus erstmals ein Bewußtsein seiner veränderten Lage in einer sich unaufhaltsam demokratisierenden Umwelt gab und der 1830 unter dem Motto »Gott und die Freiheit« in seiner Zeitschrift *Avenir* für ein Bündnis der Katholiken mit der demokratischen Bewegung eintrat. Aber diese Bewegung war politisch nicht stark genug, um gegen die antikirchliche laizistische Demokratie anzukommen; und innerkirchlich hafteten ihr so viele spiritualistische Schlacken an, daß das Lehramt sich nicht zu einem positiven Votum entschließen konnte.

Wie wenig freilich die Grundfrage nach dem Verhältnis von Kirche und Demokratie mit der Französischen Revolution entschieden war, zeigen zwei Indizien. Zunächst im theoretischen Feld die Weigerung des Lehramts, politische Theologien revolutionärer, aber auch gegenrevolutionärer Observanz zu sanktionieren, die nach der Revolution entstanden waren. Nicht nur Lamennais' »dogmatischer Liberalismus« verfiel der Ablehnung, sondern auch die Restaurationstheologie de Bonalds, de Maistres und des (frühen) Lamennais'. Der Dogmatisierung der Staatsform setzte man Schweigen, wenn nicht offene Ablehnung entgegen, gleichgültig, ob es sich um die »heilige Monarchie« de Bonalds oder um die »heilige Demokratie« Fauchets und Buchez' handelte. Gegenüber »katholischer Politik« konservativer wie revolutionärer Spielart wahrte das Papsttum eine vorsichtige Distanz.[11]

Das andere Indiz liegt im Vorgehen des Heiligen Stuhls gegenüber aus Revolutionen erwachsenen oder durch Revolutionen begünstigten Regierungen während des 19. Jahrhunderts. Für Nordamerika hat J. C. Murray nachgewiesen, daß die prinzipielle Reserve Roms gegenüber Religionsfreiheit und religiösem Pluralismus pragmatische Offenheit in Einzelfragen nicht ausschloß.[12] In Belgien fand sich die Kirche mit der staatlichen Emanzipation nach 1830 und mit der liberalen Verfassung des Landes ab.[13] Eine Schlüsselstellung nehmen die aus Revolutionen hervorgegangenen südamerikanischen

11 Einzelheiten in meinem Aufsatz: Demokratie, kirchliches Lehramt und Wissenschaft – 1789 bis heute, in: W. Becker u. a. (Hrsg.), Revolution – Demokratie – Kirche (= Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, NF 20). Paderborn 1975, S. 27ff.

12 Vgl. J. C. Murray, We hold these truths. Catholic Reflection on the American Proposition, 1960.

13 Vgl. K. Jürgensen, Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Wiesbaden 1963.

Staaten ein. Die drei großen Befreier, Belgrano, San Martin und Simon Bolívar waren gläubige Katholiken. Roms Haltung war zunächst legitimistisch; Rücksichten auf Spanien spielten eine ähnliche Rolle wie im Fall Lamennais' Rücksichten auf Österreich. Aber nach dem Sieg von Ayacucho gibt der Papst diesen legitimistischen Standpunkt auf und erkennt durch Ernennung neuer Bischöfe für Groß-Kolumbien und Hochperu die neue Ordnung an.[14]

Da die Grundsatzfrage offenblieb, überließ man die Mitarbeit von Christen in demokratischen Institutionen zunächst der politischen Praxis. Hier dienten weniger Frankreich und Italien als vielmehr Belgien, die Niederlande, Irland, Polen, Deutschland als Experimentierfelder. In diesen Ländern fiel das konstitutionelle Alles oder Nichts – die Problematik des französischen Katholizismus – weg. In Deutschland, Holland, teilweise auch in Belgien ergab zudem die konfessionelle Mischlage freiere Spielräume für das politische Handeln. So entwickelten sich in diesen Ländern Formen eines politischen und sozialen Katholizismus. Man nutzte die Chancen der Vereins- und Pressefreiheit und versuchte auf die Politik Einfluß zu nehmen.

Auf dieser Basis eines pragmatischen, die Verfassungsfragen teils ausklammernden, teils liberal mit anderen Kräften lösenden Handelns vollzieht sich nun in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine allmähliche Annäherung der Positionen von Demokratie und Kirche – nicht in Form einer grundsätzlich neuen Verhältnisbestimmung, sondern auf dem Weg einer allmählichen gegenseitigen Einräumung politischer und kirchlicher Freiheiten. Gleichwohl kommt es nach dem historischen Schock der Französischen Revolution nicht zu einer Berührung zwischen beiden Institutionen, sondern bestenfalls zu einer Haltung der Indifferenz, des Respekts, der wohlwollenden Neutralität. Kirchenpolitisch ist diese Phase gekennzeichnet durch die Gestalt Leos XIII. und seiner Lehrschreiben zur Politik und Soziallehre; und es ist mehr als ein historischer Zufall, daß dieser Papst in seinen Mannesjahren als Nuntius in Belgien die neuentwickelten Formen katholischer Selbstbehauptung im Verfassungsstaat aus eigener Anschauung kennengelernt hatte.

Die Phase der Annäherung

Man muß, um diese neue Entwicklung zu verstehen, zunächst einen Blick auf die andere Seite, den demokratischen Staat, werfen. Auch hier hatte sich eine Wandlung vollzogen, die neue Möglichkeiten für das Verhältnis von Kirche und Demokratie eröffnete.

Fragt man sich, woher der große Schrecken, der Angstkomplex rührte, der die katholische Kirche seit der Französischen Revolution befallen hatte, so

14 Vgl. P. de Leturia SJ, Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835, Bd. 2 (Época de Bolívar, 1800-1835), 1959.

muß man verschiedene Gründe nennen. Einmal die Tatsache, daß jene Revolution beansprucht hatte, eine völlige Neuschöpfung des Gemeinwesens von Grund auf herbeizuführen, daß sie die politische Ordnung – und das gilt nicht erst für die Jakobinerherrschaft! – als souveräne Setzung eines an überlieferte Rechte nicht gebundenen, vielmehr aktualistisch im Hier und Jetzt sich realisierenden Gemeinwillens begriff. Sodann die Tatsache, daß diese Souveränität – in Fortsetzung älterer Souveränitätslehren – als prinzipiell unbegrenzt und unbegrenzbar angesehen wurde, als souverän auch gegenüber der Kirche. Und endlich die Tatsache, daß man bei dem radikalen Neubau der Gesellschaft zwischen dem abstrakten Individuum und dem abstrakten Staat keinerlei auf Rechtstitel gestützte gesellschaftliche Gebilde dulden wollte – entsprechend der Verneinung aller nur historisch erwachsenen, nicht rational oder nach Nützlichkeit legitimierten Rechte und entsprechend einer prinzipiell monistischen Theorie des Volkswillens.

Alle drei Prämissen, und das war für den Zusammenstoß von Kirche und Demokratie in der Französischen Revolution entscheidend, liefen darauf hinaus, die selbständige Stellung der Kirche in und gegenüber dem Staat in Frage zu stellen, indem sowohl ihr Rechtscharakter als Stiftung als auch ihre soziologische Eigenständigkeit als *societas perfecta* als auch ihre politische Position als Korporation der Ständegesellschaft bestritten wurden. War das letzte für die Kirche allenfalls erträglich – die geistlichen Vertreter in der Nationalversammlung von 1789 haben bekanntlich gegen die Abschaffung der korporativen Standesprivilegien der Kirche keinen Einspruch erhoben –, so stellten und stellen die ersten beiden Merkmale nicht aufgebbare, von der christlichen Gesellschaft seit Jahrhunderten anerkannte und nicht durch einseitigen staatlichen Akt revozierbare Rechte dar; auf ihnen beruhte die gleichrangige Doppelordnung von Kirche und weltlicher Herrschaft in den vorrevolutionären Jahrhunderten, die wiederum die Voraussetzung war für die Entfaltung des europäischen Freiheitsgedankens jenseits von Theokratie und Cäsaropapismus.

Es bedarf keiner Hervorhebung, daß jene revolutionären Prämissen dem Begriff der Demokratie nicht notwendig wesenseigen sind. Der angelsächsischen Demokratie sind sie sogar fremd. Dort hat man Demokratie nie als Schöpfung einer schrankenlosen Souveränität verstanden, sondern immer eingeräumt, daß es auch und gerade in Demokratien Dinge gibt, über die nicht abgestimmt werden kann; dort hat man auch nie die freien gesellschaftlichen Gebilde zwischen Individuum und Staat verfemt.

Ich kann hier nicht im einzelnen verfolgen, wie jene radikalen Positionen des Demokratieverständnisses in Frankreich und in anderen kontinentalen Ländern im 19. Jahrhundert allmählich begradigt und abgebaut worden sind; wie sich die rechts- und verfassungsstaatliche Komponente der Demokratie verstärkte; wie man unterscheiden lernte zwischen dem *Ursprung* der Staats-

gewalt (Alle Staatsgewalt geht vom Volk aus . . .) und ihrem *Umfang*; wie endlich die soziale Frage die Bedeutung des Koalitionsrechts und der sozialen Zusammenschlüsse neu sehen lehrte. Halten wir nur das Ergebnis fest: Die Demokratie rückt allmählich von ihren revolutionären Prämissen ab; sie wird Zug um Zug einer rechts- und verfassungsstaatlichen, einer parteistaatlichen, pluralistischen Veränderung zugänglich. Das hieß aber für die Kirche, daß der frontale Gegensatz zur Demokratie sich abschwächte und daß an den drei bezeichneten Rückzugsstellen der Radikaldemokratie katholische Positionen wieder ins Spiel gebracht werden konnten. Die Kirche als Gemeinschaft öffnet sich der Demokratie in dem Augenblick, in dem die Demokratie ihrerseits den Gedanken des Sozialen in sich aufnimmt und den Atomismus ihrer Anfänge überwindet – und in dem sie ihren religiösen Herrschaftsanspruch preisgibt.

Hier haben die politischen und sozialen Lehrschreiben Leos XIII. ihren Platz. In ihnen wird zunächst der pseudo-religiöse Messianismus der jakobinischen Demokratie mit ihren Übergriffen in die kirchliche Sphäre zurückgewiesen. Der Staat ist ein weltliches Ding und muß weltlich bleiben. *Civitas non est dux ad coelestia.*[15] Doch auch die liberale Staatsauffassung wird korrigiert: dem Staat kommen wichtige Aufgaben des sozialen Ausgleichs, des Schutzes der Schwachen zu, und *Rerum novarum* proklamiert das Koalitionsrecht der Arbeiter als Naturrecht.

Die Äußerungen Leos XIII. zu Politik und Soziallehre bewegen sich konsequent in zwei Richtungen. Einmal betonen sie, anknüpfend an den erneuerten Thomaismus, die sittliche Indifferenz der aristotelischen »guten Staatsformen« – unter denen jetzt die Demokratie ausdrücklich genannt wird – und öffnen damit den Weg zu einer Legitimierung der modernen Revolutionen; es ist charakteristisch, daß Leo XIII., entsprechend dem Fortschritt der allgemeinen Anerkennung der demokratischen Verfassungsformen, 1892 den französischen Katholiken den Rat geben konnte, die Republik anzuerkennen, nachdem er den großen kirchlichen Verjährungstermin, die hundert Jahre seit Absetzung des französischen Königs durch die Legislativversammlung, abgewartet hatte.[16] Auf der anderen Seite erneuerte Leo XIII. die alte Lehre von den in sich selbständigen, aber aufeinander verwiesenen Gewalten Staat und Kirche und ihrer *ordinata colligatio*. Hier ist, über die bloße Indifferenzthematik hinaus, einer neuen und positiven Beziehung von Christ und Bürger im demokratischen Sinn der Weg gebahnt.

Die seit dem Ende des Ersten Weltkriegs eingetretene neue Situation, der generelle Übergang zur politischen Demokratie und die ihm folgende »Fundamentaldemokratisierung« (Karl Mannheim) hat den politischen Horizont

15 Einzelheiten bei H. Maier, Katholizismus und Demokratie. Freiburg 1963, S. 22ff., 67ff., 120ff.

16 Über die »Ralliementspolitik«: H. Maier, Revolution und Kirche, a. a. O., S. 246ff.

der Enzykliken Leos XIII. neuerlich verändert. So haben die Päpste des 20. Jahrhunderts – vor allem Pius XI. und XII., Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. versucht, die Lehren Leos XIII. aus der Umhüllung taktischer Rücksichten und zeitgebundener Formulierungen zu lösen und zu der inzwischen vorherrschenden Staatsform der Demokratie »ein der Kirche wesensgemäßes, das heißt aber: ein theologisches Verhältnis« (Oskar Köhler) zu entwickeln. In der Tat ist die Debatte darüber, ob es nicht auch andere Herrschaftsformen geben könne, in denen die Grundsätze der katholischen Sozialethik verwirklicht sind, heute zu einer akademischen Frage geworden. Wohl aber muß der Gedanke, *wie* die Demokratie beschaffen sein muß, damit sie die Güter der Freiheit und Menschenwürde wirksam sichert und nicht in ihr Gegenteil verfälscht, alle Aufmerksamkeit der Christen beanspruchen.

Die Zukunftsaufgabe: ein theologisches Verständnis der Demokratie

Ziehen wir Bilanz, so zeigt sich, daß das kirchliche Lehramt in seinen Äußerungen seit 1789 den Anspruch vor allem der Französischen Revolution auf eine totale Neugestaltung der Gesellschaft und eine universelle Kompetenz des Volkes willens klar zurückgewiesen hat. Das Lehramt hat jedoch nie ein prinzipielles, theologisch motiviertes Nein zur Demokratie gesagt. Wo aus Revolutionen stabile, rechtsstaatlich geordnete Gemeinwesen hervorgingen, hat das Amt nicht gezögert, sie anzuerkennen. Sein nicht immer widerspruchsfreies, verschieden akzentuiertes Verhalten läßt sich vielleicht am einheitlichsten deuten, wenn man sagt, die Kirche habe die moderne Revolution daran gemessen, ob sie fähig war, neue demokratische Herrschaft zu stabilisieren.

Was über solcher pragmatische Haltung notwendig zu kurz kam, war die wissenschaftliche und theologische Beschäftigung mit Revolution und Demokratie. Sie setzte erst relativ spät ein – im Grund erst zu der Zeit, als sich die offizielle kirchliche Haltung bereits in der dargestellten Weise entwickelt und differenziert hatte. Die großen religiös-politischen Systeme der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stehen noch *vor* dieser Epoche. Sie gipfeln im Gedanken einer päpstlichen Weltmonarchie bei de Maistre – oder im Gegenbild einer universellen Demokratie der Völker unter dem Schutz des Papsttums bei Lamennais. Eine Art von religiösem Schauer klingt noch an in den Worten Montalemberts, des großen französischen Laienführers, der in seiner Person den Übergang von diesen politischen Theologien zu einem realistischen Bild der modernen demokratischen Bewegung verkörpert: »Ich blicke um mich und sehe überall nur die Demokratie. Ich sehe die Sintflut steigen (...). Ich würde wohl erschrecken als Mensch; ich erschrecke nicht als Christ, denn zur gleichen Zeit wie die Sintflut sehe ich die Arche.«[17]

17 Ch. de Montalembert, *Discours de Malines*, 1865, S. 14f.

Daß sich für die Katholiken ein Paktieren mit der »Demokratie« Rousseaus und der Jakobiner verbot, war klar: ließ diese doch, befangen in der Vorstellung eines allverfügenden Volkswillens, keinen Raum für eine Glaubensgemeinschaft als selbständige soziale Größe. Und mit der pluralistischen, seit dem 18. Jahrhundert rechts- und parteistaatlich domestizierten britischen (und später amerikanischen) Demokratie war die katholische Kirche nur am Rand in Berührung gekommen. So stand die Beziehung von Kirche und Demokratie zunächst für fast ein Jahrhundert im Zeichen wechselseitiger Ablehnung und Abstoßung. Als dann unter Leo XIII. die Wende eintrat, blieb die theologische Rezeption in folgenreicher Weise auf den rein sozialen Bereich beschränkt: theoretisch wurde zwar im Rahmen der Lehre von der ethischen Indifferenz der Staatsformen auch die Demokratie als gute politische Ordnung anerkannt, praktisch aber sah man ihr Anwendungsfeld vorwiegend im Sozialen, wo nicht im Sozial-Caritativen.[18] Von daher erklärt sich, daß zumal die katholische Theologie und Staatslehre nur einen sozialen, nicht aber einen politischen Begriff der Demokratie entwickelt hat. Demokratie als propagandistisch-optimistische Formel sozialer Weltbefreiung und -erlösung (Wilsons »to make the world safe for democracy«) einerseits, die gesellschaftlich-ökonomische Fundamentaldemokratisierung anderseits: das ist der Horizont, vor dem – zu später Stunde und im Niedergang der politischen Theorie – die Theologie sich mit dem Problem der Demokratie in Welt und Kirche zu beschäftigen beginnt.

Es wäre ungerecht und undankbar zu verkennen, daß das kirchliche Denken, zumal in seiner neuscholastischen Form, sich um die Probleme der modernen Demokratie redlich gemüht und die Anstrengung des Begriffs nicht gescheut hat: Anstöße konnten aus dem Weg geräumt, kontroverse Probleme wie die Volkssouveränität, die Rechtsunterworfenheit der staatlichen Gewalt, das Kirche-Staat-Verhältnis, die Religionsfreiheit einer Klärung nähergebracht werden. Die Lehrschreiben der Päpste des 20. Jahrhunderts – weniger zahlreich im politischen Feld als die des 19. Jahrhunderts – haben die Ergebnisse festgehalten. Der Begriff der Demokratie wurde um innerkirchliche und internationale Dimensionen erweitert. Das Zweite Vatikanische Konzil brachte die mehr als hundertjährige Debatte über die legitime Eigengesetzlichkeit der Politik und über die Religionsfreiheit zu einem vorläufigen Abschluß.[19] Dennoch bleibt festzuhalten, daß die katholische Theologie bis heute mit dem Problem der Demokratie nicht völlig zu Rande gekommen ist: immer wieder zeigt sich eine auffällige Tendenz zu

18 So vor allem in der Enzyklika *Graves de communi* Leos XIII. (1901).

19 Hierzu jetzt W. Kasper, Wahrheit und Freiheit. Die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vatikanischen Konzils (SB der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1988, Bericht 4).

geschichtsphilosophischer und »gesellschaftspolitischer« Entgrenzung dieses zentralen Ordnungsbegriffs. Vielfach taucht Demokratie nur auf im Kontext einer modernen Freiheits- und Emanzipationsgeschichte. Sie legitimiert sich an ihrem revolutionären Gehalt – während Lehramt und kirchliche Wissenschaft im 19. Jahrhundert gerade umgekehrt versucht hatten, die Revolutionen darin zu unterscheiden und daran zu messen, ob sie fähig waren, stabile rechtsstaatliche Ordnungen hervorzubringen. Häufig verschwimmt Demokratie auf diese Weise zu einem Integral vager Ansprüche (wie Emanzipation und Partizipation); ihrer verfassungsmäßigen Realität und Autorität jedoch begegnet man mit dem Affekt einer prinzipiellen Exodus-Haltung gegenüber dem »Bestehenden«.[20]

Wer die Geschichte des christlich-revolutionären Schwärmertums im 18. und 19. Jahrhundert überblickt, wird zweifeln, ob in solchen Denkbewegungen wirkliche Aneigung der Demokratie geleistet wird. Er wird in heutigen Theologien der Revolution und der Befreiung eher Reprisen traditioneller Denkansätze als einen wirklichen Neubeginn sehen. Die christokratischen Komponenten dieses Denkens und das darin enthaltene integralistische Element sind nicht zu übersehen. Dies gilt auch für den christologischen Humanismus eines Karl Barth, für den die Polis in das Reich Jesu Christi eingemeindet ist – und nicht weniger für die Radikalisierungen neocalvinistischer Ethik bei Theologen wie P. Lehmann und R. Shaull, die historische Konfigurationen ebenso willkürlich wie unbiblisch zu Beweisen von *God's action in history* erklären.[21]

Ob sich Theologie mit der statischen Ordnung einer Gesellschaft verbündet (Thron und Altar) oder die Einheit mit dem revolutionären Prozeß der Geschichte sucht (Theologie der Revolution), das Grundmuster ist ähnlich: christliche Heilshoffnungen werden säkularisiert in einem Reich ganz von dieser Welt. Demgegenüber fällt dem Historiker der Part der Skepsis zu. Doch auch Ernüchterung kann heilsam sein. Sie kann den Boden für neue Gläubigkeit bereiten. Wie aus den langen und verworrenen Diskussionen um Revolution und Kirche eine neue Weltzuwendung der Christen hervorging, so wird die nicht minder verworrene theologisch-politische Diskussion unserer Zeit, dessen bin ich sicher, eines Tages in neue soziale und politische Aktivitäten der Christen im Dienst an den Menschen einmünden. Dies ist die Hoffnung, in der wir auf die zweihundertjährige Auseinandersetzung der Kirche mit den modernen Revolutionen zurückblicken – auf ein Geschehen, das noch nicht abgeschlossen ist.

---

20 Einzelheiten in meiner Kritik der politischen Theologie (1970); jetzt in: H. Maier, Katholizismus und Demokratie, a. a. O., S. 185ff., 208ff.

21 Vgl. P. Lehmann, Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik. München 1966; R. Shaull, Revolutionary Change in Theological Perspective. Genf 1966.

Die »Constitution civile du Clergé«

Von Jean Chaunu

Ein Historiker, der das Auseinandergehen von Kirche und Revolution zu verstehen sucht, muß sein Augenmerk unbedingt auf die *Constitution civile du Clergé,* die Zivilverfassung des Klerus[1] lenken. Tatsächlich steht die CCC am Anfang jener Trennung, und nicht, wie so oft behauptet, das Ende des *Ancien Régime* oder die Erklärung der Menschenrechte. Sie war, um den berühmten Ausspruch eines ihrer Initiatoren, Talleyrand, zu zitieren, zunächst »schlimmer als ein Verbrechen«, ein »politischer Irrtum«, eine Quelle nie endenwollender Mißverständnisse zwischen der Kirche und den Erben des Jahres 1789. Schon oft wurden ihre ideologischen Wurzeln untersucht, jenes Geflecht aus heterodoxen Strömungen und modernen Ideen. Es bleibt allerdings zu klären, wodurch das Schisma ausgelöst wurde, und zwar nicht nur das zwischen dem konstitutionellen Klerus und der römischen Kirche, sondern, grundsätzlicher, das zwischen Kirche und Staat.

I

Am 12. Juli 1790 wurde nach monatelangen Debatten zwischen dem Kirchenausschuß und der Nationalversammlung der endgültige Text der CCC verabschiedet. In Form von 88 Artikeln entscheidet die Nationalversammlung allein über die innere Organisation der gallikanischen Kirche.

Im Hinblick auf die kirchlichen Einrichtungen bestimmt man, daß jedes Departement eine Diözese bilden solle, was 83 Diözesen gegenüber den früheren 135 ausmacht. Da die Einteilung der Diözesen der administrativen Organisation entspricht, werden zahlreiche Diözesen beseitigt. Die Bischöfe und Priester werden von nun an durch die Wählerversammlungen der Departements und Distrikte gewählt, und zwar auf die gleiche Weise wie jeder andere Volksvertreter auch. Vor der Priester- oder Bischofswahl wird von den Wählern kein religiöser Eid verlangt, so daß nun auch Nichtkatholiken die *pastores* der Kirche wählen können. So kommt es mitunter auch vor, daß alle Kirchenmitglieder aus Versammlungen ausgeschlossen werden, in denen »Häretiker, Juden und Ungläubige nicht ausgeschlossen sind«.[2]

1 Folgende Abkürzungen werden benutzt: CCC = *Constitution civile du Clergé*; QA = *Quod aliquantum*; C = *Charitas* (in: M. N. S. Guillon (Hrsg.), *Collection des brefs et Instructions de N. S. P. le Pape Pie VI.* 2 Bde., Paris 1789); EP = *Exposition des principes de la Constitution civile du clergé par les évêques députés à l'Assemblée nationale* (in: Barruel, *Collection ecclésiastique*, I, S. 151-237.

2 *Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale en réponse au bref du pape* vom 3. Mai 1791 (in: Guillon, *Collection de brefs*, a. a. O., 1, S. 370).

Hinsichtlich der Investituren »bewahrt die Zivilverfassung (gemäß dem Kirchenrecht) die Unterscheidung zwischen der Ernennung, die den neuen Amtsträger designiert, und der kanonischen Institution, die ihm die Amtsgewalt – das heißt die Befugnis, zu lehren und die Sakramente zu spenden« – überträgt.[3] Die kanonische Bestätigung erhält der Anwärter jedoch von einem Erzbischof oder einem ehemaligen Bischof, und nicht vom Papst. Letzterem wird er »als dem Oberhaupt der universalen Kirche« schreiben, »zum Beweis der Einheit des Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft, die es mit ihm zusammen zu erhalten gilt« (Kap. II, Art. 19).

Ganz offensichtlich ist dieser Artikel der folgenschwerste. Zwar bleibt der Anschein einer Verbindung zwischen Papst und Bischof gewahrt, aber in Wirklichkeit hebt dieser Artikel die Gemeinschaft mit Rom auf.

Die überragende Bedeutung dieses Artikels entgeht weder den Bischöfen noch dem Papst. Die Bischöfe fragen sich, warum man sich nicht an das Kirchenoberhaupt gewandt habe, »als es um die Rechte ging, die ihm von Gesetzes wegen seit zwei Jahrhunderten zustehen, und um den Teil der Rechtsprechung, den es zu allen Zeiten ausgeübt hat und an dem die Kirche immer festgehalten hat« (EP, S. 182). Und der Papst erklärt später, daß durch jene Regelung, kraft derer »der Gewählte durch seinen Eid zur Befolgung der nationalen Erlasse verpflichtet sei, die ihm verbieten, seine Wahl vom Heiligen Stuhl bestätigen zu lassen, die gesamte pontifikale Macht zunichte gemacht« (QA, S. 135) sei.

Neun Monate vergehen zwischen der Verabschiedung der CCC und ihrer Verurteilung durch die zwei Breve des Papstes vom 10. März und 13. April 1791 (*Quod Aliquantum* und *Charitas*). Neun Monate, über die viel geschrieben worden ist, wobei nicht viel mehr herauskam als die Beschreibung des Gewissenskonflikts und der scheinbaren Unentschlossenheit eines ungeschickten Papstes, der »weder die Größe noch die Tiefe« besessen habe, »die eine solch unruhige Zeit forderte«.[4] Die Wirklichkeit ist wahrscheinlich vielschichtiger. Die Zivilverfassung ist in einem Kontext der Instabilität – während einer Revolution – entstanden, und sie trägt deren Stigmata. Schon unter rein formalem Gesichtspunkt ist sie ohne vorherige Absprache mit dem Heiligen Stuhl abgefaßt worden. Sie macht also ohne jede Rücksichtnahme einer zwei Jahrhunderte währenden Konkordatsherrschaft ein Ende. »Diese Gesetze«, werden die Bischöfe sagen, »sind als absolute Gesetze von einer souveränen Macht erlassen worden, ohne daß die kirchliche Autorität miteinbezogen wurde und ohne auf die kanonischen Formen zu rekurrieren« (EP, S. 154). Aus diesem Grund ist die Lage für den Klerus und den Heiligen Stuhl diplomatisch eher ungünstig: Die Nationalversammlung will schnell und

3 J. de Viguerie, Christianisme et révolution. Paris 1986, S. 83-84.

4 L.-J. Rogier, in: Nouvelle Histoire de l'Eglise, 4. Paris 1966, S. 78.

selbständig handeln, während das Episkopat vom Papst Unmögliches verlangt, nämlich das Schisma zu verhindern, ganz so, als läge dies einzig in seiner Macht. Schließlich veröffentlicht der König am 24. August die CCC. Drei Monate später ratifiziert er das Dekret über den Eid, den die Kirchenmänner auf die CCC zu leisten haben. Wie konnte es dazu kommen?

In ihren zahlreichen Briefen an den Papst und in ihrer *Exposition des Principes* (30. Oktober 1790) haben die Bischöfe durchaus mögliche Verhandlungswege aufgezeigt. Da ist etwa der Erzbischof von Auch, Monseigneur de la Tour du Pin Montauban, der ein Memorandum verfaßt, das dem Papst am 7. August 1790 vorgelegt wird. Er untersucht darin die CCC im Hinblick darauf, ob sie verhandelbar sei oder nicht, »so daß man die Lektüre mit der Überzeugung beendet, daß eine fast völlige Akzeptanz der CCC möglich ist, ja sogar wahrscheinlich, und zwar mit Zustimmung des Papstes«.[5]

Eine ähnliche Haltung zeigt der Erzbischof von Aachen, Boisgelin, in seinem Memorandum vom 1. Dezember 1790, das er nach Absprache mit dem König an den Papst schickt. Der Prälat geht sogar so weit, von Seiner Heiligkeit das äußerste Entgegenkommen zu erbitten, nämlich die vorläufige Anerkennung des Artikels 16: »Daß auch die Erzbischöfe bevollmächtigt würden, die kanonische Einsetzung der neuen Bischöfe vorzunehmen, so lange, bis eine endgültige Regelung gefunden sei.«[6] In ihrem gemeinsamen Brief an den Papst vom 3. Mai 1791, mit dem sie auf die zwei veröffentlichten päpstlichen Breve antworten, ziehen die Bischöfe eine Bilanz ihrer Vorgehensweise. Zu diesem Zeitpunkt hat die Wahl der konstitutionellen Bischöfe durch die Wahlversammlungen schon begonnen. Im Hinblick auf den wichtigsten Punkt der kanonischen Einsetzung überlassen die Bischöfe dem Papst das letzte Wort, wobei sie Andeutungen darüber machen, daß ein Zugeständnis in dieser Sache möglich gewesen sei.[7] Dreiundzwanzig Jahre später wird Napoleon – zugegebenermaßen unter anderen Umständen – sich Pius VIII. gegenüber nicht mit Andeutungen zufriedengeben, sondern dessen Einwilligung in einem geeigneten Augenblick erzwingen.

Aber die Mühe ist vergeblich. Die Nationalversammlung hat von Anfang an nichts von den päpstlichen Prärogativen wissen wollen. Sie war auch nicht bereit, die Beratung durch ein nationales Konzil zu genehmigen, so wie es Boisgelin zu Beginn der Verhandlungen vorgeschlagen hatte. »Hier hat die Nationalversammlung einen Fehler gemacht«, erklärt Abbé Sicard, »denn wäre sie dem kanonischen Weg gefolgt, hätte sie beinahe alle Zugeständnisse erhalten, beinahe alle Reformen durchsetzen können, die sie dann doch

5 Abbé Sicard, *L'ancien clergé de France: les évêques pendant la Révolution*, 2. Paris 1899, S. 396.

6 Zitiert nach ebd., S. 399

7 Vgl. ebd., S. 411.

lieber mit Gewalt durchgesetzt hat (. . .) Auf dem Verhandlungsweg wäre es möglich gewesen, sich gegenseitig zu verstehen; viele der zu Unrecht geforderten Neuerungen, etwa die Rechte der Konstituante, hätten mit päpstlichem Einverständnis Gesetzeskraft erhalten können.«[8]

Die loyale Haltung der Bischöfe in weltlichen Fragen macht auch ihr Verhalten im geistlichen Bereich verständlicher. Man weiß, mit wieviel innerer Selbstverleugnung sie ihre Pfründe geopfert haben. Man vergißt oft, darauf hinzuweisen, daß zwei Drittel der Bischöfe der Nationalversammlung einen Eid auf die politische Verfassung vom 4. Februar 1790 geleistet haben. Am 23. Mai erteilt Monseigneur Villeville, Bischof von Bayonne, seinem Kapitel einige Anweisungen im Zusammenhang mit administrativen und politischen Beschlüssen der Nationalversammlung. Er erinnert die Bischöfe daran, daß »wie groß auch die Unterschiede der Meinungen und Grundsätze angesichts der gegenwärtigen Ereignisse sein mögen, es doch einen unantastbaren Grundsatz gäbe, dem alle Menschen gehorchen müßten: sein öffentliches Verhalten der bestehenden Ordnung zu unterwerfen. Keine Gesellschaft könne ohne diese vorläufige Unterwerfung, die doch nicht unser Gewissen beherrscht, sondern die einzig unsere Beziehungen innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung festschreibt, überleben.«[9] Groß ist die Zahl der Priester und Bischöfe, die immer wieder beteuern, daß der Eid auf die politische Verfassung innerhalb der geistlichen Ordnung eine Ausnahme sei. Genauso hoch ist die Zahl der Verwarnungen. Von einem dem neuen Staat feindlich gesinnten Klerus sind wir also weit entfernt. Sein einziger Fehler besteht in den Augen der Abgeordneten darin, daß er die Politik als solche relativiert und ihr die bedingungslose Zustimmung, die sie verlangt, verweigert. So konstatieren auch die Bischöfe in ihrem Brief an den Papst voller Bitterkeit: »Man kann die politische Gleichberechtigung erweitern oder einschränken, je nach Regierungsform, und wir haben geglaubt, daß unsere Meinungen – so wie die aller anderen Bürger – in mehr oder weniger komplexen Fragen, die Gott selbst den Menschen zur Diskussion stellt, frei seien (. . .) Es steht uns nicht aufgrund unseres Amtes zu, die Rechte, die Formen und die Unterschiede der Regierungen zu diskutieren.«[10] Ein so großer politischer Irrtum ist das nicht gewesen; wenn auch um den Preis der Glaubensfundamente.

II

Trägt der Papst die Hauptverantwortung für den Bruch mit der Regierung? Eine schwerfällige Geschichtsschreibung suggeriert dies. Sie begnügt sich

8 Ebd., S. 396-397.

9 Ebd., S. 293.

10 *Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale en réponse au bref du pape* (in: Guillon, *Collection de brefs*, a. a. O., 1, S. 353 und 361).

damit, das Bild eines reaktionären Pius VI. zu zeichnen, der sich ausschließlich um seine Grafschaft Venaissin und um Avignon sorgte – beides wurde am 12. September 1791 französisch –, eines Papstes, der den Ideen der Revolution äußerst feindlich gesonnen war und sie angeblich bei einem geheimen Konsistorium am 9. März klar verurteilt habe.[11] Die Wahrheit ist glücklicherweise weniger einfach. Wie auch immer der Papst spontan über die revolutionären Ereignisse geurteilt haben mag, er hat doch den Gläubigen stets seine Absichten mitgeteilt, Absichten, die man ihm noch bis zum heutigen Tage zum Vorwurf macht. Es ist daher eine Art öffentlicher Wiedergutmachung, ihm endlich das Wort zu überlassen: »Wir müssen jedoch darauf aufmerksam machen, daß wir – wenn wir hier von dem gebührendem Gehorsam gegenüber den legalen Gewalten sprechen – die neuen zivilen Gesetze, zu denen der König seine Einwilligung gegeben hat, keineswegs angreifen wollen. Denn der König ist allein an die weltliche Regierung gebunden, in deren Dienst er steht. Es ist nicht unser Ziel, die Wiederherstellung der alten Staatsordnung zu unterstützen, wenn wir auf diesen Grundsätzen beharren. So etwas zu behaupten, hieße eine Lüge zu wiederholen, die einzig zu dem Zweck verbreitet wurde, die Religion abzuwerten. Ihr und ich, wir alle trachten und streben nur danach, die heiligen Rechte der Kirche und des apostolischen Stuhls vor jeglichem Angriff in Schutz zu nehmen« (QA, S. 131f.). Ohne Zweifel hat die Gefahr, die gesamte gallikanische Kirche zu verlieren, schwerer gewogen als die Angelegenheit mit Avignon.

In seinen Schreiben hat der Papst oft seine verspätete Reaktion auf die CCC damit begründet, daß vorsichtiges und umsichtiges Handeln vonnöten gewesen sei: »Wir haben zunächst beschlossen, Ruhe zu bewahren, weil wir befürchteten, auch noch Menschen zu verunsichern, die gar nicht betroffen sind, und sie in größte Aufregung zu versetzen.«[12] Was hier mit »Ruhe« eigentlich gemeint ist, läßt sich erst unter Berücksichtigung des geschichtlichen Kontexts sagen. Erst dann kann man auch den Handlungsspielraum des Papstes im Jahre 1790 genauer einschätzen: Er war eindeutig sehr begrenzt. Der Papst gibt das selbst während des geheimen Konsistoriums am 9. März

11 Zuletzt noch bei P. Pierrard, L'Eglise et la Révolution. Paris 1988, S. 83-84. Die Stellungnahme während des geheimen Konsistoriums ist keine dogmatische Abhandlung über die Menschenrechte, sondern eine aus der Situation heraus entstandene Rede: »Fast die ganze, vom eitlen Geist der Freiheit betörte Nation läßt sich von einem Philosophenrat befehlen und bevormunden, der sich ständig selbst in den Haaren liegt und aufeinander herumhackt« (in: Guillon, *Collection des brefs*, a. a. O., Bd. 1, S. 9).

12 Vgl. auch *Bref au roi* vom 10. Juli: »Wenn ihr die Erlasse bezüglich des Klerus annehmt, führt ihr die ganze Nation ins Verderben, das Königreich ins Schisma und entzündet vielleicht das vernichtende Feuer eines Religionskrieges. Wir haben bisher alle Vorsichtsmaßnahmen getroffen, um zu verhindern, daß man euch der Anstiftung zu einer derartigen Entwicklung anklagt, indem wir einzig die unschuldige Waffe eines Gebetes zu Gott gebrauchten . . .« (in: ebd., S. 121).

1790 zu: »Es scheint, als könne man den Vorwurf, den sich Jesaja machte, auch auf uns anwenden: ›Unheil über mich, da ich geschwiegen habe.‹ Aber wie und wem soll man etwas sagen? Den Bischöfen, denen jede Autorität genommen wurde und von denen viele gezwungen wurden, ihren Platz zu räumen? Dem Klerus, der, auseinandergerissen und entwürdigt, nicht mal mehr seine Versammlungen abhalten kann? Oder dem französischen König, der bar seiner königlichen Macht nun in Abhängigkeit von der Nationalversammlung steht und gezwungen ist, alle Erlasse zu sanktionieren?«[13]

Der Papst hat es nicht versäumt, den Priestern, den Bischöfen und dem König persönlich zu antworten; nur Taube können sich über sein angebliches Stillschweigen beklagen. Doch ohne wirklichen Gesprächspartner konnte er keine offiziellen Verhandlungen führen. Der einzig mögliche und theoretisch souveräne Partner war der König. Ihm sandte der Heilige Vater am 10. Juli einen Brief, in dem er ihn warnte, »davon auszugehen, daß eine rein zivile und politische Institution das Recht habe, die Kirchendoktrin und die universale Rechtsordnung der Kirche abzuändern«.[14]

Am gleichen Tag richtete der Papst einen Brief an die Bischöfe von Vienne und Bordeaux und empfahl ihnen, beim König darauf zu drängen, die CCC nicht zu sanktionieren, »damit er sich und seinem Volke nicht den Eintritt ins Himmelreich verschließe«.[15]

Als das Unabänderliche am 24. August 1790, dem Tag der Gesetzespromulgation, eintritt, weist Pius VI. den König, der doch »in der katholischen Religion sterben wolle«, ebenso freundlich wie nachdrücklich auf die Konsequenzen seiner Entscheidung hin.[16] Trotzdem war der erste Schritt getan, und es gab für den König keinen Grund, am 27. November die Eidespflicht nicht einzuführen.

---

13 *Discours du pape en consistoire secret* vom 9. März 1790. Zit. n. Sicard, *L'ancien clergé de France*, a. a. O., Bd. 2, S. 298. Vgl. auch Guillon, *Collection de brefs*, a. a. O., Bd. 1, S. 7. Wir möchten hier einen Vergleich zwischen Pius XII. und Pius VI. wagen, denn beide mußten – wenn auch unter jeweils anderen Umständen – die Prüfung des Stillschweigens bestehen.

14 *Bref au roi* vom 10. Juli (in: Guillon, *Collection des brefs*, a. a. O., Bd. 1, S. 21).

15 *Lettre à notre vénérable frère Jerôme-Marie, archevêque de Bordeaux* (in: ebd., S. 37). Die Bischöfe von Vienne und Bordeaux haben ihre Mission beim Papst jedoch nicht erfüllt. Im Zusammenhang mit dieser Frage ist allerdings manches noch ungeklärt.

16 *Brefs au roi des 17 août et 22 septembre*: »Mitanzusehen, wie ein solch tugendhafter und starker König vor dem Einsatz brutaler Gewalt in die Knie geht und die gegen die Grundfesten der katholischen Religion gerichteten Abkommen unterzeichnet, tut uns nicht nur sehr weh, sondern ist für uns das Schmerzlichste überhaupt. Falls eure Kenntnisse genügen, die gesamte Disziplinarordnung, die durch die heilige kanonische Ordnung und die Zustimmung der gallikanischen Kirche bestätigt worden ist (. . .), einmal selbst zu untersuchen (. . .), so werdet ihr in aller Klarheit und Gewißheit erkennen, daß die neuen Bestimmungen auf nichts anderes abzielen als darauf, das größte Verbrechen mit dem Mantel eures erhabenen Namens zu bedecken« (in: ebd., S. 47 und 57ff., hier S. 59).

III

Angesichts der beschriebenen Umstände lassen sich auch zwei Jahrhunderte später noch Spekulationen über die bestmögliche Taktik für das Jahr 1790 anstellen. Hätte der Streit einen anderen Ausgang genommen, wenn das Breve acht Monate früher veröffentlicht worden wäre? Zweifel sind angebracht. Der Papst hat sich zweimal an seine Kardinäle gewandt, am 24. September und am 16. Dezember 1790. Beide Male haben sie sich einstimmig gegen die Zivilverfassung ausgesprochen. In der Zwischenzeit hatten die Bischöfe der Nationalversammlung die *Exposition des Principes* an den Papst geleitet, mit der sie die CCC und, mehr noch, die Vorgehensweise der Nationalversammlung verurteilten. Wiederholt bezeugt der Papst den französischen Bischöfen seine Anerkennung, weil sie »unverbrüchlich an ihrer Aufgabe als Hirten festhalten« (C, S. 297). Am Ende dieser Tragödie, nachdem man alles versucht hatte, konnte der Papst sagen: »Wenn ich alles oder auch nur einen Teil unterschreiben würde, zöge ich mir die Mißbilligung nicht nur der universalen, sondern auch der gallikanischen Kirche zu.«[17]

Und trotzdem hat der Papst bis zum Schluß nichts riskieren wollen, was auch nur im geringsten eine Einigung hätte blockieren und das Land in einen Bürgerkrieg stürzen können. Genausowenig hat er mit einer übereilten Erklärung »die priesterliche Würde noch mehr Gefahren« aussetzen wollen.[18]

Aber noch bedeutsamer ist die päpstliche Interpretation der CCC. In seinem mit zahlreichen Beispielen ausgeschmückten Breve setzt er sie in Beziehung zur kirchlichen Vergangenheit. Den wohl interessantesten Vergleich zieht er zwischen der Geschichte der Zivilverfassung einerseits und der bewegten Geschichte der Beziehungen zwischen Thomas Becket, dem Erzbischof von Canterbury, und dem englischen König Heinrich II. Plantagenêt andererseits. Pius VI. spielt dabei auf die Konstitution von Clarendon an, die der Kirche von England 1164 durch den König aufgezwungen wurde und deren Inhalt der CCC vergleichbar sei: »Dieser König hat eine Zivilverfassung für den Klerus entworfen, die weitgehend mit der der Nationalversammlung verglichen werden kann (. . .) Wie er hat auch die Nationalversammlung Gesetze erlassen, mit denen sie sich die geistliche Gewalt zuschreibt; wie er hat sie jeden gezwungen, den Eid zu leisten, vor allem die Bischöfe und die anderen Kirchenmänner, und sie ist es auch, auf die die Bischöfe nunmehr den Eid leisten müssen, den sie vorher auf den Papst leisteten. Sie hat sich der

17 Äußerung des Papstes gegenüber dem Kardinal de Bernis vom 15. Dezember 1790. Zit. n. P. de la Groce, in: Histoire religieuse de la Révolution française, 1 Paris 1912, S. 395.

18 *Lettre à notre vénérable frère Jean-François, évêque de Saint-Pol-de Léon* vom 4. August 1790 (in: Guillon, *Collection de brefs*, a. a. O., Bd. 1, S. 45). Vgl. auch *Bref au roi* vom 22. September: »Kann der Nachfolger des heiligen Petrus nach sorgfältiger Prüfung eine Doktrin verkünden, wenn er nicht sicher sein kann, daß eine folgsame Herde der Stimme des Hirten Gewicht verleihen wird?« (in: ebd., S. 61).

Kirchengüter bemächtigt, ganz dem Beispiel Heinrich II. folgend, der sie Thomas abgepreßt hat. Der französische König wurde gezwungen, seine Einwilligung dazu zu geben. Schließlich haben die französischen Bischöfe wie die englischen der Nationalversammlung eine Eidesformel vorgeschlagen, in der zwischen den Rechten der weltlichen Macht und denen der Geistlichkeit unterschieden wird, um so deutlich zu zeigen, daß sie sich nicht einer rein staatlichen Gewalt unterwürfen und nur dort ihren Gehorsam verweigerten, wo das Parlament keine Kompetenzen habe« (QA, S. 237 u. 243f.).[19]

Es wird klar, wie sehr diese vergleichende Interpretation der CCC den französischen Bischöfen entgegenkommt. Der Papst weist der CCC ihren Platz in der Geschichte der Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu.

Diese Vergleiche mit einer mehrere Jahrhunderte währenden Vergangenheit scheinen die These zu stützen, derzufolge es »die Moderne« als solche, als ganz neuartige Kraft, gewesen sei, gegen die sich der konservative Heilige Stuhl aufgelehnt habe. Aber mit der Geschichte des Erzbischofs von Canterbury will Pius VI. noch etwas anderes ausdrücken: So sehr Thomas Becket auch Heiliger war, so sehr war er auch Sünder. Denn nachdem er auf die Verfassung von Clarendon geschworen hatte – und nach ihm der gesamte englische Klerus –, befielen ihn Skrupel, so daß er widerrief und den Papst fragte, wie er büßen könne. Mit diesem Beispiel versucht Pius VI., den abtrünnigen Kirchenmännern den Weg der Reue und Versöhnung zu weisen.

IV

An dieser Stelle möchten wir nun die Nationalversammlung einer eingehenderen Betrachtung unterziehen und den geistigen Ursprüngen der CCC nachgehen. Unter all den Argumenten, die zur Rechtfertigung der Zivilverfassung angeführt werden, taucht eines immer wieder auf: daß die Revolutionäre sich mit dem Gedanken anzufreunden schienen, die Institutionen der Urkirche wieder aufleben zu lassen. Ein anderes, für die Moderne typisches Argument verbreiteten Voidel, Mirabeau, Abbé Grégoire und viele andere: Die CCC berühre nicht das Dogma, das sich (wie jedermann wisse) auf die persönlichen Meinungen des einzelnen beschränke, sondern beziehe sich nur auf Fragen der Kirchendisziplin und der öffentlichen Ordnung, die somit dem staatlichen Bereich zuzurechnen seien. Diese neueingeführte Unterscheidung zwischen dem Dogma einerseits und der Kirchendisziplin andererseits ist von Maury vor der Nationalversammlung sowie vom Papst in seinem Breve abgelehnt worden (QA, S. 150-151). Als unmittelbarer politischer Bestandteil verstanden, ließe sich die Kirchendisziplin als Institution der Kirche nicht mehr von den staatlichen Gesetzen trennen. So betrachtet zeigt sich, nach den Worten Voidels, »ein absurdes System, das zwei Autoritäten, zwei Souveräne

19 Zur Konstitution von Clarendon vgl. P. Aubé, Thomas Becket. Paris 1988, S. 183f.

in einem Staat errichtet«.[20] Dies ist zugleich eine pointierte Zusammenfassung der rousseauschen »Staatsreligion«. Rousseau sieht die Einheit der antiken Gesellschaft durch die Kirche zerstört, einer Kirche, die Temporalien und Spiritualien unterscheidet und »das Herz des Bürgers von der Politik fernhält«.[21] Vor diesem Hintergrund wird die doppeldeutige Äußerung von Camus am 31. Mai 1790 verständlich: »Wir haben die Macht, die Religion zu erneuern; wir werden es nicht tun.«

Es ist nun einsichtig, daß unter diesen Umständen die schlichten Loyalitätsbekundungen der Bischöfe den Abgeordneten nicht genügen konnten. Mirabeau war empört über die relative Gleichgültigkeit der Bischöfe gegenüber einer Revolution, die seiner Meinung nach »ihre Daseinsberechtigung und ihre Prinzipien aus den vertrautesten Elementen des Christentums bezog«![22] Den Bischöfen blieb nur noch die Verteidigung und Beteuerung ihres Glaubens durch ihr »non possùmus«, ausgesprochen am 4. Januar bei der von der Nationalversammlung geforderten Vereidigung. Doch die Defensive, in der sich die Bischöfe befanden, ist neu, und sie kündigt die zukünftige Stellung der Kirche innerhalb der modernen Welt schon an: »Wäre es nur ein vorübergehender Irrtum der staatlichen Macht gewesen, die eigenen Grenzen zu überschreiten, könnte sie kaum das Vertrauen der Gläubigen und den Gehorsam der Bischöfe gewinnen; sie würde andere Gesetze, eine andere Kirchendisziplin und eine Regierung, die die Kirche ablehnen würde, einführen« (EP, S. 226).

»Die Protestanten sind bei der territorialen Einteilung ihrer Amtsbereiche völlig frei«, solange »von staatlicher Seite keine Gesetze erlassen oder Zwangsmaßnahmen eingeleitet werden. Die staatlichen Autoritäten können nicht gegen Amtsinhaber katholischer Religion eine Macht ausüben, auf die sie gegenüber Amtsinhabern fremder Religionen verzichten« (EP, S. 227).

V

Haben die Abgeordneten der Nationalversammlung ihrerseits die Gefahr eines Schismas und die sich daraus ergebenden Konsequenzen ernsthaft bedacht? Wie oft in ähnlichen Fällen, hat der Kirchenausschuß, der mit der Redaktion der CCC beauftragt war, sich nur langsam vorangetastet. In der ersten Fassung war die Möglichkeit der Berufung beim Papst noch enthalten, sehr wahrscheinlich, weil man eine zu starke Änderung der kirchlichen Rechtsordnung befürchtete. Als die endgültige Fassung angenommen war, wurde von vielen die Gefahr eines Schismas oder gar eines Bürgerkrieges immer noch nicht ernstgenommen; eine Ausnahme bildete allerdings Abbé

20 Zit. n. Sicard, *L'ancien clergé de France*, a. a. O., S. 418.

21 A. Manaranche, Attitudes chrétiennes en politique. Paris 1978, S. 61.

22 Zit. n. Sicard, *L'ancien clergé de France*, a. a. O., S. 294.

Grégoire, der spätere Anführer des konstitutionellen Klerus, der nur wenig mit der kirchlichen Praxis vertraut war.

Im Gegensatz dazu hat die Diskussion um die Eidesleistung den Mitgliedern des Ausschusses die Augen geöffnet; einer ihrer einflußreichsten Vertreter, Durand de Maillane, lehnte die Eidespflicht entschieden ab. Tatsache ist, daß die Idee zu diesem Eid vom Wissenschaftsausschuß ausging und einem Plan Voidels entstammte. Letztendlich aber waren viele der Überzeugung, der Eid auf die CCC würde mehrheitlich unterstützt. »Man dürfe nicht glauben«, schreibt Lindet, späterer konstitutioneller Bischof, »daß diese guten Apostel von Prälaten etwa Märtyrer oder Bekenner sein möchten und ihre 20 000 bis 30 000 Francs verlieren wollen.« Er fügt hinzu: »Es gibt durchaus einige Leute, die so verrückt sind zu glauben, der Klerus würde den Eid ablehnen. Es wird einige Gegenstimmen geben, aber ihre Zahl wird klein sein.«[23] Die Enttäuschung war nur um so tiefgreifender.

Gewiß, ein Teil des Klerus hat, sogar nach der Reaktion aus Rom, die Rolle der konstitutionellen Kirche akzeptiert – und es gibt für uns keinen Grund, diesen Standort zu verurteilen. Zudem sollte man nicht vergessen, daß angesichts der besonderen Priesterausbildung gegen Ende des *Ancien Régime* – die geprägt ist von der traditionellen gallikanischen Hörigkeit dem Staate gegenüber – die Gründe für und gegen die Eidesleistung sich die Waage hielten.[24] Auf jeden Fall war die richtige Wahl nicht derartig leicht zu treffen, wie es jetzt aus der Distanz scheinen mag. Aber die »Entscheidenden« wissen, daß es sich oft so verhält; deshalb verachten sie guten Rat nicht.

Natürlich kann die CCC als unmittelbares Produkt des revolutionären Geistes angesehen werden, aber umgekehrt hätte die Revolution ihrem Wesen auch ohne die CCC treu bleiben können. Die Zivilverfassung wurde nicht mit einer überwältigenden Mehrheit angenommen. »Die Beschlüsse«, erklärt Monseigneur Dulau, »kamen oft nur mit kleiner Mehrheit zustande. Bei der Abstimmung zur katholischen Religion waren wir 400 zu 485. Bei den Abstimmungen zur klösterlichen Ordnung und den Kirchengütern war es etwa genauso, und es steht fest, daß, wenn nicht mehrere Abgeordnete unserer Linie der Versammlung ferngeblieben wären, die guten Prinzipien gesiegt hätten, zumindest in religiösen Belangen.«[25] Die Revolution schien noch einmal einige Monate später vor der Auflösung der Konstituante ins Stocken zu geraten. Die Abgeordneten hatten den Antrag Legrand aufgeschoben, weil sie die Deportation der Widerständler voraussahen. Zur gleichen Zeit hatten sie beschlossen, die CCC nicht in den Verfassungstext

23 Zit. n. P. de la Groce, in: Histoire religieuse de la Révolution française, a. a. O., S. 337.

24 Vgl. B. Plongeron, L'Eglise et la Révolution: Repères historiques, in: Bulletin du Secrétariat de la Conférence épiscopale française, Nr. 8, April 1988, S. 4f.

25 Zit. n. Sicard, *L'ancien clergé de France*, a. a. O., S. 287.

mitaufzunehmen. »Den Religionsgesetzen wäre es wie den anderen Gesetzen ergangen, und man hätte sie wie diese aufschieben können.«[26] Dieses kurze Aufbäumen sagt vielleicht vieles über die Isolation eines Parlamentes aus, das ganz allein über religiöse Fragen zu entscheiden versucht. Die Situation der Abgeordneten entsprach von Anfang an ganz der Logik der Tyrannis, unter der sie angetreten waren: »Entweder man zog den Erlaß zur Zivilverfassung zurück, oder man lieferte sich voll und ganz der Verfolgung aus. Das Parlament«, fügt Abbé Sicard hinzu, »war zu stolz, zu sehr von seiner Stärke überzeugt und viel zu begeistert, um wieder umzukehren.«[27]

Betrachtet man den Ausgang dieser Auseinandersetzung zwischen Kirche und Revolution, aus der niemand unbeschadet hervorging, so bleibt festzuhalten, daß die revolutionären Ziele im religiösen Bereich nicht eingelöst worden sind. Man hatte die Kirche enger an den Staat binden wollen. Doch das Gegenteil war eingetreten. Der Papst wurde für lange Zeit Garant der Freiräume einer gallikanischen Kirche, die dem politischen Gallikanismus zum Opfer gefallen war.[28] Unter dieser Belastungsprobe, die zugleich ihr Martyrium war, hat die Kirche sehr gelitten. Noch mehr aber hat sie unter einem Prozeß zu leiden gehabt, den man ihr später im Zuge der historischen Revolutionsforschung machte. Gewiß belegen die ruhmreichen Martyrien die Festigkeit des kirchlichen Glaubens. Gewiß hat das Konkordat von 1801 dazu beigetragen, daß die Kirche sich wieder aufrichten konnte – auch wenn seitdem über ein Jahrhundert hinweg eher die Kirche »im Staat« und nicht der Staat »in der Kirche« war.[29] Aber das eigentliche Erbe der Revolution läßt sich nur unter Berücksichtigung des geistlichen Gehalts der CCC erfassen. So interpretieren etwa die Republikaner später die Geschichte der CCC als Kampf der »Aufgeklärten« gegen »das klerikale Dunkel«.

Andererseits können die faulen Kompromisse, die ein Teil der Katholiken mit den gegenrevolutionären Kräften des vorigen Jahrhunderts und zu Beginn dieses Jahrhunderts eingegangen ist, nicht ohne das Trauma von 1790 verstanden werden. Und dennoch, versündigt hat sich die gallikanische Kirche nicht, weder an ihren Glaubensvätern noch an ihrem Vaterland.

---

26 Zit n. P. le la Groce, in: Histoire religieuse de la Révolution française, S. 499f.

27 Sicard, *L'ancien clergé de France*, a. a. O., S. 502.

28 H. A. Taine fällt über die Auswirkungen der Konstitution von Clarendon ein hartes Urteil: »Ihr macht aus dem Staat nicht nur einen Polizisten im Dienst der Häresie, schlimmer noch, mit diesem furchtbaren und tyrannischen Vorstoß des gallikanischen Jansenismus diskreditiert ihr für immer die gallikanischen Grundsätze und jansenistischen Lehren. Ihr raubt dem liberalen Geist innerhalb des orthodoxen Katholizismus seine letzte Lebenskraft. Ihr treibt den ganzen Klerus nach Rom; ihr sorgt für dessen Annäherung an den Papst, die ihr doch eigentlich habt verhindern wollen; ihr nehmt ihm den nationalen Charakter, den ihr ihm aufdrücken wolltet. Er war französisch und ihr macht ihn ultramontan« (H. A. Taine, Les origines de la France contemporaine, 1. Paris 1986, S. 439).

29 G. Cholvy/Y.-M. Hilaire, Histoire religieuse de la France contemporaine, 1. Toulouse 1985, S. 33.

Die Märtyrer der Revolution

Von Gérard Cholvy

I

Nachdem sie zum Bürgerkrieg geworden war, forderte die Französische Revolution Tausende von Opfern. Es gab die Märtyrer der Freiheit, Opfer der Gegenrevolution: Marat, Lepelletier, Chalier, den Trommler Bara und den jungen Soldaten Viala: »Das Schicksal von Bara, von Viala lockt uns.« Für sie entstand ein mehr oder weniger synkretistischer Kult, ganz ähnlich wie in manchen Gegenden für die »Heiligen Patrioten«. Die Soldaten des Jahres II allerdings, die an den Grenzen kämpften, wurden als Helden behandelt, nicht als Märtyrer.

Wenn die Märtyrer der Freiheit der Gegenrevolution zum Opfer gefallen sind, dann bietet es sich an – und man hat das auch schon getan –, aus den Opfern der Revolution Märtyrer der Gegenrevolution zu machen, die im Haß auf Gott und den König gefallen sind; diese Verquickung stellt den Historiker allerdings vor einige Probleme, wenn er sich nur an jene Opfer halten will, die *in odium fidei,* »im Haß auf den Glauben«, gefallen sind.

Daß es während der religiösen Verfolgungen der Revolution Märtyrer für den christlichen Glauben gegeben hat, wird niemand bestreiten, auch wenn es nur einem Lippenbekenntnis gleichkäme, wie es etwa Victor Augagneur vor seinem Gemeinderat in Lyon am 13. Juni 1905 ablegte: In diesem Kampf »hätte es Opfer gegeben, die manchem sehr zupaß gekommen seien«. Aber, so fuhr er fort, die Erinnerung daran müsse verschwinden »als der letzte Einwand unter all den Reaktionen auf die Französische Revolution«. – Zwei Traditionen, zwei historische Schulen stehen einander gegenüber. Die eine neigt dazu, die Ausschreitungen und die Willkür der Zeit zu betonen, die durch die Konstitution bedingte Spaltung und ihre Verfechter als geringfügig zurückzuweisen und die Gegensätze härter erscheinen zu lassen. Unter dem Einfluß der politisch-religiösen Geschichte des 19. und der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts haben mehrere Historiker dieser Schule, zu der auch viele Geistliche gehörten, ein bestimmtes Bild des revolutionären Frankreich verfochten, bei dem Kirche und König nicht in Gegensatz zueinander stehen.

Seltsamerweise trifft diese Schule sich mit der liberalen, republikanischen Geschichtsschreibung, die in der Tradition der Aufklärung steht. Mit dem Anspruch einer positiven Wissenschaft hat diese sich die Betrachtung erschwert, indem sie voraussetzt, daß jeder religiöse Widerstand zur Zeit der Revolution nur durch Geistliche oder Honoratioren, die dem *Ancien Régime* anhingen, angeregt worden sein kann. Der erste Ordinarius auf dem Lehr-

stuhl für Geschichte der Revolution an der Sorbonne, Alphonse Aulard, hat, wie André Latreille 1946 aufgezeigt hat, den Widerstand der Bevölkerung gegen die Entchristlichung als sehr gering dargestellt. Zahlreiche spätere Arbeiten sind ihm darin gefolgt.

Wenn man zudem bedenkt, daß der Wunsch nach Aussöhnung mit der nationalen Vergangenheit seit 1789 die katholischen Historiker dazu gebracht hat, allen Arbeiten der konterrevolutionären Schule aufs Äußerste zu mißtrauen, das Wort Märtyrer in Anführungsstriche zu setzen und immer wieder Zweifel daran zu äußern, ob die seit 1906 einsetzenden Seligsprechungen wirklich begründet waren, dann läßt sich ermessen, wie delikat die Aufgabe der Geschichtsschreibung in unserer Zeit ist.

II

Wie viele Märtyrer gab es während der Revolution? Zweifellos weniger, als die gegenrevolutionäre Geschichtsschreibung finden wollte; und zweifellos viel mehr als die, welche die Kirche zur Ehre der Altäre erhoben hat.

Die Kirche hat mehr als ein Jahrhundert damit gewartet, eine Meinung über die Märtyrer dieser Zeit zu äußern. 1896 hat Kardinal Richard die Eröffnung des Heiligsprechungsprozesses der sechzehn Karmelitinnen von Compiègne angeordnet, die dann 1906 seliggesprochen worden sind. Bis heute wurden 374 Märtyrer seliggesprochen, nämlich: Die Karmelitinnen von Compiègne; 1920 fünfzehn Nonnen von Valenciennes; 1925 zweiunddreißig Nonnen aus Bollène (Vaucluse); 1926 Noël Pinot, Priester aus Anjou, und in demselben Jahr 191 Märtyrer von Carmes; 1934 Pierre-René Rogue, Lazarist, der 1796 in Vannes guillotiniert worden war; 1955 neunzehn Märtyrer aus Laval und 1984 neunundneunzig Märtyrer aus Angers und Avrillé.

Unter den letzteren gibt es 84 Laien; früher haben vorwiegend die Prozesse von Geistlichen und Nonnen zu einem Ergebnis geführt. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Das mag zum einen mit dem Gesetz vom 18. März 1793 zusammenhängen, gegen das jene verstießen, die sich weigerten, den Eid auf die bürgerliche Verfassung des Klerus zu leisten: Weil sie sich der Zwangsverschickung entzogen haben, wurden sie zum Tode verurteilt. Ein zweiter Grund ist gewiß in einer sehr klerikal eingestellten Kirche zu suchen, die diejenigen als Beispiel hinstellen wollte, die ihr zeitliches Leben zweimal zum Opfer gebracht hatten. Zudem weiß man, wie sehr es den Orden am Herzen lag, gerade in der Zeit, als ihre legale Existenz in Frankreich umstritten war, besonders die Fälle zum Abschluß zu bringen, die ihnen die Verehrung der Gläubigen sichern konnten. Dies gilt für die Märtyrer und gleichermaßen für die Heiligen im weiteren Sinne. Schließlich kann man auch die politische Opportunität nicht außer acht lassen: 1906 und 1926 (nach den Drohungen

des Linkskartells) waren Priester und vor allem Ordensgeistliche unmittelbar bedroht.

Wenn die Karmelitinnen von Compiègne die ersten waren, dann auch deshalb, weil ihr Fall ohne jede Zweideutigkeit war und das Bekenntnis ihres Glaubens einmütig und unzweifelhaft. Sie hatten 1792 den Eid *Liberté-Egalité* geleistet; M. Emery, der Prior von Saint-Sulpice, obwohl selbst Vertreter der Eidverweigerer, hatte geraten, diesen Eid zu leisten, da er ihn für politisch und nicht religiös hielt. Im Lauf des Jahres 1792 unterzeichneten sie insgeheim einen Weiheakt, in dem sie sich als Brandopfer für den Frieden der Kirche und Frankreichs anboten. Nach ihrer Verhaftung 1794 widerriefen sie den Eid *Liberté-Egalité* und setzten im Gefängnis ihr Leben nach den Ordensregeln fort. Am 17. Juli wurden sie zum Tode verurteilt. Das Urteil spricht von »fanatischen Beziehungen«. Von einer Schwester dazu befragt, führte der Präsident des Revolutionstribunals aus: »Darunter verstehe ich eure Anhänglichkeit an diesen kindischen Glauben und eure blödsinnigen religiösen Übungen.« Eine nach der anderen bestiegen sie das Schafott und sangen dabei den 116. Psalm: »Laudate Dominum, omnes gentes.«

Die derzeit laufenden Prozesse betreffen 500 Märtyrer. In den Jahren vor 1930 ermutigten die Bischöfe vieler Diözesen die historisch geschulten Priester, eingehende Nachforschungen anzustellen; das führte gelegentlich zu ausgezeichneten Studien wie der von Abbé Charles Jolivet über die Ardèche (1931). Es gibt aber auch eine Anzahl von zusammengestoppelten Arbeiten, die weniger verläßlich sind: Das gilt vor allem für Band XII von *Martyrs: La Révolution*, 1913, von Dom Henri Leclercq.

Wie dem auch sei, auch wenn man die zweideutigen Fälle, die mit den Kriegen in der Vendée zusammenhängen, nicht mit einbezieht, gibt es Hunderte von Fällen, bei denen alle notwendigen Voraussetzungen des eindeutigen spirituellen Widerstandes gegeben sind. Wie einer der letzten Historiker der Revolution in einem Departement, Abbé Jean Meyer für die Haute Garonne (1982) schreibt: »Welche konterrevolutionären Verbrechen konnte man dem vereidigten oder konstitutionellen Klerus denn vorwerfen? Das Studium der Register des Kriminaltribunals während der Revolution hat uns gezeigt, daß es keine gibt: Das Verweigern des Eides ist das einzige konterrevolutionäre Verbrechen, das sich finden läßt.« Kein Zweifel, daß Priester, Mönche und Nonnen, die noch nicht selig gesprochen sind, wirklich Bekenner und Märtyrer waren. Von Hunderten wollen wir einen, Dom Pacôme Lessus (Jean Ignace) nennen, einen ehemaligen Trappisten von 28 Jahren, der, nachdem er mehrere Monate sein Priesteramt im geheimen ausgeübt hatte, verhaftet und am 25. April 1794 »als abschreckendes Beispiel« in Pontarlier guillotiniert wurde. An seiner Seite stand der Müller Barthélemy Javaux, der dann in die öffentliche Verehrung miteingeschlossen wurde. Ganz gewiß müßten die Laien, die für »Hilfeleistungen an Eidverwei-

gerern«, Besitz von »fanatischen Büchern« oder für Versuche, den Gottesdienst zu verteidigen, verurteilt worden sind, mehr herausgestellt werden, um das Gleichgewicht wieder herzustellen.

III

Das von der Kirche anerkannte Martyrium ist geistlicher Widerstand ohne jeden Einsatz von Waffen. So ist all das ausgeschlossen, was sich mit dem Kampf der Camisards, die zu Anfang des 18. Jahrhunderts in den protestantischen Cevennen für den Glauben kämpften, oder mit dem der Cristeros in Mexiko seit 1920 verband. Eine solche Form des Widerstands findet man jedoch während der Revolution bei den katholischen und königstreuen Armeen der Vendée und der christlichen Armee des Südens unter dem Notar von Nasbinals (Lozère), Charrier, und auch in einigen der verschiedenen »Vendées«; in Einzelfällen auch im Umkreis gewisser priesterlicher Eidverweigerer, um die sich in der Zeit des Direktoriums viele Kriegsdienstverweigerer geschart hatten; anerkannte Autoritäten bezeichnen diesen Widerstand als Bandenwesen. André Chamson hat in einem romanähnlichen Werk *Sans-Peur* einem seiner Priester ein besonderes Schicksal zugedacht: Der »Widerstandskämpfer« (Maquisard) ist nichts anderes als ein »Terrorist«. Daraus ist zu Beginn der achtziger Jahre eine Kontroverse entstanden: die Erinnerungen der einen waren eben anders als die der anderen. Diese Form des Widerstands, bei der eine ganze Reihe von Faktoren zusammentrifft, kann hier nicht besprochen werden. Das heißt nicht, daß nicht gelegentlich die religiöse Motivation das Primäre war, wie es ja auch im letzten Krieg Streiter für den Glauben gegeben hat, die gleichzeitig Patrioten waren, wie zum Beispiel Gilbert Dru von der christlichen Studentenschaft aus Lyon.

Am Anfang der Verurteilung, die zum Martyrium führt, steht eine Weigerung – den Eid zu leisten; einen eidverweigernden Priester abzuweisen und auch die, der aktiven Entchristlichung des Jahres II nachzugeben, und im letzten Fall, das steht fest, finden sich auch vereidigte Priester. In keinem der Fälle aber kann man den Aufstand des Gewissens oder den religiösen Charakter von Anklage und Verurteilung leugnen. Eindeutig ist der christliche Glaube der Grund dafür. Es wäre besonders, nachdem eine ganze Historiographie das Problem verdunkelt hat, interessant, die Fälle der Protestanten und der Juden aufzuklären, die aus denselben Gründen zum Schafott geführt wurden, denn als »Fanatismus« galt ja das Festhalten an jedem Kult.

Der Märtyrer hat seinen Glauben ausdrücklich bekannt. So ist es bei der folgenden Antwort einer Nonne aus Bollène vor dem Gericht: »Wir verdanken unseren Richtern mehr als unseren Vätern und Müttern, denn diese haben uns nur ein zeitliches Leben gegeben, während unsere Richter uns in

den Genuß ewigen Lebens bringen.« Auf die an Noël Pinot gestellte Frage, warum er sich nicht dem Gesetz über die Deportation unterworfen habe, antwortet dieser, »daß er seine Gemeinde weiter betreuen wollte, die Jesus Christus, der Gott ist, ihm anvertraut habe«. Jean de Viguerie hat unter den Umständen, die die Hinrichtung begleiten, auch den Gesang der Psalmen notiert: Das »Miserere mei« (Psalm 50), das »Deus in adjutorium« (Psalm 69), das »Laudate Dominum« (Psalm 116), das »Laetatus sum« (Psalm 121); das eindrucksvolle »Parce Domine«; die Marien- und die Heiligenlitanei, die Hymnen »Vexilla Regis« oder die der Märtyrer, »Deus Tuorum militum«; das »Veni Creator« und das »Te Deum«, das »Salve Regina«; ebenso volkstümliche Kirchenlieder auf französisch, das »Vive Jésus, Vive sa Croix« (Hoch lebe Jesus, hoch sein Kreuz), und bei den Märtyrern von Avrillé ein Lied von Pater von Montfort: »Ich setze mein Vertrauen, Jungfrau, auf deine Hilfe.«

Wie André Latreille schrieb, »diese Einzelheiten, die der Legenda Aurea würdig sind, sind für die Geschichte nicht ohne Interesse. Wenn man sie außer acht ließe, liefe man Gefahr, die Eigenart der Seelen zu verkennen.« In der Tat steckten sie das Volk mit ihrer Hingabe an und bildeten eine der Quellen, aus denen sich die religiöse Erneuerung zu Anfang des 19. Jahrhunderts speiste, denn die Verehrung der Märtyrer war ein gelebter Ausdruck der Gemeinschaft der Heiligen.

»Alles in allem, Freunde, für Christus sind wir hier,« sagte Camille Millet aus Ivry-sur-Seine im April 1944 in Gotha, wo er seine Kameraden aus der christlichen Arbeiterbewegung wiedersah, unter ihnen auch Marcel Callo, der 1987 seliggesprochen wurde; sie waren ebenso wie der Trappist Dom Lessus »als Missionare« zur Zwangsarbeit in Deutschland aufgebrochen.

Die deutschen Klassiker und die Französische Revolution

Von Curt Hohoff

Die deutschen Dichter des achtzehnten Jahrhunderts haben die Pariser Revolution begeistert begrüßt. Herder bezeichnete den Tag des Bastillesturms als »Taufe der Menschheit« und »Fest des Bundes« zwischen Menschheit und Gott. Wieland, durch ständige Lektüre der Pariser Journale auf dem laufenden, war überzeugt, das französische Volk habe ein despotisches Joch abgeworfen. Er bejubelte das Dekret vom 13. Februar 1790, mit dem Mönchsorden und Klostergelübde aufgehoben wurden. Es sei ein Sieg über alte Vorurteile und Wahnideen; Frankreich erweise sich dadurch als die kultivierteste Nation Europas. Die Erziehung der Jugend würde frei, das Land werde eine »vernunftgemäße Konstitution« als Meisterwerk der Menschenrechte bekommen. Die Ausrufung der Republik begrüßte er als Wiedergeburt des französischen Nationalinteresses. Während Herder, seinem Beruf entsprechend, religiöse Metaphern für das neue Heil benützte, hat Wieland, gelöst von seinem theologischen Ausgangspunkt, das Vokabular der Aufklärung in Anspruch genommen.

Auch Hölderlin, nach eigenem Bekenntnis in seiner Jugend ein »Jakobiner«, nannte die Revolution eine »neue Schöpfungsstunde«. Das »Paradies der Liebe« werde wiederhergestellt, nachdem es durch das Gesetz zerstört worden sei, heißt es in der *Hymne an die Freiheit*. Aufgrund paralleler Aussagen hat man gemeint, Hölderlin habe die Idee einer eschatologischen Erneuerung des Himmels und der Erde nicht religiös, sondern politisch begründet; er sei sein Leben lang Jakobiner geblieben. Pierre Bertaux behauptete, Hölderlins ganzes Leben, rein biographisch gefaßt, stehe im Schatten jakobinischer Impulse, die er im reaktionären Deutschland habe verheimlichen müssen; auch der Wahnsinn der letzten Jahrzehnte sei Camouflage gewesen. Bertaux' These wurde 1968 begeistert aufgenommen, sie korrespondierte der politischen Tagesmeinung. Er war freilich nicht ihr Erfinder. Sie stammt von Georg Lukács aus dem Jahre 1920. Robert Minder hat sie nach dem Zweiten Weltkrieg aufgenommen, und von ihm übernahm sie Bertaux. Sie ist dadurch nicht wahrer geworden, bleibt aber als ideologische Verirrung interessant. Wäre Hölderlin Jakobiner gewesen, hätte er als Dichter jakobinisch-revolutionär reden müssen wie Georg Forster und der junge Joseph Görres; das hat er aber nie getan.

Höchst merkwürdig, fast phantastisch, war die Einstellung Klopstocks zur Französischen Revolution, weil er sie mit altrömischen Augen ansah. In einem lateinischen Schreiben an den Herzog von Larochefoucault, vom 25.

Juni 1790, begrüßte er die Revolution als »novum saeculorum ordinem«. Der edle deutsche Mann erwarte von ihr eine Wiedergeburt altrömisch-republikanischen Bürgersinns. Klopstock hatte sich durch seine Ernennung zum *citoyen* durch die französische Nationalversammlung geschmeichelt gefühlt. Als er von der Erhebung der Vernunft zu einer Göttin, der Schändung der christlichen Religion, der Enthauptung des Königs und dem Terror der aufgehetzten Kleinbürger hörte, sandte er seinen Bürgerbrief zurück und schrieb Serien von Oden gegen die Revolution. Sie stehen in ihrem Pathos und ihrer Erbitterung in der Weltliteratur einzig da: Ein Sechstel der Klopstockschen Lyrik wendet sich gegen den »Henker«- und »Sklavenstaat« der Revolution. Allerdings galten Klopstocks Scheltreden damals bereits als die des »grand old man« einer überholten Epoche. In der Ode *Mein Irrtum* von 1793 heißt es:

> Ach, des goldenen Traums Wonn' ist dahin!
> Mich umschwebet nicht mehr sein Morgenglanz,
> Und ein Kummer, wie verschmähter
> Liebe, kümmert mein Herz.

Goethe und Schiller hatten in ihrer Jugend Klopstock als großen Dichter verehrt. Aber schon auf der Karlsschule hatte der junge Schiller von seinem philosophischen Lehrer Jakob Friedrich Abel gehört, daß eine neue Wissenschaft den Menschen genauer erfasse und beschreibe. Das war die »Erfahrungsseelenkunde« – eine Bezeichnung, die Abel mit Goethes Freund Karl Philipp Moritz zugleich erfunden hat. Das Denken müsse auf jenen Punkt gelenkt werden, wo die Ideale sich zu bewähren hätten, die menschliche Seele.

Es war der vom Pietismus inspirierte Sonderweg der Deutschen. Die großen Ideale hatten Gellert und Klopstock noch begeistert; jetzt galt es darzustellen, unter welchen Qualen ein großes Ich, Karl Moor oder Fiesco, zu leiden hat. Das Drama des Sturm und Drang wandte sich weg von den idealen Figuren zu denen des kleinbürgerlichen Alltags. Die Kindsmörderin wurde sein Lieblingsthema. Goethes Gretchen ist die am meisten verinnerlichte Figur dieser Gattung. Auch Schiller wandte sich zur Gegenwart. In seiner Jenaer Antrittsvorlesung zur Geschichte rühmte er trotz seines Elends die eigene Zeit: Der Mensch habe das Vorrecht errungen, frei über seine Fähigkeiten zu gebieten und seinem Genius zu folgen. Es kommt zu einem hymnischen Lob des habsburgischen Kaisertums: »Das Schattenbild des römischen Imperators, das sich diesseits der Alpen erhalten, leistet der Welt jetzt unendlich mehr Gutes als sein schreckliches Urbild im alten Rom – denn es hält ein nützliches Staatssystem durch Eintracht zusammen.« Dann heißt es: »Die europäische Staatengesellschaft scheint in eine große Familie verwandelt.«

Den Ausbruch der Französischen Revolution hat Schiller als Ende des Absolutismus gefeiert, unter dem er so viel mehr als andere gelitten hatte. Ihn begeisterte, daß in Paris »das große Schicksal der Menschheit behandelt« wurde und die Frage nach dem vollkommenen Staat eine positive Antwort zu finden schien. Ähnlich wie Wieland war Schiller durch Korrespondenzen gut über die Vorgänge unterrichtet; um so entsetzter war er über die negative Entwicklung. Auf die Nachricht von der Hinrichtung Ludwigs XVI., im Januar 1793, gab er seine Hoffnungen auf und wandte sich, wie sein Vorbild Kant, dem Gedanken einer sehr langsamen Entwicklung der Menschheit zum Höheren zu. Die Universalgeschichte, sagte er, heile uns von allen übertriebenen Ansprüchen an ein Goldenes Zeitalter und mache uns »auf unsere eigenen Besitzungen aufmerksam«. Diese eigene Besitzung war die Dichtung – von Goethes *Iphigenie* repräsentiert. In den *Ästhetischen Briefen* wird die *Erziehung des Menschengeschlechts,* zu einer höheren Stufe, der Literatur und den Künsten anvertraut – eine sehr deutsche und für die Geschichte der deutschen Bildung folgerichtige Einsicht: Bildung ist die Voraussetzung zum Erreichen einer höheren politischen Stufe. Schiller schrieb jetzt transzendierende Dramen, *Maria Stuart*, *Die Jungfrau von Orleans* und *Wilhelm Tell*, wo der einsame Täter, der Mann aus dem Volk, zum Helden wird und das republikanische Paradies der Schweizer Eidgenossen als patriarchalische Idylle, im Vergleich mit dem Buch Ruth des Alten Testaments, heraufbeschworen wird.

Die Deutschen waren vom humanitären Anspruch der Revolution angetan, weil alle, von Wieland, Herder, Goethe und Schiller bis Jean Paul, ihren Jean Jacques Rousseau gelesen hatten. Sie wußten, daß dieser mit unwiderstehlicher Beredsamkeit die Umsetzung der sündigen Gesellschaft vom idealen Reich Gottes auf die Erde gepredigt hatte. Auf ihn beriefen sich alle Protagonisten der Revolution bis hin zu den Theoretikern des Terrors. Daß alles so schrecklich enden würde, hat nur einer von Anfang an, und schon vorher, gesehen und geschrieben, das war Goethe. Er war der einzige Nichtgläubige.[1]

Herder war von Haus aus Republikaner und Demokrat. Sein Verständnis der Humanität – übernational, aufgeklärt, freiheitlich – sah in einer republikanischen Verfassung das Heil; obwohl er der Diener eines absoluten Herrschers, des Herzogs Carl August von Sachsen-Weimar war, wußte ganz Weimar, wie er dachte. Hier lag einer der Gründe für die Entfremdung von Goethe auf der einen Seite und für Herders Freundschaft mit Jean Paul auf der anderen Seite. Vom Geist der Freiheit erwartete Herder Impulse für die

1 Zu diesen Fragen gibt es sieben Studien von Richard Brinkmann, Claude David, Gonthier-Louis Fink, Gerhard Kaiser, Walther Müller-Seidel, Lawrence Ryan und Kurt Wölfel unter dem Titel »Deutsche Literatur und Französische Revolution«. Göttingen 1974.

Literatur und Geschichtswissenschaft. Schon in der Jugend hatte er von einem neuen Griechenland der Völker der Zukunft, der Slawen, geträumt: Die Ukraine sollte ein neues Griechenland werden. Für die Zersplitterung Deutschlands hatte er viel schärfere Augen als die Bürger des Reiches. Er sah in ihr ein Unrecht. Sein Blick umfaßte außer Europa auch Afrika. Er dichtete: »Gott ist der Menschen, nicht allein der Weißen Vater.« Er hatte jedoch nicht mehr die Kraft, seine Ideen durchzusetzen, wobei auch pastorale Rücksichten eine Rolle spielten: Als Generalsuperintendent eines lutherischen Monarchen konnte er nicht den Umsturz predigen. Mit der Hinrichtung Ludwigs XVI. erledigte sich die revolutionäre Begeisterung dann von selbst.

Wieland hat sich auf vielen hundert Seiten seines *Teutschen Merkur*, der am meisten gelesenen Zeitschrift der Gebildeten in Deutschland, mit dem Verlauf der Revolution auseinandergesetzt. Vor allem fesselte ihn die Frage, ob ein Übergreifen des französischen Modells nach Deutschland möglich sei. Er kam zu dem Schluß, daß in Deutschland keine Voraussetzung zu einem Umschwung bestehe, da das Reich vielfältig gegliedert (»zerrissen«) sei, daß man fest am Herkommen halte und die Masse der Fürsten sich nicht mit der sittlich verdorbenen Aristokratie Frankreichs vergleichen lasse. Die Schicht der Intellektuellen sei zerstreut, und eine revolutionäre Masse (»der Pöbel«) wie in Paris sei nicht vorhanden. Der Verlauf der Revolution in Frankreich war in den Augen der Deutschen komplex und rätselhaft, selbst Publizisten und Journalisten könnten die ständigen Änderungen der Meinungen und Richtungen in Paris nicht verfolgen. Obwohl in Deutschland keine Voraussetzungen zu einer Revolution bestünden und die Bevölkerung ruhig sei, ließ Wieland durchblicken, daß seine Informationen, über den Gang der Dinge in Paris, auch negative Wirkungen haben könnten. Das Heilige Reich vereine in sich ja die Vorteile der demokratischen, aristokratischen und monarchischen Regierungsformen. Wenn die Fürsten ein absolutes Regiment führten, sei den Untertanen doch Schutz vor fürstlicher Willkür gewährt. Wielands zunehmend pessimistische Ansichten über die Französische Revolution brachten ihn schließlich zu der Warnung, sie sei eine Katastrophe, vor der man den Bürger bewahren müsse. Wie Schiller glaubte Wieland, daß die Bildung des einzelnen der Reform der Institutionen voranzugehen habe. Er wandte sich den Problemen der Moral und Erziehung zu und kam zu dem Schluß, daß Freiheit und Gleichheit »chimärische Rechte« seien; aus ihnen hätten sich die Volkswut und die »kannibalischen Szenen« von Paris genährt.

Es gab politische Hitzköpfe wie Georg Forster und den jungen Joseph Görres (*Das rote Buch*). Ihr Idealismus sah im Bastillesturm vom 14. Juli 1789 ein Menschheitsereignis, und auch der von ihnen mißbilligte Terror konnte ihren Glauben nicht erschüttern. Sie sahen im Vorrücken der Revolutionsarmeen auf das linke Rheinufer eine Befreiung, zumal der nationale Gedanke noch nicht virulent war. Die Identifizierung der Menschheitsideen mit

deutschen Bildungsgedanken war um so leichter möglich, als man die Dialektik der Fortschrittsidee noch nicht durchschaute. Das Ideal einer ästhetischen Erziehung durch Kunst und Literatur mußte die ältere Vorstellung einer Höherentwicklung durch moralischen Fortschritt hinter sich lassen. Am bezeichnendsten für die elitäre Bewußtseinsbildung war Karl Philipp Moritz' Begriff des Edlen und die anthropologische Bemühung um Erziehung durch »Veredelung«. Der Begriff findet sich bei Schiller, Hölderlin und Jean Paul. Damit war die Wiederherstellung der sinnlich-vernünftigen Natur des von äußerem Druck befreiten Menschen gemeint. Goethe war in Rom mit Moritz zusammengetroffen, und an Goethe, dem damals größten deutschen Dichter, hatte Moritz das Ideal des veredelten Menschen verwirklicht gesehen, so wie Schiller, kurz vorher in Weimar, Goethes *Iphigenie* als neue Stufe der Menschheit erkannt hatte. Ähnliche Gedanken, pädagogisch bestimmt, entwickelte die Philosophie Kants und Fichtes. Am Horizont der Vergangenheit stand das Vorbild der griechischen Antike: Hier hatte die Entwicklung der Menschheit ihren ersten und, wie Kant meinte, vorbildlichen Höhepunkt erreicht. Die deutsche Klassik war jedoch weit mehr als eine Renaissance der Antike. Sie war auf die Zukunft gerichtet.

Der französischen Aufklärung fehlte, im Gegensatz zur englischen und amerikanischen, der Gedanke der Toleranz. Das Wort kommt bei Rousseau und Voltaire nicht vor. Die Intoleranz führte die Französische Revolution zu jenem Terror, der bei Robespierre als »Tugend« des Revolutionärs definiert wurde. Das Individuum sei erst dann sozial zulässig, wenn es sich zum Dogma der Revolution bekenne, und zwar ohne Rücksicht auf die sozialen oder moralischen Qualitäten der Person. Die Beachtung und Befolgung der Gesetze genüge nicht. Erst der Glaube an die Gültigkeit der Revolution mache den »guten« Bürger. So wird das Volk zum Despotismus verführt und zur Denunziation aufgefordert: Politik wird zur Religion. Diese Konsequenz mußte die deutschen Denker und Dichter abschrecken. Sie hat dann ja auch zum Untergang ihrer Protagonisten – Marat, Danton und Robespierre – geführt.

Die inneren Gegensätze spiegeln sich am deutlichsten bei Jean Paul. In seinen heroischen Romanen, der *Unsichtbaren Loge*, dem *Hesperus* und *Titan* ist die revolutionäre Sprengkraft am deutlichsten, zugleich aber auch das Zurückschrecken vor der Konsequenz. Wenn man bedenkt, daß die Helden dieser Romane adlige Intellektuelle sind, kritisch gegenüber den sozialen Mißständen und der politischen Zerrissenheit des Römischen Reiches, so liegt der Widerspruch in der Tatsache, daß diese Adligen als deutsche Duodezfürsten auf nichts anderes warten, als daß sie selbst im Sinn des aufgeklärten Absolutismus Herrscher ihres Ländchens werden und als solche nicht daran denken, demokratische Freiheiten zu gewähren. Dieser Widerspruch macht die Romane für den modernen Leser schwierig – wenn man

nicht die dialektische Spannung als Stilprinzip des Dichters akzeptiert. Der zeitgenössische Ruhm Jean Pauls hing damit zusammen; seine Leser und Leserinnen lebten in der beschriebenen krausen Welt, und all jene für uns so fremdartigen Begriffe, Titel und Heimlichtuereien waren den Zeitgenossen auch in der ironischen Brechung deutlich und begreiflich.

Ähnlich wie Bertaux den Hölderlin hat Wolfgang Harich seinen Jean Paul für die Revolution in Anspruch genommen und gemeint, im *Hesperus* käme es fast bis zum Volksaufstand, und der Held des *Titan* entschließe sich, unter die Fahnen der Revolution zu eilen. Sie seien deutsche Revolutionäre, »die der oppositionell gestimmten, nach neuen Wegen suchenden Jugend aus Adel und Bürgertum in menschlich-moralischer und politischer Beziehung zum Vorbild dienen sollten«. Das ist jedoch nur die eine Seite der Romane; bei Jean Paul sind die Drillinge, die Vorkämpfer für Verfassung, Parteiwesen und Pressefreiheit, Engländer. Sie stammen nicht aus Frankreich, sondern aus dem »Lande der Freiheit«, wie Jean Paul in seiner Schwärmerei für England sagt. Auch die Frauen, Klothilde im *Hesperus* und Natalie im *Siebenkäs*, die emanzipierten Heroinen, sind Engländerinnen oder in England erzogen. Jean Pauls Begeisterung für England, den Feind der Französischen Revolution, geht so weit, daß er England mit Schillers und Goethes Arkadien in Verbindung bringt. Klothilde sagt in Antithese zu den Spießbürgern und den korrupten Höfen des Deutschen Reiches: »Dann ist mir, als müßt' ich weinen und dürft' ich sagen: auch ich bin in England geboren.«

Der englische Lord Horion entwickelt im *Hesperus* einen Plan zur Reform des Fürstentums Flachsenfingen und vertraut sie den in England geborenen Drillingen an. Sie gründen zusammen mit Flamin (*nomen est omen*!) einen radikal-politischen Klub. Flamin hält eine Rede: »Da will ich Flammen unter das Volk werfen, die den Thron einäschern sollen.« Von dieser auch im Ton jakobinischen Rede wurde dreißig Jahre später noch Georg Büchner im *Hessischen Landboten* inspiriert. Die einzigen Zuhörer dieser Rede im *Hesperus* sind wiederum die englischen Drillinge. Schließlich äschert Flamin im Verlauf der Handlung keineswegs den Thron ein, sondern will ihn als Fürstensohn besteigen! Übrigens ist nicht Flamin der Held des Romans, sondern Viktor. Auch er hält eine Rede im Jakobinerklub, aber er spricht nicht über eine Revolution, sondern über die Menschenliebe. Seine politische Predigt richtet sich gegen das »Uhrwerk« der Revolution und endet mit den Worten: »Sei weise und tugendhaft, dann bist du groß und unschuldig zugleich und bauest an der Stadt Gottes ohne den Mörtel des Bluts und ohne die Quader der Totenköpfe.« Die Stadt Gottes ist das Motto des *Hesperus*: »Die Erde ist das Sackgäßchen in der großen Stadt Gottes – die dunkle Kammer voll umgekehrter, zusammengezogner Bilder aus einer schönern Welt ...« Dieser Viktor – und nicht Flamin – ist die Stimme Jean Pauls. An die Stelle der politischen Hoffnung tritt die religiöse mit christlichen Metaphern.

Die Französische Revolution ist also nur ein Bild der Sehnsucht nach dem anderen Zeitalter, »wo es licht wird«.[2] Auch der junge Hölderlin hatte als Tübinger Stiftler den »Freiheitsbaum« umtanzt und das neue Jahrhundert, ausgelöst durch die Ereignisse in Paris, als »neue Schöpfungsstunde« einer in Liebe vereinten Schöpfung, also nicht politisch, sondern eschatologisch begrüßt.

Jean Paul wurde in seiner republikanischen Auffassung von Herder in Weimar bestärkt. Jedenfalls ist der bei ihm auftauchende Gedanke einer Entwicklung des Menschengeschlechts über Pflanzenmenschen und Tiermenschen zu »Gottmenschen« von Herder angeregt worden. Der jetzige Zustand der Menschheit, so Herder, sei ein Mittelglied. Der Herdersche Gedanke einer steten Entwicklung, eines Werdens der Menschheit zu den Höchstformen der Humanität, war damals insofern neu, als er das Schema des Fortschrittglaubens historisch variierte und, ähnlich wie Kant, die Erfüllung auf eine unabsehbare Zukunft hinausschob. Jean Paul geht später zu einer andern Vorstellung der Geschichte über: Sie sei ein Kreis, ein Zirkel, in dem das Gleiche immer wiederkehre.

Das gelobte Land, das Goldene Zeitalter als letztes Ergebnis des Fortschritts, war Jean Paul verdächtig geworden. Hier schlägt seine theologisch-christliche Bildung durch, und zwar der Glaube an eine nicht erkennbare, nicht von Menschen manipulierbare Vorsehung: »Es muß eine Vorsehung geben, die nach andern Regeln, als wir bisher zum Grunde legten, diese verwirrte Erde verknüpft als Tochterland mit einer höhern Stadt Gottes – es muß einen Gott, eine Tugend und eine Ewigkeit geben.« Das ist der Übergang Jean Pauls von der Philosophie Kants und Herders zur Glaubensphilosophie Jacobis. Die Revolutionsbegeisterung des jugendlichen Albano im *Titan* ist eine wehmütige Erinnerung Jean Pauls an seine eigene Jugend und ihre von der Revolution enttäuschte Hoffnung. Albano möchte im Koalitionskrieg auf der Seite des revolutionären Frankreich kämpfen. Aus Rom schreibt er einen Brief an seinen Freund Schoppe; dort heißt es, er verstehe nicht, wie man sich in Rom nichts anderem als dem Genuß der Kunst hingeben könne – das war ein Hieb auf Goethes Italienerlebnis. Albano und seine Freunde studieren die Kriegskunst und lernen fechten und schwimmen. Er kommt aber nicht dazu, für die Revolution zu kämpfen, denn er erkennt seine Aufgabe in der Stellung eines tugendhaften Herrschers in einem deutschen Fürstentum. Nicht der politische Umsturz ist das Mittel zur Erreichung idealer Ziele, sondern Erziehung und Bildung. Voraussetzung der politischen Befreiung ist die geistige. Jean Paul kommt also zu einer ähnlichen Forderung wie Moritz und Schiller: Durch die ästhetische Erzie-

2 Ich folge hier Heidemarie Bode, Jean Pauls politische Schriften. Tübingen 1974.

hung veredelte Menschen werden einen Staat der Harmonie und Schönheit errichten. Nur Goethe hat diese Illusionen durchschaut.

Goethe war von Jugend auf ein Verehrer der französischen Kultur und Literatur. Als Kind trieb er sich hinter den Kulissen des in Frankfurt spielenden französischen Theaters herum. Die antike Literatur lernte er durch französische Vermittlung kennen, durch Fénelons Erziehungs- und Bildungsroman *Die Abenteuer des Telemach*. Er studierte in Straßburg das französische Recht und wollte sich anschließend in Paris weiterbilden. Daraus wurde nichts, weil seine Kenntnisse und Aussprache des Französischen, an Pariser Ansprüchen gemessen, provinziell waren. Kaum ein Schriftsteller hat ihn so beeindruckt wie Rousseau. Voltaire war und blieb für ihn einer der größten französischen Autoren. Noch in Weimar hat er Dramen von ihm für die deutsche Bühne übersetzt. Die französischen Dramatiker standen neben den lateinischen und griechischen. Dieser Hochschätzung standen politische Bedenken gegenüber. Sie bezogen sich auf den moralischen Verfall, die Vernachlässigung der Wirtschaft, die Konzentration des Adels am königlichen Hof und die allgemeine Korruption. Die Halsbandaffäre (1785) hatte ihn tief erschreckt und in der Überzeugung bestärkt, daß die vier Jahre später ausgebrochene Revolution nicht eine Befreiung von den Krusten eines überlebten Systems, sondern seit Jahrzehnten in der Entwicklung Frankreichs angelegt sei. Die Revolution war in den Pariser Salons vorbereitet. Ihre Wegbereiter waren verräterische Adlige, entgleiste Abbés und ebenso brillante wie kritische Autoren. In den Schriften der Enzyklopädisten waren die Rezepte zur Überwindung der alten Ordnungen seit Jahrzehnten formuliert worden. Goethe hatte sie gelesen und wußte, wovon er sprach.

Das Wesen zerstörerischer Mächte hatte er im *Götz von Berlichingen* und *Egmont* dargestellt; Freiheit und Chaos wurden in ihrer gefährlichen Polarität gezeigt. 1788 hatte Goethe das Volk von Rom in der Narrenfreiheit des Karnevals beobachtet und gleichsam nebenher bemerkt, »daß Freiheit und Gleichheit nur in dem Taumel des Wahnsinns genossen werden können«. Als die Revolution in Paris ausbrach, geriet Goethe in tiefe Erregung. Als Deutscher des achtzehnten Jahrhunderts war er in universalen Vorstellungen und Überlieferungen großgeworden. Jeder Angriff auf solche Traditionen muß enden wie in *Götz* und *Egmont*, in Verzweiflung. Daß die Revolution jetzt philosophisch-religiöse Begriffe wie Freiheit und Gleichheit im Tageskampf einsetzte, daß die Staatsweisheit von Fürsten und Räten nichts mehr gelten sollte und demagogische Advokaten die Massen mobilisierten, mußte ihm wirklich als »Taumel des Wahnsinns« erscheinen.

Goethe war Reichsstädter, als Bürger Frankfurts war er Republikaner. Ihm lag nichts an Königtum, Kirche und Aristokratie. Auch war er nicht der Meinung, Deutschland sei ein rückständiges Land. Die deutsche Intelligenz wünschte zwar »Preßfreiheit« und die Einschränkung fürstlicher Willkür, im

allgemeinen aber herrschte Ruhe; das Volk war nicht aufsässig und fühlte sich nicht »unterdrückt«. Man lebte in einem föderativ gegliederten Reich mit höfischen und städtischen Bildungszentren. Seit mehr als vier Jahrzehnten herrschte Friede. Das Bürgertum der Städte war wohlhabend und suchte geistig den Anschluß an England und Frankreich. Der deutsche Adel hatte sich nicht vom Hof- und Militärdienst korrumpieren lassen. Wo gab es bessere Fürsten als Maria Theresia, Friedrich II. von Preußen und Kaiser Joseph II.? Längst hatte sich Goethe Gedanken über die Bildung des Volkes gemacht. Er sah sie in der Verbindung von Adel und Bürgertum auf der Basis aufgeklärter Erziehung. Die Entstehung dieser neuen Schicht hatte er im *Wilhelm Meister* exemplarisch dargestellt. Deshalb konnte Friedrich Schlegel sagen, *Wilhelm Meister* gehöre mit der Französischen Revolution und Fichtes Wissenschaftslehre zu den Haupttendenzen der Epoche. (In Fichte sah Schlegel den Gipfel der Kantischen Philosophie.) Und was das einfache Volk angehe, so besäße es genügend Einsicht, sagte Goethe, um den pädagogischen Tendenzen der Zeit zuzustimmen.

Goethe war nach Herkunft und Erziehung kein »Demokrat« im modernen Sinne, aber er war auch kein »Fürstenknecht«, wie die antigoethesche Propaganda nach den Freiheitskriegen behauptete. Diese Kriege und ihr nationales Pathos waren ihm genauso widerwärtig wie die Anarchie der Französischen Revolution. Goethe wußte, daß es sich in beiden Fällen um Veränderungen von historischer Relevanz handelte. In der Vorgeschichte von *Hermann und Dorothea* hatte er einer revolutionären Paradieseserwartung Ausdruck gegeben. Heldentum und solidarisches Interesse seien geweckt worden, aber nur deshalb, weil die Revolution einer Naturkatastrophe, einer Feuersbrunst gleiche. Eine Feuersbrunst kann Heldentum und Solidarität hervorrufen, aber dadurch werde die Feuersbrunst nicht gerechtfertigt. Die Doppelrolle des Volkes, als Träger der Überlieferung und als Masse, über die man kaum nachgedacht hatte, wurde von Goethe in ihrer Dialektik erfaßt. In der *Natürlichen Tochter*, 1803 aufgeführt, heißt es:

> O, diese Zeit hat fürchterliche Zeichen,
> Das Niedre schwillt, das Hohe senkt sich nieder.

Das Drama, erster Teil einer nicht ausgeführten Trilogie, ist die dichterische Bewältigung einer Revolution, wo sich die französischen Verhältnisse erkennen lassen. In aristokratischen Salons geht eine böse Saat auf. Egoistische Glieder des Hochadels, leichtsinnige Wirtschaft des Landadels, Korruption der Verwaltung und der schwache Charakter des Königs sind die Voraussetzungen des Niedergangs. Nach Goethes Ansicht war die Korruption des *Ancien Régime* schuld an der Revolution. Dort war ein Netz ausgespannt, in dem sich alles verfing und zugrunde ging. Das Wort »Netz« ist Schlüsselmetapher des Geschehens in der *Natürlichen Tochter*. Das Gegen-

stück zu Frankreich war Amerika. Goethe hat der amerikanischen Revolution ausdrücklich zugestimmt; in ihr sah er einen legitimen Willen zu einer Auslese der Fähigsten und Besten in demokratischer Freiheit.

Sämtliche Werke des alternden Goethe beschäftigen sich mit der Revolution: Die *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten*, die *Wahlverwandtschaften*, die *Wanderjahre*, der *West-östliche Divan*, die *Maximen und Reflexionen* und *Faust II* – abgesehen von zahlreichen Festspielen, Maskenzügen, Gedichten und Aufsätzen. Während sich die Jugend romantisch-utopischen Träumen hingab, blieb Goethe der Wirklichkeit treu, und das hieß: Dichter können die Welt nicht verbessern, wohl aber im Medium künstlerischer Gestaltung deuten. Das hat man damals ebensowenig wie heute wahrhaben wollen, und daraus erklärt sich, daß Goethe als Dichter bloßer »Bildung« verehrt und zugleich diskreditiert wurde. Was aber die Geschichte anging, hat er jeden Glauben an einen Fortschritt aufgegeben, im Gegenteil, mit Entsetzen sah er das technisch-mathematische Zeitalter heraufkommen. Die Geschichte bringe nichts Neues; soweit wir sie übersähen, vom Alten Testament bis heute, sei sie eine unendliche Variation von Fluch und Segen.

Die Französische Revolution – zu ihrer Beurteilung heute

Von Eberhard Weis

Seit etwa 10 Jahren bereiten mehrere von der französischen Regierung eingesetzte Komitees die Feiern zur 200. Wiederkehr des Anfangs der Französischen Revolution vor. Anstelle des damals geplanten vielstimmigen Lobliedes auf dieses nationale und internationale Ereignis sieht die Wirklichkeit im Jahr des *Bicentenaire* ganz anders aus. Von Historikern, Publizisten und einer breiten interessierten Öffentlichkeit wird eine überaus kritische Bestandsaufnahme vorgenommen. Ein Neudurchdenken oder zumindest ein Anpassen an die geänderte öffentliche Stimmung hat auch die Kreise und Parteien erfaßt, die sich bisher mehr auf die Traditionen von 1793 als auf die von 1789 berufen und die Schreckensherrschaft als notwendiges Mittel gerechtfertigt hatten.

Neben dieser intensiven historisch-politischen Diskussion und losgelöst von ihr vollziehen sich die öffentlichen Manifestationen, die nach Meinung vieler Beobachter kaum mehr einen inneren Bezug zu dem zu feiernden Ereignis haben: Am 14. Juli dieses Jahres hat Präsident Mitterand die riesige neue Oper am Platz der Bastille mit einem Galaabend eingeweiht; danach wird die Oper wieder für Jahre geschlossen werden, da sie noch nicht fertig ist. Im Hof des Louvre hat man eine merkwürdige 22 m hohe Glaspyramide errichtet, von der niemand überzeugend behaupten kann, daß sie in diese historische Umgebung paßt. Außer der Oper weihte Mitterand am 14. Juli auch noch ein zweites Großobjekt ein: einen gigantischen 110 m hohen Hohlwürfel in dem Hochhausviertel von La Défense. Dieser Würfel enthält Büroräume und sollte eigentlich in einer Achse mit dem Arc de Triomphe, der Place de la Concorde und dem Louvre stehen. Mitterand mußte am 14. Juli dieses Jahres nicht nur die Oper und den riesigen Hohlwürfel in La Défense, den »Arc de la Révolution«, einweihen, sondern er hatte gleichzeitig den Weltwirtschaftsgipfel in Paris zu Gast. Daneben sind ungezählte Veranstaltungen in ganz Frankreich vorgesehen, von Ausstellungen bis zu Volksfesten, Rock Festivals und dem Aufsteigen einer halben Million Luftballons von der Seine. Im Durchschnitt wird es in Frankreich in jeder Stunde dieses Jahres 12 Veranstaltungen zum *Bicentenaire* geben. Selbstverständlich hat sich auch der Kommerz des Ganzen längst bemächtigt. Die Haute Couture hat zum Frühjahr sozusagen Revolutions-Kreationen vorgestellt, die so extravagant und luxuriös sind, daß selbst diejenigen, die sie bezahlen könnten, sich nicht vorstellen können, bei welchen Gelegenheiten man so etwas überhaupt tragen könnte, und an die normale Bürgerin hat

überhaupt niemand gedacht. Das offizielle Emblem des Revolutionsjahres zeigt drei blasse, weiße Schwalben mit blauen und roten Flügelspitzen als Symbole von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Sie schweben auch auf Lippenstiften, Regenschirmen, Kaffeetassen, Streichholzschachteln und Schirmmützen. Die Farben der Tricolore und Jakobinermützen sind auf Seifen und sanitären Artikeln aller Art zu sehen, man bietet Revolutions-Champagner und Revolutions-Erbsen, Revolutionsmenüs und Zigarrenabschneider in Form einer Guillotine an.

Aber dies ist Tribut an die Vergangenheit. Origineller ist z. B. folgendes: Der berühmte Regisseur Robert Hossein veranstaltet eine riesige, stark besuchte Theaterschau mit 100 Bildern unter dem Titel *La liberté et la mort.* Er feiert darin nicht etwa die Revolution, sondern die Menschenrechte. Deren Verletzungen durch Robespierre und seine Anhänger stehen im Vordergrund, ebenso die parlamentarischen Duelle zwischen Danton und Robespierre. Daß heute eine unbefangenere und weniger traditionsbeladene Beurteilung der Revolution vorherrscht, beweist auch das folgende interessante Experiment des ersten Kanals im französischen Fernsehen: Man setzte dort in einer großen Pariser Halle den historischen Prozeß gegen Ludwig XVI. in Szene. Die Schauspieler trugen historische Kostüme, glichen äußerlich den von ihnen Dargestellten, und es wurden für und gegen den Angeklagten die gleichen Reden gehalten wie seinerzeit vor dem Nationalkonvent. Dann forderte das Fernsehen die Zuschauer auf, ihm telefonisch mitzuteilen, ob sie für Freispruch, Verbannung oder Hinrichtung des Königs stimmen würden, wenn sie Mitglieder des Nationalkonvents wären. 64 000 Zuschauer beteiligten sich an der Abstimmung. Von ihnen sprachen sich 55 % für Freispruch des Königs, 27,5 % für Verbannung aus Frankreich und nur 17,5 % für die Todesstrafe aus. Die Argumente der Verteidiger hatten viel stärker überzeugt als die pathetischen Deklamationen der Ankläger.

Die Französische Revolution ist heute nicht mehr das Objekt hitzigsten Streits zwischen dem rechten und dem linken, dem katholischen und dem laizistischen Frankreich, das sie im gesamten 19. Jahrhundert und in vieler Hinsicht bis 1945 geblieben ist. Die französische Linke, abgesehen von fanatischen Lehrerverbandsfunktionären, betrachtet es heute nicht mehr als die wichtigste Aufgabe der Demokratie, die Existenz von Privatschulen, darunter kirchlich geleiteten, zu verhindern und so die Bürger zu bevormunden. Umgekehrt gibt es heute keine starke Rechte mehr, die noch immer die positiven Errungenschaften der Revolution ablehnt, abgesehen von ganz kleinen monarchistischen Zirkeln und den kirchlichen Anhängern des Bischofs Lefebvre. Die heutigen Parteien der Mitte und der gemäßigten Rechten, nämlich Giscardisten und Gaullisten, berufen sich genauso auf die republikanische Tradition wie die Sozialisten. Auch die Kommunisten tragen heute dem allgemeinen Trend Rechnung und bekennen sich nicht mehr

öffentlich, wie es noch der 1982 verstorbene Albert Soboul tat, uneingeschränkt zur Terrorjustiz und zur Ausschuß-, ja zur Einmann-Herrschaft der Ära Robespierre. Noch in den 20er Jahren hatte der bedeutende sozialistische Revolutionshistoriker Albert Mathiez nicht nur Lenin, sondern auch die ersten Stalinschen Säuberungen und Schauprozesse bewundert und gerechtfertigt. Er meinte, Lenin und Stalin vollstreckten das Testament der Französischen Revolution.

Im Dezember 1988 sah ich im deutschen Fernsehen ein Interview des Präsidenten François Mitterand mit einem deutschen Journalisten. Der Interviewer erwartete offensichtlich, vom Präsidenten zu hören, daß die Französische Revolution das großartigste und das zentrale Ereignis der französischen Geschichte gewesen sei. Mitterand dämpfte seine Erwartungen aber, indem er dem Sinn nach sagte: »Die Revolution ist eine von vielen wichtigen Episoden unserer nationalen Geschichte gewesen. Meiner Ansicht nach noch wichtiger war z. B. die Ausbildung der französischen Monarchie unter den Kapetingern im 10. Jahrhundert«. Der Interviewer wollte sich nicht mit dieser Antwort zufriedengeben und fragte erneut nach der zentralen Bedeutung der Revolution für Frankreich. Darauf antwortete Mitterand, wiederum dem Sinn nach: »Die Revolution und die anschließende napoleonische Epoche haben Frankreich große Fortschritte gebracht, vor allem auf den Gebieten des Rechts und der Verwaltung, aber sie haben auch Zwietracht in die Bevölkerung gesät, und beide Epochen zusammen haben Frankreich 2 Millionen Tote gekostet, bei 27 Millionen Einwohnern, ein Verlust, dessen Folgen sich für das gesamte 19. und noch im 20. Jahrhundert im Land negativ auswirkten.«

In den öffentlichen Diskussionen, die in Frankreich dem 200. Jubiläum des Revolutionsausbruches vorangingen, spielten auch die Vendée-Aufstände eine bedeutende Rolle. Die Historiker gingen seit langem davon aus, daß der Terror, die Schreckensherrschaft, rund 52000 Todesopfer gefordert habe, davon 17000 durch die Revolutionstribunale Verurteilte seit Oktober 1793 und etwa 35000 ohne Prozeß Getötete. Mit dem Mantel des Schweigens bedeckt wurden jedoch von der offiziellen republikanischen Geschichtsschreibung lange Zeit die Höhe der Menschenverluste bei der Unterdrückung der Vendée-Aufstände seit 1793. Nach neueren Forschungen kosteten diese Kämpfe zwischen 120000 und 300000 Menschen das Leben. Die Masse der Verluste trat auf seiten der Bevölkerung ein, die durch die Strafmaßnahmen der Revolutionsregierung geradezu dezimiert wurde. Hinzu kamen noch einmal mindestens 100000 Tote in anderen Aufstandsgebieten, vor allem im Gebiet von Lyon und dem Südosten Frankreichs, wo die Revolutionskommissäre ebenfalls gnadenlos gegen Aufständische vorgingen. Dazu kam eine relativ kleine Zahl, die 1795 dem Weißen Terror zum Opfer fielen, mit dem Gegner der Revolution sich an ihren bisherigen Unterdrückern rächen

wollten. In der offiziellen Geschichtsschreibung der Revolution, von Michelet bis Soboul, erscheinen die Aufstände in der Vendée und im Südosten Frankreichs sowie in anderen Gebieten als lokale Komplotte, die von Adeligen und Priestern gegen den Fortschritt angezettelt und von der Regierung mit angemessenen Mitteln unterdrückt wurden.

Die Untersuchungen der Motive dieser Aufstände, vor allem im Westen Frankreichs mit dem Zentrum Vendée, ferner der sozialen Zusammensetzung der Aufständischen und ihrer Führer sowie des Vorgehens der Regierungstruppen waren in den letzten Jahrzehnten Gegenstand einer Reihe wichtiger sozialgeschichtlicher Untersuchungen.[1] So verschieden auch die Forschungsansätze, die untersuchten Regionen und die Gewichtung der Ursachen und Motive sind, so stimmen diese Arbeiten doch in folgenden Ergebnissen überein: Die Bevölkerung der Aufstandsgebiete war nicht von vornherein gegen die Französische Revolution eingestellt. Ziel der Aufstände war auch nicht, wie sowohl die republikanische Geschichtsschreibung als auch die konservative Tradition immer behaupteten, die Wiederherstellung des *Ancien Régime* und der traditionellen Stellung von Adel und Klerus. Die Revolution wurde zunächst auch in den späteren Aufstandsgebieten positiv aufgenommen. Die im Frühjahr 1789 hier wie in ganz Frankreich angefertigten Cahiers, die Beschwerdehefte, die den Abgeordneten zu den Generalständen mitgegeben wurden, fordern in der Vendée dieselben Reformen wie im ganzen Land, besonders die Abschaffung der Fronarbeit, der Mißbräuche bei der Besteuerung, des Kirchenzehnten und die Aufhebung einer Reihe von Privilegien des Adels. Sie treten für größere Rechte der einfachen Pfarrer ein und fordern die Aufhebung der Klöster. In der Vendée leisteten prozentual mehr Geistliche, nämlich 58 %, den von der Nationalversammlung geforderten Eid auf die Zivilkonstitution des Klerus als in vielen anderen Provinzen. Die Vendée war in den ersten Jahren der Revolution keine besonders stark kirchlich gebundene Provinz.

Seit 1790 wurde die Bevölkerung jedoch zunehmend von der Revolution enttäuscht. Das brutale Vorgehen der Behörden gegen eidverweigernde, später gegen alle Priester mag dabei eine erhebliche Rolle gespielt haben. Aber die Vendée blieb ruhig, auch noch nach dem Prozeß und der Hinrichtung des Königs. Erst am 10. März 1793 brach plötzlich der Aufstand los. Der

1 Zur Vendée: P. Bois, Paysans de l'Ouest. Le Mans 1960, ²1984; M. Faucheux, L'insurrection vendéenne de 1793, aspects économiques et sociaux. Paris 1964; Ch. Tilly, The Vendée. Cambridge 1964; C. Petitfrère, Bleu et Blanc d'Anjou 1789-1793. Lille 1979; ders., La Vendée et les Vendéens. Paris 1981; R. Secher, Le génocide franco-français: La Vendée-Vengé. Paris 1986 (die Bezeichnung »Vendée-Vengé« bezieht sich darauf, daß die Pariser Zentralregierung nach der offiziellen Niederwerfung der Aufstände den Namen der Provinz von »Vendée« in »Vengé« änderte); R. Secher/J.-J. Brégeon (Hrsg.), La guerre de la Vendée et le système de dépopulation. Texte de Gracchus Babeuf. Paris 1987; J.-J. Brégeon, Carrier et la terreur nantaise. Paris 1987; J.-C. Martin, La Vendée et la France. Paris 1987.

auslösende Funke war zwar die Einberufung von 300000 jungen Männern in Frankreich, aber dies war nicht der Hauptgrund, denn die Vendée hätte nur etwa 4000 Mann zu stellen brauchen. Die neueren Forschungen zeigen, daß die Unzufriedenheit mit dem Benehmen und den Forderungen der Kommissäre und Beamten, die aus Paris in die Provinz entsandt worden waren, die Hauptrolle spielten. Eine Mafia aus Paris unterdrückte die religiöse und kommunale Selbstbestimmung der Vendée und terrorisierte die Bevölkerung. Die andere Hauptursache war der Konflikt zwischen Land und Stadt. Selbst in den Aufstandsgebieten hielten die Städte und das Bürgertum großenteils zur Pariser Zentrale. Gerade in dieser Gegend benachteiligte das Bürgertum die Bauern stark.

Im Sommer 1793, besonders, nachdem Robespierre seine girondistischen Gegner liquidiert hatte, wurden die gleichzeitigen Aufstände in den meisten Teilen Frankreichs grausam niedergeworfen. Zeitweise hatten drei Viertel der Départements gegen Paris im Aufstand gestanden. Nur die Vendée kämpfte mit 80000 Mann bis zum Winter 93/94 weiter und fügte den weit überlegenen Heeren der Zentralregierung eine Niederlage nach der anderen zu. Im Dezember 93 aber unterlag sie der Übermacht. Ihr Heer wurde samt der die Männer begleitenden Familien systematisch niedergemacht. Danach gab es nur noch Guerillakrieg. Zehn sogenannte *Colonnes Infernales* unter dem General Turreau zogen durch das Land mit dem Befehl, die Bevölkerung der Aufstandsgebiete auszurotten und sich nicht erst mit der Untersuchung der Frage aufzuhalten, wer etwa regierungstreu und wer regierungsfeindlich gewesen wäre. Sowohl die von Robespierre und dem Wohlfahrtsausschuß unterzeichneten Befehle als auch die Berichte der Generale und Kommissäre aus der Vendée nach Paris bestätigen, daß man systematisch auch die Frauen und Kinder umbrachte, oft nach vorhergehenden schweren Mißhandlungen.

Während die Aufständischen, zumindest vor der Zeit des Guerillakrieges, wie die Berichte zeigen, ihre Gefangenen meist human behandelten und oft freiließen, gingen die Regierungstruppen nach einem Bericht des Generals Westermann an den Wohlfahrtsausschuß folgendermaßen vor: »Es gibt keine Vendée mehr. Sie ist mit ihren Frauen und Kindern unter unserem freien Säbel gestorben... Befehlsgemäß habe ich die Kinder unter den Hufen meiner Pferde zertreten, die Frauen massakriert, die wenigstens keine Banditen mehr in die Welt setzen werden. Ich habe mir keinen einzigen Gefangenen vorzuwerfen. Ich habe alle ausgerottet. Die Straßen sind mit Leichen übersät. Es gibt so viele, daß sie an manchen Stellen in Pyramiden liegen. Wir machen keine Gefangenen, denn man müßte ihnen das Brot der Freiheit geben, und Mitleid ist nicht revolutionär.«[2] Kurz nachdem er dies geschrieben hatte,

2 Savary, *Guerre des Vendéens et des Chouans contre la République française*, 5 Bde. Paris 1824/25, hier Bd. II, S. 460. Teilzitat auch in der Einleitung zu R. Secher/J.-J. Brégeon, La guerre de la Vendée, a. a. O., S. 21.

brachten die verzweifelten Bauern der Vendée dem General Westermann erneut mehrere Niederlagen bei. Er wurde nach Paris zurückberufen und trotz seines revolutionären Eifers zusammen mit seinem Freunde Danton guillotiniert.

In manchen Ortschaften sperrten die Regierungstruppen Hunderte von Einwohnern in die Kirchen ein, um sie dann lebendig zu verbrennen, was in der gegenwärtigen französischen Presse mit den SS-Morden von Oradour verglichen wurde. In Nantes ließ der Konventsabgeordnete und Kommissar Carrier, ein Jurist, 4000 bis 5000 Menschen töten. Da das Füsilieren der Einwohner zu langsam ging und die Luft verpestet wurde, ließ er Tausende, großenteils Frauen und Kinder, gefesselt auf Schiffe verladen und diese Schiffe dann versenken. Er nannte dies »horizontale Deportation« und erklärte die Loire zur »nationalen Badewanne«. Seine Missetaten waren so bekannt, daß ihn nach dem Sturz Robespierres die Thermidorianer, im Gegensatz zu anderen ehemaligen Terroristen, vor Gericht stellen und hinrichten ließen.

Diese Vorkommnisse sind in der aktuellen französischen Diskussion einer breiten Öffentlichkeit bewußt geworden, von wissenschaftlicher Seite werden sie neuerdings als »Genocid« bezeichnet. Eine 1986 in Paris erschienene Habilitationsschrift von Reynald Secher trägt den Titel *Le génocide franco-français, la Vendée...*[3] Diese Arbeit wurde angeregt von Pierre Chaunu, einem der bedeutendsten französischen Wirtschafts- und Sozialhistoriker der Gegenwart, der aus dem Kreis der *Annales* kommt, fundamentalistischer Calvinist ist, aber keineswegs unbedingt ein Konservativer, als der er sofort abgestempelt wurde. Im Vorwort zu Sechers Buch spricht Chaunu von der Vendée als einem ersten Fall von ideologischem Völkermord. Er schreibt: »Die sadistische Phantasie der Kolonnen Turreaus kommt derjenigen der SS, der Gulags und der Roten Khmer gleich.« Diese Vergleiche führte Chaunu noch weiter aus im *Figaro* und in einigen Interviews, was ihm den Vorwurf einbrachte, er wolle damit den Erfolg des *Bicentenaire* sabotieren. Auch der Schule der sogenannten »Neuen Philosophie« um André Glucksmann, einen früheren Marxisten, stimmte Chaunu zu. Beide vertreten die Auffassung, daß eine direkte Verbindungslinie von der Bergpartei zum Totalitarismus des 20. Jahrhunderts führt.

So weit geht François Furet, der eigentlich moderne »Revisionist« – so bezeichnete ihn Soboul – in der Revolutionsgeschichtsschreibung und -Interpretation nicht.

Furet lehnte es in einem Interview ab, den Jakobinismus zu eng mit dem modernen Totalitarismus in Verbindung zu bringen. Er sagte: »Im Jakobinis-

3 Vgl. Anm. 1.

mus gibt es keine Parteien, keine Vorstellung von einem wissenschaftlichen Verlauf der Geschichte, auch keine biologistische Vorstellung wie im Nationalsozialismus. Im Jakobinismus gab es die Vorstellung, daß die Macht darüber entscheidet, wer Freund ist und wer Feind. Es ist richtig, das ist terroristisch, aber mit dem modernen Totalitarismus hat dies nichts zu tun.«[4]

Totalitarismus oder nicht, das ist eine theoretische Frage, deren Beantwortung auch von den Definitionen abhängt. Ursachen, Anlässe und Ergebnisse historischer Bewegungen, in deren Verlauf es Terror und Massenmord gab, waren und sind ganz unterschiedlich. Aber es gibt doch auch zwischen zeitlich weit auseinanderliegenden Phänomenen gewisse Ähnlichkeiten, nicht zuletzt in der Mentalität der Haupttäter. Das Konventsmitglied Claude Javogues sagte: »Ich erkenne nur den als Patrioten an, der wie ich, wenn es sein muß, seinen Vater, seine Mutter, seine Schwester, seinen Bruder beim Überwachungsausschuß anzeigen und auf dem Schafott ein Glas von ihrem Blut trinken würde.«[5] Als Kommissar zur »Befriedung« aufständischer Gebiete im Raum Lyon ließ Javogues in der Tat Ströme von Blut fließen. Dieser Menschentyp, den es latent in allen Jahrhunderten und allen Völkern gab und gibt, hatte im 20. Jahrhundert besondere Möglichkeiten sich auszutoben.

Die Revolutionszeit mit ihren zahlreichen Regime- und Machtveränderungen, ihren Staatsstreichen, dann das Konsulat, das Empire, die erste Restauration, die Hundert Tage, die zweite Restauration usw. haben für einen opportunistischen, zynischen Menschentyp eine wahre Hochkonjunktur bedeutet. Zahlreiche Politiker, nicht nur Talleyrand und Fouché, die unter etwa einem Dutzend von Regimen Karriere machten, sind dafür charakteristisch. Viele wandelten sich vom Klosterschüler zum antiklerikalen Abgeordneten, dann zum republikanischen Terroristen und Kommissar, später zum Funktionär des bürgerlichen Direktoriums, zum Präfekten Napoleons und zum Diener der wieder eingesetzten Bourbonen. Der Historiker Michel Bruguière hat in einem 1986 veröffentlichten Buch gezeigt, daß außer Robespierre fast sämtliche Abgeordnete des von 1792 bis 1795 amtierenden, gewählten Nationalkonvents und andere hohe Amtsträger sich bereichert haben.[6]

Allerdings muß man der Französischen Revolution zugute halten, daß sie

---

4 Zitiert nach: F. v. Klinggräff und A. Smoltczyk, Das ungeheure Ereignis. Am Vorabend der Zweihundertjahrfeier ist der Pariser Historikerstreit über die Französische Revolution neu entbrannt, in: *Die Zeit* Nr. 38, 16. September 1988, S. 61f.

5 Hier zitiert nach R. Chimelli, Das Wüten nach dem Sturm. Frankreichs skeptischer Blick zurück auf die Große Revolution, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 5, 7./8. Januar 1989, S. 109. Zu Javogues auch: C. Lucas, The Structure of the Terror. The example of Javogues on the Loire. Oxford 1973.

6 M. Bruguière, Gestionnaires et profiteurs de la Révolution. L'administration des finances françaises de Louis XVI à Bonaparte. Paris 1986.

die Kraft besaß, die Phase der Schreckensherrschaft selbst zu überwinden. Aus welchem Grund auch immer die Thermidorianer ihren früheren Chef Robespierre 1794 stürzten – *ein* Grund war wohl, daß sie fürchteten, als nächste von ihm auf die Guillotine geschickt zu werden –, sie beseitigten jedenfalls den systematischen Terror und stellten einige der schlimmsten Massenmörder vor Gericht.

Kein Revolutionshistoriker hat in den beiden letzten Jahrzehnten soviel Aufmerksamkeit, Bewunderung, aber auch Feindschaft verspürt wie der 1927 geborene François Furet. Furet war früher, ebenso wie ein anderer führender Historiker des heutigen Frankreich, Emmanuel Le Roy Ladurie, bis 1956 Mitglied der Kommunistischen Partei und trat dann aus Protest gegen die blutige Niederwerfung des Ungarnaufstandes durch die Rote Armee aus der KPF aus. Mit seiner zusammen mit Denis Richet verfaßten Geschichte der Französischen Revolution, erstmals 1965/66, seither in deutschen Übersetzungen erschienen,[7] und mit seinen späteren Veröffentlichungen – 1988 erschienen in Frankreich allein drei Bücher von ihm[8] – gelang es ihm, erstmals das Monopol der marxistischen Schule Sobouls auf die wissenschaftliche Darstellung und Interpretation der Französischen Revolution zu brechen und gleichzeitig die Revolutionsbetrachtung von ideologischen Schemata zu befreien.

Drei Dogmen der marxistischen wie auch der traditionellen republikanischen Revolutionshistoriographie hat Furet vor allem erschüttert:

– Die Französische Revolution sei eine rein bürgerliche Revolution gewesen, deren historische Aufgabe es gewesen sei, gemäß der marxistischen Geschichtsphilosophie dem Kapitalismus zum Durchbruch gegenüber dem Feudalismus zu verhelfen.

– Die Französische Revolution sei ausschließlich als Klassenkampf zwischen Feudalaristokratie und Bürgertum zu verstehen.

– Die Revolution sei ein Block gewesen, bei dem jede Phase sich gewissermaßen zwangsläufig aus der vorhergehenden entwickelt habe.

In einigen Punkten trifft sich Furet mit den Auffassungen angelsächsischer Historiker, wie Alfred Cobban und George Taylor.[9] Furet verweist unter

---

7 F. Furet/D. Richet, La Révolution, 2 Bde. Paris 1965/66, deutsch: Die Französische Revolution. Frankfurt 1968, erneut München 1980.

8 F. Furet, Penser la Révolution française. Paris 1978, deutsch: 1789 – Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Frankfurt 1980; ders.: Marx et la Révolution française. Paris 1986; ders./M. Ozouf, Dictionnaire critique de la Révolution. Paris 1988; ders./J. Julliard/P. Rosanvallon, La République du Centre. Paris 1988; ders., La Révolution, de Turgot à Jules Ferry, 1770-1880. Paris 1988 (Historie de France Hachette).

9 A. Cobban, The Myth of the French Revolution. London 1955; ders., The Social Interpretation of the French Revolution. Cambridge 1964; ders., Aspects of the French Revolution. London 1968. – G. V. Taylor, Noncapitalist Wealth and the Origins of the French Revolution, in:

anderem auf die Tatsachen, daß der Revolution des Bürgertums eine solche des Adels vorangegangen war, daß in beiden Lagern stets Angehörige mehrerer Schichten bzw. Klassen standen, daß die Revolution des gebildeten Bürgertums, das in den Nationalversammlungen saß, zwar in die Zukunft wies, daß aber die gleichzeitige Revolution der städtischen Sansculotten – das waren überwiegend Handwerker und kleine Geschäftsleute – und der Bauern Erhebungen von Menschen waren, die sich durch die wirtschaftliche Entwicklung überrollt und durch neue, kapitalistische Wirtschaftsformen in ihrer Existenz bedroht sahen und die nun fürchteten, auf die Stufe von Lohnarbeitern herabgedrückt zu werden.

Die im Grunde *gegen* die Modernisierung gerichtete kleinbäuerliche und kleinbürgerliche Revolution sei – im Gegensatz zu der des gehobenen Bürgertums – nicht pro-, sondern antikapitalistisch gewesen. Im übrigen habe die Revolution wegen ihrer Zollpolitik, wegen der Konsolidierung des Minieigentums an Grund und Boden und wegen der Militarisierung die Entwicklung zum Kapitalismus – die schon lange vor der Revolution begonnen hatte – nicht gefördert, sondern verzögert, so daß sie erst seit etwa 1830 in Frankreich zum Durchbruch kommen konnte. Furet sieht die Bedeutung der Revolution eher in einer Veränderung des Bewußtseins, der politischen Kultur und in ihren politischen Anstößen. Er hält die Rolle der Revolution für die Entwicklung der Demokratie für wichtiger als diejenige für den Aufstieg des Bürgertums.

Furet ist ein Mann der politischen Mitte. Er sieht die Revolution eigentlich schon mit der endgültigen Durchsetzung der III. Republik, nach 1880, beendet. Dies legte er in seinem 1988 erschienenen Buch über die Geschichte der Revolution von Turgot bis Jules Ferry, 1770 bis 1880, dar. Definitiv als zu Ende gegangen, als tot, betrachtet er sie jedoch seit unserer Zeit, etwa seit der Ära Mitterand. Erst jetzt hat Frankreich seiner Ansicht nach die demokratische Stabilität und Toleranz gewonnen, die ihm die früheren Republiken mit ihrer extremen Zentralisierung, ihrem Etatismus, ihrem militanten Laizismus und ihren Eingriffen in die Freiheit des Schulwesens vorenthalten hätten. Er nennt dies das Ende des Religionskrieges. Weitere Anzeichen für die Vollendung der Demokratie in der Gegenwart sieht er im Rückgang der Kommunistischen Partei und andererseits des Nationalismus, in der Schaffung einer Verfassungsgerichtsbarkeit, des *Conseil Constitutionnel*, und im Funktionieren einer zwischen den Wahlen durch das Parlament praktisch

---

American Historical Review 72 (1967), S. 469-496 (auch abgedruckt in: E. Schmitt (Hrsg.), Die Französische Revolution. Anlässe und langfristige Ursachen. Darmstadt 1973, S. 288-328); G. V. Taylor, The Bourgeoisie at the Beginning of and during the Revolution, in: E. Schmitt/R. Reichardt (Hrsg.), Die Französische Revolution – zufälliges oder notwendiges Ereignis?, Teil 1. München 1983, S. 41-61.

nicht zu stürzenden, starken Exekutive. Eine solche allgemein akzeptierte Stabilität habe Frankreich in zwei Jahrhunderten nicht gehabt.[10]

Von anderen Ansätzen der Erforschung und Interpretation der Revolution seien hier in Kürze noch einige erwähnt. Sobouls Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Revolutionsgeschichte der Sorbonne, Michel Vovelle, legt das Schwergewicht auf die Erforschung der Mentalität vor und während der Revolution. Er steht damit in einer Tradition, die durch die wegweisenden Untersuchungen von Georges Lefebvre bereits auf eine moderne, wissenschaftliche Ebene gehoben wurde. Vovelle, der wichtige Forschungen über die Dechristianisierung vor und während der Revolution vorgelegt hat,[11] will die Bewußtseinsveränderungen während der Revolution durch die Verbindung zwischen moderner Sozialgeschichte, etwa der Ergebnisse Sobouls, Rudés und Cobbs über die soziale Zusammensetzung der revolutionären Pariser Volksmassen,[12] mit Einsichten der Kollektiv- und der Individualpsychologie und der Mentalitätsforschung kombinieren, um den revolutionären Wandel des Bewußtseins voll erkennen zu können.[13]

Es wären ferner zu nennen die Forschungen über die Kontinuität des Verwaltungspersonals wie auch teilweise der Führungsschicht überhaupt, zwischen dem *Ancien Régime* und dem Einschnitt von 1792 sowie andererseits

---

10 Dies führte Furet aus in einem Interview mit F. Ewald. veröffentlicht in *Magazine littéraire,* No 258. Paris octobre 1988, S. 18-20, hier 19. In einem neueren Interview mit F. Bondy, das von diesem zusammengefaßt wurde in der *Süddeutschen Zeitung* Nr. 131, 10./11. Juni 1989 (SZ am Wochenende, S. XIII) erklärt er: »Wenn ich sage, ›Die Revolution ist beendet‹, so meine ich damit nicht, daß ihr Erbe verbraucht ist. Es ist akzeptiert.« Ferner führt er u. a. aus: »Nun setzt sich die Einsicht durch, daß die Russische Revolution eine historische Katastrophe gewesen ist... Nach 70 Jahren steht die Sowjetunion noch vor dem Problem, wie sie aus dem Kommunismus herauskommen kann... Die neue Wendung beweist, daß die Definition der Französischen Revolution als »bürgerlich« zu eng war. Sie reichte weit über die Interessen und die Strategie einer Klasse hinaus. In ihr kamen Werte zur Geltung, die noch Bedürfnissen des 20. Jahrhunderts entsprechen. 1917 ist nur mehr die Vergangenheit, es sind die Grundsätze von 1789, mit denen sich heute die Hoffnungen verbinden. Die Französische Revolution – ich wage die Formulierung – ist die Zukunft der Russischen.«

11 M. Vovelle, Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II dans le Sud-Est. Paris 1976; ders., Les métamorphoses de la fête en Provence (1750-1820). Paris 1976; ders., La Révolution contre l'Eglise, de la Raison à l'Etre suprême. Paris 1988.

12 G. Rudé, The Crowd in the French Revolution. Oxford 1959, deutsch: Die Massen in der Französischen Revolution. München 1961; ders. in weiterem Rahmen: Die Volksmassen in der Geschichte. England und Frankreich 1730-1848. Frankfurt 1977. – R. Cobb, Les armées révolutionnaires: Instruments de la terreur dans les départements, 2 Bde. Paris 1961-1963; ders., The Police and the People, French Popular Protest 1789-1820. Oxford 1970; ders., Reactions to the French Revolution. London 1972; ders., Paris and its Provinces, 1792-1802. London 1975. – A. Soboul, Les sans-culottes parisiens en l'an II. Paris 1962, deutsch bearbeitet von W. Markov. Berlin (Ost) 1962.

13 M. Vovelle, Die Französische Revolution – Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten. München 1982.

zwischen der Herrschaft des Wohlfahrtsausschusses 1793 und dem Empire, ja der restaurierten Monarchie.[14]

Von den Sozialwissenschaften stark beeinflußt ist das Buch von Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, 1976, dem die Verfasserin ähnliche Arbeiten folgen ließ, zuletzt in einem 1988 von Furet und ihr herausgegebenen kritischen Diktionär der Revolution.[15] Thema dieser Untersuchung ist der Symbolgehalt des Festes für den Menschen der Revolution. »Mit Hilfe soziologischer und psychoanalytischer Begriffe vermag der Historiker das Handeln der historischen Akteure in einer Weise zu interpretieren, die diesen vermutlich ganz unzugänglich war, die aber für die Gegenwart bedeutungsvoll ist« (N. Hampson).

Diese Art einer neuen Geschichtsforschung ist soziologisch, anthropologisch und kulturgeschichtlich interessant, sagt aber kaum etwas darüber, warum ein bestimmtes Fest im Einzelfall gefeiert wurde, welche politischen und sozialen Implikationen dies hatte und wodurch es sich von anderen Festen, die etwas später oder früher stattfinden, unterschied. Schließlich seien zwei weitere moderne Untersuchungsrichtungen erwähnt, für die – neben einer Reihe französischer Unternehmungen – auch solche des deutschen Historikers Rolf Reichardt als vorbildlich gelten können.

Das eine ist ein neuartiger Beitrag empirischer Rezeptionsforschung. Reichardt und der Romanist Hans-Jürgen Lüsebrink gingen aus von der Erkenntnis, daß die Frage, was die Zeitgenossen über ein Ereignis erfuhren und wie sie es sahen, historisch ebenso wichtig ist wie die andere Frage, wie sich dieses Ereignis tatsächlich zugetragen hat. Was sich am Tage des Bastillesturmes in Paris ereignete, wissen wir genau.[16] Sie aber untersuchen systematisch mit Hilfe moderner Methoden, welche Berichte, Bilder und Kommentare über die Erstürmung der Bastille in Frankreich und dann auch

14 J. F. Bosher, French Finances 1770-1795. From Business to Bureaucracy. Cambridge 1970; Ph. Dawson, Provincial Magistrates and Revolutionary Politics in France. Cambridge, Mass. 1972; W. Giesselmann, Die brumairianische Elite. Kontinuität und Wandel der französischen Führungsschicht zwischen Ancien Régime und Julimonarchie. Stuttgart 1977; C. H. Church, Revolution and Red Tape. The French Ministerial Bureaucracy 1770-1850. Oxford 1981; L. Bergeron/G. Chaussinand-Nogaret, Les masses de granit. Cent milles notables aus Premier Empire. Paris 1979; L. Bergeron, Banquiers, négociants et manufacturiers parisiens du Directoire à l'Empire. Paris 1978; ferner M. Bruguière, Gestionnaires et profiteurs, a. a. O.; R. Dufraisse, Die Französische Revolution und das Bürgertum, in: H. Berding/E. François/H.-P. Ullman (Hrsg.), Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution. Frankfurt 1989, S. 293-316.

15 M. Ozouf, La fête révolutionnaire, 1789-1799. Paris 1976 und oben, Anm. 8; kritisch zu »La fête révolutionnaire«: N. Hampson, Vier französische Revolutionen, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 43 (1989), S. 59-67, hier 61-63.

16 Wir wissen es jetzt noch besser durch das Buch von W. Schulze, Der 14. Juli 1789. Biographie eines Tages. Stuttgart 1989.

in Deutschland verbreitet und auf welche Weise diese Informationen vermittelt wurden.[17]

Für die andere Richtung, die der Begriffsgeschichte zugehört, sei das von Rolf Reichardt und Eberhard Schmitt herausgegebene *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820* genannt.[18] Reichardt und ein Team meist jüngerer deutscher und französischer Historiker haben in den schon vorliegenden Bänden bereits ein hervorragendes Beispiel historischer Begriffsforschung aufgrund einer ausgebreiteten französischen Literatur dieser 140 Jahre gegeben, das uns wirklich Neues über den begrifflichen Wandel im Zusammenhang mit den tatsächlichen, institutionellen Veränderungen der Revolutionsepoche bietet. – Einen interdisziplinären und internationalen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung und der Diskussion gibt der 1988 von Reinhart Koselleck und Rolf Reichardt herausgegebene Tagungsband *Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins*, der in gleicher Weise die politischen, sozio-kulturellen, sprachlich-literarischen, kunst- und religionsgeschichtlichen Aspekte des Themas einbezieht.[19]

Bilanz der Revolution? 1987 erschien ein heute vielgelesenes Buch des Publizisten und Historikers René Sédillot über die Kosten der Französischen Revolution, *Le coût de la Révolution française.*[20] Das Fazit Sédillots ist: »Das Ausland hat gute Gründe, die Französische Revolution zu preisen: Die Engländer danken ihr ihre Macht, die Deutschen und Italiener (indirekt) ihre staatliche Einheit, die Belgier, ebenso wie die Völker Lateinamerikas, ihre Unabhängigkeit. Die USA verdanken ihr Louisiana und die Bestätigung ihrer nationalen Identität.« Aber Frankreich? Hier ist die Bilanz Sédillots vernichtend: 2 Millionen Tote bei 27 Millionen Einwohnern, Frankreich hat seine überragende außenpolitische Rolle in Europa verspielt, die Nation ist tief gespalten, die Wirtschaft um 20 Jahre zurückgeworfen, die industrielle Revolution um Jahrzehnte verzögert. Die Produktion erreichte erst 1829

17 Über das noch im Gang befindliche Forschungsunternehmen informiert: R. Reichardt, Bastillen in Deutschland? Gesellschaftliche Außenwirkungen der Französischen Revolution am Beispiel des Pariser Bastillensturms, in: Deutschland und Europa in der Neuzeit, Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin, hrsg. von R. Melville u. a. Stuttgart 1988, S. 419-467; R. Reichardt, Deutsche Volksbewegungen im Zeichen des Pariser Bastillensturms. Ein Beitrag zum sozio-kulturellen Transfer der Französischen Revolution, in: H. Berding (Hrsg.), Soziale Unruhen in Deutschland während der Französischen Revolution. Göttingen 1988, S. 10-27.

18 Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820, hrsg. von R. Reichardt und E. Schmitt in Verbindung mit G. van den Heuvel und A. Höfer, bisher 10 Lieferungen in 9 Heften. München 1985-1988.

19 R. Koselleck/R. Reichardt (Hrsg.), Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins. München 1988.

20 R. Sédillot, Le coût de la Révolution française. Paris 1987, deutsch: Bilanz der Französischen Revolution. Göttingen 1989.

wieder den Stand der besten Jahre des *Ancien Régime*. Die hervorragenden, gepflasterten Straßen und die Poststationen des 18. Jahrhunderts sind verfallen und zerstört, ebenso die Häfen, die französische Flotte ist von den Meeren verschwunden, das Arbeitsrecht ist altertümlich zementiert durch das revolutionäre Gesetz *Le Chapelier* von 1791, das alle gewerkschaftsartigen Zusammenschlüsse von Arbeitnehmern streng verbot und damit die Härte späterer Sozialkonflikte vorprogrammierte, denn dieses Gesetz blieb fast ein Jahrhundert in Kraft. Die Revolution hat die Rechtsstellung der Frau verschlechtert. Bis 1797 bedeutete die katastrophale Inflation Not für breite Volksschichten. Die Revolution beseitigte nicht, sondern vergrößerte die soziale Not. Erst unter Napoleon wurde dies besser. Gegenüber der Armut bildete sich eine Schicht von Neureichen und Spekulanten. Kunst und Literatur waren im Rückgang, unersetzliche Werke der Vergangenheit wurden durch die Bilderstürmerei, den Ikonoklasmus der Revolutionäre vernichtet, darunter fast alle großen Abteien, die im Mittelalter Zentren der Kultur Europas gewesen waren. Den romanischen und gotischen Statuen an den Kirchenportalen wurden die Köpfe abgeschlagen, Kirchenfenster zerstört, das Innere der Schlösser wurde verwüstet. In den ersten Jahren der Revolution kümmerte sich der Staat nicht um die Kunstschätze, Archive und Bibliotheken der enteigneten Klöster und Adelssitze. Anweisungen zur Sicherstellung kamen erst viel zu spät. Verglichen hiermit vollzog sich die Säkularisation von 1803 in den deutschen Ländern nahezu schonend und unter Erhaltung der meisten wertvollen Kirchen, Kunstwerke, Handschriften usw. Infolge der kirchenpolitischen Maßnahmen der Revolution verfielen die Dorfschulen und die Sekundarschulen. Um 1800 gab es weniger Franzosen, die lesen konnten, als 1789. Die Universitäten wurden geschlossen und erst unter Napoleon reorganisiert. In den durch die Revolution gegründeten Zentralschulen in den Städten wurden zwar Experiment und Naturwissenschaften gepflegt, aber es wurde den Schülern freigestellt, ob sie den Unterricht besuchen wollten. Wie den höheren Schulen und Universitäten wurden durch die Kirchengesetzgebung von 1789/90 auch den Krankenhäusern die finanziellen Grundlagen entzogen. – Die vielen Rechtsbrüche, der Terror, die Furcht und die materielle Not haben das Rechtsbewußtsein im Lande tief erschüttert.

Diesem Negativkatalog stehen allerdings die Activa der Revolution gegenüber, die Sédillot verschweigt. Ich habe sie selbst in vielen anderen Arbeiten herausgehoben,[21] habe sie im Zusammenhang dieses kritischen Vortrages zwar vorausgesetzt, bisher aber nicht thematisiert. Ich nenne nur stichwortartig: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, die allerdings einige Grundrechte, wie die der Religions-, der Meinungs- und der Versamm-

21 Z. B. zusammenfassend: E. Weis, Der Durchbruch des Bürgertums, 1776-1847 (Propyläen Geschichte Europas, Bd. 4). Frankfurt 1978.

lungsfreiheit aussparte, die sich aber, im Gegensatz zu ihren amerikanischen Vorbildern, an die gesamte Menschheit richtete. Obwohl dieser Grundrechtskatalog in Frankreich während der Revolution mit Füßen getreten wurde, setzte er doch Maßstäbe, die später von allen kontinentalen Staaten mit parlamentarisch-demokratischen Verfassungen übernommen und ausgebaut wurden. Das gleiche gilt für die Gewaltenteilung in der ersten Verfassung von 1791 und der dritten von 1795, gilt für den Parlamentarismus der Revolution, der zwar schon bald gelähmt und unter Bonaparte ganz außer Kraft gesetzt wurde, aber nach 1815 in alle europäischen Verfassungen einging, abgesehen von Großbritannien, das schon weiter war. Die Französische Revolution beseitigte für Frankreich die aus dem Mittelalter stammenden Feudalrechte und befreite den Boden, das Gewerbe und die Berufswahl, worin die Nachbarländer, darunter Deutschland seit der Reformzeit, schrittweise folgten. Die Revolution stellte erstmals her die Gleichheit vor dem Gesetz (nach Abschaffung der Adelsprivilegien), die Gleichheit vor der Steuer, den gleichen Zugang aller zu öffentlichen Ämtern aufgrund von Prüfungen und Leistung, nicht mehr nach Geburt, sie schaffte die Binnenzölle ab, führte das Meter-Kilogramm-System anstelle ungezählter regionaler Maße ein, etablierte den Grundsatz der Religionsfreiheit, der gleichwohl von 1792/93 bis 1801 wieder beseitigt war, sie sorgte, wenn auch zögernd, für die Gleichberechtigung der Juden und die Abschaffung der Sklaverei. Die Revolution begann mit der Schaffung neuer zentralistischer Verwaltungsformen und neuer zentraler Bildungsanstalten; beides brachte erst Napoleon in die später für viele Staaten vorbildliche Form. Im *Code Civil* schuf Bonaparte das modernste Zivilrecht Europas.

Solche Reformen wären für Frankreich äußerstenfalls nur dann ohne Revolution zu haben gewesen, wenn Ludwig XVI. stark und weitschauend genug gewesen wäre, seine Reformminister seit Turgot gegen den Widerstand des Adels und der Parlamente zu stützen. Nach Meinung Georges Lefebvres hätte der König noch im Frühjahr 1789 die Revolution verhindern können, wenn er die Reformen diktiert und sich mit dem III. Stand verbündet hätte.[22]

Die Nachbarstaaten profitierten von den Ergebnissen der Revolution und des Empire in Frankreich. Die weitere Entwicklung Italiens, Deutschlands, Belgiens, der Niederlande, der Schweiz und Polens ist nicht zu denken ohne die Reformanstöße, die von Frankreich kamen. Indirekt gilt dies auch für andere Staaten, wie Skandinavien, Spanien und viele überseeische Länder. Die wichtigsten französischen Reformen wurden auch von Preußen und den Rheinbundstaaten übernommen. Hardenberg und Montgelas sagten ihren Monarchen ganz offen, daß ihre Staaten keine Zukunft haben würden, wenn

22 Vgl. G. Lefebvre, La Révolution Française. Paris 1951, S. 119 f.; vgl. auch J. Godechot, Les Révolutions (1770-1799). Paris ^{4}1986, S. 326.

sie nicht die wesentlichen Neuerungen des revolutionären Frankreich übernähmen. Wie positiv man in den Nachbarländern Frankreichs die Revolution mindestens bis 1792, bis zur Verallgemeinerung des Terrors, der ja schon im Sommer 1789 begonnen hatte, und der Absetzung des Königs beurteilte, zeigen die Äußerungen fast aller bedeutenden europäischen Intellektuellen. Auch von Goethe, von dem man früher glaubte, er habe der Revolution im Gegensatz zu den großen Philosophen und den meisten Dichtern ablehnend gegenübergestanden, weiß man heute, daß er ihre Grundsätze und ihre Gesetzgebung in vielem bejahte.[23] Hegel sagte in der Rückschau: »ein herrlicher Sonnenaufgang, aber eben auch eine Tragödie«.

Die Vorgänge in Frankreich von 1789 bis 1799 können weder in ihren großen und aufbauenden noch in ihren unmenschlichen Zügen aus dem Gedächtnis der Nachwelt gelöscht werden. Selten ist ein nationales Gedenkjahr mit solchen Kosten und organisatorischen Anstrengungen vorbereitet worden. Selten auch, vielleicht noch nie, hat ein solches Gedenkjahr statt des geplanten Jubels und der Deklamationen einen derartigen Effekt des Nachdenkens und des kritischen Überprüfens, ja teilweise der Neubewertung in der Öffentlichkeit eines Landes ausgelöst wie dieser *bicentenaire*.

23 D. Borchmeyer, Höfische Gesellschaft und Französische Revolution bei Goethe. Kronberg/Ts. 1977. Goethe äußerte u. a. später zu Eckermann, daß die »Revolution in Frankreich Folge einer großen Notwendigkeit« war. (vgl. S. 285-307).

Die Kirche und die Werte der Französischen Revolution

Von Marcel Chappin SJ

Nicht die Rekonstruktion der Vergangenheit, sondern das Engagement für die Zukunft steht als Anliegen hinter den folgenden Bemerkungen, in denen sich zwei Thematiken miteinander verbinden: die Zweihundertjahrfeier von 1789 mit ihrer Lawine von Veröffentlichungen auf der einen Seite und die Problematik der Menschenrechte und der Demokratie auf der anderen Seite – mit einer noch umfangreicheren Bibliographie, die von der Dringlichkeit des Problems zeugt. Jede, wenn auch teilweise Neuformulierung könnte zu einer weiteren Klärung beitragen.

Da unser Interesse der Zukunft gilt, wird der Ausgangspunkt nicht die Haltung der Kirche zur Französischen Revolution und zu jenen politischen Systemen sein, die den »unsterblichen Prinzipien von 1789« – oder, um die gleichermaßen wichtige Amerikanische Revolution nicht zu vergessen, dem »Geist von 1775« – offensichtlich verpflichtet sind, sondern vielmehr der jetzige Einsatz der Kirche für die Menschenrechte und – in geringerem Maß – für die Demokratie. Ein Engagement, das in Wort und Tat, in Theorie und Praxis sowie auf allen Ebenen der Kirche, wenn auch nicht allerorts mit gleicher Intensität erfolgt. Es kann nichts schaden, die Bedeutung dieses Engagements zu prüfen, deren Wertschätzung aus einem Vergleich mit der Haltung der Kirche in der Vergangenheit erwachsen kann; einer Vergangenheit, die völlig anders gewesen zu sein scheint.

Eine erste Frage wäre: 1) Besteht eine wenigstens teilweise Identität zwischen dem, was die Kirche heute fördert, und dem, was zuerst die Generation von 1789 – zumindest anfänglich – sowie später die liberalen Systeme des 19. Jahrhunderts zu erreichen suchten? Eine positive Antwort würde zu einer weiteren Frage führen: 2) Hat die Kirche – oder wenigstens das Lehramt – das, was sie heute unterstützt, in der Vergangenheit wirklich verurteilt? Eine abermalig positive Antwort würde nicht nur eine gewisse Verlegenheit hervorrufen, sie könnte auch die entscheidendste Frage aufwerfen: 3) Welche Erfahrungen stehen hinter diesem Positionswandel und hinter den neuen Überlegungen, die ihn rechtfertigen? Jüngste Ereignisse – das Schisma des Erzbischofs Marcel Lefèbvre – führen schließlich zu der Frage nach den Möglichkeiten, die Prinzipien von 1789 innerhalb der Kirche zu rezipieren.

Fördert heute die Kirche die »unsterblichen Prinzipien« von 1789?

Es läßt sich nicht leugnen, daß eine – wenigstens teilweise, aber doch wesentliche – Identität zwischen dem besteht, was die Kirche heute mit ihrem Einsatz für die Menschenrechte zu unterstützen sucht, und dem, was man im Namen der »Prinzipien von 1789« durch die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789 und durch die Präambeln und/oder Bestimmungen der verschiedenen Verfassungen Frankreichs und anderer Länder, die sich von ihr inspirieren ließen – Belgien –, erreichen wollte. Man vergleiche die seit *Pacem in terris* (1963) veröffentlichten päpstlichen Belobigungen[1] der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) – wobei man der Meinungs-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18), so wie sie als die Grundlage sämtlicher weiterer Rechte dargestellt sind,[2] besondere Beachtung schenke. Man beachte weiter die zahlreichen »päpstlichen Charten« der Menschenrechte,[3] die anfänglich bloß um die »sozialen Grundrechte« kreisten und die mit der Enzyklika *Rerum novarum* (1891) beginnend bis heute veröffentlicht wurden. Zu diesen »Charten« ist selbstverständlich auch die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* vom 30. Dezember 1987 zu rechnen; selbst wenn man keine unmittelbare Anspielung an das Motto »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« herauslesen kann – denken wir an einige Sätze in Nr. 33 und Nr. 54 –, so werden darin doch dessen Prinzipien auf die Beziehungen zwischen den Staaten ausgedehnt. Dadurch aber wird die Gültigkeit dieser Prinzipien auch für die internen Belange einer jeden Nation bestätigt. Hervorzuheben ist darüber hinaus, was in Nr. 44 über die Notwendigkeit gesagt wird, autoritäre Regime (nicht nur die korrupten oder diktatorischen) »durch demokratische Ordnungen der Mitbeteiligung« zu ersetzen. Alle diese Dokumente akzeptieren Rechte, die sich schon in der Erklärung von 1789 und in so vielen darauf folgenden Verfassungen finden, als Werte.[4] Auch wenn man Mirabeau und *Mater et magistra*, Sieyès und *Sollicitudo rei socialis* nicht unter einen Hut bringen kann und man auch auf Nuancen und Entwicklungen

1 Vgl. H. F. Köck, Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls. Dargestellt an seinen Beziehungen zu Staaten und internationalen Organisationen. Berlin 1975, S. 709-719; F. Biffi, »Carte Papali« dei Diritti Umani. Il ministero della promozione dei diritti della persona nucleo centrale del magistero del Pontefici nel XX secolo', in: *Apollinaris* 55 (1982), S. 790-805; O. Höffe u. a., Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat. Freiburg/Paris 1981.

2 Zum »ontologischen« Primat dieses Rechts in der Lehrtätigkeit Johannes Pauls II. vgl. J. V. Schall, The Church, the State and Society in the Thought of John Paul II. Chicago 1982. S. 41-57; weitere Texte aus den späteren Jahren könnten die These bekräftigen.

3 F. Biffi, I diritti umani da Leone XIII a Giovanni Paolo II, in: G. Concetti (Hrsg.), I Diritti Umani. Dottrina e Prassi. Rom 1982, S. 199-243; D. Dorr, Option for the Poor. A Hundred Years of Vatican Social Teaching. Dublin/New York 1983.

4 Vgl. A. Verdoodt, Naissance et signification de la Déclaration universelle des Droits de l'homme. Löwen 1964.

hinweisen muß, bleibt doch von 1789 bis 1989 der Kern der gleiche. Man könnte dafür auf das Bild einer Herzverpflanzung zurückgreifen, wobei es jedoch hier der neue Körper ist, der dem alten Herz aufhilft.[5]

An der Französischen Revolution war vieles zu verurteilen, von der Religionsgesetzgebung bis zur Entchristlichung während der Schreckensherrschaft; die Märtyrer verdienen unsere Verehrung. Man vergesse jedoch nicht, daß es wirklich notwendig war, dem eigentlichen Elend des gemeinen Volkes Abhilfe zu schaffen, das in einem Land, das reicher war als je zuvor, buchstäblich Hunger litt. Und ebenso dringlich war es, eine Verbesserung jenes politischen und gesellschaftlichen Systems anzustreben, das voller Spannungen war zwischen einem absoluten, aber unfähigen Monarchen, einer auf ihren nun nicht mehr zu rechtfertigenden Privilegien beharrenden Aristokratie und einer Bürgerschaft, die in ihren Bestrebungen, am politischen Leben teilzunehmen, frustriert worden war. Geschichtlich gesehen ist die größte Entdeckung des Jahres 1789 und die daraus resultierende, bleibende Hoffnung die, daß das Massenelend nicht ein natürliches Übel ist, für das es kein Heilmittel gibt.[6] Die Entwicklung des Jahres 1789 bildet so – mit der Erklärung vom 26. August und mit den von der *Constituante* ergriffenen Maßnahmen sowie mit der Verfassung vom 3. September 1789 – einen ersten Schritt auf dem Weg zu größerer sozialer Gerechtigkeit aller.

Es ist ein wirklicher Wert, daß die proklamierte Freiheit in einer Verfassung festgehalten wird, die den Schutz der persönlichen Freiheit und des Privateigentums gegenüber der Willkür des Staates und dessen Funktionären und Richtern gewährleistet und die die Gewaltentrennung vorsieht. Ist es ebenfalls ein Wert, daß die garantierte Freiheit sich auch auf die Meinungs-, Presse- und Religionsfreiheit erstreckt? Ja, wenn man dies vor allem als ein Zurückdrängen staatlicher Restriktionen auf einem Gebiet versteht, auf dem vor allem die Überzeugung und das persönliche Engagement maßgebend sein sollen. Man ebnet so zwar auch gewissen Mißbräuchen den Weg, die es durch gesetzliche Maßnahmen zu bekämpfen gilt, schafft aber andererseits auch die Möglichkeit dafür, die Autorität für ihre Taten verantwortlich zu machen. Von all dem ist zunächst das Bürgertum der einzige Nutznießer, doch für alle anderen steht der Weg nunmehr offen.

Ein Wert ist es auch, daß die proklamierte Gleichheit in der Gleichheit vor dem Gesetz und der Steuerbehörde ihren Ausdruck findet und daß die Geburt nicht mehr länger der Legitimation von Rechtsprivilegien dient. Es ist ein Wert, daß Minderheiten wie die Protestanten und die Juden befreit werden. Es ist ein Wert, daß jene Bewegung in Gang gebracht, wenn auch

5 Dieses Bild findet sich bei Biffi, »Carte Papali«, a.a.O., S. 785.

6 H. Arendt, Über die Revolution. München o. J., S. 25; 88; 179.

nicht sofort völlig durchgesetzt wurde, die alle Menschen zu Bürgern machen wird, die ihrerseits wiederum an der Verfassung und der Kontrolle über die Regierung (indirekt) beteiligt sind. Auch hierin öffnet sich der Weg zu einer größeren sozialen Gerechtigkeit.[7]

Das Gesamturteil über die Ereignisse des Jahres 1789 müßte vor allem auf diese konkreten Maßnahmen das Hauptgewicht legen. Das Scheitern, für das auch der König verantwortlich ist, das aber letztendlich auf die Religionspolitik des neuen Regimes und auf sein Unvermögen, das Massenelend zu beheben, zurückzuführen ist, sowie die nach 1791 immer sichtbarer werdenden Mißbräuche können diesen Maßnahmen nicht ihren inneren Wert nehmen. Weniger wichtig für das Urteil sollte die Rhetorik der damaligen Texte sein; A. Saitta zufolge läßt sich der Rückgriff auf abstrakte und manchmal extremistische Prinzipien als eine bloße Form erklären, die das Verlangen nach gemäßigten konkreten Inhalten zum Ausdruck bringen sollte.[8] Man sollte auch nicht die Bedeutung Rousseaus überbewerten; B. Plongeron zufolge könnte man sogar soweit gehen zu behaupten, daß Montesquieu 1789 wesentlich wichtiger war.[9]

Wenn man davon ausgeht, daß das Jahr 1789 eine Reihe von Werten repräsentiert und zwischen diesen Werten und denen von 1948 und in der Folge zwischen 1948 und der jetzigen Botschaft der Kirche eine Identität besteht, so stellt sich die Frage, ob die Kirche in der Vergangenheit wirklich diesen Aspekt der Französischen Revolution verurteilt hat.

Im Hinblick auf die Verurteilung der antiklerikalen Maßnahmen kann kein Zweifel bestehen, diese Verurteilung war völlig gerechtfertigt; obgleich die Revolution vor dem 10. August 1792 nicht unbedingt antichristlich war, verhielt sie sich gegenüber der Kirche bereits doch äußerst ungerecht; vor allem das neue System der Bischofswahl, der Bruch des Rechtsbandes mit dem Apostolischen Stuhl, war unannehmbar.

Hat die Kirche in der Vergangenheit die »unsterblichen Prinzipien« selbst verurteilt?

Wenn man die Texte des Lehramtes betrachtet, läßt sich darin kein Widerspruch zwischen gestern und heute finden. So könnte man also durchaus schreiben, daß die Kirche die Demokratie ihrem Wesen nach nie verurteilt

7 G. Salvemini, La rivoluzione francese. Bari ^{2}1952, S. 408.

8 A. Saitta, Costituenti e Costituzioni della Francia moderna. Turin 1952, S. 16.

9 B. Plongeron, Das Ringen um eine »Theologie der Säkularisation« in Frankreich von 1789 bis 1801, in: A. Rauscher (Hrsg.) Säkularisierung und Säkularisation vor 1800. München 1976, S. 69-90, hier 73.

hat.[10] Es kann jedoch stets eine indirekte, implizite, unausgesprochene Verurteilung vorliegen; es gibt Nebenwirkungen, die den Sinn eines Textes entscheidend beeinflussen können, zumal wenn ihnen die Autoritäten, die für den Text verantwortlich sind, nicht entgegentreten. So gesehen läßt sich meines Erachtens nicht leugnen, daß das Lehramt die Werte der Französischen Revolution verurteilt hat.

Die negative Haltung Pius' VI. (1775-1800) findet sich nicht nur im Breve *Quod aliquantum* vom 10. März 1791[11] – hier wären noch weitere Dokumente hinzuzufügen – und die Verurteilung[12] trifft nicht nur die Religionsgesetze, auch wenn sie in erster Linie darauf abzielt. Der Papst spricht sich auch gegen die Volkssouveränität und die Volksrechte auf Freiheit und Gleichheit aus; er preist vielmehr die Monarchie als beste Regierungsform. Er stellt das Werk von 1789, für das er die »Philosophen« verantwortlich macht, als den Ausdruck eines extremen Individualismus[13] und einer Rebellion gegen Gott dar. Damit geht er aber keineswegs von der politischen Ebene zur metaphysischen über, sondern er verquickt die beiden Ebenen vielmehr miteinander, so z. B., wenn er den Menschenrechten die Rechte Gottes gegenüberstellt,[14] so als ob der Herr Träger von politischen und bürgerlichen Rechten innerhalb der politischen Ordnung wäre. Gegen das Postulat der Freiheit in der Erklärung vom August 1789 führt der Papst das Argument zu Felde, daß schon Adam Vorschriften unterworfen gewesen sei; gegen die Forderung nach Gleichheit wendet er ein, daß die Natur selbst beweise, wie ungleich die Wesen seien. Eine zweideutige Beweisführung, die vielleicht deshalb gewählt wurde, um jeder möglichen Diskussion über kontingente Geschehnisse, die mißfielen, mit einem Argument von absolutem Charakter ein Ende zu

10 P. Palazzini »Democratia«, in: ders., Dictionarium Morale et Canonicum II. Rom 1955, S. 57-59.

11 Zur revolutionären Periode vgl. zugleich: M. Guillon, *Collection générale des brefs et instructions de notre Très Saint Père Pie VI relatifs à la révolution française*, 2 Bde. O. O. 1798; *Collectio Brevium atque Instructionum SS.D.N. Pii Papae VI quae ad praesentes Ecclesiae Catholicae in Gallia et aliis a Gallis occupatis Regionibus calamitates pertinent*, 2 Bde. Rom 1800; H. L. Hulot, *SS.D.N. Pii Papae VI ad Galliarum Ecclesias Rescripta. Editio novisima collecta et aucta.* O. O. 1799; A. Theiner, *Documents inédits relatifs aux Affaires Religieuses de la France 1790 à 1800 extraits des Archives Secrètes du Vatican*, 2 Bde. Paris 1857-1858.

12 Ansprache im Konsistorium vom 29. 3. 1780; Breve vom 10. Juli 1790 an den Erzbischof von Bordeaux; Brief an E.-Ch. Loménis, Brienne, vom 23. Februar 1791; Brief an Ludwig XVI. vom 10. März 1791; Enzyklika *Charitas* vom 13. April 1791; Brief an die Erzbischöfe und Bischöfe, welche Mitglieder der Konstituante sind, vom 4. Mai 1791; Ansprache im Konsistorium vom 26. September 1791 und vom 17. Juni 1793; Brief vom 23. September 1793 an Edmond Burke.

13 D. Maugenest, in: Le discours social de l'Eglise catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II. Les grands textes de l'enseignement social de l'Eglise catholique. Paris 1985, S. 598.

14 M. Elsbernd, Rights Statements. A Hermeneutic Key to Continuing Development in Magisterial Teaching, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 62 (1986), S. 308-332; Seine Thesen auf Mikrofilm: Papal Statements on Rights. A Historical Contentual Study of Encyclical Teaching from Pius VI to Pius XI (1791-1939). Löwen 1985.

bereiten.[15] Auf jeden Fall fehlt ein vom christlichen Standpunkt aus formulierter alternativer Vorschlag, sowohl auf der Ebene der abstrakten Prinzipien wie auf der der konkreten Rechte.

Und doch hätte es in der Tradition nicht an Material für eine christliche Theorie der Volkssouveränität gefehlt: denken wir an Thomas, Kajetan, Francisco de Vitoria, Bellarmin, Suarez . . .[16] Doch der einzige in diese Richtung weisende Versuch, den N. Spedalieri mit seiner Schrift *Dei Diritti dell'Uomo* unternahm, 1791 angeblich in Assisi, in Wirklichkeit aber, gewiß nicht ohne die Erlaubnis der Kurie, in Rom veröffentlicht –, fand daselbst nach den Protesten der katholischen Herrscher keine Unterstützung mehr.[17] Zudem nutzte der Heilige Stuhl die in Frankreich anzutreffende Aufgeschlossenheit nicht: weder die Vision eines C. Fauchet oder eines A. Lamourette, die das Evangelium mit der Entwicklung des Jahres 1789 identifizierten,[18] noch den Possibilismus so vieler Priester, die in einer ersten Instanz auf die Zivilkonstitution des Klerus schworen,[19] und auch nicht jenen ausgewogenen Brief der Erzbischöfe und Bischöfe, die Mitglieder der Konstituante waren, an den Papst vom 3. Mai 1791.[20] Das Fehlen von Nuancen bei Pius VI. läßt eine Ablehnung der konkreten Rechte mitsamt den abstrakten Prinzipien vermuten.

Man hat gesagt, diese Ablehnung sei in Dokumenten von bloß regionaler Reichweite und begrenztem lehramtlichem Gewicht zum Ausdruck gebracht worden.[21] Es stimmt, daß sie sich an Frankreich richteten, aber auch die Vereinigten Staaten wären nicht verschont geblieben, wenn sie zu diesem Zeitpunkt bekannter gewesen wären. Es stimmt auch, daß es sich dabei nicht um damals übliche Verurteilungsformen – um eine Bulle oder um eine Apostolische Konstitution – handelte; eine Enzyklika hatte noch nicht das lehramtliche Gewicht, das sie von 1832 an haben sollte[22]; aber die Dokumente Pius' VI. sind nicht Einzelerscheinungen geblieben.

---

15 J. Rief, Zum Demokratieverständnis der Kirche, in: *Jahrbuch für christliche Wissenschaften* 10 (1969), S. 45-75, hier 52.

16 J. A. Llinares, Democracia integral y conciencia cristiana. Salamanca 1978, S. 22-25

17 G. Pignatelli, Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII. Rom 1974, S. 158-159; L. Salvatorelli, Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1780. Turin 1959, S. 102-106.

18 D. Menozzi, Letture politiche di Gesù. Dall 'Ancien Régime alla Rivoluzione. Brescia 1979, S. 119ff.; D. Menozzi, »Philosophes« e »Chrétiens éclairés«. Politica e religione nella collaborazione di G. H. Mirabeau e A. A. Lamourette (1774-1794). Brescia 1976.

19 T. Tackett, Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France. The Ecclesiastical Oath of 1791. Princeton 1986.

20 In: M. Guillon, *Collection*, I, a.a.O., S. 346-400.

21 B. de Margerie, Ecône. Comment dénouer la tragédie? Paris 1988, S. 86-87.

22 J.-M. Aubert, L'Eglise et la Société, in: ders. u. a., Le Droit et les Institutions de l'Eglise catholique latine de la fin du XVIIIe siècle à 1978. Eglise et Sociétés. Paris 1984, S. 470-488.;

Während des 19. Jahrhunderts dauert die Entwicklung an. Die formellen Verurteilungen – zumal die Enzyklika *Mirari vos* von 1832[23] und *Quanta cura* mit dem *Syllabus errorum* von 1864[24] – sind gegen die Prinzipien und Theorien des religiösen Indifferentismus gerichtet, und die modernen Freiheiten werden im Hinblick auf diesen besonderen Aspekt bewertet.[25] Auch diese Verurteilungen stehen nicht einzeln da, sie sind Glieder in einer ganzen Reihe von Stellungnahmen.

1804 verläßt Pius VII. die Krönungsfeier von Napoleon, bevor der Kaiser den Eid auf die Verfassung ablegt, weil diese die Kultusfreiheit saktioniere.[26] Aus dem gleichen Grund hat der Heilige Stuhl 1814 Probleme mit dem Plan der französischen Charta,[27] verurteilt er das Grundgesetz der Niederlande von 1815[28] und blockiert er die Anwendung des Konkordates mit Bayern von 1817.[29] Dabei protestiert man jeweils auch gegen die Pressefreiheit. Die Zurückweisung der modernen Freiheiten geschieht global und beschränkt sich nicht auf die Frage der Religion: Die neuen lateinamerikanischen Republiken müssen jahrzehntelang auf ihre Anerkennung warten,[30] und weder die Polen[31] noch die Iren [32] werden in ihrem Freiheitskampf von Rom

---

A. Quacquarelli, Le Encicliche dei Pontefici tra Restaurazione e Rivoluzione (1815-1846), in: Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo, III. Bologna 1953, S. 229-274.

23 Zu der Abfassung der Enzyklika vgl. M. J. Le Guillou/L. Le Guillou, La Condamnation de Lamennais. Dossier des textes. Paris 1982.

24 Beste Information darüber jetzt in G. Martina, Pio IX (1851-1866). Rom 1986, S. 287-356.

25 B. de Margerie, Liberté religieuse et Règne du Christ. Paris 1988, S. 21.; D. Maugenest, in: Le discours, a. a. O., S. 598; Y. Calvez, ebd., S. 470.

26 H. Gaubert, Le sacre de Napoléon. Paris 1964, S. 218-219.

27 Pius VII., Apostolischer Brief *Post Tam Diuturnas* vom 29. April 1814 an Bischof de Boulogne von Troyes, in: A. F. Utz/B. von Galen, Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Bd. I, Nr. III, 56-64. Aachen 1976, S. 463-469; Instruktion für den Kardinal Consalvi, 20. Mai 1814, in: A. Roveri (Hrsg.), La Missione Consalvi e il Congresso di Vienna, I. Rom 1970, doc. 2.

28 M. Chappin, Pie VII et les Pays-Bas. Tensions religieuses et tolérance civile 1814-1817. Rom 1984, S. 188-265.

29 K. Hausberger, Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert. St. Ottilien 1983, S. 235-291.

30 P. de Leturia, Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, II. Epoca de Bolivar 1800-1835. Caracas 1959.

31 Es handelt sich im wesentlichen um die Polenaufstände von 1830/31 und von 1863/64. Zum ersten vgl. A. Boudou, Le Saint-Siège et al Russie. Leurs relations diplomatiques au XIXe siècle, I, 1814-1847. Paris 1922, S. 170-212; zum zweiten vgl. S. Olszamowska-Skowronska, Pie IX et l'insurrection Polonaise de 1863-64, in: Sacrum Poloniae Millenium XII. Rzym 1966, S. 13-469.

32 J. Broderick, The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England 1829-1947. Rom 1951; E. R. Norman, The Catholic Church and Ireland in the Age of Rebellion. 1859-1873. London 1965.

unterstützt. Die 1822 den belgischen Katholiken erteilte Erlaubnis, mit dem liberalen System zusammenzuarbeiten, beruht wahrscheinlich auf einer ungenauen Kenntnis der Situation;[33] 1846 ist sie eine rein taktische Geste.[34]

Einmal mehr schenkte man den Personen und Gruppen, die zwischen dem Glauben und den praktischen Konsequenzen der Prinzipien von 1789 keinen absoluten Widerspruch erblickten, kein Gehör. Die Position von Lamennais war vielleicht auch allzu dogmatisch (»Einzig die modernen Freiheiten können die Kirche retten«), um allgemeine Anerkennung finden zu können. Doch andernorts war auch eine weniger radikale Haltung anzutreffen. Die Bischöfe J. Carroll von Baltimore († 1815), J. England von Charleston († 1842)[35] oder J. Lingard und die Cisalpine Bewegung (1792-1830) in England[36] waren in Rom vielleicht zu unbekannt. Man kann aber, was etwa Frankreich anbelangt, an die offene Haltung eines Abbé Maret oder an die Aufgeschlossenheit D. Affres von Paris und weiterer Mitglieder des Klerus um 1848 denken;[37] als ähnlich aufgeschlossen erwies sich im gleichen Jahr[38] ein Teil des deutschen Episkopats wie auch – in den folgenden Jahren – W. E. von Ketteler.[39] Bezeichnend war die negative Einstellung gegenüber Ch. de Montalembert und seinen berühmten Reden von Mecheln im Jahre 1863.[40]

---

33 Rom hielt sich an die Deutung der belgischen Verfassung, die E. Sterckx, Generalvikar und sodann (1832) Erzbischof von Mecheln, ihm vorlegte. Der Text findet sich in A. Simon, Le vicaire général Sterckx et la Constitution belge (1830-1831), in: Miscellanea Historica in honorem Leonis van der Essen, II. Brüssel/Paris 1947, S. 983-990. Diese Deutung entbehrt nicht einer gewissen Spitzfindigkeit; vgl. R. Aubert, »La liberté comme en Belgique« du Cardinal de Franckenberg au Cardinal Sterckx, in: R. Crahay (Hrsg.), La Tolérance Civile, Colloque... de Mons... 1981. Brüssel/Mons 1982, S. 235-245, hier 245.

34 A. Simon, Le Saint-Siège et l'Union catholico-libérale (1828-1846), in: *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 34 (1961), S. 595-616.

35 P. Clarke, A Free Church in a Free Society: The Ecclesiology of John England. Bishop of Charleston, 1820-1842, a Nineteenth-Century Missionary Bishop in the Southern United States. Rom 1980; Hartsville S. C. 1982.

36 J. Chinicci, The English Catholic Enlightenment. John Lingard and the Cisalpine Movement. 1780-1850. Shepherdstown 1980.

37 C. Bressolette, L'Abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne 1830-1851. Paris 1977, S. 457-527; R. Limouzin-Lamothe/J. Leflon, Mor Denys-Auguste Affre Archevêque de Paris (1793-1848). Paris 1971, S. 301-361; P. Christophe, Les Choir du Clergé dans les Révolutions de 1789, 1830 & 1848, II. Lille 1976, S. 143-173.

38 Diese Aufgeschlossenheit hielt sich jedoch in Grenzen: vgl. F. Roes, Hierarchie und Demokratie. Die katholischen Bischöfe Deutschlands vor der demokratischen Frage während der Revolutionsjahre 1848/49, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 52 (1971/72), S. 178-238.

39 A. Birke, Bischof Ketteler und der Deutsche Liberalismus. Mainz 1971.

40 Ch. de Montalembert, *L'Eglise libre dans l'Etat libre. Discours prononcés au Congrès Catholique de Malines.* Paris 1863; die Reaktion Roms: G. Martina, Pio IX, a. a. O., S. 315-335.

Es gilt allerdings zu bedenken, daß der Heilige Stuhl mit dieser Einstellung nicht alleine dastand; auch viele andere erblickten hinter den Vorgängen des Jahres 1789 und hinter allen anderen Revolutionen ein großes, vor allem von Freimaurern geschmiedetes Komplott, so daß Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit immer noch suspekt erscheinen mußten. A. Barruel – der bekannteste Vertreter der Verschwörungstheorie[41] – wird während des ganzen 19. Jahrhunderts und auch noch darüber hinaus Gehör finden.[42] Ein Mann wie L. Veuillot war in Frankreich nicht der einzige, der gegen die modernen Freiheiten kämpfte,[43] und auch in Belgien gab es einen »Kreuzzug« gegen den Liberalismus.[44]

Auch die Behauptung, mit Leo XIII. beginne in dieser Hinsicht eine neue Ära, ist nicht ganz richtig. Ein gewisser Realismus (das vielberedete *Ralliement*) sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die modernen Freiheiten in eine Genealogie von Irrtümern eingereiht wurden, deren Beginn man mit Luther ansetzte[45] und die man immer noch mit der Freimaurerei in Verbindung brachte; jene Freimaurerei, vor der der Papst die Gläubigen unermüdlich warnte.[46] Die Angst vor der Revolution[47] bestimmte die überaus verdienstvolle Formulierung einer Soziallehre auf päpstlicher Ebene – eine Lehre, die ihrerseits wiederum durch die Aktivitäten und das Engagement von Laien, Priestern und Bischöfen vorbereitet wurde.[48] Zudem lebte Leo XIII. für die Vision einer erneuerten Christenheit – auch dazu sollte der Neothomismus dienen[49] –, die eher unter dem Zeichen einer paternalisti-

41 S. Schaeper-Wimmer, Augustin Barruel, S. J. (1741-1820). Studien zu Biographie und Werk. Frankfurt 1985.

42 J. Rogalla von Bieberstein, Die These von der Verschwörung 1776-1945. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung. Frankfurt 1978, S. 189ff.

43 C. Bressolette, Louis Veuillot et les catholiques libéraux, in: *Revue de l'Institut catholique de Paris* 10 (1984), S. 57-79.

44 E. Lamberts (Hrsg.), De Kruistocht tegen het Liberalisme. Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw. Löwen 1984.

45 Man braucht sich bloß die Enzyklika *Immortalis Dei* anzusehen, in: *Acta Sanctae Sedis* 16 (1883), S. 161-180, hier S. 170ff. Allzu optimistisch ist die Interpretation von W. Kreiterling, Katholische Kirche und Demokratie. Frankfurt 1960, S. 36-37.

46 Neben der Enzyklika *Humanum genus* vom 20. April 1884, in: ebd., S. 417-433 verurteilen während des Pontifikats Leos XIII. weitere 225 Dokumente die Freimaurerei, die Carbonari und die Geheimgesellschaften oder warnen vor ihnen: J. Ferrer Benimeli/G. Caprile, Massoneria e Chiesa Cattolica. Ieri, oggi e domani. Rom 1979, S. 28.

47 D. Dorr, Option, a.a.O., S. 11-51.

48 J. Joblin, Doctrine et Action Sociale: Réflexion sur l'evolution du mouvement social chrétien, avant e après *Rerum Novarum*, in: Pontificia Commissione Iustitia et Pax (Hrsg.) Rerum Novarum. Laborem Exercens. Symposium. Rom 1982, S. 89-114.

49 P. Thibault, Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle. Quebec 1972, S. 163-192.

schen Monarchie als unter dem einer reifen Demokratie stehen sollte. Das Modell der Vereinigten Staaten mit ihrem System der Trennung von Kirche und Staat konnte daher nicht als Vorbild dienen.[50] Trotz einiger Abweichungen, die bereits eine andere Haltung vorbereiten sollten, blieb man dieser Grundlinie auch weiter treu: von der Verurteilung des Sillon durch Pius X.[51] bis hin zu der Vorliebe für den konfessionellen Staat bei Pius XI. – und vielleicht auch bei Pius XII.[52] Einer radikalen Revision dieses Standpunktes stand stets die Religionsfreiheit im Wege: Man durfte nicht über Toleranz hinausgehen.[53]

Wie erklärt sich nun angesichts dieser beständigen globalen Zurückweisung von 1789 die Wende von heute?

Wie gelangt die Kirche zur ihrer Kehrtwendung?

Die Wende zeigt sich am deutlichsten in der Erklärung *Dignitatis humanae* (DH) über die Religionsfreiheit. Dieser Text enthält jedoch nicht alle neuen Argumente, derer man sich bediente, und wird auch aus diesem Grund oft nicht ganz richtig verstanden. (Wir sprechen nicht von denen, die außer acht lassen, daß er sich nur auf die Religionsfreiheit auf der politischen Ebene beschränkt; es ist darin nicht von Religionsfreiheit gegenüber Gott oder der Kirche die Rede.)

Denjenigen, die sich auf eine alte Tradition berufen möchten, derzufolge dem Irrtum nicht die gleichen Rechte eingeräumt werden dürfen wie der Wahrheit, ist entgegenzuhalten, daß dieses metaphysische Argument keine Gültigkeit besitzt, wenn von den Rechten innerhalb eines politischen Gebildes die Rede ist: Träger von Verfassungs-, Bürger- und politischen Rechten kann nur eine physische oder moralische Person, nicht aber ein ethischer Wert sein.[54] Eine erste Wende ist also auf der argumentativen Ebene festzuhalten: Man geht von den Rechten der Wahrheit auf die Rechte der Person über.

Noch ein zweites Problem wäre zu lösen: Der Mensch muß in seinem Gewissensentscheid im Hinblick auf die Religion frei von Zwang von seiten

---

50 Brief *Longingua oceani*, 6. Januar 1895, in: *Actae Sanctae Sedis* 17 (1894/95), S. 387-399.

51 Brief *Notre Charge Apostolique*, 25. August (Fest des hl. Ludwig!) 1910, in: *Acta Apostolicae Sedis* 2 (1910), S. 607-633.

52 Der Sinn der Rede Pius' XII. vom 24. Dezember 1944, worin er Verständnis für den Wunsch nach mehr Demokratie äußert, ist immer noch umstritten. Vgl. verschiedene Beiträge, in: A. Riccardi (Hrsg.), Pio XII. Rom 1984.

53 Pius XII., Ansprache *Ci riesce*, 6. Dezember 1953, in: *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953), S. 794-802.

54 P. Pavan, Das Recht auf Religionsfreiheit in der Konzilserklärung, in: *Concilium* 2 (1966) S. 585-592 (Es hat somit keinen Sinn, von Tierrechten zu reden).

des Staates sein (DH 2). Er ist allerdings weiterhin dazu verpflichtet, nach dem wahren Gott zu suchen und ihn anzubeten (DH 2), und seiner Menschennatur entsprechend muß er das auch in Gemeinschaft tun (DH 3). Müßte man von hier aus daher nicht die Forderung nach einer Staatsreligion erheben? Auch in dieser Frage bedurfte es einer neuen Argumentation: Der Staat befolgt den Willen Gottes gerade dadurch, daß er sich nicht in die Religionswahl der Bürger einmischt; überdies ist er nicht die Gesellschaft als solche: Die gemeinschaftliche Seite der Anbetung des wahren Gottes ist nicht auf der Ebene des Staates, sondern auf der der Gesellschaft angesiedelt. Aufgrund der Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Staat[55] kann man die Rolle des Staates im Hinblick auf die geistigen Werte neu formulieren und neu bewerten. Anhand dieser Distinktion läßt sich zugleich auch begründen, warum dem Staat auf dem Gebiet der Religion keine Kompetenzen eingeräumt werden können.[56] Es ist also durchaus ein Unterschied zu der Position Leos XIII. zu erkennen, derzufolge der Staat, mit vorzugsweise monarchischem Regime, eine paternalistische Rolle spielte.[57] »Der Papst des Neothomismus« übernimmt bezeichnenderweise nicht die darin enthaltenen Aspekte für eine christliche Lehre der Volkssouveränität.[58] Zu der Überbewertung des Staates – die außerhalb der Kirche oft noch extremere Formen annimmt – kommt es aus der Erfahrung der absoluten Monarchie mit ihrer Gleichsetzung von Staat und König. Obwohl die Französische Revolution den König ausschaltete, verkürzte sie keineswegs die Rolle des Staates; die Nation wird zur neuen Majestät.[59]

Man kann es der Kirche nicht zum Vorwurf machen, daß sie Zeit brauchte, um zu neuen Positionen zu gelangen. Die großen Erklärungen von 1776 und 1789 und die erste Abänderung der amerikanischen Verfassung von 1791 in der politischen und rechtlichen Praxis war ebenfalls ein langwieriger Prozeß.[60] Auch heute noch sind viele theoretische Probleme nicht gelöst: so z. B. die

---

55 E. W. Böckenförde, Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit. Opladen 1973; ders., Staat – Gesellschaft – Kirche, in: H. Böckle (Hrsg.) Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 15. Freiburg 1982, S. 5-120; P. Koslowski, Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus. Stuttgart 1982.

56 Tiefschürfende Beschreibung: B. de Margerie, Liberté, a.a.O., S. 35-52.

57 J.C. Murray. Die Erklärung über die Religionsfreiheit, in: *Concilium* 2 (1966), S. 319-326.

58 A. Gnägi, Katholische Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform. Zürich 1970, S. 149-160.

59 H. Arendt, Über die Revolution, a.a.O., S. 203; 345.

60 P. Bouretz, L'héritage des droits de l'homme. France/Etats-Unis, in: *Esprit*, septembre 1988, S. 80-96.

Frage der Universalität der Menschenrechte und ihres Zusammenhanges mit der Demokratie.[61]

Der Rekurs auf neue Argumente setzt wiederum neue *Erfahrungen* voraus. Man wird in erster Linie an die negative Erfahrung mit den totalitären Staaten denken,[62] die dazu drängt, dem Argument der Würde des Menschen nicht nur in den sozialen, sondern auch in den politischen Diskurs der Kirche Eintritt zu verschaffen. Das allein konnte aber nicht genügen, um sich der Demokratie und ihren Freiheiten zuzuwenden, dafür war auch die dauernde positive Erfahrung mit wahrhaft demokratischen Regimen notwendig, um prüfen zu können, ob die modernen Freiheiten und die Trennung von Kirche und Staat an und für sich nicht eine Negation der religiösen Dimension der Gesellschaft oder einen sittlichen Verfall oder eine beständige Gefahr von Anarchie mit sich bringen und ob sie, statt das Leben der Kirche zu beeinträchtigen, es auch auf dem Gebiet der Organisation aufblühen lassen. Die Kirche hatte bis dahin noch kein solches Regime gekannt; sie lebte von Anfang an mit einem religiös geprägten Staat zusammen und vom vierten Jahrhundert an mit einem konfessionellen Staat-Gesellschafts-Gebilde, das vom 17. Jahrhundert an fast überall eine absolute Monarchie war. Die ganze Denk- und Lehrtradition entwickelte sich ausschließlich in der Konfrontation mit diesen Strukturen.

Die lange andauernden positiven Erfahrungen etwa mit Belgien und den Vereinigten Staaten werden jedoch schließlich die Grundlage für eine anders geartete Auseinandersetzung bieten. Schon Leo XIII., der vormals als Nuntius in Brüssel »die Freiheit wie in Belgien« kennengelernt hatte, bittet 1879 die belgischen Katholiken, ihre Verfassung nicht in einem mehr konfessionellen Sinn abändern zu wollen.[63] Pius XII. kann nicht umhin, die Situation in den Vereinigten Staaten positiv zu bewerten.[64] Eine weitere Erfahrung kam hinzu: nämlich die, daß die Welt nicht homogen, sondern pluralistisch ist und es bleiben wird.

Die Erfahrung lehrt! Ein weiteres Beispiel: Die zwischen 1870 und 1929 gemachte Erfahrung hat gelehrt, daß der Papst als Souverän betrachtet und der Heilige Stuhl als internationales Rechtssubjekt akzeptiert wird, auch wenn der Kirchenstaat nicht mehr besteht. Und noch heute hängt die

---

61 L. Kühnhardt, Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs. München 1987.

62 K. Korinek. Der Beitrag Pius' XII. zur katholischen Lehre vom Demokratischen Staat, in: H. Schambeck (Hrsg.), Pius XII. zum Gedächtnis. Berlin 1977, S. 563f., hier 564; J. Punt, Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung. Paderborn 1987.

63 J. Schmidlin, Papstgeschichte der Neuesten Zeit, II. München 1934, S. 436-437.

64 Ansprache *Vous avez voulu*, 7. September 1955, in: *Acta Apostolicae Sedis* 47 (1955), S. 672 bis 682.

Souveränität des Papstes nicht von der Existenz des Vatikanstadtstaates ab, der bloß eine zweite Souveränität hinzufügt.[65]

Da es uns vor allem um die Zukunft geht, wäre es wichtig, die Diskussion über die Rolle der Erfahrung durch neue Argumentationen im allgemeinen zu vertiefen und zu überprüfen, ob die Erfahrung auf anderen Gebieten eine ähnliche Bedeutung haben kann.

1789 in der Kirche selbst?

Von Erzbischof Marcel Lefèbvre ist der Vorwurf formuliert worden, das Zweite Vatikanum habe die Prinzipien von 1789 nicht nur für die staatliche Ordnung anerkannt und proklamiert, sondern sie sogar in die kirchliche Ordnung integriert. Mit der Religionsfreiheit (Erklärung *Dignitatis humanae*), der Kollegialität der Bischöfe (Dekret *Christus Dominus*) und dem Ökumenismus (Dekret *Unitatis redintegratio*) hätten Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in sie Einzug gehalten.[66]

Es geht uns an dieser Stelle nicht darum, ob Lefèbvre die Formulierung nur deswegen wählt, um das Konzil als Ganzes zurückweisen zu können, oder ob er an diese Deutung wirklich glaubt und deshalb das Ganze zurückweist. Man darf bei ihm die Kraft einer auf Maurras gründenden Tradition nicht unterschätzen[67]; nur läßt sich zweifeln, ob dies auch für alle seine Anhänger gilt.

Die Frage bleibt indes, ob die Kirche nicht eben das tun sollte, was ihr zum Vorwurf gemacht wurde. Falls das Jahr 1789 einen Wert repräsentiert, sollte man ihn dann nicht in die Kirche einbringen? Wie es scheint, gibt es in der Kirche Leute, die dies auf irgendeine Weise zu fördern suchen. Sehen wir für einen Augenblick einmal von dem ab, was Kardinal L. Suenens gesagt haben soll (»Das Konzil ist das 1789 in der Kirche«),[68] und denken wir an all die, die von der Notwendigkeit vermehrter Demokratie in der Kirche sprechen[69], und

---

65 H. F. Köck, Völkerrechtliche Stellung, a. a. O., S. 50-170, 774-776; W. Schulz, Lo Stato della Città del Vaticano e la Santa Sede. Alcune riflessioni intorno al loro rapporto giuridico, in: *Apollinaris* 51 (1978), S. 661-674.

66 M. Lefèbvre (sic), Un Evêque parle. O. O. 1974, S. 196f.

67 A. Schifferle, Marcel Lefèbvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche. Kevelaer 1984, S. 233-267.

68 Ebd., S. 190.

69 Einige Titel: K. Rahner, Demokratie in der Kirche, in: *Stimmen der Zeit*, Juli 1968, S. 1-15; P. Eyt, Vers une Eglise démocratique?, in: *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1969), S. 597-613; H. Hoefnagels, Demokratisierung der kirchlichen Autorität. Wien 1969; ders., Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Mainz 1970; ders., Demokratisierung der Kirche, in: *Concilium* 7 (1971); ders., E' possibile la democrazia nella Chiesa?, in: *Civiltà*

an die Reden über die Grundrechte in der Kirche.[70] Während das Gespräch über die Grundrechte, falls mit den nötigen Nuancen und Unterscheidungen versehen, weitergehen kann, wird der Gebrauch des Ausdrucks »Demokratie« ein Anlaß zu Verwirrung bleiben[71] – und das gleiche wäre zum Gebrauch des Wortes »Subsidiarität« zu sagen.[72] Demokratie will zwar Dialog und Mitbeteiligung besagen, aber auch – und wesentlich – im politischen Bereich Delegation von Autorität mit der Möglichkeit, sie zu kontrollieren und zu widerrufen; die Autorität in der Kirche beruht jedoch nicht auf einer Delegation. Die Kirche als Gemeinschaft konstituiert sich nicht in Analogie zum Staat. Das Kirchenrecht hat einen eigenen Charakter. Die Grundlage für die Zugehörigkeit zur Kirche ist eine ganz andere als die für das Bürgersein. Die Zweckbestimmungen der beiden Gemeinschaften sind nicht identisch. Warum also sollte man Modelle und Ordnungen von der politischen und verfassungsrechtlichen Ebene auf die Kirche übertragen? Im Staat sind die Grundrechte (1789) dazu da, um die Würde des Menschen zu schützen und zu fördern... gegenüber dem Staat selbst. Wenn die Kirche diese Würde fördern und schützen will – und das ist ihre Aufgabe –, wird sie ihre Satzungen direkt vom Neuen Testament und von den ältesten Traditionen her formulieren (und dabei die Anregungen, die von neueren weltlichen Traditionen – wie z. B. von ›1789‹ her – kommen können, aufnehmen). Die Kirche wird die Würde des Menschen in dem Maß schützen und fördern, als sie sich treu an den *Redemptor hominis* hält, der, um diese Würde wiederherzustellen, »unsere Menschennatur annehmen wollte«.

Cattolica 126 (1975) IV, S. 313-321; L. Swidler, Demokratia, the Rule of the People of God, or Consensus Fidelium, in: *Journal of Ecumenical Studies* 19 (1982), S. 226-243; R. Velasco, Vaticano II y Democratización de la Iglesia, in: *Misión Abierta* 76 (1983), S. 394-407; A. van der Helm, Conseils pastoraux néerlandais et démocratie in: *Praxis Juridique et religion* 4 (1987), S. 158-167.

70 Einige Titel: J. Coriden, Die Menschenrechte in der Kirche: Eine Frage der Glaubwürdigkeit und Authentizität, in *Concilium* 15 (1979), S. 234-239; A. Rouca Varela, Fundamentos eclesiologico de una teoria general de los derechos fundamentales del cristiano en la iglesia, in: E. Lorecco u. a. (Hrsg.), Les Droits Fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société. Actes du IVe Congrès International de Droit Canonique (1980). Fribourg 1981, S. 53-78; Les Droits des Fidèles dans l'Eglise. Question de mode ou vraie question? (Colloque . . . Institut Catholique de Paris 26-28 janvier 1981), in: *L'Année Canonique* 25 (1981), S. 261-355; G. Dalla Torre, I diritti umani nell'ordinamento della Chiesa, in: G. Concetti (Hrsg.), I diritti umani. Dottrina e grassi. Rom 1982, S. 529-554; G. Ghirlanda, De obligationibus et iuribus christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio, in: *Periodica* 73 (1984), S. 329-378.

71 Eingehende Analyse einer solchen Verwirrung im Fall der holländischen Kirche: M. Chappin, De Apostolische Stoel en de Kerk in Nederland, 1960-1980. Om het onderschied tussen Kerk en Staat, in: *Communio. Internationaal katholiek Tijdschrift* 10 (1985), S. 107-119.

72 J. Beyer, Le principe de subsidiarité: Son application en Eglise, in: *Gregorianum* 69 (1988), S. 435-459.

Taufe und die Imperative christlicher Mündigkeit

Von Bischof Paul Josef Cordes

Das Dokument der Bischofssynode 1987 über die Sendung der Laien wählte als theologisches Fundament das Johanneische Gleichnis vom Weinstock und den Reben (15,1-8). Evangelisierung und Apostolat können nur gelingen aus der mystisch-tiefen Verbindung mit Christus. Voraussetzung für Fruchtbarkeit ist, daß wir in ihm bleiben und er in uns.

Die unabdingbare, innige Christusbeziehung des Glaubenden wird im Sakrament der Taufe grundgelegt. Ohne die Taufe keine Lebensgemeinschaft mit dem Herrn. Auch das Synodendokument kommt daher häufig auf die Taufe zu sprechen.[1]

Das Konzil, ständiger Bezugspunkt für die Synode über die Laien, leitete eine neue Bewußtmachung der Taufe ein. Besonders die Kirchenkonstitution argumentiert mit diesem Sakrament und entwickelt aus ihm eine Vielzahl theologischer und pastoraler Wahrheiten (zum Beispiel Kirchenzugehörigkeit: 14; Apostolat: 33; Berufung zur Heiligkeit: 39; Weg der Ordensleute: 44). In der Tat bilden ja die Aussagen über die Taufe die Mitte der neutestamentlichen Botschaft von unserer Erlösung.

Mindestens seit dem II. Vaticanum hat das Theologoumenon *communio* ein wachsendes Interesse in der Kirche und eine große Akzeptanz bei Theologen und Gläubigen gefunden; so ist etwa das Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 nachdrücklich von dem theologischen Datum der *communio* gekennzeichnet. Andererseits ist zu beachten, daß die Wahrheit der *communio* sich herleitet aus der idealen *communio* des innertrinitarischen Lebens. Sie ist daher nur bedingt auf die Kirche und jede Glaubensgemeinschaft anwendbar, da letztere ja auch von der Sünde gekennzeichnet und ständig auf die Bekehrung verwiesen sind. Die Theologie der *communio* kommt darum notwendig auch an ihre Grenze, die zu überschreiten ihr jedoch eine Besinnung auf Bekehrung und Taufe helfen kann.

I. Die Erfahrung der eigenen Taufe als Glaubensstütze

Die Alltagspastoral muß freilich angesichts dieser so wichtigen Botschaft für die Kirche von heute einen folgenschweren Mangel vermerken: »Taufe« bleibt für das Leben der meisten Christen eine Vokabel, die zwar für die theologische Argumentation ihren Stellenwert hat, die aber nicht bei der Glaubensgeschichte des einzelnen anknüpfen kann: Das Geschehen der Taufe verbindet sich nicht mit der persönlichen Erfahrung. Es gewinnt kaum existentielle Tiefe; denn normalerweise wurden wir alle als kleine Kinder getauft. Wir wurden gleichsam in das Christentum »hineingeboren«.[2]

1 Vgl. die Nr. 9, 12, 14, 19, u. a.

2 Die folgenden Überlegungen wollen keineswegs das theologische Recht und die Sinnhaftigkeit

Die Skala der Sorgen und Ängste eines vorchristlichen Heiden sind uns nicht einmal bekannt; noch viel weniger haben wir sie durchlebt. Die befreiende Erfahrung von Annahme und Rettung durch den allmächtigen Gott, die dem Neubekehrten und Getauften zuteil wurde, bleibt uns vorenthalten. Da ist keinerlei Bewußtsein, erwählt zu sein; eher manchmal ein heimlicher Neid auf die, die sich wegen ihrer totalen Ungebundenheit »alles« erlauben können. Die Teilhabe am Heil wird eine allgemeine Tatsache, eine Selbstverständlichkeit. Oder – um es im Bild zu sagen: »Die Situation des Schiffbrüchigen, der im letzten Augenblick eine fruchtbare Insel erreicht, unterscheidet sich durch eine ganze Reihe von Akzentsetzungen von der Situation seiner Nachkommen, welche diese Insel bebauen und gewiß zuweilen dankbar des Augenblicks gedenken, da in ihren Ahnen auch ihnen der Weg in die Zukunft geöffnet wurde, die aber eben doch nicht das aus dem unmittelbaren Erleben des Gerettet-Seins stammende Gefühl des überströmenden Glückes kennen, so glücklich sie auch immer sein mögen...«[3]

Die Wahrscheinlichkeit ist darum groß, daß die Wahrheit unserer eigenen Taufe für uns gemeinhin theoretisch bleibt und nur höchst selten unsere Entscheidungen prägt. Daher ist der Versuch angezeigt, durch das Vergleichen einiger biblischer Daten ihren geistlichen Reichtum tiefer zu erfassen und für unser Leben fruchtbarer zu machen. Die Briefe des Paulus, besonders der Römerbrief, seien hierfür herangezogen.[4] Sie können helfen, der Ohnmacht und Verlorenheit des unerlösten Menschen besser ansichtig zu werden und die Illusion zu durchschauen, als könnte der Mensch aus eigener Kraft sein Heil schaffen und sein Glück machen – eine Illusion, die nicht nur die Juden zur Zeit Jesu irreleitete.

Bedenkenswert erscheint übrigens die Inspiration einiger neuerer kirchlicher Gruppierungen, die der Tatsache besondere Beachtung widmen, daß dem Christen heute das Erlebnis der eigenen Taufe abgeht. Für die Charismatische Gemeindeerneuerung wurde darum die Lebensübergabe in der sogenannten Geisttaufe zum zentralen Bezugspunkt für das Glaubensleben. Und das Neukatechumenat greift für die schon Getauften die frühkirchliche Taufvorbereitung wieder auf, so daß Papst Johannes Paul II. am 31. Januar 1980 in der römischen Pfarrei Santa Maria Goretti einigen von ihnen sagte: »Wenn wir die Taufe erforschen, wenn wir dieses grundlegende Sakrament unseres Glaubens spenden, wenn wir die Worte des hl. Paulus an die Römer lesen, sehen wir immer deutlicher, daß die Praxis heutzutage ungenügender, daß sie oberflächlich geworden ist. Sofern es sich um die sakramentale Natur der Taufe handelt, um ihre sakramentale Identität, um die Taufversprechen, die ihrem Inhalt nach wirklich ein Programm für das ganze neue Leben, das Leben in Christus, sind, so vollzieht und verwirklicht sich dies alles natürlich heute in der kirchlichen Liturgie. Aber zugleich sieht man deutlich, wie diese Praxis ohne ein vorhergehendes Katechumenat ungenügend wird, fast unangemessen dem großen Geheimnis des Glaubens und

---

der Kindertaufe bestreiten; vgl. dazu K. Lehmann, Das Verhältnis von Glaube und Sakrament in der katholischen Tauftheologie, in: ders., Gegenwart des Glaubens. Mainz 1974, S. 201-228.

3 O. Kuss, Exkurs »Heilsbesitz und Bewährung«, in: ders., Der Römerbrief, 2. Lieferung. Regensburg 1959, S. 396-431, hier S. 412.

4 Die Auslegungen des Römerbriefes sind entnommen dem Werk von H. Schlier, Der Römerbrief (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament VI). Freiburg 1977.

der Liebe Gottes, die das Taufsakrament ist. Natürlich gibt es eine Erklärung der Umstände, derentwegen das Katechumenat der missionarischen Urkirche im Laufe der Zeit verschwunden ist, als die Taufe sich immer mehr mit der Familie verband, als die Eltern vom Glauben bewegt ihre kleinen Kinder taufen lassen wollten. Gewiß konnten diese Kleinen nicht mit der frühchristlichen Methode des Katechumenats auf die Taufe vorbereitet werden... Natürlich ist jenes Katechumenat nicht völlig verschwunden, sondern durch eine vor allem von der Kirche getragene Katechese ersetzt worden, durch Ausbildung, Unterricht und christliche Erziehung in den Familien. All dies ist dem Katechumenat im ursprünglichen und missionarischen Sinn des Wortes gleichwertig. Aber dies ist etwas, was ›nach‹ dem Empfang des Sakraments erfolgt. Was heute fehlt, ist seine Erwartung...«[5]

Wie sieht also der Völkerapostel die Taufe? Fraglos können wir nur sehr wenige Elemente dieses Geheimnisses zur Sprache bringen.

1. Die ohnmächtige Verlorenheit der Menschheit vor Christus und die Rettung aus Gnade

Beginnen wir mit dem Fazit, das Paulus im Römerbrief nach seiner kritischen Darstellung und Bewertung der Menschheit bis zum Christusereignis zieht: Alle sind der Sünde unterworfen, Juden und Griechen; die Empfänger der Offenbarung Gottes und ebenso die Heiden, die das Gesetz in ihrem Herzen kennen könnten.

Die Sünde beherrscht die Menschheit insgesamt. Das Menschsein, wie es vorkommt, ist nicht frei; es ist vielmehr dieser Sündenmacht ausgeliefert, und alle Menschen sündigen auch faktisch. So bleibt nur eine niederschmetternde und hoffnungslose Bilanz, die Paulus von der Menschheit aufstellen kann. Er tut es, indem er Zitate des Alten Testaments zusammenträgt – eine Kombination von Psalmversen und Prophetenworten. Er läßt gleichsam Gott selbst zu Wort kommen, in einer eindrucksvollen Klage: »Keiner ist gerecht, auch nicht einer, / niemand ist einsichtig, / niemand, der Gott sucht. / Alle sind sie abgewichen, insgesamt verkommen. / Da ist keiner, der Gutes tut, / auch nicht einer« (3,10-12). Sechsmal hintereinander erfolgt im entsprechenden Abschnitt die Versicherung, daß es keinen einzigen Schuldlosen gibt; aller Menschen Wort und aller Menschen Wege sind verderblich.

Doch der Apostel hat das ausweglose Unheil der ganzen Menschheit nicht beschworen, um zu demütigen oder zu drohen. Seine Feststellung will nur die dunkle Folie darstellen, die das Christusereignis um so stärker zum Leuchten bringt. Auf seiten der Menschheit gibt es nicht ein Minimum von Grund oder Anspruch auf Heil. Die Verworfenheit ist total. Wenn sich ihr das Heil öffnet, so ist es allein begründet in Gottes unverdienter Huldzuwendung. Diese aber möchte Paulus den Römern nahebringen. Er wird nicht müde, sie in immer neuen Anläufen der Beredsamkeit aufzuzeigen. Etwa im Kapitel 8 desselben Briefes.

Das Kapitel kreist um die Wahrheit, daß Gott uns in der Taufe seinen Geist schenkte. Neunzehnmal verweist Paulus in diesem Abschnitt in bedeutsamem Sinn auf den Hl. Geist – häufiger als im gesamten übrigen Brief.

---

5 In: *Osservatore Romano* vom 1. Februar 1988.

Bei der Erörterung des Geistgeschenks bricht der Apostel unvermittelt in das Lob Gottes aus. Er wählt in diesem sehr theologischen Brief einen Stil, der sich vom Argumentieren und Lehren löst. Fragen rhetorischer Art, die Spannung aufbauen, münden in dem zentralen Satz, der mit einer feierlichen Behauptung abschließt, einem »Siegesruf« (H. Schlier). Einem Preis des bedingungslos liebenden Herrn. Man muß sich der Bewegung öffnen, die dem Apostel solche Worte eingibt; man darf die Sätze ja nicht verstehen als katechetische Kalkulation eines geschickten Stilisten, sondern als Zeugnis dessen, der ganz von dieser Wahrheit erfüllt ist; der sich gleichsam seinem Gott in die Arme wirft: »Was ergibt sich nun, wenn wir das alles bedenken? Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns? Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns nicht alles schenken? Wer kann die Auserwählten Gottes anklagen? Gott ist es, der gerecht macht. Wer kann sie verurteilen? Christus Jesus, der gestorben ist, mehr noch: der auferweckt worden ist, sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns ein. Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? In der Schrift steht: Um deinetwillen sind wir den ganzen Tag dem Tod ausgesetzt; wir werden behandelt wie Schafe, die man zum Schlachten bestimmt hat. Doch all das überwinden wir durch den, der uns geliebt hat« (8,31-37).

2. *Die Antwort der Erlösten*

Erinnerung an die eigene Taufe ist darum zuerst und vor allem Einschwingen in das Lob Gottes; die Worte des Paulus mitsprechen, der klarer als wir um die Verlorenheit weiß, der wir alle ohne Gottes Rettung anheimgefallen wären. Gottes Lob und Verehrung sind unsere angemessene, ja zwingende Antwort. Gottes Huld will besungen sein – das ist die erste Wahrheit, die den Getauften zu leiten hat. Nur so wird sie uns auch in ihrer Überraschung und Unverdientheit bewußt bleiben.

Gott sei Dank, daß uns die Kirche den alttestamentlichen Schatz der Psalmen vererbt hat. So wissen wir Gottes Lob auch in Worte zu fassen. Zunehmend prägen die Psalmen Liturgie und privates Gebet. Gerade sie können dem uns obliegenden Anspruch genügen – wenn wir ihre Verse nicht als Formeln, sondern aus der Mitte unseres Herzens mitsprechen.

Vielleicht ist unser Gebet zu sehr mit den kleinen und großen Schwierigkeiten unseres irdischen Lebens befaßt: der Krieg und die soziale Ungerechtigkeit, die Fragen der Umwelt und der Zukunft der Menschheit, Krankheit und andere private Not. Da steht uns der Sinn nicht nach Loben. Allenfalls die Liturgie bietet uns ihren Raum an: die Feier der Eucharistie als große Danksagung für die Heilstat Christi – etwa das *Gloria* oder die *Präfatio*. der erste Teil der *Anaphora*. Doch auch die Meßfeier wird dem Lob Gottes zunehmend entfremdet. Moralische Appelle und Erziehungsabsichten bemächtigen sich ihrer, unterlaufen den Zweck freien Lobgesangs und formen das Herrengedächtnis um zur »Motivmesse«, zum »Gottesdienst mit ethischer Schlagseite«[6].

Die erste Bitte des Vaterunsers, das uns die Ordnung des Betens wissen läßt, lautet »geheiligt werde dein Name«. Am Anfang des Betens steht die lobend-liebende

6 Vgl. F. Kohlschein, in: *Gottesdienst* 22 (1988), S. 110.

Hinwendung unseres Herzens zu Gott, denn er hat Vorrang. In seiner Anbetung wächst unser Glaube zur Fülle. Nicht das Verschweigen seines Namens – und sei die Absicht dafür noch so ehrenhaft –, nicht das stumme Übergehen der Taten seiner Güte entsprechen unserem Gott. »Würden wir meinen, wir seien Gott näher, wenn er das namenlose, ungenannte Jenseits aller Dinge bleibe, mit denen wir umzugehen hätten, der ewig ungeklärte Rest all unserer Rechnungen (mit dem wir darum aber auch nicht rechnen dürften), dann würde diese bildlose Religion sich bald verflüchtigt haben in Atheismus. Das Geheimnis muß genannt, angerufen, geliebt werden, damit es für uns dableibe; Geheimnis bleibt es auch so.«[7]

3. Glaube als Hinkehr des Herzens zu Gott

Und auch das zweite Gebot, das dem ersten gleich ist, kann das Hauptgebot des Alten und Neuen Testaments nicht mindern oder gar verdrängen. Wohl haben Exegeten häufig schon darauf hingewiesen, daß Paulus in seinen Briefen immer wieder zur Bruderliebe auffordert. Gott hingegen erwähne er kaum als Gegenstand der Liebe; zu glauben entspräche Gott.

Genauer betrachtet beschreibt der Apostel die Haltung des Menschen gegenüber seinem Schöpfer jedoch differenzierter. So etwa im 1. Korintherbrief: »Für uns gibt es nur den einen Gott, den Vater, von dem alles kommt und *für den wir da sind*« (1,6).[8] Gott ist nach dem Apostel Grund und Quelle, die uns allen Sein gibt. Und er ist die ewige Bestimmung, die er in uns hineinlegte, die er mit dem Hören seines Wortes in uns zum Leben erweckt und die wir uns dann in freiem Antrieb zu eigen machen sollen. Der Mensch – daran läßt Paulus keinen Zweifel – existiert auf Gott hin und hat sich ihm folglich entgegenzuwerfen. So zu handeln entspricht nicht zuletzt der Annahme des Evangeliums. Die Hinkehrung des Herzens zu Gott als Wirkung der Annahme des Evangeliums rühmt er auch an den Thessalonichern (1,9). Und gegenüber den Ältesten der Gemeinde von Ephesus faßt er seine Predigt zusammen mit den Worten: »Ihr wißt, wie ... ich Juden und Griechen beschwor, sich zu Gott hin zu bekehren und an unseren Herrn Jesus Christus zu glauben« (Apg 20,21). Schließlich findet sich in seiner Verteidigungsrede vor Agrippa und Berenike in Jerusalem dieselbe Wendung: »(Allen) habe ich gepredigt, sie sollten umkehren und sich Gott zuwenden« (26,20).

Dies ist also für den Völkerapostel die entscheidende Antwort auf die Annahme der Botschaft: der Glaube an Gott als Bekehrung und Hinwendung zu ihm. Wenn darum auch gewiß Gottes Wort zunächst zu glauben ist, so ist doch der Glaubensakt, recht verstanden, mehr als ein Wissen um Gottes Existenz und Macht; in solcher Weise glauben ja auch »die Dämonen und zittern« (Jak 2,19). Der Glaube ist vielmehr der Grundimpuls einer umfassenden, liebenden Hinwendung. Die Tat des Glaubens erfüllt sich in einer von der Gnade getragenen Entsprechung des ganzen Menschen auf Gottes Anrede. Es geht um die einzig entscheidende menschliche Reaktion: »die durch die Schwungkraft des Glaubens verwandelte Wiederaufnahme der geheimen Bewegung, die dem Geschöpf wesenhaft innewohnt.«[9] In der konsequenten Glau-

7 K. Rahner, Von der Not und dem Segen des Gebetes. Freiburg 1958, S. 45f.

8 Vgl. zum folgenden H. de Lubac, Credo. Einsiedeln 1975, S. 235ff.

9 Ebd. S. 236.

bensgeschichte bemächtigt sich der Glaube zunehmend des ganzen Menschen. Er ergreift ihn, so daß er sich mehr und mehr in einem Gehorsam, der befreit, der Anziehungskraft Gottes überläßt.

Begegnung mit Gott geschieht damit gleichermaßen im Versuch theologischer Annäherung und im liebenden Lobpreis. Der Glaubensakt ist gewiß keine Form ohne Inhalt, aber auch nicht trennbar von den beiden anderen theologischen Tugenden, von Hoffnung und Liebe. »Nicht einmal im Traum können wir daran denken, das vitale Band zu lösen, das den Akt des Geistes und den Aufschwung des Herzens, Erkenntnis und Vertrauen, Verstand und Wille zu unlöslicher Einheit zusammenschließt«.[10] So findet die Bewunderung des Geheimnisses seine Entsprechung im Gesang; der Christ kann nicht anders als den zu loben, der sich ihm in seinem Wort erschließt. Gottes Lobpreis wird zum Ausdruck der Tiefe der Begegnung und gleichzeitig zu meiner Möglichkeit, Gott immer mehr über mich herrschen zu lassen.

Jaques Marin, Seelsorger der Mission de France, machte in mehr als 20 Jahren als Arbeiterpriester in einer Fabrik und als gewählter Verantwortlicher der Gewerkschaft (CGT) die Erfahrung: »Es ist der Lobpreis, der Gedanken und Herz des Boten des Evangeliums reinigt. Hier liegt die erste, absolut unverzichtbare und oft vernachlässigte Etappe derer, die mitten in die Welt gesandt werden. Sie fragen sich, warum ihre Botschaft nicht angenommen wird und warum sie oft unfähig sind, die ihnen anvertraute Botschaft zu künden. Der Grund liegt darin, daß ihnen das innere Loben fehlt, jener Akt des Glaubens, der ein Akt der Reinigung ist.«[11]

II. Das Leben aus der Gnade der Taufe

Der Hinweis auf die reinigende Kraft, die das Lob Gottes für uns Menschen hat, führt dazu, einen zweiten Aspekt an der Taufe zu sehen, der uns Heutigen zu ihrer angemessenen Hochschätzung verhelfen kann. Wiederum gilt es, die Tatsache zu beachten, daß wir getauft wurden, als wir noch Kleinkinder waren. So wurde unser Tauftag nicht zu einem Datum, mit dem sich die Erfahrung oder die Erinnerung an Entscheidung verbindet. Den Christen der ersten Jahrhunderte war hingegen der einschneidende Charakter dieses Ereignisses greifbar – nicht zuletzt durch die katechetischen, aszetischen und liturgischen Umstände der Vorbereitung und des Empfangs. So erkannte der Christ bei sich selbst und anderen, daß die Taufe zwar Höhepunkt und Abschluß eines anspruchsvollen Weges ist, daß der Glaubensweg als solcher jedoch mit der Feier der Taufe keineswegs als abgeschlossen gelten kann:

Der alte Mensch lebte de facto weiter; der alte Äon hatte auch nach dem Bad der Wiedergeburt noch Macht. Die Gnade der Erwählung war keine sichere Habe, sondern blieb gefährdet. Es galt, das Taufgewand heiligzuhalten.

Selbstverständlich entsprechen die Wertschätzung des Geschenks der Taufe und die Intensität des Danks für die Erlösung dem Grad der Aufmerksamkeit auf Augenblick und Wirkung des Taufempfangs. Darum schärft Paulus den Römern und uns Getauften heute ein: Wer glaubt, ist wirklich gerechtfertigt (vgl. Röm 5,1). Diese

10 Abbé Wehrle an Maurice Blondel, zitiert nach ebd. S. 237f.

11 Vous recevez le Centuple. Journal de la Fidélité de Dieu. Editions de Lion de Juda 1987, S. 62.

Rechtfertigung – so beschreibt es der Apostel – liegt für die Adressaten seines Briefes in der Vergangenheit; sie ist vollzogen. Ja, sie ist sogar datierbar: Sie wurde in dem Augenblick zuteil, als der zum Glauben Gekommene »abgewaschen und geheiligt« (1 Kor 6,11) wurde. Demnach war es die Taufe, in der die Rechtfertigung vor Gott definitiv zuteil wurde. Dem widerspricht es keineswegs, daß sie den Glauben zur Bedingung hatte. Denn die Taufe setzt den Glauben als Zugang der in Jesus Christus geoffenbarten Gerechtigkeit Gottes voraus; sie versiegelt so das Gerechtfertigtsein.

Folglich kann für die Römer an der endgültigen Rettung kein Zweifel sein. Alle Feindschaft zwischen Gott und ihnen ist gewendet in Frieden. Gott hat in Jesus Christus Versöhnung geschaffen. »Wenn wir nämlich als Feinde mit Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt wurden, um wieviel mehr werden wir als Versöhnte gerettet durch sein Leben« (5,10). Die ewige Rettung ist Gewißheit. Die durch den Tod Jesu Christi mit Gott Versöhnten werden erst recht durch Christi Leben gerechtfertigt. Das Leben ist mächtiger als der Zorn. Voraussetzung aber ist dies: Christus »ist in Person das nicht mehr rückgängig zu machende ›Für-uns‹ Gottes«.[12]

Aber Paulus gibt sich nicht damit zufrieden, den hohen Wert des Taufgeschenks zu versichern. Die Heilszusage ist immer mit der Aufforderung verbunden, die Taufe und ihre Gnade auch zu leben; das Heilsereignis nicht zu verschleudern. Beim Apostel finden sich eine Fülle von Verben, mit denen er den Getauften gegenüber Ansprüche geltend macht: eindringliches Anrufen, bewegendes Bitten, ermutigendes Zureden, Zurechtweisen, Beschwören, väterliches Mahnen und auch das mit Autorität eingebrachte Fordern und Befehlen.[13] Diese vielfältigen »Einreden« des Apostels bedeuten dabei keineswegs, daß die erfolgte Heilszusage zweifelhaft wäre oder ihre Endgültigkeit in Frage stünde. Aber der Seelsorger Paulus hält sie dennoch nicht für überflüssig.

1. »Fleisch und Geist«

Etwa bei seiner Darlegung des Gegensatzes von »Fleisch« und »Geist«. In diesem Begriffspaar kommt zum Ausdruck, daß das Leben in der Wirklichkeit der Taufe den Menschen nur Schritt für Schritt erfaßt. »Wir wandeln nicht nach der Maßgabe des Fleisches, sondern des Geistes. Die dem Fleisch gemäß sind, richten sich aus auf das Fleischliche, für die der Geist maßgeblich ist, auf Geistliches. Denn des Fleisches Trachten ist der Tod, das Trachten des Geistes ist Leben und Friede. Denn des Fleisches Trachten ist Feindschaft gegen Gott« (8,4-8).

Wer hörte nicht aus all dem den indirekten Imperativ: »Sei, was du bist; gib der Gabe des Geistes, die du empfangen hast, in deinem Leben Raum.« Dabei sind Anspruch und Begehren des Fleisches das Betreiben einer zweifelhaften Selbsterfüllung, und zwar keineswegs allein im Mißbrauch der Geschlechtskraft. Anspruch und Begehren des Fleisches sind Bewegung und Vollzug der Selbst-Sucht, sei es solche der Sinnlichkeit, die sich in Ungerechtigkeit jeder Art erweist, sei es solche des Begehrens, das im Geistigen besteht und etwa im Pochen auf die eigenen Verdienste.[14]

12 E. Käsemann, zitiert von H. Schlier, a.a.O.

13 Vgl. H. Schlier, Vom Wesen der apostolischen Ermahnung, in: ders., Die Zeit der Kirche. Freiburg ^{4}1966, S. 74-89; ders., Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, in: ders., Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg ^{2}1964, S. 340-357.

14 Vgl. H. Schlier, Der Römerbrief, a. a. O.

Wer aber im Bad der Taufe dem Geist verpflichtet wurde, der wählt das »Pneuma« und seine Gaben: Leben und Friede sind dann die Frucht, während das Fleisch durch seine Feindschaft mit Gott im Tode endet.

Paulus teilt den Römern diese Verdeutlichung des Taufgeschehens nicht zuletzt mit, um auf ihre Lebensführung einzuwirken. Er will sie überzeugen: Als Getaufte seid ihr nicht länger Schuldner des Fleisches. Der Geist hat jede Abhängigkeit aufgehoben. Zwar bleibt unser Leben immer ein geschuldetes. Doch stehen wir in der Schuld des *Geistes* und so in der Schuld Christi und Gottes. Wir leben ja unter dem Gesetz des Geistes und des Lebens (vgl. 8,2).

Im Getauften muß sich noch die von Gott kommende Verwandlung vollenden. Der Mensch behält seinen versuchlichen und sterblichen Leib der Niedrigkeit, der erst bei Christi Wiederkunft vollendet wird (vgl. Phil 3,21). Jetzt hat er sich Gott zur Verfügung zu stellen. Dadurch gelangt er zur Heiligkeit. Wenn er sich in den Taten des Geistes vom Geist her führen läßt, dann bringt der Geist diese Heiligkeit als Frucht hervor.

Vielleicht fällt es uns heute schwer, solche Gedankengänge in unseren Alltag einzulassen. Unsere Gesellschaft ist angefüllt mit Imperativen; sie bedrängen von morgens bis abends unsere Augen und Ohren. Dauernd sind wir befaßt mit dem Aufdecken von Mißständen; dauernd werden wir für ihre Verhinderung oder Beseitigung in Pflicht genommen. Die Welt der Medien hat in ständig neuen Appellen ihre klassische Berufung gefunden. Und den weniger Lernwilligen möchte man mit Drohungen über Folgen und Zukunft Beine machen.

All das mag seine Berechtigung haben. Öffentliches Wohl gelingt ja nicht, ohne daß alle Verantwortung übernehmen. Doch es entwickelt sich eine Mentalität der Selbstbefreiung, der Selbstheiligung. Diese wirkt auf unseren Glauben zerstörerisch. Leistungsdenken und Moralismus greifen auch in der Kirche zunehmend um sich. Wir versuchen, uns aus eigener Kraft aus dem Sumpf zu ziehen. Der Mönch Pelagius, der schon Anfang des 5. Jahrhunderts eine Leistungsmoral predigte und Gottes helfende Hand für das Gelingen des Heils gering achtete, feiert einen späten Sieg über unser Denken.

Paulus lehrt uns etwas anderes: Es ist Gottes Geist, der im Menschen das Heil schafft. Am Menschen ist es nur, diesem Geist Raum zu geben. Paulus schwingt nicht die Leistungspeitsche; er kündet die Freiheit vom Gesetz: Gott *schenkt* sein Heil; er wirkt es *gratis*. So ist Pauli Lehre Evangelium, Frohe Botschaft und wichtige Weisung auch für unsere Gegenwart.

2. *»Bedrängnis«*

Gottes Heilszusage – und hier liegt ein weiteres Feld der Einrede des Apostels – schützt die Getauften nicht vor Drangsalen. Leiden, Kümmernisse und Trauer begegnen den Christen, ja das Leidensschicksal Christi selbst kann sie treffen (vgl. 2 Kor 1,3ff.). Paulus ist wohl zutiefst von Gottes Wohlwollen durchdrungen. Doch vertritt er keinen vordergründigen Optimismus, als ob die Menschheit Leid und Leiden mehr und mehr überwände. Im Gegenteil: Er lehrt, daß die Geschichte bis zum Ende zunehmend von ihnen erfüllt ist (vgl. 1 Kor 7,26.28; 1 Thess 3,2ff.).

Drangsal ist für Paulus Christenschicksal. Mit dem apokalyptischen Judentum sieht er in ihr ein Zeichen der Endzeit. Und weil die Endzeit mit Jesus Christus begonnen hat, ist er überzeugt auch vom Hereinbrechen der Bedrängnis. Der Glaubende wird nicht ohne Bedrängnis sein. Und gerade sie läßt teilhaben an Jesu Leiden und Sterben für seinen Leib, die Kirche (vgl. 2 Kor 4,7ff.; Kol 1,24).

Drangsal, Angst und Nöte haben folglich ihren hohen Sinn: »Die Bedrängnis bewirkt Geduld, die Geduld Bewährung, die Bewährung Hoffnung«, so lehrt er Kapitel 5, Vers 3. Ja, Paulus kann sich sogar der Verfolgungen und Ängste rühmen. Bedrängnis muß nämlich keineswegs die Niedergeschlagenheit und Verzweiflung des Menschen wirken. Wohl kann sie beim natürlich urteilenden Menschen zur Erschütterung des Glaubens und der Existenz führen. Im Licht der Hoffnung auf die Teilnahme an der überragenden Herrlichkeit Gottes bringt sie jedoch Geduld hervor, Ausdauer, Standhaftigkeit und Tragkraft; und Liebe entdeckt in ihr die Möglichkeit, mit dem Herrn das Erlöserleiden zu erdulden und in der Gemeinschaft mit ihm zu wachsen. Der Apostel versichert uns, Bedrängnis löse sogar Hoffnung aus. Denn der »Gott der Hoffnung« (Röm 15,5) verleiht Geduld und darin Bewährung der Hoffnung – freilich »eine echte Hoffnung, die nicht sieht, sondern eben ›hofft‹, und zwar so, daß sie in Geduld wartet«.[15]

Warten wir heute? Wir wollen das Glück jetzt. Wir haben den »Instant«-Kaffee erfunden – ein typisches Zeichen dafür, daß uns jeder Aufschub unserer Erfüllung zuwider ist. Hoffnung auf ein Jenseits? Die Kritik der Marxisten am Christentum hat uns gründlich verunsichert. Auch wir Christen wollen die Sofortbefriedigung unserer Wünsche; wollen die Annehmlichkeiten des Lebens sofort genießen. »Der Himmel ist dunkel, Genossen«, sagte der sowjetische Kosmonaut Gagarin nach dem ersten Weltraumflug des Menschen – dunkel nicht nur für den Ungläubigen. Auch die Christen erwarten nichts. Auch für sie ist die Gegenwart die »Stunde der Wahrheit«, der Wahrheit auch des Glaubens. Wie können sie sich da der Bedrängnisse rühmen? Diese sind einzig zu bekämpfen, zu fliehen. Das Kreuz ist ein Übel, ein Ärgernis. Man muß es denunzieren. Die es predigen, sind als Feinde der Menschheit anzuklagen.

Was aber bleibt dem Christen, wenn der Skandal des Kreuzes aus der Verkündigung herausgekürzt, als menschenfeindlich und offenbarungsfremd verdächtigt wird? Wie diejenigen trösten, die nicht aus noch ein wissen? Wie dann das Kreuz ertragen, das mit unserem Wesen selbst verbunden ist? Wie nicht unter dem Kreuz zusammenbrechen, das uns eine Lebenssituation auferlegt, wenn es nicht mehr Erlösungsmittel ist? Wie zum gekreuzigten Herrn finden?

Es springt ins Auge, daß die Paulinische Auffassung von der Bedrängnis für unsere an einer vordergründigen Philanthropie ausgerichteten Gesellschaft und Kirche eine umfassende und nachdrückliche Anfrage ist. Wir sind zu leicht verleitet, die Wahrheit der Offenbarung von der Weisheit dieser Welt richten zu lassen und eben nicht – wie Paulus – die Daten weltlicher Vernunft im Licht der Offenbarung zu lesen.

3. »Erneuert euer Denken«

Schließlich soll die Doppelanweisung des Paulus, der Indikativ und Imperativ, nochmals in dem Zeitschema betrachtet werden, wie es für Paulus typisch ist. Der

15 Ebd.

Apostel setzt ja mit der Erlösungstat Christi einen fundamentalen Neubeginn auch für die Geschichte der Menschheit an. Dennoch ist der alte Äon nicht endgültig überwunden; er besteht fort und weiß sich geltend zu machen. »Die Glaubenden und Getauften sind der Sklaverei der Sündenmacht entronnen (Röm 6,6-7), aber dieses Befreitsein ist zugleich – und darauf kommt es in diesem Zusammenhang an – ein ›Versklavt-Sein der Gerechtigkeit‹ (Röm 6,18) ein ›Gott-versklavt-Sein‹ (Röm 6,22), mit dem Ziele, zu dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens (Röm 7,6). Und dieses Versklavt-Sein als Folge göttlichen Handelns kann und muß willentlich realisiert werden...«[16] Darum kommt von Paulus der klare Aufruf: »... ich ermahne euch, meine Brüder, (...) gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist« (Röm 12,2). Der Ort dieser Ermahnung im Gesamt des Römerbriefs und die Art der Formulierung – etwa das ausdrückliche »ich ermahne euch, meine Brüder« – geben den Aussagen einen besonderen Stellenwert im neutestamentlichen Schriftgut des Apostels: Sie sind nicht eine beiläufige Mitteilung, sondern ein wesentlicher Hinweis für die Paulinische Ethik. Sie zielt in Vers 2 auf die kritische Distanz zu der uns umgebenden Welt, auf einen prinzipiellen Non-Konformismus ihr und den sie beeinflussenden Mächten gegenüber.

Für Paulus hat die Welt, mit der der Getaufte nicht konform werden soll, keinen Bestand; sie geht dahin (vgl. 1 Kor 7,29). Darum wäre es Selbsttäuschung, sich an sie zu klammern. Mehr noch: Diese Welt macht nicht nur falsche Versprechungen, sondern entwickelt auch eine bedrohliche, ja übermächtige Macht dem Menschen gegenüber (vgl. Gal 1,4): Sie will den Menschen dazu bringen, das Leben nach ihrer Maßgabe zu gestalten. Dazu nutzt sie seine Versuchbarkeit zu Undank und Selbstliebe, seine Sorge um sich selbst, sein verblendetes Denken, seine Orientierung an der »eigenen Weisheit«, die in Wirklichkeit Torheit ist (vgl. 1 Kor 7,31ff.; 2 Kor 4,4). Und natürlich kennzeichnet diese Welt auch alles, was *die* Menschen aus ihr machen, die sie bestimmen und von ihr bestimmt sind: die Laster der Heiden sowie das Leistungsdenken und die Selbstgerechtigkeit der Juden. Statt sich also diesem gefährlichen Äon auszuliefern, soll sich der Getaufte nach Paulus einer radikalen Wesensverwandlung unterziehen. – Paulus befaßt sich also an dieser Stelle nicht mit dem positiven Inhalt, den der Begriff »Welt« im biblischen Denken auch haben kann; das darf jedoch kein Grund sein, die Wahrheit seiner Botschaft zu bestreiten.

H. Schlier macht der Aufforderung Pauli gegenüber auf dreierlei aufmerksam: 1. Der von Paulus verurteilte Gegensatz sei nicht: »Gleicht euch nicht diesem Äon an, sondern wandelt ihn.« Die Christen würden nicht aufgerufen zur Weltveränderung oder Weltverbesserung. Gefordert sei nicht die Verwandlung der Welt, sondern die Bereitschaft, sich selbst wandeln zu lassen; 2. Die Wandlung geschehe nicht einmal endgültig, sondern müsse sich immer neu ereignen. Denn dieser Äon verlocke die Christen immer von neuem, sich ihm anzugleichen. Dabei richte sich Pauli Mahnung an jeden einzelnen der Christen, nicht an ihre Gesamtheit; 3. Überraschend sei, daß sich diese Wandlung durch die Erneuerung des Denkens vollziehe. Nach Paulus handle es sich um eine Neuschöpfung des inwendigen Menschen. Diese Neuschöpfung werde durch Gottes Geist bewirkt. An dieser Stelle betreffe diese Neuschöpfung das

16 O. Kuss, a.a.O., S. 400.

im Menschen, was wir mit Geist, Bewußtsein, Gesinnung, Vernunft oder Wille bezeichnen könnten, kurz »das Denken«.

Dieses erneuerte Denken hat für den Menschen als Folge und als Ziel, den Willen Gottes von jedem anderen Anspruch unterscheiden und sich für ihn entscheiden zu können; das »Gute, Wohlgefällige und Vollkommene« zu sehen und zu tun. Dabei gilt im Hinblick auf das Verhältnis von Vers 1 und 2 des Kapitelanfangs: »Ohne die grundsätzliche Distanz zu diesem Äon und – das ist die andere Seite – ohne die grundlegende Wandlung und Erneuerung des Denkens wird der Ruf des Erbarmens Gottes (...) nicht gehört (...) Nur unter der Voraussetzung der Neuschöpfung wird der Wille Gottes, das heißt das Gute, erkannt und getan.«[17]

Zu diesen Aussagen des Paulus legt sich ein kurzer Hinweis auf ein interessantes Thema nahe, das gegenwärtig in der katholischen Moraltheologie diskutiert wird. Viele ihrer führenden Köpfe sind dabei, nach der Krise der Moraltheologie deren Orientierungswerten und Handlungsanweisungen eine verständliche und allseits akzeptierte neue Grundlage zu geben; dadurch haben sie den sogenannten Grundlagenstreit ausgelöst. So geriet diese Wissenschaft für einzelne Beobachter in den Verdacht, aus Zweckmäßigkeit oder Opportunismus die Prinzipien unbedingter sittlicher Verpflichtung aufzugeben.

Selbstverständlich kann hier nicht die Diskussion nachgezeichnet oder gar entschieden werden. Andererseits gibt dieser überaus zentrale Vers des Römerbriefes doch einen bedeutsamen Hinweis. Für Paulus stützt sich die Weisung zum christlichen Werten und Handeln ganz offensichtlich auf das »neue Denken aus dem Glauben«. Dabei ist der Ort der Wahrheitsfindung unbestritten der Verstand, der *nous*, wie Paulus diese Kraft des Menschen in unserem Satz nennt. Christliche Einsicht findet also in der Arbeit des Verstandes ihre Wahrheit. Durch den Gebrauch des Verstandes strebt sie danach, auch gegenüber Nichtglaubenden Einsichtigkeit und Plausibilität für das vertretene Ethos zu gewinnen.

Unser Glaube darf ja in seinem ethischen Anspruch »nicht in ein ›sacrificium intellectus practici‹ (ein praktisches Ausschalten des Verstandes) ausarten, sondern muß sich als Glaubenskraft der Vernunft, als widerspruchsfrei, das heißt rational konsistent erweisen ...«.[18] Darum unterzieht der Ethiker die handlungsbestimmenden Werte einer Kontrolle, die rational einsichtig ist – und zwar nicht zuletzt, um die Menschen guten Willens für sie zu gewinnen.[19]

Freilich kann dieser Rang der Vernunft für das Finden ethischer Weisung den Beitrag der Offenbarung nicht aufheben.[20] Auch für die Handlungsanweisung des Christen gilt, daß der Mensch seinen Grund in Gott, seinem Schöpfer und Herrn hat. Von Gott und dessen Willen ist er gefordert. In diesem Glauben unterscheidet sich der Christ fundamental vom säkularisierten Menschen und seinem Moralverständnis.

---

17 H. Schlier, a.a.O.

18 F. Furger, Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie – Hintergrund und Tragweite einer moraltheologischen Auseinandersetzung. Zürich 1984, S. 56.

19 Vgl. K. Demmer, Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens, in: H. Rotter (Hrsg.), Heilsgeschichtliche Normen. Freiburg 1984, S. 64-98, hier S. 65.

20 Vgl. zum folgenden H. Halter, Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral. Freiburg 1977, S. 455-492.

Mehr noch: Dieser Gott hat in seines Sohnes Hingabe in den Tod und in Christi Auferstehung die einzigartige Voraussetzung für alles Sein und Handeln des Menschen geschaffen. In diesem Christus-Ereignis werden die zu einer neuen Existenz umgeschaffen, die sich in Glaube und Taufe dem Herrn übergeben. Vor ihnen steht dann nicht nur ein ethisches Sollen, sondern sie haben in der Gnade der Taufe auch die Möglichkeit, Gottes Willen als den manchmal spezifischen, jedenfalls sie betreffenden Anspruch zu entdecken und ihn auch mit Hilfe Gottes zu tun. Der Christ kann sich darum für seinen Weg zu Gott nicht damit zufriedengeben, die Pflichten einer »bürgerlichen Moral« auf sich zu beziehen. Die ihm durch Gnade ermöglichte Antwort auf Gottes Ruf würde dieser Moral in ihrer radikalen Christusnachfolge und größeren Liebe – etwa die eines Maximilian Kolbe – kaum einsehbar sein.

Solche Überlegungen sind weniger akademisch, als sie erscheinen mögen. Sie weisen darauf hin, daß wir als Christen auch im Feld der Ethik vor dem Geist der Säkularisierung auf der Hut sein müssen. Für diesen Geist ist sittliches Handeln allein auf Sachgesetze bezogen. Sie würden nicht mehr auf Gottes Willen und den Heilsweg des einzelnen oder der Gemeinschaft hin durchsichtig. Der Prozeß von Wertfindung und Vollzug des sittlichen Handelns verstärkte in uns unseren Eindruck von Gottesferne. Angesichts des Imperativs würde schlicht der Indikativ der Heilszusage vergessen. Die Folge wäre die Verurteilung zu einer Leistung, die oftmals unsere Kräfte übersteigt, so daß wir aufgeben.

III. Die Glaubensdimension in der Rede von der christlichen Mündigkeit

Die Beschlüsse der Bischofssynode über die Laien fordern – wie schon wesentliche Aussagen des II. Vatikanums –, daß wir Christen uns erneut mit der Tatsache unseres Getauftseins befassen. Dabei muß die Pastoral heute vor allem Schritte tun, die dies Getauftsein möglichst zu einer Erfahrungswirklichkeit des Menschen machen.

Der Nachteil der Erwachsenentaufe ist pastoral kaum wettzumachen. Der Versuch, diesen Mangel auszugleichen, kann nur in einer gezielten Führung des Christen vom Wissen über theologische Fakten und Zusammenhänge zur Betroffenheit über das eigene Getauftsein führen. Das schließt ein, daß der einzelne sein konkretes Leben selbstkritisch im Licht des Wortes Gottes sieht und wertet; daß er aus Einsicht in seinen Ungehorsam und in seine Sünde nach Heilung und Erlösung ruft.

Die Hindernisse für das Gelingen eines solchen Prozesses dürften einige typische Zeitkrankheiten sein: Oberflächlichkeit und Hektik, die das Glaubensleben schwächen; die vielfältigen Angebote empirischer Wissenschaften zur Entschuldigung, die dem Stolz entgegenkommen und der Selbsttäuschung aufhelfen; die Akzentuierung des Theoretischen in der Katechese und die Unsicherheit im Wecken von religiöser Erfahrungsfähigkeit.

Nachkonziliar scheint das Getauftsein bislang in doppelter Hinsicht für das Bewußtsein der Christen prägend geworden zu sein:

a) Die Gliedschaft im Volke Gottes ist das fundamentale Glaubensgeflecht für den Christen von heute. Er wurde dem Volk Gottes eingegliedert durch die Taufe. Aber er wertet diese Gliedschaft wie eine natürliche, fast soziologisch bestimmbare Realität – wie die Zugehörigkeit zum Volk seiner Väter oder zu den Bewohnern seiner Stadt. Es gibt kaum eine pastorale Initiative, die nicht mit diesem Bewußtsein der Christen

verbunden wäre; die nicht Bezug nähme auf Teilkirche, Gemeinde oder Gruppe als Orte des Glaubensvollzugs. Über den geistlichen Grund der Zugehörigkeit und seine Qualität denkt man seltener nach; die Gnadengaben, die der Gemeinschaft Fundament und Rang geben, scheinen ungefährdet, garantiert.

b) Die Taufe begründet ferner für manche Christen ein gesteigertes Selbstwertgefühl. Sie ist ein Prädikat, das weniger den Geber ehrt, sondern eher die Würde des Beschenkten mehrt – oft auch damit an solcher Größe die Zumutung von Unterordnung abprallt. Typisch dafür sind H. Küngs Folgerungen aus den biblischen Aussagen vom »gemeinsamen Priestertum«. Der Autor schreibt, im Volke Gottes habe sich die ursprüngliche Berufung Israels verwirklicht, »in königlicher Freiheit sein Leben selbst zu bestimmen ... Die Christen sind nicht mehr Untertanen, sondern mit Christus Herrscher.«[21] Das Rühmen des Menschen hat das Rühmen Gottes abgelöst.

Selbstverständlich steckt in beiden Auffassungen ein wahrer Kern. Aber sie verwechseln Ursache und Wirkung: Sich selbst anzuschauen ist die Reaktion der geringeren Liebe. Es entspricht nicht dem Denken Pauli mit seiner pointierten Theo- und Christozentrik, die keinen Augenblick verdunkelt wird.

So predigt der Apostel fortwährend, daß sich auch der schon Getaufte noch auf dem Weg befindet. Diese Überzeugung gibt ihm die vielen direkten und indirekten Imperative ein. Zu ihnen zwingt Paulus letztlich sein theologischer Realismus: Das Christusereignis hat ja den alten Äonen noch nicht endgültig überwunden. Dieser leistet deutlich erkennbar Widerstand und liefert eindrucksvolle Rückzugsgefechte.

Das Gnadengeschehen der Taufe muß der Christ in Existenz und Entscheidung erst noch einholen. Der »neue Mensch« ist durchaus noch nicht vollendet; er ist vielmehr noch »anzuziehen«: »Zieht den neuen Menschen an, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit« (Eph 4,24).

Im Brief an die Epheser braucht der Apostel für dieselbe Tatsache auch das Bild von der Mündigkeit: »Wir wollen nicht mehr unmündig sein, umhergerissen und -getrieben vom Wind jeder beliebigen Lehre in dem Spiel der Menschen, inmitten von Verschlagenheit, die schlau dem Irrtum den Weg bahnt« (4,14).

Und wer wäre nicht mehr unmündig? Einfachhin jeder Getaufte?[22]

Keineswegs, sondern der, der sich von menschlicher Weisheit und öffentlicher Meinung nicht einfangen läßt, der von den Zeitströmungen nicht mit fortgerissen und aus dem Gleichgewicht gebracht wird. Paulus hat das Bild der Brandung und der vom Sturm bewegten Wogen vor Augen. Er denkt an Ruhelosigkeit und Ungewißheit; an den, der von Zeitideen aus der Bahn geworfen wird. Wieder ist im Denken des Paulus die Warnung vor der »Welt« greifbar: Hinter dem Wort »Betrug« steht im griechischen Text die Praxis des Würfelspiels, bei dem die Menschen sich betrügen lassen und betrügen wollen. Verschlagenheit und Tücke sind die Methode. »In solcher unwahren und zweideutigen Luft von Bosheit erheben sich ständig wechselseitige Strömungen. Von ihnen umweht, verliert eine geistig unmündig gebliebene Kirche ihre Festigkeit (...), verlieren ihre Glieder ihren festen Stand.«

Die Bedingung für geistige Mündigkeit kann demnach nicht im naiven Übernehmen der Weltmaßstäbe bestehen, in einer geistigen Blindheit für all das, was den Glauben

21 In: Die Kirche, Freiburg 1967, S. 439f.

22 Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Freiburg 1957, hier S. 204.

schwächt oder herausfordert. Sie wird vom Apostel im vorausgehenden Vers genannt: »Wir alle sollen gelangen zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollkommenen Mann, zu Christus in seiner vollendeten Gestalt« (4,13).

Körperwachstum und physiologische Reife kommen für den Menschen in einem bestimmten Alter zum Abschluß – nicht jedoch das Wachstum im Geist. Im Gegenteil: Paradoxerweise bedeutet die Überzeugung von der Vollendung der eigenen geistigen Reife, daß man noch einen langen Weg zu machen hat. Die größere Vollkommenheit in Glaube und Liebe hingegen äußert sich in der Erkenntnis der eigenen Sünde und der Annahme des Rufes zur Umkehr. Die Bereitschaft zur Bekehrung wird geradezu zum Kriterium für das Erreichen von geistiger Mündigkeit, die immer Ziel bleibt.[23]

Hans Urs von Balthasar hat sich vor Jahren die Frage gestellt: »Wer ist ein mündiger Christ?« Er führt dazu aus, daß in der Bibel »unmündig« einfach das normale Kind heißen könne. Aber wenn der geistige Kinderzustand sich über die Zeit hinaus verlängere, werde er verwerflich. Die Unmündigkeit werde dann ein Nichtverstehen, »und dieses wiederum beruht auf der Schwerhörigkeit dem Wort gegenüber (...) dem ›Logos vom Kreuz‹, der für die Welt eine Torheit ist, eine Torheit aber, die Gottes verborgene Weisheit ist, welche die Weisheit der Welt der Torheit überführt«.

Ist das »Sensorium für das Kreuz« in einem einzelnen, in der Gemeinde ausgebildet, dann kann der Apostel sein Werk als vollbracht betrachten; dann hat Christus im Christen Gestalt gewonnen. »Diese ›Gestalt‹, die im Christen sich ausprägen muß, ist die gleiche, die anfänglich von der Kirche durch die sakramentale Taufe in ihm eingeprägt wurde, in der Hoffnung, sie werde sich in der widerspenstigen Materie durchsetzen (...) Mündig ist demnach, wer die objektive sakramentale Wirklichkeit in sich subjektiv-existentiell realisiert. Wer nicht mehr von außen her immer neu gezwungen zu werden braucht, dieser Welt abzusterben, sondern frei und selbstverantwortlich ein für allemal ›sein Fleisch mit seinen Leidenschaften und Gelüsten ans Kreuz geschlagen hat‹ (Gal 4,14).«[24] – Wer würde von sich behaupten, daß er diesen geistlichen Reifungsprozeß schon hinter sich hat?

Der christliche Humanismus Johannes Pauls II.

Von Stefan Wilkanowicz

Bei verschiedenen Gelegenheiten hat sich der Papst an die Europäer gewandt und sie dazu angeregt, zu den Wurzeln, zur christlichen Identität Europas zurückzukehren. Dabei verdeutlicht er uns in Umrissen einen Humanismus, der zur Seele heutiger Zivilisation werden soll. Hier handelt es sich selbstverständlich um einen tief in der Tradition verwurzelten christlichen Humanismus – mit gewissen, für die Persönlichkeit Karol Wojtyla charakteristischen, seinen Erfahrungsschatz widerspiegelnden Zügen. Im Verlauf unserer Diskussion zum 10. Jahrestag seines Pontifikats bemühten wir uns, diese persönliche Version eines christlichen Humanismus etwas näher zu

23 Vgl. A. Liégé, Mündig in Christus. Freiburg 1961, S. 81-111.

24 Wer ist ein Christ? Einsiedeln ^{4}1983, S. 87-91.

bestimmen, wenn auch nur annähernd und lückenhaft. Zunächst möchte ich in aller Kürze seine Charakteristika darlegen, ehe ich dazu übergehe, seine Bedeutung für die verschiedenen Teile Europas zu bedenken.

1. Theologische Wertorientierung

Der Gradmesser dieses Humanismus ist ohne Frage Christus – der Gott-Mensch: Gott als jene Liebe, die den Menschen erschaffen hat und für den Christus aus Liebe um seiner Erlösung willen am Kreuze starb.

Zugleich aber weiß dieser Humanismus um das Geheimnis des Bösen, das seine Wurzeln auch im Menschen selbst hat – und nicht nur in den Strukturen, den sozialen und ökonomischen Beziehungen, sondern im Innern des Menschen. Daher bedarf jeder Mensch der Heilung, und ein jeder muß selbst seine Heilung suchen und Gott um diese bitten; Systemveränderungen allein genügen nicht, wenngleich man auch die Strukturen heilen und unaufhörlich verbessern muß. Dieser Humanismus besitzt weiterhin eine bestimmte Wertstruktur. Die Liebe ist flankiert von Wahrheit und Schönheit. Von der Wahrheit spricht der Papst immer wieder; er mißt ihr ein großes Gewicht bei, fordert dazu auf, sie zu suchen und ihr treu zu sein. Die Schönheit versteht er – nach Norwid – als »Profil der Liebe«. Damit ist übrigens nichts Neues gesagt, sind doch Wahrheit, Liebe und Schönheit traditionelle Attribute Gottes.

Der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch ist mit diesen Werten verbunden. Er braucht sie und kann sich ohne sie nicht entfalten. Als durch Gott und nach seinem Bilde geschaffenes, mit diesen Werten ausgestattetes Wesen ist ihm eine unermeßlich große Würde eigen. Er darf niemals nur als Werkzeug zur Erlangung irgendwelcher Zwecke behandelt werden, sondern man muß in ihm einen freien Mitarbeiter sehen. Der Mensch hat ein Recht auf Freiheit und Subjektivität. Als Person ist er für sich verantwortlich, zugleich aber ist er als soziales Wesen mit anderen verbunden und zur Solidarität verpflichtet. Freiheit und Solidarität sind hier komplementäre, die Möglichkeit von Gerechtigkeit und Frieden bedingende Werte.

Das Verlangen nach Frieden schließt den Kampf nicht aus, doch bestimmt dieser Humanismus seine Methoden. Er möchte wenigstens eine Einschränkung des bewaffneten Kampfes herbeiführen und den Haß vermeiden, betont dagegen die Pflicht, das Böse mit Mitteln zu bekämpfen, die die Rechte des Menschen unberührt lassen und keinen Haß wecken. Er legt den Akzent auf die positive Seite des Kampfes: überwinde das Böse durch das Gute! Ihm ist es darum zu tun, Gutes zu schaffen, und nicht den, der Böses tut, zu vernichten.

Die genannten Werte – Liebe, Wahrheit, Schönheit, Würde, Freiheit, Solidarität, Gerechtigkeit, Frieden – sind nicht nur Werte, derer der Mensch bedarf, die er schätzt; es sind zugleich Pflichten, Aufgaben, die sich den Menschen stellen, Tugenden, das heißt Verkörperungen guten Handelns. Sie stehen damit sowohl im Gegensatz zu einer ungebundenen Freiheit als auch zu einer erzwungenen Solidarität.

Freiheit und Solidarität müssen ständig neu erworben werden. Wahre Freiheit ist eine Befreiung von Fehlern und Schwächen, ist der Erwerb einer Freiheit zur Entscheidung für das Gute, für höhere Werte. Ohne Askese geht das nicht, nicht ohne die Mühe um Einschränkung und Verzicht. Wahre Solidarität ist ein ständiges Überschreiten von Egoismus und Gleichgültigkeit, kein Herdeninstinkt, kein Konfor-

mismus, keine Interessengemeinschaft. Wahre Würde ist die Wertschätzung des eigenen Menschseins als Abglanz Gottes, nicht die Sorge um Ansehen und Prestige.

2. Öffnen für den Dialog

Der Humanismus Johannes Pauls II. ist tief theologisch; er ist mit Christus, dem Erlöser, als Ideal und Maß des Menschseins verbunden. Zugleich aber ist er dialogisch, offen auch für Menschen, die den christlichen Glauben nicht teilen. Er besitzt nämlich auch eine philosophische Schicht, die gleichsam in der theologischen Reflexion enthalten ist, in ihr aber nicht aufgeht und ihren autonomen Charakter bewahrt. Zu ergänzen wäre noch, daß ihm auch eine ästhetische Ausdrucksform eigen ist, was ihm eine dialogische Dimension verleiht.

Diese Art philosophischer Anthropologie kann von Nichtchristen, ja selbst von Nichtglaubenden übernommen werden – zumindest wenn es sich um eine bestimmte Weise von Unglauben handelt. Für Christen findet die philosophische Reflexion ihre Vertiefung und »letzte Verwurzelung« in der Theologie, ohne ihre Autonomie und ihren Eigenwert einzubüßen. Für die einen wie für die anderen ist dieser Humanismus Anruf, um seiner Verwirklichung willen zusammenzuarbeiten und wettzueifern.

Das gilt besonders für die Christen, denn es ist klar, daß verschiedene seiner Elemente im unterschiedlichen Maße die genannten Werte enthalten. Der Papst legt hier großen Nachdruck auf das Recht des Menschen, in seiner eigenen Kultur zu leben, gleichzeitig aber auch auf den komplementären Charakter aller Kulturen sowie auf die Verpflichtung zu einem reichmachenden Dialog, einem Austausch der Werte. Diese betrifft das westliche und östliche Christentum, gilt aber auch – analog – für die verschiedenen geistigen Strömungen.

Das ist um so bedeutsamer, als diese Art Anthropologie weder zu einer theokratischen noch zu einer ideologischen Gesellschaft tendieren kann. Sie ist eine konsequente Einheit von Prinzipien und Werten, aber kein doktrinäres System und auch keine ausgefeilte Utopie. Sie verlangt ständige Suche und Korrektur, denn mit der Freiheit des Menschen übernimmt sie Pluralismus und Offenheit, während der Grundsatz der Solidarität das Bemühen um Kooperation freier Subjekte notwendig macht. Ohne seine Prinzipien anzutasten, handelt es sich somit um einen seiner Natur nach auf Evolution, auf den Ausgleich unumgänglicher Einseitigkeiten ausgerichteten Humanismus. Dabei besitzt er ein deutliches Profil, läßt er sich doch leicht unterscheiden – insbesondere von heutigen Ideologien, denen gegenüber er sich ebenso stark abgrenzt wie er ihnen gegenüber dialogisch offen ist.

Ich bin überzeugt, daß gerade dieser Humanismus der vollen Wahrheit vom Menschen am nächsten kommt. Er stellt den heutigen Ideologien – und in bedeutendem Maße den Verhaltensnormen – gegenüber eine Herausforderung dar, entspricht aber zugleich einem Bedürfnis des heutigen Menschen in Ost und West, in Nord und Süd. Doch insbesondere bedarf Europa dieses Humanismus, denn er steht seinem innersten Wesen nahe und widersetzt sich zugleich den östlichen wie westlichen Varianten seines Verrats. Dabei kann es sich gegen den Anschein erweisen, daß er leichter für den Osten als für den Westen annehmbar ist.

3. Herausforderung für West- und Osteuropa

In Westeuropa trifft dieser Humanismus auf eine zutiefst entsakralisierte und säkularisierte Kultur, die die frühere Gestalt einer christlichen Zivilisation abgelegt hat, die ihrerseits stark mit einem gewissen Typ eines formell christlichen Staates sowie mit dem bedenklichen Grundsatz *cuius regio eius religio* verknüpft war. In der Neuzeit nahm diese Kultur eine reichliche Dosis Utilitarismus, Relativismus und Skeptizismus in sich auf, die mit dem christlichen Verständnis des Menschen grundsätzlich in Widerspruch stehen. Somit kommt es zu der verbreiteten Ansicht, daß diese Kultur eine postchristliche Phase durchlebt und das Christentum in ihr noch keine neue Inkulturation erfahren hat.

Andererseits besitzt das westeuropäische zivilisatorische Modell sowohl im Bereich der Wirtschaft als auch bezüglich wichtiger humanistischer Werte, zumal was Freiheit und Recht des Menschen betrifft, große Errungenschaften. Das Problem ist aber, daß ohne einen christlichen Humanismus die Freiheit zur Bindungslosigkeit, die Menschenrechte zum Anspruchsdenken, die Solidarität zum Gruppenegoismus, zum Konformismus oder zu einem Zwangskollektivismus degenerieren. Nur sind diese Gefahren für viele undeutlich, nicht evident, durch spektakuläre Erfolge und wachsenden Konsum verdeckt. Daher ist dieser dramatische geistige Kampf so schwierig zu führen, fehlt es doch an einem mächtigen Verlangen, wie es zumeist aus dem Erleben einer Kluft zwischen den evidenten und geheiligten Werten und der zu ihnen im Widerspruch stehenden Realität hervorbricht.

In Osteuropa ist die offizielle Ideologie zwar formell antichristlich, doch nährte sie sich in ihrer Anfangsphase von manchen Werten eines christlichen Humanismus, die freilich häufig von den Christen selbst nicht verstanden, geringgeschätzt oder verraten wurden. Diese mit der Hoffnung auf ihre schnelle und radikale Verwirklichung verbundenen Werte verliehen dieser, sich mit der Aureole der Wissenschaftlichkeit schmückenden Ideologie eine gewaltige Antriebskraft. Doch prinzipielle Fehler der Doktrin, die ihre Quelle u. a. in einer reduzierten und deformierten Anthropologie haben, verbunden mit den Traditionen eines politischen Absolutismus und der Faszination einer rationalistischen Utopie, führten relativ schnell zu ihrer gründlichen Kompromittierung. So kann man annehmen, daß wir uns – bezüglich der Sphäre der Hoffnungen und Wünsche – bereits in einer post-marxistischen Epoche befinden. Diese ist durch einen Hunger nach verlorenen und einst verdammten Werten sowie durch die Notwendigkeit von Reformen gekennzeichnet, die einen Ausgang aus der Wirtschaftskrise zu garantieren vermögen.

Gleichzeitig bestehen aber die Strukturen marxistisch-bürokratischer-absolutistischer Art weiter, wie sie seit langem auf die Mentalität der ihrem Einfluß unterliegenden Menschen einwirken. Bei den einen rief dies eine gewisse Anpassung an das System hervor, verbunden mit einer unbewußten oder auch bewußten Akzeptanz eines bedeutenden Teils der geistigen Inhalte und Schemata, wie sie im Bildungswesen und den Massenmedien gebräuchlich sind, bei anderen stießen sie auf spontane und systematische Ablehnung all dessen, was den Stempel der Amtlichkeit trägt. Hinzu kommen jene, die sich bemühen, das Schema von Affirmation und Negation, von dekretierter Sprache und Denkstrukturen zu durchbrechen, die eine wahre Unabhän-

gigkeit suchen – und die in dieser Hinsicht auch Erfolg haben. Sie alle sind von dem Niedergang einer Kultur der Arbeit und des gesellschaftlichen Lebens tief betroffen.

4. Nationale Strömungen, demokratischer Sozialismus, Liberalismus

Wo findet sich ein Ausweg aus der Krise? – Es stellt sich selbstverständlich die Möglichkeit, an die eigenen Traditionen wie auch an Vorbilder des Auslandes anzuknüpfen. Zweifellos erleben nationale Strömungen eine Renaissance; sie sind manchmal radikal, manchmal gemäßigt, aufgeklärt. Ihre Sorge um Bewahrung kultureller Identität, um die Kontinuität kultureller Entwicklung und die Fortdauer traditioneller moralisch-christlicher Werte ist notwendig. Gleichzeitig zeigen diese Strömungen für gewöhnlich jedoch eine Neigung zu autoritär-elitären Regierungssystemen, zu einem Isolationismus und religiösen Traditionalismus – und in extremen Fällen geradezu zu einem Chauvinismus bzw. zu einem vorgeblich christlichen Messianismus. Nationale Strömungen zeigen somit nur zum Teil eine Affinität zum christlichen Humanismus, und in ihren radikalen Erscheinungsformen geraten sie mit ihm in einen tiefen Konflikt.

Eine zweite geistig-politische Strömung, an die man anknüpft, ist der demokratische Sozialismus. Sein Wert liegt in einer mit einem wirtschaftlichen Realismus verbundenen sozialen Sensibilität, seine Schwäche ist eine seichte Anthropologie, ein Ausfall von Werten, soweit sie die Nation, die Bedürfnisse des Menschen nach Heimat und Religion betreffen, ein Defizit, das wahrscheinlich mit den Traditionen eines überholten, auf den Szientismus der Aufklärung zurückgehenden Rationalismus zusammenhängt. Wir stellen somit hier eine gewisse Affinität zum christlichen Humanismus im sozio-ökonomischen Bereich und bei den Menschenrechten fest, im wichtigen Bereich der Kultur dagegen eine grundsätzliche Divergenz.

Die liberale Strömung greift hauptsächlich auf ausländische Vorbilder zurück. Sie spielt dort eine größere Rolle, wo es um eine praktische Ausweitung der Sphäre der Freiheit sowie um einen Lernprozeß von Unabhängigkeit und wirtschaftlicher Initiative geht. Doch der Nachdruck, mit dem sie die individuelle Freiheit betont, verbunden mit der Tendenz, sämtliche vergesellschafteten Wirtschaftsformen mit dem Kollektivismus gleichzusetzen, beschwört die Gefahr eines die Freiheit oberflächlich bzw. falsch verstehenden Individualismus, der dem Prinzip der Solidarität widerspricht sowie für die Rechte und Bedürfnisse der Schwachen wenig sensibel ist. Darüber hinaus zeigt sie häufig ein einseitiges Verständnis von Entwicklung – ein Merkmal, das allerdings auch den anderen hier genannten Strömungen eigen ist.

Liberalismus und demokratischer Sozialismus neigen hier zum Ökonomismus, während nationale Strömungen kaum ein klares Wirtschaftsprogramm besitzen und der Wirtschaft auch keinen besonderen Rang als einen das moralische Verhalten bestimmenden Faktor beimessen.

5. Integrale Entwicklung und christlicher Humanismus

Natürlich wünschen alle grundsätzlich eine volle Entwicklung des Menschen, der Wirtschaft und der Gesellschaft, in Wirklichkeit aber weisen die verschiedenen Strömungen unterschiedliche theoretische Lücken auf, und auch die Praxis zeigt ein

unterschiedliches Gesicht: Einmal verdecken die Lebensbedürfnisse Einseitigkeiten der Theorie, ein andermal verstärken sie sich im Eifer des Kampfes oder aufgrund ideologischer Verbohrtheit.

Im christlichen sozialen Denken rückt die integrale Entwicklung und die Wahrnehmung der zwischen ihren verschiedenen Bereichen bestehenden Verbindungen in den Vordergrund. Natürlich legt man großen Wert auf eine moralische und geistige Entwicklung, doch in immer stärkerer Verbindung zu allen Lebensbereichen. Sehr deutlich zeigte sich das in *Populorum progressio*, und Johannes Paul II. hat diesen geistigen Faden konsequent entwickelt. Ja man kann sagen, daß das integrale Verständnis der Entwicklung ein charakteristisches Merkmal dieser Version eines christlichen Humanismus bildet.

Dieser ist weder eine politische Doktrin noch eine Ideologie. Man könnte ihn eher eine durch den Glauben belebte Anthropologie nennen. Er muß selbstverständlich im Gesamt des Lebens der Personen wieder Gestalt gewinnen, doch ergibt sich aus seiner Natur – aus der hohen Würde und dem Subjektcharakter des Menschen – ein bestimmter Pluralismus und kein kopiertes monolithisches Modell. Er ist kein beliebiger Pluralismus, vor allem kein skeptischer Relativismus. Er beruht auf der Gemeinsamkeit prinzipieller Ziele und allgemeiner Handlungsmaxime, unter dem Bemühen, Haß und zerstörerische Rivalität auszuschließen, und gleichzeitig auf der freien Suche nach Wegen zur Realisierung der Werte. Niemand kann hier somit für sich ein Monopol beanspruchen; gefordert sind verschiedene Initiativen und zwischen ihnen eine stimulierende Konkurrenz. Es geht somit, so könnte man sagen, um einen »ökumenischen«, komplementären Pluralismus, der auf unterschiedlichen Wegen das im Prinzip gleiche Ziel anstrebt.

Damit berühren wir die politische Sphäre. Johannes Paul II. versteht Politik in einem engeren und weiteren Sinn. Im engeren Verständnis ist Politik die Domäne politischer Parteien, die nach der Macht streben oder in einem Staat die Macht innehaben. Im weiteren Sinne meint Politik die kluge Sorge um das Gemeinwohl, ist also Recht und Pflicht eines jeden Bürgers. Daraus resultieren auch die politischen Aufgaben von Bischöfen und Priestern sowie ihre Pflicht, sich politischer Aktivität *sensu stricto* zu enthalten, da diese ihrer universalen pastoralen Berufung grundsätzlich widersprechen würde.

Aus den Prinzipien eines christlichen Humanismus resultiert das Bestreben, die Werte auch durch vielfältige gesellschaftliche Initiativen und politische Parteien zu realisieren – durch den Aufbau einer bürgerlichen Gesellschaft und durch den Regierungsapparat. Es ist klar, daß es dazu politischer Gruppen bedarf, die möglichst getreu und sachkundig die Ziele des christlichen Humanismus realisieren, doch ist gleichzeitig der Dialog mit jenen erforderlich, die sich mit ihm nur teilweise identifizieren. Der Dialog hat eine Ausweitung der Sphäre gemeinsamer Werte und eine Anhebung des Niveaus der Kultur des politischen Lebens zum Ziel. Das ist besonders in Ländern wichtig, in denen fast keine öffentliche Meinung besteht, die Gesellschaft gespalten und das politische Leben durch Lüge und Haß vergiftet ist. Grundlage einer gesunden Gesellschaft ist nämlich ein hohes geistiges Niveau der Individuen, gepaart mit einem Gefühl sozialer Verantwortung, eine Ausrichtung auf Schöpfertum und Initiative, eine freie Entwicklung jeder Art von Vereinigungen und gesellschaftlicher Initiativen sowie ein gewisses Gleichgewicht gesellschaftlicher Kräfte, das eine

Vorherrschaft einzelner Gruppen über andere bzw. des Staatsapparates über die Gesellschaft verhindert. Aus dem Charakter eines christlichen Humanismus folgt auch ein gewisser Pluralismus im politischen Bereich, also keine Tendenz zu einer die Repräsentation geistiger Werte monopolisierenden Partei, sondern zu einem System mehrerer durch geistige Werte inspirierter Parteien, die entsprechend ihrer Kenntnis der Situation sowie aufgrund der Bedürfnisse und Rechte der durch sie repräsentierten Gruppen bemüht sind, sie im Leben des Staates und der Gesellschaft umzusetzen.

6. Chancen eines christlichen Humanismus in Mittel- und Osteuropa

Welches sind die Chancen eines christlichen Humanismus in den Ländern Mittel- und Osteuropas? Ich halte sie für bedeutend, wenn auch selbstverständlich in den einzelnen Ländern und Regionen im unterschiedlichen Maße. In ihnen besteht nämlich gleichzeitig die Notwendigkeit von Reformen sowie ein Verlangen nach verlorenen oder auch besonders unterdrückten Werten: nach Wahrheit, Freiheit und Würde, nach einem authentischen gesellschaftlichen Leben. Es besteht ein Bedürfnis zurück zu den Wurzeln, ein Verlangen, an eine vielhundertjährige Kultur anzuknüpfen, deren kontinuierliche Entwicklung unterbrochen wurde. Damit wächst das Interesse am Christentum, das Bedürfnis nach Transzendenz, nach Glauben. Gleichzeitig jedoch türmen sich die Schwierigkeiten, wie sie aus systembedingten deformierenden bzw. zerstörerischen Aktivitäten resultieren. Die Menschen verlangen nach Freiheit und Demokratie, doch es mangelt ihnen an einer Kultur des Parlamentarismus und an der Fähigkeit zur Kooperation. Sie wünschen Selbständigkeit, sind aber gewohnt, alles vom Staat zu erwarten. Sie sehen die Vergeudung menschlicher Arbeit, aber schon fällt es ihnen schwer, selbst gut zu arbeiten. Sie sehnen sich nach Identität, kennen aber oft ihre eigene Kultur kaum mehr. Sie suchen Gott, doch Religion ist ihnen weithin unbekannt.

Es scheint jedoch, daß in einer Reihe von Ländern Mitteleuropas die Prozesse einer Entwurzelung nicht so weitreichend waren wie bei ihren östlichen Nachbarn; auch ist bei ihnen der Grad der Unabhängigkeit und der gesellschaftlichen Aktivität größer; größer auch das Niveau an Freiheit, besser – infolge leichterer Kontakte zu anderen Weltregionen – die Kenntnis der die moderne Welt betreffenden Probleme. Der Grad der Unabhängigkeit dieser Länder im Lager des sozialistischen Blocks nimmt zu oder kann doch zumindest zunehmen. Sie können daher relativ leicht den christlichen Humanismus annehmen und zu einem Laboratorium praktischer, seinem Geist entsprechender Lösungen werden. Und diese Erfahrungen könnten im weiteren Verlauf andere Länder des sozialistischen Lagers beeinflussen.

Das System des realen Sozialismus, d. h. einer bestimmten historischen Verkörperung des kommunistischen Modells ist in die Phase einer tiefen Zivilisationskrise eingetreten. Ohne Reformen von Grund auf – umfassend und nicht nur auf die Wirtschaft beschränkt – gibt es keine Chance, die Krise zu meistern. Das System kann in eine lange, von tiefen Erschütterungen und revolutionären Ausbrüchen gekennzeichnete Phase geraten, aber auch die Probe gründlicher Umgestaltung bestehen. Diese könnte zu Lösungen führen, die mit den Grundsätzen eines christlichen Humanismus konvergieren – vorausgesetzt, sie vollzieht sich auf zwei Ebenen: der einer Rückkehr zu den Quellen sowie einer Öffnung für die Realitäten unserer Zeit.

Unter dem ersteren verstehe ich eine Rückkehr zur moralischen Leidenschaft des ursprünglichen Sozialismus – zur Befreiung des Menschen, zu seinem Subjektcharakter, zur Gerechtigkeit, zu einem Handeln des sozialen Miteinanders. Der Sozialismus nahm hier seinen Ausgang, um dann allerdings schnell zum Primat der Produktion überzugehen und bei einer Absolutierung der Macht zu enden.

Die Offenheit für die Realitäten von heute begreife ich als das Verständnis, daß eine moderne Ökonomie vorrangig Initiative und Elastizität braucht, wie sie für eine bürokratisierte Wirtschaft absolut unerreichbar sind; also muß man dazu kommen, eine private und eine authentisch gesellschaftliche Wirtschaft wiederherzustellen, sei es in einer echten genossenschaftlichen, sei es in anderer Form. Aber es bedarf auch einer gründlichen Umgestaltung der staatlichen Betriebe, einschließlich der Einführung neuer Eigentumsformen. Diese Unternehmen dürfen weder aus Privilegien Nutzen ziehen noch solche schaffen.

Der heutige Realismus zwingt zu der Feststellung, daß eine moderne Wirtschaft in einem totalitären politischen System keinen Bestand hat. Auch kann man sich nicht dem allgemeinen Verlangen der Menschen nach Subjektivität widersetzen.

Die Losung einer Rückkehr zu den Quellen und einer Öffnung zur Gegenwart scheint mir leichter zu akzeptieren und richtiger zu sein als die direkte Forderung nach Rückkehr zum Kapitalismus. Natürlich sind Versuche, das neostalinistische System aufgrund von Konzessionen zugunsten einer gewissen Liberalisierung in der Wirtschaft und einer nationalen Tendenz in manchen Bereichen der Kultur aufrechtzuerhalten, immer möglich, und sie wurden auch schon unternommen. Aber das wäre wohl nur ein Aufschub der Krise und nicht ihre Überwindung.

7. Die besondere Mission Mitteleuropas

Wenn wir vermuten, daß die Länder Mitteleuropas (oder Mitteleuropa, wie manche wollen), zumindest einige unter ihnen, größere Möglichkeiten haben, zu einer Zivilisation zu gelangen, die der Natur und der Berufung des Menschen mehr entspricht, dann ergeben sich daraus auch bestimmte Pflichten den anderen gegenüber. Dies ist kein ungesunder Messianismus, sondern die einfache Konsequenz des Prinzips der Solidarität, wie der Papst sie versteht: als Selbsterfüllung in der Erfüllung anderer.

Daraus folgt, daß Mitteleuropa dem sozialistischen Lager gegenüber eine bestimmte Mission zu erfüllen hätte. Seine aktuelle Zugehörigkeit zu diesem Lager verpflichtet dazu, zu seiner Umgestaltung beizutragen. Eine solche Einwirkung ist, wenngleich schwierig, so doch real möglich, jedenfalls realistischer als Versuche, sich aus ihm zu lösen. Sie ist umso erfolgreicher, je größer der Grad der Unabhängigkeit sein wird, den die Länder Mitteleuropas besitzen, und je breiter die Kontakte mit der restlichen Welt sind, vor allem mit Westeuropa. Damit zeichnet sich hier eine deutliche Aufgabe ab: das Streben nach einer doppelten Zugehörigkeit – zum Osten wie zum Westen. Eine solche doppelte Zugehörigkeit könnte zu einem wesentlichen Faktor des Friedens und der Zusammenarbeit in Europa werden, zu einem Träger kultureller Werte und eines technischen Fortschritts, zu einem Stimulator gewünschter Veränderungen.

Es liegt auf der Hand, daß diese Länder – soll dies möglich werden – daran gehen

müssen, ihre Krise zu meistern. Dies hängt von einer Reihe von Faktoren ab; wenigstens von drei Bedingungen: Übergang zu tiefen und umfassend bedachten Reformen, Nutzbarmachung des unproduktiven Kapitals, einschließlich der Devisen, Verringerung der Ausgaben für Verteidigung und Revolutionsexport sowie eine wirksame Auslandshilfe.

Als erstes braucht man also ein Programm für diese Reformen. Ihr umfassender Charakter ist die Bedingung des Erfolges. Eine zweite Voraussetzung ist das Engagement breiter Bevölkerungsschichten mit ihrer Kompetenz für die verschiedenen Lebensbereiche. Es geht hier nicht nur um die Berufung kompetenter Gremien und unabhängiger Experten, sondern um die Schaffung einer breiten Reformbewegung. Kern der Reform aber muß es sein, gute Arbeit möglich zu machen und den Willen dazu wiederherzustellen.

Die Verringerung der Ausgaben für Militär, Administration und Propaganda würde die Wirtschaft spürbar und sofort entlasten und darüber hinaus Möglichkeiten ihrer Restrukturierung schaffen.

Eine Auslandshilfe wird dann nützlich sein, wenn die Investitionen dazu dienen, die empfindlichsten, den normalen Wirtschaftsablauf blockierenden Mängel zu beseitigen und wenn sie zur Entwicklung einer modellhaften Wirtschaft beitragen. Es scheint, daß man hier direkte Kontakte zwischen möglichst selbständigen Unternehmen – bzw. zwischen Banken und Firmen – herstellen, gemischte Unternehmen schaffen und eine Einschaltung des insuffizienten zentralen Verwaltungsapparats vermeiden muß.

Bedenkt man die Chancen eines christlichen Humanismus, dann darf man seine eigentlichen Träger nicht vergessen: die christlichen Kirchen. Vor allem die Christen selbst. Seine Chance hängt in erster Linie von der Qualität ihrer Verbindung mit Christus ab. Diese läßt sich selbstverständlich nicht messen. Man kann sich in diesem Rahmen nur ein wenig an sie herantasten, sie annähernd bedenken. Es spricht sich leichter über die Kirche, ihre Struktur, ihre Riten, ihre Seelsorge. Der Geist des christlichen Humanismus soll sich in seiner Weise auch in der Kirche spiegeln. Wenn nicht, dann zeugt die Kirche wider sich selbst. Die Situation ist wohl bekannt: man verkündet die christlichen Ideale, doch zieht man aus ihnen keinerlei praktische Konsequenzen für sich und seine Umwelt. Die menschliche Schwachheit, der wir alle unterliegen, mag hier ein Grund sein, aber dieser Mangel resultiert auch aus einem Unverständnis den Herausforderungen des Christentums gegenüber, aus der Last der Routine und dem Ballast überflüssiger Traditionen.

Zunächst haben wir es hier mit dem Problem zu tun, die Kirche als solche und ihre Verbindungen mit der »Welt« zu verstehen – mit dem Staat, der Wirtschaft, der Kultur. Es ist klar, daß die Kirche Christi kein Verein unter dem Firmenschild eines Jesus von Nazareth ist, sondern eine *communio* zwischen Gott und den Menschen sowie zwischen den mit Gott verbundenen Menschen. Anders gesagt: ein lebendiger Bund, in dem die Hierarchie von grundsätzlicher Bedeutung ist. Doch daraus ergibt sich keine Notwendigkeit, Verhaltensmuster längst vergangener absolutistischer Monarchien zu konservieren noch auch kanonische Stände in der Kirche, die vor allem einen geistigen Charakter haben, auf die Struktur einer christlichen Gesellschaft in einem soziologischen Sinne zu projizieren, oder an Mustern festzuhalten, die dem Wesen der Kirche als *communio* widersprechen. Andererseits soll (und kann) sich ein Wandel der Lebensformen weder revolutionär noch administrativ vollziehen. Man

muß ihn schon ernsthaft betreiben, beginnend mit der persönlichen Bekehrung. Ein Wandel der Verhaltensmuster in der Kirche im Geiste eines christlichen Humanismus ist eine vorrangige Aufgabe aller Christen.

Nicht weniger wichtig ist es, die Rolle der Kirche in der Welt richtig einzuschätzen. Ohne auf dieses Thema ausführlich einzugehen, möchte ich doch betonen, daß jede Subordination der Kirchen unter die weltliche Gewalt ein Ende haben muß. Sowohl ihr josephinistisches als auch ihr zaristisches Modell bestehen heute weiter, obgleich es weder einen Kaiser noch einen Zaren gibt. Mehr noch: es soll ein für allemal das Prinzip *cuius regio eius religio* verurteilt werden, sowohl in seinen historischen als auch in seinen analogen außerreligiösen Verkörperungen.

Die Kirche soll ein Zeichen der Einheit und des Widerspruchs sein; ein Anspruch, schon schwierig genug im intellektuellen Bereich, schwerer noch in seiner praktischen Verwirklichung. Unsere Welt braucht dringend eine neue Inkulturation des Christentums, sie braucht den Ökumenismus, doch nicht beraubt um den mutigen Widerspruch gegen das Böse.

Erlösung hinter der Grenze

Edzard Schaper zum fünften Todestag

Von Sebastian Poliwoda

Mit Nachrufen hat Edzard Schaper schon zeit seines Lebens fertig werden müssen. Selbst wenn hier und da Versuche, seine Aktualität wie sein literarisches Fortbestehen zu belegen, eher verzweifelt denn überzeugend gemacht wurden, scheint dies nicht gereicht zu haben. Schaper ist tot, verschwunden von der literarischen Bühne, lange bevor er am 29. Januar 1984 eines natürlichen Todes starb.

Schon 1968, zu seinem sechzigsten Geburtstag, konstantierte die Literaturkritik sein Ableben, und das nicht ohne Häme: Ihm sei wohl nun endlich »die christliche Tinte ausgelaufen«, wie Debus bemerkte. Und jetzt den vielen vorangegangenen Nachrufen noch einen hinterherschicken? Längst Überwundenem, das keine Botschaft mehr für uns bereithält, nachtrauern?

Seinen Zeitgenossen, im besonderen Reinhold Schneider, Werner Bergengruen und Gertrud von Le Fort, ist es nicht viel anders ergangen, obwohl sich Gesellschaften der Pflege und Verbreitung ihrer Literatur namentlich widmeten. Das, was allgemeinhin als Öffentlichkeit bezeichnet wird, hatte schon Mitte der sechziger Jahre erkannt, jene »christlichen« Literaten seien eher dem 19. Jahrhundert zuzuordnen denn der Moderne. Die große Zeit dieser Dichter, vor allem Schapers, waren die vierziger und fünfziger Jahre. Hier war die Leserschaft, der ein »metaphysischer Grundwasserspiegel«, wie es Schaper nannte, eignete, unerläßlich für die Möglichkeit, ihn zu rezipieren. Hier entstanden seine großen Romane, wie etwa *Die Freiheit des Gefangenen* oder *Der Gouverneur*. Hier fand er zuletzt, 1947, nach Jahren der Flucht (vor diversen Ideologien) – Schaper war vom NKWD wie vom Freislerschen Gerichtshof in Abwesenheit zum Tode verurteilt – Heimat in der Schweiz.

Sein Werk ist innerhalb der ernst zu nehmenden deutschen Literatur als umfangreich zu bezeichnen. Dem ersten Roman von 1927, *Der letzte Gast*, sollten bis zum letzten, *Die Reise unter den Abendstern* (1976), einundzwanzig weitere folgen. Dazu 33 Erzählungen, vier Dramen, etliche Hörspiele, Essays, Reden, Betrachtungen, Vorworte und Übersetzungen aus allen skandinavischen Sprachen, alles in allem ca. 20 000 Seiten.

Ab 1976 saß er dann in seiner mit Uhren tapezierten Wohnung, schwieg und schaute den Eichhörnchen zu. Bezeichnend auch, daß allein neun Romane in der Zeit von 1949-1958 erschienen sind. Schaper – ein Anachronismus, der sich zu Lebzeiten überlebt hatte? Es scheint so. »Es ist nicht nur ein Generationenwechsel, der sich jetzt vollzieht und der jemandem wie mir das Gefühl der Fremdheit einflößt in seiner eigenen Zeit.«

Schon seine Biographie ist die einer selbstgewählten Einsamkeit. Mit sechzehn Jahren verließ er das Elternhaus, lebte jahrelang auf einer Ostseeinsel in der Einsiedelei, und schreiben konnte er sowieso nur in der völligen Isolation. »Ich habe nie zu Haus ein Buch geschrieben, habe niemals in der Nähe von Frau und Kindern arbeiten können. Und deshalb bin ich ewig dazu verurteilt, in einer gewissen Klausur zu leben.«

Genauso ergeht es seinen Figuren. Der Mensch des 20. Jahrhunderts ist für Schaper das »Wesen ohne Weltanteil«, ein identitätsloses Etwas ohne die existentielle Möglichkeit ontologischer Vergewisserung. Ein Vergleich seines Menschenbilds zum Beispiel mit dem der französischen Existentialphilosophie drängt sich unweigerlich auf; soweit also nichts Neues. Auch der Erzählrahmen korrespondiert mit einer existentialistischen Sichtweise: Symbolisch überladene Räume (Gefängniszellen in jeder Ausprägung, seien es nun Schiffe, Kirchen oder Eisschollen) verdichten durch ihre Variationsarmut die Konzentration auf das innere Geschehen. Schaper wurde in früheren Nachrufen gerne als der Grenzdichter eingeordnet, der vernarrt sei in das Phänomen beschränkender Abschottung. Daß aber in und durch die Extrem- respektive Grenzsituation die eigentlichen Prozesse erst ermöglicht werden, wurde nicht bedacht.

In dieser Grundsituation also wird der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen, erfährt er Weltlosigkeit dialektisch, als Absenz der eigentlichen Welt wie Verlorenheit in der diesseitigen Welt. Er ist, existenzphilosophisch gewendet, unbedingt frei, zur Freiheit verdammt, wie es Camus formuliert hat, denn auf die Frage nach der »Freiheit wozu?« ist Antwort bei Camus nicht mehr möglich.

Das Schapersche Anliegen ist die Sorge um das Sein des Menschen. Die Hofmannsthalsche Frage, wie es im geistigen Sinne noch zu leben möglich sei, wird bei Schaper durch das Attribut »überhaupt« universalisiert, denn das Geistige ist das wesentlich Identität und Sein Begründende. Seine Figuren sind die hoffnungslosen Nichtmehrdazugehörenden, die Gescheiterten und Gestrauchelten: »Die Schwierigkeit besteht darin, daß wir nirgends mehr zu Hause sind. Wir sind einmal geschaffen worden und haben unser Leben gelebt und haben unsere Welt überlebt, und wie es jetzt noch zu leben möglich (...) sein soll, weiß keiner von uns.« Vor allem Priester und Soldaten, als »Grenzfixierungen« menschlicher Existenz, bilden das Gros seines Figurenpotentials. Der Soldat, als einer immanenten, und der Priester, als einer transzendenten

(Werte-)Hierarchie verpflichtet, leben eine Idee, die untergegangen ist, deren Werte keine Bedeutung mehr haben.

Gerade in der Figurendarstellung und Auswahl zeigt sich, was diese Literatur so verbindlich macht, wie dichterische Verantwortung jenseits von Phrase und Änderbarkeit Geltung gewinnt. Die vielbeschworene dichterische Freiheit als erste Bedingung, um in der Moderne literarisch Relevantes erbringen zu können, verfällt. Schaper verstand sich vielmehr als Künder, als Mittler, dem die wesentlichen Botschaften, Mitteilungen und Inhalte natürlich gegeben wurden: »Ich selber unterscheide zwischen empfangenen Sätzen und aus mir gebildeten Sätzen. Ich kann versichern, daß alle diese Sätze, die verschachtelt, überlang usw. erscheinen, nicht Imitationen von Thomas Manns Stil sind, sondern daß ich diese Sätze haargenau so, wie sie im Buche stehen, empfangen habe. Deshalb konnte ich auch die meisten meiner Bücher auswendig, weil sie entweder aus der inneren Meditation des Gesprächs mit einer der Gestalten so lebhaft waren, oder aber sie waren so unauslöschlich, wie sie in einer Art Empfängnis entstanden«, so in einem Gespräch mit dem Verfasser kurz vor Schapers Tod.

Was daraus folgt, ist der fundamentale Gegensatz zwischen »moderner« und »christlicher« Literatur. Fiktive Themenwahl steht dabei gegen nicht-fiktive Gegebenheit, selbstbezogene Isolation von Teilaspekten einer Gesamtwirklichkeit und Konfrontation mit dem Individuum (seien diese Aspekte nun psychologisch, zeitkritisch, ideologisch oder ähnlich besetzt) stehen gegen literarische Bewältigung eben dieser Gesamtwirklichkeit mittels christlicher Betrachtungsweise als der einzig gemäßen. Vermittlungsversuche zwischen beiden scheinen zweck- respektive sinnlos, denn eigentlich und wirklich hatte sich Mitte der 60er Jahre, so die »moderne« Kritik, die christliche Literatur bekanntlich selbst aufgehoben, ein epigonales Weltbild sei zuletzt abgelöst worden. In einer Zeit, in der Änderbarkeit zum Paradigma avanciert ist, erscheint dieses Urteil nur konsequent, wirkt Verbindlichkeit nur mehr verknöchert.

Mit der Erfahrung anachronistischer Ausgeschlossenheit müssen auch Schapers Figuren leben, und mit ihnen und durch sie lebte er selbst. Schapers Werk geht gleichsam mit und in seinen Figuren unter, eigenes und erfahrenes Leben in diesen Personen vereinend, in der strikten Verantwortung als Verpflichtung gegenüber seinen »Nächsten«, seinen Figuren. Verständlich, daß auf ihrer gemeinsamen Suche nach der verlorenen Zeit, Welt und Idee kein Platz mehr für anderes, Äußerliches ist. Schapers Sprache ist konsequent funktional, dient lediglich der Abbildung von Inhalten. Die Verselbständlichung von Zeichen ist somit ausgeschlossen. Seine Prosa wurde des öfteren mit der Kleistschen verglichen; dennoch überwiegt das Dialogische, fokussiert durch kärglichste Rahmenhandlungen.

Fiktion wird Realität und umgekehrt als Folge seines Verhältnisses zu seinen Figuren. Der Kumulationspunkt dieser Vermischung ist dann erreicht, wenn Schapers Figuren ihre untergegangene Welt von ihm einfordern, wie in der Erzählung mit dem programmatischen Titel *Schattengericht* geschehen: »Wir haben alles getan, was Sie von uns gewollt haben. Sie haben uns gerufen, wir sind dagewesen, wir haben unser Teil gesagt. Die logische Konsequenz wäre, wir gingen zurück. Jetzt aber, wohin?« Schaper scheint hier um Antwort verlegen. In einem Gespräch konzedierte er: »Es ist eine Erfahrung von mir, daß meine Gedanken von gestern meine Wirklichkeit von morgen sind, daß ich zu jedem meiner Bücher in einer todernsten Schuldnerschaft

stehe und daß mir in meinem Leben bisher unweigerlich abgefordert worden ist, was ich in meiner Arbeit – oftmals so leichtfertig und ahnungslos – vorweg versprochen hatte.« So anerkennenswert diese selbstquälerische Verantwortung seiner Literatur gegenüber auch sein mag, zu verstehen ist sie nicht. Jedenfalls so lange nicht, als der christliche Wertehorizont nicht impliziert wird, was die Sache doppelt schwer zu machen scheint.

Denn was bedeuten Leben und Tod für Schaper? Zuerst und vor allem Einheit bzw. Nicht-Einheit des Menschen mit sich selbst, das fühlbare Nicht-zu-Hause-Sein in einer fremd gewordenen Welt. Sobald die Ausrichtung, das Ziel des Lebens verloren sind, kann für Schaper von Leben an sich nicht mehr gesprochen werden, durch die Kohärenz von geistigem und körperlichem Sein. Vergleichbar mit Koeppen, sind Schapers Menschen freie Tauben im Gras, ziellos wild durcheinanderschwirrend. Wo aber diese absolute Freiheit im französischen Existentialismus in die Absurdität umkippt, setzt Schaper den Glauben und das christliche Freiheitsverständnis. Der haltlose Mensch, der im Grunde ja frei von allen Beziehungen und Zwängen ist, ist so lange noch immer gefangen in sich selbst, solange er nicht sein Freiheitsverständnis revidiert. Wirkliche Befreiung gelingt bei Schaper wie zum Beispiel auch bei Kierkegaard, Nietzsche oder Jaspers erst durch die Einsicht, daß das »frei wovon« seine wahre Bedeutsamkeit durch Hinordnung auf ein vernünftiges »frei wozu« erhält, daß höchste Freiheit paradoxerweise in der absoluten Selbstbindung an das Gute, die Vernunft, Gott bestehen kann – wie etwa Luthers »Hier stehe ich! Ich kann nicht anders.« Dieses »wozu« kann für den weltlos Gewordenen aber nicht noch einmal ein in der Welt Seiendes (zum Beispiel Partei, Ideologie, Klasse) bedeuten, denn dann wäre es nicht das Absolute, und das kann nur Gott sein. Genauso logisch und verständlich ist es dann auch, daß an einer Welt, der entsagt werden muß, um zu bejahen, die Kritik an dieser obsolet wird; denn Schapers Kritik geht viel tiefer und radikaler.

Die Freiheit zur Anerkennung Gottes als letztes »Um-Willen«, die Freiheit »in der Gebundenheit an ihn«, wird durch diese Entscheidung, paradox gewendet, zur »seligen Gefangenschaft«. Das ist die »Freiheit des Gefangenen«, die »Macht der Ohnmächtigen«, als Antwort auf die Frage, wie es noch zu leben möglich sei.

Das Mystische und das Paradoxon sind die zentralen Begriffe bei Schaper wie auch bei Reinhold Schneider (vgl. etwa *Die dunkle Nacht des hl. Johannes vom Kreuz*). Das Paradoxon (zum Beispiel: Das eigentliche Leben entsteht aus dem Tod), die Grenze menschlicher Kategorien anzeigend, ist dabei Ausdruck des an sich unsagbaren Mysteriums des Glaubens. Diese Überzeugung führte zu einem weiteren Kritikpunkt an Schaper, dem Vorwurf der Bildlosigkeit christlicher Literatur. Sprache drohe bildlos zu werden, Inhalte unmittelbar, Symbole drückten nur mehr Erbaulichkeit aus, wie C. Hohoff beklagte. Die logische Folgerung wäre dann Wittgensteins Forderung: »Wovon man nicht reden kann, davon soll man schweigen.« Daß man letzten Endes über alle wesentlichen Fragen wird schweigen müssen, wußte der späte Wittgenstein aber auch: »Wir fühlen, daß, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen genau beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.« Dessen ungeachtet thematisiert sich ein zweiter mystischer Ansatz im Schaperschen Werk, mit Hilfe dessen Schaper der Brückenschlag zur Wirklichkeit zurück gelingt, die Idee des Doppelgängers. Der Mensch wird in seinem Leben notwendig schuldig. Diese

ontologische Schuld des Anaximander (»Die größte Schuld des Menschen ist es, geboren zu werden«) kann erst durch die Grenzüberschreitung von der selbstbezogenen Freiheit in die Freiheit für Gott bewußt gemacht werden; es ist bei Schaper der Kampf des Schattens mit dem Sonnenschein, die Symbolik dabei einfach, aber wirkungsvoll: »Wie er alles so grell überflutet, ist das Licht nichts anderes als die völlige Leere von Schatten, eine lähmende, beklemmende Ausgebreitetheit, in der einer nur platt daliegen und sich von den Strahlen festnageln lassen kann. Aufrecht zu gehen vermag er nicht mehr ...« Das Spiegelbild des Menschen ist zerbrochen, ebenfalls eine bekannte Metapher. Die Befreiung und Erlösung des einzelnen aber kann sich in der Befreiung für den anderen als dem Doppelgänger vollziehen. Dann, wenn der Mensch den anderen als seinen Doppelgänger erkennt, er sich in ihm spiegeln kann und von diesem »an sein Herz« genommen wird. Anliegen ist das Erkennen des anderen als mein Selbst, das Erkennen des anderen als des Gegenwärtigen, vor dem die Zeit, das Untergegangene, notwendig zurücksteht. Analog zu Wittgenstein: »Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich.« »Es würgte ihn in der ausgedörrten Kehle, (...) in der namenlosen Erregung des Gefühls, dieser andere da im Spiegel des Weihers habe lange auf ihn gewartet und sich unter der Kindheit des Wassers verborgen gehalten, bis daß er gekommen sei – der einzige, auf den das Abbild paßte – und ihn mitnehme und fortan nie mehr vergesse ...« Was hier an Dorothee Sölles Stellvertretergedanken erinnern mag, entwikkelt sich bei Schaper zur existentiellen Glücks-Möglichkeit, ohne dabei ihre Sicherheit oder ein Geborgensein vorweg versprechen zu können: So kann mit der Idee des Doppelgängers die Entsühnung des Menschen durch den Nächsten »schon im Diesseits Ewigkeit sein«.

Egal, ob Schapers Plädoyer für mehr Nächstenliebe und die Möglichkeit der Erlösung in dieser, egal, ob sein Eintreten für mehr Mit-Menschlichkeit gehört wurde oder wird, egal, ob die Ich-Besessenheit des modernen Schriftstellers diesen immer tiefer in sich selbst verstrickt, egal, ob Welten untergegangen sind, die nie mehr werden auftauchen können, »was am Schluß herauskommt, danach fragt der Läufer nicht; der Läufer ist ausgeschickt worden, eine Botschaft zu überbringen, und er läuft, bis er sie abgeliefert hat«. Sein Ziel hatte er zehn Jahre vor seinem Tod erreicht. Danach schrieb Schaper keine Zeile mehr, resigniert und gelassen zugleich. Schon 1968 wußte er: »Ich werde lange unterwegs sein, immer gen Osten. Ich werde unterwegs niemanden aus der alten Zeit und Welt wiederfinden, denn zwei Kriege und noch schlimmere Heimsuchungen sind mittlerweile über alle Lande des Herzens hinweggezogen. Wer sie auch gewesen sein mögen – und es waren viele –, niemand mehr wird da sein. Ich werde allein sein und, wie in der Nacht, frieren, weil mir kein Auge mehr die Welt erhellt und kein Herz sie mehr für mich erwärmt. Es wird nichts anderes übrigbleiben: Ich werde durch die warmen Sommernächte der Kindheit auf den Schall der letzten Posaune warten ...«

Edzard Schaper hat die Botschaft abgeliefert. Angekommen scheint sie nie zu sein. Sein (Autoren-)Verhältnis zum 20. Jahrhundert macht ihn zu jener Figur Kafkas, die zu viele Hindernisse zu überwinden hat, um mit der »kaiserlichen (Göttlichen) Botschaft« durchdringen zu können. »Niemand dringt hier durch und gar nicht mit der Botschaft eines Toten. – Du aber sitzt an Deinem Fenster und erträumst sie Dir, wenn der Abend kommt.«

Jean Chaunu, Jahrgang 1961, studierte Neuere Geschichte und lehrt heute in Paris. Den Beitrag auf Seite 436 übersetzte Claudia Zimmermann aus dem Französischen.

Gérard Cholvy, 1932 geboren, ist Professor für Neuere Geschichte an der Universität Montpellier. Den Aufsatz auf Seite 447 übertrug Bettina Halbe aus dem Französischen.

Eberhard Weis, Jahrgang 1925, Promotion 1952, Habilitation 1969, lehrte bis 1974 als Ordinarius in Berlin und Münster. Er doziert heute als ordentlicher Professor Neuere Geschichte an der Universität München.

Marcel Chappin SJ, 1943 in Nimwegen geboren, studierte Philosophie, Geschichte und Theologie in seiner Heimatstadt, Amsterdam und Rom. Seit 1981 lehrt er Kirchengeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. August Berz und Jochen Reichel übersetzten den Beitrag auf Seite 477 aus dem Italienischen.

Bischof Paul Josef Cordes, geboren 1943 in Kirchhundem (Paderborn), Priester 1961, Bischof 1976 mit Titularsitz in Naisso (Dazien), ist Vizepräsident des »Päpstlichen Rates für die Laien«.

Stefan Wilkanowicz, 1924 in Warschau geboren, Studium der Philosophie in Lublin, arbeitet seit 1957 für die Monatsschrift »Znak«, deren Chefredakteur er seit zehn Jahren ist, und die Wochenzeitung »Tygodnik Powszechny«; darüber hinaus ist er Mitglied der Bischöflichen Kommission für die Massenmedien und des Päpstlichen Laienrates. Den Aufsatz auf Seite 504 übertrug Theo Mechtenberg aus dem Polnischen.

Sebastian Poliwoda, 1963 in Göttingen geboren, studierte Philosophie, Germanistik, Publizistik und Slawistik in München; er arbeitet heute als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover.

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 der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn).

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

Imagination und Symbol

Fragestellungen

Von Irène Fernandez

Es ist mittlerweile zu einem Allgemeinplatz geworden, die Überflutung unserer Welt durch Bilder oder die Herrschaft des Bildes zu beklagen. Aber trotz des großen Interesses an diesem Thema hat man nur selten auf eine der wesentlichen Nebenwirkungen hingewiesen, die sich – gleichsam als Paradoxon – daraus ergibt: die Verarmung der Einbildungskraft, die trotz des äußeren Anscheins ungenutzt bleibt. Dabei liegt vielleicht gerade dort eine wirkliche Gefahr, die es dringlicher erscheinen läßt, über die Einbildungskraft nachzudenken als über die Gefahr einer vollkommen durch Bilder bestimmten Gesellschaft. Dazu hier einige Überlegungen.

I

Wir Christen sollten in der Einbildungskraft nicht eine untergeordnete Funktion des Verstandes sehen, wie wir es nur allzu gerne tun. Grund hierfür mag ein tief in uns verwurzeltes – dreifaches – Mißtrauen gegenüber der Einbildungskraft sein.

Zuerst ist hier der westliche Rationalismus zu nennen, der sich gegen das »Mythistische« wendet – dieser von M. Détienne geprägte Begriff[1] umschreibt treffend die verächtliche Ablehnung des »Logikers«, mit der dem mythischen Wortschwall begegnet wird. In dieser Form des Rationalismus gründet die traditionelle Verurteilung der Imagination als »Herrin des Irrtums und der Unwahrheit«, als einer »Phantasterei, die auf verfängliche Weise eng mit Empfindsamkeit, Gefühlserregbarkeit und Leichtgläubigkeit verbunden ist. Diese Tradition wurde von der Aufklärung, später dann vom Positivismus aufgegriffen und gestärkt. Letzterer verkümmerte zur positivistischen Vulgärwissenschaft, die noch heute oft zu einer Philosophie erhoben wird und von der auch wir vielleicht nicht ganz frei sind. Zwar wird vom rationalistischen Standpunkt aus die Undurchdringlichkeit des Traumes geleugnet – und in diesem Sinne ist Freud ein wirklicher ›Feind der Imagination‹ –, zugleich aber erscheint das Märchen als lächerliche Kinderei. Gleiche Vorbehalte erfährt nicht zuletzt die ›Absurdität‹ des Mythos.«

---

1 In seinem Buch Invention de la mythologie (Erfindung der Mythologie).

Das zweite ist ein theologisches Mißtrauen. Es gründet in der Überzeugung, Gott sei nicht vorstellbar und das Verbot, sich ein Bild von Gott zu machen, bestehe daher mit vollem Recht. Und wenn der Mensch »nach dem Bilde« Gottes geschaffen ist, dann nur im Hinblick auf die Vernunft und sicherlich nicht in bezug auf die Einbildungskraft.

Neben diesen maßgebenden Argumenten finden sich weniger gewichtige, die für unsere Zeit allerdings sehr charakteristisch sind. Die Theologie, die sich als rational fundierte Wissenschaft zu verstehen sucht, nimmt die Entmythologisierung in Kauf. Wir wissen, welche Folgen diese Tendenz in unserer Epoche der Säkularisierung und des »erwachsenen« Christentums nach sich gezogen hat. Zwar ist der Höhepunkt der Entmythologisierung bereits überschritten, ihr Geist aber lebt weiter, und es wäre interessant, seinen Spuren nachzugehen. In England etwa wirken die Autoren des *Myth of God Incarnate,* in dem der Begriff »Mythos« im alltäglichsten Sinne gebraucht wird, noch heute gewaltig nach. Ihre »Theologie« degradiert sich selbst, indem sie sich mit jener positivistischen Vulgärwissenschaft verbündet, deren Symptom sie eigentlich nur ist: Man kann – so ihr Fazit – im 20. Jahrhundert nicht mehr das glauben, was unsere unwissenden Vorfahren glaubten. Was wird dann im 21. Jahrhundert sein? – Man kann erahnen, was man uns über die Möglichkeit des Glaubens im Jahre 2000 sagen wird . . . Dies ist übrigens um so bemerkenswerter, da jenes »Jahr 2000« selbst bereits ein Bild ist und man also gerade in *dem* Augenblick dem Imaginären unterliegt, in dem man meint, es überwunden zu haben. Denn die Zeit, die seit dem Augenblick der Offenbarung vergangen ist, ändert weder etwas am Wesen der Offenbarung selbst noch an dem des Glaubens, ungeachtet aller Entwicklung der Vernunft, der Empfindsamkeit und der Lebensbedingungen.

Es gibt schließlich einen dritten Grund, der Einbildungskraft zu mißtrauen. Er ist mit ethisch-ästhetischen Überlegungen, auf die wir Katholiken allzu gerne zurückgreifen, verbunden. Es handelt sich um eine durchaus verständliche ablehnende Reaktion auf die Flut trivialer Bilder. Das Buch *La Barbarie* von M. Henry bezeugt treffend dieses Gefühl der Überdrüssigkeit. Die schrankenlose Produktion von Bildern, die alles darstellen bzw. abbilden, was vormals verdeckt blieb, ist ein weiterer Grund, den Bildern und – so meint man daraus schließen zu müssen – auch der Einbildungskraft zu mißtrauen.

Die Einbildungskraft ist also »verständlicherweise« an den Rand unseres Denkens gedrängt: Leider wird sie ja auch im Evangelium nicht gepredigt. Da aber der Mensch nicht reine Vernunft ist und die Einbildungskraft einen wesentlichen Teil seines Seins darstellt, sucht sie sich – und das oft nicht ohne Gefahren – an allen nur erdenklichen Orten ihre ›Nahrung‹. Und so kann man heute einen »Ausbruch des verdrängten Imaginären« in vielfältigen und manchmal bizarren Formen beobachten. Dies gilt einmal für den ästhetischen

Geschmack – man denke insbesondere an den Erfolg der »Fantasy«-Gattung, wie sie sich in den USA und in der englischsprachigen Welt unter dem Einfluß Tolkiens, in anderen Ländern vielleicht eher in der Nachfolge des Surrealismus entwickelte. Aber auch die Suche nach einem Lebenssinn bleibt hiervon nicht unberührt: »Die Länder, die keine Legende haben, sind zum Hungertode verurteilt« – auch wenn dieser Vers von La Tour du Pin auf den ersten Blick sentimental erscheinen mag, er ist doch im ganz wörtlichen Sinne zu verstehen. Hier findet sich der Nährboden für das Aufblühen abstruser Mythologien, die für den Verstand und zweifelsohne gerade für die Seele gefährlich sein können – wenn sie nicht den Keim zu ihrer eigenen Überwindung bereits in sich tragen. Sie können sowohl volkstümlicher als auch wissenschaftlicher Herkunft sein. Man denke nur an die außergewöhnliche Popularität der Astrologie, an die Hellseherei – die gewiß nicht unbedingt nur eine Angelegenheit von Scharlatanen sein muß –, an Psychogymnastiken aller Art, an Okkultismen und Sekten. Aber auch an jene esoterischen Wissenschaften, die als ernsthafte gnostische Geistesströmungen eingeschätzt werden müssen: C. G. Jung, Rudolf Steiner, Corbin, aber auch G. Durand sind hier zu nennen. Es gibt mindestens zehn Neuauflagen der *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, und erst kürzlich wurde die Zeitschrift *Cahiers de l'imaginaire* gegründet. Im Zentrum ihres ebenso ehrgeizigen wie charakteristischen Programms steht das Streben nach weltumfassender Erkenntnis, in der sich wissenschaftliche und künstlerische Erkenntnisformen, Rationalismus und Phantasterei, miteinander verbinden. Letztere macht allerdings den größeren Teil aus. All jene Erscheinungsformen sind oft so grotesk, daß manchmal selbst diejenigen, die gute Gründe hatten, den Mythos zu verteidigen, sich davon abwenden. So glaubte etwa Gusdorf, der Neuauflage seines Buches *Mythe et métaphysique* einen »Widerruf« voranstellen zu müssen.

Selbst wenn man diese gesunde rationalistische oder auch einfach nur vernünftige Reaktion verstehen kann, man sollte es doch nicht bei ihr bewenden lassen; sie läßt einen wichtigen Gesichtspunkt außer acht. Wie bei jeder Gnosis kann es nicht allein um die Suche nach der Wahrheit gehen (und nur zu oft begnügt man sich damit): Ebenso wichtig ist die Suche nach dem Heil, die aufs engste mit der Frage nach der Einheit des Seins verbunden ist. Wir haben also die Pflicht, uns diesen einem natürlichen Verlangen entspringenden Fragen zu stellen, die sonst ohne Antwort blieben. Und warum sollten wir jene Menschen einer zweifelhaften ›Trunkenheit‹ überlassen, denen wir ein besseres ›Getränk‹ anbieten könnten? Als Christen haben wir die Pflicht nicht nur gegenüber dem »Außenstehenden«, wie Paulus ihn nennt, sondern auch gegenüber uns selbst; denn eines der Ziele der Theologie ist es doch, besser zu verstehen, wer wir sind und was wir glauben. Gerade deswegen aber sollten wir ehrlich bekennen, daß wir in den Augen der Außenstehenden und

in unseren eigenen Augen (insoweit auch wir immer ein wenig »außen stehen«) selbst an etwas glauben, das sich wie ein »Märchen« ausnimmt. ... Welcher Unterschied besteht also zwischen vielen dieser ausgefallenen gnostischen Ideen und uns, wenn nicht der, daß unser »Mythos« einen anderen Inhalt hat. Es reicht nicht, sich mit rationalen Argumenten zu wehren und damit gleichzeitig Gefahr zu laufen, in einem unzulänglichen Entmythisierungskonzept zu enden, das sich in den Augen der anderen als Weigerung oder Unmöglichkeit zu glauben darstellt.

Es wäre zweifelsohne sinnvoller – und ich denke: *wahrheitsgetreuer* – anzuerkennen, daß das Evangelium mit seiner Verwurzelung im Alten Testament zunächst eine Erzählung ist, die nicht in allem einem alltäglichen Realismus entspricht; eben eine jener »großen Erzählungen«, deren Untergang man uns schon verheißt[2] – und schließlich eine *trostspendende* Erzählung. (Dies könnte uns dazu bewegen, die Kraft der biblischen Kategorie des Trostes aufs neue anzunehmen, anstatt uns von jenen einschüchtern zu lassen, die sie als sentimental abtun.) Insoweit es sich beim Evangelium um eine solche Erzählung handelt, kann man – ohne der Gefahr des Paradoxon anheimzufallen – behaupten, daß es ganz die Gestalt einer fiktiven Erzählung, einer »wunderbaren Geschichte« oder eines Märchens hat. Dies gilt weniger, wenn man das Wesen der phantastischen Erzählung als einfache Kombination geheimnisvoller Zeichen definiert, mit denen bis ins Unendliche gespielt werden kann, ohne daß sie jemals wirklich Sinn ergäben, als vielmehr wenn man der Sicht von Tolkien oder Kermode folgt. Für Kermode[3] spendet die fiktive Erzählung, die wie die Tragödie des Aristoteles das Chaos der Eindrücke und Ereignisse ordnet, Trost in der Zersplitterung unserer Lebenswirklichkeit. Aber für ihn kann dieser Trost nur trügerisch sein, da das Leben selbst eben diese Ordnung und Einheit nicht kennt. Das Märchen ist sogar noch trügerischer, da der glückliche Ausgang in gewisser Weise den Tod verneint – eben genau deswegen glauben wir ja nicht an Märchen ... Aber auch das Evangelium hat einen glücklichen Ausgang. In diesem Zusammenhang erhält Tolkiens Sicht seine grundlegende Bedeutung. Tolkien kehrt den verbreiteten Lehrsatz um und macht aus dem Märchen – nach einer Unzahl von Gefahren (»Eu-Katastrophe«) – eine Andeutung oder ein Echo des Evangeliums. Die Freude an der »Eukatastrophe«, so schreibt er in seinem Aufsatz über das »Märchenhafte«,[4] »verneint nicht die Wirklichkeit des Leidens und des Scheiterns ... sie verneint – allem zum Trotze – die Unbedingtheit einer endgültigen Niederlage; insoweit ist sie selbst ein

2 Vgl. J. F. Lyotard, La condition postmoderne. Paris 1979.

3 F. Kermode, The Sense of an Ending, Studies in the Theory of Fiction. New York 1967.

4 »On Fairy-Stories«, in: *Tree and Leaf.* 1964.

›Evangelium‹ und bietet einen flüchtigen Blick auf jene Freuden, die außerhalb der Mauern dieser Welt liegen und stechend wie der Schmerz sind.« Die Geschichte von Jesus Christus ist für die Gläubigen, wie es C. S. Lewis ausdrückte, ein »wahrer Mythos«: Daher wendet sie sich *auch* an unsere Einbildungskraft und kann nicht vollkommen erfaßt werden, ohne imaginativ aufgenommen zu werden: »Sie wendet sich ebenso an den ursprünglichen Menschen, an das Kind und an den Poeten in uns, wie an das Bewußtsein und an den Intellekt.«[5]

II

Diese Auffassung setzt einige Überlegungen zur Imagination voraus, die ich im folgenden skizzieren möchte. Drei gleichbedeutende Probleme bedürfen einer genaueren Untersuchung.

Das Problem der Beziehung zwischen Einbildungskraft und Bild

Es gilt aufzuzeigen, daß die Imagination kein Denken in Bildern ist (nicht mehr als das Denken schlechthin, dessen Beziehung zum Bild schon vielfach diskutiert wurde). Sicherlich ordnet die Einbildungskraft visuelles und verbales Material, das sich in Bildern ausdrückt. Doch handelt es sich dabei nur um Spuren eines vorangegangenen Gedankenganges. In gewisser Weise ist das Bild die Schlacke der Imagination und kann deshalb gegebenenfalls auch ihren Tod bedeuten. Man denke nur an die Illustration mancher Bücher oder an die Verfilmung von einigen Romanen; sie enttäuschen nicht einfach aufgrund (des Problems) der Subjektivität von Bildern, sondern weil sie die Einbildungskraft lähmen und ihr damit jene Freiheit rauben, die sie braucht, um sich zu verwirklichen. Hier ließen sich die Worte Valérys anführen: »Entfernt alle Dinge, damit ich sehe.«

Um Zweideutigkeiten zu vermeiden, muß man das geistige Bild vom poetischen oder gemalten Bild unterscheiden (vorher müßten auch die beiden letztgenannten ästhetischen Begriffe gegeneinander abgegrenzt werden, was hier nicht meine Aufgabe sein kann). Sartre spricht von der Armut des geistigen Bildes, da dieses mit einem Mal alles ausdrückt, was es ist oder besitzt. Es kann folglich nicht wirkende, tätige Einbildungskraft sein. Das poetische und das gemalte Bild bergen oft einen wunderbaren und geheimnisvollen Reichtum, aber sie entspringen dem Geist und existieren ausschließlich

5 *Miracles*, Kap. XV, Anm. 1; vgl. auch »Myth Became Fact«, in: *Undeceptions*.

für ihn, der sie auf sich wirken und zurückstrahlen läßt. Er identifiziert sich in gewisser Weise mit dem Akt ihrer Schöpfung: Der Leser eines Gedichtes wird – wie es M. Tsvetaeva ausdrückte – zum »Komplizen des Schaffensprozesses«. Auch das Gemälde verlangt einen Betrachter, um nicht ausschließlich Objekt zu sein.

Das Problem der Geschichtlichkeit der Einbildungskraft

Man muß sich fragen, ob es allgemeingültige Kategorien der Einbildungskraft oder des Imaginären gibt. Wir wissen, daß die meisten großen Symbole der Natur entstammen und daß die Welt der Technik uns jenen natürlichen Symbolen zunehmend entfremdet. Die Symbole und Bilder der Heiligen Schrift sind nun zweifelsohne einer vorindustriellen Welt entlehnt. Inwieweit werden diese Bilder dann heute noch verstanden? Und wenn sie nicht auf Anhieb verständlich sind, sollte man sie deswegen verwerfen und in moderne urbane Bilder übersetzen? Auch wenn man Christus über das Wasser der Themse schreiten lassen kann, wie es Francis Thompson in einem wunderschönen Gedicht tut,[6] so werden doch selbst die kühnsten »Entmythisierer« nicht das Evangelium verändern wollen. Wie also sollte das Evangelium gelesen werden?

Auch wenn man davon ausgeht, daß die biblischen Symbole dank ihrer jahrhundertelangen Verwendung einen kulturellen Wert erhalten haben, der ihre Verwurzelung in einer archaischen Agrargesellschaft vergessen läßt, so darf man nicht außer acht lassen, daß die Kultur, in der sie lebendig waren, nicht mehr erhalten ist. Ich glaube, ohne einem übertriebenen Pessimismus anheimfallen zu wollen, daß man die Augen vor einer Entwicklung nicht verschließen darf, die G. Steiner vor ungefähr zwanzig Jahren als organisierte Amnesie des westlichen Bildungssystems beschrieb.[7] Deswegen müssen wir Christen, um heute verstanden zu werden, unsere Ikonographie immer wieder aufs neue erklären. Das gilt sowohl für die weltlichen wie besonders auch für die religiösen Bilder: denn die Erzählungen, die sie überliefern, werden nicht mehr gelesen. Daraus ergibt sich eine Unkenntnis selbst jener Symbole, die uns ganz »selbst-verständlich« sind. So habe ich jemand vor dem Gemälde eines Engels fragen hören, warum der Mann Flügel trage, und jemand anders fragte beim Betrachten eines Bildes des Täufers, warum er ein Schaf bei sich habe.

In dieser Unwissenheit und doppelten Unkenntnis von Natur und Geschichte sind Hinweise zur Beantwortung der Frage nach allgemeingültigen Kategorien der Einbildungskraft zu suchen. Es geht darum, geschichtlich

6 *The Kingdom of God*, in: In No Strange Land.

7 Vgl. In Bluebeards Castle, Some Notes Towards the Redefinition of Culture. 1971.

zu denken und gleichzeitig die Natur als Quelle der wesentlichen Bilder wiederzuentdecken. Diese beiden Standpunkte scheinen sich nur auf den ersten Blick zu widersprechen. Man darf (die) Bilder nicht aus ihrem Kontext lösen, so als würde man sie gleichsam abstrahieren: Nur wenn wir auch ihre geschichtlich bedingten Konnotationen erkennen, können wir die Bilder wirklich wahrnehmen und manchmal sogar unmittelbar erfassen. Wir müssen dementsprechend jeden Symbolismus ablehnen, der sich als eine Art »Traumschlüssel« versteht – und als solchen etwa hat Freud – wie immer man zu ihm stehen mag – den Symbolismus mißbraucht. Gleichermaßen muß eine Auslegung, die, ohne dem Kontext Rechnung zu tragen, jeweils nur eine Bedeutung eines Bildes erfaßt, verworfen werden. Man sollte sich vor Archetypen hüten, die beliebig herangezogen werden können, die alles – so zum Beispiel das Christentum – aus seinem geschichtlichen Kontext herauslösen. Dabei ist doch gerade die Eigenart des Christentums seine Geschichtlichkeit. Sicherlich findet sich in dem Baum, aus dem das Kreuz geschlagen wurde, das Symbol des kosmischen Baumes wieder, aber man kann die Bilddeutung nicht auf diesen Symbolismus reduzieren.

Bemüht man sich, die Natur als Bildquelle wiederzuentdecken, dann doch nur, weil eben nur bestimmte Bilder »die süße Muttersprache« sprechen und man nicht Beliebiges zu beliebiger Zeit und auf beliebige Art und Weise imaginieren kann. Es wäre möglich, eine Art »Grammatik der Imagination« aufzustellen und zu zeigen, daß ihr »Vokabular« zwar geschichtlich, aber deswegen nicht unbedingt willkürlich bestimmt ist. Erklärt sich die Tatsache, daß Guillaume de Lorris einen Rosenroman und keinen »Zwiebelroman« geschrieben hat, ausschließlich aus seiner Epoche, dem Mittelalter?[8] C. S. Lewis glaubt, daß die der Natur entlehnten Symbole nicht ersetzt werden können. Für jene, die nicht verstehen (wollen), führt er als Beispiel die Funktion pastoraler Bilder in der Dichtung an: »Es würde zu lange dauern, (...) alle Gründe darzulegen, die die Menschheit veranlaßt haben, einen Bereich der Vorstellungswelt, der nicht geleugnet werden kann, durch bäuerliche Aktivitäten und Szenen zu symbolisieren. Man stelle sich doch nur vor, dieser Bereich sei mit Busfahrern und Polizeibeamten bevölkert, und lasse diese Vorstellung auf sich wirken ...«[9]

Das Problem einer imaginativen oder poetischen Fähigkeit

Eine Erläuterung dieses Vermögens könnte hilfreich für das Verständnis einer imaginativen Theologie sein. In diesem Zusammenhang stellen sich

8 Es handelt sich um ein Beispiel von C.S. Lewis.

9 *The Allegory of Love*, S. 352.

zwei Fragen: was eine solche Fähigkeit sein kann und inwieweit sie geeignet ist, die Dinge Gottes auszudrücken.

Als erstes muß man den ichbezogenen Gebrauch der Einbildungskraft vom poetischen genauestens abgrenzen. Diese Unterscheidung gilt für alle Menschen, nicht nur für Dichter. Der ichbezogene Gebrauch ist *per definitionem* eigennützig. Er nährt sich von Phantasmen – und zwar nicht nur im psychoanalytischen Sinne –, handelt es sich doch auch um jene Imagination des Ich, die als eine Reaktion auf unsere Niederlagen und unser Minderwertigkeitsgefühl zu verstehen ist. Die Herrschaft dieser Einbildungskraft liegt eher in einer ›moralischen Hygiene‹ begründet als in ihrer Fähigkeit, dem Denken zuzuarbeiten.

Der poetische Gebrauch hingegen ist uneigennützig und stellt eine wesentliche Funktion des Geistes dar. Was die Psychologen und Linguisten die »symbolische Funktion« nennen, die »Fähigkeit, Wirklichkeit durch Zeichen wiederzugeben«, steht im Ursprung des Bildes wie des Begriffes: E. Benveniste formuliert folgendermaßen: »Sie (die symbolische Funktion) ist ebenso Ursprung der Abstraktion wie auch das Prinzip der schöpferischen Einbildungskraft.«[10] Dies gilt für die Imagination schlechthin, auch wenn sie bei schöpferischen Menschen am weitesten entwickelt sein mag. Zudem ist für eine christliche Anthropologie »die menschliche Einbildungskraft nach dem Bild der göttlichen Einbildungskraft geschaffen«,[11] »nach jener großartigen, ursprünglichen Imagination, die zu ihrer eigenen Freude, zur Freude der Menschen und der Engel, ja in gewisser Weise selbst zur Freude der Tiere, die Natur erfand«.[12]

C. S. Lewis' Ausführungen schützen uns vor einer zu eingeschränkten Deutung, die unter Einbildungskraft allein die Fähigkeit versteht, sich das Abwesende oder auch das nicht Existente (wie im Traum, der Fiktion oder der Halluzination) vorzustellen. Diese Deutung ist zwar richtig, kann aber nicht zufriedenstellen: Auch wenn es den Anschein haben mag, so zeichnet sich das Bewußtsein von Abwesenheit oder Inexistenz nicht vor einem leeren Hintergrund ab, so als könne man nur etwas Abwesendes imaginieren oder als gäbe es Fiktion nur bei einer Abwesenheit von Welt. Im Grunde genommen ist die Einbildungskraft auch (vielleicht sogar wesentlich?) eine Art und Weise, die Welt zu betrachten und »auch das zu sehen, was nicht sinnlich erfaßbar ist«.[13] Das heißt also eine Form, das wahrzunehmen oder zur

10 E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale. Paris 1966, S. 26.

11 G. MacDonald, Imagination: its Function and its Culture, in: ders., Orts. London 1882, S. 3.

12 C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, S. 12.

13 M. Warnock, Religious Imagination, in: J. P. Mackey (Hrsg.), Religious Imagination. Edinburgh 1986, S. 148.

Anschauung zu bringen, was *auf den ersten Blick* nicht sichtbar ist. Es sind die Dichter und Schöpfer im engeren Sinne, die »es zur Anschauung bringen«: nicht nur weil sie ein Werk schaffen, das vorher nicht existierte, sondern auch weil sie in ihren Werken das in Bilder überführen, was man vorher nicht wahrnahm oder nicht auf ihre Weise wahrnahm. Es ist fast überflüssig, darauf hinzuweisen, daß wir unser Bild des Montagne Sainte-Victoire Cézanne verdanken, weniger selbstverständlich ist es zu sagen (auch wenn es in die gleiche Richtung weist), Kandinsky habe uns das Wesen des Lebens selbst vor Augen geführt.[14] Und wie viele Dichter, besonders seit der Romantik, haben der Einbildungskraft nicht eine Erkenntnisfunktion zugeschrieben?

Wie ist dieser Erkenntnisanspruch zu verstehen? Darauf kann hier nur ansatzweise und ganz allgemein eingegangen werden. Zunächst einmal sollte jener Einwand zurückgewiesen werden, demzufolge dieser Anspruch allein für die sogenannten »realistischen« Erzählungen und Gemälde gelten kann, wohingegen dem Mythos oder dem Wunderbaren jeder Erkenntniswert abgesprochen werden muß. Wie kann man aber übersehen, daß gerade jene »realistischen« Werke reine Phantasie bzw. Erfindung sind? Wir wissen sehr gut – wie Sartre sagt –, daß der Zentaur nicht existiert: In Gedichten gibt es ihn nur, weil »die Welt als eine solche erfaßt wird, in der der Zentaur keinen Platz hat«.[15] Was aber können wir daraus schließen, daß der Mensch das Bild eines Zentauren überhaupt entwirft? Es ist dabei nicht notwendig, an Zentauren zu glauben: Dichtung verlangt nicht nach einem die Wirklichkeit verleugnenden Glauben, sondern bemüht sich im Gegenteil darum, einer realistischeren Sicht der Dinge den Weg zu bereiten. Dies geschieht sicher oft auf – manchmal verwirrenden – Umwegen, man denke zum Beispiel nur an die große Anzahl von Metaphern in den meisten literarischen Texten.[16] Sicherlich ist die Imagination ein freies Spiel mit Möglichkeiten, ein Rückzug vom weltlichen Geschehen. Indem man sich von der Welt löst, entfesselt man aber eine referentielle Kraft zweiten Grades, die im Grunde eine ursprüngliche Referenz ist: »Die Überwindung der rein sinnlichen Wahrnehmung bereichert unsere Sicht der Dinge.« Die Fiktion erfaßt indirekt die Wirklichkeit, indem sie sie »abbildet«. Dies gilt auch für die aristotelische Mimesis. Sie scheint insofern widersprüchlich, als die in der Tragödie nachgeahmte »Natur« keineswegs die Ordnung und Beständigkeit aufweist, die der tragischen Darstellungsform eigen ist. Nun stellt gerade die Tragödie die Wirklichkeit des Lebens mittels eines zusammenhängenden Mythos dar und schafft

14 Vgl. M. Henry in einem Buch mit dem für unser Thema interessanten Titel Voir l'invisible (Das Unsichtbare sehen).

15 *L'imaginaire*. Paris, S. 355.

16 Vgl. hierzu und im folgenden Ricoeur, z. B. in einem Text aus dem Jahre 1976, L'imagination dans le discours et dans l'action, in: ders., Du Texte à l'action. Paris 1986.

damit ein »wahrhaftigeres« Bild, wie Aristoteles sagt: Es ist wahrer als die Wirklichkeit selbst, weil es Wirklichkeit offenbart. Deshalb »ist Dichtung (›mythische‹ Wiedergabe) etwas Philosophischeres (...) als Geschichtsschreibung (eine Folge kontingenter Ereignisse)«.[17]

Das gleiche scheint auch für die Komödie und die Lyrik zu gelten, denn im Leben gibt es weder reine Komik noch reine Lyrik. Und sagt man nicht von einem Erlebnis oder Ereignis »wie in einem Roman«, um es von dem Alltäglichen, das eigentlich Gegenstand des Romans ist, abzugrenzen? Aber es trifft auch auf die phantastischste Erzählung zu, denn auch von ihr kann man sagen, sie sei »wahrer« als die Wirklichkeit, weil auch sie uns das Wesen des Lebens selbst veranschaulichen kann. Der »Mythos« stellt Leben und menschliches Handeln dar, die Welt-Erfahrung des Menschen. Jeder Mythos tut nichts anderes als das, und zwar nicht aus Freude am Paradox, sondern weil er scheinbar leichter als andere Gattungen in die Tiefen unserer Angst und unseres Verlangens vordringen kann. Man denke nur an Kafka oder an Chesterton.[18] Je weiter man sich von realistischen Konzepten entfernt, desto eher wird man das wahre Wesen des Lebens erfassen, jenes Wesen, das selbst die bestmögliche Biographie immer nur verschleiern wird. Denn »lauschen wir den Klängen des Lebens, wie sie uns zu jedem Zeitpunkt durchdringen«, so formuliert Lewis, »so werden wir jenes Schaudern, jene Verwunderung, kurzum die Unendlichkeit entdecken, die die sogenannte realistische Literatur negiert«.[19] Wir brauchen also eine andere Literatur, die die Wirklichkeit dieser Erfahrung erforscht und darstellt. Wenn wir anerkennen, daß auch das Phantastische die Wirklichkeit erfaßt und folglich die Imagination nicht eine »Funktion des Irrealen« ist, als welche Sartre sie beschrieb, so müssen wir im weiteren untersuchen, wie die Erzählung von Wunderbarem auf den Menschen wirkt. Handelt es sich um eine in sich abgeschlossene Erfahrung? Ist die innere Welt, wie sie sich uns im magischen Spiegel des Mythos darstellt, eine geschlossene Welt und die Imagination folglich eine Art Selbstgenügsamkeit an der Immanenz?

Wir wissen, daß dies der grundlegende Gedanke einer ›Hermeneutik der Archetypen‹ ist. Dabei können die Archetypen der Literatur entnommen sein

---

17 *Poetik*, Kap. 9, 1451 b 5-6.

18 Es ist überflüssig zu betonen, daß Kafka in seinen kurzen Texten mehr ausdrückt als andere Autoren in ellenlangen realistischen Romanen. Es ist vielleicht im allgemeinen weniger bekannt, daß dies auch – selbstverständlich auf andere Weise – für Chesterton gilt. Möchte man einen Eindruck davon erhalten, wie mittels der Imagination die Dinge Gottes ausgedrückt werden können, so lese man sein unvergleichliches Buch The Man Who Was Thursday, und zwar insbesondere das letzte Kapitel.

19 In: *Hedonics, Present Concerns*, S. 55.

wie bei Northrop Frye[20] oder der Ethnologie und Psychologie wie bei G. Durand. In jedem Falle handelt es sich um eine Annäherung, deren Konsequenz von Sartre genau erkannt und am Beispiel eines phantastischen Textes (*Aminadab* von Blanchot) aufgezeigt wurde.[21] Nach Sartre »verzichtet das Phantastische auf die Erforschung transzendenter Wirklichkeiten, um einen Platz in der gegenwärtigen Welt zu finden«, und »begnügt sich damit, die menschlichen Lebensbedingungen zu transkribieren«. »Verzichten« und »sich begnügen«: die Begriffe verdeutlichen bereits, daß diese Lebensbedingungen als unerträglich empfunden werden. Und wenn tatsächlich »das Phantastische für den heutigen Menschen nur noch eine Art unter hundert anderen ist, sein eigenes Bild zu spiegeln«, dann ist dieser transzendentale Narzißmus ein beklemmendes Gefängnis. Wenn, wie die Dichter selbst es ausdrücken, »wenn ich, der geliebte Narziß, nur noch mein eigenes Wesen erforsche«, dann ist der Mythos, in dem ich mich betrachte, nichts anderes als »ein großer Spiegel meiner Verzweifelung«, Verzweifelung, da ein anderes Verständnis des Mythos, welches die Flucht aus diesem Gefängnis ermöglichen würde, verwehrt ist.

Im allgemeinen wird ein großer Teil der imaginativen Literatur als Realitätsflucht abgetan. Die Engländer haben in diesem Zusammenhang den abwertenden Begriff des »escapism« geprägt. Diese Erscheinungsform eines nahezu ›zwanghaften Antiplatonismus‹ möchte ich näher skizzieren. Man erinnere sich an Beaufrets Vorwurf gegenüber Platon, er habe der westlichen Philosophie die »evasive Transzendenz« vererbt.[22] Der oft zitierte Ratschlag, »dem Erdenleben so schnell als möglich zu entfliehen«, kann sicherlich entmutigend wirken – wenn man vergißt, daß es allein darum geht, sich »Gott zu nähern«. Tolkien aber bemerkt sehr scharfsinnig: Wer außer unseren Kerkermeistern kann es uns zum Vorwurf machen, daß wir entfliehen? Anders ausgedrückt, wer außer denen, die die eschatologische Dimension unserer Existenz leugnen?

Diese Haltung verneint auch die Bemühungen der Dichter, die – wie Rilke es ausdrückt –[23] danach streben, die Offenheit wiederzuerlangen. Sie will den Menschen in jener naturalistischen Anthropologie gefangenhalten, die ihm nur einen auf sein eigenes Wesen gerichteten Erkenntnisdrang zugesteht – und deswegen dieses Wesen verkennen muß. Denn diese Anthropologie

20 Vgl. die Definition und den Gebrauch des Begriffes in dem sehr einflußreichen Buch The Anatomy of Criticism. Princeton 1957.

21 Vgl. auch im folgenden J. P. Sarte, *Situation* I.

22 Vgl. »Introduction à une lecture du poème de Parménide«, in: Le poème de Parménide. Paris 1955.

23 Zitiert bei Bonnefoy in seiner Leçon inaugurale au Collège de France, 1982.

kennt »jenes Schaudern, jene Unendlichkeit« nicht, von denen Lewis sprach und die für uns die Unendlichkeit des Verlangens darstellen. Gemeint ist »dieses ursprüngliche und unersättliche Verlangen, in dem gleichsam unser Menschsein gründet«[24] und das durch nichts auf der Welt gestillt werden kann.

Die mythenschaffende Einbildungskraft kann so Türen öffnen oder uns zumindest vergegenwärtigen, daß wir die Türen selbst öffnen können. Sicher kann sie allein keine Mauern überwinden (»nur in der Barmherzigkeit liegt dieser Schlüssel ...«), aber deswegen erschöpft sich ihre Funktion doch keineswegs darin, unsere Gefängnismauern zu dekorieren. Sie dient eher als Waffe gegen unsere Kerkermeister, ist aufrichtige Botin einer anderen Welt.

Wenn die Einbildungskraft auf solche Weise verstanden werden kann, so muß es auch möglich sein, sich ihrer zur Darstellung der Dinge Gottes zu bedienen; oder auf jeden Fall zur Darstellung der spirituellen Begegnung mit Gott. Es soll durchaus nicht dazu aufgerufen werden, das Denken zu verwerfen, sondern dazu, die Quellen der Bilder nicht zu verleugnen. Denn merkwürdigerweise läßt sich das Bild weniger leicht zum Götzenbild erheben als der Gedanke, da es nur mittelbar darstellt: Der Mensch kann das vom Bild veranschaulichte Gut nicht als sein Eigentum betrachten oder es jemals ganz verstehen, und zwar aus demselben Grund, aus dem das Imaginierte nicht danach verlangt geglaubt zu werden, sondern über sich selbst auf etwas anderes weist. Mittels des Imaginierten können wir, wenn wir aufmerksam sind, erkennen *aliud ex alio,* wie Augustinus sagt.

Von dieser Einsicht geleitet gilt es, jene sehr alten Dinge wiederzufinden, die uns die Studien von Jean Pépin ins Gedächtnis gerufen haben:[25] jenes Spiel der Allegorie und der Allegorese, sei sie antik oder mittelalterlich. Mag die Allegorese als eine Art Interpretationswahn erscheinen, so entspricht doch die Allegorie genau der Idee einer mittelbaren Darstellung der Dinge Gottes. Man könnte sich vielleicht sogar vorstellen, daß etwas gesagt wird, ohne daß der Sprechende ein Bewußtsein davon hat. »Für mich wird alles zur Allegorie ...« Natürlich besteht die Gefahr des Mißbrauchs, was aber kein Grund sein sollte, die allegorische Darstellungsform abzulehnen, um so mehr, als sie nicht nur tradiert, sondern auch in der Moderne gegenwärtig ist. Die Deutsche Romantik und insbesondere F. Schlegel hatten schon erkannt, daß man »über Gott nur in Allegorien sprechen kann«. Zeitlich näher stehen uns Chéreau und Boulez, die ausdrücklich erklären, die Allegorie sei dem Symbol vorzuziehen, da sie der Einbildungskraft ihre Freiheit lasse –[26] so

24 Ebd.

25 Vgl. Mythe et allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Neuausgabe, 1976.

26 Boulez/Chéreau/Peduzzi/Schmidt, Histoire d'un »Ring«, Bayreuth 1976-1980. Paris 1980.

bedeutet etwa die Lanze Wotans in Wagners Ring nicht jedes Mal das gleiche, wenn sie auf der Bühne zu sehen ist. Auch Hocquenghem und Scherer, deren »Atomseele« eine Seele ist, die aufgrund ihres leidenschaftlichen Dranges nach Freiheit bildlich auslegt und darstellt, betonen die Bedeutung der Allegorie.[27]

Die Schwierigkeiten für die Diskussion sind offensichtlich: Zum einen ist die Terminologie nicht festgelegt; Allegorie, Symbol und Mythos sind problematische Begriffe, und jeder einzelne neigt dazu, sich sein eigenes Bedeutungsfeld zu schaffen. Zum anderen wird die Allegorie oft negativ bewertet, weil man in ihr immer zu sehen meint, was sie nur bisweilen tatsächlich auch ist: eine Verkleidung des Gedankens, der durch sein Kostüm nichts hinzugewinnt. Die so verstandene Allegorie ist nur eine intellektuelle und keine imaginative Darstellungsform. Sie hat keine größere Bedeutung als der Gedanke, da sie ihm nichts hinzufügt. Die Einbildungskraft hingegen will, wie Kant sagt,[28] sich dorthin vorwagen, wo der Gedanke nicht hingelangt.

Aber es gibt auch eine andere Deutung dieses problematischen Begriffs, derzufolge »etwas anderes sagen« nicht das Erfassen eines schon bekannten Gedankens meint, sondern als Aufforderung zu verstehen ist, über den ersten augenfälligen Sinn eines Bildes hinauszugehen: »Dichtung, wie großartig auch die Formen sein mögen, die sie allein zu entfalten vermag, ist nicht Ausdruck einer Welt. Eher ließe sich sagen, daß Dichtung beschwört, jede Darstellung sei nur ein Schleier, der eine andere Realität verdeckt.«[29] »Die Einbildungskraft hat also eine Tendenz, immer weiter vorzudringen«, »die Allegorie hat die Eigenschaft«, so schreiben Hocquenghem und Scherer, »Sinn erkennen zu lassen . . . aber jede eindeutige Interpretation immer wieder aufzuheben.« Es ist möglich, wie Hocquenghem und Scherer an der Fülle unzähliger möglicher Bedeutungen Gefallen zu finden. Man kann aber auch dem Hinweis, daß der Sinn an anderer Stelle zu suchen sei, konsequent nachgehen. Für X. Tilliette kennt die Allegorie einen im eigentlichsten Sinne christlichen Gebrauch »der Fähigkeit zur Veränderung, zum Anderssein, zur Utopie und zur Sehnsucht«.[30] Sie bedient sich ihrer Gabe des »doppelten Blickes« und »(flüstert) dem Dichter (zu), das wahre Leben sei anderswo zu finden und wir seien nicht eigentlich auf der Welt«.

Wenn man also die poetische Imagination als allegorische versteht, wird man ihr weder als Götzendiener noch als Bilderstürmer gegenübertreten.

---

27 G. Hocquenghem/R. Scherer, L'âme atomique, Albin Michel 1986. Siehe dazu den Teil mit dem Titel »Allégories«.

28 *Kritik der Urteilskraft*, § 49.

29 E. Bonnefoy, Leçon inaugurale.

30 Plaidoyer en faveur de l'allégorie (Plädoyer für die Allegorie), in: *Corps Écrit* 18 (1986); vgl. weiter: Allégories, S. 145-153.

Man kann so zwei gleichermaßen gefährliche Klippen umgehen: die eines immer wieder verführerischen Gnostizismus – wo doch unsere tausend Bilder immer nur das Unvorstellbare evozieren – und die eines Agnostizismus, der der Imagination die Fähigkeit, auf Transzendentes hinzuweisen, abspricht. Die erste Gefahr ist wohl bekannt, die zweite vielleicht wegen jenes anfangs erwähnten Mißtrauens gegenüber der Einbildungskraft weniger: aber dennoch ist sie genauso groß. Natürlich darf man die Vision des Paradieses nicht mit der Ankunft im Paradies selbst verwechseln.[31] Aber kann es denn ohne die Vision ein Verlangen nach diesem Ort geben? Warum sollten wir nicht jener *theologia poetica* den Weg frei machen, von der die Renaissance träumte?

Mir scheint, nur eine solche Theologie könnte die Gefährdung des Geistes durch imaginative Erfahrungen wahrnehmen und ihr die Stirn bieten. Denn die Imagination gehört nicht nur in den Bereich der Darstellung, sondern ist eng mit dem Verlangen, mit der Gefühlswelt und ihren verborgensten Winkeln verbunden. Jedes Mal, wenn man dorthin vordringt, setzt man sich vielerlei Gefahren aus. Was also muß man tun, um sich nicht zu verlieren, um siegreich den Zauberwald Brocéliande zu durchqueren? Dieser Wald mit seinen manchmal beunruhigenden Geheimnissen diente C. S. Lewis dazu,[32] das Wesen der Imagination zu veranschaulichen, insoweit sie eben eine Erfahrung ist, eine existentielle Kraft, ein Weg nicht nur des Intellektes, sondern auch seiner Überwindung, einer Überschreitung unserer Erkenntnisgrenzen. »Dante und D. H. Lawrence, Boehme und Hitler, Lady Julian und die Surrealisten sind alle dorthin vorgedrungen. Es ist ein Ort unermeßlicher Gefahren und unermeßlicher Möglichkeiten.« »Immer«, so fügt er hinzu, »wenn wir festen Boden verlassen, stürzen wir uns notwendigerweise in den Abgrund. Der Heilige, der Zauberer, der Verrückte, der romantische Liebhaber (in jener starken Bedeutung, die wir im Begriff der ›wahnsinnigen Liebe‹ finden), sie alle fühlen sich von Brocéliande angezogen, aber nur ein einziger Weg führt zum Reich Gottes . . .« Und wenn man sich daran erinnert, daß Brocéliande ein vielbesuchtes Land ist, wird man erkennen, wie dringend wir einen Ariadnefaden brauchen, um es zu durchqueren.

31 Tilliette gebraucht hier ein Bild von C. Williams, vgl. Williams and the Arthuriad, Kommentar zu einem Gedichtzyklus von Charles Williams, in: Arthurian Torso, Neuauflage 1948, S. 301.

32 A.a.O., S. 283-285.

Israels Bilder

Alttestamentliche Prolegomena zu einer Christologie des Bildes

Von Aidan Nichols OP

Der Vergleich von künstlerischem Bild und Offenbarung im theologischen Sinn wurde zum ersten Mal in der Bibel selbst gebraucht. Wir werden hier den Spuren der ursprünglichen, in der Schrift vorkommenden Metapher nachgehen, von der das Modell des Kunstwerkes abgeleitet werden kann, nämlich der Mensch, erschaffen »im Bilde Gottes«. Die christliche Theologie muß, wenn sie als solche anerkannt werden will, ihre Übereinstimmung mit dem biblischen Text deutlich machen, diesem bevorzugten Zeugen in dem Bericht von Gottes Sich-Erschließen. Was also ist das ursprüngliche Umfeld dieser Metapher – in der Schrift und im Leben der Gemeinde von Israel, soweit wir es aus der Schrift entnehmen können?

Unsere Hauptaufgabe ist es, den Text in Genesis 1, in dem die Metapher vorkommt, zu betrachten, um zu versuchen, die ihm zugrundeliegende Theologie wieder zu erstellen; sie stammt von der Priesterschule, dieser bedeutenden Bewegung in der babylonischen Gefangenschaft. Wir werden auch die Vorbedingungen herausarbeiten müssen, die das Entstehen einer so ungewöhnlichen Metapher in der eindeutig israelitischen Umwelt möglich und begreiflich machen. Es ist klar, daß die Metapher im Alten Testament keine Entstehungsgeschichte in unserem Sinn hat, wenn wir darunter verstehen, daß das Verhältnis von Gott zu Mensch verschiedentlich mit dem Vergleich des Bildermachens und Malens dargestellt wäre. Aber gewiß ist uns die Frage erlaubt, welche Aspekte des israelitischen Denkens und Erlebens erklären können, daß dieser bestimmte Teil aus der Theologie der Priester von einem israelitischen Schreiber übernommen wurde. Es ist eine wichtige Aufgabe, einen Text aufgrund seiner Quellen einzuordnen. Noch wichtiger und reizvoller ist es jedoch für den Bibelwissenschaftler, die Rolle des Textes im Sprachgebrauch in Israel zu bestimmen, als Teil der Gesamtheit von speziell israelitischem Glauben und Erleben.

Wir sollten unsere Aufmerksamkeit auf zwei wichtige Facetten des alttestamentlichen Glaubens richten. Zunächst ist da etwas, was wir die negative Voraussetzung der Metapher nennen wollen und sich aus der Bildlosigkeit des klassischen Jahweglaubens ergibt. Es fällt eben gerade auf, daß es keine Bilder gibt in der normativen Form der Religion von Jahwe, dem Gott Israels. Da Gott im Kult nicht direkt bildlich dargestellt werden darf, bietet sich nichts an, dem man eindeutig den Titel »Bild Gottes« zuweisen könnte. Die zweite, positive Voraussetzung der Metapher besteht in einem weiteren zentralen

Aspekt der hebräischen Kultur, nämlich dem Theomorphismus in der israelitischen Sicht des Menschen. In gewisser Weise kann Jahwe in Israel in der »Gestalt« des Daseins seiner Diener, der Propheten, gesehen werden, die er mit huldreicher Hand formt. Diese beiden Aspekte finden sich in der inneren Struktur des Werkes der Priester. Dort wird ein Kult entworfen, in dem Jahwe nirgends als Bild gegenwärtig ist, und dort wird auch die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen gelehrt, gleichzeitig aber anthropomorphes Sprechen von Gott durchgehend vermieden. Wenn wir diese charakteristischen Merkmale der Priesterschriften dauernd im Auge behalten, wird uns auffallen, daß die Metapher vom Bild einleuchtend wird, wenn wir sie von der theomorphen Anthropologie Israels und nicht von einer anthropomorphen Theologie her angehen.[1] Durch die Auffassung vom Menschen als einem, der befähigt ist, von Gott mit der Gnade ausgezeichnet zu werden, Gott selbst auszudrücken, stellt sich die Einheit der Schrift heraus, so daß das Neue Testament als Erfüllung des Alten erscheint.[2]

Der Mensch und die Priesterschule

Der Schöpfungsbericht in Genesis 1 gehört zu dem Textteil im Pentateuch, der von den Gelehrten auf die Priesterschule zurückgeführt wird, eine Gruppe von »Traditionisten« (es war ihr »Beruf«, sich an die religiöse Tradition zu erinnern), Herausgebern und theologischen Schriftstellern, die im Exil oder kurz danach daran arbeiteten, einen Plan für eine Erneuerung Israels nach dem Zusammenbruch aufzustellen. Man muß zugeben, daß dies verdächtig nach einer professoralen Darstellung des Ursprungs eines alten religiösen Textes klingt. Vor allem die Mitglieder der Skandinavischen Schule haben darauf bestanden, daß der Pentateuch nicht mit Schere und Klebstoff in der alten nahöstlichen Version einer Studierstube zusammengestellt worden ist. Das Material des Pentateuch wurde fortwährend abgewandelt im Laufe des Lebens und Betens in der mündlichen Tradition der israelitischen Gottesverehrung.[3] Die stilistischen Eigenschaften von Genesis 1 sind jedoch eigentümlich, sie weisen auf einen gemeinsamen Ort für diesen Text und für eine Reihe von anderen hin und verraten die Voreingenommenheiten und theologischen Überzeugungen einer eigenständigen Gruppe von Männern. Verglichen mit dem zweiten Schöpfungsbericht in Genesis 2 ist dieser bemerkenswert knapp, es fehlt ihm an bewußter Kunst der Darstellung, und

1 Vgl. dazu U. Mauser, Gottesbild und Menschwerdung. Tübingen 1971.

2 Dies ist Mausers Lösung des Problems des Verhältnisses zwischen den beiden Testamenten.

3 Johannes Pedersen, ein gemäßigtes dänisches Mitglied dieser Schule, schrieb, daß »alle Quellen des Pentateuch sowohl vorexilisch als auch nachexilisch sind«; vgl. ders., Die Auffassung vom Alten Testament, in: ZAW 49 (1931), S. 161-181.

er ist in deutlicher Lehrabsicht angeordnet. Er zeichnet sich aus durch eine Konzentration auf Gottes Willen und Wort, Gottes Urteile, Befehle und Anordnungen, so daß sich sofort der Gedanke an das gelehrte Werk der israelitischen Priesterschaft aufdrängt.[4]

Die priesterliche Theologie nimmt die Form einer besonderen Darstellung der Geschichte und Tradition des Volkes Israel an. Sie präsentiert sich als Geschichtsschreibung. Der Schlüssel zu ihren Zielen findet sich in den ausführlichen Anordnungen zu Israels Glauben und Kult, die an verschiedenen Stellen im *Sepher tol doth*, dem »Generationenbuch«, auftauchen. Diese ›juristischen‹Abschnitte haben den Schriften der Priester den Namen »Priesterlicher Kodex« eingebracht, aber der Name ist falsch gewählt. Das Herz des Schriftstücks sind nicht seine Gesetze, sondern seine Theologie, eine Lehre davon, wie die Heiligkeit Gottes Israel mitgeteilt worden ist. Die göttliche Heiligkeit, die in das Leben des Menschen überfließt, ist nach Ansicht der Priester zuerst und vor allem ein Geschenk Gottes; aber aufgrund der Fähigkeiten, die mit diesem Geschenk verliehen werden, folgt daraus das Gebot, in allen Bereichen des Lebens das Vorrecht dieser einzigartigen Beziehung zu Gott auszudrücken. Die Schreiber haben das Muster eines viel älteren Textes übernommen, des »Heiligkeitskodex« von Leviticus 17-26. Dort steht der immer wiederkehrende Befehl: »Sei heilig, denn ich, dein Gott, bin heilig.« Die priesterliche Geschichtsschreibung berichtet lediglich über die Vergangenheit, um der Zukunft desto eher mit klarem Blick begegnen zu können. Ihr Ziel ist es, Leben und Gottesverehrung in Israel neu zu gestalten, um die Hindernisse für die Gegenwart Jahwes zu beseitigen, auf daß Israel aufs neue und im vollsten Sinne des Wortes das Volk Gottes werden möge. Von dieser göttlichen Gegenwart sagen die Priester, daß sie von Gottes Herrlichkeit gesendet wird, weil er bei seinem Volke Wohnung nehmen will. Im Konzept von der Herrlichkeit Gottes, die ihr Zelt bei den Menschen aufschlägt, kommen zwei Überzeugungen zum Ausdruck. Erstens ist Gott nicht in der Mitte der Israeliten gegenwärtig, weil er sich ihnen ein für allemal übergeben hätte, nolens volens. Dieser Irrtum war die Wurzel der geistlichen Überheblichkeit, die von den Propheten vor der Gefangenschaft und vor allem von Jeremiah getadelt worden war. Gott hört nicht auf, der transzendente Herr des Weltalls zu sein, der ›im Himmel‹ wohnt. Er ist nicht gebunden, sondern von unbeschränkter, souveräner Freiheit, obwohl er sich seinem Volk anvermählt in dem uneingeschränkten Willen, das Leben mit ihm zu teilen als sein Gott. Zweitens vermittelt die Idee von der Herrlichkeit die feste Überzeugung der Priester, daß die Gottesverehrung des israelitischen Kultes dem Volke geschenkt worden ist als ein Akt der Gnade Gottes. Sie ist nicht etwas, was der Mensch tut, um Gott gnädig zu stimmen. Das

4 Vgl. G. von Rad, Das erste Buch Mose: Genesis. Göttingen 1953-1956.

Einschließen Gottes im Tabernakel bei der ihn verehrenden Gemeinde ist in jeder Hinsicht eine Initiative der Gnade.[5]

Wir müssen uns nun der Rolle des Textes zuwenden, der unsere Metapher enthält. Ein eindrucksvoller Abschnitt wie Genesis 1 mit seinem gewichtigen, liturgisch klingenden Hebräisch kann kaum als mehr oder weniger unbedeutende Vorrede abgetan werden. Wenn wir im Gedächtnis behalten, daß in der Geschichte die Vorrechte Adams über Seth auf Abraham übergehen, so daß der erste Mensch auch der erste Israelit war, dann werden wir sehen, daß der Schöpfungsbericht in gewisser Weise die uranfänglich festgelegte Bedingung für die Möglichkeit der Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit in der israelitischen Gemeinde ist. Aufgrund eines besonderen Verhältnisses, das Gott bei der Schaffung des Menschen etabliert hat, konnte die Geschichte so weitergehen, wie wir sie kennen. Abraham, wie die späteren rabbinischen Schreiber ihn dargestellt haben, ist der erste Patriarch. Nur weil es dieses besondere Verhältnis gibt, kann das menschliche Leben, die Spitze in einem pyramidenförmigen Kosmos, wo die Basis der Schöpfung hinaufreicht und schmaler wird zum Höhepunkt hin, der Ort für die göttliche Selbstoffenbarung und die göttliche Gegenwart werden in der Geschichte jenes geliebten Israel, das den Lenden Adams entspringt.

Das Thema des Bildes ist jedoch merkwürdig isoliert in den Schriften der Priester. Es kommt wieder in dem Bericht über Noahs Bund in Genesis 9a als erklärende Bemerkung zu einem Gesetz, das den Mord zu einem Kapitalverbrechen stempelt. »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht.«[6] Dennoch kann kaum behauptet werden, daß das Thema deutlich bestimmend sei im Werk der Priester. Es ist diese seltsame Verbindung von relativer Isolation mit einer strategisch äußerst wichtigen Position, die die Bildmetapher zu einem so wichtigen, aber umstrittenen Subjekt im Studium des Alten Testaments macht.[7]

An diesem Punkt wollen wir uns an den Text erinnern: »Dann sprach Gott: Laßt uns den Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und

5 Vgl. R. E. Clements, God and Temple. Oxford 1963, S. 100-123.

6 Gen 9,6.

7 Vgl. J. Barr, The Image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology (BJRL 51). Manchester 1968f., S. 11-26.

herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.«[8]

Dieser mäßig lange Absatz von sich wiederholendem und anrufendem Hebräisch hat einen ganzen Sturzbach von exegetischer Tinte hervorgerufen. Die meisten Exegeten können sich von diesem Absatz nicht trennen, bis sie – wenigstens zu ihrer eigenen Zufriedenheit – festgestellt haben, welchen Aspekt des Menschen der priesterliche Schreiber meint, wenn er ihn als Spiegelung Gottes sieht.[9] Die verwirrende Vielfalt der »Lösungen« weist darauf hin, daß mit der Art des Vorgehens etwas nicht stimmt. Eine Übersicht über die Interpretationen des Kapitels in der Geschichte der Exegetik würde die tiefverwurzelte Neigung der Kommentatoren ans Licht bringen, ihre persönliche Lieblingsanthropologie hineinzulesen. Das gilt genauso für heutige Alttestamentler wie für die frühen christlichen Apologeten und die Kirchenväter.[10] Es ist besser, mit zwei unbestreitbaren Tatsachen zu beginnen, die wir in unserer Untersuchung der allgemeinen Struktur des priesterlichen Textes bereits gefunden haben. Erstens ist klar, daß der Mensch ein Sich-Erschließen Gottes im Kosmos ist, die ›Ikone Gottes im Tempel der Welt‹. Zweitens ist dies eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Segnung durch die göttliche Gegenwart in Israel. Von dieser Grundlage aus können wir fortschreiten zu einer genaueren Untersuchung der Sprache, in die die Metapher gefaßt ist.

Kenner des Semitischen belehren uns, daß *selem*, Bild, mit mehreren Wörtern verwandt ist, die im Sinne von Bildhauen oder Malen gebraucht zu werden scheinen. Dazu gehören das syrische *sallem*, formen, das aramäische *sallem*, mit Statuen versehen, und das spätere hebräische *sillem*, schildern. Es kann vermutet werden, daß unser Wort, *selem*, zu einer verbalen Wurzel gehört, die uns verloren ist und zu der auch diese späteren verwandten Ableitungen gehören, eine Wurzel, die wir vielleicht brauchen, um ihre linguistische »Transparenz« zu finden, das heißt die Fähigkeit, dem Benutzer anzudeuten, warum das Wort diese bestimmte Bedeutung hat. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß eine solche verlorene Wurzel uns auf einer anderen Spur zu dem sehr alten akkadischen Verb *salama* oder *zalama*, schneiden oder gestalten, bringen würde. Die substantivische Form dieses Verbs ist *salmu*, Bild oder Gemälde.[11] Als erster hat anscheinend ein deutscher Gelehrter das kultische Umfeld dieses Wortes erhellt vor dem Hintergrund

8 Gen 1,26-28.

9 Von Rad entdeckt diesen roten Faden in seinem Kommentar zur Genesis, wobei er sich aber auch klar darüber ist, daß das Thema von der Vorherrschaft des Menschen in dem Absatz nicht so sehr zur Definition des Bildes wie zu den selbstverständlichen Folgerungen gehört.

10 Vgl. D. Cairns, The Image of God in Man. London 1973.

11 Vgl. P. Humbert, Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Génèse. Neuchâtel 1940, S. 151-175.

der antiken nahöstlichen Kultur; sein Artikel erschien während des Ersten Weltkrieges.[12] Seine Untersuchung eröffnet unseren Blicken eine äußerst interessante Welt.

Das *salmu* des Gottes ist das kultische Kunstwerk, das seine Ähnlichkeit trägt; es gilt als seine Manifestation und beinah-lebende Inkarnation. Wir können den religiösen Zusammenhang des Wortes aus älteren sumerischen und aus neubabylonischen Texten ersehen, die zur Zeit der Priesterschule entstanden sind, denn die religiösen Formen in den Tälern des Euphrat und Tiger zeigen eine ausgesprochene Bedeutungsstabilität.[13] Nach sumerischer Auffassung ist der Mensch erschaffen worden, um den Göttern zu dienen. Es war daher von größter Wichtigkeit, daß sein Dienst nach den richtigen Regeln einer exakten und handwerksmäßigen Liturgie ausgeführt wurde. In neueren Ausgrabungen sind viele solcher Tempel entdeckt worden, in denen Liturgien abgehalten wurden. Bei allen findet sich ein Innenraum mit einer Nische für das Bild des Gottes und mit einem Opferaltar. Dieser zentrale Raum ist abgegrenzt, denn der Tempel war ja primär nicht die Bühne für religiöse Zeremonien, sondern der Wohnort des Gottes, wo er auf besondere Weise unter den Menschen zugegen war. Die Allgemeinheit hatte keinen Zugang zu dem Raum, wo das Bildnis stand, obwohl in vielen Fällen die Gestalt sichtbar gewesen sein mag durch eine Reihe von über Eck stehenden Türöffnungen. Am 10. Nisan jedoch, dem Fest von Akitu, wurde diese gewöhnliche Ordnung umgestoßen. Der König betrat das Innere des Tempels, ›ergriff die Hand‹ von Marduk – der wichtigste und zunehmend der einzige Name für Gott – und trug das Bild im Triumphzug durch die Stadt Babylon zu einem Haus, das eigens ausgewählt worden war, ihn aufzunehmen. Dort fand dann eine Liturgie statt, in der Marduk durch sein Bild in einen rituellen Kampf eintrat mit Tiamat, der Personifizierung der Mächte von Chaos, Zerstörung und kosmischem Tod. Durch Marduks Sieg wurden diese Kräfte zurückgeworfen, so daß die Menschen ein neues Jahr in Frieden und unter göttlichem Segen beginnen konnten.[14] Es ist faszinierend, wenn auch natürlich reine Spekulation, sich vorzustellen, wie israelitische Priester im Exil durch die polyglotte Menge gegangen sein mögen, die sich bei solchen Festen in den Straßen drängte. Deuterojesaja in derselben Zeit scheint hervorragende Kenntnisse von der babylonischen Religion besessen zu haben. Der priesterliche Schöpfungsbericht kann sehr wohl als jüdische Version des babylonischen Neujahrsfestes geschrieben sein, als liturgische ›pièce de résistance‹ für den Anfang des jüdischen Jahres. Aber auf welchen Wegen auch immer der

12 Vgl. J. Hehn, Zum Terminus ›Bild Gottes‹, in: Festschrift Eduard Sachau. Berlin 1918, S. 36-52.

13 Diese Darstellung basiert auf H. Ringgren, Religions of the Ancient Near East. London 1973.

14 Vgl. W. G. Lambert, The Great Battle of the Mesopotamian Religious Year: The Conflict in the Akitu House. Iraq 1963, S. 189f., zitiert nach Ringgren, ebd.

Einfluß kam, Genesis 1 ist zweifellos von den symbolischen Motiven des heidnischen Rituals und Mythos abhängig.[15]

Wer komparative Religionswissenschaften studiert hat, wird sich kaum wundern über etwas im Gesamt der babylonischen Glaubenslehre und Verehrung. Wie Gerardus van der Leeuw geschrieben hat: »Das Heilige muß eine Gestalt haben ..., es muß ›stattfinden‹.«[16] Nur das, was vor unseren Augen steht als Bild, Form oder Gestalt, hat Bedeutung für uns, nur das steht uns als Macht gegenüber. Deshalb befindet sich ein Primitiver, der ein Bild als die Wirklichkeit behandelt, die es darstellt, nicht bloß im Irrtum, sondern im Zustand der Sünde.[17] Im alten Israel war man sich in weiten Kreisen dessen bewußt, wie einfach, aber zutiefst falsch ein solcher Verstoß sein würde. Gerade durch dieses Zeichen des hebräischen Bewußtseins wird der Gebrauch, den die Priester von einer Metapher machten, die sie einem kultischen Kunstwerk entnommen hatten, zu einer solch kühnen Neuigkeit. Sie gaben dem Menschen die Macht, das Göttliche zu erschließen, die bei einer verwandten, aber konkurrierenden und feindlichen heidnischen Kultur dem Bild des Gottes vorbehalten war. Das war ein außerordentlich kühner Schritt, besonders für Schreiber mit einer so hohen Auffassung von der göttlichen Transzendenz, wie sie die Priester vertraten. Ihr Umgang mit der Tradition um den Exodus zeigt, daß es auf andere Art undenkbar für sie war, daß Gott sichtbar wäre für die Augen sündiger Menschen. Sie schützten ihre Neuerung durch eine lexikalische Hecke, indem sie ein Wort wählten, das verhältnismäßig frei von Assoziationen mit den traditionellen Verboten der Götzenverehrung war – sie umgingen Wörter wie *pesel*, *masseka*, *semel*, *t'muna* und schränkten *selem* selbst ein mit dem etwas schwächeren *d'mut*, Ähnlichkeit. Aber die Neuheit und Kühnheit bleiben trotzdem bestehen.

Welchem Ziel diente diese Kühnheit, was bezweckte die Neuheit? James Barr, ein schottischer Alttestamentler, hat einen neuen Blickwinkel für dieses Thema gefunden, indem er die Schriften der Priester mit dem fast gleichzeitigen Deuterojesaja verglichen hat.[18] Es gibt deutliche Ähnlichkeiten zwischen beiden: dieselbe Betonung der Schöpfung, dieselbe universale Sicht, derselbe nachdrücklich vorgetragene Monotheismus und dieselbe Gewißheit, daß der Gott Israels unvergleichlich ist. Deuterojesaja stellt die theologische Forschung jedoch vor ein ziemliches Problem. Wie Barr hervorhebt, versteift er

15 Vgl. P. Humbert, La relation de Génèse 1 et du ps. 104 avec la liturgie du nouvel An israélite, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuse 15 (1935). Eine gute Darstellung des wahrscheinlichen Einflusses des Neujahrsfestes auf das Leben Israels findet sich bei J. J. Eaton, Kingship and the Psalms. London 1976.

16 G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen 1933, S. 425.

17 Vgl. G. van der Leeuw, Wegen en grenzen. Studie over de verhouding van religie en kunst. Amsterdam 1932. Engl. Übersetzung: Sacred and Profane Beauty. London 1963, S. 306-307.

18 Vgl. J. Barr, The Image of God, a.a.O.

sich so sehr auf seine Gegnerschaft gegen geschnitzte Bilder und bestreitet so nachdrücklich jede Analogie mit Gott auf seiten der Welt (»Mit wem wollt ihr mich vergleichen? Wem sollte ich ähnlich sein? spricht der Heilige«[19]), daß es zweifelhaft wird, ob Gott sich in seiner Schöpfung überhaupt der Erkenntnis zugänglich macht. Deuterojesaja braucht sich nicht um eine Antwort auf diese Frage zu quälen, denn die Art seines Schreibens ist weit entfernt von einer geordneten Darstellung der Welt und des Menschen. Aber die Priester mit ihrer völlig anderen Aufgabe konnten kaum darum herumkommen. Wir können die Metapher vom Bild in Genesis 1 als ihre Antwort auf die vielleicht durch die Schriften von Jesaja hervorgerufene Frage betrachten: Gibt es irgendetwas in der Welt, das in Beziehung zu Gott steht als mögliche Grundlage für ein Erschließen, denn das setzt unsere Überlieferung über seine Gegenwart ja voraus? Ihre Antwort ist: Ja, wahrhaftig, der Mensch selbst, denn Gott hat ihn ›in seinem Bilde‹ erschaffen.

Die Bilderverbote

Für den klassischen Jahwismus, wenn nicht sogar für alle Menschen und alle Gegenden im alten Israel, war das Anfertigen von Kultbildern von Jahwe völlig unvereinbar mit allem, was man von Gottes Sein und Willen glaubte. Welche Formen nahm also die sich daraus ergebende Feindschaft an, und welche theologischen Fakten lagen ihr möglicherweise zugrunde? Wir stellen wiederholt fest, daß das Alte Testament hier an zwei Fronten kämpft, und es ist wichtig, sie zu unterscheiden, wenn man die Schlacht beobachten will. Zunächst gibt es in den Texten, die sich mit heidnischem Kult befassen, eine zunehmende scharfe Feindschaft gegen die heidnische Gottesverehrung in Bildern bei den benachbarten Nationen Israels. Mit Recht setzen wir dies mit einem Wandel in der Art zu glauben in Beziehung. Die Überzeugung, daß die Stämme, denen Jahwes huldvolle Taten zuteil wurden, die erwählt, im Schilfmeer vor ihren Feinden gerettet und in das Land Palästina geführt worden waren, keinen anderen Gott als Jahwe verehren durften (Mosaischer Jahwismus), reifte zu dem Glauben, daß Jahwe das einzige, alles umfassende Subjekt des Göttlichen ist (der prophetische Jahwismus des Exils und des nachfolgenden Judaismus). Die Bilderverehrung der Heiden ist demnach sinnlos, denn die heidnischen Gottheiten sind bloß Luft, ›Eitelkeit‹, falsche Vorstellungen.[20] Der Spott darüber, daß der heidnische Gottesverehrer eine Vorstellung von seinem Gott habe, die sich mit dem physischen Gegenstand vor ihm deckt, enthält ein Großteil Karikatur. Indem diese Texte das physikalische Äußere des Kultbildes hervorheben (der beschmierte Holz-

19 Jes 40,25.

20 Ps 135,15; Jes 44; Weish 13,10-19; Brief von Jeremiah; Bar 6.

klotz, die ungefüge behauene Steinmasse) und nicht das erahnte oder ästhetische ›Objekt‹, das der Heide ja eigentlich betrachtet, erinnern sie deutlich an die raffiniert intellektuelle und rationalistische Kritik der heidnischen Welt in Griechenland und Rom. Horaz zum Beispiel muß die auch in ihm immer noch mächtige Erfahrung der Annäherung an das Göttliche in Form von Bildern innerhalb seiner Kultur in sich übertönt haben, als er in den *Satiren* spottete: »Einst war ich ein Feigenbaum, nutzloses Holz, als der Tischler, nach einigem Zögern, ob er einen Stuhl oder einen Priapus aus mir machen sollte, sich für den Gott entschied.«[21]

Man hat darauf hingewiesen, daß nach der Logik der heidnischen Religion solche Argumente – daß nämlich das Bild notwendigerweise wirkungslos ist, weil es aus Stoff und von Menschenhand gemacht ist – nichts beweisen.[22] Für den Anbetenden beweist die längst abgeschlossene Herstellungsgeschichte des Bildes aus toter Materie genausowenig, daß es jetzt kein Gefäß der göttlichen Gnade ist, wie die früheren Stadien eines Körpers beweisen, daß er jetzt unbelebt ist. Die entscheidende Frage ist vielmehr die nach der Authentizität der Riten, die das Bild mit der Gegenwart und Macht des Heiligen aufladen sollen. Israels Überzeugung, wie wir sie in Deuterojesaja, im Brief des Jeremiah und dem Buch der Weisheit finden, ist, daß keiner anderen religiösen Praxis die Macht eines solchen Erhebens in die Sphäre des Echten verliehen worden ist außer – durch reine Gnade – Israel selber.

Wir kommen dem Zentrum des israelitischen Bilderverbotes näher, wenn wir die biblischen Texte mit Verboten von Jahwebildern betrachten. Das zweite der Zehn Gebote in Exodus 20 ist der erste Text, der uns beschäftigen sollte. Während Form und Bundschließung dieser Gebote ohne weiteres ins Zeitalter des Moses gehören könnten, glauben die meisten Kommentatoren, daß der Text in einem Prozeß der Anpassung an die sich ändernden Bedingungen des Lebens in Israel verändert worden ist. Damit ergibt sich die Möglichkeit, daß das Bilderverbot einer späteren Zeit als der des Moses angehört, vielleicht der Zeit, als es Kontakte gab zwischen einer intellektuell hochstehenden, städtischen israelitischen Bevölkerung und der Kultur von Kanaan in Palästina und den Küstenstädten des Mittelmeers, die wir in die Zeit der getrennten Königshäuser in Israel und Judah datieren können. Kam es damals zum Bilderverbot, weil man die Reinheit des jahwistischen Glaubens vor einem unkontrollierten, zügellosen Synkretismus bewahren wollte?

In den ältesten Strata des Buches Richter können wir – unter den glücklicherweise unsystematischen Redigierungsversuchen des deuteronomischen Historikers – in der Zeit vor dem Königtum Anzeichen finden für einen

21 *Satiren* I, 8,1.

22 Vgl. E. Bevan, Holy Images. London 1940, S. 38.

Jahwismus, der Bilder verwendete. Die fraglichen Geschichten gehören zu einer Periode, in der es klar wurde, daß der Glaube an Jahwe und die Religion von kosmischem Tod und Wiedergeburt des Lebens und der Fruchtbarkeit, die sich um den kanaanitischen Erlösergott Ba'al konzentrierte, schlechthin unvereinbar waren. Der Held Gideon trägt zum Beispiel den Namen *Jerub-ba'al,* ›Möge Ba'al eintreten für (den, der seinen Namen trägt)‹, aber eine volkstümliche Etymologie, die an die biblische Quelle angehängt ist, verkehrt geschickt diese Bedeutung in ›Ba'al muß gegen ihn sprechen‹. Gideon bricht eindeutig mit der Verehrung des Ba'al, er reißt seinen Altar und die heilige Baum-Säule ein. Aber dann benutzt er die goldenen Ringe aus der Kriegsbeute seiner Truppen, um einen *ephod* für Jahwe zu machen, den er dann in seiner Stadt Ophrah aufstellt.[23] Ähnlich nimmt auch Micah in einem sehr alten Anhang zu dem Buch einen Leviten als Priester, also einen Hüter der mosaischen Tradition, aber er errichtet auch einen silbernen *ephod* auf dem Berge Ephraim, wo er ein ›Haus Gottes‹ hat.[24] Alte Quellen aus Assyrien und Ugarit lassen uns vermuten, daß ein *ephod* in Form und Aufgabe dem griechischen *ependytes* gleicht, einem Mantel oder Umhang für ein Bild, im allgemeinen mit Sternen übersät als Symbol des Firmamentes, das ja als Gewand der Götter galt.[25] Der Jahwismus aus der Zeit der Richter konnte sich also anscheinend in Kunstwerken ausdrücken, die die himmlische Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes von Israel darstellten. Im Jakob-Zyklus von Legenden im Buch Genesis hören wir auch von Bildern, die den Namen *teraphim* hatten; es waren dies wahrscheinlich die Bilder vom »Gott des Vaters«, dem schützenden Gott der patriarchalischen Gruppe, der keinen Namen hatte als den von seiner Beziehung zu den ihn Verehrenden.[26] Wahrscheinlich waren diese Bilder in der patriarchalischen Religion, die der Explosion des mosaischen Jahwismus während der Eroberung vorausging, Bilder, die ein Mann mit sich tragen konnte, wenn er seinen kultischen Pflichten nicht an den heiligen Stätten nachkommen konnte, wo der Gott der Väter schon von hebräischen Gruppen, die bereits vor der großen Invasion aus dem Süden dort zu Hause waren, verehrt worden war. Diese Geschichten wurden überliefert von einem Schreiber aus Juda, der mit der mosaischen Tradition gut vertraut war und der unter dem Namen der »Jahwist« bekannt ist. Ist das mosaische Bilderverbot also eine Erdichtung aus der Phantasie späterer Schreiber, die sich verwirren ließen durch den Angriff der Propheten gegen die Bilder unter den Königen? Sollte es so sein, daß sich Menschen

23 Ri 8,27.

24 Ri 17.

25 Vgl. H. Thiersch, Ependytes und Ephod: Gottesbild und Priesterkleid im alten Vorasien. Stuttgart 1936, S. 120.

26 Gen 31,10-21. 31-35.

diese für Religionsgeschichte gehaltene Passage ausdachten, weil sie sich sagten, daß, weil dies und jenes jetzt als Gottes Wille galt, es immer als Gottes Wille gegolten haben müsse? Gewiß, Beweise dafür, daß es bilderfreundliche Richter gab und daß Legenden über bilderfreundliche patriarchalische Gestalten von den späteren Jahwisten ohne Verlegenheit weitergegeben werden konnten, gehören zu den unbestrittenen Fakten der alttestamentlichen Forschung. Aber die Fakten interpretieren sich nicht selbst. Das fragliche Material beweist nicht notwendigerweise, daß der Kult des Jahwismus jemals etwas anderes als bildlos war, außer in Zeiten von zügellosem Synkretismus und von Korruption.

Zur Bestätigung dieses Punktes können wir uns dem Buch Deuteronomium zuwenden. Mitten unter dem predigthaften Abschnitt über die Reform von Israel findet sich ein viel älterer Text, der unter dem Namen Sichemitischer Dodekalog bekannt ist. Er enthält die älteste Formulierung eines totalen Bilderverbotes.[27] Diese Serie von Flüchen wurde wahrscheinlich auf dem Höhepunkt eines Pilgerfestes vor der Gemeinde verkündet. Es läßt sich daraus entnehmen, daß ein Pilger sehr wohl ein Bild von Jahwe zu Hause haben konnte, um seine private Verehrung vor ihm zu verrichten. Das Verbot des Fluches spricht die Gewohnheiten und Überzeugungen der Priesterschaft am offiziellen Heiligtum aus. Für sie ist die Verehrung Jahwes ohne Bild; also machen sie die Annahme der Bildlosigkeit zur Bedingung des Zutritts zum Heiligtum. Im Dekalog von Exodus 20 wird der Bann ausgesprochen mit Bezug auf die Verehrung anderer Götter als Jahwe, denn die ist im ersten der Zehn Gebote untersagt. Exodus 20 untersagt die Darstellung Jahwes in einem Bild, das einer anderen Gottheit angehört, und ist daher nuancenreicher und zweideutiger als sein Gegenstück in Deuteronomium. Ein Lösungsvorschlag ist, daß das Verbot in dieser stärker eingeschränkten Form in eine viel spätere Zeit gehört, als Jahwe in den Formen und Vorstellungen verehrt wurde, die in dem Kult des Ba'al zur Anwendung kamen, etwa in der Zeit Hoseas im achten Jahrhundert.[28] Aber gewiß ist es ebensogut möglich, daß sich die nachdrückliche Betonung der Verworfenheit von Vorstellungen von Jahwe in Symbolen, die von den »Himmeln oben, der Erde unten und den Wassern unter der Erde« genommen sind, gegen die theriomorphen Götter Ägyptens richtet. Das ist sogar noch wahrscheinlicher, denn ein allgemeines Verbot von Tierformen wäre etwas übertrieben, wenn der einzige Feind in Sicht die Stierbilder Jahwes gewesen wären, deren Künstler Anleihen bei den Symbolen der großen Kraft Ba'als gemacht hatten. A priori erscheint es glaubhafter, daß ein stärker eingeschränktes Bilderverbot als das in Deuteronomium und seiner Quelle früher kam, nicht später. Es ist leicht, solche Verbote strenger

27 Deut 27,11-26. Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, 1. München 1957, S. 214.
28 Ebd., S. 216.

zu machen, aber weniger leicht, sie zu lockern. Das bedeutet, daß das Bilderverbot in den Zehn Geboten nicht später als die letzten Jahre des nördlichen Königreiches sein kann, der Zeit also, als die Stierbilder auf dem Thron des unsichtbaren Jahwe in den Tempeln von Dan und Bethel zum erstenmal angegriffen worden sind. Obwohl wir nun nicht sicher sein können, daß die Religion des Moses selbst bildlos war, ist es ziemlich wahrscheinlich, daß das zweite Gebot seine Lehre wiedergibt und daß damit der Gebrauch von Motiven und Bildern aus der kultischen Kunst von Ägypten mit dem Bann belegt wurde. Wir können aber sicher sein, daß die Priesterschaft des offiziellen Heiligtums in Israel, die Männer, denen die Erhaltung und Weitergabe der mosaischen Tradition anvertraut war, totale Bildlosigkeit lehrten und praktizierten. Einige von ihnen erinnerten daran, als sie – in großer Sorge über die abweichende liturgische Kunst des nördlichen Königreiches in den Jahren seines Niedergangs – das Deuteronomium schrieben. Indem sie die Worte dem Moses selbst in den Mund legten, taten sie alles, um die Bildlosigkeit für die Zukunft Israels verbindlich zu machen.

Was war der theologische Grund für dieses Verbot? Der Schreiber von Deuteronomium spricht davon bei der Offenbarung auf dem Sinai. »Der Herr sprach zu euch mitten aus dem Feuer. Ihr hörtet den Donner der Worte. Eine Gestalt habt ihr nicht gesehen. Ihr habt nur den Donner gehört.«[29]

Israel sah Gott nicht auf dem Sinai. Es hörte bloß das Echo seiner Stimme im Donner und im Ohr Mose, des Propheten. Selbst wenn dies »nur eine Begründung aus der Geschichte und keine Erklärung ist«,[30] so ist es doch sicherlich ein Grund dafür, den Angriff auf Bilder auf den Wunsch zurückzuführen, Gottes Transzendenz zu bewahren. Die Auswahl der Bilder ist Gottes Sache, nicht die der Menschen. In der Erzählung der Ereignisse am Sinai im Buch Exodus bereitet der Erzähler, nachdem er die zehn Worte wiedergegeben hat, die das Verbot des Moses enthalten, die Bühne für die weiteren Gebote im Buch über die Bundesschließung, indem er herausstellt, daß der Gott, mit dem die Kinder Israels zu tun haben, »in dichter Finsternis« wohnt.[31] Jahwe zeigt sich nicht unvermeidlich und unentrinnbar in Natur und Geschichte, so als gehörten diese zu seinen Seinsweisen. Er transzendiert sie souverän, wie machtvoll er sich diese Welt auch immer unterwirft. Er steht Israel nicht zu Gebote, sondern schenkt sich frei und erschließt sich auf die Art, die ihm – nicht dem Menschen – gefällt. So wenigstens hat ein bedeutender theologischer Schreiber in Israel die Bildlosigkeit seines Volkes erklärt. Die Sicht des Deuteronomisten wirft ein helles Licht auf den allgemeinen Angriff auf Bilder unter den Völkern, den wir festgestellt haben

29 Deut 4,12.

30 G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, a.a.O., S. 216.

31 Ex 20,21.

und der in der Zeit zwischen den beiden Testamenten ein Gemeinplatz in der Apologetik des jüdischen Glaubens war.

Vladimir Lossky, auch er – wie der priesterliche Schreiber – ein Theologe im Exil, aber diesmal in der russisch-christlichen Diaspora des zwanzigsten Jahrhunderts, äußerte folgendes zu Israels Verweigerung des Bildes: »Wenn er (der Herr von Israel) Bilder ausschließt und die Neugier jener verdammt, die fürwitzig seine transzendente Natur ausspionieren wollen, dann deshalb, weil die Initiative für die Offenbarung ihm allein zusteht in der Geschichte seines auserwählten Volkes.«[32]

Aber, so geht unsere Darlegung jetzt weiter, die göttliche Meisterschaft der ›Daseinsform seiner Diener, der Propheten‹, ermöglicht es besonders bevorzugten Jahwisten so aufzutreten, daß sie in ihrer Person und auf ihrem Antlitz den Sinn ausdrücken, den Gott seinem Volk mitzuteilen wünscht. Durch die Erfahrung der Propheten als Gottesknechte, die Zeichen von Gottes Taten und Gegenwart für sein Volk waren, wurde in Israel eine Glaubensstruktur geschaffen, die offenzulegen den Priestern in ihren Schriften gelang. Der Mensch selber kann nun ohne die Gefahr des Mißverständnisses erkannt werden als ›im göttlichen Bilde‹ lebend.

Die Propheten in der Form von Gottes Pathos

Der ›Theomorphismus‹, das ›Nach-Gott-geformt-Sein‹, Israels Auffassung des Menschen, ist am deutlichsten in den Propheten ausgedrückt. Ein moderner jüdischer Philosoph, Abraham Heschel, hat unsere Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß es unzulänglich ist, das Zeugnis der Propheten lediglich als ›Wort‹ zu behandeln. Wort, Orakel, Lehre des Propheten, erklärt er, ist immer erfüllt von dem ›Pathos‹ des Lebens dieses Menschen. Heschel zieht gegen eine Auffassung des klassischen israelitischen Prophetentums zu Felde, die den Anteil des Propheten bei der Prophezeiung übersieht und auf der absolut objektiven und übernatürlichen Natur des Prophetentums besteht. Gleichermaßen jedoch wendet er sich gegen die Sorte von psychologischem Imperialismus, der die Prophezeiung ausschließlich aus dem inneren Leben des Propheten ableitet und übersieht, daß dieser bei vollem Bewußtsein mit einer Wirklichkeit konfrontiert ist, die von ihm unabhängig ist. Dies sind die beiden entgegengesetzten Irrtümer, die einander als Reaktionen zu bedingen pflegen. Gewiß sollten wir eher mit dem Leben des Propheten beginnen in der Form, in die es durch Gottes Hand gebracht wurde. Das Wahrnehmungsmuster der prophetischen Vision hängt weitgehend von dem existentiellen Lebensmuster des Propheten ab. Seine Vision ist ein Teilhaben an Gottes Perspektive auf die Welt, gesehen von und

32 V. Lossky, The Theology of the Image. Sob 3,22 (1957-1958), S. 515. Vgl. auch ders., In the Image and Likeness of God. New York 1974, S. 133.

aus der Perspektive der persönlichen Situation des Propheten. Es ist eine »existentielle Exegese aus göttlicher Perspektive«.[33]

Die grundlegende Erfahrung des Propheten, die Heschel in seiner Abhandlung ›The Prophets‹ so glänzend erstehen läßt, ist ein Teilnehmen an den Gefühlen Gottes. Es ist eine Kommunion mit dem göttlichen Bewußtsein, bewirkt durch die persönliche Teilnahme am göttlichen Pathos. Ob diese affektive Zuwendung Gottes für sein Volk Israel sich als Liebe oder Barmherzigkeit, Enttäuschung oder Zorn kundtut, das Gefühl zeigt die ›tiefe Intensität der göttlichen Innerlichkeit‹. Durch Sympathie, ja geradezu eine ›Solidarität im Pathos‹ wird das Gefühlsleben des Propheten in das göttliche assimiliert. In seinem persönlichen Sein findet er die konkrete Verkörperung von Gottes Verhältnis zu Israel. Er ist ein Mensch, der nicht nur sein eigenes Leben durchlebt, sondern auch Gottes Leben. Die Sensibilität, die das Charakteristikum der Sympathie des Propheten ist, befähigt diesen Menschen, Gottes Stimme zu hören und Gottes Herz zu fühlen.

Das göttliche Pathos ist wie eine Brücke über den Abgrund, der den Menschen von Gott trennt. Es bringt es mit sich, daß das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht dialektisch, nicht von Gegensatz und Spannung charakterisiert ist. In seinem innersten Wesen ist der Mensch nicht die Antithese des Göttlichen, obwohl er in seiner tatsächlichen Existenz trotzig und aufrührerisch sein mag. Die Tatsache, daß die Einstellung des Menschen das Leben Gottes beeinflussen kann, daß Gott in enger Beziehung zur Welt steht, weist auf eine gewisse Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf hin. Die Propheten betonen nicht nur die Gegensätzlichkeit von Gott und Mensch, sondern auch das Verhältnis der Gegenseitigkeit, das sich aus Gottes Bindung an den Menschen herleitet, nicht nur aus dem Sich-Verpflichten des Menschen gegenüber Gott. Die Ungleichheit zwischen Gott und Welt wird in Gott überwunden, nicht im Menschen.[34]

Heschel führt den Begriff ›theomorphe Anthropologie‹ ein im Zusammenhang mit dem zentralen Gebot des Heiligkeitskodexes, der ein entscheidender Text der Priesterschule ist: »Ihr sollt heilig sein, denn ich, der Herr euer Gott, bin heilig!«

Die Passion des Propheten ist theomorph, denn sie drückt den Ruf nach einem Dasein aus, das das Pathos Gottes gegenüber dem Menschen wiedergibt. Der Prophet teilt die Heiligkeit Gottes, indem er in einer Beziehung zu Israel steht, die der Gottes gleichförmig ist. Dieser Prozeß beginnt, wenn das göttliche Pathos das innere Leben des Propheten überwältigt, sein Herz und seinen Verstand in Besitz nimmt. Dennoch könnte den Propheten nichts fremder sein als die Einprägung eines religiösen Gefühlslebens um seiner

33 A. J. Heschel, The Prophets. New York 1962, passim.

34 Ebd., S. 9.

selbst willen, einer Art jahwistischer *éducation sentimentale*. Der Prophet hat eine Aufgabe zu erfüllen. Sein Leben muß seinem Gefühl eine öffentliche und sichtbare Form geben, so daß er ein Zeichen sein kann für die Gegenwart Gottes in Israels Geschichte und für die Forderungen, die er an das Volk stellt. Das Mitleiden des Propheten führt zu einer Spannung zwischen dem Sinn für das, was ist, und dem Sinn für das, was sein sollte. Diese findet ihre Lösung und ihr Ziel in Ereignissen in der Öffentlichkeit, in der Umgestaltung Israels, wie es vor dem lebendigen Gott steht. Die Existenz des Propheten findet also *in foro publico* statt. Ja es wird nicht nur auf dem Forum der Öffentlichkeit gelebt, es hat wesensgemäß eine öffentliche Form, eine sichtbare Gestalt und Ordnung, die sich in den ›Zeichen‹ konzentriert, die die großen Propheten als ritualisierten Ausdruck ihrer Lebensaufgabe und ihres Dienstes ausagierten. So drückte zum Beispiel Jesajas ›Zeichen‹, als er nackt und barfuß durch die Straßen Jerusalems wanderte, das göttliche Leiden aus, von dem er auch predigte, Gottes Verlassensein durch den Hochmut und die Torheit Judahs.[35] Andere Beispiele finden sich verstreut in den Schriften von Jeremiah und Ezechiel.[36] Diese Momente ausagierten Gleichnisses beziehen ihre Kraft aus dem größeren ausagierten Gleichnis, nämlich dem gesamten Leben des Propheten. Die Form dieses Lebens verkörpert ein Pathos von unendlich liebevoller, sittlich und religiös fordernder Sorge, in der menschliche Gefühle und Interessen in all ihrer Endlichkeit ihre Funktion haben. Aber, so meint Heschel, solche absolute Selbstlosigkeit und geheimnisvoll unverdiente Liebe, wie wir sie in dem Leben der Propheten finden, sind dem Göttlichen näher als dem Menschlichen. Wenn diese Charakteristika also wirklich den hebräischen Propheten zugeschrieben werden, dann wird das Alte Testament Zeuge dessen, daß diese Männer von Gott huldvoll mit den Attributen des Göttlichen begabt worden sind.

Wenn wir das theomorphe Bild des Menschen in der hebräischen Bibel und ihr anthropomorphes Sprechen von Gott zusammenhalten, dann finden wir uns in der Gegenwart von »Anzeigen eines Gottes, der dem Menschlichen nicht fremd ist, sondern in Teilnahme an der Geschichte des Menschen sich Menschliches zugesellt«.[37] Das Erbe eines anthropomorphen Redens über Gott ist in Israel nicht, wie hellenisierte Juden wie Philo anscheinend angenommen haben, ein unkritisch übernommener und bewahrter Rest

35 Jes 20.

36 Zu den Gleichnissen in der Geschichte des Jeremiah gehören der Mandelbaum und der Topf, 1,11-14; das verborgene Lendentuch, 13,1-11; der Töpfer, 18,1-12; der Krug, 19; die Feigen, 24; das Joch, 27-28; der Kauf des Feldes, 32. Im Leben des Ezechiel finden wir den belagerten Ziegel, 4,1-3; das rationierte Brot, 4,9-17; die Haare, 5; die Pantomime des Exils, 12,1-20; den Topf, 24,3-14; die beiden Holzstücke, 37,15-28.

37 U. Mauser, Gottesbild und Menschwerdung, a.a.O., S. 17.

altertümlichen Glaubens. Vielmehr enthält es eine bewußte theologische Aussage, das Bekenntnis zu dem Gott, der in der Form des Menschlichen gegenwärtig ist.[38]

Wir wollen uns nun zwei solcher ›Bilder‹, die Träger der göttlichen Selbsterschließung sind, genauer ansehen, nämlich den Propheten Hosea und den Propheten Jeremiah. Hoseas ›Offenbarung‹ wird in einer menschlichen Erfahrung gemacht, in der, wie Wheeler Robinson fein bemerkte, »die zu offenbarende Wahrheit erst geschaffen« wird.[39] Seine Lehre erwächst aus der Form seiner Beziehung zu Gomer, seiner Frau. Sie heiratete Hosea, obwohl sie vorher lange Zeit mit vielen Männern verkehrt hatte, und dankte ihm, indem sie an der kultischen Prostitution bei den Tempeln des Ba'al teilnahm. Seine Treue ihr gegenüber trotz ihrer Untreue zeigt das Muster, nach dem nach Meinung des Hosea sein ganzes Leben geformt war. In dieser Form erkennt er ein Erschließen von Jahwes Zielen für Israel, und dabei findet er Gott offenbart als den Gott der Gnade. Gerade so, wie Hoseas anhaltende Liebe für Gomer alle bloß vernünftige menschliche Berechnung übersteigt und die Grenzen des israelitischen Strafrechts weit hinter sich läßt – dort war einer Ehebrecherin ein ganz anderes Los zugedacht –, so gehört Gottes Liebe zu der Hure Israel zum Geheimnis seines innersten Seins, menschlichem Rätseln verschlossen. »Ich traue dich mir an auf ewig; ich traue dich mir an um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht, von Liebe und Erbarmen, ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue: Dann wirst du den Herrn erkennen.«[40]

Hoseas Lehre ist keine beliebige allegorische Pirouette, die er auf der Bühne seines Lebens drehte. Vielmehr erkennt er in der Form seines Lebens, in dem sinnvollen Muster, das sich aus dem anscheinend völlig ungeeigneten Rohstoff ergeben hat, aus stürmischen Ereignissen und noch stürmischeren Gefühlen, den genauesten Ausdruck von Gottes Pathos für sein Volk. Er sieht in der Form seines Lebens das Sakrament oder Bild dieses Pathos, seine sichtbare Offenbarung.

Das ist bei Jeremiah noch auffälliger. Hier hat sich das Verhältnis zwischen Gottes Pathos und der Existenzform des Propheten direkt literarisch manifestiert in Fragmenten von autobiographischen Gedichten, die über das ganze Buch Jeremiah verstreut sind. Jeremiah fühlte, daß er ›ein Gedanke Gottes‹ gewesen sei,[41] bevor die göttlichen Hände seine Glieder nach dem Muster dieses Gedankens formten. Dieses Formen Gottes brachte das gesamte

38 Vgl. I. Hempel, Das Ethos des Alten Testaments. Berlin 1938, S. 198.

39 H. Wheeler Robinson, The Cross of Hosea, in: ders., Two Hebrew Prophets: Studies in Hosea and Ezekiel. London 1948.

40 Hos 2,21-22.

41 Jer 20,14-18, wo der Fluch über die vorgeburtliche Existenz des Propheten in Wirklichkeit eine Anklage gegen Gott ist, weil er Jeremiah für dieses Geschick gemacht hat.

Schicksal mit sich, mit dem er so menschlich und erbittert kämpfte. Nach seinen eigenen Worten wurde er zu einer sichtbaren ›belagerten Stadt‹ vor den Augen des ganzen Volkes.[42] Gequält durch einen starken geistlichen Konflikt, Anwalt Israels, aber auch sein Ankläger wegen seiner Schuld, fand er sich in der Situation, daß er gegenüber seinen Zeitgenossen das göttliche Pathos für sie ausdrückte. Möglicherweise hat das Vorbild seines Lebens die Schilderung der Gestalt des Gottesknechtes bei Jesaja beeinflußt und damit die jüdische Vorstellung vom erwarteten göttlichen Mittler, ›er der kommt‹, zutiefst beeinflußt.[43] Jeremiah drückte auf unvergleichliche Art die Spannung in Gott aus zwischen dem Willen, Erlösung zu gewähren, und dem, Gerechtigkeit walten zu lassen. Jeremiah ist hier immer »das menschliche Bild von Gott, der an Israel leidet, weil er es liebt und doch richten muß«.[44]

Dieser Aspekt der Offenbarung ist nicht auf die prophetischen Bücher beschränkt. Ähnlichkeiten mit den Gestalten, die wir kurz betrachtet haben, gibt es bei der Darstellung des Moses im Pentateuch und in der Gestalt des Königs David im Psalter. Aber das Entscheidende scheint bereits gesagt. Aufgrund der Interpretation ihrer Erfahrungen stellen sich Hosea und Jeremiah als lebende ›Bilder‹ Gottes heraus. In der Form ihres Lebens erschließen sie den Gott, von dem und für den sie in ihren Prophezeiungen sprechen. Bei dem Bemühen zu erkennen, wie sie das Wissen über die Eigenart Gottes mitteilen, kommt uns die Idee des Kunstwerkes, von Rohstoff, der durch Auswahl und Komposition eine eindrucksvolle Gestalt erhält, die sich deutlich von ihrem Hintergrund abhebt, eine ›bedeutungsvolle Form‹. Sie erschließen Gott als den Künstler ihres Lebens. Das erinnert uns daran, daß ein großer Exponent des prophetischen Glaubens aus dem Bereich der Philosophie, Sören Kierkegaard, einmal die Hoffnung ausdrückt, mit seiner ganzen Subjektivität eine ›Geste‹ zu machen. In *Der Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel* sagt er, wenn ein Mensch die Fähigkeit hätte, ein Apostel zu werden, dergestalt, daß die ganze Tiefe seiner Subjektivität in eine Funktion des Einen, der ihn gesandt hat, verwandelt würde, dann könnte es ihm möglich werden, das Paradox des Glaubens glaubhaft zu machen auf wahrhaft christliche Weise – das Paradox nämlich, daß Gott für den christlichen Glauben ein bestimmter Mensch ist, dieser bestimmte Mensch, der sich in der Geschichte verloren hat.[45]

---

42 Jer 1,18.

43 Vgl. Jer 20,9 mit Jes 50,5 und Jer 11,19 mit Jes 53,7. Jeremiah ist, wie der Knecht bei Jesaja, frei von der Schuld des Volkes, identifiziert sich jedoch damit; so bleibt Jeremiah auch nach dem Fall der Stadt in Jerusalem.

44 U. Mauser, Gottesbild und Menschwerdung, a.a.O., S. 110.

45 Vgl. S. Kierkegaard, En literair Anmeldelse: To Tidsaldre. Kopenhagen 1846. Engl. Übersetzung: The Present Age, and Two Minor Ethico-Religious Treatises. London 1940, S. 136-163.

Zur Herkunft des Bildes im Christentum

Von Wilhelm Nyssen

I

Man kann ohne Bedenken sagen, daß die Feier der 1200jährigen Wiederkehr des 7. Ökumenischen Konzils vom Jahre 787, das einst die Kirche des Ostens wie des Westens in seltener Einmütigkeit verband, zu einer neuen Besinnung auf den Ursprung des Bildes im Christentum geführt hat.[1]

Während man in den meisten bisherigen Studien vom Ende des letzten Jahrhunderts diese Frage (weithin aus protestantischer Sicht) anging, indem man das »bildlose« Wort des Glaubens dem aus spätantiken und heidnischen Reminiszenzen stammenden Bild gegenüberstellte und immer neu deutlich zu machen suchte, daß das Bild im christlichen Glauben nur einen Abfall vom Glauben der »Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit« (Joh 4,23) darstellen könne und eher ein Zugeständnis an die aus dem Heidentum stammenden Gläubigen bedeute, wurde man in den letzten Jahren mehr und mehr aufmerksam auf ein ganz anderes, eher dem christlichen Osten vertrautes Bildverstehen.[2]

Die Gegensätze zwischen Ost und West scheinen bis heute unüberbrückbar. Der Osten schaut auf das Bild, die Ikone, aus strengster vorgegebener Gebundenheit als auf einen unmittelbaren Weg in den Glaubensgrund, ja in die Entfaltung der Glaubensgeheimnisse, die sich dem Auge als Weg in die unsagbare Tiefe des Geschehens eröffnen; der Westen sieht das Bild immer noch als Illustration, als Ausschmückung, als Schmuck überhaupt oder gar als pädagogisches Instrument, dem nur ein subjektiver Impuls, aber keinerlei Verbindlichkeit zu eigen ist. Der Westen kann sich dabei auf eine Tradition berufen, die seit der Trennung vom Osten, vor allem aber seit dem Beginn der Renaissance, der jeweils reinen subjektiven Empfindung oder dem künstlerischen Genius ohne jede verbindliche Maßgabe des Glaubens Tür und Tor öffnete.

Von dieser Warte her wurde durch lange Zeit der christliche Osten, der durch seine strenge Gebundenheit in die Überlieferung solche Fragen nicht kannte, von westlicher Seite verkannt oder sogar geschmäht.

---

1 Hier seien nur zwei Werke genannt, die sich dem Gedenken an das 2. Nizänum widmen: H.-J. Schulz/J. Speigl (Hrsg.), Bild und Symbol – glaubenstiftende Impulse. Würzburg 1988, und F. Boespflug/N. Lossky, Nicée II, 787-1987, Douze siècles d'images religieuses. Paris 1987.

2 Diesen Zusammenhang habe ich in meiner Arbeit Frühchristliches Byzanz. Freiburg/Leipzig/Bukarest/Trier ^{5}1978, S. 22-53, darzulegen versucht.

Da aber im derzeitigen christlichen Westen jedes Bildgeschehen in heller Auflösung begriffen und nun ganz dem reinen Subjektivismus unterworfen ist, dem sich sogar Bischöfe heute aus reiner »Zeitgemäßheit« anerkennend beugen, erkennt man auch hier seit langem, daß die Frage nach dem Bild im Christentum aus westlicher Sicht bisher vielleicht doch viel zu einseitig und verkürzt gestellt wurde.

Man beruft sich gern auf den Ikonoklasmus, den byzantinischen Bilderstreit von 726 bis 843, und sieht in ihm schon jene beiden Parteien aufeinanderstoßen, die bis heute den Gegensatz in der Christenheit ausmachen, den Gegensatz zwischen Bilderfeinden und Bilderfreunden. Aber auch dieser Gegensatz hat sich durch die historische Forschung längst als zu kurz und zu einseitig erwiesen, denn die ikonoklastischen Kaiser waren ja gerade die Vertreter des Kultes ihrer eigenen kaiserlichen Bilder. Auch der als fromm geltende oder wenigstens theologisch ausgerichtete Kaiser Konstantin V., dem man den bezeichnenden Namen »Kopronymos« gab und der allein das eucharistische Brot als einzige mögliche Ikone Christi ansah, befand sich gewiß auf einer gänzlich blinden Spur, denn das eucharistische Brot ist Gegenwart des Herrn in irdischer Materie, aber niemals Ikone, weil das Brot kein Bild ist.

Die Ikone stiftet Erinnerung durch das Schauen und leitet das Auge als erfülltes Bild in ungeahnte Tiefen, aber sie ist niemals Gegenwart des Herrn im Sinne des eucharistischen Brotes, sondern nur ein in irdischer Gestalt verweisendes Zeichen auf die unfaßbare Gegenwart des Sohnes beim Vater.

Ein weiteres Vorurteil des Westens gegenüber der östlichen Bildüberlieferung besteht darin, daß man das Bild schon früh als *biblia pauperum* ansah, also als zugehörig für solche Leute, die nicht lesen und schreiben können. Dadurch fand im Westen jener intellektuelle Hochmut Nahrung, der sich aufgrund des Privilegs rationaler Begrifflichkeit gänzlich des Bildes begab und sich natürlich auch über alle die erhaben dünkte, die noch des Bildes bedurften.

Der christliche Osten hat niemals gesagt, das Bild sei für die Armen bestimmt, die nicht lesen und schreiben können, während den Intellektuellen das rein begriffliche Denken vorbehalten bleiben sollte, sondern der christliche Osten hat immer betont, daß das Bild des Glaubens allen Gläubigen zugewandt sei, *die Augen haben*, mögen sie gebildet oder ungebildet sein. Dadurch wurde für den christlichen Osten und für das gesamte christliche Morgenland das Bild oder die Ikone zu einer sinnenhaften Erweckung des gläubigen Menschen, genauso wie der Gesang für das Ohr oder der Weihrauch für das Riechen. Je strenger im Osten das Bild Christi, seiner heiligen Mutter, der Engel und der Heiligen sowie aller Ereignisse des Heilsgeschehens auf seinen innersten Kern zurückgeführt wurde, ohne jedes Schweifen vordergründiger Fabulierlust, desto deutlicher blieb das Bild, die Ikone,

Wegführung jedes Auges vom vordergründig Sinnlichen zur Ahnung jener Übersinnlichkeit, in der auch die irdischen Sinne des Menschen zu einer neuen Erfahrung ihrer übersinnlichen Möglichkeiten gelangen können. Man möchte meinen, daß solche trennenden Elemente zwischen Ost und West schnell überbrückbar seien, aber die westliche Entwicklung hat ihnen vom Beginn ihrer eigenen Formen naturalistischer Vermenschlichung an schwerste Hindernisse des Verstehens in den Weg gelegt.

Dazu kommt als weiteres Element eine Veräußerlichung, die seit dem Ende der Barockzeit den Westen wie den Osten gleichermaßen betraf und den gesamten christlichen Osten auch heute noch weithin gefangen hält: der Kitsch, die Versüßlichung des Bildes, die Abkehr vom ursprünglichen Sinn des Antlitzes zum gefälligen Klischee.[3] Wie merkwürdig ist doch, daß sich Ost und West im Kitsch, also in der Fäulnis der Verwerfung des Ursinnes, ausgehend vom Antlitz des Menschen, für einen Augenblick der Geschichte wieder getroffen haben. Darunter hat der christliche Osten heute noch schwerer zu leiden als der Westen, der sich längst abkehrte von solcher Verallgemeinerung, dafür aber einem stets neuen künstlerischen Subjektivismus zutrieb.

II

An dieser Stelle kann man erneut fragen, was das Bild im christlichen Glauben bedeutet. Von der strengen Warte der östlichen Frühzeit her, der man auch im Osten eine gegenwärtige Erweckung wünschen möchte, kann man sagen: Das Bild, die Ikone, streng und doch aus innerer Glut reduziert auf die ganz ursprünglichen Elemente des Schauens in Farbe und Form, nach der Maßgabe der Frühzeit, das Bild, die Ikone, will den Menschen in seiner Kraft des Schauens treffen und von aller Äußerlichkeit des Sehens weg verwunden, zu einem Schauen nach innen, zu einer Sehnsucht, mit allen Sinnen einzutreten in das Geheimnis der Erlösung.

Dazu bedarf es großer Demut und Offenheit, die Ikone der Frühzeit von aller zeitgenössischen Oberflächlichkeit auf ihren Kern hin zu befragen und schon vom Anschauen her jene Elemente der Unterscheidung zu wecken, die den Weg zu größerer Tiefe offenhalten.

Erst von dort her kann sich erneut die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung der Ikone ergeben, die in vielen wissenschaftlichen Untersuchungen dieses Jahrhunderts gänzlich außer acht blieb.

Natürlich besteht von Anfang an die Grundfrage darin, ob der zum Vater

3 Auf dieses Phänomen hat auf dem Würzburger Symposion E. Chr. Suttner in seinem Aufsatz »Ikonenmalerei heute« sehr mutig hingewiesen. Vgl. E. Chr. Suttner, in: Bild und Symbol, a. a. O., S. 149ff.

heimgekehrte Menschensohn bildlich dargestellt werden kann, gewiß nicht als Portrait, wohl aber als Zeichen seiner wahren Menschwerdung, das dann selbst wieder als Garantie seines irdischen Kommens angenommen werden kann.

Mitten im byzantinischen Bilderstreit war bei Bildergegnern und Bilderfreunden die Tatsache unangefochten, daß es authentische Bilder Christi gab, das sog. *Kamulianum* und das *Edessenum*, benannt nach zwei Orten in Kappadozien. Beide Ikonen gingen im Bilderstreit verloren. Der frühe Zeuge für das Bestehen eines solchen Bildes im Osten ist Eusebius mit seinem Bericht über den König Abgarus von Edessa, der sich nach einem Bild des Menschensohnes sehnte.[4] Um dieses Ereignis rankte sich schon in früher Zeit ein Kranz von Legenden, die alle auf das Unirdische der Entstehung dieses Bildes hinweisen. So heißt es in einer syrischen Fassung dieser Legende, die um 800 entstand, über den Ursprung des Bildes: »Was machte nun der König Abgar (von Edessa)? Er sah geschickte Maler und befahl ihnen, daß sie mit seinen Boten gingen und malten und im Abbild das Angesicht des Herrn brachten, damit er sich über sein Bild freue wie über seine persönliche Gegenwart. Nun kamen die Maler mit den Boten des Königs, aber sie vermochten nicht ein Bild der anbetungswürdigen Menschheit des Herrn zu malen. Als aber der Herr mit seinem göttlichen Wissen die Liebe des Abgar zu ihm anschaute (erkannte) und nachdem er sah, daß die Maler sich bemühten, ein Bild zu finden, daß sie (ihn) malten wie er ist und es nicht vermochten, nahm er ein Tuch und drückte es auf sein Gesicht, der Lebenspender der Welt, und es wurde wie er ist, und jenes Tuch wurde gebracht und wie eine Quelle der Hilfen niedergelegt in der Kirche von Urhai (Edessa) bis auf den heutigen Tag.«[5]

Im Abendland hat sich diese Tradition im Schweißtuchbild erhalten, gemäß der 6. Kreuzwegstation, daß Veronika dem Herrn auf seinem Leidensweg das Antlitz mit einem Tuch trocknete, er aber auf ihm die Abprägung seines Antlitzes wie einen Dank hinterließ. Beide Überlieferungen weisen auf ein Tuch, auf eine Abprägung, nicht auf ein gemaltes Portrait, als wäre das »Bild« eines solchen Tuches eher die hoheitliche Vollendung seines Kommens gleich einer Löschung oder einem Siegel. Schon das erste Bild trug den Namen *acheiropoieton mandylion*, das nicht von Menschenhand geschaffene Schweißtuchbild, dessen Name aus Syrien stammt. Die Tatsache, daß ein solches Bild vorhanden war, aber auch die Tatsache, daß gerade dieses Bild immer neu dargestellt wurde, bedeutete für den Kirchenlehrer Johannes von Damaskus, den großen Verteidiger der heiligen Bilder im Osten, eine

4 Eusebius, *Kirchengeschichte* (II, 13, 1-21); übers. München ^{2}1981, S. 111-114.

5 Text b. E. v. Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Leipzig 1899, zitiert b. Ch. Schönborn, Bilderstreit und Bilderkult, in: Bild und Symbol, a. a. O., S. 21.

Garantie seiner wahren heiligen Menschwerdung, keineswegs nur im Sinne einer natürlichen Wiedergabe, sondern eher eines verweisenden Abdrucks seines ganz menschlichen und doch vom Vater bestimmten Heilswillens, vielleicht sogar der Qual seines Opferweges als der menschlich innigsten Bezeichnung seiner Sendung, denn alle Darstellungen des Mandylion zeigen niemals ein schöpfungsfrohes, sondern eher ganz vom Ernst des Leidens geprägtes Antlitz.[6]

Der Vorgang der Entstehung eines solchen Bildes ist entscheidend gegenüber allen Götterbildern der Antike und ihrer magischen Bemächtigung durch den Menschen. Für den antiken Menschen bedeutete das Götterbild magische Verfügbarkeit in jeder nur denkbaren Weise als eine Macht, die in der Hand des besitzenden Menschen liegt.

Gegen solche Vorstellungen konnte Ephräm der Syrer, der größte Hymniker der Kirche, befreiend sagen: »Selig der vergehen ließ die Bilder aus Stein durch sein wahres Bild.«[7] Alle magische Verfügbarkeit von Götterbildern war durch den Menschensohn, der uns das Antlitz des Vaters aufleuchten ließ, gebrochen. Er, der nach dem Werk seiner Erlösung zur Rechten des Vaters erhoben wurde, ist für alle, die glauben, das wahre und einzige Bild.

Fortan bedeuten alle Versuche in der Kirche, den Menschensohn bildlich darzustellen, nur Hinweise und Verweise auf das eigentliche Werk seiner Erlösung, vorgebildet in Gestalten und Ereignissen des Alten Bundes, vollendet aber in den einzelnen Stationen der Heilsereignisse im Neuen Testament.

III

Vor vielen Jahren wurde im Westen im Nachdenken über die Entstehung des Bildes in der Kirche die Unterscheidung zwischen Kultbild und Andachtsbild getroffen.[8] Diese Unterscheidung hat die Besinnung kaum weitergeführt, denn weder im Osten noch im Westen kann man eine Ikone Kultbild nennen, da es in der gesamten Christenheit nur den Kult des Mysteriums von Brot und Wein gibt. Aber auch das Wort Andachtsbild ist falsch, weil es den Eindruck erweckt, als würden um Ikonen Volksandachten gehalten. Die Ikone ist ein verehrungswürdiges Bild und hat ihren Ort in der Feier der Liturgie und des Stundengebetes, wo sie in der Bilderwand der Kirche in vielfältiger Weise

6 Johannes von Damaskus, *De sacris imaginibus*, Migne P. G. 94, 1231-1420. Vgl. zum Ganzen: H. Menges, Die Bilderlehre des heiligen Johannes von Damaskus. Münster 1938.

7 Ephräm der Syrer, *Hymnen de nativitate* 16,7, übers. v. E. Beck, in: CSCO Vol. 187, Script Syri, Tom 83. Louvain 1959, S. 76.

8 Vgl. K. Rahner, Zur Theologie des Bildes, in: R. Beck, Die Kunst und die Kirchen. München 1984, S. 213-222.

aufleuchtet. Aber sie hat weder eine Funktion des Kultbildes noch des Andachtbildes.

Der eigentliche Sinn der Ikone liegt darin, daß sie von frühester Zeit an als Mysterienbild betrachtet werden will.[9] Jede Ikone will die Gesamtheit der Erlösung, die die Welt getroffen hat, in jedem Einzelereignis nahebringen und dem Auge erschließen. Schon die Darstellungen der vorbildhaften Bezeichnung der Errettung (*Soteria*) im Alten Bund, wie sie in römischen Katakombenbildern erhalten geblieben ist, weist auf den verborgenen Mysteriencharakter des Bildes im Christentum: Jonas als Bild der Errettung aus dem Dunkel des Todes; Daniel in der Löwengrube; Noe in der Arche; Mose, der das Wasser aus dem Felsen schlägt. Auch das erste Bild des Menschensohnes in dem sogenannten Mausoleum der Galla Placidia, das den Herrn als den Hirten zeigt, macht ihn nicht portraithaft sichtbar, sondern bezeichnet ihn in der Gestalt der Hirten, als den Inbegriff der Errettung oder eben der Erlösung.[10]

Wenn dann aber in den Geschehnissen des Neuen Bundes seit frühester Zeit niemals die Gestalt des Menschensohnes allein, sondern immer nur im Zusammenhang eines Ereignisses des von ihm gewirkten Heils aufleuchtet, etwa im Bild der Menschwerdung, der Anbetung der Magier, der Taufe im Jordan, der Wunder am kranken Menschen, der Verklärung auf dem Berg Tabor, der Auferweckung des Lazarus, des Einzugs in Jerusalem, des Abendmahls, der Kreuzigung, des Abstiegs in den Hades, des Engels der Auferstehung und des Heimganges des Sohnes zum Vater sowie auch sein Bild als der Wiederkehrende und Allherrscher (Pantokrator), wie er von den Gläubigen ersehnt wird, dann ist in jeder einzelnen Darstellung das Bild des Sohnes immer in das jeweilige Ereignis des Heils eingefügt. Jedes Einzelereignis erschließt dabei die Gesamtheit seines Kommens, so wie es in allen liturgischen Texten der Frühzeit an den Festen der Kirche zum Ausdruck gelangt, ein.[11] Bild kann im Christentum als Bild Christi immer nur Mysterienbild sein, und wenn die Gestalten Mariens, der Engel und der Heiligen hinzutreten, dann gehören sie als solche unmittelbar zum Bild Christi, gleichsam wie der Chor des Jerusalem der Ewigkeit zum Pantokrator, dem Allherrscher, dessen Wiederkunft die Kirche gerade in der Feier der Liturgie herbeiruft.

Somit ist deutlich, daß die Ikone, wie überhaupt das frühe Bild der gesamten ungeteilten Christenheit, immer zuerst ein religiöses Phänomen ist,

---

9 Vgl. dazu meine Studie: Das Bildverständnis des VII. Ökumenischen Konzils und das Mysterienbild des christlichen Ostens, in: Bild und Symbol, a. a. O., S. 87-118.

10 Vgl. J. Kollwitz, Das Christusbild des 3. Jahrhunderts. Münster 1953.

11 Vgl. H. J. Schulz, Ökumenisch verpflichtendes Überlieferungszeugnis?, in: Bild und Symbol, a. a. O., S. 119-147, bes. S. 135.

zugehörig zur steten Konstituierung der Kirche in der Feier des Vermächtnisses Jesu im Kult.

Das Künstlerische an ihr ist Ausdruck dafür, daß es zur Bildgestalt auch größter Aufbietung irdischer Gestaltungskräfte bedarf, die ihrerseits allerdings ganz dem Mysterium des Dargestellten dienen. Der Maler oder Künstler selbst gilt als Gefäß der göttlichen Wahrheit, der sich jeweils durch Fasten und Beten auf seine Arbeit vorbereiten muß. Am deutlichsten kommt dies in einem Weihegebet über den Ikonenmaler zum Ausdruck, wie es von Dobschütz vermittelt wurde:

»... Herr Jesus Christus, unser Gott, unbegreiflich in deiner göttlichen Natur ... Bist du greifbar geworden durch deine Menschwerdung um unseres Heiles willen ... Du hast die heiligen Züge deines Antlitzes dem heiligen Tuche eingeprägt und dadurch den König Abgar von seiner Krankheit geheilt und seine Seele mit der wahren Gotteserkenntnis erleuchtet ... Erleuchte ebenso, o Gott und Herr aller Dinge, deinen Diener N., erfülle seine Seele, sein Herz und seinen Geist mit Weisheit und lenke diese Hände, damit sie lauter und klar die Gestalt deiner Person und deiner makellosen Mutter und aller Heiligen malen, zur Ehre und zum Glanz und zur Verherrlichung deiner heiligen Kirche.«[12]

Wenn dies aber beim Malen und beim Maler so deutlich ist, kann man ohne Schwierigkeit die Entscheidung des 2. Konzils von Nizäa über die heiligen Bilder verstehen, daß sie viel mehr bedeuten als Illustration oder Schmucksinn. Der entscheidende Text über die Bilder lautet:

»Wir wollen alle auf dem königlichen Weg weiterschreiten und der göttlich inspirierten Lehre unserer heiligen Väter folgen und der Überlieferung der katholischen Kirche, von der wir wissen, daß sie die Überlieferung des Heiligen Geistes ist, der in ihr wohnt. Demgemäß erklären wir in aller Gewißheit und Genauigkeit, daß ebenso wie die Darstellungen des kostbaren und lebenspendenden Kreuzes auch die der verehrungswürdigen heiligen Bilder, mögen sie gemalt oder in musivischer Arbeit oder aus sonst einem geeigneten Stoff hergestellt sein, in den heiligen Kirchen Gottes, auf den heiligen Geräten und Gewändern, auf den Mauern oder auf Bildtafeln, in den Häusern oder an den Wegen aufgestellt sein, ihren Platz finden sollen, desgleichen das Bild unseres göttlichen Herrn und Heilandes Jesus Christus wie auch das Bild unserer makellosen Herrin, der heiligen Gottesmutter, der heiligen Engel, aller Heiligen und Gerechten. Denn je häufiger man diese bildlichen Darstellung betrachtet, umso mehr werden die Betrachter dazu geführt, an die Urbilder zu denken, zu ihnen sich zu wenden, ihnen durch ehrfürchtige Gebärden eine fromme Verehrung zu erweisen, ohne daß es eine

12 Nach dem Malerhandbuch des Dionysius von Fourna, zitiert b. Ch. Schönborn, in: Bild und Symbol, a. a. O., S. 22.

wirkliche Anbetung im Sinne unseres Glaubens wäre, wie sie Gott allein gebührt; vielmehr ist jene Weise der Verehrung gemeint, wie man sie dem Bild des kostbaren und lebenspendenden Kreuzes, den heiligen Evangelienbüchern und den anderen heiligen Gegenständen und Denkmälern entgegenbringt, indem man zu ihren Ehren Weihrauch und Lichter anzündet, wie es ein frommer Brauch der Alten gewesen ist. Denn die Ehrung, die man einem Bild zukommen läßt, steigt zu seinem Urbild hinauf. Wer ein Bild verehrt, der verehrt die Wirklichkeit, die darauf dargestellt ist . . .«[13]

Dadurch ist eindeutig zum Ausdruck gebracht, daß der tiefste Sinn des Bildes der Frühzeit ein anagogischer Sinn ist, ein hinaufführender Sinn, der das irdische Auge berührt und befähigt, mittels des irdischen Sehens die Sehnsucht nach dem unirdischen Urbild, das im Abbild dargestellt ist, zu erwecken, wie es schon Dionysius Areopagita in seinem Buch *Über die göttlichen Namen* vom hinaufführenden Sinn aller Dinge der Erde als Bilder und Symbole des Aufstiegs der gesamten Kreatur zu ihrem Schöpfer gesagt hat:

»Dereinst aber, wenn wir in die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit zurückgekehrt sind, wenn wir zur allerseligsten Ruhe bei Christus gelangt sind, werden wir immerdar mit dem Herrn vereint sein, wie die Schrift sagt, werden wir ganz erfüllt von der heiligen Schau seiner uns wieder sichtbar gewordenen Theophanie sein; wir werden wieder in seinen lichtesten Strahlen aufgefangen, wie ehedem in seiner heiligen Gegenwart die Jünger aufglänzten. Aller Leidenschaften und aller Stofflichkeit ledig, wird unser Geist an den Geist zeugenden Lichtspenden des strahlenden göttlichen Geistes Anteil nehmen können, wir werden uns zu göttlicher Nachahmung der überhimmlischen Geister befähigt finden, in übergeistige Einigung, mit jener allein erleuchteten unnennbaren Kraft, deren göttliche Berührung uns stärker sehend macht als das stärkste Licht. So werden wir, wie die Schrift sagt, in Wahrheit engelgleich sein, und Söhne Gottes, weil Söhne der Auferstehung.

In diesem Leben aber müssen wir uns geeigneter Symbole zur Erkenntnis des Göttlichen bedienen, nach unseren Möglichkeiten, kraft heiliger Analogien: Wir können uns von diesen Symbolen dann Stufe für Stufe zur einfachen Wahrheit erheben, zur höheren Einheit des geistigen Schauens. Und nach jeder Erkenntnis der göttlichen Dinge, wie sie unserem Fassungsvermögen entsprechen mag, müssen wir unsere Suche nach gedanklichen Auslegungen bezähmen und die Ratio ruhen lassen, sobald uns der Strahl getroffen hat, der von jenseits der geschaffenen Welt kommt . . .«[14]

---

13 Zitiert nach G. Dumeige, Nicäa II (Bd. 4). Mainz 1985, in meiner Studie: Das Bildverständnis, a. a. O., S. 91f.

14 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 4, Migne P. G. 3, 592, übers. v. W. Tritsch. München 1956, S. 32.

Der pädagogische Aspekt der christlichen Architektur und bildenden Kunst

Von Heinrich Pfeiffer SJ

I

Erst in der neuesten Zeit können wir ahnen, wie sehr die Architektur und die bildende Kunst die Menschen geprägt haben. Städte ohne eigentliches künstlerisches Zentrum haben sich als lebensfeindlich erwiesen. Die Menschen sehnen sich nach alten, schönen Bauten, nach Gemälden, Figuren und gestalteten Gegenständen des täglichen Gebrauchs aus vergangenen Zeiten. Solche Werke werden als wertvoll und oft den heutigen Schöpfungen überlegen empfunden. Im Fluß aller Werte behaupten sich die Kunstwerke vergangener Zeiten als wertbeständige Dokumente gemeinsamer Kultur und gültiger Schönheit. Es kann kaum geleugnet werden, daß der Kunst eine erzieherische Aufgabe zukam und immer noch zukommen könnte. Dazu kommt, daß Religion und Kunst eine so enge Verbindung eingegangen sind, daß ihre Trennung seit der Französischen Revolution sich für beide Seiten nicht immer vorteilhaft erwiesen hat.

Religion will das Bekenntnis nach außen, und das Bekenntnis sucht seine sichtbare und hörbare Form in Raum und Zeit. Wenn nun die schöpferischsten Kräfte auf längere Zeit sich nicht mehr in den Dienst der Religion stellen, ist dies gleichbedeutend mit dem Darniederliegen der Religion. Wenn die schöpferischsten Kräfte nicht mehr in den Dienst der Religion gestellt werden können, zeigt dieser Umstand eine offene oder versteckte Verfolgung der Religion an. Die Seele der Religion mag dann immer noch leben, der Leib aber erstarrt und zerfällt und zersetzt sich. Die Kunst im Alleingang mag ein Eigenbekenntnis sprechen und Schönheit und Schöpfertum verherrlichen, aber ohne die Religion ist sie ihrer lebendigen Wurzel beraubt. Profane Kunst kann man Schnittblumen vergleichen, die zum Welken bestimmt sind.

Ein Bündel von Gedanken führt uns ein in das Problem, um das es hier geht. Kunst zeigt Leben auf. Kunst ist Ausdruck des Lebens. Wo das Bekenntnis zu einem großen, Leben spendenden Gedanken fehlt, wird die Kunst früher oder später in ihrer Schöpferkraft ermatten. Das ist der eine Ausgangspunkt unserer Betrachtung. Der andere führt hin zum Bekenntnis der christlichen Religion, zur Verkündigung der mitten in der Welt verborgenen Königsherrschaft Gottes.

II

Die christliche Kunst ist diesen Weg gegangen. Aus dem Bewußtsein der Überlegenheit des christlichen Zeugnisses über alle Kultur wurde auch zunächst die Kunst verleugnet. Sie war ja eng mit vorchristlicher Religionsübung und Religionsauffassung verbunden. Dann suchte auch die Kunst ihre Erlösung und wurde hineingenommen in die Menschwerdung Gottes. So sagten ja die Väter der christlichen Religion im Altertum: Was nicht in die Menschwerdung Gottes aufgenommen ist, ist nicht erlöst. Nicht mehr nur mit Worten wurde die christliche Botschaft verkündet, die Wundertaten Christi, sein Tod und seine Auferstehung und auch das Blutzeugnis seiner Märtyrer, sondern auch in Linien und Farben. So wurden auch keine Tempel mehr gebaut für das Standbild eines oder mehrerer Götter, aber doch der Versammlungsraum, die Basilika für das königliche Gottesvolk, und der himmlische König Jesus Christus erschien in den Mosaiken der Apsiden dieser Bauten und blieb dort dauernd erhöht den Gläubigen vor den Blick gestellt. So erst konnte das Gottesvolk sich ganz als den Leib Christi sinnenhaft erfahren, da das unsichtbare Haupt durch die Kunst sichtbar gemacht worden war. Dies geschah zum ersten Mal noch unter Kaiser Konstantin an der Apsis der Lateranbasilika zu Rom, also noch vor der Mitte des 4. Jahrhunderts.

Bald aber wurde dieses bildhafte Erfahren der Kirche mit ihrem erhöhten Haupt zweideutig. Der christlich gewordene Kaiser betrachtete sich als Vizekaiser des himmlischen Herrschers, der in seinem Bilde als gegenwärtig empfunden wurde. Das Christusbild war so dazu geeignet, den Machtanspruch des Kaisers vor dem Volke zu legitimieren. Gleichsam umstrahlt von dem Glanz der Christus-Pantokrator-Mosaiken war der Kaiser allem Volk als Stellvertreter des Gottessohnes sichtbar vor Augen gestellt. Diese zweite Funktion des Christusbildes mußte die erste verunklären. Auch konnte der Bischof von Rom nach dem Evangelium (Mt 16,18f. und Joh 21,15-17) als Nachfolger Petri mit besseren theologischen Gründen als der Kaiser diese Stellvertreterrolle beanspruchen.

Der Kaiser konnte sich auf die Abgarlegende berufen, die besagt, daß Christus einem römischen Vasallenkönig, nämlich Abgar von Edessa, sein Porträtbild persönlich übersandt habe. Der römische Kaiser, einmal christlich geworden, konnte sich als Erbe Abgars fühlen und als rechtmäßiger Besitzer des authentischen Christusbildes, das in Edessa mindestens seit dem 6. Jahrhundert verehrt wurde.

Ein anderes solches, für authentisch gehaltenes Christusbild war im Jahre 574 aus Kamulia in Kappadozien in die Reichshauptstadt Konstantinopel überführt worden. Erst als beide Bilder dem Zugriff des byzantinischen Kaisers entzogen waren – das Bild aus Kamulia verschwand in den Wirren zwischen den beiden Regierungsperioden Kaiser Justinian II.; die Festung

Edessa wurde mitsamt ihrem Christusbild, das einst König Abgar erhalten hatte, von den Muslim erobert – entschloß sich Kaiser Leo III. zur Bildervernichtung. Während dieses Bilderstreites waren es vor allem die Päpste in Rom, die den Bilderkult für legitim erklärten und den Bildgebrauch für die Christenheit retteten.

III

Während des byzantinischen Bilderstreites wurden von den Bilderfreunden all die Argumente ausgearbeitet, die für das Bilderdekret des II. Konzils von Nicea 786 Pate gestanden haben und die noch heute in der lateinischen und in den orientalischen Kirchen gültig sind. Zwar wurde in der lateinischen Kirche der profunde theologische Gehalt dieses Dekretes mit allen seinen Implikationen nie ganz begriffen, für welchen Umstand die nicht besonders große Bilderfreundlichkeit der heutigen westlichen Theologie, auch der römisch-katholischen, in den Zeugenstand gerufen werden kann, aber der pädagogische Gebrauch der heiligen Bilder wurde doch stets als für Katechese und Liturgie und zum Schmücken der Bauten geeignet erkannt.

Schon Papst Gregor der Große sah die Bilder als Schrift für die des Lesens Unkundigen. Freilich ist damit dem hoheitsvollen Christusbild, dem Pantokrator als Schlußstein der ganzen christlichen Kunst, der an der Apsis oder in den Kuppeln der Kathedralkirchen erscheint, die eigentliche Bedeutung genommen. Denn hier konnte nicht so sehr ein Inhalt abgelesen werden, sondern durch die Kunst wurde dem Gläubigen das unsichtbare Haupt der Kirche sichtbar, erlebbar gemacht. Hier sollte durch das Bild nicht Lehre vermittelt werden – dies freilich auch –, sondern hier sollte der Gläubige durch die Augen des Künstlers hindurch die Wirklichkeit schauen können, nämlich den erhöhten Herrn.

Der christliche Westen hält eine solche Funktion der Kunst nicht für möglich. Der Osten rechtfertigt alle christliche Kunstausübung nur mit diesem Argument: Wenn Gott Mensch geworden ist, muß er auch darstellbar sein. Das Christusbild ist entweder ein Gottesbild im wahren Sinne, wenn auch der ganze Glanz noch wie verhüllt bleibt, oder der, der ein solches Bild schaffen möchte, wird seiner Aufgabe nicht gerecht. Auch alle übrige Kunst ist nur möglich, wenn sie in einem so verstandenen Christusbild ihren Schlußstein findet.

IV

Der Westen sieht das anders. Für ihn ist Kunst in erster Linie Ausdruck des künstlerisch begabten Menschen, dessen Aufgabe es ist, hoheitsvolle Räume

für den Kult zu schaffen und Bilder, die den Glauben illustrieren. Das Abendland hat dann auch Architekturformen für sakrale Bauten geschaffen, in denen keine Apsis oder Kuppel für das Bild des Pantokrators reserviert bleiben konnte. Das geschah mit der Gotik, die das Apsisgewölbe in schmale Kompartimente aufteilt, die durch die Gewölberippen getrennt werden. Außerdem vermeidet die Gotik die Kuppel und ersetzt sie allenfalls durch einen spitzen Dachreiter. Wo noch eine Vierungskuppel gebaut wird, wie in Spanien, zeigt sie sich innen durch Rippen gegliedert. In all diesen Fällen hat die Architektur keinen bevorzugten, zentralen Platz mehr, den sie dem Pantokrator oder, wie dieses Bild im Westen genannt wird, der *Maiestas Domini* vorbehält. Das war noch so zu Zeiten der Romanik.

Die Stelle der leergebliebenen Apsis wird seit dem 13. Jahrhundert von dem vom Bogenscheitel des Chorraumes in den leeren Raum herabhängenden oder in diesen hinaufragenden Triumphkreuz eingenommen. Zuerst ist es noch der gekrönte Herrscher, der vom Kreuz herab regiert und auf diese Weise augenfällig macht, was im Johannesevangelium steht: »Wenn ich erhöht sein werde, werde ich alle an mich ziehen« (12,32). Später werden bei dem Triumphkruzifixus immer mehr die blutenden Wunden und die schreckliche Marter der verrenkten Glieder betont. So soll der Gläubige, der unter einem solchen Kruzifix und vor dem vor dem Priesterchor errichteten Volksaltar kniet, die Skulptur des Gekreuzigten mit dem Meßopfer, das an diesem Altar dargebracht wird, verbinden. Dort wird das Kreuzesopfer in jeder hl. Messe gegenwärtig. Durch diese Zusammenschau soll der Gläubige fähig werden, seine persönlichen Leiden in den Leidensheiland zu integrieren. Auf diese neue Weise soll er von ihm angezogen werden. Eine solche Lehre mag er ablesen beim Anblick des großen Kruzifixes über dem Eingang zum Chor der gotischen Kathedralen. Das ist die Situation der Spätgotik nördlich der Alpen.

V

Sehen wir uns nun die Lage im Zentrum der lateinischen Christenheit, in deren neuen Hauptkirche St. Peter in Rom an, dann treten wir in die Epochen der Renaissance und des Barock ein. Mit seiner riesigen Kuppel will dieser Bau die eigentliche Kathedrale des Papstes, die Laterankirche, die laut Inschrift »Haupt und Mutter aller Kirchen der Stadt und des Erdkreises« ist, in den Schatten stellen.

Das Motiv der Kuppel stammt von den byzantinischen Kirchen her und ebenso das in Mosaiken ausgeführte ikonographische Programm, das den ganzen ursprünglich geplanten Zentralraum mit gleich langen Kreuzarmen miteinbezieht. Freilich die Verlängerung des Schiffes zum lateinischen Kreuz

hat dieses Programm weniger lesbar gemacht. Außerdem sind die majestätischen Gewölbe und die Kuppel von solcher Wucht, daß der bildnerische Dekor eben nur als Dekor und nicht als theologische Aussage empfunden wird. Wer weiß auch heute noch, daß jede Kuppel immer als Abbild des Himmelsgewölbes gedacht war, des Himmels, der wiederum als Bild des unsichtbaren Himmels, in dem Gott in unzugänglichem Lichte wohnt, gesehen wurde.

So sieht man ganz oben in der Laterne der Kuppel der Peterskirche Gott Vater, in der Kuppelschale Engelscharen mit den Leidenswerkzeugen, darunter im Rund Christus, den Weltenrichter inmitten seiner Apostel, und zu seiner Rechten die für die Menschheit bittende Mutter Maria und in derselben Rolle, auf der linken Seite von Christus, Johannes den Täufer. Gott Vater und Gott Sohn werden im Mosaik in räumlicher Distanz gegeben. Eine solche Anordnung entspricht nicht der orientalischen Auffassung. Nach ihr ist Gottes Sohn (vgl. Kol 1,15) das einzige Bild des Vaters. Der Vater kann also nicht noch einmal im Bilde dargestellt werden, wie dies hier geschehen ist. Aber die richtige Ordnung der Dreifaltigkeit, an der die orientalische Theologie festhält, hält auch die Peterskuppel mit ihren Mosaiken genau ein. Die absteigende Linie geht vom Vater zum Sohn und weiter zum Geist, den man im Baldachin des Bernini in der Gestalt der Taube dargestellt findet.

Die vier Kuppelpendentifs sind mit den Mosaiken der Evangelisten geschmückt. Diese Anordnung entspricht wieder der byzantinischen Ikonographie. Die Evangelien werden so als die Botschaft gezeigt, die vom Himmel an die Erde ergeht. Das Vierungsquadrat unter der Kuppel symbolisiert die Erde. Der Hl. Geist am Baldachin über dem Altar ist wie das Feuer, das auf das Opfer herabfällt, zu lesen. Die Linie der absteigenden Offenbarung ist an ihrem Zielpunkt angekommen. Das Opfer auf dem Altar ist gleichzeitig Anziehungspunkt für die Menschen auf der Erde, so daß die ganze Menschheit eingeladen wird, von den vier Weltenden her, wie über die vier Kreuzarme der Kirche zur Mitte voranschreitend, sich bei diesem Opfer zu versammeln.

Dieses ganze komplizierte Programm, das sich die Theologen des päpstlichen Hofes ausgedacht haben und das durch alle Phasen des Baues und der inneren Ausstattung der Peterskirche durchgehalten wurde, ist aber kaum den Gläubigen einsichtig geworden. Erst das Zweite Vatikanische Konzil konnte von der Kirche als dem Sakrament der Einheit sprechen. Das, was die päpstlichen Renaissancetheologen ausgedacht hatten, war zunächst pädagogisch nicht wirksam geworden. Es fehlt nämlich gerade das Kernstück zu seiner Sichtbarmachung. Die Darstellung Christi im Kuppelrund wird nicht als krönender Schlußstein empfunden, da sie ja noch von der des Vaters überhöht wird, und keine der beiden kann in zwingendem Sinne als Gottesbild, sondern nur als stellvertretende und uneigentliche Darstellung Gottes

Gottes angesehen werden. Auch sucht man vergeblich den großen Kruzifixus, den man an dieser Stelle über dem Altar erwarten sollte.

Daß dieses Programm sich nicht klar ablesbar darbietet, dafür haben die Päpste der Barockzeit noch weiter gesorgt. Der von der Fassade herkommende Kreuzarm wurde verlängert, die Fassade weiter nach Osten gerückt. Der Bau bekam so eine eindeutige Richtung. Die monumentalen Inschriften an der Kuppel und an der Apsis, die sich auf die Vorrangstellung des Petrus vor den übrigen Aposteln nach den Zeugnissen der Evangelien beziehen, gehen noch auf die Renaissancezeit zurück. Sie zeigen sehr deutlich, daß das Wort auch im päpstlichen Rom mehr Gewicht hat als das Bild. Die großen Lettern bilden den oberen Rahmen zur grandiosen Komposition der »Glorie«, in der Bernini die Cathedra Petri mit je zwei Vätern der orientalischen und der lateinischen Kirche und mit Engelscharen und Strahlen goldenen Lichts verband, in deren Mitte im Fenster noch einmal die Taube, das Symbol des Hl. Geistes, aufleuchtet. Der Geist, der inmitten der vom Nachfolger Petri geführten Kirche wirkt und ihr Lehramt bestätigt, ist das neue optische Zentrum des barocken Petersdomes.

Die pädagogische Wirkung dieser Komposition kann kaum zu hoch eingeschätzt werden. Aber das Zentrum der Kirche ist nun kein Gottesbild mehr, sondern nur ein Symbol einer der drei göttlichen Personen. Es wird dabei nicht mehr deutlich, was das ursprüngliche Programm der Peterskirche besagen wollte und wie die Geistsendung mit dem Kreuzesopfer des Sohnes verbunden ist.

Pädagogisch gedacht sind auch die vier Monumentalstatuen an den Kuppelpfeilern: der Apostel Andreas, Longinus mit der Lanze, Helena mit dem Kreuz und Veronika mit dem Tuch, auf dem das Antlitz Jesu zu sehen ist. Diese Statuen geben dem Betrachter jeweils an, welche Hauptreliquien in den Kuppelpfeilerkapellen verwahrt wurden: das Haupt des Andreas (von Paul VI. der griechischen Kirche zurückgegeben), die Lanze, mit der die Seite Christi am Kreuz geöffnet worden sein soll, die größten Stücke vom Kreuz Christi, die hier an einem Ort zusammen verwahrt werden, und das Tuch, das an den irgendwann abhanden gekommenen Veronikaschleier mit dem für echt gehaltenen Christusbild erinnern soll.

Es fällt auf, daß die Reliquien – ob sie authentisch sind oder nur für echt gehalten werden, tut nichts zur Sache – zusammen mit ihren Statuen das eigentliche Zentrum der Kirche, das leer bleibt, oder besser durch den Confessioaltar über dem Grab Petri gebildet wird, wie Zeugen für das unblutige Kreuzesopfer, das sich immer wieder auf diesem Altar vollzieht, umstehen. Das eigentliche innerste Zentrum wird auch hier wieder nur von dem Symbol der Geisttaube am Baldachin des Bernini bezeichnet.

VI

Kunst, die nicht bis zur Gestaltung des wirklichen Bildes Gottes durch die Ausformung des Christusbildes, das den erhöhten Herrn in seiner menschlichen und in seiner göttlichen Natur wiedergibt, durchdringt, wird sich auf Kompositionen von Bildern und Statuen, die sich in einen architektonischen Zusammenhang einfügen und so inhaltlich mit Worten gedeutet werden können, beschränken müssen. Durch die Erklärung des Inhalts wird dabei die Kunst für den Gläubigen pädagogisch nutzbar, aber von diesem Aspekt her wird der Betrachter weder der eigentlichen schöpferischen Aussagekraft, die mehr in der künstlerischen Form steckt, ganz gerecht, noch wird das alles ausgeschöpft, was die christliche Religion der Kunst als Hauptaufgabe stellen muß, nämlich ein Christusbild zu gestalten, das zugleich in echtem Sinne ein Bild, nicht nur ein Gleichnis, des menschgewordenen und verherrlichten Gottes ist.

Das bloße Zeichen im Zentrum einer Komposition hat die Gesellschaft Jesu mit dem IHS-Monogramm in die Kunst eingeführt und damit die Verehrung des Namens Jesu monumentalisiert. Dann kam aber noch ein anderer Aspekt dazu: der Heilige, besonders der Gründerheilige eines Ordens als Mittelfigur eines Altaraufbaues oder als Mitte und Scheitelpunkt eines Deckenfreskos. Wieder war es die Gesellschaft Jesu, die mit ihren römischen Kirchen »Il Gesù« und »Sant'Ignazio«, die für so viele Barockkirchen und ihre Ausstattung zum Vorbild wurden, den Weg gewiesen hat.

Der Heilige im Zentrum einer grandiosen künstlerischen Komposition wird noch heute jedes Mal bei einer feierlichen Heilig- oder Seligsprechung in St. Peter gezeigt, wenn er inmitten der »Glorie« des Bernini in seinem Bilde erscheint, so daß er dort das Fenster mit dem Gemälde der Taube des Hl. Geistes für kurze Zeit verdeckt. Manchen von diesen Heiligen wurde dann noch die weitere Ehre zuteil, in einer Statue einen Pfeiler des Presbyteriums oder des Hauptschiffes zu schmücken. Erst gegen Anfang des 20. Jahrhunderts wurde so der letzte zur Verfügung stehende Platz mit einer Heiligenstatue ausgefüllt.

Zeitweiliges Zentrum der Verehrung durch die Gläubigen ist auch das Altarsakrament. Aufbauten zu der vor der Monstranz zu verrichtenden Vierzigstundenandacht, die eifrig von den Jesuiten gefördert wurde, ergaben das Experimentierfeld für die späteren barocken perspektivischen Architekturen und für reiche ikonographische Programme, in denen der Gläubige über die Zusammenhänge zwischen alttestamentlichen Opferszenen und überhaupt der Heilsgeschichte mit der Einsetzung des Meßopfers und der daraus folgenden Verehrung der Hostie belehrt wurde.

VII

Es war notwendig, etwas ausführlicher auf das ikonographische Programm der Peterskirche, auf die Barockfrömmigkeit und speziell auch auf den Anteil der Gesellschaft Jesu an der letzteren einzugehen. Nicht daß die Gesellschaft Jesu besonders hervorzuheben wäre, denn alle großen Orden haben der Kunst in der Kirche entscheidende und neue Impulse gegeben: die Benediktiner (man denke nur etwa an die Bedeutung der drei aufeinander folgenden Klosterkirchen von Cluny für die gesamte romanische Kunst in Burgund), die Zisterzienser, die einen eigenen Baustil etwickelt haben, die Franziskaner, durch die das Fresko- und das Altarbild die Mittel wurden, das Leben und die Passion Jesu und das des hl. Franz und vieler seiner Jünger den weitesten Volksschichten nahezubringen, die Dominikaner, die in Fra Angelico über den einzigen nun auch seit 1984 offiziell von der Kirche seliggesprochenen Maler verfügen, und viele weitere charismatische Gemeinschaften und Bewegungen, die in allen Zeiten Künstlern geistliche Aufträge gegeben und ihr Schaffen mitbeeinflußt haben. Die Gesellschaft Jesu und ihre Kunsttätigkeit auf religiösem Gebiet, die ganz entscheidend die Periode des Barock mitgeprägt hat, ist für unsere Betrachtung deshalb so wichtig, weil die Aufklärung und die Ergebnisse der Französischen Revolution, die bis zum heutigen Tag das Leben und die Kultur der zuvor ausschließlich von christlicher Kunst geprägten Territorien entscheidend bestimmen, sich als Gegensatz zur lateinischen und barocken kirchlichen Kultur empfand und weithin noch empfindet.

Von der Aufklärung an suchten die Künstler ihre Inspirationsquelle entweder direkt in der Natur oder im vorchristlichen griechischen und römischen Altertum oder in ihrer eigenen Schöpferkraft, die sich jegliches Sujet und jeden Stoff' ab der Romantik auch christliche Gegenstände, gefügig machte. Auf der kirchlichen Seite gab es im 19. Jahrhundert viele charismatische Erneuerungsbewegungen, die zu Ordensgründungen und erneutem Einsatz in den Missionen in Übersee führten, aber keinen solchen Einfluß auf das Zentrum der Kirche gewinnen konnten, daß von ihnen her neue Impulse für die Kunst ausgegangen sind.

Einen Augenblick lang sah es so aus, als ob sich dieser Zustand grundsätzlich ändern würde. Es war der Moment, als mit der liturgischen Bewegung eine neue vertiefte Sicht des christlichen Kultes weite Kreise der katholischen Kirche ergriff. Aber auch hier war die Anteilnahme an der Erneuerungsbewegung im Zentrum der Kirche erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gekommen, zu spät, um noch den großen ursprünglichen Gedanken, der dieser Bewegung zugrundelag, so aufgreifen zu können, daß die Mitarbeit seitens großer Künstler und Architekten ein derartiges Ausmaß hätte annehmen können, daß die Kultur in neuer Weise christlich geprägt worden wäre.

VIII

Man kann sich wohl des Eindrucks nicht erwehren, daß auf die Dauer die zu pragmatische Haltung der lateinischen Kirche gegenüber der Kunst sich verhängnisvoll ausgewirkt hat. Nicht für alle Zeiten konnte die Kirche die Kunst nur ihres pädagogischen Wertes wegen in sich integrieren. Das mußte notwendigerweise zu einer Überbetonung des Inhalts und einer Unterbewertung der künstlerischen Form führen. Als die Kirche durch die Französische Revolution und die napoleonischen Wirren den Kontakt mit den künstlerischen Kräften ihrer Zeit verloren hatte, konnte sie sich in dieser Armut nicht lange den Gläubigen präsentieren und kleidete sich bald in billiges Machwerk. Statuen und Bilder, die nicht der Kunst, sondern dem Kitsch zuzuordnen sind, füllten fortan die Kirchen, und den Gläubigen wurde so ein Geschmack anerzogen, der geeignet ist, jeden künstlerisch begabten und um echte Werte besorgten Menschen von der Kirche und damit auch von Christus fernzuhalten. Man hat den Eindruck, daß so das überbetonte pädagogische Prinzip, das nur auf den Inhalt und nur wie nebenbei auf die Form achtet, in sein Gegenteil umgeschlagen ist. Der eigentlichen Kunst beraubt, präsentiert sich das Christentum nicht als neue Art zu leben, nämlich aus der Beziehung zu Christus, sondern als komplizierte und abstrakte Lehre.

Wo ist nun ein neuer Ansatz zu suchen? Sicher nützt es wenig, die billige und kitschige Kirchenkunst, an die sich die Gläubigen inzwischen gewöhnt haben, zu verurteilen. Sich nicht dem christlichen Kunstauftrag zu stellen und sich ganz allein auf das Wort und die Lehre zurückzuziehen, ist in seinen Auswirkungen noch schlimmer als Heiligenverehrung mit Hilfe der kitschigen Statuen. Die Mitte darf eben nicht leer bleiben, sonst verliert sich jegliche Orientierung und die Welt wird chaotischen Kräften überantwortet, die die Auseinandersetzung so weit treiben, daß heute Gefahr für ihren bloßen Fortbestand besteht. Die Mitte muß von etwas Sichtbarem eingenommen werden, und wenn es eine noch so kitischige Statue ist.

Die Mitte meint ein religiöses Zentrum, auf das sich alle Kräfte des Menschen im Akt der Anbetung konzentrieren können. Dieses Zentrum war im Tempel von Jerusalem der leere Raum zwischen den beiden Cherubimfiguren über der oberen Platte der Bundeslade. Seit der Menschwerdung Gottes ist dieses Zentrum konkret und materiell von Christus eingenommen. In jeder Wallfahrtskirche wiederholt sich etwas von dem Zentrum-Sein des Tempels von Jerusalem. Jede Wallfahrtskirche hat aber auch eine konkrete Mitte. Sie wird von einem Bild oder einer Statue eingenommen. Es ist entweder das Bild Christi, Mariens oder eines Engels. Oft wird dieses Zentrum auch durch eine Herren- oder Marienreliquie oder durch das Grab eines Märtyrers oder großen Heiligen der Kirche gebildet. Es sind Stätten, wo ganz besonders Maria jemandem erschienen ist, oder ein Engel. Immer

handelt es sich um Orte und Bildwerke, die durch außerordentliche Ereignisse – oft sind es Heilungswunder – ausgezeichnet worden sind. Nicht selten werden dann diese Stätten durch Architektur und Werke bildender Kunst herrlich ausgestattet. An solchen Orten nur erfährt gewöhnlich der abendländische Christ die Gegenwart der in den Bildern dargestellten Personen.

Der Osten kennt für den kirchlichen Gebrauch nur solche Bilder. In jeder Ikone werden die auf ihnen dargestellten heiligen Personen wirkkräftig gegenwärtig erfahren. Es ist nun klar, daß weder Maria noch ein Engel, noch ein Heiliger, wenn sie sichtbar in das Zentrum eines heiligen Raumes gestellt werden, Christus aus der Mitte verdrängen. Maria ist, da sie das erste Werkzeug für die Menschwerdung Gottes war, auch der erste »Ort« geworden, in dessen Mitte Christus stets zu finden ist. Ähnliches gilt von den Heiligen. Auch sie sind mit ihrer ganzen Existenz einzig und allein ein Verweis auf Christus. Auch die Engel haben nur die Aufgabe, auf Christus hinzuweisen und jedem dabei zu dienen, daß er gefunden und in der rechten Weise verehrt werden kann.

Die gerade angetönten Befürchtungen kommen immer von einem falschen Bildverständnis her. Das Bild ist eben nicht die Wirklichkeit, sondern es macht mit mehr oder weniger großer Vollkommenheit die Wirklichkeit präsent. Bilder können sich gegenseitig verdrängen, die Heiligen im Himmel nicht.

Wagt der Osten den kühnen Gedanken, daß der Ikonenmaler so sehr seiner Person sterben kann, daß Christus in ihm lebt und sich selbst durch die Hände des Ikonenmalers zum Ausdruck bringt, so sind für den Westen alle Bilder immer nur Erfindungen des Künstlers selbst und können damit nur anstatt eines echten Christusportraits dieses vertreten, und nicht es selbst sein. Damit hat der westliche Christ nur eine stellvertretende, sichtbare Mitte, auf die sich der Akt der Anbetung richtet, und das Werk, das er sieht, spiegelt die Seele des Künstlers wieder. Je nach dem Läuterungsgrad dieser Seele kann es sich dabei um ein mehr oder weniger echtes Gottesbild handeln, denn, wer reinen Herzens ist, wird Gott schauen (vgl. Mt 5,8). So braucht es etwas, das die Sinne reinigt, die Augen des Betrachters. Instinktiv spüren die Jugendlichen von heute, daß diese Qualität mehr den Ikonen zu eigen ist als den Werken westlicher christlicher Kunst.

IX

Von hier aus sind auch die heutigen Bemühungen einzelner Theologen und Seelsorger zu beurteilen, die das zeitgenössische Kunstschaffen, in seinem chaotischen Zustand, so wie es sich darbietet, in den Kirchenraum zurückholen wollen.

Zunächst ist aber noch ein Wort zu sagen zu den Pastoraltheologen, die meinen, daß die Hostie nicht in der Monstranz angebetet und nur in der Eucharistiefeier konsumiert werden dürfe. Sicher ist die Anbetung der konsekrierten Hostie in eigenen Andachten außerhalb der Meßliturgie ein Sondergut, das sich in der abendländischen Tradition herangebildet und entwickelt hat. Das hängt nun unseres Erachtens eng mit dem nur die pädagogischen Werte der Kunst betonenden Bildverständnis der Theologen des Westens zusammen. Nur der konsekrierten Hostie sprechen diese Theologen eine bis ins Materielle gehende Realpräsenz Christi zu, und in keiner, auch noch so abgeschwächten Form, den heiligen Bildern, wie dies übrigens schon die Ikonoklasten in Byzanz getan haben. So konnte es nicht ausbleiben, daß der Hostie selbst jener Kult zugedacht wurde, den man den Bildern nicht zugestehen wollte. Nur im Blick auf die konsekrierte Hostie kann der westliche Gläubige von jenem Glanz getroffen werden, der seine Augen für die Gottesschau reinigt und vorbereitet, die er dann im Paradies für sich erhofft. Ohne eine völlig neue Sicht des Kunstschaffens, das vom Osten lernen könnte, kann der christliche Westen nicht auf die Sondertradition der Anbetung der Hostie in eigenen Andachten verzichten, sonst würde er ja noch den letzten Rest des Einübens der Augen in die Gottesschau verlieren und damit auch jeden Zugang zu einer Erneuerung der christlichen Kunst. Gott ist Mensch geworden, auch deshalb, daß er gesehen werden kann, daß er mit gläubigen Augen gesehen werden kann. Freilich, dem, der nicht glaubt, wird sich diese Sicht nicht eröffnen.

Was nun die neuesten Versuche, etwa in St. Peter in Köln, die Künstler mit ihren Werken, die Desorientierung und ihr Ringen mit chaotischen Mächten spiegeln, in den Kirchenraum zurückzuholen, näher angeht, ist das seelsorgliche Bemühen zu begrüßen. Wer künstlerisch begabt ist, ist heute zumeist der Gemeinschaft der Kirche entfremdet und damit Christus und seinem Evangelium. Kontakte sind zu knüpfen. Werden aber die Werke dieser Künstler in den Kirchenraum gestellt, wird dieser in einer neuen Qualität gesehen, die seiner ursprünglichen Bestimmung nicht entspricht. Er ist dann nicht mehr Stätte der stillen Gottbegegnung des einzelnen oder der Gemeinde, die sich um Christi Opfertod versammelt, sondern Stätte der Selbstzelebration der Menschen, die sonst kaum eine Gelegenheit haben, ihre ins Werk umgesetzten Ängste und ihr Ringen um Gestaltfindung in einer sich auflösenden und auseinanderbrechenden Gesellschaft so äußern zu können, daß sie dabei auch ein breites Publikum finden.

Es ist nun zu fragen, in welcher Form sie Gott zu schauen geben. Es mag wohl der geheimnisvolle Satz von der Gottverlassenheit Jesu (Mt 27,46) sein, in der solche Kunst ihre Wahrheit findet und in der sie einzig christlich verstanden werden kann. Aber wer unter den Gläubigen wird die Fähigkeit haben, solche explosiven Kräfte in sich auszuhalten und durchzutragen bis zur

Auferstehung? Die solcher Kunst entsprechende Predigt ist selten zu hören. Sicher ist diese Kunst eine Herausforderung gegenüber einer allzu akademischen Theologie, ebenso wie angesichts einer Frömmigkeit althergebrachter Riten. Und doch sollte die Theologie auch ihrerseits mit Mut die Künstler herausfordern und ihnen sagen, daß sie durchzudringen haben durch ihre eigene Dunkelheit, bis das Licht der Auferstehung durch ihre Werke durchbricht und eine neue Schönheit der Welt verkündet wird.

Dazu braucht es Menschen, die einzig Gott suchen und ihn an die erste Stelle ihres Lebens und noch vor ihr Kunstschaffen setzen. Solche entschiedenen Aufbrüche sind in der Kirche in der letzten Zeit in erster Linie in den modernen Bewegungen zu finden. Derartige Bewegungen wurden von dem Maler Chico Arguello (Neokatechumenat), von Chiara Lubich (Bewegung der Fokolare), die auch ein Künstlerzentrum (Centro Ave bei Incisa Valdarno in der Toskana) gegründet hat, und von vielen anderen, die zusammen mit ihren Gründungen noch kaum bekannt geworden sind und den offiziellen Informationsquellen unseres Wissens entgehen, inzwischen ins Leben gerufen.

Sind die Ansätze auch noch bescheiden, so sind doch für die Zukunft, wenn diesen Bewegungen rechte Entfaltungsmöglichkeiten vergönnt sein werden, von ihnen aus noch große Entwicklungen und neue Synthesen auf dem Felde der Theologie und der Kunst zu erwarten. Dabei wird der ökumenische Dialog, ja der Dialog unter den Religionen, der sich bereits – nicht nur unter den Theologen, auch unter den Künstlern – angebahnt hat, von großer Bedeutung sein. In dieser universalen Perspektive werden auch die anscheinend profanen Künste wieder zurückfinden zu ihrem eigentlichen sakralen Lebensraum, in dem sie sich erst voll entfalten können. Erst wenn der allumfassende Dialog sich im anbetenden Schweigen vor dem Kreuzestod Christi verwurzelt, dorthin zurückkehrt und von dort ausgeht, wird wohl jene Krise religiöser Kunst, an der wir heute leiden, und die religiöse Sprachlosigkeit des heutigen Kunstschaffens überwunden werden. Der Gang durch die Geschichte öffnet sich so auf eine neue Hoffnung.

Die religiöse Erziehung der Einbildungskraft

Von Sante Babolin

Versucht man zu ergründen, ob und unter welchen Bedingungen eine religiöse Erziehung unserer Einbildungskraft möglich ist, ja inwieweit sich in ihr überhaupt ein Keim von Religiosität entdecken und heranbilden läßt, so stößt man unweigerlich auf die Frage nach der Eigenart dieser menschlichen Fähigkeit und nach den Eigenschaften ihrer »Erzeugnisse«, die, in ihrer Gesamtheit betrachtet, die Vorstellungswelt des Menschen ausmachen. Ich möchte daher im folgenden einigen Überlegungen zur Einbildungskraft – ich könnte auch sagen: zur Phantasie – und zum Wesen der von ihr verwendeten Bilder nachgehen. Den Bildern muß dabei eine ihnen eigentümliche Bedeutungsdimension zuerkannt werden, die im wesentlichen symbolischer Natur ist und die sich deshalb niemals vollständig in sprachliche Formen übertragen läßt. Aus diesem Grunde glaube ich auch, daß sich die Einbildungskraft allein auf indirektem Wege schulen läßt, das heißt eben durch den gezielten Einsatz von Bildern, deren Wirkung jedoch in ihrem Ausmaß nicht absehbar ist. Denn letztendlich befassen wir uns mit lebendigen Organismen und greifen in einen Bereich mehr oder weniger tiefreichender, bewußter und unbewußter psychischer Vorgänge ein, deren zerbrechliches Gleichgewicht nur oberflächlich ist.

Es bereitet nicht geringe Schwierigkeiten, die menschliche Einbildungskraft begrifflich präzise zu bestimmen, wird sie doch im Laufe der geistesgeschichtlichen Entwicklung auf sehr unterschiedliche und bisweilen widersprüchliche Weise verstanden. Dies darf sicherlich als ein Zeichen ihrer tiefwurzelnden Ambiguität oder vielmehr ihrer grundsätzlich impulsiven und eigentlich ziellosen Natur gedeutet werden: Sie »gerät außer Kontrolle«, sobald ihr die sie ausgleichende und lenkende Instanz fehlt. Zur bloßen »Handlangerin« wird sie auf der anderen Seite durch den Intellekt degradiert, wenn dieser die so wichtige Verbindung zwischen Ideen und Symbolen aus den Augen verliert, weil er der Phantasie eine rationale Bedeutung, die ihr eigentlich stets eingeräumt werden sollte, abstreitet. Als »künstlerische Kreativität« bereichert die Einbildungskraft schließlich die Erfindungsgabe des Menschen und trägt zur Vermehrung seines Wissens bei, falls ihr nicht die Anbindung an die sinnliche Wahrnehmung der Realität verlorengeht und sie sich nicht in einer vollkommen illusionären Mitopoesis erschöpft, wie wir sie gemeinhin von geisteskranken Menschen kennen. Daher ist jegliche Schulung der Einbildungskraft ohne eine intensive Betreuung der perzeptiv-sensorischen sowie geistigen Anlagen unmöglich. Eine religiöse Formung der Einbildungskraft setzt demnach voraus, daß die Erziehung des Menschen in

all jenen Bereichen, die ihr vorausgehen und die sie erst ermöglichen, bereits erfolgreich gewesen ist.

Der impulsive Charakter der Einbildungskraft

Man unterscheidet die Einbildungskraft von der Wahrnehmung auf der einen und von der Erinnerung auf der anderen Seite. Während man unter der Wahrnehmung die Fähigkeit versteht, tatsächlich vorhandene Gegenstände zu erfassen, gilt die Erinnerung als jenes Vermögen, mit dessen Hilfe vergangene und nicht mehr vorhandene Gegenstände evoziert werden können. Das Wesen der Einbildungskraft gründet dagegen auf der Möglichkeit, wahrgenommene Objekte oder Phänomene – unabhängig von ihrer realen oder fiktiven Existenz – festzuhalten, zu reproduzieren oder zu kombinieren, so als seien sie dem Bewußtsein tatsächlich gegenwärtig, obgleich sie es gerade nicht sind.

Die Einbildungskraft oder Phantasie ist also ein innerer Sinn, der, von der allgemeinen Sinneswahrnehmung gespeist, für die Erinnerung und den Intellekt jene Eindrücke speichert, die zuvor vermittels der äußeren Sinnesorgane aufgenommen wurden. Dort aber, wo die Einbildungskraft solche Eindrücke auch ohne aktuellen Reiz zu reproduzieren und in äußerster Freiheit zu kombinieren vermag, treten ihr autonomer Wesenszug und ihre eigentümlichste Bedeutung zutage, zeigt sich ihre Fähigkeit, sich in die innere Dynamik der menschlichen Psyche einzuschalten. Was die Einbildungskraft vor allem auszeichnet, ist ihre Fähigkeit zur phantastischen Kombination, ist ihre Produktion von Bildern und Vorstellungen, die nicht von der Realität determiniert werden, sondern dieser vielmehr als einer widerspenstigen und formlosen Materie gegenübertreten, der sie erst Gestalt verleihen: In ihrer gestaltgebenden Kraft neigt die Einbildungskraft dazu, sich der Wirklichkeit zu bemächtigen und sie nach ihren eigenen Gesetzen zu formen.

Die schöpferische Einbildungskraft erfindet völlig Neuartiges, sie setzt der Wissenschaft, der Kunst und dem gesellschaftlichen Leben neue Ziele. Ihr charakteristischster Wesenszug ist ihre oftmals launenhafte und verstiegene, aber bisweilen auch geniale und unberechenbare Freiheit. Im Gegensatz zu den Erinnerungen lassen sich die Bilder nicht kontrollieren. Selbst während des Schlafes sind sie aktiv; regen sie die Traumtätigkeit des Menschen an, deren ausgleichende und heilsame Wirkung auf das psychische Gesamtbefinden bekannt ist.

Wenn ein Bild in unserer Psyche Gestalt annimmt, so bestimmt es zugleich sein Ziel und seinen Zweck, es leitet von der passiven Phase der Wahrnehmung über zur Aktion, es verwandelt den Eindruck in Ausdruck, die Idee in ein Ideal und einen Plan in eine Triebfeder. Die Einbildungskraft vereinigt in einer einzigartigen, energiegeladenen Synthese alle physischen, physiologi-

schen, psychischen und geistigen Fähigkeiten eines Menschen. Sogar die reinen Bewegungen des Geistes, die doch über die Grenzen des Bildes hinausreichen, können nicht auf die Bilderwelt verzichten: Kein Gedanke und kein Wunsch sind ohne Bilder möglich. Nichts also ist komplexer als ein Bild; und in keinem anderen Bereich sind die Beziehungen zwischen Körper und Geist, zwischen Notwendigkeit und Freiheit enger und zahlreicher.

Das Bild gleicht einem Knoten, in dem die physischen, physiologischen und psychischen Anlagen mit den niederen und höheren Fähigkeiten des Menschen zusammenlaufen. Dem Wirkungsbereich der psychophysischen Prozesse in gleichem Maße verbunden wie dem des freien Willens, kann es sowohl der instinktiven Neigung als auch der vernunftgesteuerten Überlegung Ausdruck verleihen. Da das Bild zu gleichen Teilen ein Produkt des Intellekts und der Sinne ist, wird es zum Zeichen, zum Symbol. Und insofern es ein gemeinsames Produkt von Denken und Wollen ist, verfügt es über eine große emotionale Energie, treibt es den Menschen zur Tat an: Danach strebend, sich aus sich selbst heraus zu verwirklichen, ist jedes Bild eine Verführung, eine Kraft. Um eine religiöse Erziehung der Einbildungskraft zu unterstützen, sollten wir meiner Ansicht nach unser Augenmerk vor allem auf jenes Bild richten, das sich der Mensch von seinem eigenen Körper macht und in dem auch das Bild von seinem »Auf-der-Welt-Sein« enthalten ist. Dieses Bild ist keineswegs angeboren, sondern entwickelt und verändert sich fortlaufend durch die Bewegungen und Gebärden unseres Körpers; vom ersten Augenblick des menschlichen Daseins an. In diesem Zusammenhang ist es nun entscheidend, solche Gebärden auszuwählen, die ein »gutes« Bild von unserem Körper fundieren, Gesten, die es dem Körper ermöglichen, sich gemäß der Wahrheit der Dinge in die Welt einzufinden. Diese »Integration« des Körpers folgt einem Verknüpfungsprinzip, das die unbewußten, sensorisch-motorischen Gesten des Menschen mit jenen Vorstellungen von der Welt verbinden, der Existenz Gottes und unserer existentiellen Abhängigkeit von ihm Beachtung schenken. Daher finden die kleinen religiösen Gesten, die ein Kind nach den Anweisungen seiner Mutter ausführt, auch einen religiösen Widerhall in jenem Bild, das sich dieses Kind von seinem Körper macht. Fehlt diese erzieherische Phase, so wird eine religiöse Erziehung der Einbildungskraft nicht ohne heftige psychisch-emotionale Erschütterung der Vorstellungswelt verlaufen. Dies veranschaulichen insbesondere die von spirituellem Eifer gezeichneten religiösen Gebärden jener Menschen, deren »Bekehrung« erst im Erwachsenenalter erfolgte.

Die Tiefe der Vorstellungswelt

Jedes Bild ist eine Botschaft, denn es präsentiert eine Idee und sucht eine Möglichkeit zu deren Verwirklichung. Es ist also Ausdruck einer Realität, die

über das Bild selbst stets hinausgeht und die im Spannungsbereich von Subjekt und Objekt verankert ist. Daher können wir in Analogie zum Innenleben des Menschen, das heißt in Entsprechung zu seinem freien und vernunftgeleiteten Wesen von einer Tiefe des Bildes und damit auch von einer Tiefe der das Bild umfassenden Vorstellungswelt sprechen. Das Bild verfügt immer über eine Oberfläche, ja es *ist* eine Oberfläche, in der Wahres und Falsches, Sein und Schein nebeneinander existieren. Seine Tiefe erlangt ein Bild erst, indem es einen Sinn erzeugt, der über das sinnlich Wahrnehmbare hinausweist. Die Auswahl- und Verschlüsselungsprozesse, die diese »sinnstiftende« Kraft des Bildes gewährleisten, sind auf das Zusammenspiel aller menschlichen Fähigkeiten angewiesen. Die Tiefe eines Bildes ist immer davon abhängig, inwieweit es dem Bild gelingt, jene Realität »heraufzubeschwören«, auf die es rekurriert: Bilder sind immer Abbilder von etwas. Die evozierende Kraft eines Bildes wurzelt daher in jenen Zeichen der Ähnlichkeit bzw. Identität, mit deren Hilfe der Bezug zu dem jeweils abgebildeten Gegenstand hergestellt wird. Diese Zeichen verleihen dem Bild den Anschein von Gleichwertigkeit mit der bezeichneten Sache. Daher hängt die Tiefe eines Bildes unmittelbar von der Intensität ab, mit der es einen Gegenstand in unser Bewußtsein zu rufen vermag.

Für Aristoteles ist das Produkt der Einbildungskraft *(phantasma)* reine Form, die sich einer Oberfläche ohne Tiefe aufprägt. Es handelt sich also um ein *eidōlon,* um eine Scheinrealität bzw. eine Realität, deren Konsistenz einem Schatten gleicht. Die Ähnlichkeit eines solchen Scheinbildes mit den bezeichneten Dingen entspricht daher auch der eines Schattenrisses oder einer Spiegelung. Obgleich sie nur sehr geringe Anzeichen von Identität mit dem abgebildeten Gegenstand aufweist, wird diese Ähnlichkeit von den Augen wahrgenommen. Der Wert solcher Bilder liegt darin begründet, daß sie andere, gehaltvollere Bilder in unser Bewußtsein rufen und damit einen Erkenntnisprozeß, eine Suche nach der Realität, auf die sie ja nur verweisen, auslösen können.

Bewußt angestrebt wird die Ähnlichkeit bzw. Identität mit der abgebildeten Realität im allgemeinen in den Portraits und in den Darstellungen von menschheitsgeschichtlichen Ereignissen. Sie bilden die Gattung der ikonischen Bilder, der *eikones*, die auf die Geschichtlichkeit des Menschen verweisen und die vermittels ihrer Ähnlichkeit eine psychologische Annäherung und Identifikation mit der dargestellten Wirklichkeit ermöglichen. So darf man Totenmasken oder bildliche Darstellungen von Toten nicht einfach als Andenken an die Verstorbenen verstehen, sondern vor allen Dingen als eine Möglichkeit, mit ihnen in Verbindung zu treten. Denn da die Toten in

1 Stärker noch als der Begriff *eidos* verweist das ebenfalls von der Wurzel *eid* abgeleitete *eidōlon* auf die optische Wahrnehmung.

eine andere Dimension des Lebens eingetreten sind, verleihen sie ihrem Bildnis Tiefe, gelingt es ihnen, die Leere der Maske auszufüllen und die Distanz und das Schweigen ihres Abbildes zu überwinden. Das gleiche läßt sich, in analoger Form, auch bei den Darstellungen von geschichtlichen Ereignissen beobachten. Indem nämlich die Historienbilder der Geschichte eines Individuums oder eines Volkes Einheit und Gestalt verleihen, stärken sie dessen ontologische und ethnische Identität.

Die lebendigste und überwältigendste Tiefe ist jedoch den kultischen Bildern zu eigen. Sie repräsentieren ein wesentliches Moment im religiösen Glauben eines Individuums oder einer Gruppe, insofern sie eine ontologische Verbindung mit dem Transzendenten herstellen: Das Kultbild wird dem göttlichen Wesen dargeboten, damit dieses sich auf eine für den Menschen verständliche Weise offenbaren und hingeben kann. Diese Bedeutungsdimension ist auch charakteristisch für jene Bilder, denen Wunderkräfte zugeschrieben werden. Denn indem das göttliche Wesen seinem Abbild eine besondere übernatürliche Kraft verleiht, läßt es den Menschen – durch das Bild – an seinen Gnaden teilhaftig werden. Deshalb bergen die kultischen Bilder stets die Möglichkeit eines heilstiftenden Ereignisses in sich, an der die Gottheit und der Mensch in gleichem Maße beteiligt sind. In den glanzvollen Oberflächen dieser *agalmata* genannten Bilder spiegeln sich das göttliche Wohlgefallen an der Weihgabe und zugleich die daraus resultierende Freude des Menschen. Bedenkt man nun aber, daß die Einbildungskraft die Bilder auch im Innersten des Ich einzuschließen vermag, so wirft sich ein vollkommen neues Problem auf: die Frage nach dem Verhältnis von äußerem und innerem Bild, von aktuellem Bild und habitueller Vorstellungswelt. Denn dem Bild eignet nicht nur eine ontologische Tiefe in bezug auf den dargestellten Gegenstand, sondern auch eine psychologische Tiefe im Hinblick auf das Innenleben des Subjekts. So erstreckt sich der Wirkungskreis der Vorstellungswelt auf die verschiedensten Bereiche des menschlichen Lebens, und mehr oder weniger bewußte bzw. völlig unbewußte innere Bilder bestimmen fortwährend unsere Erkenntnis- und Entscheidungsweisen: in unseren Träumen und Visionen, in unserem Verhalten und in unserer Kleidung, in unseren Institutionen und Bräuchen, in der Planung und Realisierung technischer Projekte und nicht zuletzt im künstlerischen Schaffen; kurzum in der konkreten Gestaltung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Diese archetypischen Bilder formen nicht nur die Psyche des einzelnen und bedingen in entscheidender Weise seine Entscheidungen, sie stellen zudem eine genealogische Verbindung mit seiner individuellen und kollektiven Vergangenheit her. In diesem Bereich sind auch die symbolischen Bilder anzusiedeln, mit deren Hilfe wir das individuelle und kollektive Unbewußte verstehen, aber auch verändern können, was wiederum nicht ohne Folgen für das Verhalten des einzelnen und für die Konventionen eines ganzen Volkes bleiben kann.

Will man also eine religiöse Erziehung der Einbildungskraft fördern, die eine christliche Signatur trägt und deren vorrangiges Ziel die Begegnung mit dem menschgewordenen Gott ist, so sollte man in erster Linie auf die ikonischen Bilder mit historischem Charakter zurückgreifen. Der monophysitisch geprägte Ikonoklasmus des achten und neunten Jahrhunderts prangerte das Unvermögen unseres Geistes an, das geschichtliche Ereignis der Menschwerdung Gottes anzunehmen. Heute scheinen die Menschen zum Bildersturm zu neigen, weil sie nur schwerlich akzeptieren können, daß das Angesicht Christi das Angesicht Gottes ist, der sich uns in der menschlichen Gestalt seines fleischgewordenen Wortes zu erkennen gibt.

Die Weite der Vorstellungswelt

Da die Welt der Bilder ebenso weitläufig ist wie unsere Sinnenwelt, darf sie nicht auf das ausschließlich optisch Wahrnehmbare beschränkt werden. Auch den Ton- bzw. Klangbildern gilt es daher Beachtung zu schenken, vor allen Dingen solchen, die sich sprachlicher Mittel bedienen.

Die menschliche Erfahrung stützt sich in erster Linie auf die Gesichtssinne und die Stimme, auf Licht und Ton. Das Gesicht wiederum wird durch die Augen und die Ohren frontal auf jene Gegenstände gerichtet, die wir sehen bzw. hören. Diese frontale Disposition des Gesichts ist Ausdruck der menschlichen Verwundbarkeit. Denn die Augen können nicht lügen und die Ohren sich nicht verschließen; der Mensch kann sich den Blicken ebensowenig wie den Tönen und Geräuschen entziehen. Durch die optische Wahrnehmung und das Gehör öffnet sich der menschliche Geist der Wirklichkeit in ihrer Totalität. Dabei läuft er Gefahr, verletzt zu werden und andere zu verletzen. Und dieses Risiko wird um so größer, wenn sich das Sehen zum Blick verdichtet und der Ton zum Wort wird.

Entscheidend aber ist, daß Sehen und Hören, Augen und Ohren sich gegenseitig ergänzende und bedingende »Öffnungen« des Geistes zum Sein hin sind. Eine Wahrnehmungsweise zugunsten der anderen zu vernachlässigen hieße, nicht nur ihre Funktionsweise zu verändern, sondern sich auch, zumindest teilweise, dem Sein gegenüber zu verschließen. Es besteht also eine wechselseitige Beziehung zwischen Sehen und Hören, zwischen Sehen und Sprechen. Und da diese Beziehung auch der Einbildungskraft zu eigen ist, kann die Verknüpfung von ikonischen und klanglichen Bildern dazu beitragen, daß die reproduzierende Einbildungskraft, mehr noch als die schöpferische Imagination, mit der Wirklichkeit der Erfahrung verbunden bleibt.

Im Rahmen zwischenmenschlicher Kommunikation treffen Bild und Wort aufeinander und breiten ihre ganze Sinnfülle aus. Den erfülltesten Sinn aber erlangt das Bild im Licht und das Wort in der Musik. Von hier aus erklärt sich

auch die Bedeutung der Musik und des Gesanges in der religiösen Erziehung, aber auch die Relevanz der Stille. Denn ein ins Bild gesetztes Wort kann nur in der Stille gelesen und verstanden werden. Dies trifft in einzigartiger Weise auf jene Ikonen zu, in denen sich die in Form und Farbe gefaßte Offenbarung mitteilt und die daher auf unmerkliche Weise unsere Vorstellungswelt – dem von Gott gedachten und gewollten Menschen entsprechend – beeinflussen, verändern und vielleicht auch heilen.

*

Einbildungskraft und Vorstellungswelt des Menschen lassen sich also lediglich durch eine wohlüberlegte und gezielte Auswahl bzw. Produktion von Bildern beeinflussen. Die religiöse Erziehung der Einbildungskraft wird jedoch allein dann authentisch sein, das heißt sie wird nur dann zu einer fortwährenden Prüfung des Menschen beitragen können, wenn Bild und Wort miteinander verbunden werden. Daher kann vielleicht nur die christliche Erziehung der Einbildungskraft eine solche Authentizität gewährleisten, da sich das Wort Gottes *und* sein wesensgleiches Bild in der Menschwerdung Christi den Augen und Ohren der Menschen offenbart haben.

Das Abschiedsterzett

Von Hans Urs von Balthasar †

Warum das große, finstere Tor des Schreckens gähnt, der Weg hineinführt in die elementare Prüfung, wo quasi *per ignem* sich das unbekannte Gold unserer Treue bewähren soll und »viele Wasser die Liebe nicht löschen« dürfen, warum der Weise mit sanfter, unerbittlicher Gewalt hineindrängen muß ins Gericht und seine Liebe zum Menschen nur in der Gestalt des trennenden Schwerts offenbaren darf –: die Frage erhebt sich nicht. Wie ein Strom seinem Fall entgegen, rauscht das Leben gehorsam und willig dem Unabwendbaren zu, das alle Namen des Schmerzes trägt und doch von keinem ganz ausgesagt wird: Schicksal, Trennung, Unwissen, Bangigkeit, Angst und Tod. Daß das Lebendige sich aufbäumt gegen den Untergang, ist nicht Trotz oder Zweifel, es gehört zur schönen Figur des Lebens selbst: nicht die Seele leistet Widerstand gegen das Schicksal, sondern das Schicksal türmt sich als prüfender Widerstand vor der zum Übersteigen fähigen Seele: »Des Herzens Woge schäumte nicht so schön empor und würde Geist, / Wenn nicht der alte, stumme Fels, das Schicksal, entgegenstände.«

Und würde Geist. Denn hier ist es nicht mehr die Welt des Herzens, Trieb, Drang, Sehnsucht, die sich aussingt, sondern Geist in seiner ganzen seligen Unfaßbarkeit, wehend, wo er will, der uns seinerseits – geistig, geisterhaft, geistvoll und geistlich zugleich – erfaßt und durchweht als durchgeistigtes und darum zum Höchsten begeistertes Leben. Des Herzens Woge ist es wohl, die schäumt und stäubt: drei Herzen, durch die nahende Trennung im voraus vereinsamt und doch in dieser hüllenlosen Ekstase ein im gemeinsamen Schicksal: der Held, zur dunklen Fahrt gerüstet, angstlos, aber, wie es Menschen ziemt, in schwingender Erregung dem Abenteuer entgegen, gewappnet nur mit dem Sinnbild seiner Erwählung als Kompaß, der zaubernden Flöte. Die Frau, die fraulich unbewußt und mühelos den Widerspruch so lebt und in sich auflöst, daß sie zugleich – als menschliche Geliebte – auf ihre vergeblichen Ahnungen sich berufend, leise zurückzuhalten sucht, und – als himmlischer Genius – segnen will ins weihende Schicksal hinein. Denn daß Pamina die Spannung zwischen letzter Verlassenheit (in der g-Moll-Arie), Abschied mit ewigem Treueschwur (im B-Dur-Terzett) und restlosem Mitwandern durch alle Schrecken der Prüfung (im C-Dur-Marsch) zu meistern vermag, zeigt genug, daß sie, über das Bruchstückhafte einzelner möglicher Schicksale hinaus, die Fülle des Weiblichen darstellt. Hier im Terzett ist sie die Hemmende, Verzögernde; in ihr liegt das Schwergewicht des Abschieds, denn sie verkörpert alles, was den scheidenden Helden zurückzuhalten vermöchte. Und doch ist sie's, um derentwillen er fortgeht, um sie zu finden;

sie also auch, die ihn geheimnisvoll in die Prüfung hineinschickt und ihn bald darin, die Hand an seine Schulter gelehnt, stärkend begleiten wird. Vor der Prüfung ist sie des Mannes Bangen und Schwäche, in ihr seine Führung und Kraft. Dann der halbverhüllte, geheimnisvolle Dritte, unfaßbar schwebend zwischen dem schützenden Freund und dem preisgebenden Schicksal selbst, und doch tiefer – von einer noch nicht überschaubaren Mitte her – beides zugleich: Schicksal, welches, um Freund sein zu können, heute noch undurchdringlich und hart sein Schwert zwischen die Liebenden werfen muß, in dessen Wunde sie eins werden sollen. So ist er schon hier im Abschied als der Trennende eben die Einheit dieser beiden, die sich noch nie so innig fanden als im Medium des Abschieds, auch wenn sie nicht ahnen können, daß, was sie jetzt blindlings auseinanderreißt, sie gründlicher eint, da es sie eintaucht in das gemeinsame Bad der läuternden Wiedergeburt und in die gemeinsame Glut des verschmelzenden Feuers. Daß ihr Herz nur darum brennt, weil er gleichsam unbeteiligt an ihrem Leiden, dieses doch sowohl erzeugt und lenkt wie lindert und aufhebt, das scheint ihnen jetzt nicht begreiflich zu sein; und doch werden sie sich später erinnern – brannte nicht unser Herz? –, es mitten in ihrer Blindheit bereits und in Wahrheit gewußt zu haben. Daß kein Gedanke an Aufruhr, kein Zweifel, keine Frage sie streifte, daß ihr Wechselgespräch sanft auf den schaukelnden Wellen der Streicher- und Fagottbegleitung wie auf einem verwunschenen Fluß dahintrieb, ausgesöhnt und in übernatürlicher Heiterkeit, das war Anzeichen genug, welche vorsehende Güte ihren Mantel um sie und ihre Liebe geschlagen hatte.

In B hebt das kleine Wunderwerk an, das in achtundsiebzig Takten eine Welt durchschreitet. Schon die Ouvertüre in Es umkreiste dieses B, das sich im dreifachen Bläserakkord endgültig und unvergeßlich als der Ton der Zauberflöte ankündigt. *Figaro* und *Così fan tutte* leben im G, welches so sehr der Ton der Naivität ist, daß nicht nur das Tolle und Ausgelassene nicht aus ihm herausfällt, sondern von seiner alles überstrahlenden Heiterkeit auch das Laszive wie entsündigt und losgesprochen wird. Trotz des schillernden Reigens, den *Don Giovanni* durch alle Tonarten schlingt, ist er doch eigentlichst im stolzen D des Beginns und des Schlusses verankert, das seinem Lebensrausch wie seiner Verruchtheit und Verzweiflung die Einheit der Größe und des aristokratischen Instinkts bis in den Untergang hinein aufprägt. Nicht umsonst umkreisen die *Prager Symphonie*, die beiden *Klavierkonzerte* in D-Dur und d-Moll seine Sphäre, während die *Jupitersymphonie*, das *C-Dur-Quintett*, das *C-Dur-Klavierkonzert KV 467* in die festliche Klassizität des *Titus* hinüberweisen, die weiterlebt im Gebrauche, den Beethoven, Schubert und Liszt von C-Dur machen werden. Jenseits dieser lichten Feste – wie sie am sprühendsten vielleicht im Maskenempfang Don Giovannis sich entfalten –, jenseits auch des innerlich strahlenden Es in der trunkenen Süßigkeit der *Es-Dur-Symphonie* und des *Klavierkonzerts KV 482*

öffnet sich das geheimnisvolle Reich des B. Weder durch die sinnenhafte Wärme des nahen A noch durch die prunkhafte Noblesse des benachbarten H sich empfehlend, steht es an einer seltsamen, schwer zu fassenden Scheide, die Johann Mattheson, ein Zeitgenosse Bachs, in seiner Schrift *Von der musikalischen Töne Eigenschaft und Wirkung in Ausdrückung der Affekte* so zu umschreiben sucht: »B-Dur ist sehr divertissent und prächtig, und behält dabei gerne etwas Modestes, und kann demnach zugleich vor Magnific und Mignon passieren.« Schubert in seinen *Ideen zu einer Ästhetik der Tonkunst* deutet das Wesen des B als »Heitere Liebe, gutes Gewissen, Hoffnung, Hinsehnen nach einer besseren Welt«. Letzte Aufschwünge der irdischen Lust, schon abgelöst von ihrem sinnlichen Fundament, wie die Champagnerarie, können in B stehen, das Brio einer großen Titusarie (Nr. 20), der *Violinsonate KV 454:* Von hier ist aber der Weg unmittelbar offen ins Reich der blauen Blume, der schwerelosen Märchenwelt, tiefer noch: der himmlischen Welt als Verwandlung aller Schuld in höhere Unschuld, wie sie anklingt im Thema der *Violinsonate KV 378* und sich voll auftut im Klavierkonzert des Sterbejahres. In B glitzern darum auch die sternenhaften Koloraturen der Königin der Nacht, in B werden die Zauberflöte und die Silberglöckchen überreicht, in B erklingen die unsäglichen Sphärenklänge aus gehaltenen Bläsern und Streicherpizzikati, unter welchen der Weg zu Sarastros Gralsburg gewiesen wird.

In dieses Element hinaus stößt nun die Barke des Abschiedsterzetts. Die Luft scheint erfüllt von unsichtbaren, nur am leisen Wehen der Flügel gefühlten Schutzengeln, die jedes ausgesprochene Wort sogleich in ihre bergenden und tröstenden Hände nehmen. B als das Grenzreich zwischen Himmel und Erde lenkt das Irdische empor *sub specie aeterni*, neigt das Himmlische hernieder *ad speciem mundi*, Paminas Stimme erhebt sich als erste, vereinzelt, und bangend in der anhebenden Vereinsamung: »Soll ich dich, Teurer, nicht mehr sehn?« Sie steht im ersten Teil der Arie allein, den beiden Männern, die teils einzeln, teils zu zweit antworten und der Gesinnung nach eine unlösliche Einheit bilden, gegenüber, vergeblich bemüht, gegen diese unheimliche Verständigung zwischen dem Helden und seinem Schutzgeist das Gewicht ihrer Liebe in die Schale zu werfen. Bis sich jäh in der Mitte der Arie die Verteilung der Gewichte ändert, Sarastro sich plötzlich von Tamino ablöst und nunmehr die beiden Liebenden, mutig und bang zugleich, ihm als dem mahnenden Schicksal gegenübertreten. Zunächst also respondiert dieser, als die leibhaftige Hoffnung Taminos: »Ihr werdet froh euch wiedersehn.« Aber wie sollte Pamina das hören können? »Dein warten tödliche Gefahren!« Ein erstes Mal erwidert Tamino, stark und sanft zugleich: »Die Götter mögen mich bewahren!«, während die zweite Antwort auf Paminas wiederholte Befürchtung beide Männer in kühn aufsingenden Terzen vereint: die Stimme des Helden begleitet und beglaubigt von der des

befreundeten Schicksals. Pamina schlägt, nach der Dominante ausweichend, mit dem Intervall b-e einen neuen Ton an: »Du wirst dem Tode nicht entgehen, mir flüstert dieses Ahnung ein.« Aber nie waren die Männer einiger als in ihrer erneuten Antwort: »Der Götter Wille mag geschehen, ihr Wink soll mir Gesetze sein!« Nun umnebelt sich Paminens Gemüt, und in der Modulation nach g-Moll steigen Unruhe und Angst empor: »O liebtest du, wie ich dich liebe, du würdest nicht so ruhig sein!« Aber unerschütterlich erklingt das männliche Duett, das bangende g-Moll alsogleich in freundliches Es-Dur hinüberspielend: »Glaub mir, ich fühle gleiche Triebe, werd' ewig dein Getreuer sein!«

Damit ist nach zweiunddreißig Takten die erste Phase des Scheidens durchschritten. Die wiegende Begleitung bricht plötzlich ab; an ihre Stelle tritt ein leises Klopfen in Terzen und Sekunden, während Sarastro, gleichsam den Mantel des Schicksals aufschlagend, in seine wie mahnende Glocken hallenden Baßtöne hinabsteigt, unter dem Aufschluchzen zweier Oboen in c-Moll: »Die Stunde schlägt, nun müßt ihr gehn.« Noch ist das Wort nicht verklungen, als die Liebenden, vorhin im Wechselgespräch getrennt, sich schneller als ein Gedanke im gemeinsamen Aufklagen gefunden haben: »Wie bitter sind der Trennung Leiden!« Aber Sarastro besteht, milder diesmal in B-Dur; und die gleiche, matte Klage gibt Echo. Doch nun steigt die mahnende Stimme und macht sich hart: »Tamino muß nun wirklich fort!«, sogleich von den beiden aufgenommen und von Oktav zu Oktav fortgesetzt und verstanden. Wer beschreibt nun, was folgt: Wie die drei Stimmen sich ineinander verzahnen: von unten her F-Ges aufpochend Sarastro, in der Mitte offen und klagevoll absteigend Tamino, oben trauernd, den geliebten Namen seufzend Pamina, dann die Kette des zweimal sich ablösenden und wieder ermattend zurücksinkenden »Nun muß er fort!«, dann nur noch die beiden einander zugeworfenen Namen und das lang hingezogene »Lebewohl«, unter welchem der Priester beunruhigend sowohl wie ermutigend die Achtel hervordrängt: »Nun eile fort, dich ruft dein Wort!« So sehr, daß er die kurze, ermattete Pause sogleich durch ein neues Motiv des Drängens unterbricht, auf dem schicksalhaften, tiefen B, dem B des dreifachen Akkords beharrend: »Die Stunde schlägt.« Die Liebenden, verklammerter als je, stöhnen nur auf, wollen aber nichts sehen und nichts hören: »Ach, goldne Ruhe!« So muß jetzt das Unheimliche geschehen: Das im tiefen B regungslos im Dunkel stehende Geschick gerät auf einmal in Bewegung und – ähnlich dem steinernen Gast – wandelt es sich über die Schwelle des H eintretend in ein drohendes C: das Stöhnen wird darob zu einem lauten Schmerzensruf. Aber noch hängen die Teile blutend zusammen, das Schwert ist noch nicht durch. Abermals tut das Schreckliche zwei Schritte, von C über Cis nach D, und steht nun, überhängend dicht, im hellen, erbarmungslosen Licht vor den beiden; es packt sie das kalte Grauen, gellend tönt der herzzerreißende Schrei unter dem *sforzando*

des Orchesters; das Lebendige krampft sich aneinander, alles wankt ringsum und versinkt. Doch mitten darein, im selben Takt noch, tönt fest, klar, bestimmt der Ruf der Verheißung: »Wir sehn uns wieder!«; alles ist von neuem gewandelt, das Grauen so rasch verzogen, daß keiner es abziehen sah; im letzten, nicht mehr verzagten, nur noch bebend erregten Aufschwung steigern sich die Stimmen der Liebenden nochmals empor, synkopisch jeder dem andern die nächste Sprosse bauend auf einer schwebenden Leiter des Gefühls, während Sarastro verstummt, um dieses trunkene Schauspiel sich in sich selber erschöpfen zu lassen, und nur am Schluß den fallenden Ball wieder auffängt. Tropfende Akkorde des Streichquartetts, Pausen, völliger Ausklang; während der Weise langsam ins tiefe F absteigt, um das Wiedersehen dort unten zu verankern, winken sich die Stimmen das letzte »Lebewohl« zu, ermüdet, aber im Frieden, und in drei Takten schieben die Streicher und Bläser leise den Vorhang zu.

Worum es hier ging? Nicht um Darstellung menschlicher Abschieds-Gefühle und -Stimmungen. Wie hoch diese aufrauschen können, kann man im ersten Akt der *Götterdämmerung* hören. Aber so mythisch sich Siegfried und Brünhild hier auch gebärden, ihr Scheiden bleibt ein rein menschliches, bleibt reine Immanenz. Bei Mozart dagegen, wo es unvergleichlich schlichter und völlig unmythisch hergeht – wie trocken und linkisch klingen nicht Taminos Versicherungen: »Pamina, ich muß wirklich gehn!« oder auch Sarastros Erinnerung: »Die Stunde schlägt, nun müßt ihr scheiden!« –, ist ein jenseitiger Raum unsichtbar offen, um das irdische Spiel aufzunehmen. Dieses wird in jenem Raum nicht erst nachträglich gerechtfertigt oder umgewertet, es wird auch nicht zerfällt in eine vergängliche Spreu und einen ewigen Kern, der allein in die himmlischen Scheunen eingeheimst würde, vielmehr spielt sich das unverkürzte Irdische jeweils schon im raumgebenden Medium des Jenseitigen ab. Keine Transposition findet statt: Die Welt ist im Raum der Erlösung, die Erde befindet sich im Himmel in ihrer wahren und eigentlichen Position. Daß sie das Paradies nicht sieht, das sie umgibt, ist zwar ihre Blindheit, ist der Querstand und Vorhalt des Alten Äons, der sich noch nicht aufgelöst hat über dem doch schon erreichten Grundton; sie kann aber nicht hindern, daß sie mitten in ihrer Blindheit eingefaßt ist vom Gehege des alten Eden.

»Nicht ein nebelnd Bild des Wahns, / nein, der Wahrheit volle Dichtung / in der farbigsten Belichtung / läßt uns wirklich hier auf Erden / Vorgeschmack des Himmels werden, / daß zum Glauben uns verpflichte / schönstes aller Wahngesichte, / bringt uns aus Arkadien wieder / Schäferstunden, Hirtenlieder, / und dazu die Flöte Pans.«

Diesen Worten Derleths entspricht es, daß die Zauberflöte, die nun freilich mehr ist als die Pansflöte Papagenos, die wilden Tiere bändigt und die Natur in den paradiesischen Zustand zurückversetzt. Was aber Tamino in der Natur

vermag, das vollendet Mozart-Sarastro in den Herzen der Menschen selber: auch ihre Wildnis, bis hinab zum Dämonischen und Bösen, ist gebannt und gebändigt unter den Klängen des göttlichen Orpheus. Wir sehen und hören die große Prüfung des Lebens so, wie sie von drüben her, und also in der Wahrheit, gesehen und gehört wird. Im *Rheingold* sinken wir unter ins Elementarische der Natur: Wasser und Feuer, Sturm und Fels sollen ihr dunkles Innen herzeigen. Durchschreitet Siegfried die Lohe, flammt und sprüht das Orchester; wirft Hagen sich in den Rhein, tost und wogt es wütend empor. Was in der *Zauberflöte* vom Gang durch Feuer und Wasser hörbar wird, das ist, inmitten eines unsagbar feierlichen, durch die leise Rhythmik der Pauke nur noch gesteigerten Schweigens, das einsame und einfache Spiel der Flöte, abgelöst von der reinen Stimme der beiden Menschenkinder, die Hand in Hand durch die unhörbaren Schrecken wandern, jeder den anderen schützend – oder, wie Pamina sagt: »Ich selbsten führe dich, die Liebe leitet mich ...« Die dämonische Lüsternheit des Monostatos klingt nur als ein ganz fernes Gewimmel winziger Teufelchen herüber: *sempre pianissimo*: »Alles wird so piano gesungen und gespielt, als wenn die Musik in weiter Entfernung wäre.«

Man hat gesagt, die Gestalten der Oper seien alle ins Typische erhoben. Das ist unrichtig, wollte man dies als einen Mangel an individueller Charakteristik deuten; wahr daran ist, daß die scharfen Kanten der irdisch-allzuirdischen Realistik überall abgedämpft sind durch das Wissen um die Versöhnlichkeit und Erlöstheit aller Dinge. Die Geschlossenheit der Welt ist überall aufgebrochen: Ein Himmlischer ist Mitwisser, Tröster und Lenker. In *Così fan tutte* ist das Abschieds-Quintett in E-Dur ins Komische hineinreflektiert, indem Don Alfonsos grimmiger Hohn über den Abschiedsschmerz sich ebensosehr *pianissimo* vor Lachen krümmt wie Leporello im A-Dur-Terzett über den scheinbaren Liebesernst zwischen Giovanni und Elvira. In der *Zauberflöte* hingegen transzendiert alles in eine freundliche Welt der Liebe. So sehr, daß auch die Königin mit ihren Damen, die sich zuletzt in die Rolle des mächtigen Gegenspiels fügen müssen, zunächst ebensosehr als gute Elfen erscheinen wie die drei lichten Knaben. Und so sehr sind alle Zwischenwände zwischen der unverklärten und der verklärten Erde abgebrochen, so innig verschmilzt sie die eine himmlisch-irdische Musik, daß *ein* Strom durch alle, von den naiven Naturwesen, dem Vogelfänger und seinem Weibchen, über das Liebespaar zu den Genien, Priestern, zur sternflammenden Königin und zum Magier Zoroaster-Sarastro hindurchwogt, ein Strom, der sie alle zu Variationen des einen Themas, der Liebe, macht. Von naiver und düsterer Brunst über heldisch-lyrische Sehnsucht zu leidenschaftlicher Kindes- und erhaben-entsagender Menschheitsliebe schließen sich alle Formen, erlöst, bestätigt und gerechtfertigt, zum einen »Welttheater« zusammen, dessen Quintessenz die Musik der Liebe selbst ist.

Hier fassen wir das letzte Wesen des unergründlichen Stücks. Die Reinheit und Zärtlichkeit der Liebe, die es einhüllt und durchgeistigt, ist so groß, daß es sich vor nichts Menschlichem zu schützen braucht, sondern durch sich selbst vor jeder Verletzung gefeit ist. So exklusiv ist die Vornehmheit dieses Genius, daß er das Gemeine dadurch ausschließt, daß er alles Weltliche in sich selber einschließt. Er bedarf zu seiner Geburt keines Bühnenweihfestspielhauses, sondern gerade der hölzernen Baracke auf der Wiener Wieden, des Paradieses des Kasperl-Theaters und der Zauberposse, in deren Form und Gewand er diese Welt betritt. Wie alles wirklich Große ist er neidlos für alle und jeden zu haben – wissend, daß Größe ganz von selbst esoterisch bleibt und nicht des künstlichen und falschen Zaubers eines »Kreises« bedarf – und schüttet lachend über den Schaulustigen ein Füllhorn von Eulenspiegeleien aus, schenkt dem Kind sein erstes Klavierstück und noch dem stumpfsten Ohr ein Lieblingslied, schlingt Volksmelodien wie Wiesenblumen in den erhabenen Kranz und kann – wie die göttliche Weisheit – mit einer einzigen dieser Blumen jedem Stand und jeder Stufe genugtun. Dasselbe, was dem Oberflächlichen schon beim ersten Hören gefällig eingeht, lockt als ein unerklärliches Wunder der Schönheit noch beim tausendsten Mal dem wahren Liebhaber die Tränen hervor.

Und dieses ganze Spiel, schwerelos schwebend zwischen Posse und Welttheater, ist erfunden im Anblick des Todes, neben der Arbeit am *Requiem*. »Ich fühle, mein Zustand sagt es mir: die Stunde schlägt! Ich werde sterben müssen. Ich bin zu Ende, eh ich mich an meinem Talent erfreuen durfte. Das Leben war doch so schön ...«, so schreibt der Sechsunddreißigjährige drei Monate vor seinem Tode. Es war, als stiege sein verklärtes Ich mit Leib und Seele in den Tönen der *Zauberflöte* nach oben, während drunten ein wesenloser Puppenrest sich loslöst und in leisem Schmerz von dem vollendeten Falter sich trennt. Am Tag vor dem Ende flüstert er, wie ein scheidender Verliebter: »Einmal möcht' ich doch noch meine Zauberflöte hören!« Sie geleitet ihn durch die Schreckenspforten in Feuer und Wasser, die ihn nicht anfechten konnten, weil seine geheimnisvolle Schwester ihn führte, jenes Kind, von dem es heißt, daß es die Weisheit Gottes ist, die da allzeit spielt vor dem Antlitz Gottes und deren Lust es ist, bei den Menschenkindern zu sein: La Muse qui est la Grâce. Was überall sonst als ein eitles Wahngebilde oder gar eine Lästerung erscheinen müßte, die endgültige, allen Abschied überholende Offenbarung der ewigen Schönheit in einem echten irdischen Leibe, das durfte hier, im katholischen Menschwerdungsraum, einmal beglückende Wirklichkeit werden.

Stellung und Bedeutung der Religion in einer »Civil Society«

Von Ernst-Wolfgang Böckenförde

Civil society meint nicht jedwede, sondern eine bestimmt geartete Form politischer Ordnung. Sie ist nicht gleichbedeutend mit Staat schlechthin, sondern eher mit dem, was heute als Verfassungsstaat westlicher Prägung bezeichnet wird. Ihr Gegenbegriff ist die *repressive society*. Unsere Frage zielt daher nicht allgemein auf Stellung und Bedeutung der Religion in der und für die politische Ordnung des Zusammenlebens der Menschen; sie zielt auf Stellung und Bedeutung der Religion in einer spezifischen Form politischer Ordnung, dem Verfassungsstaat westlicher Prägung, der heute in der westlichen Welt vorherrschend ist oder wird.

I.

Die *civil society* ist gekennzeichnet durch die Anerkennung der Menschenrechte als Grundrechte der einzelnen. Dies, die Rechtsgleichheit der Bürger und eine effektive Verwirklichung des Prinzips der Gewaltenteilung (*separation of powers*) unterscheidet sie von der *repressive society*. Zu den als Grundrechten anerkannten Menschenrechten gehört auch und gerade die Religionsfreiheit; sie ist ein Rechtsprinzip, das die Struktur der *civil society* bestimmt und auch Stellung und Bedeutung der Religion prägt.

a) Was ist der Inhalt dieses Rechts der Religionsfreiheit? Religionsfreiheit meint das Recht innerhalb der staatlichen Ordnung, einen religiösen Glauben zu haben oder nicht zu haben (Glaubensfreiheit), diesen Glauben zu bekennen oder nicht zu bekennen (Bekenntnisfreiheit), seine Religion öffentlich auszuüben oder nicht (Kultusfreiheit) und sich zu Religionsgemeinschaften zusammenzuschließen (religiöse Vereinigungsfreiheit).[1] Dieses Recht kommt dem einzelnen zu, als Menschen und Bürger, aber auch den Religionsgemeinschaften (Kirchen) selbst. Es ist ein individuelles und ein korporatives Freiheitsrecht.

Ihrer Art nach ist die Religionsfreiheit ein volles Freiheitsrecht. Sie umfaßt einerseits die Freiheit *zum* Glauben, dem Bekenntnis dieses Glaubens und der öffentlichen Ausübung der Religion, andererseits aber auch die Freiheit, einen Glauben nicht zu haben oder sich von einem gehabten Glauben abzuwenden, d. h. ohne Glauben, Bekenntnis, öffentliche Religionsausübung zu leben. Religionsfreiheit bedeutet so nicht eine Garantie der Religion, ihres Bestandes oder Fortbestandes, sie

1 Zu diesen Einzelrechten, in die sich die Religionsfreiheit aufgliedert, die historisch indes erst nacheinander und stufenweise verwirklicht wurden, vgl. G. Anschütz, Religionsfreiheit, in: Anschütz/Thoma (Hrsg.), Handbuch des deutschen Staatsrechts, Bd. 2 (1932), § 106, S. 675-689.

bedeutet nur eine Garantie der *Möglichkeit*, daß Religion bestehen und fortbestehen kann.[2] Die Religion kann in Freiheit ergriffen und fortgetragen werden und besteht solange, als dies geschieht.

Religionsfreiheit als Grundrecht des einzelnen ist ein äußeres Recht, das dem *ius civile*, der bürgerlichen Rechtsordnung, zugehört. Als solches Recht richtet sie sich gegen Übergriffe anderer Menschen und Übergriffe der staatlichen Gewalt. Sie betrifft nur das äußere Zusammenleben der Menschen, nicht das Verhältnis der Menschen zu Gott. Sie befreit daher den Menschen nicht von seiner moralischen Pflicht Gott gegenüber, die Wahrheit zu suchen und dasjenige, was er im Glauben als Wahrheit erkennt, zu ergreifen und danach zu handeln. Sie verhindert aber, daß andere Menschen oder die staatliche Gewalt dies – nach ihrem Urteil über die Wahrheit – zu erzwingen suchen.[3] Nicht gegen die Wahrheit, sondern um der Wahrheit willen, damit sie in Freiheit gesucht und ergriffen werden kann, besteht Religionsfreiheit als – äußeres – Recht.

b) In dieser Form ist Religionsfreiheit als Prinzip des staatlichen Rechts heute auch von den christlichen Kirchen akzeptiert. Bei den reformatorischen Kirchen ist das schon seit längerem der Fall. Die katholische Kirche, die sich damit am schwersten getan hat, hat in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit – *declaratio de libertate religiosa* – dieses Recht, frühere Positionen aufgebend, als aus der Würde der menschlichen Person – *ipsa dignitate personae humanae* – fließend begründet und anerkannt. Sie hat diese Begründung noch theologisch vertieft, aus der Freiheit des Glaubensaktes heraus, der um seiner selbst willen die Freiheit nicht zu glauben, voraussetzt.[4] Papst Johannes Paul II. ist auf diesem Weg konsequent weitergeschritten; immer wieder fordert er die Anerkennung der Religionsfreiheit als äußeres Recht, das er in der Natur und Würde des Menschen begründet sieht, und er verlangt für die Kirche selbst keine Rechte und Privilegien über das hinaus, was sich aus dem Prinzip der Religionsfreiheit ergibt.[5]

Ich sehe nicht, daß für die jüdische Religion etwas anderes gelten würde. Wie das Christentum eine dogmatische Religion, ist sie davon überzeugt, daß die Offenbarung am Sinai und der Bundesschluß mit dem Volk Israel, kraft dessen diesem die Erlösung verheißen ist, die eine Wahrheit darstellt. Aber sie sieht darum das religiöse Bekenntnis und die Zugehörigkeit zum Volk Israel nicht als etwas an, das mit Mitteln des äußeren Rechts erzwungen oder verbreitet werden darf. Religionsfreiheit gehört auch für sie zu den Rechten, auf die der Mensch Anspruch hat. Insofern ist, so scheint mir, hier ein gemeinsamer Ausgangspunkt für Christen und Juden vorhanden.

---

2 Siehe E.-W. Böckenförde, Das Bild vom Menschen in der heutigen Rechtsordnung, in: Michalski (Hrsg.), Der Mensch in den modernen Wissenschaften. Castelgandolfo-Gespräche 1983. Stuttgart 1985, S. 91-100, S. 93.

3 E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit zwischen Kirche und Staat, in: *Gewissen und Freiheit* 22 (1984), S. 13-32, S. 25.

4 Zweites Vatikanisches Konzil, *Declaratio de libertate religiosa – Dignitatis humanae*, cap. 2.

5 Siehe Enzyklika *Redemptor Hominis*, Nr. 17; Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 2. Oktober 1979, in: *Osservatore Romano*, deutsch v. 5. Oktober 1979, S. 10.

II.

Wenn Religionsfreiheit als Grundrecht der einzelnen und der Religionsgemeinschaften zu den Verfassungsprinzipien der *civil society* gehört, welche Folgerungen hat das für den Status der Religion in einer solchen *civil society*? Ich möchte versuchen, darauf eine Antwort zu geben:

1. Die Ablösung des Staates von der Religion als seinem Fundament

Eine politische Ordnung, die Religionsfreiheit als eigenes Verfassungsprinzip anerkennt, begreift die Religion nicht mehr in sich ein, wie das für die alte Polis-Auffassung des Staates grundlegend war. Sie verhält sich zur Religion nicht mehr als zu ihrem notwendigen Fundament und sucht ihre Legitimation nicht in der Religion. Die Religion ist in dieser Ordnung und von ihr freigegeben. Sie hat dadurch die Möglichkeit ihrer Entfaltung, in und aus der Überzeugung ihrer Anhänger, aber sie entbehrt, von der politischen Ordnung her gesehen, der Notwendigkeit. Sie ist auch nicht mehr der gemeinsame Boden, auf dem Staat und Kirchen unbezweifelt stehen und auf den sie sich beziehen, wenn sie zusammenwirken oder Konflikte austragen. Dies war in der alten Vorstellung vom Staat als einer umfassenden, sich selbst genügenden *societas perfecta* wie auch im Gedanken der Obrigkeit als »weltlichen Regimentes« immer vorausgesetzt. Die *civil society* als weltliche, säkular gewordene politische Ordnung löst sich davon. Sie tut dies nicht nur in der Form, daß neben dem eigenen religiösen Bekenntnis, auf das sie sich weiterhin bezieht, andere Bekenntnisse und Religionen zugelassen sind, sondern weitergehend in der Form, daß sie sich gegenüber Religion und Weltanschauungen grundsätzlich für neutral erklärt (religiös-weltanschauliche Neutralität). Auch in den Staaten, in denen formell noch eine Staatsreligion besteht, wie in manchen Monarchien der westlichen Welt (Großbritannien, Schweden), ist inhaltlich, von der praktizierten Ordnung her, dieser Zustand, von wenigen Restbereichen abgesehen, ebenfalls erreicht.[6]

Diese Ausgliederung der Religion aus dem Bereich staatlicher Zuständigkeit und staatlichen Handelns, der Verzicht auf die in der Geschichte lange Zeit geübte

6 In der Diskussion wurde mir – von einem jüdischen Teilnehmer – entgegengehalten, der hier zugrunde gelegte Begriff der Religion sei westlich orientiert. Religion bedeute für Juden etwas anderes als für die Christen, Jude-sein umfasse die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die auch durch die Identität mit einem Land und einer Kultur bestimmt werde. So sei »in Israel leben« schon ein religiöses Konzept, und für einen Staat der Juden seien religiöse Symbole und Konzepte nicht verzichtbar. Da aber die *civil society* religiöse Werte einschließe, nicht außerhalb stehen lasse, müsse auch das Recht gegeben sein, die eigene Interpretation des Jüdischen durchzuführen und die staatliche Ordnung dementsprechend gestalten zu können, wobei selbstverständlich für Christen und Moslems Religionsfreiheit gewährt werde.

Der Einwand geht seinerseits von einem bestimmten Begriff der Religion aus; Religion wird – wie in der Antike – als Polis-Religion, d. h. Religion einer konkreten Polis bzw. eines konkreten Volkes, das politisch organisiert ist, aufgefaßt; Religion ist dann in der Tat Teil einer religiös-politischen volklichen Identität und diese von der Religion nicht ablösbar. Von der jüdischen Tradition mag dieser Begriff der Religion naheliegen; der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs offenbart sich ja als Gott des Volkes Israel, und der Bundesschluß ist ein solcher mit diesem Volk. Christliche Religion ist demgegenüber ausdrücklich eine Menschheitsreligion; sie

Religionshoheit des Staates, bedarf noch einer genaueren Kennzeichnung. Sie hat die Form einer »Freigabe« der Religion, und diese Freigabe hat einen doppelten Charakter. Sie bedeutet zunächst das Ende der institutionell-sachlichen Verbindung von Staat und Religion. Der Staat als solcher ›hat‹ und ›vertritt‹ keine Religion mehr. »Die Religion ist nicht mehr der Geist des Staates, sie ist zum Geist der bürgerlichen Gesellschaft geworden . . . Sie ist nicht mehr das Wesen der Gemeinschaft, sondern das Wesen des Unterschieds«, wie Karl Marx diesen Zustand treffend umschrieben hat.[7] Das ist die eine Seite der Freigabe. Die andere Seite liegt darin, daß die Religion positiv zur Betätigung und Wirksamkeit im Bereich individueller und gesellschaftlicher Freiheit freigegeben wird. Von dort aus, vom Ausgangspunkt der lebendigen, betätigten Überzeugung der Bürger (als Glieder ihrer Religionsgemeinschaft), kann sie durchaus gesellschaftliche und politische Bedeutung erlangen; sie ist nicht auf den Bereich des nur Privaten zurückgedrängt und entbehrt insofern auch nicht des potentiell öffentlichen Charakters. Aber auch wenn sie solche Bedeutsamkeit erlangt, entbehrt sie gleichwohl der Teilhabe an dem, was das sachlich und institutionell Notwendige und Allgemeine der politischen Ordnung ausmacht. Dieses bestimmt sich nicht mehr von einer bestimmten Religion, sondern von den weltlichen Zwecken des politischen Gemeinwesens her. Die Religion, christliche wie jüdische, hat daran keinen institutionell verbürgten Anteil. Sie verfügt über eine tatsächliche Bedeutung, aber nicht über einen Status rechtlich-normativer Verbindlichkeit im Gemeinwesen.

2. *Fortbestand der umfassenden politischen Entscheidungsgewalt der civil society, bezogen auf weltliche Zwecke*

Die Anerkennung der Religionsfreiheit und der darin eingeschlossene Verzicht des Staates auf die Ausübung eigener Religionshoheit hat zur Folge, daß die politische Ordnung sich auf weltliche Angelegenheiten und Zwecke beschränkt. Geistliche, religiöse Zwecke liegen außerhalb ihres Befugniskreises. Damit ist aber die umfassende, potentiell allzuständige Regelungs- und Entscheidungsgewalt des Staates noch nicht aufgegeben. Vielmehr besteht sie, ungeachtet der Begrenzung auf weltliche

---

richtet sich an alle und jeden Menschen, nicht gerade an ein einzelnes Volk oder bestimmte Völker als Moment gerade von deren Identität.

Die Frage ist, wie weit die Ordnungsgrundlage der *civil society* mit einer Polis-Religion, die letztlich auf eine religiös-politische Einheit und Identität zielt, zusammenbestehen kann oder den in der christlichen Religion gegebenen Begriff der Menschheitsreligion zur unausgesprochenen Voraussetzung hat, die auf solche Einheit nicht verwiesen ist. Spannungen, womöglich auch Gegensätze scheinen hier unvermeidbar. Der säkulare, religiös-neutrale Charakter des Staates kann aus der Sicht einer Polis-Religion schwerlich akzeptiert werden. Wird aber die staatliche Ordnung institutionell von einer religiös-politisch-kulturellen Identität geformt, stellt sich, auch wenn für andere Religionen Religionsfreiheit besteht, sofort das Problem der Gleichheit der Bürger – ohne Ansehen der Religion – in ihren bürgerlichen und politischen Rechten, einschließlich des Zugangs zu öffentlichen/politischen Ämtern. Diese Gleichheit gehört zum Grundbestand einer *civil society*. Die derzeit im Staat Israel bestehenden Schwierigkeiten, den Grundrechtskatalog einer Verfassung zu formulieren, wenn dabei zugleich die Interpretation des Jüdischen als einer religiös-politisch-kulturellen Identität durchgeführt werden soll, liegen von daher auf der Hand.

7 Karl Marx, *Zur Judenfrage I*, in: ders., *Die Frühschriften*, hrsg. von Landshut. Stuttgart 1953, S. 183.

Zwecke, im wesentlichen fort. Nicht alles, was mit der Religion in Zusammenhang steht oder worauf sich in der Religion begründete Lebensführungs- und Handlungspflichten erstrecken, ist aus dem Bereich staatlicher Zuständigkeit ausgegliedert, sondern nur das sozusagen rein Religiöse, die spezifisch ›geistlichen‹ Angelegenheiten, wie etwa Riten, Liturgie, Gottesdienst. Die Unterscheidung von ›geistlich‹ und ›weltlich‹, von ›religiös‹ und ›politisch‹ ist nämlich eine solche, die sich primär nicht nach Sachgegenständen, sondern von der Ziel- und Zweckausrichtung her bestimmt. Geistlich bzw. religiös ist alles, was auf die *salus animarum*, das (ewige) Heil der Menschen bezogen ist, weltlich oder politisch alles, was das äußere Zusammenleben und Wohlergehen der Menschen betrifft. Das hat zur Folge, daß es einen weiten Bereich der sog. *res mixtae* gibt, die einen geistlichen und weltlichen Aspekt zugleich haben (z. B. Eherecht, Sonntags-/Sabbatheiligung, Leistung/Verweigerung des Kriegsdienstes u. a. m.). Die politische Ordnung beansprucht die Regelungskompetenz in allen *weltlichen* Angelegenheiten, auch dann, wenn sie zugleich eine geistliche Bedeutung und Dimension haben, weil sie vom Lebensführungsanspruch der Religion umfaßt werden. Und sie beansprucht hier, um des öffentlichen Friedens und seiner Sicherung willen, die Befugnis zur verbindlichen Letztentscheidung. Dieser Anspruch erstreckt sich somit auf alle Fragen, die für die Herstellung und Sicherung des innerstaatlichen Friedens relevant werden, und weitergreifend auf alle Fragen, die für eine gerechte, sozialverträgliche Freiheit ermöglichende Ordnung des Zusammenlebens der Menschen bedeutsam sind. Demnach gibt es wohl keinen Lebens- oder Gegenstandsbereich, der sich a priori aus solcher Bedeutsamkeit ausgrenzen ließe. Denn jede Frage, die das Zusammenleben der Menschen überhaupt betrifft, kann Gegenstand von Auseinandersetzung, Streit, Spannungen unter ihnen werden: Sprache und Volkstum ebenso wie Religion und Sitten, Besitzverteilung und Arbeitsordnung, Zusammenleben der Geschlechter und Erziehung der Kinder.

Das bedeutet aber, daß auch bei Anerkennung der Religionsfreiheit immer dann, wenn eine Religion sich nicht allein auf Gottesverehrung in Form von Liturgie und Kultus beschränkt, sondern das Leben in der Welt und Verhaltensmaximen dafür, wie etwa die Zehn Gebote, in sich einbegreift, das Problem des Ausgleichs oder Zusammenführens weltlich-politischer und geistig-religiöser Angelegenheiten und Gesichtspunkte fortbesteht. Die Frage bleibt, wieweit die Religion in ihren weltlichen Auswirkungen oder, abgeschwächt, die Lebensführungsmöglichkeit gemäß der Religion in die staatlich festgelegte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens hineingenommen werden kann und darf, ja gegebenenfalls muß. Daraus kann ein Kooperationsfeld, aber auch ein Konfliktfeld zwischen Staat und Religion entstehen. Das Problem ist mit der Anerkennung der Religionsfreiheit und der Beschränkung der politischen Ordnung auf weltliche Angelegenheiten noch nicht gelöst, sondern erst aufgeworfen.

3. Selbständigkeit und freie Wirksamkeit von Religion und Kirchen in die Gesellschaft hinein und gegenüber dem Staat

Auch bei Anerkennung der Religionsfreiheit bedarf es mithin einer konkreten Zuordnung der Religion zu den Bereichen von Staat und Gesellschaft. Wie sieht eine solche Zuordnung, die die Religionsfreiheit zu ihrem Prinzip hat, aus?

a) Als erstes Merkmal ist die Selbständigkeit und freie Wirksamkeit der Religion bzw. der Kirche zu nennen. Soll die Religion frei sein, so gehört dazu, daß sie ohne staatliche Behinderung und Reglementierung in der Weise und in den organisatorischen Formen ausgeübt werden kann, die sich vom Inhalt der Religion her ergeben. Das begründet die Selbständigkeit der Religionsgemeinschaften. Sie bezieht sich auf alles, was zum eigenen Bereich gehört: die Ausbildung einer Organisation, die Einrichtung und Vergabe von Ämtern, die Heranbildung der Amtsträger (Geistlichen), die Festlegung des Kultus und anderer religiöser Lebensformen, die Darstellung und Interpretation der eigenen Glaubenslehre. Diese Selbständigkeit wird ergänzt – als notwendiges Korrelat – durch die freie Wirksamkeit. Der Umfang dieser freien Wirksamkeit bestimmt sich zunächst nach den klassischen Bereichen der Religionsausübung wie Verkündigung, Gottesdienst, religiöse Unterweisung, Dienst am Nächsten (Krankenpflege, Armensorge). Davon zu unterscheiden sind die weiten Bereiche religiös motivierter, aber in der Sache auch oder überwiegend weltlicher Tätigkeit, bei der es um die Verwirklichung religiöser Lebensführung und die Umsetzung der Religion in die Welt hinein geht. Diese Bereiche sind von vornherein eingebunden in die von der staatlichen Rechtsordnung geregelten Möglichkeiten und Bedingungen weltlich-sozialen, kulturellen usf. Handelns. In diesem Rahmen sind sie frei und offen, auch für die Verwirklichung religiöser Haltungen und Ziele zugänglich, sie gehören aber nicht zum spezifischen Freiheitsraum der Religion

Selbständigkeit und freie Wirksamkeit betreffen den *Status* der Religion im politischen Gemeinwesen. Sie bedeuten nicht und können nicht bedeuten, daß die staatliche Rechtsordnung und die Lebensordnung der Gesellschaft inhaltlich von der Religion geprägt sein müssen. Ob und inwieweit dies der Fall ist, hängt vom *ordre public* des konkreten politischen Gemeinwesens ab und davon, in welcher Weise durch die gesellschaftlichen und politischen Kräfte die Rechts- und Lebensordnung dieses Gemeinwesens geformt wird. Selbständigkeit und freie Wirksamkeit für die Religionsgemeinschaften eröffnen zwar die Möglichkeit, aber auch nur die Möglichkeit, darauf Einfluß zu nehmen und prägend zu wirken. Wieweit sich das verwirklicht, hängt vom Engagement der Religionsgemeinschaften und ihrer Gläubigen, aber auch von den Bedingungen des politischen Prozesses im politischen Gemeinwesen ab. Eben deshalb sind Konfliktfälle nicht ausgeschlossen. Solche Konfliktfälle, die in nahezu allen Sach- und Lebensbereichen auftreten können, beziehen sich aber nicht auf den Status der Religion und deren Wirksamkeit an sich, sondern nur auf bestimmte Sachfragen der Rechts- und Lebensordnung, auf die sie bezogen und begrenzt sind.

b) Ein zweites Merkmal der konkreten Zuordnung liegt in der balancierten Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften. Der Gedanke der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften ist zwar historisch in einer polemischen Frontstellung gegen die mit dem Staat verbundene, oftmals sogar verschwisterte Kirche entstanden. In der Sache dient er jedoch, richtig verstanden, der Unabhängigkeit und Eigenständigkeit nicht allein des Staates, sondern von Staat *und* Religionsgemeinschaften. Insofern ist er ebenfalls Ausdruck und Erscheinungsform der Selbständigkeit und freien Wirksamkeit der Religion.

Die Trennung, um die es dabei geht, ist keine einseitige, die die Religion in Abhängigkeit vom Staat bringt, sondern eine zweiseitige, die Staat und Religionsgemeinschaften durch ihre organisatorisch-institutionelle Entflechtung zur Selbständig-

keit und Unabhängigkeit im Verhältnis zueinander verhilft. Eben dadurch, daß beide getrennte Organisationen sind, ihre Einrichtungen nicht miteinander verflochten oder verkettet sind, vermögen sie ihr Handeln unabhängig voneinander, dem eigenen Auftrag gemäß zu gestalten. Die Trennung ist ferner keine radikale, sondern eine balancierte. Diese Balancierung besteht im Hinblick auf die Religionsgemeinschaften darin, daß diesen zwar jede institutionelle Teilhabe und Verfügungsmacht im staatlichen Bereich fehlt, ihnen aber eine freie, auf Überzeugung abzielende Wirksamkeit in weltlichen, auf die politische und gesellschaftliche Ordnung bezogenen Angelegenheiten keineswegs untersagt ist und die religiöse Betätigung der Gläubigen, eben wegen der Religionsfreiheit, nicht zu Rechtsnachteilen für diese führen darf. Im Hinblick auf den Staat ergibt sich die Balancierung durch die Unterworfenheit der Religionsgemeinschaften unter die staatlichen Gesetze (wobei deren Freiheitsstatus freilich selbst zu diesen Gesetzen gehört), durch die Unabhängigkeit der Rechte und Pflichten der Bürger von der Religionszugehörigkeit und schließlich durch die Verweigerung des »weltlichen Armes« für die Durchsetzung von inneren, glaubensbezogenen Ansprüchen der Religionsgemeinschaften gegenüber ihren eigenen Mitgliedern.

4. Die Grenzbestimmung für die Stellung der Religion

Die konkrete Zuordnung von Religion und politischem Gemeinwesen, wie sie in der Selbständigkeit und freien Wirksamkeit der Religion sowie der balancierten Trennung von Staat und Religionsgemeinschaft gegeben ist, eröffnet allerdings keinen Weg, um über die Inanspruchnahme dieser freien Wirksamkeit wiederum eine institutionelle Bindung der *civil society* an die Religion herzustellen. Die Inanspruchnahme der Religionsfreiheit kann zwar dazu führen, daß religiöser Einfluß sich in der Gesellschaft und im staatlichen Leben zur Geltung bringt, daß er die Rechtsordnung zu einem guten Teil mitprägt – der Sauerteig hat die Möglichkeit, ist er kraftvoll genug, die Welt zu durchsäuern. Aber über solchen Einfluß darf nicht die Grundlage, auf der er rechtlich und institutionell gesehen beruht, in Frage gestellt werden. Die Religionsfreiheit als das Prinzip der Zuordnung von Staat und Religion und die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates als deren Komplement sind nicht dafür offen, daß sie im Wege der Inanspruchnahme der Religionsfreiheit abgeschafft werden, etwa um das vorgeblich religiöse Prinzip zu verwirklichen, daß der Irrtum neben der Wahrheit kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion haben könne. Es ist nicht müßig, diese Grenze im Zeichen fundamentalistischer Bewegungen zu betonen.

III.

Bislang war von der Stellung der Religion in einer *civil society* die Rede und den Wirkmöglichkeiten, die sich daraus für die Religionsgemeinschaften ergeben. In gleicher Weise muß auch umgekehrt die Frage gestellt werden, welche Bedeutung und Funktion die Religion für die *civil society* hat. Ist es völlig einerlei, ob eine oder mehrere Religionen in einem politischen Gemeinwesen als Wirkkräfte vorhanden sind, oder ist dieses Gemeinwesen womöglich auf die Religion, eine bestimmte Religion angewiesen, ohne deren Bestand doch garantieren zu können?

1. Ausgangspunkt und Fragestellung

Worin findet der Staat, das politische Gemeinwesen seine eigene geistige Grundlage, die die erforderliche Gemeinsamkeit (relative Homogenität) verbürgt, wenn dafür – im Zeichen der Religionsfreiheit – die Religion mangels eines ihr zukommenden Status der Verbindlichkeit nicht mehr in Frage kommt? Wächst ihm diese unproblematisch auf andere Weise zu, etwa durch das politisch-kulturelle Erbe, durch rationale Einsicht, den aktuellen Konsens oder die Erfüllung der sozialeudämonistischen Lebenserwartungen der Bürger? Oder steht er dann, wie Hegel meinte, »in der Luft«, so daß er schließlich einer Zivilreligion bedarf, die aus Setzungen lebt, die ihrerseits den Anspruch auf unabdingbare Gültigkeit machen?

In früheren Zeiten war – zunächst institutionell und rechtlich verbürgt, dann als gemeingesellschaftliches Faktum bestehend – die Religion immer die stärkste Bindekraft der politischen Ordnung. Dem Staat flossen die ihn tragende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er gerade als freiheitlicher Staat bedarf, wesentlich aus der Religion zu. Auch die großen politischen Denker von Machiavelli über Thomas Hobbes bis hin zu Hegel und Alexis de Tocqueville haben an der Bedeutung der Religion als Fundament der politischen Ordnung festgehalten, wenngleich dies zum Teil in einer »machiavellistischen«, den Eigenstand der Religion verkürzenden Absicht geschah. Das 19. Jahrhundert meinte dann, im Begriff der Nation und der durch sie vermittelten politisch-kulturellen Identität ein neues geistiges Band und eine einheitsbildende Kraft zu finden. Die Nation galt als etwas (säkularisiert) »Heiliges«, für deren Bestand, Ehre und Größe auch der Einsatz des Lebens lohnend und geboten erschien.[8] Auch der Zionismus als spezifisch jüdischer Nationalgedanke gehört in diesen Zusammenhang. Der Nationalgedanke lebt indes selbst aus überkommenem geistig-kulturellem Erbe und zehrt davon. Gegenüber dem Individualismus und Pluralismus, wie er aus der Gewährleistung der Menschenrechte hervorgeht, enthält er, soweit ersichtlich, keine neue fundierende Substanz. Zudem hat er seine Formkraft durch die politische Übersteigerung, der er im 20. Jahrhundert vor allem in Ländern Europas, voran in Deutschland, unterlag, weithin eingebüßt. Damit bestätigt sich die These, daß der heutige Staat als freiheitlicher und säkularer Staat, eben als *civil society*, von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.[9] Er ist ungeachtet der erreichten Souveränität nicht mehr eine sich selbst genügende *societas perfecta*, vielmehr zu seiner eigenen Fundierung und Erhaltung auf andere Mächte und Kräfte angewiesen.

Vor diesem Hintergrund wird das Streben verständlich, der Religion bestimmte Funktionen im Interesse der Erhaltung und inneren Fundierung des politischen Gemeinwesens zuzuweisen. Sie soll in gewisser Weise als Funktionsträger für Staat und Gesellschaft wirksam werden, als Statthalter oder Übermittler des ›Wertkonsenses‹, den der Staat selbst nicht stiften kann. Und sie soll dies tun, ohne daß der Staat den Inhalt des von der Religion Übermittelten als für seine Ordnung verbindlich anzuerkennen braucht. Der Erfolg, den man sich davon verspricht, besteht darin, auf

8 R. Brubaker, Einwanderung und Nationalstaat in Frankreich und Deutschland, in: *Der Staat* 28 (1989), S. 1., hier S. 5.

9 E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit, 1976, S. 60.

säkularisierter Basis und unter Beibehaltung des Pluralismus gleichwohl die Selbstergänzung von Staat und Gesellschaft zum sich selbst genügenden Gemeinwesen zu erreichen. Die Frage ist, wieweit sich die Religion und Religionsgemeinschaften darauf einlassen können, in dieser Form als Funktionsträger für das politische Gemeinwesen in Anspruch genommen zu werden. Entspricht es ihrem Auftrag und ihrer Sendung, sich in dieser Weise affirmativ zu Staat und Gesellschaft zu verhalten und so einen Dienst für die Menschen und ihre weltlich-politische Ordnung zu leisten, oder müssen sie sich solcher Indienstnahme um ihrer eigenen Identität und Sendung willen entziehen? Jede Religion muß diese Frage, so scheint mir, von sich selbst aus, nach dem Inhalt ihres Glaubens und ihrer Botschaft beantworten, andernfalls verliert sie ihre inkommensurable Position.

2. *Integrierend-legitimierende Funktion*

Nicht selten wird von einer integrierend-legitimierenden Funktion gesprochen, die der Religion im Hinblick auf das politische Gemeinwesen zukomme. Diese Funktion wird bezogen auf die aktuelle Konsensherstellung und Konsensbefestigung, die Vermittlung und das Weitertragen des sog. Wertkonsenses in der Gesellschaft. Ein auf Pluralität und Offenheit angelegtes Gemeinwesen, wie es die *civil society* ist, bedarf allerdings, um als solches lebensfähig zu sein, eines integrierenden Fundamentalkonsenses, der den zentrifugalen Tendenzen gegenübertritt, die sich aus dem weltanschaulichen und geistig-ethischen Pluralismus ergeben. Religion und Religionsgemeinschaften gehören dabei zu jenen Instanzen, die ethisch-sittliche Grundauffassungen und Grundhaltungen vermitteln und lebendig erhalten. Das geschieht in aller Regel in gemeinschaftsbildender Weise, indem sie bestehende soziale Bindungen und ethisch-sittliche Grundhaltungen unterfangen und ihnen eine religiöse Grundlage geben.

Dies ist freilich zunächst nur eine faktische Auswirkung, die von der Religion bzw. den Religionsgemeinschaften auf die Gesellschaft ausgeht. Kann aus ihr auf eine Aufgabe oder gar einen Auftrag dieser Art rückgeschlossen werden? Betrachtet man die Religion aus sich selbst, erscheint es nicht als ihre eigentliche Aufgabe, zur Integration der pluralistischen Gesellschaft durch entsprechende Konsensbildung beizutragen. Dies kann sich zwar als Folge ergeben, muß es aber nicht. Vielmehr kann gerade die Treue zu ihrem eigenen Auftrag Religionsgemeinschaften dazu zwingen, im Hinblick auf die bestehende Gesellschaft desintegrierend zu sprechen und zu handeln. Sie sind womöglich um ihrer eigenen Identität und Glaubwürdigkeit willen gehalten, nicht zu einer Integration beizutragen, die zwar noch auf der Grundlage freiheitlicher und demokratischer Auffassungen, aber nicht mehr auf der Grundlage dessen aufbaut, was ihr unabdingbar erscheint. Der Fundamentalkonsens einer pluralistischen Gesellschaft muß ja als solcher mehrheitsfähig sein. Er bildet sich daher auf der Grundlage zwar nicht unbedingt des kleinsten, aber doch eines sehr breiten gemeinsamen Nenners und muß sich in dessen Grenzen halten. Christliche wie auch jüdische Lehre tragen demgegenüber einen sehr weitgehenden Anspruch vor, der in der Praxis der säkularen Gesellschaft nur von einer Minderheit bewußt angenommen und zu leben versucht wird. Dieser Anspruch hindert jedenfalls Christen und Juden daran, ihre Religion als gesellschaftlicher Integrationsfaktor auf der Basis und in den

Grenzen eines mehrheitsfähigen Fundamentalkonsenses zu verstehen und sich an diesem auszurichten. Sie würden sich damit einer Anpassungsstrategie anheimgeben.

Ähnlich steht es mit der legitimierenden Funktion. Fraglos kann eine Religion, insbesondere die christliche und jüdische Religion, dazu beitragen, politische Ordnung als solche zu legitimieren, d. h. ihr Loyalität, Gehorsams- und Einsatzsbereitschaft der Bürger zu vermitteln. Das folgt daraus, daß christlicher und jüdischer Glaube aus sich heraus die Ordnungen des Zusammenlebens der Menschen, auch die politischen Ordnungen der Welt, bejahen und die Gläubigen zum Dienst daran aufrufen. Aber es ist nicht ihre eigene Aufgabe, die Legitimation konkreter Staatsgebilde zu bewirken und voranzutreiben. Dies kann sich zwar nebenher als Konsequenz ergeben, soweit die Koinzidenz von Glaubenspostulaten und der Anerkennung, evtl. der aktiven Bejahung der weltlich-politischen Ordnung reicht; es besteht aber keine Affirmation aus Prinzip. Erst dadurch kommt es auch zu der Balancierung von Religion und politischer Ordnung, die zugleich eine Freiheitsfunktion ist. Die Wirksamkeit einer Religion im politischen Gemeinwesen und für es läßt sich nicht auf Legitimation oder Integration festlegen, sie kann ebenso auch Legitimation entziehen oder desintegrierend wirken, indem etwa die Unvereinbarkeit eines bestimmten Handelns oder gar bestimmter Strukturen in Staat oder Gesellschaft mit religiösen Grundforderungen aufgedeckt wird.

3. Die kritische Funktion

Damit sind wir bei der Frage, ob und inwieweit der Religion eine kritische Funktion gegenüber Staat und Gesellschaft zukommt. Eine solche Frage stand früher nicht im Vordergrund, ist aber seit etwa zwei Jahrzehnten besonders in das Blickfeld theologischer und innerkirchlicher Diskussion gerückt. Das steht im Zusammenhang mit der neueren »politischen« Theologie, aber auch mit der reflektierenden Aufarbeitung des Verhaltens der Kirchen während der NS-Zeit, gegenüber diktatorischen Regimen und gegenüber gesellschaftlicher Ungerechtigkeit und Ausbeutung gerade auch in westlichen, nicht zuletzt lateinamerikanischen Staaten. Grundlage dieser kritischen Funktion der Religion ist das unverkürzte Eintreten für die eigene Wahrheit. Sie besteht daher überall dort, wo die Botschaft der Religion auch auf den Menschen, seine Berufung und Würde und den Umgang der Menschen miteinander bezogen ist. Das ist in der christlichen und jüdischen Religion in besonderer Weise der Fall. Ihre Botschaft ist auch eine solche vom Menschen und für die Menschen, nicht zuletzt durch die Kernaussage, daß der Mensch – jeder Mensch – Ebenbild Gottes sei. In diesem Sinn hat Papst Johannes Paul II. gesagt, daß die Kirche, zur Verkündigung der in Christus offenbar gewordenen Wahrheit berufen, gar nicht anders könne, als in den Kampf für jene Würde, die jeder Mensch in Christus erreicht hat und beständig erreichen kann, einzutreten. Sie »muß die Ungerechtigkeit beim Namen nennen, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, oder die Ausbeutung des Menschen durch den Staat, die Institutionen, das Räderwerk der Wirtschaftssysteme . . . sie muß jede Gewalt gegen Menschen, gegen seinen Körper, seinen Geist, sein Gewissen oder seine Überzeugungen, beim Namen nennen«.[10]

10 Johannes Paul II., *Redemptor Hominis*, Nr. 10, 11; Ansprache in der Generalaudienz am 21. Februar 1979, in: *Osservatore Romano*, deutsch v. 2. März 1979, S. 2.

Diese kritische Funktion, die der Religion zukommt, unterliegt allerdings der Gefahr, daß sie aus dem Zusammenhang und der Zielrichtung religiöser Verkündigung herausgelöst und zu einer Art institutionalisierter Kritik verselbständigt wird, die lediglich religiös motiviert ist. Im Zusammenhang religiöser Verkündigung ist Kritik überhaupt nicht das eigentliche Ziel, sondern nur die Funktion, die sich aus der unverkürzten Verkündigung der eigenen Botschaft in deren menschlicher Dimension ergibt. Die Verkündigung zielt als solche nicht auf oder gegen bestimmte politisch-soziale Systeme und Programme; kritische Aussagen dazu ergeben sich jeweils nur als Folge und betreffen Systeme und Programme nur in bestimmter Hinsicht, nämlich unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zur religiösen Wahrheit und deren Auswirkung für das Zusammenleben der Menschen. Nur wenn dies beachtet wird, läßt sich vermeiden, daß die Religion, zumal die christliche und jüdische Religion, zu einer radikal-politisierten Sprengkraft für jedwede politische Ordnung wird, indem sie deren – eschatologische – Vorläufigkeit und auch Gebrochenheit mit theologischer Unmittelbarkeit und Unbedingtheit *politisch* in Frage stellt – das Kennzeichen aller »Schwärmerei«.

Die kritische Funktion, die von der Religion gegenüber Staat und Gesellschaft ausgeht, muß unterschieden werden von dem sog. Hüter- und Wächteramt. Ein solches Hüter- und Wächteramt wird vor allem den christlichen Kirchen zugeschrieben. Damit ist die Aufgabe gemeint, so etwas wie ein ›öffentliches Gewissen‹ im politischen Gemeinwesen zu sein. Das Wächteramt soll »in zugespitzten Situationen« gefordert sein, »wenn das Menschsein des Menschen«, dessen Menschenrechte derart in Gefahr sind, daß das Schweigen zu diesem Zustand direkt und unmittelbar der Verleugnung des christlichen Glaubens gleichkäme.[11] Dabei sind die elementaren Grundgegebenheiten der sittlichen und rechtlichen Ordnung im Blick, das ethische Minimum eines geordneten menschlichen Zusammenlebens. Dieses Hüter- und Wächteramt wird den Kirchen heute nicht so sehr zugebilligt als ihnen vielmehr abverlangt, weil es auch im Interesse des politischen Gemeinwesens liegt.

An dieser Stelle zeigt sich zugleich das Problem eines solchen Hüter- und Wächteramts. Die bereitwillige Zuerkennung dieses Amts an die Kirchen oder auch an die religiösen Kräfte allgemein ist ein Versuch, deren öffentliche Tätigkeit, genauer ihr öffentliches herausforderndes Sprechen, einerseits für das politische Gemeinwesen in Dienst zu nehmen, andererseits aber auf dessen Integrationsbedürfnis zu beschränken. Kirchen und Religion werden einerseits als verantwortliches Organ für die ethischen Minima der *civil society* anerkannt und ermutigt, womit diese sich von der Aufgabe entlastet, selbst und eigenverantwortlich darum besorgt zu sein. Auf der anderen Seite wird die Legitimität eines solchen herausfordernden öffentlichen Sprechens auf die Wahrung dieser ethischen Minima beschränkt; es wird als Überschreitung der Grenzen dieses Hüter- und Wächteramts kritisiert, wenn dieses Sprechen darüber hinausgeht. Das wesentliche Mißverständnis liegt in der Annahme, es könne die Aufgabe der Religion, insbesondere der Kirchen sein, nur irgendwelche Minima zu sichern. Deren Auftrag und Sendung ist es, die Fülle der in ihr offenbar gewordenen Wahrheit zu verkündigen, nicht aber sich auf ein Minimum zu beschrän-

11 K. Schlaich, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen, in: Handbuch des Staatskirchenrechts, Bd. 2. Berlin 1975, S. 231-272, hier S. 251.

ken und erst dazu fordernd und herausfordernd zu sprechen. So birgt der Gedanke des Hüter- und Wächteramts die Gefahr in sich, daß die Verletzung oder Gefährdung solcher Minima zum Kriterium und auch zur Grenze des herausfordernden öffentlichen Sprechens aus religiöser und kirchlicher Verantwortung wird. Dieses Amt ist stattdessen nur als eine Funktion anzusehen, die in dem übergreifenden und umfassenden Auftrag mit enthalten ist, den Religion und Kirchen aus sich selber haben. Der Fall, daß »Schweigen der Verleugnung des Glaubens gleichkäme«, ist schon dann eingetreten, wenn etwa die Kirchen, statt aus der Fülle der Offenbarung zu schöpfen und damit (auch) zum »Zeichen des Widerspruchs« zu werden, sich auf die Wahrung eines bloßen Grundbestandes zurückziehen.

IV.

Abschließend soll noch kurz nach den Wegen gefragt werden, auf denen die Religion ihre Wirksamkeit in der *civil society* entfalten kann. Hierbei ist zu beachten, daß Religion in der politisch-sozialen Wirklichkeit der *civil society* in zweifacher Erscheinungsform auftritt und sich zur Geltung bringen kann. Sie erscheint einmal in der Form von Religionsgemeinschaften, die eine organisatorisch-institutionelle Einheit bilden, durch Amtsträger repräsentiert werden und darin einheitlich handelnd auftreten, zum anderen erscheint sie in der Vielzahl der Gläubigen, die ihre Religion leben und zu verwirklichen suchen, ohne aber als Einheit und institutionelles Subjekt aufzutreten. Jeder dieser beiden Erscheinungsformen sind unterschiedliche Wirkungsweisen zugeordnet.

1. Die Wirksamkeit der Religionsgemeinschaften als solcher

Für die Religionsgemeinschaften als solche, d. h. ihre Leitungsorgane und Amtsträger, geht es um die Wahrnehmung des eigenen Auftrags, den der religiöse Glaube, die religiöse Botschaft aus sich selbst fordert. Er liegt in der Verkündigung dieser Botschaft, dem Eintreten für die darin enthaltene Wahrheit. Dieser Auftrag ist ein geistlich-religiöser, nicht ein politischer. Er ist nicht bezogen auf die Erhaltung oder Bekämpfung politischer Ordnungen und Systeme oder auf die Parteinahme in politischen Auseinandersetzungen. Alle Stellungnahmen der Religionsgemeinschaft müssen diesem eigenen Auftrag entsprechen. Aber indem eine Religionsgemeinschaft ihre eigene Botschaft in dieser Weise verkündigt, für sie ein- und auftritt, wirkt sie, weil und sofern diese Botschaft zentral auch eine Botschaft für die Menschen und vom Menschen ist, notwendig auf das Leben der Menschen und die Ordnung ihres Zusammenlebens ein. In diesem Sinne wirkt sie, sofern sie ihre eigene Aufgabe in der Welt und für die Welt wahrnimmt, unaufhebbar politisch. Dieses Ergebnis mutet zunächst paradox an. Es wird verständlich, wenn man sich klarmacht, daß das Politische – entgegen einer verbreiteten Auffassung – kein abgrenzbarer Gegenstandsbereich ist, der neben oder unter dem religiösen Bereich steht. Das Politische ist vielmehr ein öffentliches Beziehungsfeld zwischen Menschen und Menschengruppen, das durch einen bestimmten Intensitätsgrad der Assoziation oder Dissoziation gekennzeichnet ist, der seinen Anlaß, sein ›Material‹ aus allen Sach- und Lebensberei-

chen beziehen kann (Carl Schmitt).[12] Deshalb kann auch der religiöse, als solcher primär geistliche Auftrag, den eine Religionsgemeinschaft hat, immer wieder, je nach der gegebenen Situation, in das Beziehungs- und Spannungsfeld des Politischen geraten.

Der leitende Gesichtspunkt für das Wirken der Religionsgemeinschaft über ihre Amtsträger und Leitungsorgane in die Gesellschaft hinein und gegenüber dem Staat kann daher weder darin liegen, das Politische in jedem Fall, um der ›Reinheit‹ der Verkündigung willen, zu meiden, noch darin, es von sich aus zu suchen. Vielmehr müssen sie konsequent und ohne Abstriche an ihrem eigenen Auftrag, der Verkündigung ihrer Botschaft, festhalten. Gerade das unverkürzte, von aktuell-politischen Rücksichten und Überdeterminationen freie Eintreten für diese Botschaft ist die Bedingung dafür, daß politische Wirkungen von ihr ausgehen und sie ihre eigene Maßgeblichkeit in und gegenüber dem politischen Beziehungsfeld zur Geltung bringt. Gerät die Religionsgemeinschaft dadurch, ohne es zu suchen, in das politische Beziehungs- und Spannungsfeld hinein – das kann und wird immer wieder geschehen –, muß sie dies annehmen und aushalten. In diesem Sinn ist der leitende Gesichtspunkt für das Wirken der Religionsgemeinschaften als solcher die ›unpolitisch-politische Wirksamkeit‹: Vom Ausgangspunkt her unpolitisch, allein auf die Verkündigung der eigenen Botschaft bezogen, in ihren Wirkungen durchaus potentiell politisch, ohne daß aber diese Wirkung gesucht wird oder das Ziel ist.

2. *Die Wirksamkeit der Gläubigen*

Die Verwirklichung und Umsetzung religiöser Gehalte in das staatliche und gesellschaftliche Leben, in die Politik hinein, ist heute weithin eine Sache der einzelnen Gläubigen, kirchlich gesprochen der Laien. Das unmittelbare Aktionsfeld der Religionsgemeinschaften als solcher und ihrer Amtsträger in dieser Richtung ist, zumal in einem demokratisch organisierten Gemeinwesen, begrenzt, und es ist primär auf die kritische Funktion der Religion und damit auf Konfliktpositionen bezogen. Die positive Einwirkung auf die Gestaltung der Rechts- und Lebensordnung in Staat und Gesellschaft und die darin liegende Verwirklichung und Umsetzung religiöser Inhalte in die Welt hinein ist heute primär eine Aufgabe der Gläubigen als Staatsbürger. In einem demokratisch organisierten politischen Gemeinwesen muß sich diese Einwirkung im und durch den demokratischen politischen Prozeß vollziehen, nicht an ihm vorbei. Die Religionsgemeinschaft kann sich verlautbaren – anregend, fordernd, evtl. kritisch verwahrend –, kann ihre Gläubigen ermuntern und dazu vorbereiten, als Bürger entsprechend tätig zu sein, sie kann aber nicht Vorab-Anerkennung eigener Grundsätze und Ordnungsideen durch die Träger der politischen Entscheidungsgewalt verlangen. Die Verwirklichung solcher Grundsätze und Ordnungsideen, einschließlich auch des Naturrechts, bedarf in einer demokratischen Ordnung der Anwälte, die in Gesellschaft und Staat, im politischen Prozeß dafür eintreten und sich engagieren. Kaum so wie hier bestätigt sich das Wort Johannes Pauls II.: »Die Kirche ist in der Welt durch die Laien.«

12 C. Schmitt, Der Begriff des Politischen. Berlin ^{3}1963, S. 26.

Die zentrale Rolle, die somit den einzelnen Gläubigen als Bürgern für die Verwirklichung der Religion im weltlich-politischen Bereich zukommt, ist heute, soweit ich sehe, auch innerhalb der Religionsgemeinschaften anerkannt. Die Judenheit kennt ohnehin keine hierarchische Organisation, die absorbierend oder bevormundend das Handeln der Gläubigen an sich ziehen könnte. In den evangelischen Kirchen bestanden, wegen des anderen Amts- und Hierarchieverständnisses, ebenfalls keine Probleme. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Eigenständigkeit der Sendung der Laien auch in der katholischen Kirche hervorgehoben, ja sie als Teilnahme am priesterlichen und prophetischen Amt Christi qualifiziert.[13] Johannes Paul II. hat diese Sicht des Konzils noch erweitert und vertieft: »Die spezifische Berufung und Sendung der Laien besteht darin, dem Evangelium in ihrem Leben Ausdruck zu verleihen und so die frohe Botschaft als Sauerteig in die Wirklichkeit der Welt, in der sie leben, einzubringen. Gerade die großen Kräfte, die unsere Welt gestalten – Politik, Massenmedien, Wissenschaft, Technik, Kultur, Erziehung, Industrie und Arbeit –, sind die Bereiche, in denen die Laien in besonderer Weise berufen sind, ihre Sendung zu erfüllen. Wenn diese Kräfte in der Hand von Menschen liegen, die wahre Jünger Christi sind und die gleichzeitig in ausreichendem Maße über das einschlägige Fachwissen und -können verfügen, dann wird die Welt in der Tat von innen her durch die erlösende Kraft Christi verwandelt.«[14] Der Auftrag der Gläubigen, auch in seiner Eigenständigkeit, kann kaum klarer und treffender formuliert werden. Nirgends findet sich mehr ein Ansatz für eine Dominanz der kirchlichen Amtsträger, Bischöfe wie Priester, über die Laien bei der Wahrnehmung dieses ihres Auftrags.

»Die Brüder Karamasow« – Dostojewskijs Analyse menschlicher Existenz

Von Siegfried Rother

Kaum ein zweiter russischer Schriftsteller hat auf die europäische Kultur- und Geisteswelt wohl einen so überaus bedeutsamen Einfluß ausgeübt wie Fjodor Michailowitsch Dostojewskij, der von 1821 bis 1881 gelebt hat. Friedrich Nietzsche wird seine Romane in Französisch lesen und von ihm schreiben, in seiner 1888 erschienenen *Götzendämmerung*: »Dostojewskij, der einzige Psychologe, von dem ich etwas gelernt hatte. Er gehört zu den schönsten Glücksfällen meines Lebens.«[1] Franz Kafka wird durch die geistige Begegnung mit Dostojewskij entscheidende Anregun-

13 Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 31.

14 Predigt in Limerick am 1. Oktober 1979, in: *Osservatore Romano*, deutsch v. 19. Oktober 1979, S. 8; vgl. auch E.-W. Böckenförde, Das neue politische Engagement der Kirche. Zur »politischen Theologie« Johannes Paul II. in: *Stimmen der Zeit* 198 (1980), S. 219-234, hier S. 229.

1 Fr. Nietzsche, *Götzendämmerung*. Werke in 2 Bdn., hrsg. v. I. Frenzel, Bd. 2. München o. J., S. 387.

gen für sein eigenes Schaffen erfahren. Er wußte um die geistige Verwandtschaft mit dem Russen, der 4 Jahre Fronarbeit im Zuchthaus in Sibirien geleistet hatte und der dort durch das Fegefeuer des Zweifels gegangen war. In sein *Tagebuch* wird er am 15. März 1914 eintragen: »Hinter Dostojewskijs Sarg wollten die Studenten seine Ketten tragen. Er starb im Arbeiterviertel im 4. Stock eines Mietshauses.«[2] Siegmund Freud, André Gide, Ortega y Gasset, J. P. Sarte, André Malraux werden sich mit ihm auseinandersetzen. Albert Camus wird in seiner *Pest* eine der zentralen Fragen der *Brüder Karamasow*, die Frage nach den Sinn des Leidens, wiederaufnehmen. So läßt er die Hauptgestalt, Dr. Rieux, die gleiche Verweigerung aussprechen, wie es Iwan Karamasow bei Dostojewskij tut: »Ich werde mich bis in den Tod weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.«[3]

Es gibt kaum einen bedeutenden Schriftsteller seit der Jahrhundertwende im deutschsprachigen Raum, der sich nicht mit dem Werk dieses großen Russen beschäftigen wird. Ich nenne nur Arno Holz, Paul Ernst, Georg Kaiser, Heinrich und Thomas Mann, Hermann Hesse, Stefan Zweig. Letzterer hat für Dostojewskijs Romane die Worte gefunden: »Urweltlandschaft, mystische Welt hat man mit Dostojewskijs Sphäre betreten, und süßes Grauen schlägt einem entgegen. Doch die Seele würde fliehen vor der Majestät solchen Grauens, wäre nicht über dieser unerbittlich tragischen, entsetzlich irdischen Landschaft ein unendlicher Himmel der Güte ausgespannt. Erst der beruhigte Aufblick zu ihm spürt die unendliche Tröstung und ahnt im Grauen die Größe, im Dunkel den Gott.«

Zu den Schriftstellern und Philosophen seien noch zwei Theologen gesellt: So wird Theodor Steinbüchel in seinen Vorträgen über *Dostojewskij – sein Bild vom Menschen und vom Christen*, gehalten in der Karwoche 1945 in Tübingen, sagen: »Was Dostojewskij bewegte, bewegt über die Zeiten hinaus auch uns: die Frage, die der Mensch immer dann stellt, wenn er sich selbst fraglich geworden ist, die Frage nach seinem eigenen Sein und Sinn. Was aber der Mensch sei, das beantwortet sich für Dostojewskij aus der tiefsten Schicht des Menschen: aus der Religion.«[4]

Und schließlich darf ich Romano Guardini nennen, dessen Buch *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk* in feinsinniger Weise die verschiedenen religiösen Gestalten in den Romanen Dostojewskijs, die *homines religiosi* und ihre Gegenspieler, in denen die Problematik des modernen Menschen ohne Gott und ohne Religion zum Ausdruck kommt, darstellt.[5]

Unbestritten ist, daß alle Werke Dostojewskijs die zentrale menschliche Problematik aufwerfen, die Fragen nach Gott und Unsterblichkeit, nach Freiheit und sittlicher Verantwortung des Menschen, nach einer Sinngebung menschlichen Leids.

Daß alle diese Fragen nicht nur akademischer und theoretischer Art sind – und auch in den Werken nicht nur theoretisch diskutiert werden –, sondern aus innersten Tiefen eigener existentieller Erfahrung aufgebrochen sind, wird aus der Biographie des

2 Fr. Kafka, *Tagebuch*, hrsg. v. M. Brod. Frankfurt 1948, S. 370.

3 A. Camus, *Die Pest*. Hamburg [10]1960, S. 129.

4 Th. Steinbüchel, *Dostojewskij – sein Bild vom Menschen und vom Christen*. Düsseldorf 1947, S. 15.

5 R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*. München [4]1951.

Autors, insbesondere im Hinblick auf das letzte Werk des Autors, überaus deutlich. Es sind *Die Brüder Karamasow*, geschrieben 1878-80. Der Roman ist unvollendet geblieben – der Tod selbst hat dem Schriftsteller die Feder aus der Hand genommen. Von diesem Roman hat Dostojewskij kurz vor seinem Tode bekannt: »Ich habe sehr viel von meinem eigenen Leben hineingegeben.« Was könnte er damit gemeint haben?

Es ist wichtiger zu wissen, wie bedeutsam schon für den jungen, den Schüler Dostojewskij die Begegnung mit einem deutschen Dichter war, der übrigens überhaupt auf die russische Literatur im 19. Jahrhundert einen großen Einfluß ausgeübt hat. Es ist Friedrich Schiller. Bereits als Schüler wird er diesen Autor verschlingen. Sein erstes Theaterstück wird die Aufführung der *Räuber* in Moskau. Hier erlebt er mit, wie der eine Sohn, Franz Moor, seinen Vater haßt und ihn über den Schmerz, über die Leiden der Seele, töten will – und muß nicht auch Dostojewskij seinen Vater gehaßt haben, unter dessen sektiererischem, despotischem Charakter er so leiden mußte? Es war sein Vater, der ihn zwang, auf die Militär-Ingenieurschule zu gehen, auf der die enge Kasernierung ihm zur seelischen Qual wird. Franz Moor haßt ebenso seinen Bruder Karl, und dieser Bruder wird den Vater – ungewollt – tatsächlich töten. Schillers Werk ist die Tragödie vom verlorenen Sohn – und vom verlorenen Vater. Aber wird nicht auch Dostojewskij Iwan Karamasow in den Gerichtssaal schreien lassen: »Wer will nicht den Tod seines Vaters?«[6] Und wird nicht auch dessen Bruder Dimitrij, der den Vater als Nebenbuhler haßt, den Vater zu töten vorhaben? Und wird nicht ein Sohn, Smerdjakow, die Wünsche Iwans ausführen und in der Tat den eigenen Vater nach raffiniertem Plan ermorden?

Hier bei Schiller wird sich Dostojewskij seines großen Themas bewußt, das er dann in seinen Werken auf seine eigene Weise, in der Sicht russischen Menschentums darstellen und künstlerisch gestalten wird: das menschliche Herz als Schauplatz des Kampfes zwischen Gut und Böse! In seinen *Brüdern Karamasow* wird Dostojewskij Dimitrij Karamasow sagen lassen: »In der Welt kämpfen Gott und der Teufel gegeneinander – und der Schauplatz dieses Kampfes ist das menschliche Herz.«[7] Damit stellt sich für Dostojewskij – wie für Schiller – als zweites zentrales Thema das der Theodizee, d. h. die Rechtfertigung Gottes gegenüber der sehr zentralen Existenz des Bösen und des menschlichen Leidens in dieser Welt – Iwan Karamasow wird deswegen nicht bereit sein, diese Welt anzunehmen!

Aber die geistige Verwandtschaft zwischen Schiller und Dostojewskij reicht noch eine Dimension weiter: wie die dramatischen Werke Schillers Tragödien sind, Tragödien, nach den Gesetzen der griechischen Tragödien gebaut, so ist auch in den Romanen Dostojewskijs die Handlung mit zunehmender Spannung, mit retardierenden Momenten, auf einen Höhepunkt hin komponiert, der dann zur Katastrophe führt. Nirgendwo – außer im *Tell* – findet sich bei beiden eine Landschafts- oder Naturschilderung. Die Landschaften, die Dostojewskij entwirft, sind ganz anderer Art: es sind Seelenlandschaften, die Blicke in die Tiefe, aber auch in die Abgründe der menschlichen Seele aufreißen!

---

6 Die Belege aus dem Roman werden zitiert aus: F. M. Dostojewskij, *Die Brüder Karamasow*. Aus dem Russischen von E. K. Rahsin. München 1958 (im folgenden abgekürzt als BK). Hier: BK, S. 916.

7 BK, S. 145.

Wie im Drama Schillers wird bei Dostojewskij das Thema von verschiedenen, oft antithetisch komponierten Figuren aufgenommen und variiert. Erst im Handeln der verschiedenen Figuren mit- und gegeneinander wird das thematische Kernproblem des Werkes dargestellt. Es wäre daher verfehlt, einzelne Figuren aus einem Roman Dostojewskijs herauszulösen und sie zu alleinigen unmittelbaren Verkündern etwa einer »Weltanschauung« Dostojewskijs zu deklarieren, wie es wiederholt geschehen ist. Man vermag der Vielschichtigkeit und Vielstimmigkeit der Romane nur gerecht zu werden, wenn man nicht ein einzelnes Argument, nicht eine weltanschauliche Position, nicht eine Gestalt als Verkünder der Meinung des Autors herauslöst. Denn nur – so hat es Dostojewskij in seinem Tagebuch selbst notiert: Nur »das ganze Buch« wird »die Antwort« geben![8]

Aber am nächsten steht Dostojewskij Schiller sicher dort, wo er seine Gestalten zu Trägern und zur Verkörperung von Ideen werden läßt: – Glauben oder Unglauben; Stolz oder Demut; Hoffnung oder Verzweiflung – Ideen, die meist dialektisch aufeinander zugeordnet sind. Von entscheidender Bedeutung ist jedoch, um dem Werk Dostojewskijs gerecht zu werden, daß diese Ideen keine philosophischen Ideen sind, in philosophischer Begrifflichkeit entfaltet, sondern künstlerische Ideen, d. h. sie sind umgesetzt in eine nach künstlerischen Kategorien geformte literarische Darstellung. Dostojewskij schafft konkrete Gestalten, denkende, fühlende, wollende und handelnde individuelle Menschen. In der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Wremja*, d. h. »die Zeit«, hat er 1861 in einem Artikel als sein eigenes künstlerisch poetisches Programm formuliert: »eine möglichst vollständige Übereinstimmung zwischen der künstlerischen Idee und der literarischen Form, in der sie Gestalt gewonnen hat«, herzustellen.

Doch zurück zur Biographie als einem Schlüssel zum Verständnis des Werkes: Der junge Dostojewskij, der mit 23 Jahren den ungeliebten, vom Vater aufgezwungenen Militäringenieurberuf aufgegeben hatte, um ›freier Schriftsteller‹ zu werden, ist bereits zwei Jahre später mit seinem *Arme Leute*-Roman, so hieß der Titel, 1846 zum gefeierten Autor geworden. Ein Jahr später, mit 26 Jahren, wird er, der als Atheist und Sozialist auftritt, sich einem konspirativen Kreis junger Adliger und Beamter um Petraschewskij anschließen. Im April 1849 werden die Verschwörer, 34 Vertreter der jungen russischen Intelligentia, verhaftet und 21 von ihnen, darunter auch Dostojewskij, zum Tode verurteilt. Sie werden im Todeskittel auf den Hinrichtungsplatz geführt, das Todesurteil wird verlesen – und erst im letzten Augenblick wird die Begnadigung durch den Zaren zu 4 Jahren Zwangsarbeit bekannt –, dann anschließend fünf Jahre Militärdienst als gemeiner Soldat in Sibirien. Petraschewskij und ein weiterer Verschwörer werden wahnsinnig. Dostojewskij wird hier im Zuchthaus in Omsk die Wandlung zu einem tiefgläubigen Christen erfahren, einen Glauben finden, der durch das Fegefeuer des Zweifels gegangen ist. Seinem Tagebuch wird er anvertrauen: »Nicht wie bei einem Kind (das keine Zweifel kennt) bekenne ich mich zu dem Glauben an Christus, sondern mein Hosianna ist hindurchgegangen durch das große Fegefeuer der Zweifel.«

8 F. M. Dostojewskij, *Tagebuch*, S. 613. Zitiert bei: W. Jens/H. Küng, Dichtung und Religion. München 1985, S. 258. Ich verdanke diesem Werk fruchtbare Anregungen.

Hier aus dem Zuchthaus schreibt er an die Frau eines Mitverschwörers, Fonvisin, von der er ein NT erhalten hatte, das einzige Buch, das er besitzen durfte: »Ich will Ihnen von mir sagen, daß ich ein Kind dieser Zeit, ein Kind des Unglaubens und der Zweifelsucht bin und wahrscheinlich (ich weiß es bestimmt) bis an mein Lebensende bleiben werde. Wie entsetzlich quälte mich (und quält mich auch jetzt) diese Sehnsucht nach dem Glauben, die um so stärker ist, je mehr Gegenbeweise ich habe.«[9]

So spricht nicht ein naiv-gläubiger, kindlich-kirchenfrommer orthodoxer Christ, sondern ein Mensch, der den Stachel des Zweifels im Herzen trägt und in dem doch zugleich auch die Sehnsucht nach Glauben brennt. Auch von diesem biographischen Aspekt her wird deshalb einsichtig, daß Argumente und »Gegenbeweise«, um die Briefstelle zu zitieren, daß Glauben und Unglauben, daß also Aljoscha Karamasow und Iwan Karamasow, daß beide Gestalten der eigenen Seelenlandschaft Dostojewskijs entstammen.

Das, was Dostojewskij selbst jeweils die »Grundidee« seiner Werke genannt hat, hat er im Hinblick auf die *Brüder Karamasow* wie folgt gekennzeichnet: »Mit der Grundidee, die durch alle Teile gehen wird, habe ich mich mein ganzes Leben bewußt und unbewußt gequält: es ist die Frage nach dem Dasein Gottes.« In seinem *Dnewnik pisatelja*, d. h. in seinem *Tagebuch eines Schriftstellers*, hat er diese Grundidee noch näher bestimmt: »Ohne eine höhere Idee kann weder ein einzelner Mensch noch eine Nation existieren. Es gibt aber nur eine höchste Idee auf Erden – die Idee der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Denn alle übrigen hohen Ideen, von denen der Mensch leben kann, entspringen ihr allein. Kurz, die Idee der Unsterblichkeit ist das Leben selbst, ist das lebendige Leben.«

Zur Grundidee des Romans noch eine letzte Äußerung des Autors: »Die Idee ist so gut und so vielbedeutend, daß ich selbst vor ihr den Hut ziehe. Was aber wird dabei herauskommen?«[10]

Im folgenden werde ich versuchen darzustellen, was im Hinblick auf diese Idee – um mit den Worten Dostojewskijs zu sprechen – »dabei herausgekommen« ist: Die Fabel des Romans, sein eigentlicher Inhalt, ist schnell erzählt: Er gleicht weitgehend einer Kriminalgeschichte – es geht schließlich um einen Mord! –, wobei es für den Leser bis zum letzten Fünftel des mehr als 1000 Seiten umfassenden Romangeschehens offenbleibt, wer der wahre Täter ist. Mehr als die zweite Hälfte des Romans wird durch die Gerichtsverhandlung bestimmt, in der der Älteste der Brüder, Dimitrij, der Angeklagte ist. Immer erneute, langwährende, leidenschaftliche Debatten der Staatsanwälte, der Verteidiger, der Richter, des Angeklagten und das Verhalten der am Prozeß unmittelbar und mittelbar Beteiligten stehen im Mittelpunkt. Das Urteil, das schließlich herauskommt, ist trotz allen Mühens um menschliche Gerechtigkeit ein Justizirrtum. Dmitrij wird des vorsätzlichen Raubmordes an seinem Vater für schuldig gesprochen. Alle Indizien scheinen, menschlichem Ermessen nach, gegen ihn zu sprechen. Der Leser jedoch erfährt aus dem Gespräch zwischen dem mittleren der Brüder, Iwan, und Smerdjakow, dem illegitimen Bruder, den der Vater nicht anerkannt hat, daß Smerdjakow der eigentliche Mörder ist. Er hat den Vater aus Habsucht getötet, um an sein Geld zu kommen, vor allem aber auch, um Iwans Lehre:

9 F. M. Dostojewskij, *Briefe*, hrsg. v. A. Eliasbergs. München 1914, S. 61f.

10 Ebd., S. 166f.

Alles ist erlaubt!, in die Tat umzusetzen. Da es keinen Zeugen seiner Tat gibt und er sich, ohne sich schuldig zu fühlen, aus Ekel am Leben erhängt, wird also ein Unschuldiger den Mord sühnen.

Einer hat den Mord begangen – aber alle Karamasows sind mehr oder minder mitschuldig an diesem Mord, weil sie alle mitverantwortlich für den einen sind! Damit wird der Roman in seiner zweiten Schicht zu einem Psychogramm menschlicher Beweggründe und Abgründe. Den Mittelpunkt bilden hier die vier Brüder Karamasow mit ihrem Vater. Die Handlung wird am Anfang des Romans dadurch in Gang gesetzt, daß die drei Brüder in ihr Vaterhaus zurückgekehrt sind: Dimitrij, der 28 Jahre alte Sohn aus erster Ehe, und die beiden Söhne aus zweiter Ehe, Iwan, 24 Jahre, und Alexij, der allgemein Aljoscha genannt wird, 20 Jahre alt. Im Haus des Vaters lebt als Diener und Koch Smerdjakow, den der Vater als unehelichen Sohn nicht anerkannt hat.

Welche Abgründe der Tiefen menschlicher Seele werden bei diesem Zusammentreffen sichtbar: Da ist einmal der Vater, ein durchtriebener Geizhals, hemmungslos dem Alkohol verfallen, ein schamloser Wüstling, für den die Frauen reines Lustobjekt sind. Ein Sadist, der seine zweite Frau Sofja, eine sanfte, still leidende Frauengestalt, derer es so viele bei Dostojweskij gibt, in der Ehe demütigt, entehrt und quält, indem er sie in neurotische Anfälle hineintreibt – und diese dann lustvoll genießt.

Abscheulich wird seine Gemeinheit, wenn er öffentlich, vor seinen betrunkenen Kumpanen, sich an der schlafenden, geisteskranken Lisawetta vergeht, nur um seiner Clique zu imponieren. Bei einer solchen Vergewaltigung wird Smerdjakow gezeugt, der vierte der Brüder, der den Mord begehen wird.

Gerade den Vater, einen verwerflichen Säufer, Wüstling und Lüstling läßt Dostojewskij die letzten entscheidenden Fragen des Menschseins stellen, Fragen, um die – nach unserem Empfinden – eigentlich nur religiöse Menschen ringen. Und gerade ihn läßt er als ersten die Einsicht finden, die die Problematik des modernen, gottlosen Menschen erfaßt, daß die Frage nach Gott unlösbar mit der Frage nach Schuld und Verantwortung des Menschen verbunden ist. Nein, die Menschen bei Dostojewskij sind nicht runde, fertige Charaktere, hier wird nicht schwarz oder weiß gemalt. Es sind offene Gestalten, die sich dem Leser, der sich ein Bild von ihnen gemacht hat, plötzlich von einer ganz anderen Seite zeigen, die zu einer Wandlung fähig scheinen, auch zu einer Umkehr! Wird nicht einerseits Smerdjakow, der Vatermörder, den Dostojewskij fast als ein Scheusal in Menschengestalt darstellt, an jener heiligen Krankheit leiden, der Epilepsie, an der der Autor selbst litt und von der die Hauptgestalt des Romans *Der Idiot*, Fürst Myschkin, gekennzeichnet ist, jener Gottesnarr, die stärkste Annäherung an die Gestalt Christi? Ist damit nicht auch Smerdjakow ein religiös Gezeichneter? Und wird nicht andererseits Aljoscha, jene einzige lichte Gestalt unter den Brüdern, der hier so fest seine christliche Überzeugung bekennt, dazu kommen, daß auch er nicht mehr bereit sein wird, »Gottes Welt zu akzeptieren«, wie er wörtlich sagt?[11] Und was ist der Grund für die Änderung seiner religiösen Haltung? Sein geliebter Lehrer und Meister, der Starez Sossima, fängt nach seinem Tode an, Verwesungsgeruch von sich zu geben – Aljoscha aber hatte – nicht ein Wunder! – wohl einen Fingerzeig der Vorsehung erwartet, eine höhere Gerechtigkeit für den von ihm

11 BK, S. 457.

vergötterten Starez. Es wird dann sein Bruder Iwan sein, der ihm – unfreiwillig – hilft, aus dieser ›Versuchung‹ herauszufinden, sein Gethsemane zu überwinden. Und Iwan, jener angeblich stolze, kalte Rationalist und Atheist wird seinem Bruder Aljoscha gestehen, daß er »mit dem ganzen Innern, mit dem gesamten Eingeweide« lieben möchte,[12] der anscheinend so entschiedene Gottesleugner und Verfechter einer neuen Moral: Alles ist erlaubt!, wird plötzlich im Gespräch mit seinem Bruder Aljoscha erklären: »Daß ich Gott einfach und ohne Einwand akzeptiere«[13], um dann allerdings um so leidenschaftlicher gegen die von Gott geschaffene Welt anzugehen. Und doch wird er es wiederum sein, der öffentlich im Gerichtssaal sich als – moralisch – schuldig am Mord seines Vaters bekennt. Und das mit Recht, denn Smerdjakow hat nur als Schüler das ausgeführt, was Iwan ihn gelehrt hat.

Ja, bei Dostojewskij scheint sogar einmal der Teufel Recht zu haben, als er Iwan im Fieberwahn erscheint und ihn über die Menschen sagen läßt: »Solche Abgründe von Glauben und Unglauben können Menschen in ein und demselben Augenblick erfassen, daß man wahrlich manchmal meint, es hänge nur noch an einem Härchen, und der Mensch fliegt hinab – ›kopfüber und die Beine hinterdrein‹ – wie der Schauspieler Gorbunow sagt.«[14]

Doch zurück zu einem Psychogramm der Karamasows: Da ist jener Älteste, Dimitrij, jener leidenschaftliche, sinnliche, nicht unedle junge Mann, der seinen Vater haßt, wie Iwan ihn verachtet, weil er ihm sein Erbteil vorenthält, 3000 Rubel, die er benötigt, um die verführerisch schöne Gruschenka zu heiraten. Es ist die gleiche Summe, die der Vater – als Nebenbuhler – dieser Gruschenka für eine Nacht versprochen hat. Mehrfach ist er gewillt, den Vater wegen Gruschenka umzubringen. Er wird seinen Vater zu Boden schlagen und mit den Stiefeln ins Gesicht treten. Nur ein Schutzengel, so glaubt er im Gefängnis, habe ihn vom Mord abgehalten. Er wird bereit sein, das Unrechtsurteil freiwillig als Sühne – auch als Sühne und Mitleiden für die unschuldig leidenden Kinder! – auf sich zu nehmen. Aber nicht dieser Dimitrij ist die Hauptgestalt des Romans, sondern der Bruder, den Dostojewskij im Vorwort vorstellt: Er wolle die Lebensgeschichte »meines Helden Alexij Fjodrowitsch Karamasow erzählen«.

Aljoschas eigentlicher Gegenspieler ist sein mittlerer Bruder, Iwan – Gegenspieler nicht primär im individuell persönlichen Sinn, denn Aljoscha liebt, wie er alle Menschen liebt, auch seinen Bruder, gerade auch ihn, weil er dessen Gefährdetsein spürt –, und auch Iwan gesteht seinem jüngeren Bruder, daß er ihn liebe. Gegenspieler sind beide vielmehr im geistigen Sinn, weil sich in ihnen zwei gegensätzliche weltanschauliche und religiöse Auffassungen verkörpern. In erster Linie durch sie beide werden die *Brüder Karamasow* zu einem Ideenroman – die dritte tiefste Schicht des Werkes.

Als die beiden Brüder zum erstenmal vertraulich zusammenkommen, ehe Iwan, wie er angibt, für lange Zeit weggehen möchte, fragt Iwan seinen Bruder: »Gibt es einen Gott? Gibt es Unsterblichkeit? Diejenigen aber von ihnen (den Russen), welche an

12 BK, S. 307.

13 BK, S. 313.

14 BK, S. 862.

Gott nicht glauben, nun, die sprechen über Sozialismus und Anarchismus, über die Änderung der ganzen Menschheit durch einen neuen Staat – das sind doch alles dieselben Fragen, nur vom anderen Ende her. Und welch unglaubliche Menge der originellsten jungen russischen Männer tut heutzutage nichts anderes, als über diese ewigen Fragen reden.«[15]

Sozialismus und Anarchismus als »dieselben Fragen, nur vom anderen Ende her«! Was Dostojewskij Iwan hier nur andeuten läßt, das spricht Fürst Myschkin, die Hauptgestalt des Romans *Der Idiot*, klar aus: Der Sozialismus ist »ebenso wie der ihm verwandte Atheismus aus der Verzweiflung . . . hervorgegangen, um die verloren gegangene moralische Macht der Religion zu ersetzen, um den geistigen Durst der lechzenden Menschheit zu stillen, . . . und sie nicht durch Christus, sondern . . . durch eine Vergewaltigung zu retten . . . Ein Russe kann so leicht Atheist werden, leichter als alle andern Völker auf der ganzen Welt! Und wir werden auch nicht einfach Atheisten, sondern glauben fest an den Atheismus wie an eine neue Religion.«[16]

Sozialismus und Atheismus als Ersatzreligion! Damit wird der russische Atheismus als etwas wesentlich anderes als der westliche Atheismus erkannt. Denn jener ist nicht das Ergebnis einer philosophischen Spekulation, sondern ist erwachsen aus einem Haß gegen die christliche Religion, wie sie in Rußland verwirklicht war. Es war ein Haß aus enttäuschter Liebe! Die Gestalt Iwan Karamasows ist dafür ein beredtes Beispiel.

Entscheidend nun aber zum Verständnis des Romans ist die Feststellung, daß Dostojewskij Iwan und Aljoscha nicht nur diese Weltfragen im Roman stellen läßt, nicht nur durch sie zwei mögliche Antwortpositionen beziehen läßt, wobei die Position Aljoschas als Gegenposition zum Atheismus Iwans eine moderne christliche Gläubigkeit verkörpert. Die literarische Qualität des Romans ist vor allem darin zu sehen, daß die Brüder nicht nur Standpunkte argumentierend vortragen, sondern beide ziehen auch die letzten Konsequenzen daraus, sowohl in ihrem Denken, vor allem auch in ihrem Handeln. Hier werden Seinsweisen dargestellt. Hier geht es um Formen menschlicher Existenz.

Iwan, der Atheist ohne Gott und ohne Religion. Dostojewskij notiert über diese Figur in sein Tagebuch: »Iwan ist tief, nicht einer der zeitgenössischen Atheisten, die mit ihrem Unglauben nur die Beschränktheit ihrer Weltanschauung und die Stumpfheit ihres kleinen Gehirns beweisen.«[17] Theodor Steinbüchel hat in seiner feinsinnigen Studie *Dostojewskij – ein Bild vom Menschen und vom Christen* diesen Iwan »die vielleicht tiefste, jedenfalls die dämonischste Gestalt Dostojewskijs« genannt.[18] Iwan, der junge Intellektuelle, hat mit seinem scharfen Verstand – er selbst nennt ihn einen »euklidischen Verstand« – als unabdingbare Konsequenz, die aus der Nichtexistenz Gottes folgert, die Maxime für das menschliche Handeln abgeleitet: »Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt.« Und dem Starez Sossima gegenüber wird Iwan öffentlich erklären: »Es gibt keine Tugend, wenn es keine Unsterblichkeit gibt.« Damit zieht Iwan die Konsequenz aus der Tatsache, daß, wenn Gott nicht existiert bzw. tot ist, es dann auch keine verpflichtende Sittlichkeit mehr gibt.

---

15 BK, S. 311f.

16 F. M. Dostojewskij, *Der Idiot*. Übertragen von K. Bauer. München 1955, S. 530f.

17 F. M. Dostojewskij, *Tagebuch*. Gesamtausgabe, Bd. 12. München 1920, S. 356.

18 Th. Steinbüchel, a. a. O., S. 41.

Dostojewskij wird Iwan – der Name ist die russische Form des hebräischen Namens Johannes, der »Gott ist gnädig« bedeutet – die vielzitierte, tiefsinnige *Legende vom Großinquisitor* erdichten und erzählen lassen; und es ist sein geistiger Gegenspieler Aljoscha, dem er sie erzählt.

Aber lassen wir Iwan selbst zu Wort kommen. Bald am Anfang des Romans werden Iwans Auffassungen zitiert, die er in einem öffentlichen Disput geäußert habe: »Es gäbe auf der ganzen Erde entschieden nichts, was den Menschen veranlassen könnte, seinesgleichen zu lieben; solch ein Naturgesetz: ›Der Mensch muß die Menschheit lieben‹, existiere überhaupt nicht, und wenn es bis jetzt auf der Erde trotzdem Liebe gäbe, geschähe dieses nicht nach einem Naturgesetz, sondern einzig darum, weil die Menschen noch an ihre Unsterblichkeit glaubten.«[19]

Die Entgegnung des Starez Sossima, jenes gütigen geistigen Vaters Aljoschas, scheint überraschend: »Diese Idee ist in Ihrem Herzen noch nicht entschieden, und deshalb quält Sie das Herz. Vorläufig spielen Sie aus Verzweiflung, wenn Sie in Gesellschaften disputieren, ohne dabei selbst an ihre Dialektik zu glauben, über die Sie bei sich mit wehem Herzen lachen . . .«[20] Ja, der russische Atheismus ist ein Leiden am Gott des Christentums, ist ein leidenschaftliches Aufbegehren gegen diesen Gott – und ist zugleich doch ein Nicht-Loskommen von ihm.

Smerdjakow wird Iwan einen Teil der Entscheidung abnehmen und die Ideen des Theoretikers Iwan in die Tat umsetzen. Auch er lebt in einem Haß gegen den Mann, der ihn auf so entsetzliche Weise gezeugt hat. Er wird zum gelehrigen Schüler Iwans. Er fühlt sich im Einverständnis mit Iwan, als dieser vor der Mordnacht ihm mitteilt, er werde abreisen und den Vater allein lassen. Iwan glaubt jedoch, Dimitrij habe den Vater ermordet. In einem Nachtgespräch mit Smerdjakow erfährt er die schreckliche Wahrheit. Solche Gespräche können bei Dostojewskij nur in der Nacht geführt werden!

Durch die tatsächliche Ausführung der Mordtat wird der Theoretiker der Rechtfertigung der Mordtat vernichtend widerlegt – und zwar nicht durch Argumente, sondern durch eine letzte Erschütterung seiner Existenz, durch das, was Dostojewskij den »Nadryw« genannt hat. Ich möchte das Wort durch ›Zerreißprobe‹ übersetzen. Diese letzte Zerreißprobe führt bei Iwan bis zu einer Spaltung des Bewußtseins, in der ihm in einer Art Halluzination der Teufel erscheint und ihm zuflüstert: »Das Gewissen! Was ist das Gewissen? Ich mache es selbst! Warum aber quäle ich mich dann? Aus Gewohnheit! Aus universaler menschlicher Gewohnheit, die den Menschen seit mehr als 7000 Jahren im Blut sitzt. So laßt uns doch endlich davon entwöhnen und seien wir selber Götter!«[21] Die letzte Versuchung, sich zum Übermenschen zu machen! Denn Gott ist tot: Moral ist nur das Ressentiment der Schwachen. Jenseits von Gut und Böse. Ich künde euch den Übermenschen – sind das nicht die gleichen Worte, die mehr als ein halbes Jahrzehnt später der radikalste Erschütterer eines Jahrtausends christlichen Denkens sprechen wird? Nietzsche!

Aber Iwan ist so wenig ein Übermensch, wie der Mörder Raskolnikow in Dostojewskijs Roman *Schuld und Sühne* ein Napoleon war! Denn fast in diesem Augenblick

19 BK, S. 94.

20 BK, S. 95.

21 BK, S. 873.

stürmt Aljoscha atemlos ins Zimmer: »Smerdjakow hat sich vor einer Stunde erhängt!« Der Schüler hat in tragischer Ironie seinen Meister widerlegt.

Und nun läßt Dostojewskij in Iwan das Wirklichkeit werden, was seine tiefe religiöse Überzeugung war, daß ein Mensch in einer letzten Zerreißprobe umkehren und zu sich selber finden kann. Gerade dem Gottesleugner und Empörer, dem Frevler und dem anscheinend Verworfenen kann bereits im Diesseits eine Anastasis, eine Auferstehung, zuteil werden. So wird Iwan seinem Bruder Aljoscha bekennen: »Du hättest ihn (den Teufel) sofort verscheucht. Und du hast es ja auch getan: als du erschienst, verschwand er. Ich liebe dein Gesicht, Aljoscha. Wußtest du, daß ich dein Gesicht liebe? Er aber – das bin ich, glaub mir, Aljoscha, ich selbst. Alles Niedrige, alles Gemeine und Verächtliche, meine ich!«[22] Am nächsten Tag wird sich Iwan im Gerichtssaal vor aller Öffentlichkeit als Hauptschuldigen am Mord an seinem Vater bekennen.

Die Gegenwelt zu der Welt ohne Gott Iwans und Smerdjakows ist die Seinsweise, die von Aljoscha und seinem geistigen Lehrer Sossima gelebt wird: es ist die Wirklichkeit eines gelebten Christentums.

Eigentlich ist der Name des Jüngsten der Karamasows Alexij, ein zwanzigjähriger junger Mann, mit hellem offenen Blick, hübsch, prächtig gewachsen, die meisten nennen ihn jedoch sehr schnell mit der russischen Koseform Aljoscha. Seine hervorstechenden Eigenschaften sind Kühnheit und Furchtlosigkeit, Heiterkeit und Gutmütigkeit. »Er liebte die Menschen, er glaubte an sie anscheinend sein ganzes Leben lang, und trotzdem hielt ihn niemals jemand für beschränkt oder naiv. Es war etwas in ihm, was ihm die Menschen zu richten verbot und ihm immer zuflüsterte, nicht der Richter der Menschen zu sein und nicht das Verurteilen auf sich zu nehmen.«[23] An anderer Stelle heißt es von ihm: »Alle Menschen liebten diesen Jüngling, und überall brachte man ihm, wo er auch erschien, Liebe entgegen. Er trug diese Gabe, in allen Liebe zu erwecken, ganz unbewußt in sich, sie lag sozusagen in seiner Natur.«[24] Dies wird aber nicht nur im Roman beredet, sondern vollzieht sich im Romangeschehen. Ja, selbst sein Vater wird ihn immer mehr lieb gewinnen, so wie er vielleicht noch niemanden geliebt hatte. Von den meisten Gestalten des Romans wird er zum Vertrauten gemacht. Immer wieder nennen ihn die Menschen »angelj« oder Cherub, und tatsächlich hat er in seiner liebenden Reinheit, seinem großen Verstehen und in seinem selbstlosen Tätigsein für andere etwas von dem in sich, wie der Schöpfer den Menschen als sein Ebenbild geschaffen haben könnte.

In einem Gespräch zwischen Rakitin, einem vermeintlichen Freund Aljoschas, der diesen für 25 Rubel einer Dirne zuzuführen versucht hatte, und eben dieser Gruschenka sagt Rakitin: »Wenn man liebt, so muß man eine Veranlassung dazu haben. Was aber habt ihr beide denn für mich getan?« Gruschenka, eine jener Maria-Magdalena-Gestalten, von denen es bei Dostojewskij so viele gibt, antwortet darauf: »Man muß auch für nichts und wider nichts lieben können, so wie Aljoscha liebt.« Gruschenka, der Dirne, legt Dostojewskij in diesem Gespräch eine der tiefsten Legenden in den Mund, die je ein Dichter geschaffen hat: »Es lebte einmal ein altes

22 BK, S. 872.

23 BK, S. 28.

24 BK, S. 250.

Weib, das war sehr, sehr böse und starb. Die Alte hatte in ihrem Leben keine einzige gute Tat vollbracht. Da kamen denn die Teufel, ergriffen sie und warfen sie in den Feuersee. Ihr Schutzengel aber stand da und dachte: Kann ich mich denn keiner einzigen guten Tat von ihr erinnern, um sie Gott mitzuteilen? Da fiel ihm etwas ein und er sagte zu Gott: ›Sie hat einmal‹, sagte er, ›in ihrem Gemüsegärtchen ein Zwiebelchen herausgerissen und einer Bettlerin geschenkt.‹ Und Gott antwortete ihm: ›Dann nimm‹, sagte er, ›dieses selbe Zwiebelchen und halte es ihr hin in den See, so daß sie es zu ergreifen vermag, und wenn du sie aus dem See daran herausziehen kannst, so möge sie ins Paradies eingehen, wenn aber das Pflänzchen abreißt, so soll sie bleiben, wo sie ist.‹ Der Engel lief zum Weibe und hielt ihr das Zwiebelchen hin: ›Hier‹, sagte er zu ihr, ›faß an. Wir wollen sehen, ob ich dich herausziehen kann!‹ Und er begann vorsichtig zu ziehen – und er hatte sie beinahe schon ganz herausgezogen, aber da merkten es die andern Sünder im See, und wie sie das sahen, klammerten sie sich alle an sie, damit man auch sie mit ihr herauszöge. Aber das Weib war böse, sehr böse und stieß sie mit den Füßen zurück und schrie: ›Nur mich allein soll man herausziehen, und nicht euch, es ist mein Zwiebelchen und nicht eures!‹ Wie sie aber das ausgesprochen hatte, riß das kleine Pflänzchen entzwei. Und das Weib fiel in den Feuersee zurück und brennt dort noch bis auf den heutigen Tag. Der Engel aber weinte und ging davon.«[25] Es ist wohl die schönste Legende mit ihrer – negativen – Botschaft von der erlösenden Kraft der selbstlosen Liebe!

Am Anfang des Romans muß Aljoscha dem Leser lediglich erscheinen, denn er ist es, der am wenigsten Monologe führt, der sich kaum an den langen Disputen beteiligt. Doch gibt auch er seine Antwort auf das, was wir die zentrale Idee des Werkes genannt haben. Seine Antwort ist das Handeln, ein Handeln aus tätiger Liebe! So wird von ihm gesagt: »Passiv zu lieben war ihm nicht gegeben. Hatte er etwas lieb gewonnen, so wollte er auch sofort helfen.« Christentum bedeutet in diesem Roman nicht primär ein theoretisches Glaubensbekenntnis, auch nicht nur ein Halten von Geboten.

So hatte er es von seinem Lehrer gehört, und so lebte er es: »Gott? Ewiges Leben? Beweisen läßt sich hierbei nichts, wohl aber kann man sich überzeugen«, so hat es der Starez zur Mutter von Aljoschas Freundin Lisa gesagt, »überzeugen durch die Erfahrung der werktätigen Liebe. Bemühen Sie sich, ihren Nächsten tätig und unermüdlich zu lieben . . . in dem Maße, in dem Sie in der Liebe fortschreiten, werden Sie sich auch vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit Ihrer Seele überzeugen.«[26]

Nicht eine neue Theologie wird hier gefordert, auch nicht eine Erneuerung der orthodoxen Liturgie, wohl aber eine neue christliche Praxis im mitmenschlichen Lebensvollzug.

Aljoscha war als Novize ins Kloster gegangen. Hier findet er im Starez Sossima seinen Vater und Lehrer, der ihm ein Christentum betender Gottesliebe und helfender Nächstenliebe vorlebt. Das Testament des sterbenden Starez wird auch für Aljoscha ein Vermächtnis sein: »Um die Welt umzugestalten und zu erneuern, dazu ist es erforderlich, daß die Menschen auch seelisch und geistig umkehren, sich auf einen anderen Weg begeben. Bevor man nicht tatsächlich jedem ein Bruder geworden ist,

25 BK, S. 77.

26 BK, S. 76.

bricht auch die Brüderlichkeit nicht an.«[27] Und eine letzte Stelle: »Liebet den Menschen, auch in seiner Sünde, denn nur eine solche Liebe wäre ein Abbild der Liebe Gottes und zugleich höchste irdische Liebe. Liebet die ganze Schöpfung Gottes, das ganze Weltall wie jedes Sandkörnchen auf Erden. Jedes Blättchen, jeden Lichtstrahl Gottes liebt. Liebet die Tiere, quält sie nicht. . . . Liebet die Pflanzen, liebet jegliches Ding. Erst wenn du jedes Ding lieben wirst, wird sich dir das Geheimnis Gottes in den Dingen offenbaren – und zu guter Letzt wirst du die ganze Welt mit ungeteilter, allumfassender Liebe lieben . . . Vor manchem bleibt man in Ratlosigkeit stehen und fragt sich: Soll man es mit Gewalt anfassen oder mit demütiger Liebe? Entscheide dich immer so: Ich will es mit demütiger Liebe wagen! Hast du dich ein für allemal dafür entschieden, dann wirst du auch imstande sein, die ganze Welt zu besiegen.«[28]

Kurz vor seinem Tode wird der Starez seinen Lieblingsjünger Aljoscha in die Welt senden mit den Worten: »Nicht hier ist vorläufig dein Platz. Ich segne dich zu deinem großen Dienst in der Welt . . . Und du wirst viel zu tun haben, doch an dir zweifle ich nicht, und darum sende ich dich auch aus. Mit dir ist Christus. Bewahre du ihn, so wird er auch dich bewahren. Großes Leid wirst du schauen, und in diesem Leid wirst du glücklich sein. Und hier hast du mein Vermächtnis: Suche im Leid das Glück.«[29]

Suche im Leid das Glück! Mit diesem Gebot wird die letzte Gegen-Haltung gegenüber der atheistischen Weltsicht eines Iwan gekennzeichnet, der gerade wegen des unschuldigen Leids der Kinder nicht bereit war, diese Welt Gottes anzunehmen. Iwans Einstellung ist »die Empörung«, so wird Dostojewskij das zentrale Kapitel des Buches mit der Legende vom Großinquisitor überschreiben, die Empörung gegen eine absurde Welt, in der Unschuldige sinnlos leiden müssen. Die Legende gipfelt in der unerhörten Anklage an die christliche Welt, die zu einer Welt ohne Christus, ja gegen Christus geworden ist.

Nein, diese absurde Welt Iwans wird nicht durch kluge philosophische Argumente überwunden, auch nicht durch moralische Entrüstung, sondern durch eine tätige selbstlose Liebe, die aus dem Geiste Christi lebt. Sie allein vermag die Tränen unschuldig-leidender Kinder zu trocknen. In seiner Rede am Grabe Puschkins 1880 wird Dostojewskij seinem Volk zurufen: »Demütige dich, stolzer Mensch, arbeite müßiger Mensch!« – und auch das Testament Sossimas an Aljoscha wird mit der Forderung schließen: »arbeite, arbeite unermüdlich.«

Ein Jahr später werden Hunderttausende dem Sarg Dostojewskijs folgen und damit ihre Ehrfurcht vor dem großen Anwalt selbstloser, tätiger Menschenliebe aus dem Geiste Jesu Christi zum Ausdruck bringen. Auf seinem Grabstein im Alexander-Newskij-Kloster in Petersburg wird die Textstelle aus dem Johannesevangelium (12,24) eingemeißelt werden: »Wenn das Weizenkorn in die Erde fällt und nicht stirbt, so bleibt es allein. Stirbt es aber, so bringt es viel Frucht.« Es sind dieselben Worte, die der Starez Sossima seinem Novizen Aljoscha ans Herz gelegt hat,[30] und diese Worte Jesu werden auch von Dostojewskij als Motto über die *Brüder Karamasow* gestellt werden.

---

27 BK, S. 405.

28 BK, S. 426f.

29 BK, S. 104.

30 BK, S. 381.

Sie sind zugleich Verkündigung russischer Gläubigkeit und Botschaft russischen Christentums an die Welt – zur Verwirklichung einer echten *Pax Christi*.

Reinhold Schneiders wesentliches Anliegen

Eine Erinnerung

Von Hans Zimmermann

Ein durch Mysterienspiele namentlich in München und Frankfurt am Main bekannt gewordener Theatermann liest wie durch Zufall 1951 in einer Art Literaturzeitschrift Reinhold Schneiders *Las Casas vor Karl V.* und brennt danach, ihn auf die Bühne zu bringen. Er ist als Mitglied der Bekennenden Kirche und als Soldat im Krieg gerade noch mit dem Leben davongekommen, hat seine Kunst ganz in den Dienst des Glaubens gestellt und erreicht kraft Beistand der Wiesbadener Theatergemeinde 1952 die Uraufführung am dortigen Staatstheater.

Der Dichter selbst bleibt krankheitshalber der Premiere fern, bewirkt jedoch die wiederholte Inszenierung im Stadttheater Freiburgs 1953 zu seinem fünfzigsten Geburtsjahr.

Er dankt am Tag darauf, dem 9. April 1953, per Schreiben: »Das Wichtigste ist, daß die Darstellung durchaus ein eindringliches Ganzes geworden ist, die entschiedenste Sprache meines Anliegens, die ich mir denken kann. Es ist mir wohl bewußt, daß dieses Stück sehr viel Hingabe und zugleich eine Umstellung von den Künstlern wie vom Publikum fordert; Voraussetzung ist die geistige und menschliche Bewältigung des Wortes; diese ist unbedingt gelungen und ist körperhaft geworden. Die Gestalten haben ihr eigenes Leben gewonnen, abgetrennt von mir, in sich selbst bestehend und sich wieder ausgebend. Es ist die unabänderliche Aufgabe des Christen, die Welt herauszufordern und teilzuhaben am Schicksal des Las Casas, einem Schicksal, dem auch die christliche Kunst unterworfen bleibt; es ist das Schicksal derer, die der Wahrheit dienen; das soll uns genug sein.«

Die Presse stimmt ihm zu. Die *Süddeutsche Zeitung* erklärt: »In Reinhold Schneiders ungewöhnlich umfangreichem Gesamtwerk nimmt der 1937 erschienene Roman einen besonderen Platz ein. Diese Szenen – aus der Konquistatorenzeit – kreisen um des Dichters Kernproblem: das Verhältnis von Religion und Macht, oder konkreter: von Christentum und Staatsgewalt. Die Spanier haben – dies ist der Sinn des Buches – mit brutaler Gewalt die Indios versklavt, um ihnen nach der Unterwerfung das Christentum zu predigen. Las Casas dagegen, ein durch bewegtes Schicksal gereifter Dominikanermönch, will ihnen das Kreuz ohne das Schwert bringen, will Seelen, nicht Reiche gewinnen; er ist fest überzeugt, daß Gutes nie mit schlechten Mitteln zu erwirken sei. In einem großen Religionsgespräch, das der Dichter mit imposanter Dialektik aufgebaut hat, prallen vor Karl V. die gegensätzlichen Meinungen aufeinander, wobei sich die leidenschaftlichen Gegner als Repräsentanten unvereinbarer

Standpunkte erweisen. Der wagemutige Hans Zimmermann, der uns vor Jahren Dostojewskijs *Großinquisitor* als Monolog-Spiel vorführte, hat diesen Disput für die Bühne eingerichtet und inszeniert. Es läßt sich keine treffendere Besetzung des idealistischen Eiferers Las Casas denken als mit ihm selbst, der die Figur aus eigenem Wesen heraus erfüllt. Die Aufführung war von besonderem Ernst, von Würde und sogar Stil getragen.«

Der Beifall wächst weiter. Auch der fünfzigjährige Geburtstagsriese verneigt sich.

In Reinhold Schneider ist ein Schalk versteckt; er hat ihn nicht im Nacken, sondern im Herzen. Er sitzt mitunter in seinen Höhlen und Kellern, wie er die Bier- und Weinlokale lächelnd nennt, und hat dabei die Stammgäste auf dem Kieker – gewohnheitsgemäß als Sohn eines Wirtes.

In einem noblen Ausflugslokal wird mit einigen Editoren des Herderverlags und ihren betulich zur Schau getragenen Mienen genüßlich getafelt. Die Unterhaltung streift die väterliche Schloßgaststätte Baden-Badens, in der einst kurbedürftige Herrschaften verpflegt und entdurstet worden seien, sogar Kaiser Wilhelm II. – Der Dichter meint seither ein unrettbarer Monarchist zu sein.

Zu aller Behagen wird auch von der Würdigung durch die *Frankfurter Allgemeine* gesprochen, in der es heißt: »Wenn heute sooft gefragt wird, wie das Unrecht im Menschen beseitigt, wie der Typus des guten Menschen geschaffen werden könne, so gibt der in jüngster Zeit mit der Ost-West-Auseinandersetzung vielgenannte Reinhold Schneider – im Gegensatz zu Brecht, der die Entscheidung jedem einzelnen überläßt – eine Lösung; es ist die gleiche, die seit zweitausend Jahren die Christenheit beherrscht: durch das Kreuz.«

Nach hoher Ehrung durch Freiburg ist der Dichter auch durch die Stadt seiner Geburt höchst aufmerksam gewürdigt worden. Da hat die Presse *Baden-Baden* anderntags geschrieben: »Um die starken und herzlichen Beifall findende Aufführung hat sich Hans Zimmermann, der nicht nur inszenierte, sondern auch die schwere Rolle des Paters meisterte, besondere Verdienste erworben. Die Wahl gerade dieses für die Bühne bearbeiteten Stoffes dürfte kein Zufall sein; kommt doch hier die ganze Grundeinstellung Reinhold Schneiders gegenüber den geistig-sittlichen und religiösen Fragen in einer so komprimierten Form zum Ausdruck, wie kaum anderswo in seinen Schriften. Reinhold Schneider dankte mit der ihm eigenen Bescheidenheit für die ihm zuteil gewordene Ehrung, die ihm in seiner Geburtsstadt eine der schönsten Freuden seines Lebens bereitet habe. Und, wie jeder echte Dichter, bekannte er, daß das, was er schaffe, nicht gedacht und gewollt, sondern das Ergebnis eines Prozesses sei, dem er sich unterwerfe. Ein Besuch des Alten Schlosses sei ihm erneut als ein Zeichen der Gegenwart des Erbes erschienen und habe ihm die Botschaft seines Lebens bestätigt, daß das Erbe Wirklichkeit sei.«

Hohe Achtung zollen dem Dichter und seinem Bühnen-*Las-Casas* in Freiburg und München auch die Katholischen Kirchenblätter; zumal das letztere bezeugt, es sei gelungen, eine erstaunliche Dichte der Atmosphäre zu schaffen, in deren erregender Geistigkeit man das »Große Welttheater« erlebte.

Dennoch erhält der Dichter ein knappes Jahr später folgende Zeilen: »*Las Casas* schläft auf den Brettern. Zuletzt hatte er sich noch einmal nach Groß-Umstadt in Hessen verirrt. Die Einnahme war fatal. Seitdem rührt sich nichts. Stuttgart stockte auf bescheidene Forderung hin. Bei Augsburg scheint es dasselbe zu sein. Mir fehlen

die Mittel, mein Unternehmen zu finanzieren. Jeglicher Beistand, auch seitens der Kirche, blieb aus. Ich muß es aufgeben, so weh es mir tut; man hat mich nach Salzburg ans Stadttheater geholt.«

Zwei Jahre hernach liest ein Salzburger Theaterfreund in einem Schreiben an ihn vom Herderverlag: »Es freut mich zu hören, daß Sie den Schauspieler kennengelernt haben, der uns hier im Hause durch seine Aufführung von Reinhold Schneiders ›Las Casas‹ noch in bester Erinnerung ist. Gerne komme ich Ihren Wünschen nach und lasse Ihnen noch zwei Hefte unserer Herderzeitung zugehen, worin über die Aufführung für unsere Betriebsgemeinschaft berichtet wird. Das Foto ist ja ausgezeichnet und charakteristisch für beiden Herren.«

Der gewisse Schauspieler wird 1957 Mitglied des Deutschen Theaters in Ost-Berlin. Anfang 1966 bekommt er aus Freiburg die Nachricht: »Wie Sie wissen werden, ist Reinhold Schneider nach einem Sturz auf der Straße Ostern 1958 verschieden. Seine Erbin wurde meine Tante Anna Maria Baumgarten, seine Verwandte und Betreuerin, die im Sommer 1960 im 79. Lebensjahr verstorben ist. Als ihre Erbin hatte ich dann den übrigen Nachlaß zu sichern. – Ich erinnere mich gut der Aufführung des ›Las Casas‹ und an Ihre Darstellung. Besonders die in dem schönen Baden-Badenener Theater ist mir unvergeßlich.«

Seine Antwort an die Erbin Hildegard Bauer lautet danach: »1962 träumte mir einmal von ihm. Ich saß in einer Kapelle, den Blick zum Altar gerichtet; da trat er in seiner hohen Gestalt hinter mir hervor und setzte sich zu meiner Linken mit einem innig-lieben Seitenblick zu mir, und wir beteten andächtig zusammen. Am nächsten Tag sah ich in einem Antiquariat eine fast noch neue Taschenbuchausgabe des Leipziger Inselverlages von ›Las Casas vor Karl V.‹ auf dem Ladentisch und kaufte mir diese. – Das von Reinhold Schneider selbst als eines seiner wichtigsten Erlebnisse anläßlich seines fünfzigjährigen Geburtstags bezeichnete Las-Casas-Spiel dürfte doch wohl Spuren hinterlassen haben. Hat er darüber etwas schriftlich festgehalten?«

Die Erbin schrieb im Herbst sodann ausführlich: »Ihre Fragen will ich gern beantworten; man spürt sehr, wie lange Sie wohl von unsern Begebenheiten um Reinhold Schneider abgeschnitten waren. Fräulein Baumgarten war mit in Wien und nahm an allen Veranstaltungen teil und lernte ebenfalls die Wiener Freunde kennen. Er hatte das Unglück, daß gerade sein Zimmer in der Pension ganz ungenügend geheizt war; er war – leider – nicht der Mensch, sich in diesen Dingen durchzusetzen, auch meine Tante durfte nichts in dieser Angelegenheit beanstanden; er nahm das alles wie ein Schicksal hin. Bei seinem schlechten Befinden war es natürlich sehr unangenehm für ihn. Deshalb suchte er die verschiedenen Caféhäuser auf, wo er seinen ›Winter in Wien‹ tagebuchartig weiterführte. Er hatte vorgehabt, für den ›Großen Verzicht‹ an der ›Burg‹ Besuche zu machen, mußte aber feststellen, daß die betreffenden Künstler und der Regisseur noch auswärts waren; so konnte er darin nichts erreichen; er hat die Wiener Aufführung nicht mehr erlebt. – Der Eigentümer des Freiburger Hauses kam mit seiner Frau zu Sylvester extra nach Wien, um mit seinen Mietern zu feiern; denn sonst waren sie immer zu Weihnachten familär zusammen mit den Kindern gewesen. Sie fütterten auch die Vögel und Eichhörnchen weiter, wenn Reinhold Schneider verreist war. – Da die Rückreise im März vorgenommen wurde, bei sehr kaltem, unfreundlichem Wetter, im Flugzeug überhitzt, zu Fuß über den Flugplatz in Zürich, kamen beide schwer erkältet in Freiburg an. Die

Wohnung war vollkommen eisig, keine genügende Heizung, darum wohnten sie zuerst im Hotel Oberkirch. Ursprünglich wollte Reinhold Schneider nach Rom fahren, um das Vorwort zu ›Pfeiler im Strom‹ dort zu schreiben, doch waren beide zu erschöpft von dem Winter. – Am 6. Tag im April ging er zu der kleinen Annkirche; er kaufte in der Nähe noch einige Schreibwaren; auf dem Wege zur Post – auf der Kirchstraße – wurde ihm schwindlig; er hatte Stock und Mappe bei sich und wollte sein Lavendelwasser aus der Tasche nehmen; er stürzte auf das schmale Trottoir vor einem Hause und erlitt einen Schädelbasisbruch, der anderntags, am Ostersonntag, zum Tode führte. Er wurde, wie er früher öfter wünschte, in Baden-Baden, der Begräbnisstätte seiner Eltern, wo noch ein Platz für ihn frei war, zur Ruhe gelegt. – Meine Tante hatte lange Sorgen um eine andre Wohnung, da der Hauseigentümer die Räume für sich und seine herangewachsene Familie brauchte. In ihrem hohen Alter, an die Achtzig, war das eine schwere Belastung für sie. Doch konnte sie sich nicht entschließen, und eine Herzschwäche, die sie in dem kleinen Studierzimmer Reinhold Schneiders befiel, erlöste sie von der bedrückenden Aufgabe. – Sie hatte noch verfügt, daß seine Bücherei an die Badische Landesbibliothek Karlsruhe verkauft und einiges aus dem Nachlaß bei Herder zusammengestellt wurde. Nur das große Bild, das Leo von König in Berlin von Reinhold Schneider gemalt hat, und der Schreibtisch, ein Geschenk des Kaisers, sind in Freiburg im Vorraum zum Zimmer des Oberbürgermeisters als Leihgabe verblieben. – Haben Sie Dank für Ihre Teilnahme. Ich kann mich nicht erinnern, daß er von Ihnen geschrieben hat.«

Entgegnet ist der Erbin danach worden: »Er war also nicht allein in Wien. Ohne Fräulein Baumgartens Geleit erschien mir Reinhold Schneider kaum denkbar und noch einsamer; doch spürt man nichts davon in seinen Schriften; er schreibt nur manchmal ›wir‹, und das ist alles. Sie hatte viel von einer Fee in ihrem Wesen; es strahlte selbst im Alter Schönheit aus. Ihre Einfalt hatte eine rührende Größe; sie war bis in die letzten Enden ihres Gefühlsvermögens von Reinhold Schneider ausgefüllt, was er ihr sicherlich in seinem Edelmut dankte, was er in gleicher Vollendung ihr aber kaum zu erwidern vermochte; so selbstlos war sie für ihn da, tief inniglich.« – Seine Mutter, die ich zur abendlichen Nachfeier seines Jubiläums 1953 im funkelnden Kreis seiner ihm Nächsten kennengelernt hatte, seufzte über ihn trocken: »Immer wieder war sein Bett ihm zu kurz; es war schlimm; aber das hat er wohl nun hinter sich mit seinen fünfzig Jahren.« – Zum letztenmal begegnete er mir in seiner respektablen Gestalt von über zwei Metern neben seiner lieben Trabantin im Spätherbst 1955 nahe Mozarts Geburtshaus in Salzburg. Wir standen einander überrascht gegenüber, ganz unerwartet noch einmal zusammengeführt. Zu dritt sodann im Caféhaus Tomaselli kam zur Sprache, daß Reinhold Schneider tags zuvor zu Schillers einhundertfünfzigstem Todesjahr in Münchens Universität gesprochen hatte. Er teilte durchaus nicht des Dichterfürsten Spruch, daß ein erhabener Sinn das Große in das Leben lege und nicht darin suche; er fand das unchristlich, fand keine Ehrfurcht vor der Wahrheit in solcher Gesinnung, dagegen tiefste Resignation, auf deren Grund Schiller einst sein Leben gelebt habe. – Ich wagte das Gespräch auf Reinhold Schneider selbst zu lenken: er habe doch einmal zu mir gesagt, daß er nach diesem Leben nie mehr leben möchte, daß er Gott gebeten habe, ihn zu Seinen Füßen schlafen zu lassen. Er habe auch entschieden beteuert, sich in *Las Casas* derart restlos ausgesagt zu haben, daß er danach getrost hätte sterben können. – Seine Begleiterin holte kopfschüttelnd Luft. Er

schwieg dazu. Wir brachen auf, und beide nickten mir noch, bevor ihr Quartier in der vertrauten Getreidegasse sie schluckte, ein letztes Mal den Abschiedsgruß zu.

1967 schloß der Leiter des Freiburger Herderverlags seine Höflichkeitsbezeigung kurzum mit den Worten: »*Las Casas* bin ich tatsächlich in Mexiko begegnet; ich habe sein Denkmal vor der Kathedrale gesehen und mich dabei auch lebhaft wieder an Ihre Uraufführung, an das Drama von Reinhold Schneider, erinnert.«

GLOSSEN

HILFE FÜR LESER – Mit diesem Heft schließt der achtzehnte Jahrgang der Internationalen katholischen Zeitschrift Communio. Wie schon in der Vergangenheit mußten wir auch in diesem Jahr feststellen, daß unsere Arbeit ohne Ihre Anteilnahme, Mithilfe und Treue nicht möglich gewesen wäre; dafür möchten wir Ihnen danken.

Die für das zurückliegende Jahr geplante Gründung einer mexikanischen Ausgabe ist in der erwarteten Gestalt leider nicht möglich gewesen. Unsere mexikanischen Freunde haben sich zur Herausgabe einer eigenen Zeitschrift mit dem Titel »Ecclesia« entschieden; für die Zukunft allerdings erwarten sich Ecclesia und Communio eine wohlwollende und kollegiale Zusammenarbeit.

Die jüngsten Entwicklungen in unseren osteuropäischen Nachbarländern lassen uns hoffen, die Internationale katholische Zeitschrift auch in sozialistischen Staaten verbreiten zu können. So suchen wir für das kommende Jahr nach Mitteln und Wegen, unsere deutschsprachige Ausgabe Interessenten in Ungarn, Jugoslawien, der Tschechoslowakei und natürlich im anderen Teil Deutschlands anzubieten. Da unsere Glaubensbrüder in diesen Ländern oft unter großen finanziellen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten ihr alltägliches Leben meistern müssen, will der Communio-Verlag die einzelnen Hefte oder Abonnements zum Selbstkostenpreis der technischen Herstellung zur Verfügung stellen.

Nicht nur auf diesem Hintergrund, sondern auch im Gedanken an theologisch Interessierte in der Dritten Welt, möchten wir Sie auch heute um Patenschaftsabonnements bitten. Sie können beim Communio-Verlag, Ehrenfeldgürtel 164, 5000 Köln 30, bestellt werden.

Irène Fernandez, Jahrgang 1927, studierte von 1947 bis 1956 Philosophie an der Ecole Normale Supérieure von Sèvres und an einer Ecole Normale. Den Beitrag auf Seite 519 übertrug Karin Heyl aus dem Französischen.

Aidan Nichols OP lehrt Dogmatik und Ökumenische Theologie am Angelicum in Rom; er ist Mitglied der »Divinity Faculty« der Universität Cambridge und der Fakultät des St. Mary's College in Birmingham. Der Aufsatz auf Seite 533, den Bettina Halbe aus dem Englischen übersetzte, ist seinem Buch »The Art of God Incarnate. Theology and Image in Christian Tradition«. London 1980, entnommen.

Wilhelm Nyssen, 1925 in Köln geboren, ist katholischer Hochschulpfarrer an der Universität Köln und Honorarprofessor für Ostkirchenkunde im Bereich Byzantinistik in der Philosophischen Fakultät der gleichen Universität.

Heinrich Pfeiffer SJ, in Tübingen 1936 geboren, studierte Kunstgeschichte, Archäologie, Romanistik, Philosophie und Theologie in Tübingen, London, Florenz, Berlin, München, Rom und Basel; seit 1974 ist er Professor für Christliche Kunstgeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom.

Sante Babolin, 1936 in Padua geboren, Priester 1962, lehrt seit 1973 Philosophie an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Jochen Reichel übersetzte den Beitrag auf Seite 570 aus dem Italienischen.

Der Aufsatz »Das Abschiedsterzett« von Hans Urs von Balthasar auf Seite 577 ist dem Band »Spiritus Creator (Skizzen zur Theologie III)«. Einsiedeln 1967, S. 462-471, entnommen.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, geboren 1930 in Kassel, lehrt als Ordinarius Öffentliches Recht, Rechts- und Verfassungsgeschichte sowie Rechtsphilosophie an der Universität Freiburg i. Br.; seit 1983 ist er Bundesverfassungsrichter. Der Aufsatz auf Seite 584 ist ein durchgesehenes Referat, das der Autor im Nov./Dez. vergangenen Jahres auf der Tagung »Truth and Questions in a pluralistic World« in Wien gehalten hat.

Siegfried Rother, Jahrgang 1924, studierte nach 1950 Germanistik, Slawistik und Geschichte; seiner Arbeit als Gymnasiallehrer in Bamberg folgte 1967 die Berufung zum Professor für Neue Deutsche Literatur an die Pädagogische Hochschule in Weingarten.

Hans Zimmermann, 1905 in Dresden geboren, begann seine Laufbahn als Schauspieler und Regisseur 1942 an den Kammerspielen in München; bis zu seiner Pensionierung 1972 arbeitete er dort am Bayerischen Staatsschauspiel. Er lebt heute als freischaffender Bühnenautor in Aschau/Chiemgau.

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 der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn).

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

Einem Teil der Auflage dieses Heftes ist eine Werbekarte des Communio-Verlages Köln beigefügt.