INHALT

Ahlers, Reinhild: Kirchenrecht im Gegensatz. Karl Neundörfers Beitrag zu einer Begründung des Kirchenrechts 175
Archambault, Jean-Luc: Japanische Gärten. Die Wiedergeburt der Vernunft 376
Arts, Herwig SJ: Hungern und Dürsten nach Gott. Eine Spiritualität des Verlangens 397

Ballong-Wen-Mewuda, Joseph Bato'Ora: Christ sein und Afrikaner bleiben 238
Bürkle, Horst: Nach ewigen Gesetzen des Daseins Kreise fortsetzen? Zur Wiederkehr der Wiedergeburtserwartungen 37

Calster, Stefaan van: Beim Tod eines geliebten Menschen 47
– : »Und sie verließen ihre Netze« 229
Cazzago, Aldo OCD: »Selig, die nach Gerechtigkeit dürsten«: Alexander Solschenizyn 419
Cordes, Paul Joseph, Bischof: Luther und Ignatius 267
Crosby, John F.: Anthropozentrismus und Theozentrismus im christlichen Leben 444

Greiner, Sebastian: »Auferstehung im Tod«. Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion 432

Haneke, Brukhard: Gedanken eines Laien zum priesterlichen Zölibat . . . 282
Hedwig, Klaus: Die philosophischen Voraussetzungen der Postmoderne . . 307
Henrici, Peter SJ: Die Bestimmung des Menschen 193
– : Die Modernität und das Christentum 289
– : Das Heranreifen des Konzils. Erlebte Vorkonzilstheologie 482
Henze, Winfried. Ekklesiologische Irrwege? Der Priestermangel und das Suchen nach einem Zukunftsmodell für Kirche und Gemeinde 556
Hilla, Dieter Josef: Person – Prinzip der Theologie. Zur Theologie Papst Johannes Paul II. 376
Hofmann, Rupert: Soziologie als theologische Grunddisziplin? Zur vergessenen Metaphysik der Sozialwissenschaften 453

Internationale Theologenkommission: Die Interpretation der Dogmen . . . 246
Internationales Kolloquium: Der Auftrag der Laien in der Kirche Afrikas 278

Kasper, Walter, Bischof: Postmoderne Dogmatik? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion 298

– : »Wider die Unglückspropheten«. Die Vision des Konzils für die Erneuerung der Kirche 514
Kimman, Eduard J.J.M. SJ: Gerechtigkeit und Wirtschaft 409
Koslowski, Peter: Der leidende Gott. Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus 352
Kranz, Gisbert: Priestergestalten in Romanen von Charles Williams 183
Kriele, Martin: Aktuelle Probleme des Verhältnisses von Kirche und Staat 541

Löw, Reinhard: Anthropologische Grundlagen einer christlichen Bioethik 97

Marsch, Michael OP: Miteinander Sein. Überlegungen zur Behinderten-Seelsorge 130
Maier, Hans: Ein Versuch der Integration. Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890 bis 1933. 565
Meran, Johannes-Gobertus: Die Kunst des Netzes. Gedanken zum Auffangen eines dissonanten Sterbens 140

Opiela, Stanislaw SJ: Von Managua bis Talin. Bemerkungen zur Sozialbotschaft der Kirche 79

Paschke, Gottfried: Lust auf Lärm 283
Plaga, Ulrich Johannes: »Wir sind nicht gefragt, sondern eingeladen«. Hans Urs von Balthasar zum Fünfundachtzigsten 476
Puhl, Hans Stephan: Geschichtliche Aspekte zu den Beziehungen zwischen der Volksrepublik China und dem Hl. Stuhl 467

Ratzinger, Joseph Kardinal: Jesus Christus heute 56
– : Zur »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen« 561
Rebić, Adalbert: Der Glaube an die Auferstehung im Alten Testament . . . 4
– : Der Gerechtigkeitsbegriff im Alten Testament 390
Reiter, Johannes: Prädiktive Medizin – Genomanalyse – Gentherapie . . 115
Roegele, Otto B.: In der nachkonziliaren Landschaft – von unten gesehen 527

Schasching, Johannes SJ: Die Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils 497
Schönborn, Christoph OP: »Auferstehung des Fleisches« im Glauben der Kirche 13
Schulze, Markus SAC: »Anima separata« – Baustein einer theologischen Lehre vom Menschen 30
Schwarz, Balduin: Der Philosoph Dietrich von Hildebrand 84
Sicari, Antonio OCD: »Und das Wort ist Fleisch geworden ...« 1
– : Sendung – Askese – Krise 222

Slesinski, Robert F.: Das Ende der Moderne und die geistlichen Dimensionen der Ostkirche 319
Spaemann, Robert: Sind alle Menschen Personen? 108
Speyr †, Adrienne von: »Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit ...« 387

Thils, Gustave: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche . . . 506

Utz, Arthur F. OP: Die Religionsfreiheit aus katholischer Sicht 155

Waldstein, Michael: Die Sendung Jesu und der Jünger im Johannesevangelium 203
Weinacht, Paul-Ludwig: Die »schola catholica« im Prozeß der Säkularisation. Zum 60jährigen Erscheinen der Enzyklika »Divini illius Magistri« 70

Ab 1. April 191
Editorial 385
Editorial 481
Hilfe für Leser 575
Unsere Preise 575

STELLUNGNAHMEN

Bickel, Christian 190
Hartmann, Stefan 286
Lüttgen, Franz 95

REDAKTIONELLE HINWEISE

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

»Und das Wort ist Fleisch geworden …«

Von Antonio Sicari OCD

Stellen wir uns die Welt einmal so vor, wie sie uns der heilige Paulus in seinem Brief an die Römer geschildert hat: eine Welt, die vollkommen der Vergänglichkeit anheimgefallen ist und im Zeichen von Sünde und Tod steht, eine Welt, die sich in atheistischer Verblendung von Gott abgekehrt hat und die sich seinem Urteil und seiner (»durch Ungerechtigkeit niedergehaltenen«; Röm 1,18) Wahrheit zu entziehen sucht.

Wir müssen uns also – zumindestens für den Augenblick – jener Zeit erinnern, in der »ihr von Christus getrennt wart, … in der ihr keine Hoffnung hattet und ohne Gott in der Welt lebtet« (Eph 2,12). Diese Worte beziehen sich zwar in erster Linie auf die Heiden, die »von dem Bund der Verheißung ausgeschlossen« geblieben waren, doch Paulus hat darauf hingewiesen, daß letztendlich auch die Juden diesem Verdikt unterlagen: »Alle, Juden wie Griechen stehen unter der Herrschaft der Sünde« (Röm 3,9). Sich auf ihre vermeintliche, »im Fleisch« wurzelnde Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit zurückziehend und einer *sapientia carnis quae inimica est Deo* (Röm 8,7) nachstrebend, trachtete alle Welt danach, sich endgültig vor Gott zu verschließen.

Der Begriff der »Fleischwerdung Gottes« (des Wortes, des Sohnes) umfaßt demnach zwei Bedeutungen, die, wenn auch eng miteinander verbunden, eine zeitliche Abfolge beschreiben: Um die fleischliche Gestalt des Menschen annehmen zu können, mußte Gott die Welt, »das Fleisch« zunächst dazu zwingen, ihn zu empfangen. So bezeichnen die letzten Stationen im Erdenleben des fleischgewordenen Gottes, sein Leidensweg und sein Tod, nicht nur den extremen Tiefpunkt und die äußerste Erniedrigung in seinem Abstieg auf die Erde. Sie enthüllen zugleich das ursprüngliche Drama innerhalb einer trinitarischen Entscheidung, die die Fleischwerdung des Wortes verlangt, um die feindselige Haltung einer die Obhut Gottes fliehenden (ihr aber noch nicht entflohenen) Schöpfung zu durchbrechen. Wenn der Evangelist Johannes schreibt, das »Wort sei Fleisch geworden«, so versucht er bereits mit dieser Formulierung, die ganze österliche Soteriologie (die sichtbar gewordene »Herrlichkeit des einzigen Sohnes«) einzuführen.

Es erscheint daher angemessen, den Beginn des Heilsereignisses ›vorzudatieren‹. Denn damit kann das heilstiftende Werk des Kreuzes bereits dort in der Welt eingreifen, wo sich das Wort jenes Fleisches annimmt, in das es eingehen muß: Das Dogma der unbefleckten Empfängnis (*sublimiori modo redempta*) sieht schon in der Fleischwerdung selbst die Frucht eines vorweggenommenen

»Vergießens des Erlöserblutes« über der Mutter. In der Person der heiligen Jungfrau decken sich Empfängnis des Lebens und Erlösung des Lebens auf vollkommenste Weise miteinander. Durch sie konnte das Wort, das gekommen war, um Fleisch zu werden und das Fleisch zu retten, von innen her in der Welt empfangen werden. Der als Sohn Fleischgewordene bedurfte des mütterlichen Fleisches, und dennoch war alles Fleisch seiner Erlösung bedürftig. Maria mußte daher »Tochter ihres Sohnes« sein, wie Dante es einmal trefflich zu formulieren wußte.

Mit diesen Überlegungen möchte ich lediglich darauf hinweisen, daß man der Einheit des christologischen Mysteriums – von der Fleischwerdung bis zur Auferstehung – nicht gerecht wird, wenn man diese Einheit nicht zugleich auch aus der Sicht des menschlichen bzw. ausschließlich menschlichen »Fleisches«, und das heißt, aus der Sicht Marias betrachtet. Ohne diese »Perspektive« werden wir gerade das Geheimnis der Auferstehung nicht erfassen können.

Versuchen wir also, alle in diesem Zusammenhang entscheidenden theologischen Überlegungen zu rekonstruieren.

Während die Welt versuchte, sich auf sich selbst zurückzuziehen und sich vor der Heiligen Dreieinigkeit zu verschließen, wurden zwei »Öffnungen«, zwei »Fenster« in sie hineingebrochen, die nicht mehr geschlossen werden können. Im Wunder der Fleischwerdung, in dem Moment also, in dem der Heilige Geist über die Jungfrau kam, um sie empfangen zu lassen, geschah dies zum ersten Mal. Das Fleisch *ist* Wort geworden, und seitdem sieht sich die Welt mit der erzwungenen und zu Dank verpflichtenden »Öffnung« einer unumstößlichen *Tatsache* konfrontiert, die in ihre Geschichte hineingestellt worden ist: die Tatsache des fleischgewordenen Wortes (und schließlich die Tatsache des kirchlichen Körpers).

Eine weitere »Öffnung« kündigte sich im Wunder der Auferstehung an, als das Fleisch am Kreuz »verherrlicht« und vom Grab in den Himmel »erhoben« wurde, nachdem es durch das Wort angenommen worden war und ihm eine durch den Leidensweg unauslöschlich gekennzeichnete, *wirkliche* Geschichte zuteil geworden war. Die Himmelfahrt hat dieser »Öffnung der Rückkehr« ein feierliches, liturgisches Licht verliehen. Doch auch an dieser Stelle sollten wir an das Wunder der Himmelfahrt Mariae denken und die Tragweite der vollzogenen »Öffnung« in dogmatischer Hinsicht betonen. Denn so wie es wahr ist, daß das Wort im Fleische Marias »Fleisch geworden ist« (und damit in die Welt und in die Geschichte eingetreten ist), so ist es auch wahr, daß das Fleisch des Wortes in die Welt der Dreieinigkeit aufgestiegen ist und daß das Fleisch Marias dorthin wirklich »erhoben« worden ist.

Gott ist in das Fleisch eingegangen, und das Fleisch konnte – durch das Erlösungswerk Gottes – in Gott eingehen. Das *Gleichgewicht* mußte vollkommen sein, sei es im Hinblick auf die unauflösliche Einheit der Person Jesu Christi, sei auf jenes einzigartige Geschöpf Maria, die dazu auserwählt war,

Ihm das Fleisch zu geben, dessen Er (in der Fleischwerdung) *bedurfte* und das (kraft seiner eigenen Auferstehung) *schließlich erlöst werden* sollte. Diese Einsicht ist für die Kirche, die in Maria »das Bild und den Anfang« erkennt, natürlich von großer Bedeutung. Fleischwerdung und Auferstehung verhalten sich zueinander wie unbefleckte Empfängnis und Himmelfahrt. Beide marianischen Dogmen verweisen auf die »Situation« des menschlichen Fleisches, das in das Schicksal des fleischgewordenen Wortes eingebunden ist. Der Leidensweg und der Tod Jesu Christi bilden *für alle vier Begriffe* den entscheidenden Bezugspunkt, der sie alle paradoxerweise trägt (daher ist es auch notwendig, daß das Schaf »seit der Erschaffung der Welt« geopfert wird; Apk 13,8).

An dieser Stelle noch kurz einige wesentliche Bemerkungen zum Dasein der Kirche. Das Wunder der Wiederauferstehung wird in Theologie und Katechese oftmals mit einem so geringen Wirklichkeitsbezug und einer derart deplazierten und ahistorischen Vergeistigung behandelt, daß es Theologen und Katecheten schwer fallen würde, sich selbst und den Gläubigen zu erklären, welches denn eigentlich der Unterschied sei zwischen dem Werk des auferstandenen Christus und dem des von ihm ausgesandten Heiligen Geistes.

Das gegenwärtige Verhältnis der Kirche zum auferstandenen Christus wird letztendlich mit dem Verhältnis gleichgesetzt, das die Kirche mit dem Heiligen Geist verbindet. Das Resultat sind eine Reihe von Irrtümern und sich wechselseitig überschneidenden Verschränkungen: Die Beziehung zwischen dem auferstandenen Körper Jesu Christi und der Aussendung bzw. der Mission des Heiligen Geistes bleibt unverstanden; man begreift nicht mehr das Verhältnis, das den auferstandenen Körper Christi mit dem Körper der Kirche (und der Welt) verbindet; und daher versteht man ebensowenig das Verhältnis, das sich zwischen dem Wirken bzw. der Mission des Heiligen Geistes und dem kirchlichen Körper sowie der konkreten Wirklichkeit unserer Welt entfalten muß.

Das paradoxe Ergebnis dieser Entwicklung: Fleischwerdung und Auferstehung sind nicht mehr länger jene zwei Ereignisse, die die Menschheitsgeschichte in ihrer ganzen historischen Fleischlichkeit in sich bergen und diese *von beiden Seiten* zu Gott hin öffnen, sondern sie werden zu zwei Fluchtwegen in das »Spirituelle«. Für viele scheint heute weder die Fleischwerdung noch die Auferstehung bedeutsam genug zu sein, um aus sich heraus die gesamte Menschheitsgeschichte zu durchdringen. Daß sie der Kirche damit jedoch eine immer symbolischere bzw. idealistischere Position in der Welt zuweisen, ist diesen Menschen nicht bewußt.

Mit meiner zweiten Beobachtung möchte ich mich nochmals auf die Ebene der Bilder begeben. Wenn das Heilswerk Gottes der Welt zwei »Öffnungen« beschert hat (die Fleischwerdung und die Auferstehung; beide sind fortwährend wirksam, man denke nur an die Eucharistie), so kann nur zwischen diesen beiden jener belebende Luftzug entstehen, in dem es möglich ist zu atmen.

Der Glaube an die Auferstehung im Alten Testament

Von Adalbert Rebic

Der Glaube an die Auferstehung wird im AT nicht eindeutig bezeugt. Im Pentateuch ist er überhaupt noch nicht erwähnt, bei den Propheten erscheint er selten und dann eher als physische Heilung oder nationale Erneuerung (z.B. 1 Kön 17,17-24; 2 Kön 4,31-37; 13,21; Hos 6,1-3; Jes 53,10-12; Ez 31,1-14). Erst in den jüngsten Schriften des AT wird der Glaube an die Auferstehung von der Gemeinde in Jerusalem unter hellenistischem Einfluß eindeutig als Bekenntnis zusammengefaßt. Zu dieser Zeit (2. Jhdt. v. Chr.) hatte der Auferstehungsglaube sogar schon große Bedeutung (vgl. Dan 12,1ff.; 2 Makk 7,1ff.; Jes 26,19).[1] Zur Endfassung dieses Glaubens, wie er im Neuen Testament so tief verwurzelt ist, haben die hellenistische Weisheit und die apokalyptische Literatur entscheidend beigetragen. Dieser Glaube war aber noch zur Zeit Jesu von einigen Juden in Frage gestellt, wie uns eine Diskussion zwischen den Pharisäern und Sadduzäern zeigt (vgl. Mk 12,18-27): Die Sadduzäer verwarfen den Auferstehungsglauben entschieden, während die Pharisäer ihn mit ganzem Herzen verteidigten. Der atl. Glaube an die Auferstehung von den Toten ist vor allem die Frucht der Geschichte, die das Volk Gottes besonders in den letzten Jahrhunderten des AT miterlebt hatte. Der geschichtliche Faktor spielt hier wie auch sonst in der Entwicklung der biblischen Offenbarung eine wichtige Rolle: der Auferstehungsglaube ist eine Antwort auf die zahlreichen Ereignisse (besonders auf die Judenverfolgung unter Antiochus IV.), mit denen die Juden gegen Ende des AT konfrontiert wurden. Die biblische Überlieferung meditierte diese Ereignisse, gestützt auf die jahwistischen Glaubensgrundlagen, und wurde sich so der Auferstehung von den Toten ganz sicher.[2]

Jahrhundertelang hatte die Auferstehung von den Toten die Juden nicht beschäftigt, weil sie stark im Gemeinschaftsgefühl lebten und die grundlegende Frage für sie nicht das Fortleben des einzelnen Israeliten war, sondern vielmehr das Fortleben des Volkes als ganzem: ein einzelnes Mitglied des Volkes stirbt, aber das Volk als ganzes bleibt bestehen. Die Frage nach dem Fortleben des einzelnen Gerechten entstand erst dadurch, daß ein Gerechter wegen seines Glaubens an Gott sein Leben vorzeitig verloren hatte. Die Gerechtigkeit Gottes soll den vorzeitig Verstorbenen das Leben wieder herstellen (vgl. etwa

---

1 Vgl. R. Martin-Achard, La Mort en face selon la Bible hébraïque. Labor et Fides. Genf 1988, S. 102.

2 Vgl. R. Martin-Achard, Résurrection dans l'Ancien Testament et le Judaïsm, in: *Dictionnaire de la Bible, Supplement*. Paris 1981, S. 447.

Ps 37; 49; 73; Ijob). In dieser Hinsicht war der Auferstehungsglaube eine Antwort auf eine existentielle und theologische Frage, die die frommen Juden seit je beschäftigt hatte.[3]

Es ist kein Zufall, daß gerade in nachexilischer Zeit in apokalyptisch-eschatologischen Kreisen die Auferstehungshoffnung als Antwort auf die Verzweiflung über das unabwendbare Schicksal des Todes entstand, die in der zeitgenössischen Weisheitsliteratur zum Ausdruck kommt (vgl. schon Jes 43,19; 65,17; 66,22). So gewiß Gott die Schöpfung erneuern wird, so sicher haben auch die Frommen und Gerechten aus seinem Volk, die ihm die Treue hielten, Anteil an der großen Wende, d.h. für sie beginnt dann ein neues Leben. Erde und Staub sind nur scheinbar das Ende der Menschen; bei der großen Wende, die Gott herbeiführen wird, werden auch die Staubbewohner neu aufleben. Somit wird die eschatologische Prophetie des AT zur Antwort auf das brennende Problem der Menschen, das dem Verfasser des Kohelet (9,2-6) so quälend am Herzen lag.[4]

Die Voraussetzungen für den atl. Auferstehungsglauben

In Hinsicht auf den Auferstehungsglauben im AT müssen wir uns einige Voraussetzungen vor Augen halten: 1. das grundlegende biblische Verständnis hinsichtlich des Todes und seiner Folgerungen, 2. den atl. Glauben an Gott den Schöpfer, 3. die biblische Anthropologie und 4. die außerbiblischen Einflüsse.
1. Der Tod ist und bleibt im AT ein geheimnisvolles Phänomen. Man stellte hinsichtlich des Todes überhaupt nicht viele Fragen, weil man auf sie sowieso keine rechte Antwort wußte. Der Unterschied zwischen dem Leben und dem Tode ist nach biblischer Mentalität relativ: der Tod wird als eine gewisse verminderte Form des Lebens aufgefaßt. In diesem Fall bedeutet dann »auferstehen« einfach »die menschlichen Kräfte wieder herstellen« (vgl. 1 Kön 17,17-24; 2 Kön 4,31-37; 13,21). Eine ganz andere Situation entsteht aber dann, wenn der Tod einen Menschen von den Lebenden wegreißt und in den Scheol schickt (vgl. Ps 16,10; 30,4.10).

Das AT kannte noch nicht die Möglichkeit eines neuen Lebens, das Gott nach dem Tode wieder erschaffen würde. Die Verzweiflung des Kohelet ist dafür ein eindrucksvolles Zeugnis. Deswegen war für das AT dieses irdische Leben so wichtig: man baute alle Beziehungen mit Gott und den Menschen im

---

3 Vgl. A.T. Nikolainen, Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt, 2. Bde. Helsinki 1944-46; F. Nötscher, Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube. Würzburg 1926; R. Martin-Achard, La Mort, a.a.O., S. 87f.; G. Greshake/J. Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt 1986.

4 Vgl. G. Pidoux, L'homme dans l'AT (*Cahiers théologiques* 32). Neuchâtel/Paris 1953, S. 53; R. Martin-Achard, Résurrection, a.a.O., S. 438.

hiesigen irdischen Leben auf, man versuchte hier auf Erden Gott zu lieben und ihn zu loben.[5] »Alles, was deine Hand, solange du Kraft hast, zu tun vorfindet, das tue! Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist!«, ist der einzige Rat, den Kohelet zu geben vermag.

Der Tod wird im AT auch als Strafe für die begangene Sünde verstanden (vgl. Dtn 30,15ff.; Lev 18,5; Am 5,6; Spr 2,18ff.; 3,1ff.).[6] Ausnahme ist der Tod der Gerechten, die nach einem langen und reichen Leben im Frieden zu ihren Vätern heimgegangen sind (wie z.B. die Patriarchen Gn 15,15; 25,8; 35,29). Weder im ersten noch im zweiten Fall ist eine Auferstehung von den Toten in Betracht gezogen.

2. Der atl. Glaube an den Schöpfer-Gott ist das grundlegende Fundament für eine Entwicklung des biblischen Auferstehungsglaubens. Israel hat langsam zu verstehen begonnen, und zwar aufgrund der zahlreichen Großtaten Gottes in seiner Geschichte, daß dieser Gott in seiner Souveränität, in seiner schöpferischen Kraft, in seiner Gerechtigkeit und in seiner Liebe letztlich doch über den Tod triumphieren würde. Von jeher bekennt Israel, daß sein Gott über das Leben und das Sterben Gewalt ausübt, wenn er will (z.B. 1 Sam 2,6; Dtn 32,29). Besonders die Psalmen rühmen die Macht und Kraft Gottes über alles Geschaffene, auch über den Tod. Auf diese Weise kommt Israel zum Glauben an Gott, der den Menschen und die ganze Welt wieder erneuern wird: Gott, der den Menschen aus nichts schuf, kann ihn wieder von den Toten erwecken (vgl. Ez 37 und 2 Makk 7,23ff.).

3. Um die atl. Botschaft über die Auferstehung von den Toten besser verstehen zu können, müssen wir auch die speziell biblische Anthropologie bedenken, nach der der Mensch als ein einheitliches Wesen und nicht als zusammengesetztes begriffen wird (der atl. Monismus im Gegensatz zum griechischen Dualismus). Der Mensch ist nicht aus Leib und Seele zusammengesetzt, sondern ist ein Leib und ist ein Fleisch. Daher ist das Leben des Menschen ohne den Körper nicht faßbar, die Seele kann ohne den Körper nicht bestehen. Für den atl. Menschen ist der Körper der Träger des Lebens, der Körper, der als Staub oder Fleisch vergänglich ist. Dieser Körper, der an und für sich vergänglich ist, wird vom Lebensodem Gottes lebendig gemacht (vgl. Gn 2,7). Dieser Lebensodem entspricht aber nicht dem Seelenbegriff der griechischen Philosophie (*psychē*). Im AT handelt es sich nicht um eine ewige, unabhängig vom Leib existierende Seele, die der eigentliche Träger des Lebens ist, wie in der griechischen Philosophie, sondern Leib und Seele bilden zu Lebzeiten eine psychosomatische Einheit. Die Seele muß daher Fleisch werden, um existieren zu können. Demnach endet im Tode das wahre Leben des

5 Vgl. P. Beauchamp, Psaumes nuit et jour. Paris 1980, S. 137-139.

6 Vgl. P. Grelot, De la mort à la vie éternelle. Paris 1971.

Menschen. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wird im frühen AT noch nicht klar bekannt. Die Alten glaubten, daß der Mensch nach dem Tode in den Scheol hinabsteigt und dort, in Finsternis, wo es kein wahres Leben gibt, zum zweiten Tod verurteilt ist (Ps 30,10; 88,11ff.). In der Unterwelt (*scheol*) lebt nicht die »Seele«, sondern wiederum der gesamte, also psychosomatisch einheitlich begriffene Mensch, aber in einem gegenüber dem irdischen Leben außerordentlich verminderten Zustand. In der Unterwelt existieren nur die »Schatten« (*refaim*: vgl. Jes 14,9; Ps 88,11 u.a.) Aus der Unterwelt gibt es – abgesehen von der erst später belegten Auferstehunghoffnung – keine Rückkehr (vgl. Ijob 7,9; 14,7-12; 16,22). Schon schwere Erkrankung wird z.B. in Ps 30,3f. hyperbolisch als »Hinabsteigen in die Unterwelt«, die Heilung dann als »Hinaufsteigen« des Menschen bezeichnet.[7]

So ist in vielen atl. Texten (wie z.B. Jes 26,19 und Dan 12,2), in denen von der Auferstehung die Rede ist, der ganze psychosomatische Mensch betroffen und nicht nur ein Teil des Menschen. Auferstehung heißt neues Leben, an dem der Mensch als Ganzes, als Einheit von Körper und Seele, beteiligt ist.

Erst in spätalttestamentlicher Zeit entwickelte sich unter dem Einfluß des griechischen Seelenbegriffes die Auffassung von einer Wiedervereinigung des konkreten gestorbenen Fleischleibes mit seiner unabhängig von diesem bis dahin weiter lebendig gebliebenen Seele.

Dennoch gab es im AT immer Gläubige, die, ohne die traditionellen biblisch-anthropologischen Begriffe aufzugeben, fest glaubten, daß Gott in seiner schöpferischen Kraft auch im Scheol intervenieren würde und seine Auserwählten nach ihrem Tode in seine Gemeinschaft aufnehmen würde (vgl. Ps 139,7ff.; Weish 16,13ff.; 2 Makk 6,26; 7,23ff.). Gottes Machtfülle macht vor den Pforten der Unterwelt nicht halt (Ps 139,8; Ijob 26,6). Das ist eine der wichtigsten inner-alttestamentlichen Voraussetzungen für die sich in der nachexilischen Zeit ausbildende Auferstehungsidee. Der Glaube an die schöpferische Kraft Gottes war bei den frommen Israeliten tief: »Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Händen!« (Weish 3,1). Dieser tiefe Glaube wird seinen Endausdruck im Zusammentreffen mit dem Hellenismus finden, durch den die biblische Tradition die Unsterblichkeit des Menschen entdecken wird.[8]

4. Auf den Auferstehungsglauben im AT übten auch außerbiblische Elemente großen Einfluß aus, besonders die kanaanäische Mythologie, der Agrarkult. Das ist selbstverständlich. Israel lebte inmitten von verschiedenen Völkern, die eine hochentwickelte Kultur hatten. So finden wir schon beim Propheten Ho-

---

7 Vgl. R. Martin-Achard, Résurrection, a.a.O., S. 406; K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit, in: *Biblische Zeitschrift* 6 (1962), S. 183f.

8 Vgl. U. Kellermann, Überwindung des Todesgeschicks in der atl. Frömmigkeit vor und neben der Auferstehungslehre, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976), S. 259-282; R. Martin-Achard, Résurrection, a.a.O., S. 467.

sea Auferstehungselemente (6,1-3), die aber bei ihm eigentlich eine national-politische Wiedergeburt andeuten. Dennoch waren diese Elemente für viele Gläubige im AT Ausgangspunkt für einen Auferstehungsglauben.[9] Israel war zwar durch die ganze Zeit des AT verschiedenen äußeren Einflüssen ausgesetzt, hat aber diese verschiedenen Kulturelemente im Licht des traditionellen Glaubens überdacht und sie erst dann in die jahwistische Tradition und in den eigenen Glauben integriert. Auf diese Weise kam Israel zum Auferstehungsglauben. Texte wie z.B. Jes 26, Dan 12 und 2 Makk 7 sind vom jahwistischen Glauben geprägt und lassen sich in keiner Weise mit kanaanäischen Mythen oder iranischen Auffassungen verwechseln, deren Einfluß im AT deutlich zu erkennen ist.[10]

Die atl. Texte über die Auferstehung der Toten

Schon der geheimnisvolle Tod des Henoch (Gn 5,24) und des Propheten Elias (2 Kön 2,11) wird im AT zum Ausgangspunkt verschiedener Spekulationen: Nach den biblischen Erzählungen sind Henoch und Elias anstatt ins Scheol zum Himmel hinaufgegangen, um dort mit Gott auf ewig zu sein. Diese Erzählungen, besonders die in bezug auf Henoch, sind wahrscheinlich mit alten mesopotamischen Traditionen verwandt.[11] Die Himmelfahrt dient hier als Mittel, den Tod zu überwinden. Sie stellt noch nicht die eigentliche Frage nach der Auferstehung von den Toten.

Die Hoffnung, auf ewig bei Gott zu bleiben, in der Weise des Henoch oder des Elias, ist besonders in den Psalmen vorhanden (vgl. Ps 49,16; 73,23-28 und 16,9-11).[12] Ps 49,16 kennt vielleicht schon die Unsterblichkeit der Seele und sogar auch die Auferstehung, jedenfalls die Entrückung in den Himmel; die Exegeten sind sich darüber nicht einig. Ps 73,23-28, der aus dem weisheitlichen Milieu kommt, denkt schon an die Fülle der Herrlichkeit, die Gott für seine Auserwählten vorbereitet hatte. Der Psalmist hofft, von seinem Gott geführt zu werden und mit Ihm in Ewigkeit im Himmel zu bleiben, so wie er mit Ihm auf der Erde immer zusammen gewesen ist. Die Auferstehung von den Toten ist in diesem Text nicht ausdrücklich erwähnt. In Ps 16,9-11 geht der Psalmist auf das wesentliche: sein Gott wird ihn nicht verlassen und dem Scheol nicht ausliefern, sondern Gott wird den Tod besiegen und den Beter auf ewig in seine Ge-

9 Vgl. R. Martin-Achard, La Mort, a.a.O., S. 96; F. König, Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das AT. Wien 1954; F. Nötscher, a.a.O.

10 Vgl. R. Martin-Achard, Résurrection, a.a.O., S. 469.

11 Vgl. F. Nötscher, a.a.O., S. 31ff.; G. Stemberger, Das Problem der Auferstehung im AT, in: *Kairos* 14 (1972), S. 273-290; V. Maag, Tod und Jenseits nach dem AT in Kultur, Kulturkontakt und Religion. Göttingen/Zürich 1980, S. 181-202.

12 Vgl. E. Beaucamp, Le Psautier: Ps 1-72. Paris 1976.

meinschaft aufnehmen und dort behalten. Wie aber Gott das verwirklichen wird, weiß der Psalmist noch nicht.

Der Auferstehungsglaube bei den Propheten

Der erste Prophet, der die Auferstehung erwähnt, ist der Prophet Hosea (6,1-3). Er glaubt schon im 8 Jhdt. v. Chr., daß Gott uns das Leben wieder schenken, von den Toten auferwecken wird und wir vor seinem Angesicht weiter leben werden. Dieser Text hatte große Bedeutung im AT und steht dem Auferstehungsereignis Jesu Christi am nächsten (vgl.1 Kor 15,4).[13] Nun stammt aber das Motiv des Todes und der Auferweckung von den Toten nach Meinung vieler Exegeten aus dem Agrarkult Kanaans: die Ephraimiten sprechen im Agrarkult von ihrem Gott im Bilde Baals oder von den Naturkräften. Außerdem spricht ihr Vokabular (das Leben zurückgeben, wieder aufrichten, leben vor seinem Angesicht) eher für eine national-politische Auferstehung als für eine Auferstehung von den Toten. In diesem Zusammenhang wäre auch an eine Krankenheilung zu denken. Wie oben erwähnt, ist für den Hebräer der Unterschied zwischen Krankheit und Tod, Krankenheilung und Auferweckung, nicht so einschneidend wie für unser Denken. Jedenfalls ist dieser Text aus Hosea später im Sinne der eigentlichen Auferstehung verstanden worden, wie die *Targumim* und wohl auch die *Septuaginta* bezeugen.

Nach dem Fall Jerusalems im Jahre 587 v. Chr. verkündet der Prophet Ezechiel die Wiederherstellung des Hauses Israel, das heißt die Wiederkehr der Exilanten ins gelobte Land, unter dem Bild der ausgetrockneten Gebeine (Ez 37,1-14). Dieses Bild betont die außergewöhnliche Kraft Jahwes und beruft sich auf die alte Tradition, die seit jeher in Israel bestand (vgl. Gn 2,7; Jes 42,5; Ps 104,29; Ijob 3,4) und die Auferweckung des Lebens der schöpferischen Kraft Gottes zuschrieb. Der Prophet ist hinsichtlich der Auferweckung der »ausgetrockneten Gebeine« beeinflußt durch die Erzählung von der Erschaffung des Menschen im Gn 2,7. Anders als Hos 6,1-3 beschreibt er sie mit den traditionellen jahwistischen Begriffen, die die schöpferische Kraft Gottes unterstreichen.

Nach der Zeit des Propheten Ezechiel zeigt Jes 53,10-12 eine gewisse Entwicklung in bezug auf den Auferstehungsglauben. Mit dieser Prophezeiung, die zum 4. Gesang vom Gottesknecht gehört, kündigt Deuterojesaja gegen Ende des babylonischen Großreiches im 6. Jhdt. v. Chr. die Wiederherstellung des Volkes Israel: im Schicksal des Gottesknechtes ist das Schicksal – das Heil – des Gottesvolkes zu erkennen. Im Verständnis des NT aber kündigt

13 Über die Zeitangabe in Hos 6,1-3 vgl. ausführlich K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift. Freiburg 1968, S. 228ff.

Deuterojesaja hier die Auferstehung Jesu Christi an. In jedem Fall übt dieser Hymnus vom auferstandenen Gottesknecht großen Einfluß im ganzen AT aus und eröffnet die unerhörten Perspektiven, die im wahrsten Sinne in der Auferstehung Christi verwirklicht werden.

Hinsichtlich der Auferstehung von den Toten ist das Endergebnis dieser biblischen Texte nicht sehr beeindruckend. Das Ereignis, von dem diese atl. Texte sprechen, meint entweder einfache Wiederbelebung, physische Heilung oder national-politische Erneuerung Israels, nicht aber Gottes Sieg über den Tod und die Auferweckung von den Toten im engeren Sinne. Trotzdem sind diese Texte Ausgangspunkt für Entstehung und Weiterentwicklung des atl. Auferstehungsglaubens.

Die atl. Weisheit und die Apokalyptik

Es gab in Israel immer Gläubige, die am Glauben an eine unzerstörbare Verbindung mit Gott festhielten. Im hellenistischen Zeitalter beginnen sie zu glauben, daß Gott ihnen nach dem Tode ein neues Leben schaffen würde. So wurde der Glaube an die Auferstehung von den Toten, der durch die Jahrhunderte mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, neu entdeckt und weiter entwickelt. Der Verdienst gebührt vor allem der Weisheitsliteratur des AT und der apokalyptischen Literatur. – Vier Texte interessieren uns vor allem:

1) Ijob hofft, von den Toten auferweckt zu werden (19,25-27), um bei Gott die Rechtfertigung zu bekommen, die er umsonst bei den Menschen hier auf der Erde sucht: »Doch ich, ich weiß: mein Erlöser lebt, als letzter erhebt er sich über dem Staub. Ohne meine Haut, die so zerfetzte, und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen. Ich selber werde ihn dann für mich schauen; meine Augen werden ihn sehen...« Trotz der offiziellen traditionellen Lehre von der Vergeltung glaubt der fromme Ijob, daß der lebendige und das Leben schaffende Gott, die Quelle des Heils, sein *Go'el*, ihn retten und ihm das Leben neu schaffen wird.

Die Verse 25 und 26 sind berühmt: sie stellen den Höhepunkt des Buches Ijob dar, aber sie bereiten den alten und den modernen Übersetzern große Schwierigkeiten in lexikalischer, grammatikalischer und textkritischer Sicht. Die Autorität des hl. Hieronymus hat die katholische Exegese dieser Stelle nachdrücklich beeinflußt. Hieronymus hat diese Stelle so übersetzt: »Scio enim quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum!« Und diese Übersetzung noch verstärkend kommentiert Hieronymus: »Ijob prophezeit hier die Auferstehung der Körper auf eine solche Art und Weise, wie keiner sonst über diese Sache je geschrieben hatte.« Die modernen Untersuchungen dieses Textes und seines Kontextes wie auch eine bessere und

gründlichere Kenntnis der Ideenentwicklung im alten Israel lassen wenig wahrscheinlich erscheinen, daß Hieronymus richtig interpretiert,[14] ja schließen seine Meinung vielleicht sogar aus.[15]

2) Jes 26,19 gehört zur Jesaja-Apokalypse und ist wahrscheinlich gegen Ende des vierten oder des dritten Jahrhunderts entstanden, nach einigen Exegeten sogar erst im zweiten Jahrhundert vor Christus. Dieser Text beinhaltet wirklich die Auferstehung von den Toten: »Deine Toten werden leben, die Leichen stehen wieder auf; wer in der Erde liegt, wird erwachen und jubeln.« Der Verfasser gebraucht sogar das »technische« Vokabular[16], die Sprache der Auferstehung schlechthin. Diese Auferstehung betrifft aber wahrscheinlich nur die Auserwählten im Volke Israel und nicht alle Menschen, sie hat noch nicht universelle Bedeutung, doch ist die Auferstehung aller Menschen auch nicht ausgeschlossen.

Auch hier wäre an Reste kanaanäischen Volksglaubens zu denken. Besonders die Vorstellung vom belebenden Tau gehört hierher, die später noch im rabbinischen Denken eine Rolle spielt. Die Elemente kanaanäischer Religiosität sind in Israel besonders im Kult lange weitergetragen worden. Die hier vertretene Auferstehung ist leiblich gedacht, ist eine Auferweckung zu erneutem Leben mit dem Volke Israel auf Erden, im nun erweiterten Land. Die Selbstverständlichkeit, mit der dieser Text redet, bezeugt wohl, daß dieser Gedanke zu seiner Zeit schon ziemlich lange bekannt war.[17]

3) Dan 12,1-3 (abgefaßt im 2. Jhdt. v. Chr.) bejaht zum erstenmal klar und schlicht die Auferstehung von den Toten. Der Verfasser ist fest überzeugt, daß Jahwe denen, die ihren Glauben mit dem Leben bezeugt haben, nach ihrem gewaltsamen Tode wieder neues Leben schaffen und schenken würde. Der Verfasser gehört den Hassidim an, einer Bewegung frommer Juden gegen Ende des AT, die unter apokalyptischem Einfluß und eschatologischer Naherwartung standen.

Die Auferstehung betrifft nach Dan 12,1-3 nur die Juden: die frommen werden zum ewigen Leben und die bösen zu ewiger Abscheu erwachen. Die »Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, werden immer und ewig wie die Sterne leuchten«. Der Verfasser sagt nicht ausdrücklich, was mit den anderen Menschen in der Endzeit geschehen wird. Sie interessieren ihn hier nicht. Es wäre falsch, daraus zu folgern, daß er die Nichtjuden aus der allgemeinen Auferstehung ausschließt.

---

14 Vgl. Osty, La Bible. Paris 1973, S. 1130.

15 Vgl. R. Martin-Achard, La Mort, a.a.O., S. 117.

16 Die genaue Zeit der Abfassung von Jes 26,19 bleibt umstritten. Über die Diskussion vgl. die Literatur in D. Vermeyen, Du propète Isaïe à l'Apocalyptique. Paris 1977, S. 345-381.

17 Vgl. G. Stemberger, a.a.O., S. 279f.; K. Schubert, Das Zeitalter der Apokalyptik, in: ders. (Hrsg.), Bibel und zeitgemäßer Glaube. Klosterneuburg 1965, S. 263-265.

Es handelt sich in diesem Text wieder um die Auferweckung zu einem neuen Leben. Auch hier ist die psychosomatische Ganzheit der menschlichen Existenz gemeint, die von der Auferstehung betroffen sein wird. Es handelt sich hier nicht um die Zusammenfügung von Körper und Seele, sondern im Sinne der atl. Anthropologie um Auferstehung zum Leben, das ohne Körperlichkeit undenkbar scheint.

Dan 12,1-3 ist in den älteren biblischen Traditionen fest verwurzelt (vgl. Jes 26,19; 66,24; 52-53). Die Stelle bildet eigentlich eine Neu-Interpretation, eine »Relecture« der älteren biblischen Texte (wie z.B. Jes 52-53).

4) Ein besonderes Gewicht hat die Stelle 2 Makk 7,9-36. Das zweite Buch der Makkabäer wurde im ersten Jahrhundert vor Christus geschrieben[18] und ist ein evidentes Zeugnis der gegenseitigen Einflüsse der jüdisch-palästinensischen Tradition und der hellenistischen Kultur.[19]

Nach 2 Makk 7, 9-14 soll der zweite der sieben gemarterten Brüder gesagt haben: »Du Unmensch! Du nimmst uns dieses Leben; aber der König der Welt wird uns zu einem neuen, ewigen Leben auferwecken, weil wir für seine Gesetze gestorben sind« (7,9). Der dritte erhofft sogar, vom Himmel die Hände wieder zu erlangen, die er jetzt verliert (7,11). Das stimmt ganz mit der atl. Anthropologie überein. Ohne den Körper ist das Leben nicht denkbar.[20] Die Mutter bezieht sich schließlich in ihrer Ansprache auf die traditionelle Schöpfungslehre und sagt: »Gott hat das (den Himmel und die Erde) aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen« (7,28). Gott, der den Himmel und die Erde schuf, wird auch das neue Leben denen erschaffen, die ihn lieben.[21]

Auch an anderen Stellen in 2 Makk ist die Auferstehung vorausgesetzt (z.B. 6,26; 12,43f.; 14,46 und 15,12f.).[22] In diesen Texten ist deutlich die Erwartung der Auferstehung der Gerechten ausgesprochen. Sie lassen sich schon als Hinweis auf eine wirkliche *resurrectio carnis* verstehen: Das neue eschatologische Dasein soll ein körperliches sein; die Auferstandenen werden wieder Körper haben.

Eindeutige Hinweise auf die konkrete Auferstehung von den Toten finden sich in den Apokryphen, die dem zweiten und ersten Jahrhundert vor Christus zuzuschreiben sind und sicher einen großem Einfluß auf das NT hatten. Sie können wir hier leider nicht mehr in Betracht ziehen.

---

18 Vgl. G. Stemberger, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinensischen Judentums. Rom 1972, S. 5ff.

19 Vgl. R. Martin-Achard, Résurrection, a.a.O., S. 458; M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhdt. v. Chr., in: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum neuen Testament* 10 (1969).

20 Vgl. G. Stemberger, Leib, a.a.O., S. 16; U. Kellermann, Überwindung, a.a.O., S. 66.

21 Vgl. G. Stemberger, Leib, a.a.O., S. 14.

22 Vgl. R. Martin-Achard, Résurrection, a.a.O., S. 461.

»Auferstehung des Fleisches« im Glauben der Kirche

Von Christoph Schönborn OP

Im apostolischen Glaubensbekenntnis bekennen wir: »Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches.« Was bekennt der Glaube der Kirche, wenn dieser Satz gesprochen wird? Im Folgenden geht es uns nicht primär um die theologische Diskussion der Probleme, vor die der Glaube an die Auferstehung des Fleisches die menschliche Vernunft stellt. Unser Anliegen ist elementarer: Wir versuchen, den Platz dieses Glaubensartikels im organischen Ganzen des christlichen Glaubens zu erblicken. Der Glaube ist ein artikuliertes Gefüge, in dem die einzelnen Glaubenssätze nicht isoliert betrachtet werden sollten. Es wird sich zeigen, wie tief und unlösbar unser Glaubensartikel mit dem Ganzen des Glaubens verbunden ist. Nur eine organische Zusammenschau des Glaubens kann uns helfen, den rationalen oder emotionalen Einwänden gegen die Glaubenslehre eine Vernunft und Herz überzeugende Antwort anzubieten.

Seit den frühesten Anfängen gehört das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches bzw. der Toten zum Grundbestand des christlichen Glaubens. Der frühchristliche Schriftsteller Tertullian sagt es mit unübertrefflicher lateinischer Knappheit: *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum; illam credentes, sumus* (»Die Hoffnung der Christen heißt Auferstehung der Toten; alles, was wir sind, sind wir im Glauben daran«[1]).

Von allem Anfang an hat freilich der Glaube an die Auferstehung des Fleisches Widerspruch erweckt. Paulus in Athen erntet Spott, als er von der Auferstehung zu sprechen beginnt (Apg 17,32). Wie soll dieses sterbliche Fleisch ewig leben? Wie soll es, einmal zerfallen und aufgelöst, wiederbelebt werden? Wozu schließlich eine Verewigung der Leiblichkeit, wenn doch die Geistigkeit des Menschen, seine unsterbliche Seele, das ist, was ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet und ihm einen einmaligen Platz im Reich der Lebewesen verleiht? Der hl. Augustinus bemerkt einmal: »In keiner Sache wird dem christlichen Glauben so vehement, so hartnäckig, so beharrlich und streitsüchtig widersprochen wie hinsichtlich der Auferstehung des Fleisches. Denn über die Unsterblichkeit der Seele haben auch viele heidnische Philosophen vielerlei argumentiert. Daß der menschliche Geist unsterblich sei, haben sie in zahlreichen und vielerlei Büchern schriftlich in Erinnerung gebracht. Sobald aber die Rede auf die Auferstehung des Fleisches kam, zögerten sie nicht,

1 *De resurrectione carnis* 1 (PL 2,795 B), übers. bei G. Greshake/J. Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt 1986, S. 3.

sondern widersprachen völlig offen, und ihr Widerspruch bezog sich vor allem darauf, daß sie sagten, dieses irdische Fleisch könne nicht in den Himmel aufsteigen«.[2]

Der hauptsächliche, wenn auch nicht ausschließliche Grund, warum die Christen mit solcher Entschiedenheit am Glauben an die Auferstehung des Fleisches festhalten, trotz aller immer wieder auftretender Einsprüche, ist die Auferstehung Jesu Christi. Weil wir glauben, daß Christus »als erster von den Toten auferstanden ist« (Apg 26,23; vgl. 1 Kor 15,20-23), ist der Glaube an die Auferstehung des Fleisches ein wesentlicher Bestandteil unseres Glaubens an Jesus Christus.

Wir sprechen daher zuerst, nach einer philologischen Vorbemerkung, über die Auferstehung Christi als Grund des Glaubens an die Auferstehung des Fleisches, sodann von dem, was der kirchliche Glaube über unsere eigene Auferstehung lehrt, schließlich über einige Fragen, die sich daraus für die Zeit vor der Auferstehung ergeben, den »Zwischenzustand« zwischen Ostern und Parusie.

Auferstehung des Fleisches – Auferstehung der Toten

Manchen Kirchgänger hat die Änderung in der Übersetzung des apostolischen Glaubensbekenntnisses verwundert. Warum wurde bei der Liturgiereform »Auferstehung des Fleisches« in »Auferstehung der Toten« abgeändert? Drückt diese Änderung eine gewisse Scheu vor dem Wort »Fleisch« aus? Ist dieses zu massiv, zu materiell? Diese Übersetzungsänderung ist tatsächlich verwunderlich, ist doch der Text des apostolischen Glaubensbekenntnisses von seinen ältesten Anfängen an hier eindeutig: *credo carnis resurrectionem*. Anderseits heißt es im sogenannten »großen Glaubensbekenntnis«, im Symbol von Nizäa-Konstantinopel: »Ich (wir) glaube(n) an die Auferstehung der Toten«. Beide Terminologien haben eine lange Tradition.[3] Die meisten orientalischen Symbole gebrauchen die Terminologie, die wir im Symbol von Nizäa-Konstantinopel finden. Zum festen katechetischen Formelgut gehört der Satz von der »Auferstehung des Fleisches« dagegen in der römischen und danach in der ganzen lateinischen Überlieferung und in Ägypten.

Die Wendung »Auferstehung des Fleisches« kommt im Neuen Testament nicht vor, wohl aber »Auferstehung der Toten« (vgl. Mt 22,31; Apg 17,32; 23,6; 24,21; 26,23; Röm 1,4; 1 Kor 15,12.42; Hebr 6,2). Dennoch weist die Rede von der Auferstehung *des Fleisches* in den biblisch-jüdischen Raum. In der apoka-

2 *Enarrationes in Psalmos* 88,II,5 (CCL 39,1237, 56-65).

3 Vgl. dazu die Arbeit von G. Kretschmar, Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel, in: Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielecke zum 60. Geburtstag. Tübingen 1968, S. 101-137.

lyptischen Literatur ist die Vorstellung zu finden, am »letzten Tage« werde »alles Fleisch« auferstehen. »Alles Fleisch« entspricht hier offenbar der Wendung »jeder Mensch«. »›Fleisch‹ ist das Geschöpf im Gegenüber zu Gott, seinem Schöpfer. Darin, daß alles Fleisch aufersteht, zeigt sich also Gottes Treue zu dieser seiner Schöpfung.«[4] Der Ausdruck »Auferstehung allen Fleisches« schlägt somit eine Brücke zwischen der Schöpfung und ihrer endgültigen Vollendung. Der Glaube an die Auferstehung ist getragen von der Hoffnung, daß Gott seine Schöpfung nicht preisgibt, sondern sie vollendet. Er enthält aber auch ein anderes, nicht zu übersehendes Motiv: das eines letzten Gerichts, in dem »alles Fleisch« vor Gott seinem Schöpfer Rechenschaft ablegen muß.

Beide Motive haben die Überzeugung gemeinsam, daß Gott der Schöpfer und Vollender der ganzen Schöpfung ist. Es gehört zur jüdischen eschatologischen Hoffnung, daß die Auferstehung »allgemein« sein wird, daß eben »alles Fleisch« auferstehen und in einem allgemeinen Gericht vor Gott erscheinen wird. Die Vorstellung, daß die Auferstehung an einem einzelnen Menschen vorweg geschehen könnte, »war dem Judentum absolut fremd«.[5] Für das Verständnis des christlichen Auferstehungsglaubens wird dieser Gedanke sehr wichtig. Die Erwartung nämlich, daß »alles Fleisch« gemeinsam auferstehen wird, wird auch für die christliche Eschatologie nicht an Bedeutung verlieren; wie wir noch sehen werden, darf man aber die »Auferstehung des Fleisches« nicht von der Auferstehung Jesu trennen: beide bilden gewissermaßen ein einziges endzeitliches Ereignis.

Meint »alles Fleisch« in erster Linie »alles Geschaffene«, so liegt darin doch auch schon der Gedanke, daß nichts Geschaffenes von Gottes Heilswillen und von seinem Gericht ausgenommen ist, nicht einmal »dieses Fleisch«, das wir tragen, das heißt: dieser unser Leib. »Auferstehung des Fleisches« bekommt damit einen neuen Akzent, an dem sich die Kontroversen erst eigentlich entzünden werden: den der konkreten und realen Leiblichkeit der Auferstehung. Dieser Aspekt gehört nun zweifellos schon zur jüdischen Auferstehungshoffnung, wie sie zur Zeit Jesu von den Pharisäern vertreten wurde. Die »Auferstehung der Toten« meint daher immer auch ganz konkret die Auferstehung der Leiber aus den Gräbern. Daß das Ostergeschehen in Jerusalem mit dem Begriff »Auferstehung« bezeichnet wurde, und zwar vom ersten Moment an, weist einerseits daraufhin, daß mit diesem Ereignis die endzeitliche Auferstehung »allen Fleisches« begonnen hat, anderseits aber auch gerade darauf, daß dieses Geschehen eine konkrete leibliche Dimension hat. Ohne das leere Grab hätte man nicht von »Auferstehung« Jesu sprechen können. Kurt Schubert, der bekannte Wiener Judaist, schreibt in diesem Zusammenhang: »Die Botschaft

4 Ebd., S. 108.

5 K. Schubert, Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums. Wien 1973, S. 170.

von der Auferstehung Jesu hätte sich in Jerusalem keinen Tag lang halten können, wenn nicht tatsächlich ein leeres Grab Jesu gezeigt worden wäre, das auch allgemein als das Grab Jesu anerkannt worden wäre. ... In der öffentlichen Meinung der Bürger Jerusalems wäre die Botschaft von der Auferstehung Jesu ein für alle Male desavouiert worden, wenn man auf ein Grab mit einem vermodernden Leichnam Jesu hätte hinweisen können. Die Verkünder von der Auferstehung Jesu wären Gegenstand öffentlichen Gelächters geworden, wenn der Augenschein im Grab Jesu nicht für sie gesprochen hätte.«[6]

Mit dem Glauben an die endzeitliche »Auferstehung des Fleisches«, die allgemein und leibhaft sein wird, hängt untrennbar zusammen die mehr oder weniger ausdrücklich formulierte Überzeugung von einem »Zwischenzustand« der Toten, einer Zeit der Erwartung, deren Bedeutung erst im Licht der Offenbarung Jesu Christi klare Konturen bekommt. Nicht erst in christlicher Zeit, sondern schon im Judentum hat sich die Überzeugung kundgetan, daß diese Zwischenzeit durch die Trennung von Leib und Seele bestimmt ist.[7] Am Ende dieser Zeit, am Ende der Zeit schlechthin, wird die »Auferstehung der Toten stehen«. Sie wird in der »Auferstehung des Fleisches« bestehen. In der Auferstehung Jesu Christi findet sie ihr Modell, ihre Ursache und sozusagen ihren Raum.

Die Auferstehung Jesu und die unsere

»Wie können etliche unter euch behaupten: ›Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht‹? Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, so ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist damit auch unsere Predigt nichtig, und nichtig ist euer Glaube ... Nun ist aber Christus auferweckt worden als Erstling der Entschlafenen« (1 Kor 15,12-14. 20). Wir wissen nicht, welche Ansichten diejenigen Korinther vertraten, die Paulus hier zurechtweist. War es eine Art gnostische »Spiritualisierung« der Auferstehung? Oder eine Ablehnung der Auferstehung von einem hellenistischen Menschenbild her? Entscheidend ist, daß Paulus in seiner Antwort eine unlösliche Klammer zwischen der Auferstehung (bzw. Auferweckung) Jesu und der unseren spannt. Was unsere Auferstehung ist und sein wird, finden wir alleine in Christus.

Auferstehungshoffnung gibt es gewiß auch schon vor dem Kommen Christi. Sie erscheint zum ersten Mal deutlich ausgesprochen im Buch Daniel (12,2) und im 2. Makkabäerbuch (7,9.11.13.23.29). Die Pharisäer und manche Zeitge-

---

6 Ebd., S. 183f.

7 Daß der Tod Trennung von Leib und Seele ist, ist eine schon in der frührabbinischen Literatur vertretene Ansicht. Dementsprechend ist die Auferstehung die Wiedervereinigung von Leib und Seele; vgl. hierzu K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit, in: *Biblische Zeitschrift* 16 (1962), S. 177-214.

nossen Jesu glaubten an die Auferstehung der Toten (vgl. Apg 23,6; Joh 11,24). Jesus selber lehrt sie klar und deutlich (vgl. Mk 12,18-27). Die Auferstehung wird erwartet »am jüngsten Tag« (Joh 6,40), und sie wird mit dem allgemeinen Gericht verbunden sein (vgl. Joh 5,25-29). Jesus hat Tote erweckt (vgl. Mk 5,21-42; Lk 7,11-17; Joh 11), wie auch schon Propheten vor ihm (vgl. 2 Kön 4,8-37). Diese Wundertaten waren wohl Zeichen der Vollmacht Jesu, auch Vorzeichen der kommenden Auferstehung der Toten, aber noch nicht diese selbst, da die von Jesus Auferweckten ins irdisch-sterbliche Leben zurückgekehrt sind.

Etwas völlig Neues kündigt sich an in den geheimnisvollen Worten Jesu vom bevorstehenden Leiden und Auferstehen des Menschensohns. Die synoptischen Evangelien überliefern, Jesus habe drei Mal sein bevorstehendes Leiden, aber auch seine darauffolgende Auferstehung angekündigt (Mk 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34 und Par.). Es besteht kein ernsthafter Grund, die Echtheit dieser Prophezeiungen in Frage zu stellen; sie sind so ungewöhnlich für die zeitgenössischen Vorstellungen und Erwartungen, daß sie nicht aus jüdischen Mustern herleitbar sind; sie sind aber anderseits so kohärent mit allem, was Jesus selber von seiner Sendung durch Gesten, Taten und Worte offenbart, daß sie am sinnvollsten als getreues Echo der Unterweisung Jesu selbst betrachtet werden können.[8]

Wir müssen uns die gewaltige Tragweite dieser Worte klar zu machen versuchen. In Jesu Verkündigung geht die allmähliche Offenbarung seiner Identität als Messias, als himmlischer Menschensohn und als Sohn Gottes Hand in Hand mit der immer deutlicheren Offenbarung seines bevorstehenden Leidensweges und der über diesen zu erreichenden Auferstehung. Die Verkündigung des kommenden, ja des bereits anbrechenden Gottesreiches ist untrennbar verknüpft mit dieser doppelten Offenbarung. Jesus verkündigt den Anbruch der Endzeit, in der Gott sein Volk heimsuchen, Israel wieder herstellen, das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufrichten wird. Doch kommt das Reich Gottes anders als erwartet. Er selber ist die Mitte dieses Reiches, und daher kommt das Reich Gottes nur durch seine Sendung hindurch, das heißt aber durch sein Sterben »für die Vielen« (Mk 10,45) und durch sein Auferstehen. An der Stellung zu Jesus entscheiden sich daher Eintritt ins Gottesreich oder Ausschluß von ihm. Zu Ihm kommt aber nur, wer mit Ihm geht und in seiner Nachfolge das Kreuz auf sich nimmt und sich so zu Ihm bekennt (vgl. Mk 8,34-38).[9]

Wie dramatisch das Nichtverstehen dieser Botschaft Jesu und ihrer Realisie-

8 Dazu A. Feuillet, Les trois grandes prophéties de la Passion et de la Résurrection des évangiles synoptiques, I: Authenticité substantielle et circonstances historiques des prophéties, in: *Revue Thomiste* 67 (1967), S. 533-560.

9 Das zeigt eindrucksvoll H. Schürmann, Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basileia-Verkündigung. Freiburg 1983.

rung für die Jünger war, spüren wir ganz lebensnah in den Evangelien. Jesus hat wohl von Anfang an diese Zusammenhänge durchblicken lassen.[10] Doch geschieht der Durchbruch erst nach dem Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei (Mk 8,29; Mt 16,16).[11] Jetzt, da der erste der von Jesus erwählten Zwölf dank göttlicher Inspiration (vgl. Mt 16,17) feierlich die Identität Jesu proklamiert hat, beginnt dieser ihnen zu eröffnen, »der Menschensohn müsse vieles leiden und von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen« (Mk 8,31). Dieses »müssen« ist nicht ein äußerer Zwang, auch kein blindes Schicksal, sondern Gottes Heilsratschluß, der sich auf diesem Weg verwirklichen »muß«. Den Jüngern Jesu ist diese »göttliche Notwendigkeit« völlig unbegreiflich. Daß der Messias leiden soll, anstatt der Bringer des Friedensreiches und der Glückszeit zu sein, ist ihren Erwartungen allzu konträr. Nie gab es freilich ein schärferes Wort Jesu als die Zurechtweisung des Petrus, der Jesus vom Leidensweg abhalten will: »Hinter mich, Satan! Denn du denkst nicht an die Sache Gottes, sondern die der Menschen« (Mk 8,33).

Warum aber stößt auch Jesu Ankündigung seiner Auferstehung bei den Jüngern auf Unverständnis? »Dieses Wort hielten sie fest und besprachen miteinander, was das bedeute: von den Toten auferstehen« (Mk 9,10). Warum bedurfte es auch nach der Auferstehung Jesu noch einer ganzen Weile, bis der Glauben der Jünger an dieses Ereignis gefestigt war (vgl. Mt 28,17; Mk 16,14; Lk 24,38)? Ein nicht zu unterschätzender Grund dafür dürfte der allgemeine Glauben gewesen sein, daß die Auferstehung der Toten am Ende der Zeiten geschehen werde und daß sie nicht eine isolierte Auferstehung einzelner, sondern die gemeinsame Auferstehung aller sein werde. Was bedeutete auf dem Hintergrund dieser Erwartung die Auferweckung Jesu, die ja offensichtlich nicht eine Rückkehr ins irdische Leben war, sondern endgültige Auferstehung? Es war nicht einfach das Fortleben nach dem Tod, das man für die Seele des Verstorbenen erwartete, sondern real leibliche Auferstehung (vgl. Lk 24,39), so daß das Grab wirklich leer war, aber nicht einfach nur eine Wiederbelebung des Leichnams, wie sie bei den Totenerweckungen Jesu geschehen war. Die Tatsache, daß man dieses Ereignis eben Auferstehung oder Auferweckung nannte, bezeugt, daß die Jünger das Ereignis – wohl auf Grund der Vorhersagen Jesu und der Begegnungen mit ihm als Auferstandenem – in Zusammenhang mit der endzeitlichen, allgemeinen Totenauferweckung sahen. Was bedeutete es aber, daß Jesus, der Christus, alleine auferstanden ist?

---

10 Vgl. den zweiten Teil des Aufsatzes von A. Feuillet: Signification doctrinale des prophéties, in: *Revue Thomiste* 68 (1968), S. 41-74, hier S. 61.

11 Es sei hier auf die faszinierende Interpretation dieser Stelle durch J.-M. van Cangh und M. van Esbroeck hingewiesen: La primauté de Pierre (Mt 16,16-19) et son contexte judaïque, in: *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980), S. 310-324.

Wir berühren mit dieser Frage einen wesentlichen Punkt des christlichen Verständnisses der »Auferstehung des Fleisches«: Christus ist nicht alleine auferstanden. Seine Auferstehung ist der Anfang, die Ursache, ja in gewisser Weise schon die Realisierung der allgemeinen Auferstehung von den Toten. Die allgemeine Auferstehung am Ende der Zeit ist nicht ein anderes, isoliertes Ereignis, sie gehört untrennbar zur Auferstehung Jesu. Der Jüngste Tag ist schon angebrochen. Jesu Christi Tod ist »der Tag und die Stunde« des Kommens der Königsherrschaft Gottes. Das Reich Gottes ist angebrochen und damit die Endzeit. Mit dem Ostermorgen hat die Neue Schöpfung begonnen.

In vielfältiger Weise hat die apostolische Verkündigung das zum Ausdruck gebracht. Der hl. Paulus zum Beispiel: »Nun aber ist Christus von den Toten erweckt worden *als Erstling der Entschlafenen*. Denn da der Tod durch einen Menschen gekommen ist, so auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Wie nämlich in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden. Ein jeder aber in der für ihn geltenden Reihenfolge: *als Erstling Christus*, dann die zu Christus gehören bei seiner Ankunft. Danach ist das Ende da, wenn er Gott dem Vater die Königsherrschaft übergibt« (1 Kor 15, 20-24). Christus ist also *»der Erstgeborene aus den Toten«* (Kol 1,18). Mit seiner Auferstehung hat die allgemeine Totenauferstehung schon begonnen. Sie wird bei seiner Wiederkunft offenkundig und voll verwirklicht werden. Die Auferstehung Jesu war kein isoliertes Ereignis, wie auch sein Kreuzestod nicht ein vereinzelt dastehendes Mißgeschick war. In beiden Ereignissen geht es um letzte Entscheidungsmomente in der Geschichte: »Das Ende der Zeiten ist bereits zu uns gekommen (vgl. 1 Kor 10,11), und die Erneuerung der Welt ist unwiderruflich schon begründet.«[12] Erst in dieser Sicht der Osterereignisse werden gewisse Eigenheiten der christlichen Auferstehungserwartung verständlich, allen voran das oft verhandelte Problem der »Naherwartung«, ferner die Vorstellung, daß wir mit Christus schon auferstanden sind, und schließlich die dazu scheinbar in Widerspruch stehende andere Erwartung, daß wir bei der Wiederkunft Christi auferstehen werden.

Die allgemeine Auferstehung der Toten

Das Problem der »Naherwartung«

Wenn Christus auferstanden ist, dann ist die allgemeine Auferstehung der Toten angebrochen. Kann es dann noch lange dauern, bis dies offenkundig wird? Paulus, und mit ihm wohl die ganze frühe Kirche, hatte die Erwartung, er werde noch hier auf Erden die Wiederkunft Christi erleben. »Einige sind schon

12 II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, 48,2.

entschlafen« (1 Kor 15,6). Was wird mit ihnen geschehen? In seinem ältesten Brief tröstet der Apostel die Gemeinde von Thessaloniki: »Wir wollen euch nicht unwissend lassen, Brüder, über die Entschlafenen, damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben. Denn wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die in Gemeinschaft mit Jesus Entschlafenen mit ihm führen. Denn das versichern wir euch mit einem Wort des Herrn: wir, die wir leben und bis zur Ankunft des Herrn übrigbleiben, werden denen, die entschlafen sind, nicht voraus sein. Er selbst, der Herr, wird bei dem Befehlsruf, wenn die Stimme des Erzengels und die Posaune Gottes erschallt, herniedersteigen vom Himmel. Dann werden zunächst die Toten in Christus auferstehen. Darauf werden wir, die noch leben und übriggeblieben sind, mit ihnen zusammen auf Wolken dem Herrn entgegen in die Luft entrückt werden und so immerdar mit dem Herrn sein« (1 Thess 4,13-17).

Den schon Entschlafenen und den noch auf Erden Verbliebenen wird bei der Wiederkunft Christi die Vereinigung mit seiner Auferstehung gemeinsam sein. Den Korinthern sagt Paulus: »Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden zwar nicht alle entschlafen, wohl aber werden wir alle verwandelt werden, und zwar in einem Nu, in einem Augenblick, beim Schall der letzten Posaune: die Posaune wird nämlich erschallen, und die Toten werden als Unverwesliche auferweckt werden, und wir werden verwandelt werden. Es muß nämlich dieses Verwesliche Unverweslichkeit anziehen und dieses Sterbliche Unsterblichkeit« (1 Kor 15,51-53).

Später, als der Apostel in Gefangenschaft war, hat er für sich selber mit der Möglichkeit rechnen müssen, vor der Wiederkunft Christi den Tod zu erleiden. Unter diesen Umständen erscheint ihm das Sterben sogar als wünschenswert, da er sich sehnt, bei Christus zu sein: »Ich erwarte in aller Zuversicht, daß Christus an meinem Leib verherrlicht wird, sei es durch Leben, sei es durch Tod. Denn für mich ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn. Gilt es aber, weiterzuleben im Fleische, so bedeutet mir das ein fruchtreiches Schaffen, und so weiß ich nicht, was ich vorziehen soll. Es zieht mich nach beiden Seiten hin. Ich habe das Verlangen, aufzubrechen und mit Christus zu sein; denn das wäre weitaus das Bessere; das Verweilen im Fleisch aber ist notwendiger um euretwillen« (Phil 1,20-24).

Es ist erstaunlich, daß die Verzögerung der Wiederkunft des Herrn in der frühen Kirche nicht größere Verwirrung gestiftet hat. Dafür gibt es nur eine sinnvolle Erklärung: Christus wird nicht nur als der Wiederkommende erwartet, sondern auch als der schon Gegenwärtige geglaubt. Christus steht in der Mitte des christlichen Glaubens und Hoffens.[13] Schon vor Ostern hat Chri-

13 Vgl. hierzu die schöne Arbeit von E. Keller, Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie. Fribourg 1989, S. 14-17.

stus seine Jünger, die er selber erwählt hatte (vgl. Mk 3,13), ganz an sich gebunden, »damit sie mit ihm zusammen seien und er sie aussende zu verkündigen« (Mk 3,14). Sie gehören zu ihm (vgl. Lk 22,56-59), und er ist mit ihnen, untrennbar: »Wer euch hört, hört mich« (Lk 10,16). Diese innige Zusammengehörigkeit hört mit der Auferstehung nicht auf, sondern bekommt eine neue, universale Bedeutung und Kraft: »Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt« (Mt 28,20). Paulus hat diese sieghafte Gewißheit, daß nichts uns scheiden kann von der Liebe Christi (Röm 8,35.39).

Die alles überstrahlende Wirklichkeit ist das Mit-Christus-Sein, ja das In-Christus-Sein, von dem der hl. Paulus so oft spricht. Da wir in Christus sind, gilt: »Wenn wir leben, leben wir für den Herrn; und wenn wir sterben, sterben wir für den Herrn. Mögen wir also leben oder sterben, wir gehören dem Herrn. Ist doch Christus gerade deshalb gestorben und wieder lebendig geworden, damit er über Tote und Lebende herrsche« (Röm 14,8-9). Diese Sicht macht nun auch verständlich, warum von unserer Auferstehung nicht nur im Futur, sondern auch im Präsens gesprochen werden kann.

»Mit Christus auferweckt«

Der hl. Paulus lehrt, daß in der Taufe ein Mitsterben mit Christus geschieht, »damit gerade, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferstand, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln« (Röm 6,4). Die Getauften sollen sich als solche betrachten, die tot sind für die Sünde, »aber für Gott leben in Christus« (Röm 6,11). Das neue Leben ist wirklich ein Sein-in-Christus, dem Auferstandenen. Deshalb gilt: »Wenn also jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, Neues ist geworden« (2 Kor 5,17). Das geht so weit, daß der hl. Paulus von den Getauften als mit Christus Auferstandenen spricht: »Wenn ihr nun mit Christus auferstanden seid, so suchet das, was droben ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt« (Kol 3,1). Noch deutlicher: »Und uns, die wir tot waren durch die Übertretungen, hat er mit Christus lebendig gemacht – aus Gnade seid ihr gerettet – und hat uns in Christus mitauferweckt und mitgesetzt in den Himmel« (Eph 2,5-6).[14] Das neue Leben mit Christus ist jetzt schon Teilhabe an seiner Auferstehung. Doch ist diese Realität noch nicht voll offenbar: »Ihr seid ja gestorben, und euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott. Wenn Christus, unser Leben, erscheint, dann werdet auch ihr mit ihm erscheinen in Herrlichkeit« (Kol 3,3-4; vgl. 1 Joh 3,2).

Weil Christsein Mit-Christus-Sein heißt, ist die Heimat der Christen dort, wo Christus ist: »Unsere Heimat aber ist im Himmel, von woher wir auch den Retter erwarten, den Herrn Jesus Christus« (Phil 3,20). Deshalb ist die ir-

14 Zu diesen präsentischen Auferstehungsaussagen vgl. J. Kremer, a.a.O., S. 137-157.

dische Existenz eine Zeit der Pilgerschaft[15], »fern der Heimat«: »So sind wir denn allezeit frohgemut und wissen, daß wir, solange wir im Leibe weilen, fern vom Herrn in der Fremde wohnen. Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen; doch sind wir frohgemut und möchten lieber aus dem Leib ausziehen und daheim sein beim Herrn« (2 Kor 5, 6-8).

Schon jetzt ist unser Leben »in Christus«, doch erst wenn »unser irdisches Wohnzelt abgebrochen wird« (2 Kor 5,1), wenn wir sterbend »aufbrechen« (Phil 1,23) aus diesem Leben »im Fleisch« (Phil 1,22), werden wir »daheim sein beim Herrn«. Doch auch dann ist unser Sein-mit-Christus noch nicht vollendet. Erst wenn der Herr wiederkommt, »wird er den Leib unserer Niedrigkeit umwandeln, daß er gleichgestaltet sei dem Leib seiner Herrlichkeit, vermöge der Kraft, mit der er sich alles zu unterwerfen vermag« (Phil 3,21).

So können wir zusammenfassend festhalten: Christsein ist Sein-in-Christus; doch gibt es in diesem eine dreifache Steigerung: »Existenz ›in Christus‹ in der irdischen Leiblichkeit; ein Mehr an Christusgemeinschaft (›mit Christus‹) in einem Zwischenzustand, der einerseits schon von der irdischen Leiblichkeit befreit ist, anderseits der himmlischen noch entbehrt; Vollendung durch den Empfang der himmlischen Leiblichkeit.«[16]

»Wie werden die Toten erweckt?«

»›Aber‹, wird einer sagen, ›wie werden die Toten erweckt? Mit was für einem Leib kommen sie?‹« (1 Kor 15,35). Vielleicht gibt es deshalb so viele Schwierigkeiten mit dem Glauben an die wirkliche leibliche Auferstehung, weil dieses Geschehen so schwer vorstellbar ist. Die Lehre der Kirche sagt, am Ende der Zeiten werden alle Menschen »mit dem eigenen Leib, den sie hier tragen, auferstehen«.[17] Doch welcher Art soll die Identität zwischen irdischem und auferstandenem Leib sein? Der Blick auf die Auferstehung Jesu gibt dem Glauben an unsere eigene Auferstehung Anschaulichkeit. Gewiß bleibt die Auferstehung Jesu und die unsere ein striktes Geheimnis des Glaubens. Dennoch ist der Auferstehungsleib Jesu eine den Zeugen sichtbare, ja greifbare Wirklichkeit. An der Wirklichkeit seiner Auferstehung wird uns unsere erahnbar.

a) Das erste, was wir mit Gewißheit von der Auferstehung Jesu her für unsere eigene Auferstehung sagen müssen, ist die klare Unterscheidung von Tod und Auferstehung. Zwischen Tod und Auferstehung Jesu liegt der geheimnisvolle Karsamstag, das heißt die Grablegung des Leichnams Jesu und der »Höllenab-

15 Dazu Chr. Schönborn, Existenz im Übergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöttlichung. Einsiedeln/Trier 1987.

16 Cl.-H. Hunzinger, Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen, in: Leben angesichts des Todes, a.a.O., S. 69-88, hier S. 86, Anm. 32.

17 Glaubensbekenntnis des IV. Laterankonzils von 1215 (DS 801).

stieg« der Seele Jesu. Der Herr ist *aus dem Grab* erstanden. Es ist daher mit dem Glauben unvereinbar zu behaupten, die Auferstehung geschehe *im* Tode. Die Idee, die Auferstehung geschehe bereits im Moment des Todes, stößt sich an der elementaren Tatsache der Grablegung Jesu und der »Auferstehung am dritten Tag«. Das älteste Kerygma der Kirche betont schon diese Sequenz (gestorben – begraben – auferstanden; vgl. 1 Kor 15,3-4), die auch dem geschichtlichen Ablauf der Ereignisse entspricht. Gegen die Spiritualisierung der Auferstehung durch die Gnosis[18], die mit »Auferstehung« das Aufsteigen der Seele zu Gott unter Hintanlassung des Leibes bezeichnen, erinnert der hl. Irenäus von Lyon an den Realismus der Auferstehung Jesu als dem Urbild unserer kommenden Auferstehung:

»Wenn der Herr ›mitten im Todesschatten hinging‹, wo die Seelen der Verstorbenen waren, dann aber leiblich auferstand und nach der Auferstehung emporgehoben wurde, dann werden offenbar auch die Seelen seiner Jünger, derentwegen der Herr dies getan hat, an jenen unsichtbaren Ort abgehen, der ihnen von Gott bestimmt ist, und dort bis zur Auferstehung verbleiben, ihre Auferstehung erwartend. Dann aber werden sie, ihre Leiber wiederempfangend und vollkommen, d.h. leiblich auferstehend, wie auch der Herr auferstanden ist, zur Anschauung Gottes gelangen.«[19]

b) Ein zweites wird an Jesu Auferstehung deutlich: der Auferstehungsleib ist real identisch mit dem irdischen Leib. Die Evangelienberichte betonen diese Identität ganz ausdrücklich. Die Identifikation des Erscheinenden geschieht gerade durch seinen Leib: »Was seid ihr bestürzt, und warum steigen Zweifel in euren Herzen auf? Seht meine Hände und meine Füße, daß ich es selbst bin!« (Lk 24,38-39). Die Wundmale bezeugen unbezweifelbar, wer der ist, den die Jünger sehen (vgl. Joh 20,24-29). Seine leiblichen Gesten wirken wie Erkennungszeichen (vgl. Lk 24,30-31.35). Maria von Magdala erkennt Jesus am unverwechselbaren Ton seiner Stimme (Joh 20,16). Mit Jesus nach seiner Auferstehung gegessen und getrunken zu haben, wird in der Predigt der Apostel als Beweis für die Realität der Auferstehung genannt (vgl. Apg 10,41). All das bekundet die Gewißheit der Zeugen des Auferstandenen, daß er »mit dem eigenen Leib«, den er von Maria empfangen, in dem er mit ihnen gelebt hat, nun auch auferstanden ist und bleibt.

c) Die dritte Einsicht, die wir aus Jesu Auferstehung für die unsere gewinnen, ist das »ganz anders« desselben Leibes nach der Auferstehung. Die Motive sind bekannt; das Nicht-Erkennen (»Ihre Augen waren gehalten, so daß sie ihn nicht erkannten«; Lk 24,16); die räumliche Ungebundenheit (vgl. Joh 20,21; Lk 24,31); die geheimnishafte Nähe und doch Andersheit (vgl. Joh 21). Im Blick

18 Zu den Grundfragen der Gnosis vgl. neuerdings P. Koslowski (Hrsg.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich/München 1988.

19 Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* V,31,2 (BKV II, S. 234f.).

auf Christus spricht Paulus von einem »pneumatischen Leib«, der den »psychischen Leib« ablöst. Der irdische Leib ist ein »beseelter«, der Auferstehungsleib ist ein »durchgeistigter«, vom Heiligen Geist völlig durchdrungener. Diese »Pneumatisierung« ist nicht zu verwechseln mit einer »Spiritualisierung« im Sinne der Gnosis. Es wird wirklich dieser mein Leib auferweckt durch den Heiligen Geist, von diesem ganz »erfüllt«: »Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist« (Röm 8,11).

Doch wie soll dieses materielle, irdische, vergängliche Stück Leib ewig leben? Die Gnostiker des 2. Jahrhunderts zitierten gerne ein Pauluswort als eines der wichtigsten Argumente für ihre »spiritualisierte« Sicht der Auferstehung; »Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben, noch erbt die Verweslichkeit die Unverweslichkeit« (1 Kor 15,50).[20] Dieses Wort scheint eine Auferstehung des Leibes, des konkreten Menschen »aus Fleisch und Blut«, auszuschließen. Hinter dem biblischen Argument steht die Überzeugung der Gnosis, daß die Materie als solche grundsätzlich nicht »heilsfähig« ist. Sie ist in sich verschlossen, sie kann die Schwelle der kommenden Welt nicht überschreiten. Der Weg dorthin kann nur ein Abschied von der Materie sein. Demgegenüber ist der Glaube an die Auferstehung des Fleisches untrennbar mit der Gewißheit verbunden, daß auch die Materie als Gottes gutes Geschöpf, »Trägerin« des lebendigmachenden Geistes sein kann. In seiner Auseinandersetzung mit der Gnosis hat der hl. Irenäus gegen diese »geschlossene« Sicht der Materie ein sehr ansprechendes Argument vorgebracht: Es sei erstaunlich genug, daß es überhaupt belebte Materie gibt, wie evidenterweise alles Lebendige zeigt, das ja gerade dadurch erst lebendig ist, daß Materie Leben in sich aufnehmen kann. Also kann »das Fleisch« das Leben fassen: »Wenn aber dies gegenwärtige Leben, das viel schwächer ist als das ewige Leben, dennoch so viel vermag, daß es unsere sterblichen Glieder belebt, wie sollte dann jenes ewige Leben, das doch weit wirksamer ist, das Fleisch nicht beleben können, das doch schon eingeübt und eingewöhnt ist, Leben in sich zu tragen?«[21]

d) Wir fragen, wie die Auferstehung des Fleisches möglich sei. Wir können, nochmals im Blick auf Jesus Christus, sagen: Ist Jesus das ewige Wort des Vaters, das Fleisch angenommen hat, dann kann auch unser sterbliches Fleisch das Wort und den Geist Gottes aufnehmen. Der Realismus der Menschwerdung Gottes ist die tiefste Zusage der wirklichen Auferstehung des Fleisches. »Gott im Fleisch« ist die Verheißung, daß das Fleisch in Gott leben wird. So

20 Die Debatte ist genau dargestellt bei Y. de Andia, Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon. Paris 1986.

21 Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* V,3,3 (übers. v. H.U. von Balthasar, in: Irenäus, Geduld des Reifens. Einsiedeln 1965, S. 94).

ist nicht erst die Auferstehung Jesu der Anfang und die Verheißung unserer kommenden Auferstehung. Bereits die Menschwerdung des Sohnes Gottes durch die Annahme unseres sterblichen Fleisches hat es möglich gemacht, daß dieses zum »Erbteil Gottes« wird. Nochmals Irenäus: »Das Fleisch vermag zwar aus sich selbst das Reich Gottes nicht zu erben, wohl aber ins Reich Gottes vom Geiste geerbt zu werden.«[22]

Der Glaube an die Auferstehung des Fleisches findet also in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes, das gestorben, begraben und auferweckt worden ist, sein Urbild. Deshalb wird der Glaube an die Auferstehung des Fleisches so lebendig sein wie der Glaube an Jesus Christus: »Ist Christus nicht erweckt worden, dann ist euer Glaube leer, dann seid ihr noch in euren Sünden« (1 Kor 15,17).

Der Glaube ist ein organisches Ganzes. Wird ein Glied geschwächt, so werden früher oder später alle anderen an Kraft verlieren. Letztlich hängt der Glaube an die Auferstehung des Fleisches an jenem ersten, alle weiteren bedingenden Glaubensartikel, daß Gott der Schöpfer aller Dinge ist, der unsichtbaren und der sichtbaren. Der Glaube an die Auferstehung des Fleisches basiert auf dem Glauben, daß alles, was ist, Geistiges wie Stoffliches, von Gott geschaffen, also gewollt ist, daß deshalb keines der Werke Gottes vergeblich ist. Hat Gott alles zu seiner Verherrlichung geschaffen, dann ist auch dieser mein Leib dazu bestimmt, Träger der Herrlichkeit Gottes zu sein. Auch diesen Zusammenhang hat die frühchristliche Theologie des Irenäus bereits klar herausgestellt: An den Schöpfergott zu glauben ist die Voraussetzung für den Glauben an die Auferweckung der Toten:

»Es verachtet also die Macht Gottes, ... wer nur auf die Ohnmacht des Fleisches starrt, nicht aber die Kraft dessen achtet, der von den Toten erweckt. Denn wenn Gott das Sterbliche nicht belebt und das Verwesliche nicht emporführt zur Unverweslichkeit, dann ist Gott nicht mächtig. Daß aber Gott in allem mächtig ist, das müssen wir aus unserem Ursprung einsehen lernen, als Gott Lehm von der Erde nahm und den Menschen bildete. Es ist ja doch weit schwerer und unglaublicher, aus nicht Existierendem ... einen existierenden Menschen zu machen,... als den schon bestehenden, dann aber wieder in Erde aufgelösten ... von neuem herzustellen.«[23]

Zwischen Tod und Auferstehung

Der Glaubensartikel von der Auferstehung des Fleisches steht in engem Zusammenhang mit dem Glaubensartikel von der Kirche. In einem alten ägypti-

22 Ebd., V,9,4 (bei Balthasar S. 96).

23 Ebd., V,3,2 (bei Balthasar S. 93).

schen Credo heißt es sogar: »Ich glaube ... an den Heiligen Geist und an die Fleischesauferstehung in der heiligen katholischen Kirche.«[24] G. Kretschmar kommentiert diese Formulierung: »Fleischesauferstehung in der Kirche« ist »eine klare Heilsaussage, die Hoffnung der Christenheit auf die Vollendung dessen, was heute in der Kirche anhebt, in der künftigen Auferstehung«.[25]

Die Auferstehung Christi eröffnet die allgemeine Auferstehung, Christus ist der »Erstling« der vom Tod Erstandenen. Seither ist »die Kraft seiner Auferstehung« (Phil 3,10) am Werk. Mit der Wiederkunft Christi und der allgemeinen Totenauferstehung wird diese Kraft sich voll auswirken. In der Zwischenzeit wird sie vom Heiligen Geist ins Werk gesetzt, »der das Werk Christi auf Erden weiterführt und alle Heiligung vollendet«.[26] Diese Zwischenzeit ist die Zeit der Pilgerschaft der Kirche.

In der Eschatologie, der Lehre von den »Letzten Dingen«, spricht man von dem Zwischenzustand als dem Zustand des Menschen zwischen Tod und Auferstehung. Um die Frage dieses Zwischenzustandes geht großer Streit.[27] Vor allem die Lehre von der *anima separata*, von der vom Leib gelösten Seele, stößt auf erstaunlich zähen Widerstand. Im Namen der Leib-Seele-Einheit des Menschen wird die Idee einer Seele, von der sich der Leib oder die sich vom Leib gelöst hat, als »platonisches Relikt«, als »unbiblisch« ausgeschieden, wobei man sich immer wieder fälschlicherweise auf den hl. Thomas von Aquin beruft.[28] Inzwischen hat aber zuerst in der Philosophie[29], dann auch in der Theologie eine »Wiederentdeckung der Seele« begonnen[30], freilich noch tastend und fast verlegen[31].

Die klassische katholische Lehre besagt, der Tod sei die Trennung von Leib und Seele. Die unsterbliche Seele verweilt leiblos in dem »Zwischenzustand«, der sie von der Wiedervereinigung mit ihrem Leib bei der allgemeinen Auferstehung der Toten noch trennt. Es hat geraumer Zeit bedurft, bis die kirchliche Lehre über diesen »Zwischenzustand« klare Konturen angenommen hat. Am deutlichsten finden wir sie in der päpstlichen Konstitution *Benedictus Deus*

---

24 Papyrus von *Dêr Balyzeh*, zit. n. G. Kretschmar, a.a.O., S. 104.

25 Ebd.

26 *Eucharistisches Hochgebet* IV.

27 Vgl. die Darstellung in der Eschatologie von C. Pozo, Teología del más allá (B.A.C. 282). Madrid 1980, S. 463-537.

28 Vgl. hierzu den Beitrag von Markus Schulze SAC in diesem Heft.

29 Vgl. J. Seifert, Das Leib-Seele-Problem. Ein systematisch-kritischer Beitrag zur philosophischen Diskussion der Gegenwart. Darmstadt ^{2}1989.

30 Vgl. H. Sonnemans, Seele. Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie. Freiburg 1984.

31 So z.T. in W. Breuning (Hrsg.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie (QD 106). Freiburg 1986.

(Benedikt XII., 1334) formuliert: »Die Seelen aller Heiligen ... waren, sind und werden sein im Himmel und im Paradies sofort nach ihrem Tod oder nach der Reinigung bei jenen, die einer solchen Reinigung bedurften, und zwar auch vor der Wiedervereinigung mit ihrem Leib und vor dem allgemeinen Gericht, nach der Auffahrt unseres Heilandes Jesus Christus, unseres Herrn, in den Himmel.

Und nach dem Leiden und dem Tod unseres Herrn Jesus Christus schauten und schauen sie die göttliche Wesenheit in unmittelbarer Schau und auch von Angesicht zu Angesicht ... In dieser Schau sind sie erfüllt von dem Genuß der göttlichen Wesenheit. Und durch diese Schau und durch diesen Genuß sind die Seelen der schon Verstorbenen wahrhaft glücklich im Besitz des Lebens und der ewigen Ruhe ... Und diese Schau und dieser Genuß bestehen fort ohne Unterbrechung oder Minderung dieses Schauens oder Genießens und wird fortdauern bis zum Endgericht und von da bis in Ewigkeit.«[32]

Gegen diese traditionelle Lehre der Kirche wird gelegentlich eingewendet, hier werde die Auferstehung des Fleisches auf ein im Grunde entbehrliches Ornament reduziert, wenn doch die »abgeschiedenen Seelen« bereits in der beseligenden Gottesschau seien. Und tatsächlich stellt sich die Frage, was die Auferstehung des Fleisches dieser Seligkeit der Gottesschau noch hinzufügen kann.

Um auf diese Frage eine Antwort zu versuchen, müssen wir auf die oben erwähnte alte Credo-Formulierung zurückgreifen: »Ich glaube ... an die Fleischesauferstehung in der heiligen katholischen Kirche.« Der Sinn der »Auferstehung am jüngsten Tag« erschließt sich uns in ganz neuer Weise, wenn wir sie nicht individualistisch isoliert betrachten, sondern im Zusammenhang mit dem Geheimnis der Kirche sehen.

Was ist uns allen gemeinsam, den im Glauben pilgernden und den im Herrn entschlafenen? Zweierlei: Wir gehören zu der einen Kirche, und wir sind alle noch nicht leiblich auferstanden. Alle, die an Christus glauben und seinen Geist haben, bilden die eine Kirche, ob sie auf Erden pilgern oder aus diesem Leben geschieden sind und gereinigt werden oder schon verherrlicht sind und klar den dreieinigen Gott schauen.[33] Die eine Kirche des Himmels und der Erde hat dies gemeinsam, daß alle ihre Glieder (mit Ausnahme Mariens) noch nicht die Herrlichkeit der leiblichen Auferstehung besitzen. Die Kraft der Auferstehung Christi ist zwar in allen drei Ständen in je verschiedenem Grade bereits am Werk. Schon in diesem irdisch-sterblichen Leben wirkt die Auferstehung Christi mehr oder weniger ausgeprägt eine Verklärung unseres Leibes,

---

32 DS 1000-1001.

33 Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, 49; vgl. dazu Chr. Schönborn, Die Communio der drei kirchlichen Stände, in dieser Zeitschrift 17 (1988), S. 8-20.

wie dies an vielen Heiligen offensichtlich wurde. Die Hinfälligkeit des leiblichen Lebens erinnert aber daran, daß die volle Auferstehung noch aussteht. Im Läuterungszustand (»Fegfeuer«) erfährt die Seele, jetzt, da sie nicht mehr im Leibe ist, ihre Ohnmacht, durch eigenes Tun sich selber reinigen zu können. Umso schmerzlicher ist ihr die Leiblosigkeit und die Sehnsucht nach der Auferstehung des Leibes. Die Seelen derer, die Gott schon schauen, sind erfüllt mit Gottes Seligkeit. Und doch sehnen auch sie sich nach der Auferstehung, nicht aus eigenem Mangel, sondern weil sie, mit Christus inniger vereint, das Kommen seines Reiches herbeisehnen, das erst mit dem Sieg über den letzten Feind, den Tod (vgl. 1 Kor 15,27), das heißt mit der Auferstehung aller Toten, vollkommen verwirklicht sein wird.

Die mit Christus in der Seligkeit vereinten Seelen (die »Heiligen des Himmels«) wirken ohne Unterlaß mit Christus für den Aufbau seines Leibes, zum Heil der Menschen. Ihre Sehnsucht nach der Auferstehung des Leibes ist nicht die Hoffnung auf ein Mehr an persönlichem Glück. Was können sie mehr erlangen als die Schau des lebendigen Gottes? Sie erhoffen ja nicht eine individuelle Auferstehung, sondern »die Auferstehung des Fleisches«, das heißt die Vollendung dessen, was unumkehrbar mit der Auferstehung Jesu begonnen hat. Sie erhoffen, daß die heilbringende Herrschaft Christi sich voll verwirkliche. Erst wenn alles Christus unterworfen ist und er alle Mächte und Gewalten vernichtet hat (vgl. 1 Kor 15,24), kann die Auferstehung Christi sich endgültig siegreich erweisen in der Auferstehung allen Fleisches. Erst dann wird »Gott alles in allem« sein (1 Kor 15,28). Danach sehnen sich die Heiligen im Himmel, und dies wird ihre Auferstehung sein. Darum bitten wir, wenn wir um das Kommen seines Reiches bitten.

Die Sehnsucht der ganzen Schöpfung

Der Glaubensartikel »Auferstehung des Fleisches« hat uns mitten in das Ganze des christlichen Glaubens und Hoffens hineingeführt. Nur von diesem Ganzen her bekommen die einzelnen Glaubensartikel Licht und Sinn. Fassen wir die wichtigsten Einsichten, die wir dürftig und spärlich auszusprechen versuchten, nochmals zusammen.

Anfang und Ende berühren sich. Der Glaube an den Schöpfergott ist die Voraussetzung des Glaubens an die Auferstehung. Der diese Welt geschaffen hat und in ihr den Menschen mit Leib und Seele, hat sie dazu geschaffen, daß sie an Seinem Leben teilhaben. Auch unser sterblicher Leib ist für das ewige Leben geschaffen.

Die Auferstehung Christi ist der Anfang der allgemeinen Totenauferstehung, die der endgültige Sieg über den Tod sein wird. Dieser Sieg ist bereits in Christi Auferstehung unwiderruflich errungen. »Verschlungen ward der Tod im Sieg. Wo ist, o Tod, dein Sieg? Wo ist, o Tod, dein Stachel?« (1 Kor 15,54-55).

Bis dieser Sieg bei der Wiederkunft Christi und der allgemeinen Totenauferstehung offenbar wird, sind wir alle »in Erwartung«.

Die Spanne zwischen der Auferstehung Christi und der Auferstehung der Toten ist die große Wartezeit der Geschichte. Wir sind alle, ob auf Erden Pilgernde oder schon Entschlafene, gewissermassen in einem »Zwischenzustand«, der, je nach »Stand« in der Kirche (Pilgerstand, Läuterungsstand, Glorienstand), anders aussieht. Im wesentlichen ist es freilich ein gemeinsames Warten und Hoffen auf die Vollendung der Königsherrschaft Christi. Erst wenn Christus ganz herrscht, wird sein Leib in allen seinen Gliedern vollendet sein.

Wir bekennen unseren Glauben an die Auferstehung des Fleisches. Damit bekennen wir, daß wir »ausschauen nach der seligen Hoffnung und dem Kommen unseres Erlösers Jesus Christus«.[34] Dieses Kommen, das unsere herrliche Auferstehung sein wird – möge sie zum Leben, nicht zum Gericht sein! (vgl. Joh 5, 29) –, ist das Sehnen der ganzen Schöpfung.

34 Embolismus nach dem Vater-Unser: »expectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Jesu Christi.«

»Anima separata« – Baustein einer theologischen Lehre vom Menschen

Von Markus Schulze SAC

Fragestellungen

In dieser Betrachtung ist es uns *nicht* darum zu tun, die vernünftige Vertretbarkeit der Lehre von der abgeschiedenen Seele (*anima separata*) *im Lichte der Glaubensgeheimnisse von Christus und seiner Kirche* zu erweisen; vielmehr fragen wir uns hier: Ist es sinnvoll, von einer *anima separata* und ihrem glücklichen oder unglücklichen Schicksal zu sprechen angesichts all dessen, was wir aus existentieller Erfahrung, aus philosophischer Wesensreflexion und aus den Zeugnissen unserer christlichen Offenbarung (Schrift und Tradition) *vom Menschen* wissen? Oder anders gefragt: Liegt die (als Mythos verdächtigte) Überzeugung, die Seele könne – getrennt vom Körper – existieren und ihr Heil erlangen bzw. ihrem Unheil verfallen, quer zu allem, was wir sonst *vom Menschen* erfahren, ahnen, wissen und glauben (so daß man dann aus philosophischer und theologischer Redlichkeit diese Überzeugung fallen lassen müßte), oder läßt sie sich mit alledem kohärenterweise zusammendenken? Denn die Reflexion auf die *anima separata* läßt sich nicht als kurioses Modell im Dienst einer »Jenseitsgeographie« abtun; sie versteht sich vielmehr als unerläßliche Aussage über das *Wesen des Menschen*. Sie stellt also nicht den Versuch dar, mit Hilfe menschlicher Begriffskonstruktionen vorwitzige Neugier über einen Bereich zu befriedigen, der uns im Grunde verschlossen ist und – solange wir unter den Bedingungen dieser Welt leben – auch verschlossen bleibt: das Jenseits. So etwas könnte man ruhigen Gewissens entweder als Luxusbeschäftigung müßiger Theologen oder als Anmaßung und Zügellosigkeit übergehen. Ihr Anspruch ist ein anderer: sie will zeigen, daß die besten Ergebnisse philosophischer Wesensbetrachtung über den Menschen und die eschatologische Hoffnung des christlichen Glaubens vor dem Ereignis des Todes nicht zu kapitulieren brauchen, ja gerade umgekehrt: daß wir das Geheimnis des Todes erst dann auch nur annähernd richtig verstehen, wenn wir es in ihrem Lichte anschauen. Die These von der *anima separata* ist die Konsequenz eines ganzheitlichen Systems. Wer also die *anima separata*-Lehre abgelöst von dem ihr zugrundeliegenden Wesensbegriff vom Menschen erledigen möchte, kämpft gegen einen selbstgemachten Gegner.

Die Grundtendenz zeitgenössischer Anthropologie

Man ist in Anthropologenkreisen unseres Jahrhunderts stolz darauf, endlich auch in philosophischer und theologischer Reflexion eingeholt zu haben, was die Naturwissenschaften längst schon entdeckt zu haben schienen: die Einheit des menschlichen Wesens. Man rechnet sich es hoch an, den Mut aufgebracht zu haben, mit allen Aufspaltungen des Menschen in Geist und Fleisch, in Unten und Oben aufzuräumen: mit den dualistischen Modellen von Platon weg – über Descartes – hin zu Leibniz. Bis zu einem gewissen Grad mit guten Gründen. Denn tatsächlich: Wenn das Zueinander von Seele und Leib zu denken ist wie das Verhältnis zwischen einem Matrosen und einem Schiff (wie es ein traditionelles Bild aus Platons Schule nahezulegen scheint), dann ist der Mensch, der eben aus Leib und Seele besteht, eine bloß beiläufige Verbindung zweier selbständiger Wesen, die nicht wesentlich und konstitutiv, sondern nur lose und wie nebenher miteinander zu tun haben. Denn ein Matrose läßt sich unabhängig vom Schiff als Seinseinheit auffassen und das Schiff ohne Matrosen ebenso. Ohne Bild gesprochen: Seele ist (in dieser Vorstellungswelt) für und aus sich und folglich für ihr Seele-Sein nicht *an*gewiesen und nicht *ver*wiesen auf den Leib und umgekehrt. Aber genau da erheben unsere Lebens- und Leiderfahrungen, die Naturwissenschaft und auch die Wesensbetrachtung Einspruch. Nicht die Seele, sondern der *leib-seelische* Mensch erfährt sich als ein einheitliches Lebewesen. Wenn ich zu einem Gegenüber »Du!« sage, so meine ich nicht eine Seele, nicht einen Leib, vielmehr bezeichne ich so das lebendige Ganze – ohne alle Abstraktion. *Der Mensch* ist sich selbst und den anderen als *je diese Einheit* gegeben. Nicht Seele und Leib sind zwei selbständige Größen, die nachträglich zu einem im Grunde unverbindlichen Ganzen zusammengesetzt werden, sondern das aus Leib und Seele gleichermaßen konstituierte Wesen erweist sich als die eine und selbständige Sinngröße »Mensch«.

Nun erhebt sich aber die Frage, ob es – *rebus sic stantibus* – noch sinnvoll sei, eine Zweiheit von Begriffen (eben »Leib« und »Seele«) zu verwenden, um eine Einheit in der Wirklichkeit zu bezeichnen. Wozu noch ein solches nach Dualismus riechendes Wortpaar, wenn es doch klar geworden ist, daß es weder die Erfahrung noch den wissenschaftlichen Ergebnissen standzuhalten vermag? Selbst dort, wo radikale Einheitstheoretiker nicht radikal genug waren, sich des Gebrauchs der zwei alten Begriffe ganz zu enthalten, haben sie sich immerhin so aus der Schwierigkeit geholfen, daß sie »Leib« und »Seele« so grundlegend aufeinander bezogen dachten, daß das eine Nomen ohne das andere keinerlei Bedeutung mehr besitzt. »Seele« meint dann in dieser Konzeption nichts anderes als »Leib – und zwar als lebendigen und so gestalteten«, und »Leib« nichts anderes als »Seele – und zwar als so und nicht anders konkretisierte«. Die Einheit des Menschen erscheint hier so, wie sie bei-

spielsweise von einer Münze verkörpert wird. Der Leib des Menschen und seine Seele greifen dann so untrennbar ineinander wie bei der Münze Metallrondell und entsprechende Prägung; Prägung ohne Metallgrundlage ist nichts – auf jeden Fall keine Münze; Metallrondell ohne Prägung ist zwar eine kleine Masse von Zink, Kupfer o.ä. – aber keine Münze.

Einheit im Leben und Sterben – kein Platz für die »Anima separata«?

Den Vorgang des Sterbens begreift sowohl die dualistische Tradition wie auch die Einheitskonzeption als Bruch im bisher Gewesenen. Nur gestalten sich die Folgen dieses Bruches je nach Theorie ganz anders.

Wenn ein Matrose von seinem Schiff getrennt wird, z. B. weil das Schiff untergeht, kann der Matrose doch gerettet werden – und mehr noch: sogar eine bessere Existenz erlangen, indem er vielleicht Astronom wird oder Philosoph und, statt – in engen Schiffsräumen lebend – Wind und Wellen ausgesetzt zu sein, in Ruhe und Sicherheit sich der Beschauung der ewigen Gesetze im Sternengang widmet. Die Seele in der dualistischen Tradition braucht vom Tod nicht betroffen zu sein (außer wenn sie sich in Lust und Genuß und blinder Gier allzusehr an den Leib geheftet hat); sie lebt ja kraft eigenen Wesens und eigener Gesetze und darum unabhängig vom Leib. Folglich ist der Untergang des Leibes nicht je schon ihr eigenes Verderben.

Ganz anders in der Einheitskonzeption: Wenn eine Münze zerbricht, ist alles an ihr und mit ihr zu gleichen Teilen davon betroffen: Die Münze ist zerstört, ebenso das Metallrondell samt der Prägung. Nichts hält sich heil durch.

Jetzt begreifen wir, warum Einheitstheoretiker so allergisch gegen die Vorstellung der abgeschiedenen Seele reagieren: ihrer Meinung nach wird in der Lehre von der *anima separata* die Radikalität des Bruches, der sich im Tod vollzieht, nicht ernst genommen, weil eine Dimension des leib-seelischen Menschen sich daraus retten kann: die Seele. Voraussetzung für diese »Sonderbehandlung« der geistigen Wirklichkeit des Menschen ist eine dualistische Sicht des Leib-Seele-Verhältnisses, die im Grunde den speziellen Status, den man der Seele im Tode zuerkennt (oder zuerkennen möchte?), ins Wesen des lebendigen Menschen vorverlagert. Die Freunde des Einheitsdenkens in der Anthropologie möchten so jeglichen Dualismus als Wunschvorstellung entlarvt sehen, die geboren ist aus der Angst vor dem Tod. Darum verweisen sie die *anima separata* als Gespenst in die Gruselkammer unbewältigter Todesfurcht.

Fragen an die Einheitskonzeption

Wenn die Einheitstheoretiker gegen eine Idee des Menschen angehen, die ihn als akzidentelle Verknüpfung zweier voll selbständiger Substanzen versteht, so ist ihnen ohne weiteres zuzustimmen. Aber ist durch eine solche Abgrenzung

bereits hinreichend geklärt, wie die Einheit näherhin *via positiva* aufzufassen sei? Ich hege den Verdacht, daß bei vielen die lebendige Einheit »Mensch« sich nach der Einheit »Lebewesen« bzw. »Tier« gestaltet. Wir hätten dann im Menschen eine vitale Mitte, einen Lebenspol, um den sich in konzentrischen Kreisen die verschiedenen Schichten vegetativen und sensitiven Seins lagern. Nennen wir dieses Einheitskonzept das »einpolige«.

Nun erhebt sich aber – nicht sofort schon in eschatologischer Absicht, sondern erst einmal aus anthropologischem Interesse – die Frage, ob dieses Bild vom Menschen den Herausforderungen unserer existentiellen Erlebnisse, den Ergebnissen philosophischer Wesensbetrachtung und den Grundsätzen unseres Glaubens zu entsprechen vermag. Erfährt sich der Mensch, wiewohl immer ganz Einheit, als einpolige, spannungslos-einheitliche Einheit? Ist das die Wahrheit seines Lebens und seines Wesens?

Dem widerspricht schon das so alltägliche und doch höchst komplexe Phänomen des Denkens und besonders der Reflexion. Wie will ich die Rückbeugung des denkenden Subjekts auf sich selbst und deren Bedingungen begründen, wenn ich den Menschen als einheitliches Bündel vitaler Funktionen in gleicher Zielrichtung begreife, worin keine Schicht gegenüber der anderen eine wenigstens relative Autonomie besitzt? Diese relative Autonomie, eine relative Seinsselbständigkeit, ist aber die Bedingung der Möglichkeit, die Selbständigkeit des Denkens gegenüber aller im Denkenden gegebenen Wirklichkeit zu verstehen. Wie soll ich den Satz: »Ich habe einen Leib«, in den Wesensgegebenheiten verankern können, wenn mir der Mensch nichts anderes ist als ein »Leib und zwar ein spezifisch lebendiger«? Wer wäre dann in diesem Fall das »Ich«, das sagt: »Ich habe einen Leib?«

Angesichts dieser Fragen sind wir genötigt, ein einpolig-spannungsloses Einheitsmodell aufzugeben zugunsten eines bipolaren. Der Mensch, wiewohl immer ganz Seinseinheit, ist eine spannungsvolle Einheit. Diese Spannung entsteht nicht daher, daß ein vollselbständiger Leib einer vollselbständigen Seele gegenübersteht. Das wäre der Dualismus, der die Seinseinheit zu einer bloß zufälligen vermindern würde. Die erwähnte Spannung leitet sich vielmehr von der Seele selbst her, die ineins ganz Zentrum eigener Selbständigkeit und ganz Hingabe an die Funktion des Aufbaus des menschlichen Leibes ist (cf. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de anima* a.1!). Und mehr noch: Die Seele gewinnt die Verwirklichung und Erfüllung ihrer relativen Selbständigkeit nur dadurch, daß sie sich im Leib konkretisiert, manifestiert und in erkennende und schaffende Beziehung zur materiellen Welt setzt, der sie immer auch – eben durch den ihr zutiefst eigenen Leib – angehört. Und umgekehrt: Der leibliche Umgang mit der Welt und das Sein in der Welt sind dem Menschen aufgrund seiner seelischen Geistigkeit nur immer so gegeben, daß diese geprägt sind von der Selbständigkeit der Geistseele, d.h. daß der Mensch, ganz in der materiellen Welt, doch nicht in dieser aufzugehen vermag.

Bipolare Einheit und »Anima separata«

Wenn wir – wie eben dargelegt – im Menschen eine bipolar-gespannte Einheit verstehen, dann müssen wir nicht – im Namen der Einheit – die *anima separata* als Unmöglichkeit zurückweisen. Im Gegenteil: Es wird die Autonomie und Selbständigkeit der *anima humana* erst dann wirklich ernst genommen, wenn wir folgern, daß sie auch im Prozeß des Endens unserer biophysischen Ganzheit ihre relative Selbständigkeit besitzt und bewahrt – sonst hat sie sie nie besessen. Unzerstörbarkeit der Seele bezeichnet darum in der thomistischen Tradition den Gedanken, daß die *anima* nicht das gleiche Schicksal erleiden kann wie der Körper, weil sie nicht im Aufbau und in der Prägung desselben aufgeht. Allerdings: Diese Autonomie – auch des postmortalen Schicksals – bleibt relativ, d. h. dauernd bezogen auf den ihr zugehörigen Leib, den zu verwirklichen ihr ja ebenso wesenseigen ist wie in sich zu stehen. Darum ist die Hoffnung christlichen Glaubens, der Mensch werde in der Auferstehung seine *leib*-seelische Integrität (sogar in höherem Maße als vorher) wiedererlangen, nicht eine dem Wesen des Menschen fremde Spekulation, sondern die letzte Erfüllung seines spannungsreichen Seins. Im Tod wird die Einheit, die der lebendige Mensch ist, zerbrochen und aufgelöst, aber nicht zu gleichen Teilen für alle in diese Einheit engagierten Dimensionen, weil diese eben nicht einlinig-einheitlich sich zueinander verhalten. Die »Ganz-Tod-Theorie« verkürzt den Menschen um seine unverwechselbare Spezifität. Ein naiver Platonismus-Dualismus – im Gegenzug – verkürzt den Tod um seinen Ernst und die Einheit des Menschen um ihre Radikalität. Nur ein Spannungskonzept in allem Einheitsdenken und ein Einheitskonzept in aller Spannungserfahrung vermögen die Komplexität menschlichen Lebens und Sterbens wenigstens annähernd einzufangen. Die Lehre von der *anima separata* ist eine Konsequenz dieser Wesenslehre. Wer die *anima separata* aufgeben zu müssen meint, gibt die umfassende Synthese abendländisch-christlicher Anthropologie auf.

Offenbarungstheologische Rückfragen an das Konzept der »Anima separata«

Gnadentheologisch

Gnadentheologen – katholischer und protestantischer Provenienz – melden gegenüber dem eben vorgelegten Konzept immer wieder das Bedenken an, daß Unsterblichkeit, wenn sie der *anima separata* gleichsam kraft ihrer eigenen Natur gehört, nicht mehr als Geschenk der neuschöpferischen Gnade Gottes gesehen werden kann. Dann aber steht die *anima separata*-Lehre im Widerspruch zum Zentrum christlichen Glaubens, der den Menschen seine Unsterblichkeit ganz aus Gottes unerwarteter Parteinahme für ihn gegen den Tod

erwarten lehrt. Entweder verlangen wir nach unvergänglichem Leben aus Gottes Hand – dann können wir uns dafür auf die Evangelien und die Paulusbriefe berufen. Oder wir besitzen es je schon in eigener Kompetenz und Naturvollkommenheit – dann aber stützen wir uns ganz auf die Kraft unserer menschlichen Einsicht.

Doch die beiden Ansätze schließen sich nicht aus. Vielmehr werden im eben angeführten Einwand ein *ontologisches* und ein *heilsgeschichtliches* Konzept von Unsterblichkeit miteinander verwechselt. Wenn ein Philosoph, ein Ontologe, aufgrund seiner Wesenserörterung der menschlichen Grundverfaßtheit zur Aussage gelangt, die menschliche Seele sei unsterblich, dann meint er damit allein nicht schon, sie erlangte von sich aus das ewige, herrliche Leben in Gott. Er will bloß darlegen, daß die *anima humana* nicht das gleiche Schicksal der Korruption wie ein organischer Körper erleidet. Unzersetzbarkeit in diesem Sinne ist nicht schon identisch mit »ewigem und reuelosem Angenommensein von Gott in Sein Leben hinein«. Wenn also ein katholischer Theologe, in Übereinstimmung mit den Ergebnissen philosophischer Denkbemühung, behauptet, unsere Seele sei unzerstörbar, dann erwartet er die Vollendung, Verherrlichung und frei geschenkte Erhöhung von Gottes gnädiger Hand – wie jeder, dem die Gnade des Glaubens zuteil wurde.

Eschatologisch

Weiterhin wird angemerkt, daß, wenn die *anima separata* getrennt vom Leib die Herrlichkeit Gottes erlangen kann, die Auferstehung am Ende der Zeiten verkürzt werde zu einer bloßen Auferstehung des *Leibes*. Diese Auffassung aber stünde in Spannung zu den Dokumenten unseres christlichen Glaubens, wo Auferstehung stets als Auferstehung des *Menschen* und nicht allein des Leibes als Gegenstand unserer Hoffnung vorgestellt werde.

Dazu soll folgendes gesagt sein: In der katholisch-thomanischen Tradition gibt es keinen Einzug einer *anima separata* in die Vollendung ewigen Lebens – es sei denn als Wirkung des erlösenden Todes und der befreienden Auferstehung Jesu Christi (cf. die Theologie des *Descensus ad inferos*, beispielsweise bei Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, III, q.52, a.5 corp. und *Sentenzenkommentar*, IV, dist.43, q.1, a.2, wo gesagt wird, daß die Auferstehung Christi der Grund unserer Auferstehung sei!). Die Beseligung der *anima separata* erfolgt nicht – unabhängig von der von Christus eröffneten Auferstehung – gleichsam kraft eigengewirkter »Himmelfahrt«, sondern ist als solche Anteil an Seiner Auferstehung, welcher Anteil in der »Auferstehung des Leibes« am Ende aller Geschichte und Heilsgeschichte vollendet wird. In diesem Konzept umgreift also die »Auferstehung des Fleisches« den ganzen Bogen von der »Aufnahme der *anima separata* in Gottes Herrlichkeit« bishin zur *resurrectio corporis*. Mehr noch: Der ganze Bogen ist *eschatologisch* zu

verstehen, da die Auferstehung Christi das *eschaton* der Heilsgeschichte real eröffnet hat, folglich *alles, was an ihm teilhat* (sowohl die *Verherrlichung* der *anima separata* wie die *resurrectio carnis*) Vollzug der Eschatologie ist, wenn auch noch nicht deren abschließende Vollendung.

Zusammenfassung

Als unser Erkenntnisinteresse hatten wir einleitend angegeben, zeigen zu können, daß die katholisch-thomanische Lehre von der *anima separata* weder unserer existentiellen Erfahrung noch den Ergebnissen philosophischer Wesensbetrachtung, noch auch den Gegebenheiten unseres Offenbarungsglaubens widerspreche. Sie steht nicht in Widerspruch zu unserer existentiellen Erfahrung, weil diese nicht eine einpolig-spannungslose, sondern eine bipolargespannte Wesenseinheit unseres Menschseins zu Tage gefördert hat. Sie steht nicht in Widerspruch zu den Ergebnissen philosophischer Wesensbetrachtung, denn diese erlaubt durchaus, die transzendentale Einheit (*unum et ens convertuntur*) mit der relativen Autonomie gewisser in die Einheit implizierter Dimensionen zusammenzudenken. Sie steht nicht in Widerspruch zu den Gegebenheiten unserer christlichen Hoffnung, denn sie konkurrenziert mit ihrem Bild der Unsterblichkeit nicht die Verheißung ewigen Lebens von Gottes Gnaden, im Gegenteil, sie zeigt vielmehr, daß erst ein unzerstörbares Wesen so richtig angewiesen und angelegt ist, das Geschenk göttlich vermittelten Lebens zu empfangen.

Gebe Gott, daß wir bei aller Herrlichkeit der göttlichen Verheißungen unseres Glaubens die Detailarbeit menschlichen Denkens nicht verachten.

Und gebe Gott ebenso, daß wir bei aller Mühe um klare Begriffe im Denken nicht vergessen, all unser Sein und unsere Kräfte einzusetzen in die gnadengeschenkten und weltüberwindenden Akte des Glaubens, Hoffens und Liebens.

Nach ewigen Gesetzen des Daseins Kreise fortsetzen?

Zur Wiederkehr der Wiedergeburtserwartungen *

Von Horst Bürkle

Die Motive, die der zunehmend sich verbreitenden Erwartung einer Wiedergeburt des Menschen nach seinem Tode zugrunde liegen, sind verschiedener Art. Die Verharmlosung des Todeserlebens und seine Verdrängung aus dem Lebensstil einer modernen Gesellschaft ist eines. Zu den Weisen, dem Tod seine Endgültigkeit und damit seine Schrecklichkeit zu nehmen, gehört die Anschauung, daß er doch nur den Charakter einer Metamorphose habe. Der Mensch im Transiterleben des Todes hin zu einer neuen, besseren Wiederkehr in dieses Dasein braucht diese Passage nicht zu fürchten. Wir begegnen hier einer säkularen Variante jener lebenslangen Ausschau in eine Welt jenseits des Grabes, wie sie uns in den antiken Religionen begegnet. In ihnen aber lagen die Bezugsorte der nachtodlichen Erwartung nicht mehr im Umfeld der diesseitigen Welt. Nicht Rückkehr in das Bekannte, sondern Abschied in das jenseitige Unbekannte stand für Ägypten und Hellas ebenso wie für die römische Religion im Mittelpunkt aller Todesbegehungen. Der Gedanke an die Wiederholbarkeit eines gelebten Lebens verändert die Perspektive, indem er die nachtodliche Erwartung im Rahmen des hier Bekannten sozusagen als neue Investition ins Dasein ansiedelt.

Diese Perspektive erweist sich für die Beantwortung der Frage nach dem Tode als verlockend. Übergang statt Sterben, Wiederkehr statt Abschied, Bekanntes statt Unbekanntes erwarten dürfen – in alledem liegt der dem natürlichen Menschen genehme Trost. Er vermag sich zudem mit der Vernunft naturgesetzlicher Abläufe zu verständigen und gewinnt damit so etwas wie wissenschaftliche Verifikation. Die Schriften zur Reinkarnationsthematik sind darum immer wieder unter Bezug auf Vorgänge in der Natur an solchen Beweisgängen interessiert.

Die Todesverdrängungsphänomene in einer sich säkular verstehenden Gesellschaft unserer westlichen Länder sind inzwischen gründlich bearbeitet und auch aus christlicher Sicht gedeutet worden. In Bezug auf unser Thema stellen sie Symptome dar für das Bedürfnis, die dem Menschen eingeborene Sehnsucht nach Unsterblichkeit im Horizont der Säkularität selber zu stillen. Die perfekteste, sich in dieser Lage anbietende Antwort heißt Reinkarnation. Sie in

---

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages zum Thema »Reinkarnation oder Auferstehung?« am 28. Januar 1989 in der Theologischen Hochschule Vallendar.

diesen Existenzrahmen übernehmen zu können, setzt aber zugleich voraus, daß sie der religiösen Bezugssysteme entkleidet wird, die dieser Anschauung in den außerchristlichen Religionen, vor allem des Ostens, zugrunde liegen.

Die vermeintliche Entmythisierung des Todesphänomens und seine willkommene Integration als eines Schwellenerlebnisses im Wechsel der einander folgenden Daseinslandschaften ist ihrer tiefsten Natur nach die Inanspruchnahme des Unsterblichen im Namen des Sterblichen. Allzu deutlich trägt die Renaissance des vor- und außerchristlichen Reinkarnationsgedankens in unseren Tagen den Charakter eines Ersatzpostulates an sich. Dem Tode nicht mehr in der österlichen Gewißheit seines Überwundenseins entgegensehen zu können, macht den Versuch seiner Entmächtigung durch den von ihm betroffenen Menschen geradezu zwingend. Der Verlust des Ostermysteriums als des Gewissesten, was christlicher Glaube über den Tod hinaus hofft, hat seinen Zusammenhang nicht allein in den Tendenzen der Todesverniedlichung unserer Tage. Dahinter verbirgt sich die schleichende Einbuße jenes endzeitlichen Bezugsrahmens, in dem die überschaubare Strecke dieses Lebens ihre teleologische Finalität hat. Die neue im Ostergeschehen eingestiftete Auferstehungswirklichkeit und die Vollendungsgewißheit in der Wiederkunft des Herrn hängen zuinnerst zusammen. Die neue Neugier nach dem Zyklischen allen Geschehens werden wir darum auf diesem Hintergrund des zeitlich Unwiederholbaren der Heilsgeschichte zu bestimmen haben. Die Gewißheit christlicher Hoffnung aber lebt aus der geheimnisvollen Tiefe des Neuen Seins in und mit Christus. Darum ist abschließend auf die Frage unseres Themas von der Kirche zu sprechen als dem Zeit und Raum entgrenzenden Sakrament der Gegenwart des Auferstandenen und unseres Mitseins mit Ihm.

Daß der Mensch seine Zukunft suchen muß, kennzeichnet unsere religiöse und geistige Lage. Als Christ braucht der Mensch seine Zukunft nicht zu suchen. Er erwartet sie. Ja mehr: Er weiß im Vertrauen auf die verbürgte Zusage und Verheißung Gottes, wer diese Zukunft bestimmt, ja – wer die Zukunft ist. »Wir warten Dein, O Gottessohn, und lieben Dein Erscheinen.« So kündet adventliche Erwartung nicht irgendein Zukünftiges. Der am Anfang war, bestimmt auch das Ende. Von den Evangelien bis zum letzten Buch des Neuen Testamentes, der Offenbarung des Sehers Johannes, durchzieht der Blick auf das Ende der Geschichte die Verkündigung des in der Mitte der Zeit erschienenen Gottessohnes. »Mitte« der Zeit ist hier nicht chronologisch gemeint. Etwa in dem Sinne, daß wir jetzt in der Lage wären, die Zeiten zurück bis zum Anbeginn der Welt und des Menschen und die Zeit bis zur Vollendung von Geschichte und Kosmos entsprechend zu bestimmen. »Mitte« aller Zeit bedeutet hier das Ereignis inmitten menschlicher Geschichte, das den Kreislauf immer neu sich wiederholender Naturabläufe für den Menschen aufhebt. Hier wird in der Geburt des Gottessohnes in der Geschichte menschliches Zeitmaß entgrenzt und durch die Zeitgabe Gottes ersetzt.

Die Menschen in den Religionen des Ostens, die von diesem Stiftungsgeschehen Gottes in der Mitte der Zeit nichts wissen, haben ihr Zeitmaß dem natürlichen Ablauf der Dinge entnommen. So wie die Jahreszeiten Frühling, Sommer, Herbst und Winter wechseln, so wie Saat und Ernte, Leben und Sterben einander ablösen, so haben sich die Menschen auf diese zyklisch wiederkehrende Zeiterfahrung eingestellt. Den »Zyklus der ewigen Wiederkehr« hat einer der großen Religionsforscher das Wesen dieses Zeitverständnisses umrissen. Die Natur ist hier das Maß aller Dinge – auch des Zeitmaßes. Das Wort ›Zukunft‹ muß hier in Anführungszeichen verstanden werden. Denn eigentlich ist es nicht das, was als das endgültig zu Erwartende auf uns zukommt. Es ist Wiederkehr, neuer Anfang, oder sagen wir es anders: die nächste Runde als Wiederholung des schon Durchlaufenen. In dieser Hinsicht sind die meisten nichtchristlichen Religionen – Judentum und Islam sind als geschichtliche Religionen prophetischen Typs hier eine Ausnahme – ›Natur‹-Religionen. Sie orientieren sich an den anscheinend ewigen Abläufen der Natur und des Kosmos.

Das Christusereignis – vorbereitet in der Geschichte Gottes mit Israel – ist hier der Einbruch einer anderen Zeit, die der Mensch sich nicht selber geben kann. Dieses neue Zeitmaß entspringt der Ewigkeit Gottes, nicht dem vermeintlich ewigen ›Stirb und Werde‹ der Natur und des Kosmos. Gott überläßt den Menschen nicht länger der Orientierung an den Abläufen des Geschöpflichen. Was Heute und Morgen für ihn bedeutet, das soll er nicht mehr nur im Rhythmus der Natur erkennen müssen. So hebt er ihn heraus aus der bloßen Naturabhängigkeit. Er läßt ihn auch dadurch ›Krone‹ seiner Schöpfung sein, daß er ihm Anteil gibt am göttlichen Zeitmaß. Jetzt soll er sagen können: »Meine Zeit steht in Deinen Händen«, also nicht mehr nur in dem sich ablösenden Vergänglichen. Wie mit einem Zirkel, so können wir es vergleichen, setzt Gott selber im Ablauf der unendlich sich erstreckenden Zeit ein und schlägt seinen großen Zirkel über diesem für den Menschen unabsehbaren Rhythmus des unbegrenzten Zeitzyklus. Er läßt den Menschen wissen, woher er kommt und wohin er geht. Anfang und Ende werden namhaft gemacht. Aber alles ist auf diesen Zirkeleinsatz, auf diese Offenbarung im Sohn bezogen. Von ihm aus allein läßt sich das A und O ausmachen. So wird Christus zum Stifter unserer Zeit, der neuen von Gott eröffneten, der offenbarten Zeit.

Zu dieser göttlichen Stiftung der Zeit gehört, daß es so erst im eigentlichen Sinne »Geschichte« gibt. Geschichte, so wie wir sie kennen und verstehen, hat mit diesem Ereignis zu tun. Ihre Qualität besteht darin, daß jedem Augenblick, jedem Einzelgeschehen jetzt, sein Einmaligkeitswert zukommt. Weil sich die Abläufe nicht unqualifiziert, sich wiederholend, bloß ablösen und im Grau des Immerschon-Gewesenen versinken, zählt jeder Zeitpunkt jetzt einmalig und für sich. Für den Menschen heißt das: seine Hoffnung erschöpft sich nicht mehr darin, daß ein Wechsel im natürlichen Rhythmus geschieht –

wie jener Schlager es ausdrückte, der über die Trostlosigkeit des Kriegsalltages hinweghelfen sollte: »Es geht alles vorüber, es geht alles vorbei. Auf jeden Dezember folgt wieder ein Mai«. –

Alle abendländischen Geschichtsentwürfe – auch dort, wo man den Herrn, der die Geschichte zu ihrer Erfüllung führt, nicht mehr kannte – setzen dieses christlich begründete dynamische Zukunftsbild voraus. Bis hin zum Marxismus zehren sie davon, daß der Naturzyklus der ewigen Wiederkehr aufgebrochen ist und eine endgültige Zielansprache möglich ist. Rosenstock-Huessy hat im Blick auf die mancherlei Zukunftsorientierungen, die sich der moderne Mensch selber zu geben versucht, den schönen Buchtitel formuliert: *Christen überholen die Moderne*. Was ist damit gemeint? Damit fragen wir nach dem Menschen, der – nicht erst seit heute – meint, sich ›seine‹ Zukunft suchen zu müssen. Ich meine den vermeintlich ›autonomen‹ Menschen, der sich seine Zukunft durch Gott nicht mehr eröffnen und schenken läßt, sondern sich aufmachen muß, sie zu suchen. Offensichtlich läßt sich das Bewußtsein, Zukunft zu haben, nicht einfach von dem festen Wissen und Vertrauen auf den trennen, der diese Perspektive auf das Ende der Geschichte nicht nur eröffnet hat, sondern es auch bestimmt.

Der Verlust dieser Perspektive hat Konsequenzen. Der genannte Rosenstock-Huessy hat dafür die bildhafte Formulierung gefunden: »Die Zeit ist in den Raum gefallen; darüber ist sie elend geworden.« Was ist damit gemeint? Die eigenmächtig gewordene Gegenwart, die ›Nur-noch-Gegenwart‹, droht den langen Atem zu verlieren. Gesucht sind geduldige Menschen, solche, die warten können, weil sie von einer Hoffnung und gläubigen Ausschau getragen werden, die sich nicht ins beengende ›Nur-jetzt‹ einzwängen läßt. Anders bleibt die innere Unruhe, eine Art *angina pectoris*-Gefühl, mit der eine Situation einen augenblicklich in den Griff bekommt. Pausen werden zu Pannen. Schweigen macht dann verlegen. Die von der großen gläubigen Zukunftsausschau abgekoppelte Zeit ist eine elend gewordene, eine kleinliche, gehetzte, hoffnungslose, gefangene Zeit. Wir sprechen dann von Zerstreuung, Entspannung, Abwechslung. Aber durch sie kann die elend gewordene Zeit, der Verlust an Ewigkeit, nicht geheilt werden. Darum ist die Erwartung eines Endes für den Menschen, dem dies widerfährt, weil er sich auf die von Gott ihm zugesagte Zukunft nicht mehr verlassen will, das Nicht-Eingestandene, aber ihn zutiefst Bewegende. Der sog. moderne, der autonome, auf sich selbst gestellte und sich auf sich, nur noch auf sich verlassende Mensch muß sich auf die Suche – nicht nach der Zukunft als ganzer –, sondern nach seiner eigenen Zukunft machen.

Wir Menschen sind so strukturiert, daß wir uns von keiner noch so diesseitigen und jetztzeitigen Orientierung diese Frage über den Tod hinaus abnehmen lassen. Der Mensch bleibt ein über seinen Tod hinaus Hoffender. Die Frage ist allein: Wie wird dieser Hoffnungshorizont besetzt und beantwortet? Läßt der

Mensch vertrauend und gläubig diesen Horizont von dem besetzt und beherrscht sein, der ihm in seiner göttlichen Offenbarung geschichtliches Denken und Zukunftsorientierung überhaupt erst eröffnet hat? Oder muß er sich als der Vergessende, auf sich allein Gestellte noch einmal ganz neu auf die Suche nach seiner eigenen Zukunft machen? Dieser ihm eigene Horizont – die urmenschliche Frage: »Was wird nach dem Tode – nach meinem Tode?«, muß entweder für ihn oder aber von ihm selbst gefüllt werden. Muß er als der in seinem christlichen Väterglauben arm gewordene Mensch nun auf die Suche nach anderen Hoffnungen in Sachen seiner Zukunft gehen? Muß er – weil der Blick auf das verheißene Ende nicht mehr trägt – seinen Blick wieder auf das »Stirb und Werde« der Natur und alles Geschöpflichen richten? Kommt von hier dann eine Stillung des urmenschlichen Sehnens, daß mit dem Tode doch nicht alles aus sei?

Hier hat das Sehnen der Völker durch die Geschichte hindurch seine religiösen Antworten entwickelt. Es ist nicht zufällig, daß viele Menschen unserer Tage sehnsuchtsvoll auf der Suche nach ihrer Zukunft Antworten in anderen Religionen suchen. Hier scheint der Grund nach dem heute neu aufbrechenden Interesse an der Reinkarnation zu liegen. Es ist der Versuch, ohne sich auf das, was dem christlichen Glauben eigen ist, einlassen zu müssen, sozusagen am Naturablauf selber Hoffnung auf ein ›Leben nach dem Tode‹ zu schöpfen. Für viele aber ist es mehr: Im Naturrhythmus lesen sie eine Naturgesetzlichkeit ab, die Grund für ihre Hoffnung auf das persönliche ›Danach‹ ist.

Bevor wir uns diesen vor- und außerchristlichen religiösen Vorstellungen der Transmigration, der Seelenwanderung oder auch Reinkarnation näher zuwenden, müssen wir uns kurz die Gründe verdeutlichen, die sie in der zuvor beschriebenen gegenwärtigen Situation zu einem mehr und mehr interessierenden Thema machen. Der Gedanke, daß die Seele des Menschen nach dem Tode sich neu verkörpert und in das Dasein wieder eintritt, um in diesem Leben Unerreichtes nachholen zu können, Verfehltes zu verbessern, dieser Wunsch nach evolutionistischem Sich-Aufwärtsentwickeln gehört zu den menschlichen Sehnsüchten. Es ist sozusagen ein ins Religiöse überhöhter Darwinismus, der hier als Grundstimmung mitwirkt. Was sich als rapide erlebtes Fortschrittsdenken in dieser technisch erschlossenen Welt als ein Grundmuster durchgesetzt hat, macht sozusagen auch eine ins Kosmische transponierte, das einzelne Leben integrierende Anschauung nötig.

Ein Blick in die Religionsgeschichte zeigt, daß wir es bei der Vorstellung von der Wiederverkörperung der Seele mit einer außerhalb des jüdisch-christlichen Überlieferungszusammenhanges weit verbreiteten Vorstellung zu tun haben. Schon in den Religionen der Naturvölker findet sich – bis heute – die Vorstellung, daß ein unsterblicher Teil des Menschen nach dem Tode in der Gestalt eines Lebenden wiederkehrt. Er kann dazu in den Leib einer Frau eingehen und dann von ihr als Kind erneut zur Welt gebracht werden. Aber auch

der Glaube, daß der Ahne im Nachfahren fortlebt, hängt mit solcher Wiederverkörperungsvorstellung zusammen. Allgemeingut in den sogenannten »Stammesreligionen« ist die Überzeugung, daß die Seele nach dem Tod den Leib verläßt und als Ahnengeist zur Wohnstatt der Lebenden zurückkehrt. Man kann die Religionen dieser Völker darum schlechthin als ›Ahnenreligionen‹ bezeichnen. Die mit höherer Macht wiederkehrenden Vorfahren stehen im Mittelpunkt der Riten und Kulte. Sie werden behandelt wie Lebende, die ihren Ehrenplatz in der Familie haben, denen Speise und Trank geopfert wird, auf deren Grabstatt die Familie wohnt. Ihre Nähe bedeutet Schutz und Schild. Ihnen gilt die verehrende Aufmerksamkeit: die Gebete, Opfer, Orakel. Sie sprechen durch ausersehene Medien. Die hier und jetzt lebende Gemeinschaft ist nur der sichtbare Teil einer größeren Gemeinschaft. Wir müssen sie uns als ein *corpus mysticum* aus Lebenden und »Lebend-Toten« (J. Mbiti) vorstellen.

Im alten Ägypten ist die Vorstellung von der Wiederverkörperung der Seele kein allgemeines Gut. Entgegen einer Bemerkung bei Herodot (II,123), der dies berichtet, blieb es nur einzelnen bevorzugten Seelen vorbehalten, sich nach dem Tode in Tiergestalt wiederzuverkörpern. Alle Sorge galt dagegen dem Übergang der Seele ins Totenreich und ihrem dortigen Schicksal. Von den Texten des ägyptischen »Totenbuches«, aber auch von den Grabanlagen der Ägypter wissen wir, welche Bedeutung hier die Frage des nachtodlichen Lebens hatte.

Eine eigentliche Seelenwanderungslehre findet sich bei den Philosophen des alten Griechenlands. Beginnend bei den Orphikern, über Pythagoras und Empedokles gewinnt sie dann bei Plato und den Neuplatonikern ihre volle Gestalt. Die Wiederverkörperung der Seele trägt hier dem Gedanken der sittlichen Vervollkommnung Rechnung. Der Leib gilt als das ›Grab‹ der Seele, aus dem sie sich immer wieder erheben muß, um dem von ihr abbildhaft erschauten Urbild ihrer Bestimmung ähnlicher zu werden. Für das Griechentum verbindet sich mit der Unsterblichkeit der Seele zugleich eine soteriologische Transmigrationslehre, d.h. das Erlösende liegt im Durchlaufen dieser leibgebundenen Seelenzustände.

Man hat sich oft gefragt, ob die Griechen mit diesem Leib-Seele-Dualismus und seiner Überwindung in der Transmigrationsvorstellung nicht von indischer Religion beeinflußt worden sind. Wir lassen diese unter Forschern umstrittene Frage offen. Aber Indien ist in der Tat das klassische Mutterland für die Vorstellungen von der unendlichen Wiederkehr der Einzelseelen. Was in früher vedischer Zeit noch unentfaltet ist, gewinnt dann zur Zeit der Upanishaden geradezu die Gestalt einer Metaphysik der Wiederverkörperungen. Hier geht es um den Kern indischer Religionen. Das einzelne Schicksal erfährt von hier aus seine kausale Deutung: Es ist verursacht in den früheren Existenzformen. Alles Schicksal ist verdientes Schicksal. Dem ewigen kosmischen *dharma*-Gesetz gemäß gestaltet sich auch das Lebensgesetz des einzelnen – sein

sva-dharma. Nicht der das Leben bestimmende Wille des erschaffenden und erlösenden Gottes waltet über dem Menschen, sondern das Gesetz von Ursache und Wirkung, von Tat und Tatenvergeltung. Darum liegt die Chance allein darin, daß der Mensch durch langfristiges Abtragen schlechten *karmas* seine Chancen durch eine unabsehbare Folge neuer Geburten verbessert. Die ›Hoffnung‹ des Hindu wirft ihn so auf ihn selber zurück und verweist ihn auf den unendlich langen Zyklus der Wiederkehr und die Möglichkeiten einer Aufbesserung. Aber dieser Zyklus kann auch eine Entwicklung nach unten bedeuten. Darum wird der Ausblick auf die Wiederkehr nicht nur von Hoffnung begleitet, sondern auch von Furcht.

Hier setzen nun bestimmte Erlösungswege der indischen Religionen an. Sie wollen Befreiung aus dem unendlichen Kreislauf des Auf und Ab der Wiedergeburten eröffnen. Der mystische Weg der *bhakti* ist ein solcher. Auf ihm vereint sich die Seele jetzt schon mit der von ihr ersehnten und verehrten Gottheit. Sie entwindet sich der Zeit und dem Raum, wird in ekstatischer Versenkung Teil des Gottes Vishnu oder der Göttin Kali. Ekstatisch wird diese ›Befreiung‹ erfahren, weil sie den Beteiligten heraustreten läßt aus den *karma*-bedingten Umständen.

Daneben gibt es die verschiedenen *Yoga*-Wege. Auch sie sind ›Wege‹ der Seele nach Innen, Konzentrationstechniken, die Abschied nehmen lassen von der empirischen Welt und ihren Schranken. Sie verstehen sich als Wege zur Befreiung, darum läßt sich der Yoga nicht einfach methodisch als eine Art ›autogenes Training‹ von seinen hinduistischen Grundlagen und Inhalten trennen.

Die große Protestbewegung gegen die indische Seelenwanderungslehre und ihre gesetzlich bestimmten Daseinsfaktoren ist die Lehre des Buddha. Der achtfache Pfad, den er weist, soll die Kette der Kausalitäten aufrollen, die zur leiderfüllten Existenz führen. Nicht um die Aufbesserung der Bedingungen durch neue *karma*-Qualitäten in den Wiederverkörperungen der Seele geht es mehr, sondern den Daseinsdurst zum Erlöschenbringen ist jetzt die befreiende Lehre. Das Ziel heißt *nirvana*. Erlösung besteht im Erlöschen des Lebenstriebes, nicht länger in der Fortpflanzung der Seele in neue Daseinsformen.

Es erscheint nicht von ungefähr, daß heute manche neue Ausschau halten nach diesen östlichen Weisheiten. Das Interesse an ihnen bricht im Westen zuerst in einer Zeit auf, als die eigene christliche Hoffnung brüchig zu werden beginnt. Friedrich Nietzsche, der seinen totgesagten Gott nicht mehr finden kann, beginnt neue Hoffnung in die östlichen Seelenvorstellungen zu investieren. Schopenhauer, dessen *Welt als Wille und Vorstellung* einen abgrundtiefen Pessimismus zurückläßt, findet sich im Leidverständnis des Buddha bestätigt. Durch Helena Blavatsky und H.S. Olcott, zwei spätabendländische Indienwallfahrer, fließt die östliche Transmigrationslehre über die von ihnen gegründete *Theosophische Gesellschaft* und dann durch Rudolf Steiner und seine *Anthroposophische Gesellschaft* in breitem Strom in den Westen ein. Wo die

Brücken christlicher Glaubensgewißheit brüchig geworden waren und nicht mehr über die Zeiten hinweg bis zur verheißenen Zukunft Gottes und seines Christus reichten, da knüpften sich die Erwartungen an die ewige Wiederkehr der Seele. Unsterblich zu sein, das war der alte Traum der Menschheit. Die Botschaft des Neuen Testamentes verkündete ihn als durch die göttlich gewirkte neue Realität in Christus erfüllt. Dem Tod war der Stachel genommen. Der Kreislauf von Stirb und Werde war mit Ostern durchbrochen. Nun galt das Unvergleichbare, durch die Auferstehung gewonnene Neue Leben. Die Zeitlinie lief und läuft von nun an dorthin, wo das Ziel der Geschichte dies an den Tag bringen wird.

Diese Gewißheit ist mit seiner Emanzipation dem neuzeitlichen Menschen brüchig geworden. Darum begann der Mensch Ausschau zu halten nach Ersatzperspektiven, die ihm das Verlorene in anderer Weise restituieren sollten. Selbstverwirklichung erscheint diesem Menschen, der so ganz bei sich selber bleiben will, als ein Unverzichtbares. In dieser Situation aber bietet sich die Wiederverkörperungslehre geradezu an: ganz bei sich selber bleiben, seine Identität als autonomer Mensch nicht preiszugeben brauchen und dennoch sich Zukunft sichern, ja mehr: sie nun selber bestimmen können. Der alte prometheische Stolz: »Hab' ich nicht alles selbst vollendet, heilig, glühend Herz!«, schaut nun nicht mehr länger zurück. Er bemächtigt sich der Zukunft: ›Werde ich mich nicht selber vollenden, ewig wiederkehrende Seele mein!‹

In den mancherlei fremdreligiösen und quasi-religiösen Auswandererbewegungen unserer Tage in die östlichen Heilslehren vollzieht sich deshalb nicht nur diese oder jene Ergänzung zu den Verlusten eigener christlicher Frömmigkeitspraxis: also nicht nur etwas mehr Meditation oder neue Hinwendung von einer rationalisierten und oft nur noch im Begriff erstarrten Christlichkeit zu den Tiefenschichten unserer Seele, nicht nur ganzheitlicher Ausdruck und Sehnsucht nach neuer Gestalt des religiösen Glaubens. Dieses und anderes müßten wir ja aufgreifen und könnten es im Blick auf die reiche Tradition unserer Kirche wieder voll in Anspruch nehmen.

Das Problem, das sich hier meldet, liegt tiefer: Die Wiederkehr der Seele suchend, verabschiedet sich der Mensch von der Wirklichkeit und von der Geschichte, in der er sein mit Christus gesetztes Ziel erkennen und erfahren sollte. Der Kreis der vor- und außerchristlichen Wiederkehr beginnt sich damit um ihn und um den Kosmos wieder zu schließen. Der Mensch unterwirft sich von Neuem dem Gesetz der Natur; denn seine Seelenwiederkehren sind – wie wir gesehen haben – nur ein Teil jener ewigen kosmischen Wiederkehren, wie sie die östliche und die vorchristliche Welt auch des Westens glaubten. Um das ›Linsengericht‹ einer individuellen Rückkehr und Wiederholung in Varianten gibt der Mensch so sein ›königliches Erstgeburtsrecht‹ zurück, wie es den in Christus Befreiten zukommt. Darum geht es bei unserem Thema der Seelen-

wanderung nicht um eine Variante einer möglichen christlichen Sonderlehre. Es geht um das Ganze. Denn das Ganze der tragfähigen Verheißung Gottes, der der Glaube vertraut, heißt: Ihr seid nicht mehr der Schöpfung unterworfen und ihren Gesetzen. Der Schöpfer hat euch befreit, und seinem Christus ist auch die Schöpfung unter die Füße gelegt (1 Kor 15,27). »Zur Freiheit« – auch zur Freiheit von den natürlichen Rückkehr- und Wiedergeburtsläufen – »seid Ihr berufen«. »Lasset Euch nicht wieder unter das knechtische Joch fangen!« (Gal 5,1.13).

Das Osterereignis – Grund unserer Hoffnung

Die Hoffnung des Christen auf das Leben jenseits des Todes hat mit jenen außerchristlichen Unsterblichkeitsvorstellungen nichts mehr zu tun. In ihr geht es nicht um die bloße Erwartung eines nachtodlichen, verklärten Weiterlebens. Es ist nicht ein neues ›Prinzip Hoffnung‹, das sich hier im Blick auf die Zukunft – sozusagen christlich überhöht – zu Wort meldet. Die Auferstehungshoffnung der Christen bezieht sich auf die Durchbrechung jenes untröstlichen Kreislaufes von Stirb und Werde. Ihr liegt das österliche Stiftungsgeschehen zugrunde. Dieses Wunder des ins Leben bringenden Gottes selber ändert die Lage von Grund auf. Das älteste Osterzeugnis im Neuen Testament findet sich beim Apostel Paulus in seinem Brief an die Korinther (Kap. 15). In Korinth meldete sich jener Zweifel zu Wort, der in Gestalt von Umdeutungen diesen Grund unserer Hoffnung zu unterlaufen droht. Wie lauteten und lauten die die Osterwirklichkeit vermeintlich überbietenden Fragen einer solchen ›höheren‹ Gnosis? Muß man Ostern nicht im übertragenen Sinne verstehen, sozusagen symbolisch für alles, was des Menschen Lebenszeit noch überdauert? Geht es nicht um die Wirkungsgeschichte, die Jesus von Nazareth ausgelöst hat, um sein Vorbild, seine guten Gedanken, sein Vermächtnis? Griechischer Geist – und nicht nur er – wußte immer schon, vom ewigen Reich gültiger Ideen zu künden. Im Reich des reinen Geistes braucht sich menschliche Vorstellungskraft nicht mehr an den Grenzen des Leibhaften zu stoßen. In seiner Antwort auf solche Infragestellung der leibhaften Auferstehung stellt der Apostel unumkehrbar den Zusammenhang her: Hoffnung über den Tod hinaus gibt es nicht, wenn der Tod seine Macht über Christus behalten hat. Und darum gilt auch das Umgekehrte: Wenn keine Auferstehung der Toten, dann auch keine Auferweckung Christi, dann aber auch kein Grund für unseren Glauben, dann kein neues Leben in Christus hier, dann kein mit ihm in der Taufe Schon-gestorben und Auferstanden ...

Daß christlicher Glaube um das Leben jenseits der Todesgrenze weiß, ist nicht eine Variante anderer Hoffnungsbewegungen dieser Art. Er ist fest verankert in einem Geschehen, das ihm voraus liegt, auf das er sich nicht nur be-

zieht – oder das er bloß in Erinnerung behält. Vielmehr ist er schon bestimmt von diesem neuen Sein, das den Tod mit Christus hinter sich hat. Was der neue Mensch in Christus jetzt lebt, das lebt er nicht mehr sich selbst, nicht mehr aus sich selbst, sondern in und aus dem Einssein mit dem Herrn: »Ihr seid der Leib Christi« – das ist noch etwas anderes als eine Ich-Du-Beziehung, als Nachfolge und ein Sich-vertrauend-Verlassen auf eine Botschaft. Dies wohl alles vorausgesetzt, geht es für den hl. Paulus letztlich um die Gegenwart des Auferstandenen: *Er* – leibhaft in der Einheit seiner sakramentalen Gemeinschaft mit uns – *Er* in uns und wir in *Ihm* – das macht sein Ostern zu unserem Ostern.

Das Neue dieses nachösterlichen Seins liegt nicht am Tage. Es trägt die Signatur des Unanschaulichen, Verborgenen – es ist Geheimnis (*mystērion*; *sacramentum*). Darin unterscheidet es sich von anderen Jenseitserwartungen und Nachtodhoffnungen: Wir dürfen bereits hier und jetzt schon in seiner Kirche aus dem leben, was uns auch nach diesem zeitlichen Leben erwartet. Und dies wird nicht wiederum relativiert im Blick auf wiederholte Existenzweisen, sondern ist bleibend, erfüllt und unwiederbringlich. Hier liegt der innere Zusammenhang von Ostern, von Leben in und mit der Kirche und der Heimkehr zum Herrn: Eins bedingt hier das andere. Fällt ein »Tempus« hier für den Glaubenden aus, so beginnt die Anfechtungssituation der Korinther: Ohne die immer erneute Vergewisserung der Gegenwart des Auferstandenen in der Zwiesprache des Gebetes, im Hören seiner Stimme und in der sakramentalen Feier seiner Gegenwart rückt das Ostergeschehen in vergangene Ferne. Ohne die immer erneuerte Erfahrung seiner Gegenwart verstummen die Fürbitten für die zu ihm Heimgerufenen, bricht die Kommunikation mit den uns Vorangegangenen ab, erlischt die Freude auf das Wiedersehen.

Was also gewährt Schutz vor der Hoffnungslosigkeit? Zeichen des Hoffnungsverlustes ist ja schon, wenn der Gedanke auf das Wiederholbare, das Noch-einmal dieses Lebens neu zu verlocken beginnt. Unser Glaube ist so stark nicht, daß hier die ersatzweisen Faszinationen unserer Zeit ganz ausgeblendet erscheinen. In der uneingeschränkten, immer wieder neu gesuchten Erfahrung österlicher Gegenwart – also in seinem Leib, der Hl. Kirche – erübrigt sich die falsche Lust auf Wiederholung dieses noch unerlösten Daseins von selber.

Lassen wir dies mit der Gewißheit dessen sagen, dem wir das erste und älteste Auferstehungszeugnis im Neuen Testament verdanken, dem Apostel Paulus: »Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben. Er ist aber für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selber leben, sondern dem, der für sie starb und auferweckt wurde« (2 Kor 5,14f.). Mit *Ihm* sind wir Menschen, »die vom Tod zum Leben gekommen sind« (1 Thess 5,10). Darum erfüllt uns mit dem Apostel eine große Sehnsucht, ein ungestilltes Verlangen, »aufzubrechen und mit Christus zu sein« (Phil 1,23).

Beim Tod eines geliebten Menschen

Von Stefaan van Calster

Der Tod eines geliebten Menschen führt im Leben der nächsten Angehörigen zu einer radikalen Änderung. Er wirkt sich auch gesellschaftlich aus: Kinder werden zu Waisen, eine Ehefrau zur Witwe ...

Durch die Bestattungsriten wird der Kontakt mit der Gesellschaft in feste Formen gebracht: Die Angehörigen erfahren durch die Riten einen gewissen Schutz. Der einzelne Mensch braucht sich nicht als »spontan«, »selbständig«, »schöpferisch« zu erweisen. Die anerkannten Formen kanalisieren den Schmerz, setzen die Trauerarbeit in Gang und stärken die Verbindung mit der Gemeinschaft. Für einen Christen bringen die Riten zudem den Glauben an das Leben nach dem Tod zum Ausdruck.

Beim Tod eines geliebten Menschen kommt Trauer auf. Es entsteht damit eine Krisensituation, auf die die Angehörigen nur schwer zu reagieren vermögen. Sie werden irgendwie blockiert, und während sie sich normalerweise voll Vertrauen und Hoffnung auf die Zukunft auszurichten vermochten, werden sie von der Situation nun gewissermaßen überfallen, kraftlos und wie gelähmt. Eine solche Situation kann der Mensch nicht allein bewältigen. Er bedarf der Hilfe. Diese Hilfe kann geleistet werden in der Absicht, daß die »Verarbeitung« der Trauer in Gang kommt, der Schmerz sich äußern und damit gewissermaßen »verdaut« werden kann, so daß man sein Leben selbständig wiederaufzunehmen vermag.

In jeder Kultur ist ein Ritual entstanden, durch das in einer solchen Situation die Gefühle kanalisiert werden. Die konkrete Form, mit der wir uns hier befassen wollen, ist der christliche Bestattungsritus. Auch er kann helfen, die nächsten Angehörigen wieder in das gesellschaftliche Leben einzugliedern. Zur Entwicklung eines christlichen Bestattungsritus waren zwei Faktoren entscheidend: der Glaube an die Auferstehung vom Tode und die Überzeugung, daß man für die Verstorbenen beten kann. Denn für den Christen dauert die *communio sanctorum* über den Tod hinaus.

In unserem Aufsatz werden wir uns zunächst mit diesen zwei Faktoren des christlichen Rituals befassen: mit dem Glauben an die Auferstehung vom Tod und mit dem Gebet für die Verstorbenen. Anschließend werden wir auf einige biblische Bestattungsriten und den Sinn des christlichen Ritus im allgemeinen zu sprechen kommen. Und zum Schluß werden wir die »Totenvigil«, die »Absolution« und die Messe für die Verstorbenen besehen. Dabei werden wir auf einige Psalmen, den *Dies irae* und das *In paradisum* zu sprechen kommen.

Der biblische Auferstehungsglaube

Im Alten Bund kommt das Bewußtsein, daß auch nach dem Tod das Leben weitergeht, Schritt für Schritt auf. Für den gläubigen Juden ist das Leben eine Gabe Gottes (vgl. Gen 2,7; Ps 36,10). Jahwe ist zudem »Herr« über Leben und Tod. Das Buch der Weisheit bezeugt, daß das Dasein des Gerechten in Gottes Hand weitergeht (Weish 3,2). Jesaja spricht davon, daß Gott seinen Knecht aus dem Tod retten wird (Jes 53,10-12). In einer letzten Phase bricht dann der Glaube, daß der Gerechte leibhaft auferstehen wird, durch (Dan 12,2). Schließlich wird (in 2 Makk, um 125 v. Chr.) dieser Auferstehungsglaube noch ausdrücklicher hervorgehoben.

Im Neuen Testament nimmt der Glaube an die Auferstehung einen zentralen Platz ein. Oft wird er in alttestamentlichen Bildern zum Ausdruck gebracht: Die Verstorbenen werden in den Schoß Abrahams (vgl. Lk 16,22) oder in das Paradies (vgl. Lk 23,43) aufgenommen. In Christus erhält dieser Auferstehungsglaube einen von Grund auf neuen Sinn. »Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist« (Joh 11,25-26). Leben nach dem Tod besagt, für immer bei Christus zu sein (Röm 8,11; Phil 1,23; 1 Kor 15,12-22; 2 Kor 5,8; 1 Thess 4,16).

Dieser Glaube, kraft der Auferstehung Christi nach dem Tod bei Gott zu leben, ist die Grundlage und der Ausgangspunkt für die Entwicklung der Bestattungsliturgie in der Kirche.

Das Gebet für den Verstorbenen

In einer Welt des Glaubens gehört zu den Bestattungsriten auch das Gebet für die Verstorbenen. Dieses Gebet gründet im Bild des »Leibes Christi«: Wenn ein Glied leidet, leiden alle; wenn eines glücklich ist, nehmen alle an seinem Glück teil. Es ist die Idee der *communio* in der Kirche. Diese Gemeinschaft bricht mit dem Tod nicht ab. Im Alten Bund war es nicht von Anfang an üblich, für die Verstorbenen zu beten. Erst am Ende der vorchristlichen Ära kommt dieser Glaube auf (2 Makk 12,43-45). Im Neuen Bund findet das Gebet für die Verstorbenen seinen ersten Ansatzpunkt im Gebet des Herrn am Kreuz (Lk 23,46): »Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist« (ein Zitat aus Ps 31,6). Dieses Gebet geht auf den sterbenden Stephanus über (Apg 7,59). Weitere Gebete eines Sterbenden finden sich im Neuen Testament allerdings nicht. Doch werden einige Gegebenheiten erwähnt, aus denen klar wird, daß die Lebenden zugunsten von Verstorbenen Glaubensakte vollziehen können. So spricht Paulus die Hoffnung aus, daß Onesiphorus dank seiner Hingabe »beim Herrn Erbarmen findet an jenem Tag« (2 Tim 1,18).

In der Urkirche nimmt dieses Gebet allmählich einerseits im privaten Ge-

verfallen, daß sie nicht hinabstürzen zum Abgrund. Sankt Michael, der Bannerträger, geleite sie in das heilige Licht, das du Abraham und seinen Kindern verheißen hast.«

Auch in der Eucharistiefeier wird für die Verstorbenen gebetet. So finden wir im vierten Jahrhundert im Hochgebet Serapions nach der Konsekration ein Memento für die verstorbenen Gläubigen: »Wir bitten auch für alle Verstorbenen, deren Gedächtnisfeier ist (hier werden deren Namen genannt)... Zähle sie hinzu zu allen deinen heiligen Scharen und gib ihnen Ort und Wohnung in deinem Reich.«[2] Auch Augustinus anerkennt den Wert des Gebets für die Verstorbenen. Für sie wird die Eucharistie gefeiert und werden Almosen gegeben. Er macht jedoch eine Einschränkung: »Das Gebet kann nicht allen Verstorbenen zugute kommen, sondern nur denjenigen Gläubigen, die vorher einen entsprechenden christlichen Lebenswandel geführt haben.«

Riten in der Bibel

Wir kommen nun auf einige Riten zu sprechen, die in der Bibel im Zusammenhang mit Tod und Begräbnis erwähnt werden. Dann gehen wir auf die Bedeutung des Rituals für die Gläubigen und auf dessen psychologische Bedeutung im allgemeinen ein.

In der Bibel sind im Alten wie im Neuen Testament bestimmte Begräbnisriten zu erkennen. So wurden dem Verstorbenen die Augen geschlossen (Gen 46,4; Tob 14,13); er wurde geküßt (Gen 50,1). Hinzu kam das Waschen des Leichnams (Apg 9,37), die Salbung mit wohlduftendem Öl und aromatischen Kräutern (Mk 14,8 und 15,46). Der Leichnam wurde in ein Leinentuch gehüllt, die Hände und Füße mit Binden umwickelt und das Antlitz des aufgebahrten Verstorbenen mit einem Schweißtuch bedeckt. In der Bibel werden noch weitere Riten erwähnt: die Totenklage, die Trauerfrist und das Begräbnismahl. Besondere Aufmerksamkeit schenkt man natürlich dem, was den Tod Jesu in der Linie allgemein jüdischer Bräuche (vgl. Ijob 19, 38-42 und Mk 16,1) begleitete.

Das Judentum erachtete das Begräbnis als wichtige Pflicht. Feuerbestattungen kamen nur selten vor. Nach der Hl. Schrift hatten sich die Gläubigen um die Bestattung ganz besonders zu kümmern. Nicht bestattet zu werden sah man als schlimme Schmach oder Strafe an (vgl. Jer 16,4-6; Koh 6,3; Dtn 28, 26). Die Bestattung war heiliges Gesetz, das nicht nur Glaubensgenossen, sondern auch gegenüber Fremden, Verbrechern (vgl. 1 Kön 13,29), Feinden (vgl. Jos 8,29; 10,26; 2 Sam 21,13 ; Am 2,1), ja sogar gegenüber zum Tode Verurteilten (Dtn 21,22) galt.

---

2 *Euchologion Serapionis*, in: A. Hänggi/I. Pahl (Hrsg.), Prex eucharistica. Fribourg 1968, S. 133.

betsleben und andererseits mit der Begräbnisliturgie im öffentlichen Brauchtum an Bedeutung zu. Vom vierten Jahrhundert an finden sich auf Grabdenkmälern die ersten Gebete für Verstorbene. Diese ursprüngliche Form von in Stein gehauenen Gebeten besteht in prägnanten Ausrufen. Längere Inschriften greifen auf die Bibel oder liturgische Texte zurück. Sie finden sich zumeist in Ägypten. In diesen Gebeten gilt als Aufenthaltsort für die Verstorbenen der Schoß der Patriarchen, besonders der Abrahams. Dieses Bild wurde von Jesus selbst verwendet: »Als nun der Arme starb, wurde er von den Engeln in Abrahams Schoß getragen« (Lk 16,22; vgl. Mt 8,11; Joh 8,56). Von hier aus wird verständlich, daß in verschiedenen Gebeten für die Verstorbenen die Bitte ausgesprochen wird, der Hingeschiedene möge in den Schoß Abrahams aufgenommen werden. So heißt es beispielsweise: »Gedenke deiner Dienerin Chrisid und gib ihr einen lichten Platz, den Bereich der Erfrischung im Schoß Abrahams, Isaaks und Jakobs.«[1]

Das älteste Gebet im Osten findet sich in den *Constitutiones Apostolorum*, der wichtigsten Sammlung kanonischer und liturgischer Texte der ersten Jahrhunderte (um 389). Hier findet die Bitte, daß Gott den Verstorbenen an den Platz der Frommen versetzen möge, also derer, die im Schoß Abrahams, Isaaks und Jakobs ruhen: »Lasset uns beten für unsere Brüder, die in Christus ruhen. Lasset uns beten für diesen Mann oder diese Frau, damit Gott, der die Menschen liebt und ihre Seele zu sich genommen hat, jede Sünde, ob freiwillig oder nicht begangen, vergebe und sie zu sich nehme in die Wohnung der Frommen, die im Schoß Abrahams, Isaaks und Jakobs ruhen, zusammen mit ihnen, die von ihm von aller Ewigkeit her geliebt wurden und die seinen Willen erfüllten, auf daß Kummer, Traurigkeit und Seufzer behoben werden. Lasset uns aufstehen und durch das Wort, das von Anfang an war, einander dem ewigen Gott anempfehlen.« Neben Abraham wird in den christlichen Gebeten für die Verstorbenen manchmal auch der Erzengel Michael erwähnt. Gemäß der jüdischen Tradition ist Michael am Throne Gottes der Verteidiger der Seelen gegen Satan, ein Glaube, den die ersten Christen teilten.

Im Gesang *In paradisum* am Schluß der Bestattungsliturgie finden wir zwei Elemente, die diese alte Idee aufgreifen: zuerst die Engel und dann der Hinweis auf Lazarus, den einst Armen: »Zum Paradiese mögen Engel dich geleiten ... Die Chöre der Engel mögen dich empfangen. Mit Lazarus, der einst so arm, sollst du die ewige Ruhe haben.« Auch jüdischer Einfluß bestimmt die Liturgie. So heißt es im Offertoriumsgesang der Messen für Verstorbene: »Herr Jesus Christus, König der Herrlichkeit, erlöse die Seelen aller, die hingeschieden im Glauben, aus den Qualen der Unterwelt und aus dem Dunkel der Tiefe. Bewahre sie vor dem Rachen des Löwen, daß sie nicht der Hölle

1 C.I.C., X, N, 9533, in: Hamman, Nr. 118, S. 142.

Hierin liegt der Grund dafür, daß die Leichname Johannes des Täufers (Mt 14,12), Jesu (Mt 27,58) und des Stephanus (Apg 8,2) zur Bestattung freigegeben wurden. Nur die Leiche eines schweren Sünders durfte, wie sich aus dem Alten Testament ablesen läßt (Gen 38,24; Lev 20,14; 31,9; Jos 7,25), verbrannt werden.

Wie wichtig es war, Tote zu begraben, wird im Buch Tobit (1,17-20; 2,1-7) eindrücklich geschildert. Und wenn Jesus sagt: »Laß die Toten ihre Toten begraben!« (Lk 9,60), so soll das nicht heißen, daß er von der biblischen Sorge für die Toten nichts mehr wissen will, sondern daß die Berufung zur Nachfolge Christi den höchsten gegenseitigen Pflichten der Menschen voranzustellen ist. Denn daß Jesus den menschlichen Leichnam nicht verachtet, erhellt sich schon daraus, daß er es zuließ, seinen eigenen Leib bei seinem Begräbnis mit kostbarem Nardenöl zu salben (Mk 14,8).

Riten im Christentum

Im Urchristentum wurde der Trauer über den Tod eine neue Dimension gegeben. Durch die Auferstehung Christi erhielt die Trauer über einen Toten neuen Sinn. Paulus weist darauf hin, daß Christen nicht so trauern sollten wie Nichtchristen: »Brüder, wir wollen euch über die Verstorbenen nicht in Unkenntnis lassen, damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben. Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen« (1 Thess 4,13-14). Diese Überzeugung sollte sich auf die christliche Bestattungsliturgie maßgeblich auswirken.

Aus christlicher Sicht muß der Trauerritus Sinn des Lebens und Sterbens erheben und in Worte fassen. Die Liturgie des Zweiten Vatikanums weist in dieser Richtung einige deutliche Kennzeichen auf. In ihr klingt vor allem der österliche Charakter durch. Man will das Wort Gottes über Sterben und Tod hinaus hell ertönen lassen. Es handelt sich um ein Bekenntnis, das von der Glaubensgemeinde ausgesprochen wird. Was in der Taufe begann, findet im Tod des Christen seine Vollendung im Ostermysterium Jesu, das hier und jetzt vergegenwärtigt wird. So betet die Kirche in der Bestattungsliturgie, daß der Verstorbene vom Tod zum Leben übergehe, in den Chor der Heiligen aufgenommen werde und voll teilhabe an der Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn und die Auferstehung vom Tod. In einer Oration für den Verstorbenen heißt es: »Herr, unser Gott, in der Auferstehung Jesu hat sich endgültig gezeigt, daß du deiner Menschenliebe treu bleibst. Wir bitten dich für diesen lieben Verstorbenen ..., den wir heute zu Grabe tragen. Laß auch ihn im dauernden Frieden deines Reiches zu einem neuen Leben auferstehen.«

Für den Christen muß das Sterben seines Mitmenschen vor allem ein Anlaß

dazu sein, den Glauben an das ewige Leben zu bekräftigen. Wie die Einleitung zur Bestattungsliturgie des Zweiten Vatikanums sagt, soll diese Liturgie nicht nur darin bestehen, daß man für den Verstorbenen betet und ihn Gott anvertraut; sie enthält auch eine Botschaft der Hoffnung und des Glaubens für die bekümmerte Familie.

Gebetswache

In der christlichen Frühzeit wurden die Verstorbenen zuhause aufgebahrt. Erst später kam die Sitte auf, den Leichnam zur Kirche oder zu einer Gebetsstätte zu bringen, wo dann eine Totenvigil stattfand. Es war Brauch, daß nicht nur die Angehörigen und Verwandten, sondern auch die Benachbarten daran teilnahmen. Die christliche Totenvigil nahm gegenüber der heidnischen Totenklage oder dem jüdischen Wehgeschrei eine wichtige Inhaltsveränderung vor. Wehklagen ließ sich mit dem christlichen Auferstehungsglauben nicht vereinbaren. An dessen Stelle trat deshalb die Gebetswache. Statt Schmerzensschreie auszustoßen, beten die Christen für ihre Verstorbenen. So erzählt uns Augustinus über das Begräbnis seiner Mutter Monika: »Als man den Leichnam hinaustrug, ging ich mit und kam zurück, ohne eine Träne zu vergießen. Auch bei den Gebeten, die wir zu dir aufsteigen ließen, während das Opfer unserer Erlösung für sie dargebracht wurde, ehe der Leichnam, der schon neben dem Grabe aufgestellt war, in diesem beigesetzt wurde, so wie es dort Sitte ist –, auch bei diesen Gebeten also weinte ich nicht.«[3]

Im Mittelalter waren mit der Totenvigil im Trauerhaus oft abergläubische Praktiken verbunden. In der Nacht der Totenwache lebten oft germanisch heidnische Bräuche weiter. Ein Beichtspiegel aus dem elften Jahrhundert enthält die Fragen: »Nahmst du an Totenwachen teil, bei denen man sich angesichts der Leichname von Christen an heidnische Bräuche hielt? Sangst du teuflische Gesänge, tanztest du vom Satan eingegebene Tänze? Hast du getrunken und Spaß getrieben unter Mißachtung der geschuldeten Ehrfurcht und Liebe, so daß du dich über den Tod deiner Brüder freutest? Wenn ja, dreißig Tage Fasten bei Brot und Wasser.«[4]

Wenn man sich dies vor Augen hält, verwundert es nicht, daß die Kirche solche Vigilien verbot und als das wirksamste Heilmittel dagegen verordnete, daß die Leiche nicht zuhause behalten werden durfte, sondern in die Kirche zu übertragen sei. So setzte die *Synode von Luik* 1287 fest, daß kein Leichnam im Haus des Verstorbenen bleiben dürfe. Man hatte den Leichnam in die Pfarrkirche zu bringen, wo er in der Nähe des Chorgestühls aufgebahrt wurde. In alter

3 *Confessiones* IX,12,32.

4 *Bußbuch Burkhards von Worms*, Nr. 91.

Zeit verband sich mit der Überführung des Leichnams schon der Brauch, eine Prozession zu halten unter Psalmengesang und mit Kerzenlicht. In späterer Zeit wurde es dann üblich, den Leichnam erst am Begräbnistag zur Kirche zu bringen. Mittelalterlichen Büchern zufolge gehörten zu diesem Ritus als Begleitpsalmen und -gesänge Psalm 42 und 143, 42 und 116A oder 42 und 4.

Unter den vielfältigen Elementen erwähnt *Ordo 49* die Antiphon *In paradisum*. Ihr Ursprung liegt wahrscheinlich nicht in Rom, sondern in Mailand oder Gallien. Die älteste Handschrift, die diese Antiphon enthält, stammt aus dem achten Jahrhundert. Die Antiphon umrahmt den Psalm *Ad te Domine levavi ...* In einem Manuskript des zehnten Jahrhunderts erwähnt das Sakramentar von Fulda, daß der Leichnam unter Vorantragen von Kerzen, Weihrauch und Weihwasser erhoben und weggetragen wird, während der Klerus die Antiphon singt: »In paradisum deducant te angeli et cum gaudio suscipiant te martyres, perducant te in civitatem sanctam Hierusalem.« Hernach wurde der Psalm *Ad te Domine levavi ...* gesungen. In typisch römischen Texten wird an Stelle des *In paradisum* beim Wegtragen des Leichnams *Chorus angelorum* gesungen. Im Mittelalter wurde die Totenvigil zu einem Totenofficium entwickelt, das durch Streichung all dessen, was an die Osterfreude gemahnte, einen ebenso düsteren Charakter wie die Karfreitagsliturgie erhielt. Zerknirschung, Sünde und Buße beherrschten die Liturgie.

»Absolutio«

Eine ausführliche Beschreibung dessen, was man später als *absolutio* bezeichnete, finden wir in der römischen Totenliturgie des 13. Jahrhunderts. In diesem *Ordo* wird zum ersten Mal die »Vigil« (der Wortgottesdienst am Morgen) erwähnt, der am Vorabend ein »Officium« voranging. Darauf folgt die Schilderung dessen, was nach der Messe in der Kirche geschah, bevor der Leichnam zu Grabe getragen wurde: die *absolutio.* Diese besagt in diesem Zusammenhang zunächst den »Abschluß« einer Handlung und ein »Lebewohl«; später erhielt der Begriff auch den Sinn der Lossprechung, des Straferlasses und Vergebung. Der erste Hinweis auf die *absolutio* als Abschlußritus bei einer Bestattung findet sich schon in den *Ordines* des achten Jahrhunderts.

In und im Zusammenhang mit der *absolutio*-Liturgie ist hier der Gesang »Libera me, Domine, de morte aeterna« zu erwähnen, der, so wie das im Mittelalter aufgekommene *subvenite*, beim Abschluß des Gottesdienstes in der Kirche gesungen wurde. Er fand sich im neunten Responsorium der Totenmatutin und gehörte als solches auch zur *absolutio*. Das *Pontifikale von Chur* bezeichnet es als eines der Responsorien, die dem *testimonium* über den Verstorbenen vorausgingen. Dem Inhalt nach gibt es Gefühlen der Furcht vor dem Ende der Welt und dem Letzten Gericht Ausdruck. Es ist eine typisch mittel-

alterliche Sicht, worin der urchristliche Gedanke des Friedens einer Art von Furcht gewichen ist.

Auch der bekannte mittelalterliche Hymnus *Dies irae, dies illa* ist aus dieser Sicht heraus zu verstehen. Der Tod beschwor die Idee des »Tags der Rache« herauf. Diese Sequenz ist mit beinahe zwei Strophen in einer Handschrift des zwölften Jahrhunderts erhalten. Langezeit wurde Thomas von Celano als Verfasser angesehen. Der Text stammt jedoch aus einer früheren Zeit. Einige betrachten diese Sequenz als einen Tropus zum *Libera*, das auch in der Ich-Form gehalten ist und den Ausdruck *Dies illa* ebenfalls enthält. Darüber hinaus ist die Melodie mit dem *Libera* verwandt. Im 14. Jahrhundert breitete sich das *Dies irae* auch in Deutschland aus. Im 15. Jahrhundert ist es schließlich in ganz Europa verbreitet. Als man im 15. und 16. Jahrhundert begann, die Vielfalt von Tropen und Sequenzen in der Liturgie zu beschneiden, lösten die Franziskaner das *Dies irae* vom *Libera* und behielten es als selbständige Sequenz.

Messen für Verstorbene

Schon im Urchristentum wurde mit dem Sterben und der Bestattung eine Eucharistiefeier verbunden; es entwickelten sich Trauerzeiten und Tage des Gedenkens an die Verstorbenen. Der Glaube, daß Almosen, Gebet und Darbringung des Meßopfers für die Verstorbenen heilsam seien, ging auch auf das Mittelalter über. Um das Jahr 600 war es oft üblich, daß ein Priester für einen Verstorbenen mehrere Tage hintereinander die Messe feierte. Gregor der Große erzählt in seinen *Dialogen*, daß für Justus, einen verstorbenen Mönch, an dreißig Tagen hintereinander Messen gefeiert wurden. Wo dieser Brauch später übernommen wurde, sprach man von »Gregorianischen Messen«. Am Ende des siebten Jahrhunderts kamen dann Gebetsverbrüderungen auf, wobei sich Klöster gegenseitig verpflichteten, bei einem Todesfall eine bestimmte Anzahl Messen zu feiern. So bestimmte die Verbrüderung der Klöster St. Gallen und Reichenau im Jahr 800, daß jeder Priester an dem Tag, an dem der Tod eines Mönchs bekannt wurde, für diesen drei Messen zelebrieren solle sowie eine Messe am dreißigsten Tag. Zusätzlich war am ersten Tag eines Monats eine Messe zu lesen, und schließlich wurde bestimmt, daß jedes Jahr am 14. November von jedem Priester ein Totengedächtnis mit drei Messen zu feiern sei.

Schlußbetrachtung

Todesriten haben in der Trauerarbeit eine spezifische Funktion und bringen für den Christen seinen Glauben an ein Leben nach dem Tod zum Ausdruck. Die Verbindung der Lebenden mit den Toten bricht beim Tod nicht ab. Die *com-*

munio sanctorum reicht über den Tod hinaus. Das Ritual hält daran fest. Die Tendenz, das Sterben in die Privatsphäre der Familie zurückzuverlegen, dringt heute offensichtlich zunehmend durch. Früher hatte jede Gemeinde ihr Ritual: Die Kirchenglocken erklangen und im Schritt der Pferde und Träger folgte der Leichenzug. Der Gang zum Friedhof hatte im Prozeß des Verarbeitens der Trauer seinen Sinn. Heute stellt man fest, daß die Riten nüchterner werden. Die Ursache dafür mag in gesellschaftlichen Veränderungen liegen. Die Riten werden zurückgedrängt, da man den Tod anders erlebt und dieser in der privaten Atmosphäre einer Familie mehr zu einer individuellen Angelegenheit wird. Allerdings muß auch klar gesagt werden, daß das Fehlen jeglichen Rituals zu pathologischem Umgang mit der Trauer führt. Eine Anregung: In einem guten Ritual muß der Umgang mit Tod und Trauer realistisch sein. Die Trauer sollte nicht zurückgehalten oder verdrängt werden. Im Gegenteil, das Ritual muß Wege zeigen, auf denen die Hinterbliebenen ihre Gefühle äußern und ihren Glauben an die Auferstehung bekunden können. Alle Gefühle, auch die negativen, sollten zum Ausdruck kommen können. Ein gutes Ritual übernimmt eine Brückenfunktion zwischen den Trauernden und ihrer Umgebung, zwischen den Gefühlen und dem Auferstehungsglauben, so daß die Hinterbliebenen das Leben nicht als absurd empfinden und Einsamkeit und Verzweiflung anheimfallen. Bei einem gesunden Umgang mit der Trauer, der auf ein angemessenes Ritual folgt, können die Hinterbliebenen von neuem Lebensfreude finden, in neuen Kontakt mit ihren Mitmenschen treten und so ihren Glauben an die Auferstehung dankbar äußern.

Jesus Christus heute

Von Joseph Kardinal Ratzinger

1. Vorüberlegung: Das Heute, das Gestern und das Ewige *

»Jesus Christus ist derselbe, gestern, heute und in Ewigkeit« (Hebr 13,8). Dies war das Bekenntnis derjenigen, die ihn, den Irdischen gekannt und die den Auferstandenen gesehen hatten. Das bedeutet, daß wir Jesus Christus heute nur recht erkennen können, wenn wir ihn in Einheit mit dem Christus »gestern« verstehen und wenn wir durch den Christus von gestern und heute hindurch den ewigen Christus sehen. Zur Begegnung mit Christus gehören immer die drei Dimensionen der Zeit und das Überschreiten der Zeit in das hinein, was zugleich ihre Herkunft und ihre Zukunft ist. Wenn wir uns auf die Suche nach dem wahren Jesus machen, müssen wir zu dieser weiten Spannung bereit sein. Wir werden ihm gewöhnlich zuerst im Heute begegnen: wie er sich gegenwärtig zeigt, wie Menschen ihn sehen und verstehen, wie sie auf ihn hin oder gegen ihn leben, wie sich sein Wort und sein Werk heute auswirkt. Aber wenn das alles nicht ein Wissen zweiter Hand bleiben, sondern zu einem wirklichen Erkennen werden soll, dann müssen wir zurückgehen und fragen: Woher kommt das alles? Wer war er wirklich, damals als er, ein Mensch unter Menschen, lebte? Wir werden auf die Quellen hören müssen, die den Ursprung bezeugen und damit unser Heute korrigieren, wo es sich in die eigenen Wunschbilder verläuft. Diese demütige Unterwerfung unter das Wort der Quellen, diese Bereitschaft, uns unsere Träume entreißen zu lassen und der Wirklichkeit zu gehorchen, ist eine Grundbedingung wahren Begegnens. Begegnung verlangt die Askese der Wahrheit, die Demut des Hörens und Sehens, das zu wirklichem Wahr-Nehmen führt.

Aber hier gibt es nun noch einmal eine Gefahr, die auf dem Weg der Theologie in der Neuzeit allmählich geradezu dramatische Formen angenommen hat. Die moderne Theologie beginnt in der Aufklärung mit der Zuwendung zum Christus gestern. Schon Luther hatte gesagt, daß die Kirche die Schrift sich unterworfen und damit gar nicht mehr auf das Gestern, auf das Unwiederholbare des historischen »Einmal« gehört, sondern nur noch ihr eigenes Heute bespiegelt und so den wahren Christus verfehlt, einen bloßen Christus heute ohne sein wesentliches und grundlegendes Gestern verkündet, ja, sich selbst zu Christus gemacht habe. Die Aufklärung faßt diesen Gedanken dann ganz systematisch und radikal an: Nur der Christus gestern, der historische, ist überhaupt der wirkliche Christus, alles andere ist spätere Fantasie. Christus *ist* nur das,

* Vortrag auf dem Sommerkurs der Universidad Complutense im Escorial bei Madrid am 7. Juli 1989.

was er *war*.[1] Die Suche nach dem historischen Jesus schließt zusehends Christus in das Gestern ein. Sie bestreitet ihm das Heute und die Ewigkeit. Ich brauche hier nicht zu schildern, wie die Frage nach dem wirklich gewesenen Christus langsam den paulinischen wie den johanneischen Christus ganz beiseite schob und schließlich auch den Jesus der Synoptiker bestreiten mußte, um dahinter, immer noch weiter dahinter, sich den wirklichen, nur gewesenen Jesus zu bilden, der um so fiktiver wurde, je authentischer er durch die strenge Fixierung in die Vergangenheit werden sollte. Wer Christus bloß gestern sehen will, findet ihn nicht, und wer ihn nur heute haben möchte, begegnet ihm gleichfalls nicht. Zu ihm gehört von Anfang an, daß er war, ist und kommen wird. Er ist als der Lebende immer auch schon der Kommende gewesen. Die Botschaft von seinem Kommen und Bleiben gehört wesentlich zum Bild seiner selbst; diese Beanspruchung aller Dimensionen der Zeit ruht aber wiederum darauf, daß er sein irdisches Leben als ein Ausgehen vom Vater und zugleich als ein Bleiben bei ihm wußte, also Ewigkeit ins Spiel und in Verbindung mit Zeit brachte. Wenn wir uns selbst einer Existenz verweigern, die sich in diese Dimensionen ausspannen läßt, können wir ihn nicht verstehen. Wer Zeit nur als unwiderruflich versinkenden Augenblick faßt und sie so lebt, wendet sich damit grundsätzlich von dem ab, was die Gestalt Jesu überhaupt ausmacht und was sie aussagen will. Erkenntnis ist immer ein Weg. Wer die Möglichkeit einer so ausgespannten Existenz verneint, hat sich damit in Wirklichkeit dem Zugehen auf die Quellen verweigert, die uns zu dieser Reise des Seins einladen, die zur Reise des Erkennens wird. Augustinus hat diesen Gedanken einmal unvergleichlich schön formuliert: »Komm auch du zu Christus ... Denke nicht an lange Wanderungen ... Zu ihm, dem Allgegenwärtigen, gelangt man durch Liebe, nicht durch Seefahrten. Doch weil auch auf dieser Reise die Fluten und Stürme mannigfacher Versuchungen häufig genug sind, glaube an den Gekreuzigten, damit dein Glaube das Holz zu besteigen vermöge. Dann wirst du nicht sinken ...«[2]

Fassen wir das bisher Bedachte zusammen: Das erste Begegnen mit Jesus Christus geschieht im Heute, ja, man kann ihm nur begegnen, weil er für viele Menschen ein Heute ist und darum wirklich ein Heute hat. Aber damit ich dem ganzen Christus und nicht einem zufällig wahrgenommenen Teilstück nahekomme, muß ich auf den Christus gestern hören, wie er in den Quellen, besonders in der Heiligen Schrift, sich zeigt. Wenn ich ihm dabei ganz zuhöre und ihm nicht aufgrund eines dogmatisierten Weltbildes wesentliche Teile seiner Erscheinung wegschneide, sehe ich ihn offen in die Zukunft hinein und sehe ihn kommen von der Ewigkeit her, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich umfaßt. Gerade wo solches ganzheitliches Verstehen gesucht und gelebt wurde, ist dann Christus immer ganz »heute« geworden, denn wirkliche Kraft über das Heute und im Heute hat nur, was Wurzeln im Gestern und Kräfte des Wachstums für das Morgen besitzt und über alle Zeit hinaus in Berührung mit dem Ewigen steht. So haben die großen Epochen in der Geschichte des Glaubens jeweils ihr

---

1 Vgl. Dazu die eindringliche Analyse der Frage bei H. Schlier, Wer ist Jesus?, in: Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, hrsg. v. V. Kubina und K. Lehmann. Freiburg 1980, S. 20-32.

2 *Sermo 131*, 2 (PL 38,730); deutsch bei: H.U. von Balthasar, Augustinus. Das Antlitz der Kirche. Einsiedeln/Köln 1942, S. 261f.

eigenes Christusbild hervorgebracht, von ihrem Heute her ihn neu zu sehen vermocht und gerade so den »Christus gestern, heute und in Ewigkeit« erkannt.

In der Frühzeit wurde der »Christus heute« vor allem ansichtig im Bild des Hirten, der das verirrte Schaf – die Menschheit – auf der Schulter trägt.[3] Wer dies Bild anschaute, wußte: Ich selbst bin dieses Schaf. Ich hatte versucht, mehr für mein Leben herauszuholen, war dieser und jener Verheißung nachgelaufen, bis ich mich im weglosen Gestrüpp verfangen hatte und keinen Ausweg mehr wußte. Aber er hat mich auf die Schultern genommen und ist, mich tragend, selbst mein Weg geworden. In der nächsten Periode folgte das Bild des Pantokrator, das aber bald in den Versuch überging, den »historischen Jesus« darzustellen, wie er auf Erden wirklich war, aber dies geleitet von der Überzeugung, daß gerade im Menschen Jesus Gott selbst erscheint, daß Er die Ikone Gottes ist und uns im Sichtbaren hindurchschauen läßt auf das Unsichtbare, so daß das Schauen auf das Bild zu einem Weg wird, in dem der Mensch die Grenze überschreitet, die ihm ohne Christus unüberschreitbar bleiben müßte. Das lateinische Mittelalter hat den triumphierenden Christus in der romanischen Zeit am Kreuz und so das Kreuz als Thron dargestellt: Wie die ostkirchliche Ikone im Sichtbaren den Unsichtbaren zeigen will, so möchte das romanische Kreuzbild im Gekreuzigten die Auferstehung sichtbar machen und uns damit unser eigenes Kreuz transparent werden lassen auf die Verheißung hin, die sich darin verbirgt. In der gotischen Kunst tritt dann das Menschliche Jesu Christi übermächtig hervor: Immer mehr wird das Kreuz in seiner reinen, unbeschönigten Schrecklichkeit dargestellt, aber gerade der Gott, der so namenlos leidet, der leidet wie wir und mehr als wir, ohne das Licht des nahen Triumphes, wird zum großen Tröster und zur Gewißheit unserer Erlösung. Schließlich, im Bild der Pietà erscheint Christus nur noch als Toter auf dem Schoß der Mutter, der nichts als Trauer geblieben ist: Gott scheint gestorben, tot in dieser Welt, nur von fern tröstet das Wort: am Abend Trauer, am Morgen Freude – das Wissen, daß es Ostern gibt (Ps 30,6). Die Lehre dieser Bilder eines »Christus heute« bleibt deshalb gültig, weil sie alle aus einem Schauen schöpfen, das auch Christus gestern und morgen und in Ewigkeit kennt.[4]

Ich habe mich bei diesen Überlegungen deswegen so lange aufgehalten, weil sie die Methodologie für das Thema vorgeben. Die gegenwärtige Theologie hat aus den Erfahrungen und Nöten unserer Zeit heraus faszinierende Bilder des Christus heute vor uns hingestellt: Christus, der Befreier, der neue Mose auf dem neuen Exodus; Christus, der Arme unter den Armen, wie er sich in den Seligpreisungen zeigt; Christus, der ganz Liebende, dessen Sein Proexistenz ist, der in dem einen Wort »Für« sein tiefstes Wesen ausdrückt. Jedes dieser Bilder bringt Wesentliches der Gestalt Jesu zum Vorschein; jedes setzt uns grundlegenden Fragen aus: Was ist Freiheit, und wo findet man die Straße, die nicht irgendwohin, sondern in die wirkliche Freiheit, in das eigentliche »Gelobte Land« des Menschseins führt? Was ist die Seligkeit der Armut, und was müssen wir tun, damit die anderen und wir selbst in diese Seligkeit gelangen? Wie kommt Christi »Für-Sein« uns zu, und wohin führt es uns? Um all diese Fragen gibt es heute

3 Vgl. F. van der Meer, Christus. Der Menschensohn in der abendländischen Plastik. Freiburg 1980, S. 21; ders., Die Ursprünge christlicher Kunst. Freiburg 1982, S. 88, 152ff.; instruktiv auch F. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik. Mainz ^{3}1948.

4 Vgl. zum Ganzen der Entwicklung F. van der Meer, Christus, a.a.O.

einen heftigen Disput, der immer dann fruchtbar ist, wenn man sie nicht bloß aus dem Heute lösen will, sondern der Blick zugleich auf den Christus gestern und in Ewigkeit gerichtet bleibt. In den Grenzen eines Referats ist es unmöglich, in diese Debatte einzutreten, die freilich im Hintergrund die leitenden Perspektiven angibt. Von dem bisher dargestellten methodischen Ausgangspunkt her möchte ich einen anderen Weg wählen, nämlich unser heutiges Fragen und Denken an ein biblisches Schema anheften, um es von daher in die Spannung des Gestern – Heute – in Ewigkeit hineinzuziehen. Ich denke an das grundlegende Wort des johanneischen Christus: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Der Gedanke des Weges steht mit der Exodus-Frage in einer nicht zu übersehenden Beziehung; Leben ist zu einem Schlüsselwort unserer Zeit geworden angesichts der Drohungen einer »Zivilisation« des Todes, die in Wahrheit der Verlust aller Zivilisation und aller Kultur ist; das Motiv der Proexistenz drängt sich hier von selber auf. »Wahrheit« dagegen gehört nicht zu den Lieblingsbegriffen dieser Zeit; Wahrheit wird mit Intoleranz verknüpft und so eher als Bedrohung denn als Verheißung gewertet. Aber gerade darum ist es wichtig, daß wir nach ihr fragen und uns von Christus her auf sie hin befragen lassen.

2. Christus der Weg – Exodus und Befreiung

Jesus Christus heute – das erste Bild, in dem wir ihn in dieser unserer Zeit sehen können, ist das Bild des Weges, den wir von der Geschichte Israels her als Exodus bezeichnen: als Weg heraus ins Freie, ins Weite. Darin drückt sich unser Bewußtsein aus, nicht im Freien zu leben, nicht dort zu sein, wo wir eigentlich hingehören. Gewiß ist die neue Exodustheologie zunächst im Zusammenhang mit Situationen politischer und wirtschaftlicher Unterdrückung entwickelt worden. Dabei stand weniger die Regierungsform dieser oder jener Staaten vor Augen als die Grundgestalt unserer gegenwärtigen Welt, die nicht auf gegenseitige Solidarität, sondern auf einem System des Gewinns und der Vormacht aufgebaut ist, das Abhängigkeit erzeugt und sie auch braucht. Das Seltsame ist, daß die Menschen aus den herrschenden Völkern mit ihrer Weise von Freiheit und Macht keineswegs zufrieden sind: Auch sie fühlen sich abhängig von anonymen Strukturen, die ihnen den Atem wegnehmen und dies gerade dort, wo die Regierungsform die größtmögliche Freiheit gewährt. Paradoxerweise tönt bei denen, die über mehr Besitz und Bewegungsmöglichkeit verfügen, als man sich je zuvor vorstellen konnte, besonders lautstark der Ruf nach Befreiung, nach einem neuen Exodus in das Land wirklicher Freiheit hinein. Wir sind nicht an dem Ort, an dem wir sein sollen, und wir leben nicht in der Weise, in der wir leben möchten. Wo ist der Weg? Wie kann man ihn gehen? Wir finden uns genau in der Lage der Jünger, zu denen Jesus sagt: »Wohin ich gehe, dahin kennt ihr den Weg«, worauf Thomas antwortet: »Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst; wie sollten wir den Weg dahin kennen?« (Joh 14,5).

Es gibt in den Evangelien nur *eine* Stelle, in der das Wort Exodus vorkommt; sie findet sich in dem lukanischen Bericht über die Verklärung Jesu. Dort wird gesagt, daß während des Betens Jesu auf dem Berg sich sein Gesicht veränderte und sein Gewand von blitzender Helligkeit wurde. Zwei Männer, Mose und Elia, zeigten sich in ihrer Herrlichkeit und redeten mit ihm von dem Exodus, den er in Jerusalem vollenden sollte. Unmittelbar bedeutet das Wort »Exodus« hier einfach Abgang, Tod. Mose und Elias,

die beiden großen Leidenden um Gottes willen, sprechen vom Pascha Jesu, vom Exodus seines Kreuzes. Sie sind deswegen die beiden privilegierten Zeugen Jesu, weil sie ihm auf dem Weg der Passion vorausgegangen sind. Beide sind die gültigen Interpreten des Exodus: Mose, der Führer auf dem Exodus Israels aus Ägypten; Elia, der in einem Augenblick der Geschichte Israels lebt, in dem sich sein Volk zwar geographisch im Land der Verheißung befindet, aber in der Weise seiner Existenz nach Ägypten zurückgekehrt ist, weil es in der Gottvergessenheit unter einem tyrannischen König lebt, durch den freilich nur die Tyrannei einer Existenz sichtbar wird, die hinter den Exodus zurückgefallen ist. Man hat das Wort vom Sinai, die Weisung des Bundes, die das innere Ziel des Exodus war, als Fessel abgeworfen, um zur selbstgemachten Freiheit zu kommen, die sich als die tiefste Tyrannei erweist. So muß Elia symbolisch zum Sinai zurückgehen, den Rückweg Israels nachwandern, um ihm vom Gottesberg her die Frucht des Exodus neu zurückzubringen. Bei Elia wird auf diese Weise das eigentliche Wesen der Exodusgeschichte sichtbar: Im Exodus handelt es sich weder um einen bloß geographischen noch um einen nur politischen Weg. Man kann diesen Weg nicht auf der geographischen und nicht auf der politischen Landkarte festmachen. Exodus, der nicht zum Bund führt und dort, im Leben aus dem Bund heraus, sein »Land« findet, ist kein wirklicher Exodus.[5]

In diesem Zusammenhang sind zwei Beobachtungen am biblischen Text wichtig. Während Lukas seinen Bericht mit der mehr ungefähren Datumsangabe einleitet »und es geschah etwa acht Tage nach diesen Worten«, bieten Matthäus und Markus eine präzise Datierung der Verklärung: sechs Tage nach dem Petrusbekenntnis und der ihm folgenden Primatsverheißung. H. Gese hat den alttestamentlichen Hintergrund dieser Zeitbestimmung herausgestellt: »Nach sechs Tagen Wolkenverhüllung bestieg Mose den Berg Sinai und trat in das göttliche Licht (Ex 24,16).«[6] Mose war dabei vom Hohenpriester Aaron und dem Erzpriesterpaar Nada und Abihu begleitet (Ex 24,1), so wie ähnlich Jesus von Petrus, Johannes und Jakobus begleitet wird. Und wie Mose durch die Begegnung strahlenden Antlitzes war, »so verwandelt sich Jesus in überirdisches Licht«. Im alten Sinaigeschehen offenbart sich Gott in der Selbstvorstellungsformel: »Ich bin JHWH«, die den Dekalog einleitet. Hier ertönt der Ruf: »Dies ist mein geliebter Sohn, auf ihn sollt ihr hören.« Jesus ist die lebendige Tora, der Bund in Person, in dem das Gesetz zur Gabe wird. Die Chronologie des Matthäus verbirgt aber noch eine weitere Schicht. J. M. van Cangh und M. van Esbroeck haben sichtbar gemacht, wie mit dieser Datierung die beiden Ereignisse – Petrusbekenntnis mit Primatsverheißung und Verklärung – in den jüdischen Festkalender eingeordnet werden und damit ihre Bedeutung genauer faßbar wird. Das Petrusbekenntnis fällt demnach auf den Yom Kippur, das Versöhnungsfest, dem fünf Festtage folgen, an die sich dann das Laubhüttenfest anschließt, dessen Gehalt im Angebot der drei Zelte bei der Verklärung durchklingt.[7]

---

5 Ausführlicher dazu J. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Einsiedeln/Trier 1987, S. 235-240.

6 H. Gese, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge. München 1977, S. 81.

7 Vgl. J.-M. van Cangh/M. van Esbroeck, La primauté de Pierre (Mt 16,16-19) et son contexte judaïque, in: *Revue théologique de Louvain* 11 (1980), S. 310-324, bes. S. 310f. Wertvolle Einsichten zur Auslegung der Verklärungsperikope findet man auch bei P. H. Kolvenbach, Der österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung. Freiburg 1988, S. 220-227.

Wir brauchen hier nicht auf die ganze Weite der Aussagen einzugehen, die sich damit für beide Ereignisse wie für deren inneren Zusammenhang ergibt. Halten wir nur das für uns Wesentliche fest: Im Hintergrund steht zum einen das Mysterium der Versöhnung, zum anderen das Laubhüttenfest, dessen Inhalt Dank für das Land und zugleich Erinnerung an die Unbehaustheit der Wandernden ist. Der Exodus Israels und der Exodus Jesu berühren sich: Alle Feste und alle Wege Israels münden im Pascha Jesu Christi.

Wir können also sagen: Der »Ausgang« Jesu in Jerusalem ist der eigentliche und endgültige Exodus, in dem Christus den Weg ins Freie geht und selbst für die Menschheit der Weg ins Freie wird. Nehmen wir hinzu, daß bei Lukas das ganze öffentliche Leben Jesu als ein Hinaufgehen nach Jerusalem dargestellt wird, so erscheint Jesu Existenz im Ganzen als der Exodus, auf dem er Mose und Israel zugleich ist. Um alle Dimensionen dieses Weges zu begreifen, müssen wir nun aber auch noch den Blick auf die Auferstehung hinzunehmen, von dem aus der Hebräerbrief den Exodus Jesu gezeichnet hat, dessen Straße nicht in Jerusalem endet: »Er hat uns den neuen und lebendigen Weg erschlossen, durch den Vorhang hindurch, das heißt, durch sein Fleisch« (Hebr 10,20). Sein Exodus führt über alles Geschaffene hinaus in »das Zelt, das nicht von Menschenhand gemacht ist«, in die Berührung mit dem lebendigen Gott hinein (9,11). Das gelobte Land,in dem er ankommt und zu dem er führt, ist das Sitzen »zur Rechten Gottes« (vgl. Mk 12,36; Apg 2,33; Röm 8,34 u.s.w.). In jedem Menschen lebt der Durst nach Freiheit und nach Befreiung; bei jeder Etappe, die er auf diesem Weg erreicht, wird ihm aber auch bewußt, daß es nur eine Etappe war und daß nichts von dem Erreichten seinem Verlangen wirklich entspricht. Der Durst nach Freiheit ist die Stimme der Gottebenbildlichkeit in uns; es ist der Durst, »zur Rechten Gottes zu sitzen«, »wie Gott« zu sein. Ein Befreier, der den Namen verdienen will, muß die Tür dorthin aufstoßen und alle empirischen Formen der Freiheit müssen von dort ihr Maß nehmen.

Wie aber geschieht das? Was heißt Exodus wirklich? Der Mensch und die Menschheit stand und stehen hier immer vor zwei Wegen. Da ist die Stimme der Schlange, die sagt: Tritt heraus aus deiner selbstverschuldeten Abhängigkeit, mache dich selbst zu Gott und wirf den ab, der dir immer nur Grenze sein kann. Es ist nicht verwunderlich, daß ein Teil der Menschen, die von der Botschaft Christi hörten, ihn mit der Schlange identifizierten und als Befreier vom alten Gott verstehen wollten.[8] Aber sein eigener Weg ist dies nicht. Wie sieht er aus? Es gibt zwei Jesusworte, in denen er die Verheißung des Sitzens zur Rechten auf die Menschen bezieht. Im Gleichnis vom Weltgericht spricht er von den Schafen, die der König – der Menschensohn – auf die Rechte stellt und denen er das Reich übergibt. Es sind die, die ihm zu essen gaben, als er hungrig war; ihn tränkten, als er dürstete; ihn aufnahmen, als er obdachlos war; ihn besuchten, als er krank und im Gefängnis war. Sie taten dies alles ihm, indem sie es »den Geringsten« taten (Mt 25,31-40). Im zweiten Text bitten die Zebedäussöhne um das Sitzen zur Rechten und Linken Jesu in seiner Herrlichkeit; ihnen wird gesagt, daß dieses Sit-

8 Mit großer Eindringlichkeit hat neuerdings J. Magne diese »gnostische« Auslegung Jesu dargestellt und zu vergegenwärtigen versucht in seinen beiden Werken: Logique des dogmes. Paris 1989, und Logique des sacrements. Paris 1989. Auf derselben Linie liegt Blochs Auslegung des Christentums; vgl. bes. Atheismus im Christentum. Frankfurt 1968, etwa S. 116ff. Dazu L. Weimer, Das Verständnis von Religion und Offenbarung bei Bloch (Diss.). München 1971.

zen an den Willen des Vaters gebunden ist, als Bedingung aber verlangt, daß sie den Kelch trinken, den er trinkt, und die Taufe empfangen, mit der er getauft werden sollte (Mk 10,35-40).

Diese beiden Hinweise müssen wir im Auge behalten, wenn wir uns nun noch einmal zu dem zusammengehörigen Textgefüge von Petrusbekenntnis und Verklärung zurückwenden. Beide Ereignisse sind miteinander verbunden durch die Vorhersage von Tod und Auferstehung, also durch Jesu eigenes Reden über seinen Exodus, dem sich Petrus entgegensetzt, der eine ganz andere Vorstellung vom Exodus hegte. Ihm wird schroff gesagt: »Weg und hinter mich, Satan« (Mt 16,23). Petrus übernimmt das Geschäft des Versuchers in dem Augenblick, in dem er einen Exodus ohne das Kreuz propagiert – einen Exodus, der nicht in die Auferstehung hineinführt, sondern in die irdische Utopie. »Weg und hinter mich« – diesem Versuch, den Exodus auf ein empirisches Ziel zu begrenzen, stellt Jesus die Forderung der Nachfolge entgegen. Die existentielle Entsprechung zum Gedanken des befreienden Weges ist Nachfolge als Weg ins Freie, als Befreiung.

Den Gedanken der Nachfolge als Kernstück der neutestamentlichen Exodus-Theologie dürfen wir nun freilich nicht zu eng fassen. Das richtige Verstehen der Nachfolge hängt am richtigen Verstehen der Gestalt Jesu Christi. Nachfolge darf nicht auf das Moralische eingeengt werden. Sie ist eine christologische Kategorie, und erst von daher wird sie auch zu einem moralischen Auftrag. Nachfolge sagt daher zu wenig, wenn man über Jesus selbst zu gering denkt. Wer Jesus nur als einen Vorkämpfer für eine freiere Religiosität, für eine großzügigere Moral oder für bessere politische Strukturen ansieht, muß Nachfolge auf das Annehmen bestimmter programmatischer Ideen reduzieren. Sie läuft dann darauf hinaus, daß man Jesus Ansätze eines Programms zuschreibt, das man selber weiterentwickelt und dessen Anwendung als ein Sich-Anschließen an ihn gedeutet werden kann. Eine solche Nachfolge durch die Gemeinsamkeit im Programm ist ebenso willkürlich wie dürftig, denn die empirischen Verhältnisse sind zwischen damals und heute allzu verschieden; was man glaubt, von Jesus übernehmen zu können, geht über recht allgemeine Intentionen nicht hinaus. Die Zuflucht zu solchen Verkleinerungen des Nachfolgegedankens und damit der Botschaft vom Exodus rührt häufig von einer Logik her, die auf den ersten Blick einleuchtend wirkt: Jesus sei zwar Gott und Mensch gewesen, aber *wir* seien nun einmal nur Menschen; *wir* könnten ihm nicht in seinem Gottsein, sondern nur als Menschen nachfolgen. Mit einer solchen Auslegung denken wir indes viel zu klein vom Menschen, von unserer Freiheit und fallen völlig aus der Logik des Neuen Testaments heraus, in dem sich der kühne Satz findet: »Werdet Nachahmer Gottes« (Eph 5,1).

Nein, beim Ruf zur Nachfolge geht es eben nicht bloß um ein menschliches Programm oder um die menschlichen Tugenden Jesu, sondern um seinen *ganzen* Weg, »durch den Vorhang hindurch« (Hebr 10,20). Das Wesentliche und Neue am Weg Jesu Christi besteht eben darin, daß er uns *diesen* Weg auftut, denn erst so kommen wir ins Freie. Die Dimension der Nachfolge heißt: zugehen auf die Gottgemeinschaft, und darum ist sie an das Pascha-Mysterium gebunden.[9] Deshalb heißt es im Nachfolgewort Jesu nach dem Petrusbekenntnis: »Wer hinter mir hergehen will, verleugne sich selbst

9 Kurz zusammengefaßt findet man diese bei den Vätern selbstverständliche Auslegung in einem der unübertrefflichen Worte Augustins: »Ascendit Christus in caelum: sequamur eum«, in: *Ser-*

und nehme sein Kreuz auf sich, und so wird er mir nachfolgen« (Mk 8,34). Das ist kein kleiner Moralismus, der das Leben vor allem von der negativen Seite her sieht, und kein Masochismus für solche, die sich selbst nicht mögen. Man kommt dem wirklichen Sinn des Wortes auch nicht auf die Spur, wenn man es umgekehrt als einen steilen Moralismus für heroische Gemüter auffaßt, die sich zum Martyrium entschließen. Der Ruf Jesu ist nur aus dem großen österlichen Zusammenhang des ganzen Exodus zu verstehen, der »durch den Vorhang hindurchgeht«. Von diesem Ziel her empfängt die menschliche Urweisheit ihren Sinn, daß sich nur findet, wer sich verliert; daß Leben nur empfängt, wer Leben gibt (Mk 8,35).

Deswegen ist die Nachfolge gültig definiert in jenen Elementen, die wir vorhin in zwei Jesusworten formuliert fanden: Taufe, Kelch und Liebe. Bei den Vätern war diese ganze Nachfolgeidee voll im Blickfeld. Statt vieler Texte möchte ich hier nur ein Wort des heiligen Basilius zitieren: »Der Plan Gottes und unseres Erlösers für die Menschen besteht in einer Rückberufung aus der Verbannung und in einer Rückkehr aus der Entfremdung, die aufgrund des Ungehorsams entstanden war ... Zur Vollendung des Lebens ist die Nachfolge Christi notwendig, nicht nur hinsichtlich der Sanftmut, Demut und Langmut in seinem *Leben*, sondern auch in seinem *Tod* ... Wie kommen wir in die Ähnlichkeit seines Todes? ... Was ist der Gewinn aus dieser Nachahmung? Zunächst ist es notwendig, daß die Form des früheren Lebens durchbrochen wird. Das ist aber unmöglich, wenn man nicht wiedergeboren wird nach dem Wort des Herrn (vgl. Joh 3,3). Denn die Wiedergeburt ist ... der Anfang eines zweiten Lebens. Um aber das zweite zu beginnen, muß man dem ersten ein Ende machen. Wie nämlich bei denen, die auf der Doppelbahn im Stadion umwenden, ein gewisses Einhalten und Ruhen die entgegengesetzten Bewegungen trennt, so steht auch notwendigerweise an der Wende der Leben offenbar ein Tod zwischen den Leben, der das Vorangehende endigt und dem Folgenden den Anfang gibt.«[10]

Sagen wir es nun ganz praktisch: Zum christlichen Exodus gehört die Bekehrung, die die Verheißung Christi in ihrer ganzen Weite annimmt und bereit ist, sich mit dem ganzen Leben an sie zu verlieren. Zur Bekehrung gehört also auch die Überschreitung des Selberkönnens und das Sich-Anvertrauen an das Mysterium, an das Sakrament in der Gemeinschaft der Kirche, in dem Gott als Handelnder in mein Leben eintritt und es aus seiner Vereinzelung löst. Zur Bekehrung gehört mit dem Glauben das Sichverlieren der Liebe, die Auferstehung ist, weil sie ein Sterben ist. Sie ist ein ins Österliche hineingehaltenes Kreuz, das deswegen nicht weniger schmerzen muß. Augustinus hat das im Anschluß an das Psalmwort: »durchbohre mit den Nägeln deiner Furcht mein Fleisch« (Ps 119,120) in seiner unnachahmlichen Weise ausgedrückt. »Nägel sind die Gebote der Gerechtigkeit: Mit diesen nagelt die Furcht des Herrn jene fest und kreuzigt uns als angenehmes Opfer für ihn.«[11] So wird ewiges Leben immerfort gegenwärtig mitten in diesem Leben und leuchtet Exodus herein in eine Welt, die in sich selbst alles andere als

---

mo 304, 4 (PL 38,1397). Noch immer wichtig ist in diesem Zusammenhang R. Petersons Beitrag: Zeuge der Wahrheit, in: ders, Theologische Traktate. München 1951, S. 165-224.

10 *De Spiritu sancto* XV,35, in: B. Pruche, *Sources chrétiennes* 17 bis. Paris ²1968, S. 364ff (= PG 32,128 CD-129 AB); deutsch: Basilius, *Über den Heiligen Geist*, eingeleitet und übersetzt von M. Blum. Freiburg 1967, S. 58f.

11 *Sermo 205*,1 (PL 38,1039); deutsch bei H.U. von Balthasar, a.a.O., S. 258.

ein »gelobtes Land« ist. Und so wird Christus Weg, er selbst, nicht bloß seine Worte. Und so auch wird er wahrhaft »heute«.

3. Christus die Wahrheit – Wahrheit, Freiheit und Armut

Versuchen wir nun noch einen wenigstens kurzen Blick auf die beiden anderen Aussagen, die mit »Weg« zusammengehören: Wahrheit und Leben. Dem Bekenntnis Christi »Ich bin die Wahrheit« steht unsere Epoche mit ähnlicher Skepsis gegenüber wie Pilatus – mit derselben zugleich hochmütigen und resignierten Frage: Was ist Wahrheit? Eher als in Christi Wort erkennt sich der Mensch von heute wieder in dem fünften *Tropos* des Diogenes Laertius: »Es gibt keine Wahrheit. Denn das Nämliche gilt den einen als gerecht, den anderen als ungerecht, den einen als gut, den anderen als böse. Unsere Parole also sei: Zurückhaltung des Urteils über die Wahrheit.«[12] Skepsis scheint uns ein Gebot der Toleranz zu sein und damit die wahre Weisheit. Aber wir sollten darüber nicht vergessen, daß Wahrheit und Freiheit untrennbar voneinander sind. »Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde«, sagt der Herr, »denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört habe« (Joh 15,15). Unwissenheit ist Abhängigkeit, ist Sklaverei: Wer nicht weiß, bleibt Knecht. Erst wo sich Verstehen auftut, wo wir anfangen, das Wesentliche zu begreifen, beginnen wir, frei zu werden. Eine Freiheit, aus der die Wahrheit herausgenommen ist, ist Lüge. Christus die Wahrheit, das bedeutet: Gott, der uns aus unwissenden Knechten zu Freunden macht, indem er uns zu Mitwissern seiner selbst werden läßt. Das Bild des Freundes Christus ist uns teuer, gerade heute, aber seine Freundschaft besteht darin, daß er uns ins Vertrauen gezogen hat, und der Raum des Vertrauens ist die Wahrheit.

Wenn wir heute von Wissen als Befreiung aus der Sklaverei der Unwissenheit sprechen, denken wir allerdings gewöhnlich nicht an Gott, sondern an das »Herrschaftswissen«, an die Kunst, mit den Dingen und mit den Menschen umzugehen. Gott bleibt aus dem Spiel; für die Frage des Lebenkönnens scheint er unwichtig zu sein. Zuerst muß man sich zu behaupten wissen; ist das gesichert, dann mag man auch der Beschauung Raum geben. In dieser Beschränkung der Erkenntnisfrage liegt nicht nur das Problem unserer modernen Idee von Wahrheit und Freiheit, sondern das Problem unserer Zeit überhaupt. Denn dabei wird vorausgesetzt, daß es für die Gestaltung der menschlichen Dinge und für die Formung unseres Lebens gleichgültig sei, ob es Gott gibt oder nicht. Gott scheint außerhalb der Funktionszusammenhänge unseres Lebens und unserer Gesellschaft zu liegen: der berühmte *Deus otiosus* der Religionsgeschichte.[13] Ein Gott aber, der für das menschliche Dasein belanglos ist, ist kein Gott, denn er ist machtlos und wirklichkeitslos. Wenn aber die Welt nicht von einem Gott kommt und nicht von ihm durchwaltet wird bis ins Kleinste hinein, dann heißt dies, daß

---

12 IX,83 und 84, zit. n. R.-P. Märtin, Pontius Pilatus. Römer, Ritter, Richter. München/Zürich 1989, S. 96.

13 Instruktiv dazu A. Brunner, Die Religion. Freiburg 1956, S. 67-80; vgl. auch E. Dammann, Die Religionen Afrikas. Stuttgart 1963, S. 33; G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen ^{2}1956, S. 180ff.

sie nicht aus Freiheit kommt und daß daher auch Freiheit in ihr keine Macht ist; dann ist sie eine Addition von Zwangsmechanismen, und alle Freiheit ist in ihr nur Schein. Insofern stoßen wir von einer anderen Seite her nun noch einmal darauf, daß Freiheit und Wahrheit untrennbar sind. Wenn wir von Gott nichts wissen können und wenn Gott von uns nichts wissen will, sind wir nicht Freie in einer auf Freiheit hin sich öffnenden Schöpfung, sondern Elemente eines Systems von Notwendigkeiten, in denen unbegreiflicherweise der Ruf nach Freiheit nicht erlöschen will. Die Frage nach Gott ist zugleich und in einem die Frage nach der Wahrheit und nach der Freiheit.

Im Grunde sind wir damit wieder an dem Punkt angelangt, an dem sich einst die Wege zwischen Arius und der Großkirche trennten; es geht um die Frage nach dem unterscheidend Christlichen und zugleich um die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit des Menschen. Der eigentliche Kernpunkt der Irrlehre des Arius besteht im Festhalten jener Vorstellung einer absoluten Transzendenz Gottes, die er von der spätantiken Philosophie gelernt hatte. Dieser Gott kann sich nicht mitteilen; er ist zu groß und der Mensch zu klein, eine Berührung beider gibt es nicht. »Der Gott des Arius bleibt in seiner undurchdringlichen Einsamkeit eingeschlossen, er ist unfähig, sein eigenes Leben voll dem Sohn mitzuteilen. Aus Sorge um die Transzendenz Gottes macht Arius aus dem einzigen und höchsten Gott einen Gefangenen seiner eigenen Größe.«[14] So ist auch die Welt nicht Gottes Schöpfung; dieser Gott kann gar nicht nach außen handeln, er ist eingeschlossen in sich selbst, wie folglich auch die Welt verschlossen ist in sich. Die Welt tut keinen Schöpfer kund, und Gott kann sich selbst nicht kundtun. Der Mensch wird nicht zum »Freund«, es gibt keine Brücke des Vertrauens. In einer gottfremden Welt bleiben wir wahrheitslos und darum Knechte.

Hier ist wiederum ein Wort des johanneischen Christus von höchster Bedeutung: »Wer mich sieht, sieht den Vater« (Joh 14,9). Christoph Schönborn hat eindringlich gezeigt, wie sich im Streit um die Christusikone das tiefere Ringen um die Gottfähigkeit des Menschen, also um seine Wahrheitsfähigkeit und um seine Berufung zur Freiheit widerspiegelt. Was sieht derjenige, der den Menschen Jesus sieht? Was kann die Ikone zeigen, die diesen Menschen Jesus darstellt? Nach den einen sieht man dabei nur einen Menschen, nichts mehr, weil Gott nicht in Bildern eingefangen werden kann. Das Gottsein liegt ja in der »Person«, die als solche nicht »umschrieben« und nicht ins Bild gebracht werden kann. Als orthodox, das heißt als sachgemäße Auslegung der Heiligen Schrift, hat sich die genau gegenteilige Sicht in der Kirche durchzusetzen vermocht: Wer Christus sieht, sieht wirklich den Vater; im Sichtbaren wird das Unsichtbare, der Unsichtbare gesehen. Die sichtbare Gestalt Christi ist nicht statisch-eindimensional, nur der Welt der Sinne zugehörig zu verstehen, weil ja die Sinne selbst Bewegung und Aufbruch über sich hinaus sind. Wer die Gestalt Christi ansieht, wird in seinen Exodus hineingenommen, von dem die Väter im Zusammenhang des Tabor-Ereignisses ausdrücklich sprechen. Er wird auf den österlichen Weg der Überschreitung geführt und lernt, im Sichtbaren mehr als das Sichtbare zu sehen.[15]

Ein erster Höhepunkt der Erkenntnis ist, nach großen Anläufen bei Athanasius und bei Gregor von Nyssa, im Werk des Cyrill von Alexandrien erreicht worden. Cyrill

---

14 Chr. Schönborn, Die Christus-Ikone. Schaffhausen 1984, S. 20.

15 Ebd., bes. S. 30-54.

leugnet nicht, daß Menschwerdung zunächst Verhüllung, Verbergung der Herrlichkeit des Wortes ist. »Die unvergleichliche Schönheit der Gottheit läßt die Menschheit Christi geradezu als ›äußerste Unschönheit‹ erscheinen. Doch offenbart gerade diese äußerste Erniedrigung die Größe der Liebe, der sie entspringt. Die Hingabe in die Gestaltlosigkeit des Todes macht die Liebe des Vaters sichtbar ... Der Gekreuzigte ist ›das Bild des unsichtbaren Gottes‹ (Kol 1,15).«[16] Das Menschsein Christi erscheint so als »die sichtbar gewordene Gestalt der Liebe des Vaters, die menschliche Übersetzungsform der ewigen Sohnschaft.«[17] Maximus der Bekenner hat diese theologische Linie zu ihrem Höhepunkt geführt, eine Christologie entworfen, die wie eine einzige große Auslegung des Wortes erscheint: »Wer mich sieht, sieht den Vater.« Im Exodus der Liebe Christi, das heißt im Übergang vom Gegensatz zur Gemeinschaft, der durch das Kreuz des Gehorsams führt, ist wirklich Erlösung, das heißt Befreiung geschehen. Dieser Exodus führt aus der Knechtschaft der *philautia*, der Selbstverfallenheit und Selbstverschlossenheit in die Liebe Gottes hinein: »In Christus ist die menschliche Natur fähig geworden, der Liebe Gottes ähnlich zu sein ... Die Liebe ist die Ikone Gottes.«[18] Darum sieht, wer Christus, den Gekreuzigten, sieht, den Vater – ja, das ganze trinitarische Geheimnis. Denn das müssen wir nun hinzufügen: Wenn man in Christus den Vater sieht, dann heißt dies ja, daß in ihm wirklich der Vorhang des Tempels zerrissen und das Innere Gottes offengelegt ist. Denn dann wird Gott, der Eine und Einzige, nicht als Monade sichtbar, sondern als Trinität. Dann ist der Mensch wirklich Freund geworden, eingeweiht in das innerste Geheimnis Gottes. Er ist nicht mehr Sklave in einer dunklen Welt, er kennt das Herz der Wahrheit. Diese Wahrheit aber ist Weg, sie ist das tödliche und gerade im Sich-Verlieren lebengebende Abenteuer der Liebe, die allein Freiheit ist.

In der Zwischenkriegszeit und in dem Jahrzehnt vor dem Konzil haben große Theologen wie Karl Rahner und J. A. Jungmann von einem faktischen Monophysitismus der Frommen, vom Monophysitismus als der Gefahr in der Kirche ihrer Gegenwart gesprochen.[19] Ich wage das nicht zu beurteilen, obwohl man einigen ihrer Argumente in der Tat schwer wird widersprechen können. Wie dem auch sei, heute stehen wir vor der genau umgekehrten Gefahr: vor der Gefahr eines neuen Arianismus oder, milder, wenigstens eines recht ausgeprägten neuen Nestorianismus, dem im übrigen mit innerer

16 Die genaue Zeit der Abfassung von Jes 26,19 bleibt umstritten. Über die Diskussion vgl. die Literatur in D. Vermeyen, Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Paris 1977, S. 345-381.

17 Ebd., S. 96.

18 Ebd., S. 134.

19 Vgl. J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung. Regensburg 1936, S. 76f., S. 100, Anm. 2. Was Jungmann hier auf dogmatischer und pastoraler Ebene für die Gegenwart formulierte, hatte er grundgelegt in seinem bahnbrechenden historischen Werk: Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Münster 1925, Neudruck 1962, bes. S. 51f. und 200ff. Beide Bücher wurden dann prägend für eine ganze Generation von Gelehrten und Seelsorgern; vgl. den vielbeachteten Beitrag von K. Rahner, Chalkedon. Ende oder Anfang?, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon III. Würzburg 1954, S. 9ff. Prägende Bedeutung gewannen in diesem Zusammenhang auch die Veröffentlichungen von F. X. Arnold, z. B. sein Beitrag im eben zitierten Chalkedon-Band: Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Geschichte der christlichen Frömmigkeit, S. 287-340; Arnold beruft sich dabei bes. auf K. Adam, Christus unser Bruder. Regensburg ^{3}1934, wo der große Tübinger Dogmatiker ähnliche Kritiken an der Volksfrömmigkeit formulierte, wie sie sich bei Jungmann finden (bei Arnold bes. S. 300f.).

Logik ein neuer Bildersturm entspricht. Nun ist Maximus Confessor alles andere als ein Monophysit; ihm ist ja wesentlich die Überwindung der letzten Spielart des Monophysitismus, nämlich des Monotheletismus zu verdanken. Für ihn ist wesentlich, daß wir gerade im *Menschen* Jesus wirklich den Vater ansehen; seine ganze Theologie des Ölbergs und des Kreuzes, des Exodus der Menschheit im neuen Mose, verlöre sonst ihren Sinn. Aber Maximus ist so auch die entschiedenste Überwindung des Nestorianismus, der uns vom Geheimnis der Trinität abschneidet und die Mauer der Transzendenz wieder praktisch undurchdringlich macht. Bleiben wir aber diesseits der Mauer, dann sind wir Knechte, nicht Freunde.[20]

Noch eine zweite Bemerkung möchte ich anfügen. Bei dem Wort von Christus als »Weg« hat sich von selbst der Gedanke an Freiheit und Befreiung aufgedrängt. Nun wird sichtbar, daß auch Wahrheit untrennbar mit Freiheit verbunden ist. Dagegen scheint es weit hergeholt, wenn nicht sogar unsinnig zu sein, mit dem Motiv der Wahrheit den Gedanken an den armen Christus zu verbinden. Und doch gibt es hier einen sehr tiefgehenden Zusammenhang. Wahrheit ist in der Geschichte dadurch diskreditiert worden, daß sie in der Pose der Herrschaft angeboten und zum Vorwand für Gewalt und Unterdrückung gemacht worden ist. Schon Platon hat die Gefahr empfunden, die entsteht, wo der Mensch die Wahrheit als Besitz und damit als Macht der Überlegenheit ansieht. Er hat aus der Scheu vor der Größe der Wahrheit ihr Bekenntnis mit Selbstironie verbunden, als Ausdruck »der eigenen Ungemäßheit, aus der aber nicht Skepsis, sondern höchste Zuversicht« hervorging.[21] So hat Romano Guardini als 80jähriger Platons Wahrheitsverständnis zusammengefaßt und damit zugleich seinen eigenen Weg charakterisiert, der immer zugleich durch das leidenschaftliche Bekenntnis zur Wahrheit wie durch die Zurücknahme seiner selbst gekennzeichnet war. Das Paradox Platons zwischen Ironie und Wahrheit erscheint mir wie ein Zugehen auf das Paradox der göttlichen Wahrheit, die als äußerste Armut und Ohnmacht gerade im Gekreuzigten aufleuchtet: *Er* ist die Ikone Gottes, weil er das Erscheinen der Liebe ist, und darum ist das Kreuz seine »Verherrlichung«. Wilhelm von St. Thierry hat in seinem Traktat über die Liebe dieses göttliche Paradox, daß die Wahrheit des trinitarischen Gottes, die höchste Herrlichkeit, in der letzten Armut des Gekreuzigten erscheint, dramatisch ausgedrückt: »Als nun das ›Bild Gottes‹, Gott der Sohn, sah, wie Engel und Mensch, die nach ihm, das heißt nach Gottes Bild geschaffen waren (ohne selbst das Bild Gottes zu sein), durch ungeordnetes Greifen nach dem Bild ... zugrunde gegangen war, da sprach er seinerseits: Weh! Einzig das Elend weckt keinen Neid ... So will ich mich also den Menschen darbringen als der verachtete Mensch und als der letzte von allen, ... damit er von Eifer entbrenne, in mir die Demut nachzuahmen, durch die er zur Herrlichkeit gelangen soll ...«[22] Die Wahrheit selbst, die wirkliche Wahrheit, hat sich dem Menschen dadurch erträglich, ja, zum Weg gemacht, daß sie in der Armut

---

20 Vgl. dazu die eindringliche Analyse der Grundzüge der Christologie von Maximus bei Schönborn, a.a.O., S. 107-138; weiterhin F. Heinzer, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Fribourg 1980; F. Heinzer/Chr. Schönborn (Hrsg.), Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg 1982.

21 R. Guardini, Stationen und Rückblicke. Würzburg 1965, S. 50 (in seiner Dankrede »Wahrheit und Ironie« aus Anlaß des 80. Geburtstags).

22 Wilhlem v. St. Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 40, zitiert nach der deutschen Übersetzung von H.U. von Balthasar, Spiegel des Glaubens. Einsiedeln/Trier 1981, S. 170.

des Machtlosen aufgetreten ist und auftritt. Nicht der reiche Prasser, sondern der verachtete Lazarus draußen vor der Tür stellt das Geheimnis Gottes, den Sohn, dar.[23] In Christus ist die Armut zum eigentlichen Zeichen, zur inneren »Macht« der Wahrheit geworden. Nichts anderes hat ihm den Weg in die Herzen der Menschen geöffnet als eben sein Wahrsein in Armut. Die Demut Gottes ist die Tür der Wahrheit in die Welt, es gibt keine andere. Nur auf diese Weise kann die Wahrheit Weg werden. Es bleibt bestehen, was Paulus am Schluß des Galaterbriefs nach allem Argumentieren sagt: Sein letztes Argument sind nicht Worte, sondern die Stigmata Jesu, die er an seinem Leibe trägt.[24] Im Streit um das wahre Christentum, um den rechten Glauben und den rechten Weg, ist die Kreuzesgemeinschaft der letzte und entscheidende Maßstab.

4. Christus das Leben – die Proexistenz und die Liebe

Unsere abschließende Erwägung muß sich wenigstens noch in Kürze dem dritten Wort der Selbstproklamation Jesu zuwenden: Jesus das Leben. Die fanatische Gier nach Leben, der wir heute in allen Kontinenten begegnen, hat eine Antikultur des Todes entstehen lassen, die immer mehr zur Physiognomie unserer Zeit wird: Die Entfesselung der sexuellen Begierde, Droge und Waffenhandel sind zu einer unheiligen Trias geworden, deren tödliches Netz sich immer drückender über die Kontinente spannt. Abtreibung, Selbstmord und kollektive Gewalt sind die konkreten Weisen, wie das Syndikat des Todes wirksam wird; die Immunschwäche Aids ist zu einem Porträt der inneren Krankheit unserer Kultur geworden. Es gibt keine seelischen Immunfaktoren mehr. Die positivistische Intelligenz bietet dem seelischen Organismus keine ethischen Immunkräfte an, sie ist der Zerfall des seelischen Immunsystems und damit die wehrlose Preisgabe an die lügnerischen Verheißungen des Todes, die in der Maske von mehr Leben auftreten. Die medizinische Forschung ist mit der ganzen Wucht ihrer Möglichkeiten dabei, nach Impfstoffen gegen die Auflösung der körperlichen Immunisierungskräfte zu suchen, und das ist ihre Pflicht. Sie wird trotzdem nur das Feld der Zerstörungen verschieben und den siegreichen Feldzug der Antikultur des Todes nicht aufhalten, wenn nicht gleichzeitig erkannt wird, daß die körperliche Immunschwäche ein Aufschrei des mißbrauchten Wesens Mensch ist, ein Bild, in dem sich die eigentliche Krankheit darstellt: die Wehrlosigkeit der Seelen in einer geistigen Verfassung, die die eigentlichen Werte des Menschseins, Gott und die Seele, für nichtig erklärt.

Wenn wir Christen in dieser Situation nur dabeistehen und beschwichtigende Worte sagen, sind wir höchst überflüssig. Um dem Anspruch der Moderne oder der Postmoderne zu genügen, reicht es nicht aus, sich selbst ihren Standards zu unterwerfen und zu beweisen, daß man dabei mithalten kann. Diese falsche Art von fortschrittlichem Christentum wäre nur lächerlich, wenn sie nicht so traurig und nicht so gefährlich wäre. Sie beschleunigt die Spirale des Todes, anstatt ihr die heilende Macht des Lebens entgegenzustellen. Die marxistische Analyse, mit der einige uns noch immer den Ausweg aus den Widersprüchen unserer Zeit zeigen wollen, ist ein absurder Anachronis-

23 Die christologische Bedeutung des Lazarusgleichnisses ist eindringlich herausgestellt bei P.H. Kolvenbach, a.a.O., S. 136.

24 Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater. Göttingen ^{12}1962, S. 279-285.

mus angesichts der Art von Herrschaft des Geldes und der Cupido, die das einigende Band in der teuflischen Trinität von Sex, Droge und kollektiver Gewalt darstellt. Wenn es nicht zu einer Heilung der Seelen vom Grund her kommt, dann sind diese strukturellen Analysen nichts als purer Aberglaube, der im übrigen die Zersetzung der inneren Immunkräfte nur weitertreibt, weil er die Kräfte des Ethos durch Technik und Mechanik (Strukturen) ersetzen will.

An dieser Stelle muß der Realismus des Christlichen neu entdeckt, muß Jesus Christus im Heute gefunden, muß wieder neu begriffen werden, was es heißt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Dazu würde freilich vorab eine genaue Analyse der Krankheit gehören, die hier nicht möglich ist. Begnügen wir uns mit der einfachen Grundfrage: Warum flieht der Mensch in die Droge? Sehr verallgemeinert können wir sagen: Er tut es, weil ihm das Leben, wie es sich in sich selbst darbietet, zu schal, zu dürftig, zu leer ist. Nach allen Genüssen, nach allen Befreiungen und allen Hoffnungen, die man daran knüpfte, bleibt ein Viel-zu-Wenig. Leben als Mühsal zu bestehen und so anzunehmen, wird unerträglich. Es sollte sich selbst unerschöpflich gebende, grenzenlos strömende Lust sein. Zweierlei ist also wirksam: zum einen die Gier nach Fülle, nach Unendlichkeit, die mit den Begrenzungen unseres Lebens kontrastiert; zum anderen der Wille, dies Ganze ohne Schmerz, ohne Anstrengung einfach zu haben. Das Leben soll sich dem Menschen geben, ohne daß er sich gibt. So könnten wir auch sagen, das Eigentliche an dem ganzen Vorgang sei die Verleugnung der Liebe, die zur Flucht in die Lüge führt. Dahinter aber steht ein falsches Gottesbild, das heißt die Leugnung Gottes und die Anbetung eines Idols. Denn Gott wird in der Art verstanden, in der der reiche Mann es tat, der dem Lazarus nichts abtreten konnte, weil er selbst ein Gott sein wollte, wofür aber selbst das Viele, das er besaß, noch immer zu wenig war. Gott wird so in der Weise des Arius verstanden, für den Gott keine Außenbeziehung haben kann, weil er nur ganz er selber ist. Eine solche Art von Gott will der Mensch sein, einer, dem alles zufließt und der selbst nichts gibt. Darum ist der wirkliche Gott der eigentliche Feind, der Konkurrent des so von innen blind gewordenen Menschen. Das ist der eigentliche Kern seiner Krankheit, denn damit ist er in der Lüge angesiedelt und von der Liebe abgewandt, die auch in der Trinität ein bedingungsloses Sich-Schenken ohne Grenzen ist. Weil es so steht, ist der gekreuzigte Christus – Lazarus – das wahre Bild des trinitarischen Gottes. In ihm wird dieses trinitarische Wesen – die ganze Liebe und das ganze Sichschenken – ohne Trübung sichtbar.[25]

An dieser Stelle können wir vielleicht anfangen zu verstehen, was ein entscheidendes Wort Jesu aus dem hohenpriesterlichen Gebet bedeutet, das uns zunächst als vollkommen unrealer Ausdruck einer religiösen Sonderwelt erscheinen mag: »Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus« (Joh 17,3). Wir vermögen heute im allgemeinen nicht mehr einzusehen, daß die Sache mit Gott etwas höchst Reales, ja, der eigentliche Schlüssel für unsere tiefsten Nöte ist. Das aber zeigt den Ernst der Erkrankung unserer Zivilisation an. In der Tat wird es keine Heilung geben, wenn Gott nicht wieder als der Konstruktionspunkt unserer ganzen Existenz erkannt wird. Nur im Miteinander mit Gott wird menschliches Leben eigentliches Leben. Ohne ihn bleibt es unterhalb der Schwelle seiner selbst und

25 Vgl. P.H. Kolvenbach, a.a.O., S. 133-142.

zerstört sich selbst. Das rettende Miteinander mit Gott aber wird nur möglich in dem, den er gesandt hat, durch den er selbst ein Gott-mit-uns ist. Wir können dieses Miteinander nicht »herstellen«. Christus ist deshalb das Leben, weil er uns ins Miteinander mit Gott bringt. Allein von dorther kommt der Quell des lebendigen Wassers.

»Wer Durst hat, komme zu mir und trinke«, sagt Christus am letzten, dem großen Tag des Laubhüttenfestes (Joh 7,36). Das Fest erinnert an den Durst Israels in der sengenden Glut der wasserlosen Wüste, die als ein Reich des Todes ohne Ausweg erscheint. Christus aber verkündet sich als den Fels, dem der unerschöpfliche Quell frischen Wassers entströmte: Im Tod wird er Quelle des Lebens.[26] Wer Durst hat, komme: Ist uns nicht die Welt mit all ihrem Können und ihrer Macht wie eine Wüste geworden, in der wir die lebende Quelle nicht mehr finden können? Wer Durst hat, komme: *Er* ist auch heute die unerschöpfliche Quelle lebendigen Wassers. Wir müssen nur kommen und trinken, damit dann auch der folgende Satz für uns gilt: »Wer an mich glaubt, aus dessen Leib werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen« (7,38). Das Leben, das wirkliche, kann man nicht bloß »nehmen«, nicht bloß empfangen. Es zieht uns in seine Dynamik des Gebens hinein – in die Dynamik Christi, der das Leben ist. Trinken aus dem lebendigen Wasser des Felsens heißt einwilligen in das Heilsgeheimnis des Wassers und des Blutes. Das ist der radikale Gegensatz zu jener Gier, die in die Droge treibt. Es ist das Einwilligen in die Liebe, und es ist das Eintreten in die Wahrheit. Und eben das ist Leben.

Die »schola catholica« im Prozeß der Säkularisation

Zum 60jährigen Erscheinen der Enzyklika »Divini illius Magistri«

Von Paul-Ludwig Weinacht

Die katholische Schule ist ein Stück »Kirche« (*annexum ecclesiae*), als welches das Bildungswesen Alteuropas bis ins 18. Jahrhundert hinein ganz allgemein gegolten hat. Sie nimmt innerhalb der neuzeitlichen Sozial- und Verfassungsgeschichte, die einem Prozeß der Säkularisierung unterworfen ist, eine Rückzugsposition ein, auch wenn sie – ihrem Programm nach – offensiv ist: als Ort des Heils, als ein Weg der Mission und Glaubensverkündung. Katholische Schule im Kontext von Säkularisierung kann nach Konzepten analysiert werden, wie sie Berger/Berger/Kellner in ihren Studien zum *Unbehagen in der Modernität* verwenden. Danach gibt es eine vormals religiös bestimmte

26 Vgl. dazu die schöne Auslegung dieses Textes bei P.H. Kolvenbach, a.a.O., S. 176ff.; dort auch wichtige Einsichten zum Begriff »Leben«. Zum historischen Hintergrund des Textes und zur Väterexegese vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, II. Freiburg 1971, S. 211-218.

»Heimatwelt«, die durch modernisierende Faktoren wie Vernunft, Wissenschaft, Technik, Urbanität, Pluralität aus dem Raum der Öffentlichkeit ins Innere des Subjekts abgedrängt werde. Dort aber zerfalle ihre Kraft zu verbindlichen Wirklichkeitsdefinitionen. Durch die fortschreitende Pluralisierung der Lebenswelten, so die These, triumphierten Vernunft und Wissenschaft über Religion.[1]

Für eine Prognose des Verhältnisses von *schola catholica* und Säkularisierung bietet dieses Modernitätskonzept indes keinen zureichenden Halt. Der Frankfurter Soziologe Eugen Lemberg hat in ideologiekritischer Beleuchtung darauf hingewiesen, daß es einen Welterklärungsbedarf in Bevölkerungen gebe, der durch rationale Ideologien nicht zu befriedigen sei; so komme es gerade in jüngster Zeit »zur Re-Sakralisierung, Re-Vitalisierung von Traditionen«, was nur oberflächlich als Restauration oder Rückschritt verstanden werden könne. Lemberg jedenfalls sieht darin – auf eine nicht unproblematische sozialpsychologische Gleichgewichtsannahme gestützt – »eine Wiederherstellung eines durch die Weltgeschichte verhältnismäßig konstanten Bestandes an sakralen Elementen und Kräften, die selbst den rationalsten Systemen der Welterklärung, Weltordnung und Verhaltenssteuerung unentbehrlich sind.« In solchen Naturkonstanten eine Garantie der *schola catholica* zu sehen, würde freilich heißen, sie als inhaltlich beliebiges – im Regelfall wohl »häretisches« – Gegengewicht gegen ein Zuviel an Modernität zu setzen, was an ihrem Selbstverständnis vorbeizielte.[2]

Ein zweites Konzept ist das verfassungsstaatliche. Seitdem Historiker die Funktion des modernen Staats als Anwalt der mit sich selbst in Widerstreit geratenen nachreformatorischen Kirchen begriffen haben[3], bot sich die Möglichkeit, im Prozeß wechselseitiger Belehrung und Besserung den Institutionen von Staat und Kirche eine gemeinsame, vom Staat zu garantierende Ordnung anzuweisen, die es erlaubt, dem jeweiligen Selbstverständnis der Handelnden entgegenzukommen. Die Weimarer Reichsverfassung, das Grundgesetz und die unter seiner Geltung geschlossenen Kirchenverträge, am deutlichsten der Kirchenvertrag von Loccum (19. März 1955), anerkannten die großen Religionsgesellschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechtes mit eigenem »Öffentlichkeitsauftrag« und der Fähigkeit zu einer die gegenseitige Eigenständigkeit wahrenden, aufgabenbezogenen Kooperation. Freilich: Der Staat nur kann die Chance garantieren, sie wahrzunehmen obliegt ihm nicht. Der Augsburger Theologe Karl Forster beklagte in diesem Zusammenhang, daß der bundesdeutsche Katholizismus – indem er im Verlauf der 50er und 60er Jahre sich sozial und politisch desengagiert habe – keineswegs an innerer Glaubensstärke gewonnen, sondern unkritisch »säkulare Kriterien und Impulse auf den innerkirchlichen, ja sogar auf den theologischen Raum« übertragen habe.[4]

---

1 Vgl. H. Lübbe, Säkularisation. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg/Münster 1965; P.L. Berger/B. Berger/H. Keller, Das Unbehagen in der Modernität (aus dem Amerikanischen übersetzt). Frankfurt 1987.

2 Vgl. E. Lemberg, Anthropologie ideologischer Systeme (DIPF 1). Baden-Baden ^{2}1987, S. 150; P.L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt 1980.

3 Vgl. R. Schnur, Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des modernen Staates. Berlin 1962.

4 K. Forster, Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft, in: Dreißig Jahre Bundesrepublik (*Schriften der Philosophischen Fakultät der Universität Augsburg* 17). München 1979, S. 97.

Doch es wäre falsch, wollte man gleich wieder eine unumkehrbare und unwiderstehliche Tendenz beschwören. Daß unter den Erscheinungen des Säkularisierungsprozesses auch Anregungen für die Kirchen liegen, die ihnen Chancen zur Revitalisierung zuspielen, zeigt der Gebrauch, den die Päpste in jüngster Zeit von der Doktrin der allgemeinen Menschenrechte anstelle der nicht mehr universell akzeptierten Naturrechtslehre gemacht haben.[5]

Indem wir uns einer Verlautbarung des Hl. Stuhls zuwenden, die vor nunmehr 60 Jahren publiziert wurde und in der die *schola catholica* inmitten und gegenüber dem Prozeß fortschreitender Säkularisierung definiert worden ist, begegnen wir einem Selbstverständnis dieser Schule, das aus heutiger Sicht »vorkonziliar« zu nennen ist. Zunächst werden wir den historischen Ort dieser »Definition« erläutern (1), bevor Aufbau und zentrale Aussagen der Enzyklika zu erläutern sind (2). Anschließend prüfen wir die Akzeptanz der Verlautbarung (3) und stellen zuletzt die Frage, was von dem Dokument *Divini illius Magistri* nach 60 Jahren übrigbleibt – nach Jahren also, in denen nicht nur der Konfessions-Schul-Kampf in Deutschland beendet, sondern auch das II. Vatikanische Konzil eine neue Epoche der Kirchengeschichte eingeläutet hat (4).

1. Historische Einordnung der Enzyklika »Divini illius Magistri« vom 31. Dezember 1929

In Italien begann Mussolini seit 1924 mit der Faschisierung des Schul- und Erziehungswesens so wie die Sowjets nach der Oktoberrevolution mit dessen Proletarisierung. Auch wenn der Duce sich dazu verstand, die lange ausstehende »Versöhnung« zwischen dem Hl. Stuhl und dem Königreich Italien am 7. Juni 1929 durch Lateranvertrag und Konkordat zu besiegeln, schritt die Umgestaltung der Sozialbeziehungen im Sinn seiner Einheitspartei doch voran. Immer häufiger brach sie in die Domäne der katholischen Jugenderziehung ein. Ein Entscheidungskampf zwischen Kirche und faschistischer Jugendpolitik schien unvermeidbar, zumal die Kirchenverantwortlichen sich durch die »Versöhnung« des Jahres 1929 nicht die Hände binden ließen.[6]

Da die Erziehung der Jugend als ein wesentliches Moment kirchlicher Sendung empfunden wurde, arbeitete Papst Pius XI. – um Klarheit über Inhalt und Reichweite dieser Sendung zu schaffen – unmittelbar nach Unterzeichnung der Lateranverträge eine Enzyklika aus. Sie sollte gewissen Modernismen in der Erziehungswissenschaft (»Naturalismus«), der laizistischen Schule Italiens und dem drohenden faschistischen Staatsmonopol auf Jugenderziehung die bewährte katholische Erziehungs- und Schuldoktrin entgegenstellen. *Divini illius Magistri* vom 31. Dezember 1929 wurde zur zeitgenössischen Magna Charta katholischer Pädagogik, zu ihrem »Grundwerk«; gleichzeitig war sie jedoch eine Positionsbestimmung im Weltanschauungskampf in Italien der späten 20er Jahre und darin »oeuvre de circonstance«.

---

5 Vgl. Enzyklika Johannes Paul II. *Redemptor hominis* von 1979; zur Lage vor der »Rezeption« der Menschenrechtsdoktrin vgl. J. Isensee, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: E.-W. Böckenförde/R. Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Stuttgart 1987, S. 138ff.

6 Dazu P. Scoppola, La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni. Bari 1974; K. Repgen, Zwischen den beiden Weltkriegen: Pius XI., in: *Handbuch der Kirchengeschichte* VII, S. 51ff.

Die politisch aktuelle Zielrichtung wurde dadurch unterstrichen, daß die Erstveröffentlichung des Rundschreibens auf italienisch erfolgte.[7] Der lateinische Text für die Weltkirche erschien – mit leichten Formulierungsvarianten – im Jahr darauf.[8] Gleichwohl wäre es falsch, die historische Veranlassung des Rundschreibens überzubetonen. Es geht ins Grundsätzliche und versucht darin eine Zusammenfassung wichtiger Erziehungs- und Schulgrundsätze, die die Vorgänger im Papst-Amt der Moderne gegenüber formuliert hatten: Pius IX., Leo XIII. (*Nobilissima* vom 8. Februar 1884, *Quod multum* vom 22. August 1886) und Benedikt XV. (*Communes litteras* von 1919).

Die Enzyklika wird mit den Anfangsworten des lateinischen Textes zitiert: »Divini illius Magistri«, die in deutscher Übersetzung erst im Nachsatz erscheinen: »Als Stellvertreter Christi hienieden, *jenes göttlichen Meisters* ... haben auch wir bei jeder Gelegenheit die wahrhaft väterliche Vorliebe (gegenüber den Kindern) ... zu bekunden gesucht.« Die deutsche Übersetzung folgt insoweit dem italienischen Original (»Rappresentanti in terra«).

2. Aufbau der Enzyklika und Erläuterungen zum Inhalt

Die Einleitung zu der 102 Artikel umfassenden Schrift rühmt die Überlegenheit der christlichen Erziehung über den pädagogischen Naturalismus (Nr. 1-10). Dann behandelt der Autor – entsprechend den Fragestellungen der Zeit – die Komponenten des pädagogischen Aktes vom Standpunkt des katholischen Dogmas her:

1) die Erzieher: Kirche – Familie – Staat (11-56);
2) den Zögling (57-68);
3) die Erziehungsumwelt: Familie – Kirche – Schule – Welt (69-93).
4) Ziel und Form christlicher Erziehung (94-102).

Das Schlußwort evoziert Kirche als Mutter und Erzieherin der Christen, womit der Ausgangspunkt zurückgewonnen wird.

1) Kompetenz zur Jugenderziehung besitzen drei Erziehungsmächte: »zwei natürliche«: Familie und Staat, und eine »übernatürliche«: die Kirche. Der erste Abschnitt beschreibt ihr jeweiliges Eigenrecht, Kriterien des Vorrangs, der Ergänzungsbedürftigkeit und Kooperationsfähigkeit. Der »Staat«, um den es dabei zu tun ist, ist einerseits die auf das Gemeinwohl verpflichtete weltliche Gewalt und, naturrechtlich betrachtet: »vollkommene Gemeinschaft«, andererseits die zeitgenössischen Konkretionen dieser Gewalt bzw. dieser Gemeinschaft im Italien Mussolinis, in der Sowjetunion Stalins u.s.w., die über die Grenzen der »von Gott gesetzten Ordnung« hinausdrängten und gegen das elterliche Primärrecht auf Erziehung oder gegen die sittliche Ordnung und die gesunde Vernunft (»katholische Wahrheit«) verstoßen. Die Enzyklika bestärkt die »in Wahrheit« bestehende Ordnung der Erziehungsmächte, indem sie zugleich deren Verletzungen kritisiert: Sie warnt vor dem totalen Zugriff des Staates auf das Erziehungswesen (Sowjetunion), vor dem drohenden staatlichen (laizistischen) Schulmonopol bzw. Monopol staatlicher Jugendverbandsarbeit (Italien). Sie kritisiert eine ordnungswidrige

---

7 In: *Acta Sanctae Sedis* (ASS) 21 (1929), S. 723-762.

8 In: ASS 22 (1930), S. 49-86.

Ausrichtung der Erziehungsziele: etwa den grassierenden »falschen Nationalismus«, eine in »militärische Form« gepreßte körperliche Ertüchtigungs-Erziehung auch an Sonntagen, übertriebene Sportleistungen, Ausschreitungen eines Geistes der »Gewalttätigkeit«, der nicht mit dem »Geist der Stärke« noch mit der »edlen soldatischen Tapferkeit« verwechselt werden dürfe (Nr. 47).

2) Im zweiten Abschnitt wird der Gegenstand der Erziehung näher bestimmt. Hier bietet die Enzyklika eine pädagogische Anthropologie *in nuce*: Erziehen bedeutet menschliche Vervollkommnung, wobei der Mensch als das gesehen wird, was wir aus Natur (d.h. aufgrund unserer natürlichen Einsicht und Erfahrung) und Offenbarung kennen. Seinem Wesen nach ist er – wenngleich in Christus erlöste – doch »gefallene« Kreatur: wir sind mit schwachem Willen und ungeordneten Trieben und Leidenschaften ausgestattet, die ein bloßes Wachsenlassen nicht ratsam machen. Es ist daher gefährlich, einen »pädagogischen Naturalismus« zu predigen, der von der irrigen Vorstellung einer intakten Natur ausgeht; dem Kind eine »autonome Natur« anzudichten und es »befreien« zu wollen, statt es auf die seinem Herzen eingeprägten Spuren natürlicher Sittlichkeit aufmerksam zu machen. Pius XI. stellt dem falschen pädagogischen Naturalismus die Forderung nach einer Pädagogik gegenüber, die von den Normen des göttlichen Gesetzgebers, des Evangeliums und des Naturrechts ihren Ausgang nimmt.

Wenn sexuelle Aufklärung im Text mit spitzen Fingern behandelt wird, wenn auch das sog. Koedukationssystem zurückgewiesen wird, dann gewiß auch darum, weil frühzeitig Aufklärung und Koedukation von den Neuerern als naturgemäße Wege der Befreiung propagiert worden sind; die Enzyklika hält demgegenüber an Eigenständigkeit der Knaben- und Mädchenerziehung fest, die einer falschen Nivellierung wehrt und die Geschlechter in Familie und Gesellschaft ergänzungsfähig halten möchte.

3) Im dritten Abschnitt der Enzyklika werden die Umwelten betrachtet, deren Einflüsse auf den zu Erziehenden hilfreich, d.h. zum Endziel guter christlicher Erziehung dienlich sind: die christliche Familie, die Kirche mit ihren bildenden Veranstaltungen, zuletzt die Schule. Alle drei Umwelten hängen zusammen, stützen und ergänzen sich. Was nicht ausgesprochen wird, dem Gedanken jedoch zugrundeliegt, ist die Erfahrung, daß es zu jener Zeit Erziehungsumwelten von besonderer katholischer Prägekraft gibt (»katholisches Milieu«). Diese lassen sich als Räume für eine katholische »Gesamterziehung« nutzen. Außerhalb dieser Räume stehen »die Welt und ihre Gefahren«, unter denen vor allem die Massenmedien und die aufkommenden Kinos besorgte Erwähnung finden. Es sei erforderlich, daß die Jugend vor den hier lauernden Gefahren »im voraus gewappnet und gefestigt« werde (Nr. 92).

4) Das Konzept der kirchlich geleiteten »Gesamterziehung« in einem geschlossenen konfessionellen Kulturraum hat Konsequenzen für die Verfassung der Schule. Denn deren Eignung hängt davon ab, ob sie ins Gefüge dieser homogenen katholischen Gesamterziehung paßt. Es würde nicht ausreichen, daß an einer weltlichen oder Simultanschule Religionsunterricht unter der Aufsicht der Kirche erteilt wird. Verlangt ist vielmehr, daß Lehrer, Schulordnung, Schulbücher, alle Fächer unter Leitung und Aufsicht der Kirche stehen und in alledem der christliche Geist herrscht. Dabei kann dahingestellt bleiben, ob eine solche Schule staatliche Zuschüsse erhält oder (ungerechterweise!) ohne solche Zuschüsse leben muß; auch die staatliche Konfessionsschule deutschen Musters – der seit 1918 freilich die geistliche Inspektion abgeht – scheint denkbar. Wichtig ist, daß es sich nicht um Schulen handelt, die »ganz gleichförmig und ohne

irgendwelche Sonderung den Katholiken und Nichtkatholiken offenstehen« und in denen »nichtkatholische Lehrer« die jungen Katholiken unterrichten. In bezug auf solche »weltlichen und Simultanschulen« bekräftigt Pius XI. ausdrücklich und nachhaltig das (alte) kirchliche Gesetzbuch:

»Katholische Kinder dürfen nichtkatholische, neutrale, gemischte Schulen, die auch Nichtkatholiken offenstehen, nicht besuchen. In Ausnahmefällen steht einzig und allein dem Ortsbischof der Entscheid zu, ob wegen besonderer Umstände der Besuch dieser Schulen geduldet werden kann, wie auch er besondere Vorsichtsmaßregeln geben soll, um den mit einem solchen Besuch verbundenen Gefahren vorzubeugen. Bei all dem soll der Ortsbischof sich an die vom Apostolischen Stuhl erlassenen Instruktionen halten.«[9]

Um der Ausnahme-Duldung möglichst wenig Raum zu lassen, ruft der Papst zu energischer, auch politischer Tätigkeit zugunsten der Schaffung »katholischer Schulen« auf. Handlungen mit diesem Ziel seien »religiös«: Politik mit diesem Ziel ist »katholische Aktion«, nicht »Parteipolitik«.

5) Der letzte Absatz der Enzyklika beschreibt das Bildungsziel als die Frucht des vorgenannten Erziehungswerkes. Es geht um den »übernatürlichen Menschen«, der mit gesunder, vom Beispiel und von der Lehre Christi erleuchteter Vernunft denkt, urteilt, handelt – den »vollendeten Charaktermenschen« (Nr. 96). Er steht nicht neben seiner Zeit, nicht gegen seine Nation, sondern veredelt die menschliche Gemeinschaft mit allen Arten von Gütern.

3. Wirkungsgeschichte des Dokuments

Die Enzyklika *Divini illius Magistri* wurde mit ihrem Erscheinen in ihrem Doppelcharakter als systematische Skizze katholischer Pädagogik und als Abgrenzung gegen naturalistische und liberale Irrtümer der Zeit und gegen etatistische und totalitäre Gefährdungen verstanden. Ihre politische Wirkung war dort am größten, wo die idealen Voraussetzungen gegeben waren, von denen die Enzyklika in ihrem dritten Teil (Erziehungsumwelten) ausging: nämlich ein geschlossenes kirchliches Milieu aus Familie, Schule und Kirche. Das war in den USA, in den Niederlanden, in Belgien, in einigen Missionsländern der Fall. Papst Johannes XXIII. hat des 30. Jahrestages des Erscheinens der Enzyklika am 30. Dezember 1959 mit einer Botschaft gedacht.[10] Ohne jede Wirkung blieb die Enzyklika naturgemäß im stalinistischen Machtbereich; ihre Wirkung im rechtstotalitären Herrschaftsraum stieß rasch an Grenzen (Enzykliken *Non abbiamo bisogno* vom 29. September 1931, *Mit brennender Sorge* vom 14. März 1937). Nach der Zerschlagung der Kriegsmaschine der Achsenmächte durch die Alliierten entstand eine neue kirchen- und schulpolitische Lage, bei deren Bewältigung die Enzyklika noch einmal Richtmaß werden sollte (z.B. Hirtenbrief Fuldaer Bischofskonferenz von 1946 *Katholische Grundsätze für Schule und Erziehung*). Lösungen hatte sie jedoch nicht zu bieten.

---

9 CIC 1374.

10 In: ASS 52 (1960), S. 57-59.

Zwei Jahrzehnte hindurch von 1946 bis 1966 wurde in den westdeutschen Ländern um Errichtung oder Sicherung katholischer Staatsschulen erbittert gerungen.[11] Zuletzt ließ das Interesse der Eltern an Bekenntnisschulen deutlich nach. In München, wo alljährlich die Eltern die Schulform für die Schulneulinge zu bestimmen hatten, ging der Anteil der Befürworter der Bekenntnisschule zwischen 1951 und 1965 von 83,6 % auf 48,7 % zurück. Die Einführung der Hauptschule (1964) verstärkte aus schulorganisatorischen Gründen die Abkehr von der Konfessionsschule. Auch waren Zweifel an Legitimität und Opportunität dieser Schulform gewachsen: die *schola catholica* wirkte im Raum einer säkularen pluralistischen Gesellschaft in merkwürdiger Weise anstößig und wurde zum Gegenstand vielstimmig beschworener Sorgen. Vier Einwände wurden immer wieder vorgetragen:

– Den Integrationseinwand: die staatsbürgerliche Gesellschaft verliere durch Konfessionalismus an Zusammenhalt;
– den Demokratisierungseinwand: katholische Erziehung sei hierarchisch geprägt, nicht auf Mitbestimmung und Freiheit angelegt;
– den Modernitätseinwand: es fehle aufgrund einer Vorentscheidung für Tradition an Aufgeschlossenheit wissenschaftlichem Fortschritt gegenüber;
– den Grundrechtseinwand: staatliche Bekenntnisschulen produzierten Verletzungen von Freiheits- und Gleichheitsrechten andersdenkender Minderheiten, speziell ihrer Religions- und Gewissensfreiheit.

Einwände gegen die staatliche Konfessionsschule kamen aber auch von innen. In diesem Fall ging es nicht in erster Linie um die politischen Zentralwerte säkularer westlicher Gesellschaften (Integration, Demokratie, Modernität, Grundrechte), sondern um die – so die evangelischen Kritiker der Konfessionsschule – Authentizität des evangelischen Lebens und – so die katholischen Kritiker – das wohlverstandene Gemeinwohl von Kirche und Staat.

Sucht man nach einem Dokument, das diese »innere« Sichtweise zu einem erstaunlich frühen Zeitpunkt formuliert, stößt man auf eine Empfehlung eines Kreises katholischer und evangelischer Laien, die im Frühjahr 1946 im Land Baden den Erzbischof darin bestärkten, die seit 1867 im Land eingeführte Form der christlichen Simultanschule – anders als gleichzeitig in Südwürttemberg-Hohenzollern – nicht anzutasten, sondern sich politisch damit abzufinden. Die Mehrheitsverhältnisse der Parteien in Baden (franz. Besatzungszone) hätten seit Herbst 1946 gewiß ausgereicht, eine Entscheidung zugunsten der Konfessionsschule zu vollziehen. Wenn es nicht dazu kam, dann lag das nicht nur am Widerstand laizistisch gesonnener Besatzungsoffiziere, schon gar nicht an der lähmenden Wirkung säkularer Kulturwerte, sondern vor allem an einem ökumenischen Verständnis von christlicher Erziehung, das in Freiburg zugleich die Gründung einer gemeinsamen christlichen Partei absicherte.[12]

---

11 Aus der zahlreichen Literatur vgl. T. Ellwein, Klerikalismus in der deutschen Politik (*Heiße Eisen* I). München 1955, worin auf über 300 Seiten die These verfochten wird, die weltanschaulichen Gegensätze in der Bundesrepublik behinderten das Entstehen eines gemeinsamen demokratischen Lebensstils. Dazu im Rückblick H. Hürten, Die Katholiken in Politik und Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland, in dieser Zeitschrift 17 (1988), S. 558ff.

12 Zu diesem ökumenischen Kreis – gemeint ist die »Christliche Arbeitsgemeinschaft« in Freiburg, die von dem katholischen Pathologen Franz Büchner und von dem evangelischen Nationalökonomen Constantin von Dietze geführt wurde – vgl. meine Abhandlung in den *Freiburger Uni-*

Fassen wir die in 12 Punkten vorgestellten katholischen und evangelischen Überlegungen gegen die Institutionalisierung der *schola catholica* (bzw. eines ihrer evangelischen Pendants) in einer staatlichen Konfessionsschule zusammen, dann waren dafür folgende Sorgen maßgeblich:
– die Missionssorge: der Kirche sei auch das Heil der außerchristlichen Jugend anvertraut; nur die christliche Simultanschule biete die Möglichkeit auch diesen Teil der Jugend in einer vom christlichen Geist getragenen staatlichen Schulgemeinschaft aufwachsen zu lassen;
– die Sorge vor heidnischer Nischenbildung: die Einführung der Bekenntnisschule ziehe unvermeidlich neuheidnische staatliche Schulgattungen nach sich;
– die Bekenntnis-Sorge: in Bekenntnisschulen bestehe die Gefahr, daß stellensuchende Lehrkräfte eine übertriebene Bekenntnistreue herausstellten. Der verderbliche Einfluß von Heuchelei auf die Erziehung sei bekannt;
– die Image-Sorge: man müsse dem Eindruck wehren, eine politische Machtergreifung von Seiten der Kirchen bahne sich an;
– die Schwächungssorge: im Fall von Bekenntnisschulen werde das während der Hitler-Diktatur gewachsene kirchliche Bündnis gegen das Neuheidentum zerbrechen und die Kirchen würden auf das öffentliche Leben an Einfluß einbüßen.

Im übrigen hat man die Schulfrage nicht zu Unrecht als Gemeinwohlfrage angesehen und im geschichtlichen und nationalen Kontext bewertet. Die Wunden des Kulturkampfes in Baden und in Preußen sowie die Erinnerung an den ergebnislosen Kampf um ein Reichsschulgesetz während der Weimarer Republik waren nur schwer verheilt. In einem Volk, das einen Krieg verloren hatte und Gefahr lief, seine nationale Existenz zu verlieren, durfte an der Schulfront nicht leichten Herzens mobil gemacht werden. Auch konnte der gesetzliche und administrative Zustand (christliche Simultanschule) als »bewährt« gelten und hatte »nirgends zu einer religiösen und bekenntnismäßigen Indifferenz geführt«.

Man sieht, daß sowohl Missionsgründe als auch Gemeinwohlgründe darauf hinauslaufen konnten, einer Institutionalisierung der *schola catholica* mit Vorsicht zu begegnen und ihr nur auf engstem Raum (Privatschule) entgegenzukommen.[13]

4. Schola catholica – was bleibt?

Die Enzyklika des Jahres 1929 ist (auch) ein antifaschistisches Dokument. Seine Aussagekraft könnte, sieht man nur auf seine zeitbedingte Artikulation, beendet sein. Erst im Blick auf die säkulare Kritik an seiner kirchlicherseits behaupteten Fortgeltung und erst im Blick auf die innerkirchliche bzw. ökumenische Kritik ergibt sich eine Aussicht auf bleibende, freilich im Säkularisierungsprozeß immer neu zu vermittelnde Anregungen:

---

versitätsblättern 4/1988. Das nachfolgend herangezogene Dokument befindet sich im Nachlaß von Dietzes im *Archiv für Christlich-Demokaratische Politik* (ACDP), Bestands-Nr. I-345 Nr. 015/2 (März 1946). Das Dokument beginnt: »Die christliche Arbeitsgemeinschaft bekennt sich in der Schulfrage zu folgenden Grundsätzen ...«

13 Zu dem katholischen Teil am Streit um die Schule vgl. meinen Beitrag Erziehen als Beruf, in: G. Adam/E. Hußlein/W. Pfeiffer (Hrsg.), Festschrift für Andreas Möckel. Würzburg 1987, S. 331ff.

1) Wenn zwischen pädagogischem Naturalismus und ursprünglicher Sittlichkeit in der Seele des Kindes unterschieden worden ist, so dürfte hier ein erkenntnis- und handlungserschließender Gedanke liegen, der nicht gleich unter Naturrecht-Verdacht gestellt werden sollte. Auch vorgefundene (sittliche, religiöse) Normen müssen im mündigen Gewissen eines Christen beantwortet werden, insofern ist eine dogmatische Verwerfung des autonomen namens des theonomen Menschenbildes gewiß überholt.
2) Das Beziehungsgefüge der »Erziehungswelt«, das die Enzyklika für die am pädagogischen Geschehen beteiligten Erziehungsträger vorsieht, hat als hermeneutischer Entwurf, der vervollständigt werden kann, noch immer Bedeutung. Es erlaubt, Abgrenzungen und Zuständigkeitsvermutungen zu formulieren, die rechtlicher, sozialer, pädagogischer Konkretisierung zugänglich sind. Was die Enzyklika zum Elternrecht gegenüber dem Staat (leider nicht der hierarchischen Kirche gegenüber) sagt, ist unüberholt. Nachzutragen sind Rechte der Heranwachsenden, die sich in Erziehungspflichten der Erziehungsträger niederschlagen.
3) »Gesamterziehung« im bekenntnismäßig geschlossenen Milieu ist in westlichen Gesellschaften weithin kein realer Anknüpfungspunkt religiöser Erziehung mehr. Sie wird in den Rang eines Ideals zurückverlegt, das empirisch über ein der dualen beruflichen Bildung abgelauschtes Modell der Erziehung näherungsweise erreicht werden soll. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, sprach von verschiedenen »Lernorten des Glaubens« wie Familie, Kindergarten und schulischem Religionsunterricht, die personell und sachlich miteinander verknüpft werden müßten. Es gehe um eine »neue Weggemeinschaft im Glauben«, wobei den Suchenden Zeit und Freiheit gelassen werden müsse, um stufenweise in Gemeinschaft mit anderen – auch auf den Feldern der Ökumene – zu einer dauerhafteren Bindung zu kommen.[14] Wahrhaft ein neuer Ansatzpunkt für das, was Pius XI. nur durch institutionalisierte »Gesamterziehung« verwirklichen zu können glaubte!
4) Die Forderung der katholischen Kirche an die Eltern, ihre Kinder unter allen Umständen »katholischen Schulen« anzuvertrauen, kann in Deutschland heute nur im Ausnahmefall (NRW) über staatliche Bekenntnisschulen erfüllt werden. Verbreiteter sind Freie Schulen in katholischer Trägerschaft. Im Regelfall dürfte sich die Forderung auf Maßnahmen zu offener, d.h. nicht-institutionalisierter »Gesamterziehung« beschränken (vgl. Nr. 3).
5) Die in der älteren Institutionalisierung von katholischer Erziehung festgelegte Geschlechtertrennung feiert heute nach einer Phase unkritisch verlangter Koedukation feministische Urstände. Man sollte indes die Frage nach wie vor ernst nehmen, inwieweit die zwischen den Geschlechtern bestehenden Unterschiede Anspruch erheben können, pädagogisch berücksichtigt zu werden.[15]
6) Die Verständigungsweise zwischen Kirche und (säkularen) gesellschaftlichen bzw. staatlichen Kräften ist nur im Medium einer für das Sakrale offenen, selbst aber nicht sakralen Kultur möglich; nur in ihr etwa läßt sich Religionsunterricht an staatlichen Schulen als Fach mit Zensuren und Vorrückungsvorbehalt rechtfertigen. Religion an staatlichen Schulen ist nicht ein Verzicht des säkularen Staats auf die durchgängige

---

14 Zit. nach dpa-Bericht im *Volksblatt*, Würzburg, vom 19. November 1988.

15 Vgl. einige Bemerkungen in meinem Aufsatz Erziehen als Beruf, a.a.O.

Ausfüllung seiner Sphäre zugunsten einer ihm fremden Macht (Kirche in der Schule), sondern eine zumindest partiell gemeinsame Angelegenheit. Das Gemeinsame liegt nicht in der Doktrin der *schola catholica*, sondern in der Kultur, deren christlich abendländischer Traditionsbezug der Theorie der säkularen Schule zugrunde- und vorausliegt. Das »Wort Gottes« ist in Kirche und Schule jeweils ungeteilt, aber in verschiedenen Aggregatzuständen gegenwärtig: Kirche leitet zum Glauben, Schule leitet zur Reflexion an.[16]

Eine Schuldoktrin, die die katholische Kirche auf einem Höhepunkt politisch-ideologischer Herausforderungen formuliert hat, galt lange Zeit als ein geistiges Orientierungsdatum gegenüber der »Moderne« – der faschistischen ebenso wie der liberalen und der marxistischen. Heute sind die Voraussetzungen ihrer Geltung – zumindest in den Industriestaaten Europas und Nordamerikas – durch gesellschaftliche Wandlungsprozesse und durch innerkirchlichen Bewußtseinswandel, der in den Diskussionen des II. Vaticanums Ausdruck fand, erheblich angegriffen.[17] Nur durch Umdeutung und Revision kann das Schul-Dokument Pius XI. sich vor dem gewandelten Geist der Zeitgenossen behaupten. Die bei solcher Revision der päpstlichen Erziehungsdoktrin anfallenden Gesichtspunkte sind indes interessant genug, um sie weiterer kultursoziologischer und kulturpolitischer Analyse im Spannungsverhältnis von Katholizität und Säkularisierung zu empfehlen.

Von Managua bis Talin

Bemerkungen zur Sozialbotschaft der Kirche

Von Stanislaw Opiela SJ

Zunächst einmal möchte ich Sie herzlich bitten, zweierlei zu entschuldigen, nämlich
– erstens meine Sprache. Es tut mir aufrichtig leid, mich nicht in Ihrer Sprache an Sie wenden zu können, sondern nur auf Französisch, was ebenfalls nicht meine Muttersprache ist;
– zweitens ist der Gegenstand meines Referates im Titel so umfassend umschrieben, daß er eine Darstellung der kirchlichen Soziallehre aus einer Vogelperspektive nahe-

16 Zum »Horizont des Glaubens« in einer säkularen Bildungstheorie vgl. Th. Wilhelm, Theorie der Schule. Hauptschule und Gymnasium im Zeitalter der Wissenschaften. Stuttgart ^{2}1969, S. 315ff.

17 Statt anderer vgl. W. Kerber (Hrsg.), Säkularisierung und Wertewandel. Analysen und Überlegungen zur gesellschaftlichen Situation in Europa (*Fragen einer neuen Weltkultur* 2). München 1986.

legt. Diesen Anspruch kann ich aus einer Reihe von Gründen nicht erfüllen, vor allem aber deshalb, weil ich nicht der Meinung bin, es gäbe eine einzige Theologie. Für diese Vorstellung finde ich keine ausreichenden Argumente.

Anders ausgedrückt meine ich, daß jederart theologisches Denken von der Offenbarung ausgeht, der Inkarnation Gottes ebenso wie der Geschichte, in welcher Gott Mensch geworden ist. »Wenn Theologie anerkennen muß, daß sie geschichtlich ist« – so sagt René Marlé in seinem Aufsatz *Gott, Christus und die Kirche in der Befreiungstheologie* – »dann nicht allein und nicht einmal vor allem deshalb, weil uns dies die Tatsachen und die Reflexionen bzw. Analysen, die sie begleiten, nahelegen. Es ist vor allem deshalb der Fall, weil der göttliche Gegenstand der Theologie sich den Menschen in der Geschichte ausliefern wollte.«[1] So viel zur Einleitung.

Weil es Geschichten gibt, gibt es Theologien, selbst wenn es – sofern man Gott so bezeichnen darf – ein grundlegendes Element gibt, das eine gewisse Einheit sicherstellt. Was den Inhalt theologischen Denkens betrifft, kann man von einer Einheit der Inspiration sprechen, und danach von einer Einheit vielfältiger Entwicklungen, die dennoch diese ursprüngliche und ursprunghafte Inspiration nicht verraten. Trifft dies für die Theologie im allgemeinen zu, dann trifft es um so mehr auf das sozio-theologische Denken zu, vor allem auf jenes, das – weil es nicht ausschließlich theoretisch ist – die soziale Tätigkeit als von ihrem Wesen her in einem konkreten Kontext eines bestimmten Ortes verwurzelt betrachtet.

Wenn es also eine Soziallehre der Kirche gibt – und in der Tat gibt es unter dieser Bezeichnung allgemeine Aussagen wie die Sozialenzykliken und andere Dokumente zum Thema, nicht zu vergessen die beiden Instruktionen Kardinal Ratzingers – wenn es also einen Korpus der kirchlichen Soziallehre gibt, dann stecken diese Lehraussagen nur allgemeine Linien ab, die weder auf sozio-theologische Theorien noch auf die konkreten sozialen Tätigkeiten, die in ihnen betrachtet werden, unmittelbar anwendbar sind. Damit sie anwendbar werden, ist eine zusätzliche Denkbemühung erforderlich, die ebenso die inspiratorischen und normativen Linien wie die konkreten Bedingungen des Ortes berücksichtigt, an dem sich die Ortskirche befindet.

Sollte dergleichen eine Rechtfertigung benötigen, rechtfertigt dies zwei Arten von Ausarbeitungen oder Dokumenten. Was sie unterscheidet, ist der Grad oder das Niveau der Abstraktheit oder Allgemeinheit, oder anders ausgedrückt der Grad ihrer Anwendbarkeit auf eine konkrete Situation, die in einen Ort und eine Zeit eingefügt ist. So betrachtet sind die römischen Dokumente nichts anderes (und verstehen sie sich auch nicht anders) denn als allgemeine, sich aus dem Glauben ergebende Orientierungen für weitere Ausarbeitungen, die sich auf die Kirche berufen und der christlichen Inspiration treu bleiben wollen. Sie anerkennen die Herausforderungen, untersuchen die örtliche Situation und arbeiten Arbeitsmittel heraus für Tätigkeiten, die ein den Bedürfnissen entsprechendes Ziel verfolgen. Dabei sucht selbstverständlich jede Tätigkeit wirksam zu sein. Die einzusetzenden Mittel müssen deshalb einerseits – sollen sie christlich bleiben, wie wir voraussetzen – der ursprünglichen Inspiration entsprechen und andererseits geeignet sein, das angestrebte Ziel zu erreichen. An dieser Stelle möchte ich auf eine mögliche Gefahr hinweisen. Man ist nicht immer gegen die Versuchung ge-

---

1 René Marlé, Dieu, Christ et l'Eglise dans la théologie de la libération, in: *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale* 307 (Supplement), S. 15.

feit, einer Lösung zuzustimmen, die letztlich einfach ist, d.h. an Stelle der intellektuellen Anstrengung einer Ausarbeitung des Programms und wirksamer Schritte den einfacheren Weg des Rückgriffes auf ein äußeres Arsenal, das dann oft sogar ideologisch ist und ideologisch gerechtfertigt wird, zu wählen. Auch abgesehen davon, daß dieser Weg weder die konkrete Situation noch die grundlegende Inspiration hinreichend berücksichtigt und so nicht der Komplexität der Wirklichkeit eines gegebenen Ortes entspricht, erweist er sich oft auch als unwirksam weil unangemessen, ja sogar als schädlich für das ganze Leben der Menschen, da er mit deren individueller, sozialer, politischer und wirtschaftlicher Lage unvereinbar ist. Er ist dann auch unvereinbar mit der christlichen oder katholischen Perspektive, und sei es nur dadurch, daß er praktisch die Transzendenz verneint und/oder Schritte weist, die sich mit den sittlichen Grundsätzen des Christentums nicht vereinen lassen. Wenn man z.B. in der tiefen und umfassenden Krise des heutigen Polen absurderweise versuchen wollte, die Mittel einzusetzen, welche bisher, um das soziale, politische, wirtschaftliche und individuelle Leben radikal zu verändern, die Kommunisten gebrauchten, nur um gesunde Bedingungen für das Leben der Menschen zu schaffen, wäre eine solche Bemühung unausweichlich zum Scheitern verurteilt. Obwohl wir aus langer Erfahrung die unheilvollen Wirkungen dieses Regimes kennen, sind wir dennoch nicht automatisch gegen die Versuchung gefeit, die Handlungsweise der Kommunisten zu übernehmen, um den Staatskommunismus oder, wie er bei uns genannt wird, den realen Sozialismus, zu bekämpfen.

Damit will ich in keiner Weise sagen, daß die Grundlinien der kirchlichen Soziallehre in einer besseren Lage sind, sie also fertige Lösungen zur Überwindung unserer riesigen Probleme enthalten. Im Gegenteil und aus denselben Gründen, die ich eben erwähnte, bin ich der Meinung, daß das Programm für konkretes Handeln und die geeigneten Mittel für dieses nur das Ergebnis einer vertieften Analyse der Situation in allen ihren Hinsichten sein kann; nur auf diese Weise kann die politische, soziale und wirtschaftliche Entscheidung auf gesunder Grundlage getroffen werden. Nicht zuletzt müssen auch die materiellen Mittel gefunden werden, das Programm zu verwirklichen.

Aber da wir die Erfahrung eines *ideologischen* Regimes, das alle Bereiche des Lebens, des Landes und des Menschen verwüstet hat, hinter uns haben, sollten wir wissen, daß man ein ideologisches Regime nicht durch eines ersetzen kann, das selbst auf ideologischen Bausteinen, und seien sie christlicher Herkunft, gründet.

Ich meine freilich nicht, daß diese Gefahr wirklich besteht.

Meines Erachtens besteht die gegenwärtige Aufgabe der Kirche und vor allem ihrer Vertreter, ob Laien oder Priester, darin, durch ihren aktiven und möglichst wirksamen Beitrag ein demokratisches Regime zu bedenken und dann zu verwirklichen, das die gesetzlich garantierten und geschützten Bedingungen schaffen will und kann, die jedermann an der Entwicklung des Landes entsprechend seinen persönlichen Überzeugungen, seien sie religiös oder laikal, teilzunehmen erlauben. Bei einer solchen Sicht müssen die unterschiedlichen Haltungen die Regierung nicht beschäftigen. Sie muß nur anstreben, daß der Freiraum geschaffen wird, der einen Dialog ermöglicht, in dem jeder die Identität seines Gesprächpartners achtet.

In einem Land, das in jeder Hinsicht so verwüstet ist wie das unsere, sind die Aufgaben der Kirche enorm und vielfältig. Durch ihre Handlungsweise kann sie den Menschen eher auf diesem als auf jenem Gebiet dienen. Genauer ausgedrückt: auch die Kirche muß ihren neuen Ort finden. Menschen, die mit Gläubigen nicht den

katholischen Glauben teilen, haben dennoch das Bedürfnis nach geistigen Werten, die dem Christentum eigentümlich und zugleich für alle Menschen unverzichtbar und ihnen deshalb gemeinsam sind.

Wenn sich die laikal denkenden Intellektuellen in den achtziger Jahren und vor allem unter dem Kriegsrecht der Kirche genähert haben, so geschah dies nicht, weil sie sich zum Katholizismus bekehrten, sondern weil sie ihre Nähe zu Grundwerten ausdrücken wollten, die ebenso allen Menschen gemeinsam wie für das Christentum charakteristisch sind und die das Regime verhöhnte. Sie haben gesehen, daß es im konkreten Fall Polens die Katholische Kirche war, die versuchte, sie gegen die ideologischen Angriffe des organisierten Kommunismus zu verteidigen, selbst wenn diese Grundwerte im Inneren der Kirche nicht immer wirklich respektiert wurden. Nebenbei gesagt, haben die Vertreter der Kirche gegen diese Menschen nicht immer genügend Takt bewiesen, vor allem, als die Härte des Kriegsrechts nachzulassen begann. Unter vielen hat sich deshalb alsbald Enttäuschung breitgemacht.

Als Institution und als Gemeinschaft der Gläubigen könnte und sollte die Kirche nun mit ihrer Soziallehre und ihrer sozialen Inspiration durch die ihr eigenen Mittel dazu beitragen, die Bevölkerung zu mobilisieren und zu dynamisieren, damit sie der neuen, quasi-demokratisch gewählten Regierung vertraue. Die Regierung muß glaubwürdig sein. Die Bevölkerung beobachtet sie aufmerksam, doch ist sie zugleich mißtrauisch. Selbst wenn sie das Unmögliche erreicht, ein Programm ausarbeitet und dann wirksame Mittel findet, es in den Bereichen des Sozialen, Politischen und Wirtschaftlichen zu verwirklichen, wird die Regierung nichts ohne aktive Unterstützung eines vergleichsweise großen Teils der Bevölkerung erreichen. Aber diese ist von den ständigen Aufrufen der früheren Regierungen erschöpft; die Härten, die man ihr auferlegt hatte, dienten zu nichts, machten nichts besser. Alles ging schief. Das berechtigte Streben der Menschen etwa nach Freiheit, der Freiheit der Meinung und des Wortes, nach bürgerlichen Rechten, das Recht auf Wohlstand wurden zynisch verhöhnt.

Die Vorherrschaft der Ideologie in der Wirtschaft, die die Gesetze des Marktes mißachtete, die schlechte Organisation der Arbeit und die niedrigen Gehälter haben die Menschen selbst in ihren Berufsaufgaben entmutigt. Denkt man zudem an eine Propaganda, die die Regierung als Regierung einer geradezu übertriebenen Behütung, welche die Bedürfnisse aller befriedigen würde, darstellte, muß man sich nicht wundern, daß die Menschen nach und nach passiv wurden, ein falsches Sicherheitsbewußtsein verbunden mit einem ebenso deutlichen wie flachen Egalitarismus entwickelten; so ist denkbar, daß man sich starren Strukturen fügt, aber die Aufforderung, sie in Ordnung zu bringen, ruft verschiedene Weisen des Zögerns, nicht zuletzt auch psychologische, hervor.

Um aus dieser zähflüssigen Situation herauszukommen, ist ein begleitendes Handeln aller gesellschaftlichen Kräfte, darunter der Regierung und der Kirche erforderlich. Die Ergebnisse mögen wahrscheinlich erscheinen, sind aber nicht sicher, denn sich in diesem Sinne zu engagieren, verwandelt auch bei einem vernünftigen Programm und geeigneten Schritten persönliche Entscheidungen nicht in einen Fortschritt. Die Zahl der persönlichen Entscheidungen muß groß genug sein, um für das Reformprogramm wirksam zu werden. Um den Menschen ihre Entscheidung für die Gesellschaft zu erleichtern, muß man Bedingungen schaffen, die ihnen erlauben, ihre berechtigten Interessen wahrzunehmen. Dies wäre weniger schwierig, wenn das soziale Ambiente es för-

dern, die berechtigten Interessen als ein Wert angesehen würden. Auch in dieser Hinsicht hätte die Kirche eine Aufgabe, vorausgesetzt, daß erstens die Gläubigen, ob Priester oder Laien, sich wirksam bemühen, die sozialen Konsequenzen, die sich aus ihrem Glauben ergeben, in hinreichend verständlicher Sprache und für die Praxis hinreichend konkret zum Ausdruck zu bringen; und wenn zweitens die Kirche fähig wäre, sich über den politischen Parteien zu situieren und mit allen für das Gemeinwohl zusammenzuarbeiten, welches in diesem konreten Falle als die Bemühung umschrieben werden könnte, eine für die Reformen günstige Atmosphäre zu schaffen. Denn unter den Bedingungen der tiefen Krise kann keine Reform ohne andere Reformen verwirklicht werden. Die schon begonnene soziale und politische Reform wird mit Sicherheit scheitern, wenn sie nicht von einer radikalen Erneuerung der Wirtschaft, und umgekehrt, begleitet wird. Die Erneuerung der Wirtschaft ist freilich am schwierigsten zu verwirklichen, wie sie auch nur unter Mühen von einer Bevölkerung unterstützt werden kann, die ständig mehr verarmt und deshalb schon allein unter der Reorganisation der Produktionsweise leidet. Ohne Zweifel werden in Polen die Menschen in der Zeit einer materiellen Einschränkung, wie sie für die Sanierung der Wirtschaft erforderlich ist, noch mehr leiden.

So wird für die Kirche der Bereich der charitativen Arbeit in mehreren Weisen umfassender. Zwar beginnen entsprechende Initiativen aufzutauchen; aber muß man sie intensivieren und die Kirche muß den Menschen verständlich machen, daß man sich gegenseitig hilft, wenn man den Notleidensten beisteht, insbesondere in der gegenwärtigen Zeit, da die Hilfe, die man anderen zukommen läßt, die Entwicklung der Reformen unterstützt, von denen alle Vorteile haben werden. Wenn eine solche Überzeugung nicht kraftvoll hervortritt, wird die charitative Tätigkeit wie fast immer auf großzügige Einzelne beschränkt bleiben, die im übrigen Polen eine kleine, nicht einmal wohlhabende Minderheit bilden.

Die Arbeitsmoral hat ebenfalls enorme Schäden erlitten. Die Gründe sind vielfältig und ähnlich den schon erwähnten, nämlich falsche wirtschaftliche Entscheidungen, schlechte Arbeitsorganisation, Verschwinden des Interesses an der Berufstätigkeit, in den meisten Fällen verursacht durch die Ineffizienz aller Bemühungen, Vergeudung, Diebstähle u.ä. Um diese Schädigung des Arbeitsmilieus – ebenso bei körperlicher wie bei geistiger Arbeit – zu heilen, muß man auf die Mentalität einwirken. Es ist evident, daß dies eine undankbare Aufgabe ist, die viel Zeit und Geduld voraussetzt. Man muß sie dennoch auf sich nehmen, um in diesem für das Leben aller und für das ganze Land so wichtigem Bereich individuelle Anstrengungen zu mobilisieren. Die Kirche mit ihrer religiösen Arbeitsethik könnte und sollte versuchen, zu einer Erneuerung der Haltungen auf diesem Gebiet beizutragen.

Ich bin mir bewußt, daß meine Ausführungen zu oft das Wort »man muß« enthalten. Spiegelt dies die polnische Lage von heute wieder? Ich meine, dies sei der Fall. Und doch muß ich ein weiteres »man muß« hinzufügen, diesmal in Richtung auf die Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen. Selbst ihre Mentalität ist nicht verschont geblieben; auch sie sind – vielleicht unbewußt, was aber auch bei den meisten anderen der Fall war – unter den unglückseligen Einfluß des realen Sozialismus geraten. Man könnte meinen, daß dieses Milieu besser als andere geschützt war. Diese Vorstellung muß man berichtigen, wenn man wieder und wieder die hohlen, bloß verbalen Erklärungen hört, oder die mangelhafte Bildung und Allgemeinbildung oder auch Lücken in

der intellektuellen Ausbildung und allgemeiner in der Spiritualität, welche den Glauben wirksam zu leben erlaubt, feststellt. Im Gegenteil findet man – wie bei allen – die Sorge, die eigenen Lebensbedingungen zum Nachteil des Interesses am öffentlichen Leben und am Gemeinwohl zu verbessern.

Damit die Institution Kirche in den verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens ihre Aufgabe erfüllen kann, muß der Klerus seine eigene Passivität, die Routine der priesterlichen Dienste überwinden. Die Priester müssen ihre Tätigkeit zu einer extrasakramentalen Pastoral ausweiten, nicht um Aktivisten zu werden. sondern um in die Tiefe ebenso ihres eigenen spirituellen Lebens wie auch der Menschen, denen sie bei ihrem Dienst begegnen, hineinzuwirken. Die Präsenz der Priester unter den Arbeitern wird sich sehr wahrscheinlich verändern, sobald die Krise überwunden zu werden beginnt. Dann wird man die Methoden des Apostolats neu durchdenken müssen, um sie den gleichsam normalen Bedingungen anzupassen. Man sollte nicht warten, bis diese neuen Aufgaben auftauchen. Durch passives Abwarten riskiert man die Evangelisierung und Verkündigung einer Spiritualität, die ich »nicht-inkarniert« nennen möchte, und der entweder z.B. das materielle und geistige Elend unserer Gesellschaft gleichgültig ist, oder die – und sei es nur auf sozialem Gebiet – die Botschaft des Evangeliums auf rein irdische Dimensionen reduziert, auf Aufrufe zu einer bloß oberflächlich verstandenen sozialen Gerechtigkeit, auf rein materielle Entwicklungen beschränkt. Sollte dies Wirklichkeit werden, wäre dies ohne jeden Zweifel ein Verrat an der Botschaft des Evangeliums.

Denn ich meine, seinen Glauben wirklich zu leben bedeutet, ebenso zu Bemühungen im Dienste des Glaubens wie zur Förderung der Gerechtigkeit beizutragen, sofern die letztere eine praktische und unverzichtbare Konsquenz eben dieses Glaubens ist.

Der Philosoph Dietrich von Hildebrand

Von Balduin Schwarz

Am 12. Oktober 1989, dem hundertsten Jahrestag seiner Geburt, wurde für Dietrich von Hildebrand in Wien, Habsburgergasse 5, eine Gedenktafel errichtet. Dort hatte der bedeutende Philosoph bis zum verhängnisvollen 11. März 1938 gewohnt, dem Tag, wo er vor den Hitler-Horden fliehen mußte, die Österreich überrannten. Die Inschrift lautet: »Seine Liebe zur Wahrheit führte ihn in die katholische Kirche und in einen kompromißlosen Kampf gegen den Nationalsozialismus«. Hildebrand hat in dem geistigen Erwachen des Katholizismus in der Zwischenkriegszeit eine führende Rolle gespielt; in der Zeit nach dem Konzil hat er in Amerika und von Amerika aus in Europa seine Stimme erhoben in den Auseinandersetzungen um den Geist des Konzils. Schon in den frühen zwanziger Jahren ist er publizistisch mit Gefährdung seines Lebens der »Pest«

des Nationalsozialismus (so nannte er ihn) entgegengetreten mit beispielloser Festigkeit und kompromißloser Klarheit.

Hier soll von Hildebrand, dem Philosophen, die Rede sein. Zunächst einige biographische Hinweise. In Florenz geboren als Sohn des großen Bildhauers Adolf von Hildebrand, dem München den Wittelsbacher Brunnen verdankt, hatte er eine glückliche Jugend, die er meist in Florenz verbrachte. Die Schönheit der Toskana war ein Urerlebnis für ihn und ebenso der Umgang mit den einfachen Menschen, den Bauern des Landgutes, in dessen Nähe er aufwuchs. Er hatte etwas von italienischer Lebhaftigkeit an sich Zeit seines Lebens. Er, der wohl einer der gebildetsten Menschen seiner Zeit war, hatte keine Spur von Bildungsdünkel.

Er war in einem sehr tiefen Sinn ein »glücklicher Mensch«. Die Schicksalsschläge, die ihn trafen, haben ihn nicht im mindesten verbittert. Der Verlust des geliebten väterlichen Hauses, akademische Zurücksetzung, dreimalige Flucht, Anfeindungen und sonst viel Schweres und Schmerzliches, das ihn traf, haben das Leuchten dieses vom Unglück verfolgten »glücklichen« Menschen nicht ausgelöscht.

Er war ein Mensch von ungewöhnlicher Ausstrahlung. Völlig unkonventionell, unprofessoral; von großer Güte, Herzlichkeit, Unmittelbarkeit der Zuwendung; heiter und von ungewöhnlicher Vitalität; begeisterungsfähig für alles Wahre, Schöne, Gute; sehr musikalisch und für alles Künstlerische aufnahmefähig und -bereit. Lebhaft in Rede und Gestik, unermüdlich in seiner geistigen Zuwendung zu den Fragen und Problemen, denen sein wacher Geist begegnete, war er alles andere als ein Stubengelehrter.

Hildebrand war ein Mensch des starken Erlebens. Er war auch im Rezipieren, im Beeindrucktwerden von einer ungewöhnlichen Intensität – ein lebhaft Erlebender. Wie seine Rede, seine Gestig, seine Zuwendung zu den Menschen lebhaft war, so auch sein Empfangen von Eindrücken.

Er, der Sprachgewandte, stand mit einem weiten Kreis der führenden Männer und Frauen seiner Zeit in Verbindung. Er war ein Europäer in seinen Gesinnungen, seinen Beziehungen, seinen Freundschaften. Er zog viele bedeutende Menschen an, und ungezählten half er, der glühende Konvertit, auf dem Weg zum katholischen Glauben. Er war der »Entdecker« von Edith Stein und Gertrud von le Fort, indem er ihnen ein Forum verschaffte. Der von ihm gegründete und inspirierte *Theatiner-Verlag*, der im katholischen Verlagswesen neue Maßstäbe setzte, brachte in der Zwischenkriegszeit die ersten Veröffentlichungen dieser großen katholischen Frauen heraus.

Früh erwachte sein philosophisches Interesse. Mit 15 Jahren las er platonische Dialoge. Im hochkultivierten Elternhause herrschte eine liberale Atmosphäre; der Vater neigte einem Agnostizismus zu, die Mutter war mehr kantisch-ethisch gesinnt. Die lebhaften, geistig angeregten älteren Schwestern huldigten dem Relativismus. So gab es viel Diskussion, denn der Sohn, der jüngste der Geschwister, entwickelte schon früh eine ausgesprochene Opposition. Schon früh zog ihn die Person Jesu an, und dem Relativismus setzte er einen ausgesprochenen »Wahrheitsdurst« entgegen. Dies augustinische Wort hat er Zeit seines Lebens geliebt.

1907 immatrikulierte er sich in München, wo er 1908 Max Scheler traf; mit ihm, dem 15 Jahre Älteren, verband ihn für viele Jahre eine innige und sehr fruchtbare Freundschaft. Sie endete, als sich die philosophischen und weltanschaulichen Wege der beiden Denker radikal trennten.

1909 ging Hildebrand nach Göttingen und promovierte 1912 bei Husserl mit einer

Dissertation, die bereits die Hauptrichtung seines philosophischen Interesses anzeigte. Ihr Thema lautete: *Die Idee der sittlichen Handlung*. In Göttingen wurde der Assistent Husserls, Adolf Reinach, sein eigentlicher Lehrer. Denn Husserls philosophische Wende konnte er nicht mitvollziehen. Davon wird noch zu sprechen sein.

1912 heiratete Hildebrand in Wien Margarete Denk. 1914 trat er nach langer sorgfältiger Vorbereitung zur Katholischen Kirche über.

1919 habilitierte er sich in München mit der Schrift *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* – ein Thema, das ihn in seinen vielfachen Aspekten immer wieder beschäftigen sollte.

Von 1919 bis 1933 war Hildebrand zunächst Dozent, dann a.o. Professor in München. Trotz seines großen Lehrerfolges wurde er nie »Ordentlicher Professor«. Seine Freundschaft mit dem Anti-Militaristen Friedrich Wilhelm Förster, seine Nähe zur »sozialen Bewegung« von Marc Sagnier in Frankreich und seine kämpferische Haltung gegen den Nationalsozialismus paßten nicht in das Universitäts-Klima der damaligen Zeit.

1933 mußte Hildebrand aus München fliehen, wurde 1934 a.o. Professor in Wien, wo er unermüdlich und unerschrocken publizistisch gegen den Nationalsozialismus tätig war. Eine Stunde nachdem er sich über die ungarische Grenze hatte in Sicherheit bringen können, drangen die Hitler-Horden am Abend des 11. März 1938 in sein Haus ein.

Nur ein Jahr konnte er am *Institut Catholique de Toulouse* – als Laie – Moraltheologie lehren, bis der Einfall Hitlers in Frankreich ihn neuerlich zur Flucht zwang. In größter Gefährdung und auf abenteuerlichen Wegen kam er über Lissabon und Rio im Dezember 1940 nach New York. Erst an der Endstation seiner Emigration wurde er an der katholischen *Fordham University* »full professor«. Bis zu seiner Emeritierung (1960) lehrte er dort mit großem Erfolg. Bei den amerikanischen Studenten fand er mit seiner unprofessoralen Unmittelbarkeit und seiner denkerischen Direktheit weiten Anklang. Das Angebot einer Professur in München (1948) lehnte Hildebrand ab. Es ist erstaunlich, daß er, der Erz-Europäer, 36 Jahre – mehr als die Hälfte seines erwachsenen Lebens – in Amerika gelebt hat. Europa liebte er und hat es oft besucht und dort zahlreiche Vorträge gehalten, aber die geistige Nachkriegswelt war ihm fremd. In Amerika hingegen waren die menschlichen Beziehungen inzwischen so eng gewoben, daß er sie nicht durchtrennen wollte.

Nach dem Tode seiner ersten Frau heiratete er in New York zum zweitenmal: Alice Jourdan, seine Mitarbeiterin.

Kurz nach Gründung der Salzburger Universität hielt er ein viel beachtetes Gast-Seminar im Institut für Philosophie, dessen Vorstand ich war. Im August 1974 hielt er eine programmatische Rede auf dem 6. Internationalen Kongreß für Kirchenmusik in Salzburg. Es war seine letzte. Am 26. Januar 1977 starb er in New Rochelle bei New York. Bis zum Ende im Vollbesitz seiner geistigen Gaben, hat er ein ungemein reiches Erbe unveröffentlichter philosophischer Arbeiten hinterlassen, deren Herausgabe zu wünschen ist.

Dietrich von Hildebrand hat seinen Namen in die Geistesgeschichte des deutschen Katholizismus und in die geistes-politische Geschichte seiner Zeit eingeschrieben, aber seine eigentliche Bedeutung liegt im philosophischen Bereich. Unter den vier Philosophen, deren hundertster Geburtstag in das Jahr 1989 fiel, steht Hildebrand im öffentlichen Bewußtsein, das sich in Symposien und Diskussionsgesprächen manifestiert,

weit hinter Heidegger und Wittgenstein; und auch Gabriel Marcel, der Freund und Weggenosse Hildebrands, erfreut sich eines höheren Bekanntheitsgrades. Das Urteil der Geschichte wird anders lauten. Sie wird vielleicht die Freunde, so verschiedenartig sie in ihrer Persönlichkeit und im Duktus ihres Denkens und Schreibens waren, nahe aneinander rücken und den beiden einen Platz einräumen, der die Rangordnung verändert.

Hildebrand hat drei Denker genannt, die philosophisch für ihn bedeutsam geworden sind: Edmund Husserl, Max Scheler und Adolf Reinach. Nur den letzteren, der so tragisch früh im ersten Weltkrieg gefallen ist, hat er als seinen Lehrer anerkannt; bei ihm habe er die Methode der objektiven Phänomenologie gelernt. Husserl war für ihn wichtig durch seinen Weckruf: »Zurück zu den Sachen!«, und durch seine Widerlegung des Psychologismus in der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen*. Die Entwicklung Husserls seit der zweiten Auflage und vor allem seit den *Ideen* in Richtung eines neuen erkenntnistheoretischen Idealismus hat Hildebrand aufs entschiedendste abgelehnt.

Hildebrand war Philosoph mit einer immer wachen Leidenschaft des sachlichen Denkens. Er war vom Idealismus – im Sinne Kants, Hegels und des späteren Husserl – entfernt wie ein Pol vom anderen. Er ging unmittelbar an das Gegebene heran nicht mit der Einstellung, der Philosoph müsse »dahinterkommen«. Der Philosoph muß die Sache rein zu Wort kommen lassen und sich nicht einmischen in ihre Sprache. Das Wort Goethes: »Richte dich auf die wirkliche Welt und versuche, sie auszusprechen«, beschreibt das aufs genaueste. Die Dinge – und das heißt bei ihm vor allem die menschlichen Dinge – mit frischen Augen zu sehen, wie neugeboren, wie zum erstenmal erblickt, das war sein besonderes *donum*.

Darin ist die Bereitschaft eingeschlossen, das, was unser Erkennen übersteigt, in seinem Geheimnis-Charakter stehen zu lassen – »still zu verehren«, wie Goethe es ausgedrückt hat. Nicht zu »durchschauen«, sondern geistig zu erblicken, mit der Kunst des *distinguo* klar herauszusondern, war für ihn das Werk des Philosophen. Das Hintergründige ist ein Undurchschaubares und Unauslotbares, nicht aber ein vage Verschwimmendes.

Hildebrand war sich eins mit Schelers objektiver Phänomenologie, wie sie in der Anwendung der phänomenologischen Methode auf den Bereich der Ethik sich auswirkt. Er lehnte aber die sprunghafte und unscharfe Denkart Schelers ab und sah sich genötigt, dessen *Materiale Wertethik* einer gründlichen Revision zu unterziehen, ja, eine eigene, dem ethischen Bereich entsprechende adäquate Struktur zu entwickeln.

Schon in der Dissertation *Die Idee der sittlichen Handlung* zeigt sich Hildebrands Schärfe und Genauigkeit des Unterscheidens im Bereich der personalen Wirklichkeit. Die menschliche Person ist für ihn die zentrale Realität, die *causa exemplaris* des Seienden, und er wendet gegen die aristotelisch-thomasische Tradition ein, daß sie als Prototyp der Substanz das nimmt, was viel weniger Einheit besitzt, als die Person, nämlich das materielle »Ding«. Die Person steht für ihn im Mittelpunkt der Philosophie, und zwar niemals in Isolierung, sondern in der metaphysischen Situation, die zu ihrer Existenz gehört.

Wenn er, wie in seinem Buch *Die Metaphysik der Gemeinschaft*, in sorgfältiger Analyse die verschiedenen Typen der »geistigen Berührung«, der »Vereinigung«, der »Gemeinschaft« auseinanderlegt, so ist dabei immer gegenwärtig, daß es sich um das perso-

nale Sein, den individuellen Menschen handelt, der in diese Beziehungen, Verbindungen, Gefüge eintritt, und daß es das Wesen der Person ist, das in allen Formen der sozialen Verbundenheit das eigentlich Tragende darstellt. So geht denn auch den Untersuchungen der vielfältigen sozialen Formen und Gebilde ein Kapitel voraus, das den Titel trägt »Die Person als ›Welt für sich‹ und als Gemeinschaftswesen«. Als höchste Form des In-Sich-Geeinten, als Höhepunkt alles dessen, was den Namen »Substanz« verdient, findet die Person zugleich ihre Wesenserfüllung in ihrem Angelegtsein auf andere menschliche Personen, vor allem aber auf Gott.

»Vorphilosophischer Kontakt« ist ein Ausdruck, der sich oft in Hildebrands Schriften findet. Daß »alle Philosophie mit der Erfahrung *beginnt*« (Kant), gehört zu den wenigen allgemein akzeptierten Grundsätzen der Philosophie. Man kann auch sagen, im Hildebrandschen Verständnis des Philosophierens: sie muß auch bei dem Gegebenen *bleiben*. Im Verlauf des Vorgangs des Philosophierens ist eine solche erneuerte Orientierung an den »Sachen« immer wieder vonnöten. Hildebrand begnügt sich nicht mit einer so allgemeinen Formulierung, wie sie in Husserls »Zurück zu den Sachen« verlangt wird. Er dringt auf eine sehr viel genauere, sorgfältigere Analyse der »Sachen«, also der *vor* der Erkenntnisbemühung gegebenen, von ihr unberührt gelassenen »Gegebenheiten«, den *data*, von denen die philosophische Erkenntnisbemühung auszugehen hat und auf die sie sich richtet.

Reinach, der auch des öfteren zitiert wird, der »Urphänomenologe«, wie Hildebrand ihn öfters genannt hat, erweist sich als der »Lehrer« – nicht so sehr inhaltlich, als vielmehr methodisch. In der Dissertation wird die »Sachlichkeit« der Hildebrandschen Art des Philosophierens deutlich.

Hildebrand war entschiedener »Realist«. Die *res* – die dem Intellekt vorgegebene Gegenständlichkeit, die es zu fassen gilt – sind die Wesenheiten und die in ihnen gründenden Wesens-Sachverhalte. Sie allein sind Gegenstand »apriorischer Erkenntnis«. Hildebrand hat den von Kant eingeführten Ausdruck »a priori« für »notwendig und allgemein« beibehalten, ihm aber jeglichen idealistischen Sinn abgesprochen. In gleichem Sinne verwendet Hildebrand den Terminus »Einsicht«. Er bezieht sich auf die »absolut gewissen wesensnotwendigen Sachverhalte«. Sie sind unterschieden von dem rein Faktischen, das in einer Realkonstatierung zur Kenntnis genommen wird. »Wesen« – das ist das anschaulich – eidetisch – Gegebene. »Eine Wesenheit ist mir gegeben. Die notwendigen Sachverhalte gründen in ihr, und ich verstehe im Gegebensein dieser Wesenheit die notwendigen Sachverhalte« (I, S. 74).[1]

Es ist Aufgabe der Philosophie, solche Erkenntnis zu erlangen. Die »Wesenheiten« wie »Zeit«, »Person«, »Sprache«, »Geschichte«, »Gut und Böse«, »Wert«, »Wahrheit«, »Urteil«, »Wissen«, »Liebe«, »Geduld« und so fort in unabsehbarer Reihe sind der Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion. Ihr Gegebensein – es geht um ganze Wesens-Familien – ist nicht an reale Verwirklichung geknüpft. In ihnen gründen die evidenten Wesens-Sachverhalte in ihrer unerschöpflichen Fülle; sie sind von einer vielfach abgestuften Tiefendimension.

Hildebrand, der nicht von Thomas her kam und in ihm nur *einen* der großen Philosophen sah, dem er oft kritisch gegenübertrat, liebte das Wort aus den *Quaestiones*

1 Die im Text angeführten Band- und Seitenzahlen beziehen sich auf Dietrich von Hildebrand, Gesammelte Werke, 10 Bde. Regensburg/Stuttgart 1959-1984.

disputatae De Veritate: »Intelligere est intima rei legere.« Das »Gegebene« der Philosophie ist das *intimum*, das Wesen dessen, was es – im weitesten Sinne – »gibt«. Es muß »gelesen« – verstanden, es kann nicht einfach »zur Kenntnis genommen« werden. Hildebrand verwehrte sich gegen den Ausdruck »Wesens-Beschreibung«.

Er verwendet den Terminus »evident« in einem objektiven Sinne. Das Wesenhafte strahlt hinein in den vernehmenden Geist mit seinem ihm eigenen Sosein, d.h. zum Unterschied von einer morphischen Einheit ist dieses Sosein nicht nur als solches erfaßbar, sondern auch als etwas Notwendiges einsichtig. Philosophie ist in diesem Sinne »Soseins-Erfahrung«.[2]

Die Einsichtigkeit der Wesens-Sachverhalte ist von sehr unterschiedlicher Zugänglichkeit. Oft müssen diese Wesens-Sachverhalte mit sprachlichen darunter auch bildhaften Mitteln und durch abgrenzende Unterscheidungen der Einsicht vorgelegt und zugänglich gemacht werden. Die Wesens-Sachverhalte sind es, die in philosophischen Sätzen zum Ausdruck kommen. Solche Sätze sind eines Beweises weder fähig noch bedürftig.

Das »Wesen« ist keineswegs schlechthin mit dem »Allgemeinen«, dem *universale*, zu identifizieren. Nur dasjenige *universale* ist unmittelbares Objekt der Philosophie, das sich der Einsicht als schlechthin notwendig darbietet und *deshalb* als allgemein.

Mit dem Erfassen von strikt Wesensnotwendigem in der Einsicht hat es wenig grundsätzliche Schwierigkeiten, wenn es bei dem Gegenständlichen um Formales geht – wie etwa bei der Logik und den allgemeinen Formalwissenschaften. Wenn es sich aber bei den in ihrem Wesen zu erfassenden »Phänomenen« – also bei den »sich an sich selbst zeigenden Wesenheiten und Wesenszusammenhängen« – um »Materiales« handelt, liegt die Sache anders. Das ganze weitverzweigte und tiefgründige Reich der Werte z.B. ist nicht als etwas Empirisches oder gar Irrationales zu betrachten. Es gibt objektive Wesensstrukturen, und mit ihnen befaßt sich, was Scheler die »materiale Wert-Ethik« genannt hat. Hildebrand knüpft an Scheler an, aber kommt zu einem viel genaueren philosophischen Wertbegriff.

In der Dissertation ist die erkenntnistheoretische Grundauffassung Hildebrands bereits klar erkennbar. Sie wird reflektiert und argumentativ ausgebreitet in der Schrift *Was ist Philosophie?*, die als Band 1 der *Gesammelten Werke* herauskam, nachdem sie zuvor in englischer Sprache erschienen war.

Das Sittliche gehört zum Wesen des Menschen. Gewissen, Verantwortung, Schuld, Verdienst, Verpflichtung stehen im Zentrum menschlichen Daseins. Angesichts einer sittlichen Frage »gewahren wir den unvergleichlichen Ernst, der ... mit ihr verbunden ist« (II, S. 7).

Aristoteles kennzeichnet in seinem Werk *Politika* den Menschen nicht nur als Gemeinschaftswesen, sondern fügt hinzu: »Er allein hat die Gabe der Sprache«, und »nur der Mensch hat den Sinn für Gut und Böse, für Recht und Unrecht und anderes solcher Art« (1253 a 15).

Ins Licht der Bewußtheit zu heben, wofür wir »den Sinn haben«, ist Aufgabe der Ethik. Hildebrand betont zu Beginn seiner *Ethik*, daß es hier besonders wichtig ist,

---

2 Vgl. B. Schwarz, Dietrich von Hildebrands Lehre von der »Soseinserfahrung« in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen, in: B. Schwarz (Hrsg.), Wahrheit, Wert und Sein. Festschrift für D. von Hildebrand zum 80. Geburtstag. Regensburg 1969, S. 33ff.

»sich in die qualitative Fülle der sittlichen Gegebenheit (zu) versenken« (II, S. 7) und sich nicht davon ablenken zu lassen.

Im Mittelpunkt der *Ethik* Hildebrands steht das »Urphänomen des Wertes«.[3] Hildebrand bezeichnet mit »Wert« das, was sein Bedeutsamsein nicht empfängt durch eine Relation zu einem außer ihm Liegenden, sondern seine Bedeutsamkeit in sich trägt, wie etwa das Leben eines Kindes. »Wir brauchen nur ... zu fingieren, alle Werte seien ... nur subjektive Aspekte oder gar Gefühle ..., denen man als das einzig Objektive das wertfreie Faktum entgegenstellt, um den ganzen *horror vacui* – das Entsetzen vor der totalen Leere – angesichts einer solchen Welt zu erfassen. Der Unterschied von personalem und apersonalem Sein ist nach dem von unendlichem und endlichem Sein der größte metaphysische Unterschied. Aber in einer anderen Hinsicht ist auch der Unterschied zwischen (in sich) wertvoll und neutral von letzter metaphysischer Tiefe« (IX, S. 58).

In der *Ethik* tritt Hildebrand an das Phänomen des Wertes zunächst von der Seite heran, daß der Wert zu dem gehört, was uns zu motivieren vermag, sei es unseren Willen, sei es Freude, Trauer, Empörung – zu »affektiven Antworten«, um den Hildebrandschen *terminus technicus* einzuführen. »Bedeutsamkeit« besitzt das, was uns zu motivieren, zu bewegen vermag, das, was bei Thomas *bonum* genannt wird, und als sein konträres Gegenteil das Indifferente hat. Dem Hildebrandschen Terminus »Wert« entspricht bei Thomas annähernd der Terminus *bonum honestum*.

Das Entscheidende ist nun, daß Hildebrand den Wert von zwei anderen Motivations-Kategorien abgrenzt, nämlich von dem »Subjektiv-Befriedigenden« und dem »Objektiven-Gut-für-mich«. Er unterscheidet also drei Kategorien der Bedeutsamkeit.

Die »Objektivität der Werte« ist die Grundlage der Moral: die Hildebrandsche Ethik ist auf dieser Ur-Einsicht aufgebaut. Der Mensch ist, so weit seine Freiheit reicht, verantwortlich für die Werte, vor allem die menschlichen. Hildebrand hat den inzwischen weithin angenommen Begriff der »Wertantwort« eingeführt. Auf Werte *reagieren* wir nicht – wir *beantworten* sie, so wie wir auf eine Frage nicht blind reagieren, sondern auf ihren Sinn eingehen. Wir müssen ihn zuvor verstehen. Dem Wahr-nehmen entspricht ein Wert-nehmen. Wir müssen auf das »Sinn-Wort«, den Logos eines Wertes, etwa der Würde des Menschen sinngemäß, so wie es diesem Werte gebührt, eingehen.

Daß den Werten die ihnen entsprechende Antwort »gebührt«, ist gleichsam die Achse der Ethik Hildebrands. Er hat die »Gebührens-Beziehung« in ihren verschiedenen Aspekten aufs sorgfältigste herausgearbeitet (II, S. 255ff.). Als freie Wesen sind wir imstande, aber auch aufgerufen, dem verwirklichten Wert (dem »Gut«) je nach Situation die gebührende Wertantwort zu geben. Diese kann in einer Tat bestehen, etwa

---

3 Der heutige Sprachgebrauch bezeichnet mit »Wert« weitgehend das, was einer »schätzt«, wobei unbestimmt bleibt, welcher Kategorie des Bedeutsamen das Etwas, um das es geht, angehört. Im Englischen geht es bei dem Wort »value« wohl immer um eine Rang-Ordnung objektiver Güter, in der es in der Tat weitgehend dem Ermessen des einzelnen anheimgegeben ist, wie er diese Rangordnung gestaltet – weitgehend, aber nicht völlig. Das deutsche Wort »Wert« ist viel eher durch die Möglichkeit, es im kommerziellen Sinne zu gebrauchen, gezeichnet, und diese Möglichkeit stellt für den philosophischen Gebrauch des Wortes »Wert«, um das »In-sich-Bedeutsame« zu bezeichnen, eine entscheidende Belastung dar.

Ferner besteht in dem relativistischen Gebrauch des Terminus »Wert« durch eine gewisse neukantianische subjektivistische Wert-Philosophie eine Vorbelastung für den philosophisch absoluten Gebrauch des Terminus durch die objektive Phänomenologie.

wenn ich einem Menschen, dessen Würde bedroht ist, zu Hilfe eile, oder auch, wenn ich dazu nicht imstande bin, in einer affektiven Stellungnahme – etwa Empörung.

Dabei ist von entscheidender Wichtigkeit der Unterschied von *sittlich bedeutsamen* und von *sittlichen* Werten. Die Würde eines Menschen ist ein *sittlich bedeutsamer* Wert; der selbstlose Einsatz für dieses Gut des anderen macht den sich Einsetzenden zum Träger eines *sittlichen* Wertes; die Mißachtung der Würde zum Träger eines sittlichen Unwertes.[4]

Was den »Wert« von den anderen Bedeutsamkeits-Kategorien unterscheidet, ist die Tatsache, daß er nicht durch ein »Für« konstituiert ist, während das »Subjektiv-Befriedigende« und auch das »Objektive-Gut-für-mich« ihre Bedeutsamkeit erst aus der Beziehung zu einer Person – aus einem »Für« erhalten. Nur weil – und wenn – sie mir Lust spendet, ist die Zigarette etwas »Subjektiv-Befriedigendes«. Sie ist ein *Mittel* für meine Befriedigung. Wir sprechen mit vollem Recht von »Genußmitteln«. Hildebrand unterscheidet – und das ist für die Ethik von großer Bedeutung – das legitim und das illegitim »Subjektiv-Befriedigende«. Der Genuß eines guten Weines ist »legitim befriedigend«. Nur Übermaß oder Ähnliches machen das legitim sittlich Befriedigende zu etwas Unsittlichem.

Die Kategorie des »Objektiven-Gutes-für-mich« ist durch seine Wert-Nähe gekennzeichnet. Im »Objektiven-Gut-für-mich« schenkt mir der Wert gleichsam seine objektive Kostbarkeit. Freiheit z.B. ist ein Wert, und wo sie als Freiheit eines anderen verwirklicht ist, ist sie ein Gut, das ich zu respektieren, zu schützen, zu verteidigen habe, je nach dem, wie die konkrete Situation es verlangt oder als nicht geforderte »gute Tat« nahelegt. Sie ist ein in sich Wertvolles, dessen Verletzung mich schuldig macht. Meine eigene Freiheit aber ist über den Wertcharakter hinaus, der ihr in sich zukommt, ein »Objektives-Gut-für-mich«. Die Unschuld eines Kindes ist kostbar in sich. Insofern sie aber «Gegenstand« meiner ergriffenen Freude ist, wird sie auch zum »Objektiven-Gut-für-mich«, nicht aber wird sie zu einem »Mittel« für meine Freude. Auch die Symphonie, von erhabener Schönheit in sich selber, wird zum »Objektiven-Gut-für-mich«, wenn ich sie in innerer Bereitschaft vernehme.

Diese kurzen Andeutungen müssen hier genügen. Sie lassen den Reichtum der Hildebrandschen Gedanken kaum ahnen. Auch kann nur darauf hingewiesen werden, wie aus dieser so positiven Wert-Ethik das sittlich Negative sich ergibt als Mißachtung, Verletzung, Negierung der Werte, und die Zustimmung zum illegitim Befriedigenden auf Grund von Hochmut und Begierlichkeit Quelle des sittlich Bösen ist (II, Kap. IV). Das Thema der verschuldeten Wertblindheit ist von ganz besonderem Interesse; es ist

---

4 Wenn heute vielfach der Ruf nach einer »neuen Ethik« zu hören ist, so liegt hier eine Verwechslung vor, die auch mit dem herrschenden Wertrelativismus zusammenhängt. Wenn uns Heutigen unsere Verantwortung den zukünftigen Generationen gegenüber bezüglich der Verwaltung der Güter dieser Welt neu aufgeht, so werden uns, angesichts der Umwelt-Katastrophen, die Augen geöffnet für einen sittlich *bedeutsamen* Wert – für den wir und die uns vorausgehenden Generationen weitgehend blind gewesen sind. Das von uns geforderte »Verantwortungsbewußtsein« ist ein *sittlicher* Wert – war es eh und je und wird es immer bleiben. Die sittlich *bedeutsamen* Werte sind auch keineswegs relativ. Eine unverletzte, in ihrer ihr eigenen Schöpfungswürde respektierte Welt war immer ein »Gut«, d.h. hatte ihren hohen Seinswert. Nur wir waren weitgehend blind dafür. Nur das Erfassen dieser Werte ist dem Wandel ausgesetzt und vor allem auch den Unterschieden in der Weitsichtigkeit der individuellen Menschen, aber auch ganzer Kulturen, Menschengruppen und Zeitalter.

vor allem in der genialen Habilitations-Schrift *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* behandelt.[5]

Hildebrand hat in seinen Schriften eine geradezu bahnbrechende Philosophie der Freiheit entwickelt, die nicht nur die klassischen Probleme und Aspekte dieses Urthemas der Philosophie mit Schärfe und einer beispiellosen tiefen Genauigkeit behandelt, sondern auch bisher weitgehend vernachlässigte Aspekte, wie etwa die Freiheit der Sanktion und Desavouierung spontaner Regungen, die direkte und die indirekte Freiheit und die mitwirkende Freiheit.

Hildebrand hat der Sphäre der Intersubjektivität in seinen Schriften breitesten Raum gegeben. Die *Metaphysik der Gemeinschaft* geht von dem Wechselverhältnis von Individuum und dem anderen aus und stellt in dieser Hinsicht eine Personal-Metaphysik dar, die hinführt zur Untersuchung der klassischen Gemeinschaften. Im Büchlein *Die Ehe*[6] sind Tiefen-Aspekte entwickelt, die ihren Niederschlag in der Neubewertung der ehelichen Liebe durch das Zweite Vatikanische Konzil gefunden haben. Höhepunkt dieser »Durchforschung« des tiefsten Mysteriums menschlicher Existenz stellt das umfangreiche Alterswerk *Das Wesen der Liebe* (III) dar, dem ein nicht in den *Gesammelten Werken* erschienenes Bändchen *Über das Herz*[7] vorausgegangen ist. Hier, aber auch sonst an vielen Stellen seines Schrifttums entwickelt Hildebrand das Thema der »geistig-personalen Affektivität« – von der man gewöhnlich als vom »Gefühlsleben des Menschen« spricht. Hildebrand will aber gerade den Unterschied zu den »Gefühlen« im psychosomatischen Sinne herausarbeiten, und deshalb verwendet er den *terminus technicus* »Affektivität« für diesen Bereich. Man kann hinsichtlich dieser Thematik geradezu von einem »Lieblingsthema« Hildebrands sprechen. Er, der ein so lebhaft bewegter und empfindender Mensch gewesen ist, ein Mensch von ungewöhnlicher Freundschafts- und Liebesfähigkeit, war imstande, das, was ihm im »vorphilosophischen Kontakt« besonders »am Herzen lag«, mit einer überaus subtilen Genauigkeit zu analysieren, so daß das Ergebnis etwas ganz Ungewöhnliches wurde: Schärfe der gedanklichen Unterscheidung bei größter Nähe zu dem, was den Menschen im Innersten bewegt. Hier, wie überhaupt in den Hildebrandschen Schriften, ist vom Leser gefordert, daß er immer vor seinem Geist in Wachheit jenes Leuchtende gegenwärtig hält, wenn auch davon in einer Terminologie die Rede ist, die um der Sache willen, oft nüchtern, wirkt.

Dietrich von Hildebrand war ein Denker, der Christ war und von seinem Christsein in seinem Denken nicht nur nicht absah, sondern es sehr ausdrücklich und bewußt zur Wirksamkeit gebracht hat. Er hat keine »christliche Philosophie« entwickelt. Er stand diesem Begriff sehr skeptisch gegenüber, vor allem seiner neuthomistischen Erscheinungsform.

Das Verhältnis seines Denkens zum Christentum läßt sich in zweifacher Weise kennzeichnen.

---

5 Vallendar/Schönstatt ^{3}1982.

6 München ^{2}1958.

7 Regensburg 1967, aus dem Amerikanischen von K. Mertens, die überhaupt durch die Betreuung der *Gesammelten Werke* und durch zahllose Übersetzungen sich ein einzigartiges Verdienst um die Veröffentlichung des Hildebrandschen Werkes erworben hat; sie ist Vorsitzende der *Dietrich von Hildebrand-Gesellschaft*, München.

Zunächst hat er die große Metaphysik, die mit dem Christentum mitgegeben ist, als wahr erfaßt in ihren Gehalten und zwar als »natürliche Wahrheit«, die von spezifischen Offenbarungs-Gehalten unabhängig ist, also als einsichtige Wahrheit. Dem gegenüber hat er nie den Versuch unternommen, das eigentliche Glaubensgut in Philosophie umzuwandeln. Die personale Natur des Menschen, die absolute Verbindlichkeit der moralischen Gebote und vor allem dies: daß es Wahrheit gibt und daß der Mensch, bei all seiner Irrtumsgefährdetheit *capax veritatis* ist, das war für ihn nicht *geglaubte*, sondern *einsichtige* Grundlage und Voraussetzung seines Philosophierens. Mit dem Christentum sind diese natürlichen Wahrheiten mitgeben. Sie sind seit dem Erscheinen des Christentums zugänglich, nicht aber Offenbarungs-Gehalt. Man kann sagen: Hildebrands Denken bewegt sich in dieser Welt der »natürlichen Metaphysik«, die seit der Aufklärung in Zweifel gezogen worden ist. Er bewegt sich in dieser Welt, weil er sie für einsichtig wahr betrachtet, nicht weil sie zugleich die Metaphysik des Christentums ist.

In einem weiteren, eigentlichen Sinne ist Hildebrand ein »christlicher Denker«, indem er Gehalte, die in ihrem Wirklichwerden die Offenbarung voraussetzen, nicht aber in ihrer Qualität vom Glauben abhängen, zum Thema macht. Wir wollen ihn darüber selbst zu Worte kommen lassen. In den *Moralia* schreibt er – auch viele andere Passagen könnten angeführt werden – :

»Die Tugenden der Heiligen, ihre Demut, Reinheit, Gottesliebe, Nächstenliebe, sind *data*, die wir mit unseren natürlichen Geistesfähigkeiten erkennen können. Sie sind kein Objekt des Glaubens wie das Wirken der Gnade oder die Wiedergeburt, die sich in der Taufe vollzieht. Auch Henri Bergson sah die ganz neue und unvergleichlich sublime Qualität der Sittlichkeit, z.B. der heiligen Theresia von Avila, und erklärte, sie sei die höhere Form der Sittlichkeit. Es ist uns aber nicht nur die Qualität dieser Sittlichkeit gegeben, sondern wir können auch einsehen, daß die Tugenden und Handlungen der Heiligen als Objekt die christliche Offenbarung voraussetzen. Die wahre Demut eines Heiligen antwortet auf den Gott, der sich in Christus offenbart, auf das Wesen der menschlichen Person, das uns Christus erschließt, auf den ganzen Kosmos im Lichte Christi.

Die Wahrheit dieser Offenbarung ist kein Objekt der philosophischen Analyse, sie gehört vielmehr in das Gebiet der Religion. Daß jedoch die wahre Demut die Offenbarung als Objekt voraussetzt, auf das sie antwortet, kann philosophisch eingesehen werden. Dasselbe gilt für die ganze christliche Sittlichkeit. Hingegen können wir nicht philosophisch einsehen, daß der Besitz dieser sittlichen Werte, dieser Tugenden, die heiligmachende Gnade voraussetzt.

Da uns die ganz neue Qualität der christlichen Sittlichkeit, die uns in den Heiligen aufleuchtet, unmittelbar gegeben und unserem natürlichen Verständnis zugänglich ist, bleiben wir vollständig im Rahmen der philosophischen Analyse, wenn wir sie in ihrer Einzigartigkeit und in ihrer Verschiedenheit von einer rein natürlichen Sittlichkeit aufzeigen.

Doch besteht auch die Gefahr, die übernatürliche Sittlichkeit als die einzige, absolute, von allem Zeitwandel unabhängige Moral zu betrachten und den unwandelbaren Charakter der natürlichen Sittlichkeit zu übersehen« (IX, S. 63).

Wenn Hildebrand von den Werten spricht, etwa der Gerechtigkeit, der Reinheit, dem Mut, dem Heroismus des Martyriums, aber auch der sublimen Schönheit eines Sonnenuntergangs, der Herrlichkeit einer Beethovenschen Symphonie oder einer Skulptur von

Michelangelo, dann setzt er voraus, daß wir das Große, Wahre, Schöne, Sublime kennen – nicht dieses Besondere und auch nicht, daß wir es »kennen«, im Sinne von »Wissen, daß es so etwas gibt«, sondern, daß wir davon auf die Weise, die dem Wert-Trächtigen entspricht, »affiziert« worden sind, daß wir es im Geiste vor uns haben und daß es uns erschüttert und bewegt, wie es angemessen ist, also daß es uns vor-philosophisch in seiner Wert-Qualität gegenwärtig ist. In einer Welt, in der die Verneiner nur noch den »kritischen Geist« kennen, in einer Welt also, von der man mit Recht gesagt hat, ihr »Wunder« bestehe darin, den Wein in Wasser zu verwandeln, für diese Welt klingen die Register nicht, die hier gezogen werden.

Die Erkenntnisfreude, der Sinn für das philosophische Staunen ist im relativistischen Klima der Ideologien, in denen das Wort »Wahrheit« seinen ihm ureigenen Glanz verloren hat, vielfach geschwunden. Stattdessen wird der Reiz des Sensationellen gesucht und immer neue Befriedigung verlangt, während die geistige Arbeit der eigentlich philosophischen Erkenntnis fast wie mit einem Tabu belegt ist. Das klassische *distinguo* liegt dem Zeitgeist fern, und doch ist es das A und O des Philosophierens seit den Zeiten, da Sokrates seine Fragen stellte und oberflächliche Schein-Evidenzen entlarvte.

Es war Hildebrand gegeben, die erlebte »Welt der Werte« in der lebendigen Rede zu gegenwärtigen. Wir, die ihn hören durften, haben es erlebt. Sein philosophisches Wort wurde zum Weg zu dem hin, wovon er sprach. Aber das Geschriebene hat bei Hildebrand nicht die gleiche Kraft. Er war kein »Schriftsteller« im eigentlichen Sinne – er hat das selbst empfunden und gelegentlich zum Ausdruck gebracht. Deswegen wirken seine Schriften oft spröde, und manche von der Sache her wichtige und in die Tiefe führende Unterscheidung erscheint allzu »schematisch«.

Man darf sich durch diese gewisse sprachliche Monotonie nicht davon abhalten lassen, sich in die Gedankenwelt Hildebrands zu vertiefen und sich den geistigen Reichtum, der hier bereitliegt und der im gegenwärtigen philosophischen Schrifttum kaum seinesgleichen hat, zu eigen zu machen. Hildebrand, den manche für einen Gestrigen halten, ist in Wahrheit ein Künftiger. Jedenfalls ist der Zeit zu wünschen, daß es so sei.

RATLOS steht der Leser vor dem Aufsatz von Marcel Chappin SJ, der doch in vielen Details ausgezeichnete Informationen vermittelt.[1] Man erhält den Eindruck, daß der Autor zwar viel sagen will, aber sich scheut – und das gilt besonders vom Schlußabschnitt (S. 489f.) –, klare Positionen zu beziehen. Diese Art bin ich von seinen deutschen Ordensbrüdern nicht (mehr) gewohnt. Dabei könnte man aus dem vorgelegten Material geradezu ein kirchenpolitisches Programm erstellen; ist doch das »Engagement für die Zukunft« (S. 477) Anliegen des Aufsatzes. Leider wird dabei die Frage, ob »die Werte« von 1789 nicht ursprünglich christliche Werte sind, nicht eigens thematisiert.

Wenn man die vier Fragen, die den Aufsatz bestimmen (S. 477), nach der Lektüre Revue passieren läßt, kommt man zu dem Ergebnis: Anhand der vorgelegten Fakten sind alle Fragen positiv zu beantworten. Das bedeutet: Das Lehramt hat wirklich die Prinzipien von 1789 verurteilt, es gab innerkirchlich einen fundamentalen Positionswandel, und diese Prinzipien sind »innerhalb der Kirche zu rezipieren« (S. 477). Der Autor behauptet aber ganz im Gegensatz zu den von ihm vorgeführten Dokumenten: »Wenn man die Texte des Lehramtes betrachtet, läßt sich darin kein Widerspruch zwischen gestern und heute finden« (S. 480).

Der etwas zu knapp geratene Überblick über die antirevolutionären Tendenzen in der Kirche des 19. Jahrhunderts läßt leider die demokratischen Strömungen innerhalb des Katholizismus nur als Randerscheinungen oder als »rein taktische Geste« (S. 484) erscheinen, nicht aber als zukunftsträchtige Phänomene. Zusätzlich sei hier hingewiesen auf Frédéric Ozanam und Antonio Rosmini, aber auch auf das 1850 in Münster erschienene *Katholische Kirchen- und Schulblatt*, das Demokratie und Kirche versöhnen wollte. Alle diese Strömungen und die ersten Regierungsjahre von Pius IX. passen nicht zum ultramontanen Geschichtsbild. Entsprechend schreibt der Autor: »Man kann es der Kirche nicht zum Vorwurf machen, daß sie Zeit brauchte, um zu neuen Positionen zu gelangen« (S. 487). Diese neuen Positionenen sind aber die »alten« von 1789!

Zum Schluß wird dann nicht aus dem Ganzen die Folgerung gezogen, sondern hypothetisch gefragt: »Falls das Jahr 1789 einen Wert repräsentiert, sollte man ihn dann nicht in die Kirche einbringen?« (S. 489) Was folgt, sind Beschwichtigungsformeln, die keinem weh tun, der innerhalb der Kirche Menschenrechte verletzt und Menschenwürde mit Füßen tritt. Verräterisch ist dabei der Gebrauch des Wortes »Verwirrung« (S. 490), ein Begriff, der immer dann zur Hand ist, wenn es um die Verteidigung von kirchlichen Machtpositionen geht. Würde, um nur ein Beispiel zu nennen, die »Subsidiarität in der Kirche« so angewandt, wie Oswald von Nell-Breuning SJ das in den *Stimmen der Zeit* 1986, S. 147-157, engagiert gefordert hat, es gäbe viele Probleme nicht, die heute die Kirche in Mitteleuropa bedrängen.

Schlußfolgerung: Wem es um die Zukunft der Kirche ernst ist, dem kann es nicht gleichgültig sein, daß diese Institution zwei Jahrhunderte hinter der Entwicklung herhinkt, sondern der sorgt dafür, daß *Dignitatis humanae* auch im Raum der Kirche zur Geltung kommt.

Das bedeutet natürlich nicht, daß die Kirche alle »weltlichen« Errungenschaften zu übernehmen hätte. Man sollte aber äußerst vorsichtig sein, wenn das Argument gebraucht wird, die Kirche sei »wesentlich« anders und vertrage deshalb keine strukturellen Reformen.

Wir erleben derzeit einen epochalen Umbruch in der DDR. Postulate der Französischen Revolution werden neu verwirklicht. Müssen in der Kirche immer erst äußere Ereignisse wie die Säkularisation in Deutschland (1803) und Italien (1870) die morschen Äste vom Baum fegen, oder geht es auch anders? Franz Lüttgen

1 M. Chappin SJ, Die Kirche und die Werte der Französischen Revolution, in dieser Zeitschrift 5/89, S. 477-490.

Antonio Sicari OCD, Jahrgang 1943, wurde 1967 zum Priester geweiht und lehrt in Brescia/Italien Bibelwissenschaft; er gehört zur Redaktion der italienischen *Communio*. Den Beitrag auf Seite 1 übersetzte Jochen Reichel aus dem Italienischen.

Adalbert Rebic, 1937 in Hum na Sutli (Kroatien/Jugoslawien) geboren, Studium in Zagreb und Rom, lehrt Alttestamentliche Exegese an der Katholischen Fakultät Zagreb; er ist Direktor der serbokroatischen *Communio*. Den Aufsatz auf Seite 4 verfaßte der Autor in deutscher Sprache.

Markus Schulze, 1960 in Marthalen/Schweiz geboren, studierte Philosophie und Theologie in Fribourg und München. Er ist derzeit Spiritual im Zisterzienserkloster Magdenau in der Nähe von St. Gallen.

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.

Stefaan van Calster, Jahrgang 1937, lehrt Pastoraltheologie und Homiletik am Erzbischöflichen Seminar Mechelen-Brüssel und am Johannes XXIII-Seminar in Löwen; er ist Chefredakteur der flämischen Ausgabe von *Communio*. Den Beitrag auf Seite 47 übersetzte August Berz aus dem Englischen.

Joseph Kardinal Ratzinger, 1927 in Marktl/Inn geboren, Priester 1951, Promotion 1953, Habilitation 1957, lehrte in München, Fresing, Bonn, Münster und Tübingen; 1977 Ernennung zum Erzbischof von München und Freising; seit 1981 steht er der Kongregation für die Glaubenslehre vor.

Paul-Ludwig Weinacht, Jahrgang 1938, lehrt Didaktik der Sozialkunde und Politische Wissenschaft; derzeit ist er Dekan der Philosophischen Fakultät III der Universität Würzburg.

Stanislaw Opiela SJ, Provinzial der Warschauer Provinz der Gesellschaft Jesu und Herausgeber der Kulturmonatsschrift *Przeglad Powszechzny*, hielt den auf Seite 79 abgedruckten Vortrag, den Nikolaus Lobkowicz aus dem Französischen übertrug, auf der Tagung »Polen heute«, die Ende Oktober vergangenen Jahres in Köln stattfand.

Balduin Schwarz, 1902 in Hannover geboren, Promotion 1927, Habilitation 1931, emigrierte 1933 in die Schweiz, später nach Österreich, Frankreich und in die USA, wo er u.a. an der *Fordham University*, New York, lehrte. 1964 Berufung zum Ordinarius für Philosophie an die Universität Salzburg; Emeritierung 1972.

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, Fax: 02 21/5 50 60 64. – 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 Postscheckamt Basel, Nr. 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).

Satz: Verlag für christliche Literatur Communio, Köln
Herstellung: Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Liboristraße 1-3, 4790 Paderborn
Vertrieb und Inkasso: Bonifatius GmbH, Paderborn

Anthropologische Grundlagen einer christlichen Bioethik

Von Reinhard Löw

Die Bioethik, vom Begriff her eine sehr junge philosophische Disziplin, beschäftigt sich mit den ethischen Problemen der Biologie und der Medizin, erweitert in jüngster Zeit auch um ökologische Fragestellungen. Ihre gegenwärtige Aktualität, ja Brisanz bezieht die Bioethik aus den unerhört gewachsenen Einsichts- und Eingriffsmöglichkeiten der modernen (vor allem: Molekular-) Biologie sowie der Fortpflanzungs- und Intensivmedizin. Sie werfen jene Fragen auf, die landauf landab Kongresse, Akademien und Volkshochschulen beschäftigen – ob wir denn alles dürfen, was wir können, ob wir nicht eine der neuen Situation angepaßte Ethik brauchen, ob nicht diese Errungenschaften alle des Teufels seien und Ähnliches mehr. In manchen Teilbereichen wie etwa der Debatte um die Gentechnologie tragen die gegensätzlichen Standpunkte bereits den Charakter von Ideologien, und wo es sich um Eingriffe am Menschen handelt, von der befruchteten Eizelle am Anfang bis zum für die Organentnahme vorgesehenen, künstlich am Leben erhaltenen Leichnam am Ende, da scheint es, als stünden verschiedene Grundgesetzartikel und/oder ärztliche Maximen alle im Patt zueinander: Die Würde des einzelnen Menschen und sein Recht auf Leben z.B. gegen die Freiheit der Forschung oder den Schutz der Familie, oder der Wille des Patienten gegen sein Wohl, sein Wohl gegen das anderer in der Zukunft. Der Konstellationen sind ebensoviele denkbar wie vermutlich auch schon in der Praxis von Biologen und Ärzten aufgetreten.

Für die folgenden Überlegungen wird das weite Feld der Bioethik eingegrenzt auf den Kernbereich ihrer Grundlagen für die Human-Bioethik. Die hier miteinander konkurrierenden Auffassungen des Menschen sind allerdings ebenso grundlegend für den weiteren Bereich des Umgangs mit Tieren[1], in der Nutzung wie im Experiment, als auch für den der Natur im allgemeinen[2], worauf im Text nur beiläufig verwiesen werden kann. Der Humanbereich ist vor ihnen insofern ausgezeichnet, als sich sowohl auf der Subjekts- wie auf der Objektsseite Menschen befinden, somit die anthropologische Fundierung auftretender bioethischer Probleme nie bloß für die eine Seite gelten darf, – ob-

1 Vgl. R. Spaemann, Tierschutz und Menschenwürde, in: U. Händel (Hrsg.), Tierschutz. Frankfurt 1984, S. 71-81.

2 Vgl. R. Löw, Die philosophische Begründung des Naturschutzes, in: *Scheidewege* 18 (1988/89), S. 149-167, sowie ders., Warum Naturschutz?, in: *Kirche und Gesellschaft* 156. Köln 1988.

wohl genau dies, zumindest in latenter Form, den größten Teil der gegenwärtigen angelsächsischen Bioethik-Debatte prägt. Ihrem Menschenbild gilt dementsprechend der erste Teil dieses Beitrags, seiner Kritik der zweite und seiner Gegenüberstellung zu einem substantiell-christlichen der dritte Teil.

Das evolutionistische Menschenbild und seine bioethischen Konsequenzen

Wenn hier von einem »evolutionistischen Menschenbild« die Rede ist, so sei vorab und ganz klar festgehalten, daß Evolutionismus nicht mit Evolutionstheorie gleichzusetzen ist. Die Evolutionstheorie ist eine wohlbestätigte, teilweise genialische Theorie über Entwicklung und Veränderung von Lebewesen und ihren Arten über lange Zeiträume hinweg, und zwar primär hinsichtlich der materiellen Grundlagen (geno- wie phänotypisch, aber auch der sich ändernden Umwelten). Der Evolutionismus ist die Evolutionstheorie als Weltanschauung[3], und für diese gilt als kategorische Basis hinsichtlich des Menschen, der Gattung *homo sapiens sapiens*, daß er rein natürlich, physikalisch-chemisch wie evolutionsbiologisch erklärbar ist. Es ist kein Rückgriff auf »Übernatürliches« nötig, auch nicht für die Sozialisation des Menschen, nicht für die Moral, nicht für die kognitiven Leistungen, nicht für Kultur und Kunst. Natürlich schon gleich nicht für Gott und die Religion. Nicht »Gott hat den Menschen geschaffen«, sondern der Mensch hat sich »Gott« ausgedacht, als Antwort auf Fragen, die er sich nicht erklären konnte. Fragen nach dem Lauf der Sonne, der Natur von Blitz und Donner, dem Sein nach dem Tod. Darauf, so der Soziobiologe Richard Dawkins, ist der Begriff ›Gott‹ eine beruhigende Antwort; es ist auch selektionstheoretisch besser, an einen Gott zu glauben, der tapfere Krieger belohnt, gegenüber Stämmen, die nicht an so etwas glauben und viel eher die Flucht ergreifen. Es ist schließlich sogar individualpsychologisch vorteilhaft, an Gott zu glauben: man fühlt sich besser dabei. Deswegen, so der bekannte Verhaltsforscher Wolfgang Wickler, glaubt auch er an Gott – er will sich schließlich wohlfühlen.

Als Basis genügt es festzuhalten, daß der Mensch in allen seinen biologischen wie geistigen und kulturellen Fähigkeiten und Leistungen auf natürliche und wissenschaftlich-kausale Weise prinzipiell erklärt werden kann. Die physiologischen Prozesse im Menschen sind von seinem Fühlen und Denken nicht prinzipiell verschieden. In seiner Phylogenese wie in seiner Ontogenese vollzieht sich nichts, was irgendeines Rekurses auf Nicht-physikalisches bedürfte. Um dies nicht zu sehr im Theoretischen zu belassen, sei dieses Men-

3 Vgl. R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München ^{2}1985, S. 239-299, sowie R. Löw, Kosmologie und Anthropologie, in: *Scheidewege* 15 (1985), S. 306-321.

schenbild erläutert anhand des bekannten Buches *Das egoistische Gen* vom genannten R. Dawkins.

Die einzig maßgebliche Ebene für die Erklärung der gesamten menschlichen und nicht-menschlichen lebendigen Wirklichkeit ist die Ebene der Genetik. Die Gene haben sich Überlebensmaschinen gebaut, die man auch Organismen nennt, und ihre Ausstattung mit Freß-, Fortpflanzungs-, Fluchtwerkzeugen dient nur zur Erhaltung und Verbreitung der Gene. »Dient ... zur« ist natürlich nicht im teleologischen Sinn zu verstehen; es ist eine metaphorisch verkürzte Ausdrucksweise für ein Programm. Von dieser Basis aus kann Dawkins wissenschaftliche Definitionen menschlicher Phänomene vornehmen. »Eine Mutter ist eine Maschine, die so programmiert ist, daß sie alles in ihrer Macht stehende tut, um Kopien der in ihr enthaltenen Gene zu vererben.«[4] Analog sind die Kinder zu verstehen: »Die Gene in den Körpern von Kindern werden aufgrund ihrer Fähigkeit selektiert, Elternkörper zu überlisten. ... Ein Kind sollte sich keine Gelegenheit zum Betrügen, Lügen, Täuschen, Ausbeuten ... entgehen lassen.«[5] »Sollen«: das ist natürlich nicht im moralischen Sinn zu verstehen, wie Dawkins hinzufügt. Er meint damit, »daß die natürliche Auslese dazu tendieren wird, Kinder zu begünstigen, die so handeln«. So hat die Menschenmutter nun endlich die wissenschaftlich aufgeklärte Wahlmöglichkeit, ob sie ein moralisches oder ein erfolgreiches Kind haben will. Welch ein Fortschritt!

Es sei nochmals hervorgehoben, daß diese Ansicht des Menschen vollkommen plausibel ist unter der Voraussetzung, daß alle Dinge und Ereignisse der Wirklichkeit im Prinzip wissenschaftlich erklärbar sind. Menschen sind Vorkommnisse in dieser Wirklichkeit; sie bestehen aus zwar sehr komplexen organisch-chemischen Stoffen, aber weder für die persönliche noch die stammesgeschichtliche Entwicklung müssen irgendwelche außer-naturwissenschaftlichen Hilfsmittel zur Erklärung herangezogen werden.

Daraus folgt nun einiges ganz konkret, zum Beispiel für den Anfang des menschlichen Lebens. Da eine befruchtete menschliche Eizelle ausschließlich ein Problem der organischen Chemie ist, kann mit ihr beliebig experimentiert werden. Es sollte dies sogar geschehen, denn auf diese Weise lassen sich eines Tages nicht nur Erbschäden beseitigen, sondern Menschen mit übernormalen Kräften, größerer Intelligenz, vor allem vermutlich höherer Resistenz gegen Umweltkatastrophen züchten.[6] Ein Expertengremium, viele Nobelpreisträger darunter, hat beim berühmt-berüchtigten CIBA-Symposium 1962 ganz konkrete eugenische Vorschläge u.a. dafür gemacht, Mischwesen aus Mensch und Affe zu züchten: die Verbindung von menschlicher Intelligenz und Greiffüßen und Greifschwanz würde zu einer Rasse führen, die für Weltraumexpeditionen,

4 R. Dawkins, Das egoistische Gen. Berlin 1978, S. 145.

5 Ebd., S. 161, 163.

6 Vgl. F. Wagner (Hrsg.), Menschenzüchtung. München 1969.

Ein-Mann-Torpedos, aber auch Arbeiten unter extremen Bedingungen besonders geeignet wären. Die Experten waren sogar so feinsinnig, sich Gedanken über die Notwendigkeit der Erweiterung des Tierschutzes zu machen.[7]

Soweit zum Anfang des Lebens. Daß nach Feststellung von Behinderungen bei Embryonen diese sofort abzutreiben sind, gilt als moralische Pflicht. Peter Singer, der australische Bioethiker, ist völlig konsequent, wenn er schreibt, daß Tötung behinderter Kinder auch nach der Geburt erlaubt sein müsse. Das seien zwar Menschen, aber keine Personen: Erwachsene Schäferhunde entwickeln ihm gemäß mehr Emotionen und Intelligenz als menschliche Neugeborene. Er bestreitet auch, daß mit der Geburt etwas »Wesentliches« geschehen sei: das ist ein Ortswechsel von drinnen nach draußen, die physiologisch-chemischen Prozesse bleiben die gleichen, die Abhängigkeit von der Mutter bleibt in der Extension genauso groß, ändert sich nur in der Art und Weise etwas.

Der rigorosen Eugenik entspricht eine entsprechende Euthanasie, auch wenn man sie lieber unter dem Begriff ›Aktive Sterbehilfe‹ auftreten läßt. Die Debatte um die hierher gehörigen Argumente hat der angelsächsischen Bioethik 1989 in Deutschland erstmals größte Öffentlichkeitswirkung eingebracht.[8]

Auf den Begriff gebracht entspricht der evolutionistischen Anthropologie im Blick auf die Bioethik eine Medizin, die sich als Unterabteilung der Biologie zu verstehen hat. Der Mensch hat nicht Würde, sondern allenfalls Wert, d.h. er ist eine Größe im Kalkül, genauer: in wechselnden Kalkülen. Unerwünschtes Erbgut kann unter dem Aspekt der »Volksgesundheit« ebenso eliminiert werden wie unter dem der Ökonomie oder der Ästhetik. Unerwünschte Individuen mit ihren Ideen von Freiheit oder Würde sollten im Kalkül der gesellschaftlichen Funktionalität ebenso beseitigt werden wie die Erziehung der Kinder darauf angelegt, auf solche Ideen gar nicht erst zu kommen (B.F. Skinner in seinem berühmten Buch *Jenseits von Freiheit und Würde*). Dem eingangs erwähnten Vorbehalt, die Anthropologie müsse für Subjekts- und Objektsseite gelten, kann entgegnet werden, daß diese Gleichheit ja in höchstem Maße realisiert ist: als »Gleichheit vor der Evolution«. Nur gibt es Träger dieses Wissens, das zugleich Zukunfts- und Steuerungswissen ist (gleichgültig ob kommunistisch oder manchester-liberal), und Unaufgeklärte, Steuerungsbedürftige, zu deren Wohl (wenn auch nicht unbedingt des individuellen) den Wissensträgern auch die entsprechenden physischen und psychischen Durchsetzungsmittel zu Gebote stehen. Das oberste Recht ist also das der Evolution, das Recht also des Stärkeren, und damit kein Recht, sondern blanker Zynismus.

---

7 Eine ausführliche Darstellung des Symposions findet sich ebd., kürzer und mit Kritik bei R. Löw, Gen-Manipulation. Die geklonte Natur. Rastatt ^{2}1987, S. 183-191.

8 Es ging um die Proteste von Behinderten, Peter Singer an Universitäten und bei von staatlicher Seite geförderten Kongressen seine Euthanasie-Vorstellungen entwickeln zu lassen, die in der Wochenschrift *Die Zeit* ausführlich und kontrovers diskutiert wurden. Vgl. zum ganzen Komplex T. Bastian (Hrsg.), XXX. Stuttgart 1990 (darin auch ein Beitrag vom Verfasser).

Zur Kritik an der evolutionistischen Anthropologie

Zwei Bemerkungen müssen der Kritik an dieser Auffassung des Menschen vorhergehen, um nicht falsche »fundamentalistische« Töne herauszuhören. Zum ersten ist es richtig, daß viele Biowissenschaftler zwar eine evolutionistische Sicht des Menschen für wissenschaftlich wahr halten, aber niemals bereit wären, auch nur die bioethischen geschweige denn soziobiologischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Dies ist ebenso begrüßenswert wie inkonsequent. Denn wenn nichts »Übernatürliches« zugelassen werden darf, woher dann Freiheit, Recht und Würde? Skinner hat recht, sie stehen quer zum Evolutionismus und seiner alles erklärenden »Naturwissenschaftlichkeit«. Und obwohl es besser ist, hier inkonsequent zu sein als konsequent[9], ist es noch besser, von einer Anthropologie auszugehen, bei der diese Erfordernis nicht auftritt.

Daraus ergibt sich als zweite Bemerkung, daß die Kritik an der evolutionistischen Anthropologie nicht an der Horrorvision einer in die Realität umgesetzten Soziobiologie ansetzt, egal wie konsequent sie sein mag, sondern vielmehr an deren theoretischen Fundamenten. Unter den zahlreichen und vielfach schon erörterten Argumenten[10] seien drei für die Bioethik besonders wichtige herausgegriffen: 1. Die Selbstaufhebung des Wahrheitsanspruches dieser Anthropologie; 2. Die Ausgangslage wissenschaftlicher Erklärungen; 3. Die illegitime Selbstermächtigung der »Wissenden«.

Zum *ersten*, der Selbstaufhebung. Wenn Richard Dawkins mit den Thesen seines eigenen Buches recht hätte, daß nämlich alles Erkennen und Handeln des Menschen erklärt werden kann als Funktion der Gene, dann muß man dies sein eigenes Buch natürlich als die Selektionsstrategie der Gene von Dr. Dawkins interpretieren. Es hat mit Wahrheit nichts zu tun. Die Gene haben ihre Überlebensmaschine, den Organismus namens Dawkins dazu gebracht, Bücher zu schreiben, um möglichst viel Geld und damit Fortpflanzungsmöglichkeiten zu schaffen. Dafür gäbe es vielleicht auch einfachere Wege, aber die Gene sind ja nicht frei sich auszusuchen, was sie produzieren »wollen«. Würde also diese evolutionistische Anthropologie einen Wahrheitsanspruch stellen, so höbe sich der selber auf. Sie ist selber nur ein Evolutionsprodukt, ein einziges, ungeheuerliches Paradoxon, dessen Kern in dem Satz besteht: »Jetzt lüge ich.« Wenn er wahr ist, ist er gelogen, wenn gelogen, dann ist er wahr.

Zum *zweiten* verkennt diese Art von Anthropologie und Weltauffassung die Ausgangslage für die Erklärung der Wirklichkeitsphänomene. Sie besteht nämlich nicht etwa in einem Urknall, Materie, Naturgesetzen und Evolution,

---

9 R. Spaemann: »Das einzige, was mich im Hinblick auf die Zukunft des Menschen noch halbwegs optimistisch stimmt, ist seine Inkonsequenz.«

10 Vgl. P. Singer, Praktische Ethik. Stuttgart 1984, S. 177ff.

sondern Ausgangslage für jede Erklärung der jetzigen Wirklichkeit (einschließlich der evolutionistischen Erklärung) ist zunächst einmal diese Wirklichkeit selbst. Bevor mit dem Erklären, dem Rekonstruieren der Wirklichkeit und des Menschen begonnen werden kann, muß man sich darüber verständigen, was zu dieser Wirklichkeit gehört und was nicht. Zwar »entlarvt« der konsequente Evolutionist und Materialist die Moral, die Religion, die Liebe, die Kunst als Illusionen – weil er sie nicht »konstruieren« kann, weil sie in seinem Welt- und Menschenbild nicht als sie selbst vorkommen können. Aber das ist *sein* Problem und nicht das des Menschen. Die Wirklichkeit des Menschen in seiner Selbsterfahrung, in der Erfahrung von Freiheit, Sittlichkeit, Gott, Liebe, Schönheit ist unermeßlich »wirklicher« als die von pseudowissenschaftlichen Erklärungen, die ihm einreden wollen, das seien Vorurteile und Illusionen. Was für ihn *authentisch* ist, das bestimmt der Mensch *vor* der wissenschaftlichen Reflexion darauf.

Dies leitet unmittelbar zum *dritten* Argument, der Legitimität der Ausnahme, den der scheinbar »wissenschaftlich Wissende« für sich gegenüber all jenen macht, über die er dann »wissenschaftlich« spricht. Sehen wir uns konkrete Fälle an. Der erste ist bioethisch. Wer mit menschlichen Genen, Embryonen oder auch, medizinisch oder psychologisch, mit erwachsenen Menschen Experimente macht und sie als Objekte eines Prozesses von Erkenntnisgewinn betrachtet, der kann das möglicherweise gerechtfertigt tun, aber nie ohne Ausklammerung der Tatsache, daß er als Subjekt einen anderen Status in diesem Prozeß einnimmt. Zwar tritt diese subjektive Komponente in der Publikation oder gar der ermittelten Naturgesetzlichkeit zurück, und es kann sogar dieser Forscher sich selbst als unerheblich, nichtig für diese Resultate ansehen. Gleichwohl geschah sein Handeln aus seinem Interesse heraus, seiner Neugier, letztlich: seiner Freiheit. Und er hat möglicherweise ungerechtfertigt davon »abstrahiert«, daß sein Objekt gar nicht Objekt sein wollte, daß mit ihm etwas geschieht, dem es nicht zustimmen würde. Die Ermittlung sogenannter »Determinationen«, naturwissenschaftlicher, soziologischer, ethnologischer oder welcher immer blendet aus, daß derjenige, der diese Untersuchungen und Experimente vornimmt, seine eigenen Determinationen nicht berücksichtigt resp.: sich ihnen gegenüber frei verhält.

Der zweite Fall ist gegenwärtig von besonderer gesellschaftspolitischer Relevanz. Es geht um all jene Schüler und Anhänger von Karl Poppers *Logik der Forschung*, die es als Signum von Wissenschaftlichkeit und Redlichkeit und Toleranz verlangen, daß prinzipiell auf Überzeugungen verzichtet werden müsse, da sie ideologisch, also nie als wahr ausweisbar seien und den Erkenntnisfortschritt behinderten.

Die positive Seite dieses philosophischen Ansatzes soll gar nicht in Frage gestellt werden: kaum etwas hat unserem Jahrhundert mehr Unglück gebracht als wahnwitzige Ideologie. Aber dies gilt erstens nur für schlechte Überzeu-

gungen. Denn als 1939 Nazi-Deutschlands Expansionspolitik endlich Einhalt geboten wurde, da nicht aus kritisch-rationalistischen Toleranzüberlegungen, sondern aus der Überzeugung heraus, daß ein Volk mit anderen nicht alles machen darf, was es will, und später, daß eine Partei-Clique auch nicht mit den Menschen des eigenen Volkes machen darf, was es will. Das Ideal der »multikulturell-pluralistischen Gesellschaft« verkennt, daß Toleranz ein naturrechtliches Gebot ist und der Überzeugung entspringt, daß im Prinzip (früher, aber richtiger: vor Gott und als Gottes Ebenbild) alle Menschen gleich sind.

Die »wissenschaftlich Wissenden« machen eine versteckte Ausnahme für sich selbst. Nietzsche hatte das schon gesehen: Daß alle (anderen) auf Überzeugungen verzichten sollen, das entspricht selbst einer sehr starken Überzeugung, daß nämlich dabei ein besserer Zustand (für die Welt, das Volk, einen selber) herauskäme. *Diese* Überzeugung aber soll der Diskussion entzogen bleiben, denn sie ist gar nicht selbstverständlich, führt vielmehr zur Privilegierung derer, die diese Situation rhetorisch, sophistisch, vielleicht zynisch am besten für sich auszunutzen wissen.

Fazit: Wenn die evolutionistische Auffassung des Menschen nicht nur praktisch schlechte Konsequenzen hat und theoretisch widersprüchlich ist, sondern auch noch den massiven Interessen von Menschen entspricht, die für sich eine kleine oder große Ausnahme zu machen anstreben: Wie soll der Mensch angesichts der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und, für uns speziell, ihrer biowissenschaftlichen Möglichkeiten, angemessener gefaßt werden?

Das substantiell-christliche Menschenbild und seine Konsequenzen

Zunächst ist zu fragen, was mit einem »substantiellen Menschenbild« eigentlich gemeint ist. Substanz bedeutet nach seinem Wortsinn das »Zugrundeliegende«. Die neuzeitliche Wissenschaft hat den Begriff für das materiell Zugrundeliegende reserviert, für Elemente und chemische Verbindungen. Demgemäß ist der Mensch keine Substanz, sondern er besteht aus Substanzen, aus ca. neunzig Prozent Wasser, der Rest Kohlenstoff, Phosphor, Calcium, Schwefel und so fort. Genau das war auch die skizzierte Ansicht der evolutionistischen Anthropologie: Die ganze Welt ist im Grunde ein großer Werdensprozeß, in welchem materielle Weltgesamtzustände ineinander übergehen und in deren Einzelheiten sich auch eine Zeitlang Gebilde vorfinden, die wir Menschen, Tiere, Pflanzen, Kunstwerke, Maschinen nennen.

Die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs Substanz, bei Aristoteles als das *hypokeimenon* eingeführt, hat damit nur eine sehr entfernte Ähnlichkeit. Substanz bedeutet nicht das, woraus etwas besteht, sondern das, von dem alles übrige, die Akzidenzien, ausgesagt wird. Wenn der Mensch als Substanz bezeichnet wird, dann kann man von ihm alles Mögliche aussagen, Größe, Ge-

wicht, Aussehen, Intelligenz, Fremdsprachenkenntnisse, Geburtsort und was immer. All dem liegt zugrunde, daß er ein Mensch ist. Menschsein ist nicht ein Prädikat unter anderen, weil der Träger dieses Prädikats Voraussetzung dafür ist, daß man sinnvollerweise von seinen Prädikaten sprechen kann. Am einleuchtendsten wird das am Beispiel des Todes. Wenn ein Mensch stirbt, sagen wir nicht: »X ist kein Mensch mehr«, sondern: »X *ist* nicht mehr.« Der Träger der Prädikate existiert nicht mehr –; jedenfalls nicht in dieser Welt.

Das substantielle Menschenbild, von dem hier die Rede ist, nimmt zum Ausgangspunkt diese Unhintergehbarkeit seiner formalen Auffassung als Substanz. Sie ist deswegen unhintergehbar, weil wir dasjenige, was ein Mensch ist, zuallererst von uns selber her kennen. Zwar spielen andere Menschen, das »Du«, ganz am Anfang die Mutter, wesentliche Rollen in der Findung des Ich, aber auch das kann erst vom Ich, von der Unhintergehbarkeit meines Lebensvollzugs, meiner Lebenserfahrung für mich entdeckt werden. Mit diesen eröffnet sich auch der Weg zur inhaltlichen Konkretisierung dieses substantiellen Menschenbildes. Denn wie erfährt sich der Mensch? Er erfährt sich als Wesen mit natürlichen Instinkten und Trieben, als Wesen, das in der Tat »aus etwas« besteht (und sich z.B. die Finger verbrennen kann oder dem Fallgesetz unterliegt, wenn es sich zu weit aus dem Fenster beugt). All dies erfährt er in Übereinstimmung mit dem evolutionistischen Menschenbild, auch, daß er gezeugt wurde, daß er Eltern hat und vielleicht sogar eine Stammesgeschichte. Nur: Sein Sein erschöpft sich nicht in diesen Momenten. In einer diese Momente überbietenden Weise erfährt sich der Mensch als Wesen der Freiheit, der Erkenntnis, des Transzendenzbezugs. Sie legen erst den Grund dafür, daß er sich seinen »natürlichen Determinationen« gegenüber noch einmal verhalten kann, seinen Instinkten nicht folgen *muß*, daß er, das Wesen der »exzentrischen Positionalität« (H. Plessner), als einziges Wesen Geschichte hat, sich ausdrücklich zu seiner Vergangenheit und Zukunft wissend und hoffend verhält. Er erfährt sich auch als ein Wesen, das sich nicht selbst verdankt und seinen Eltern nicht mehr als diese sich ihren Eltern, und zuletzt erfährt er sich als sterblich.

Freiheit, Erkenntnis, Transzendenzbezug: diese drei wesentlichen und substantiellen Bestimmungen des Menschen gab Immanuel Kant als Antwort auf die Frage nach dem Menschen, indem er das »Was ist der Mensch?« aufteilte in die drei Fragen: Was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun? Würde man die Frage im Sinne der evolutionistischen Anthropologie aufspalten wollen, so käme dabei heraus: Woraus bestehe ich? Wie funktioniere ich? Wie geht es mir? ...

Die substantielle Sicht des Menschen verkennt nicht, daß der Mensch *auch* ein natürliches, ein gesellschaftliches, ein ökonomisches Wesen ist, daß er Steuerzahler, Verkehrsteilnehmer, Risikofaktor ist. Sie leugnet nur, daß mit einem solchen Konglomerat der Mensch begriffen ist. Nun ist anzunehmen, daß man sich in alltäglichen ebenso wie in wissenschaftlichen Diskussionen noch

ohne allzu große Schwierigkeiten darauf einigen kann, daß die Freiheit des Handelns und die Fähigkeiten zur Erkenntnis elementar zum Menschen gehören. Aber »Transzendenzbezug«? Können wir nicht auf »Gott«, auf diese »faustgrobe Antwort für den subtilen Denker« (Nietzsche) verzichten? Ist das nicht – wenn es überhaupt etwas ist – Privatsache? Sehr im Gegenteil. Zunächst muß man Transzendenzbezug nicht durchaus auf einen christlichen Schöpfergott hin verstehen, sondern nur als die Anerkennung einer Dimension, die nicht immanent, innermenschlich, innerweltlich ist. Transzendenzbezug meint in dieser einfachsten Auffassung nicht mehr, als daß Erfahrungen von Sinn, im Handeln, in der Liebe, in der Kunst als authentische Erfahrungen angesehen werden, und das heißt: Diese Dimension wird nicht durch mich hervorgebracht, muß nicht erst auf meine ausdrückliche Zustimmung warten, ja es gibt sie sogar, wenn andere sie ausdrücklich leugnen. Mit der Anerkennung dieser Dimension kommt philosophisch allerdings eine Lawine ins Rollen, die Halt erst vor Gott macht, ob er nun als die Idee des Guten (Platon), der unbewegte Beweger (Aristoteles), die Zentralmonade (Leibniz), der absolute Geist (Hegel) gefaßt wird. Alle diese Benennungen sind freilich die für den »Gott der Philosophen«. Von ihnen aus ist das substantielle Menschenbild noch nicht in seiner ganzen Tiefe ausgelotet, denn Platon hielt die Existenz von Sklaven für natürlich, und auch seine rigiden eugenischen Vorschläge dürften kaum die Zustimmung heutiger Vertreter des substantiellen Menschenbildes finden. Es fehlt ein nicht selbstverständlicher Zwischenschritt, der nämlich der Gleichheit aller Menschen und die Manifestation des Transzendenzbezugs in dem, was die Würde des Menschen genannt wird und sich in seinen unveräußerlichen Rechten spezifiziert.

Formal gesehen ist diese Würde das Pendant zur Substanz. Der Unterschied zwischen Wert und Würde besteht darin, daß der Mensch allen Wertberechnungen vorausliegt als Subjekt des Berechnens. Natürlich gibt es dennoch Bewertungen, kann und darf der Mensch auch als Träger von Funktionen gesehen werden, wird er als Mittel gebraucht. Die Einschränkung, in Kants kategorischem Imperativ formuliert, lautet: daß der Mensch nie *nur* als Mittel gesehen werden darf, sondern immer auch als Zweck geachtet werden muß.

Die Würde des Menschen spezifiziert sich in seinen unveräußerlichen Rechten. Dies ist als politischer Gedanke noch nicht alt. Er setzt nämlich die Idee einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen der Erde voraus, und diese Idee war bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts allenfalls eine religiöse Idee gewesen, und zwar als ein christlicher Glaubensinhalt: daß jeder Mensch Gottes Ebenbild sei. Von dieser Überzeugung her waren die Unterschiede zwischen Sklaven und Freien, zwischen Barbaren und Griechen, selbst zwischen Heiden und Christen anthropologisch irrelevant.

Die Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts machte sich diese universalistische Anthropologie zu eigen in ihrer Sanktionierung von Men-

schenrechten, allerdings in einer gleichzeitig religionskritischen Wendung gegen dieses christliche Fundament. Menschenrechte sollten und konnten alleine durch die Vernunft eingesehen werden und keiner religiösen oder metaphysischen Begründung mehr bedürfen. Die Utopie des vernünftigen Weltstaats hob sich optimistisch gegen das Dunkel der partikularen religiösen Fanatismen ab.

Eines war diesem aufgeklärten, universalistischen Menschenrechtsdenken allerdings entgangen: daß es selbst zunächst einmal die partikulare Idee einiger europäischer Intellektueller war, deren allgemeine Evidenz vorläufig noch darauf beruhte, daß die wesentliche Gleichheit aller Menschen als christlicher Glaubensinhalt allgemein präsent war. Die Säkularisierung des Inhalts mußte den Prüfstein dafür abgeben, wie tragfähig die Menschenrechtsidee war. Das Ergebnis war überraschend: Historismus und Naturalismus, die Kinder der Aufklärung im 19. Jahrhundert, wandten sich nach erfolgreichen Religionskritik gegen die Aufklärung, gegen die Menschenrechtsidee, ja gegen sich selbst. Ihre konsequente Ausformung fanden sie im Imperialismus wie im Sozialdarwinismus, die zwar auch gewisse theoretische ethische Legitimationsriten vollführten, in Wirklichkeit aber zynisch aus der faktischen Überlegenheit hervorgingen, welche Kanonenboote und Produktionsmittelbesitz verleihen können.

Der große Diagnost seines Jahrhunderts, Friedrich Nietzsche, hat gegen die optimistische National- und Gründerzeit die Ankunft des »unheimlichsten aller Gäste« angezeigt: die des europäischen Nihilismus. Der radikale Kultur- und Werterelativismus nimmt dann alle eigenen Überzeugungen nur als zufällige Äußerungen einer besonderen Kultur. Auch das Toleranzdenken, auch die Menschenrechtsidee sind nur aus naivem Überschwang geborene, aber unbegründbare eurozentrische Vorurteile.

Es war dem 20. Jahrhundert, seinen Diktaturen und Kriegen vorbehalten, die nihilistische Konsequenz aus der aufgeklärten Entkoppelung von Vernunft und Absolutem sinnfällig zu demonstrieren. Der Eindruck war in Deutschland so mächtig, daß das Grundgesetz, das sich sein westlicher Teil nach dem verlorenen Kriege gab, naturrechtlichen Überzeugungen entsprang. Vierzig Jahre danach sind wir bereits wieder so weit, daß dies alles aus der historischen Situation erklärbar scheint, und aus der Schwierigkeit, den Begriff Menschenwürde in die juristische Wirklichkeit umzusetzen, wird gefolgert, ihn doch besser nicht mehr zu verwenden. Die geradezu alltägliche Verletzung von Menschenrechten und Menschenwürde läßt die Formulierung, daß »die Würde des Menschen unantastbar ist«, als nostalgischen Anachronismus erscheinen.

Robert Spaemann hat in einem bemerkenswerten Aufsatz die entgegengesetzte Konsequenz gezogen.[11] Die Aushöhlung und Destruktion der zwar eurogenen, aber universalistischen Menschenrechtsidee durch ihre Abkoppelung von der Idee des Unbedingten muß zum Anlaß dafür genommen werden, den

11 Vgl. R. Spaemann, Universalismus oder Eurozentrismus?, in: *Merkur* 42 (1988), S. 706-712.

vernünftigen Zusammenhang beider als Ausgangspunkt für das Verhältnis der Menschen aller Kulturen zueinander herauszustellen. Europa hat mit seiner wissenschaftlich-technischen Zivilisation alle übrigen Kulturen überzogen, nicht wenige ausgelöscht. Es kann nicht verantworten, nun aber »dasjenige für sich zu behalten, was allein diese Zerstörung rechtfertigen oder doch wenigstens kompensieren kann: den Gedanken des Unbedingten. ... Seine universale Plausibilität hat er heute in Form der Idee der Menschenrechte. Dem Postulat der Menschenrechte liegt zugrunde die Idee der Menschenwürde.«[12]

Gerade weil sich die Idee der Menschenwürde nicht denken läßt ohne die des Unbedingten, ist die Zeit gekommen für deren Rehabilitation. »Die Evidenz der Menschenrechte (könnte) zu einer Erneuerung jener Voraussetzungen führen, die als deren notwendige Bedingungen erkannt sind.«[13] Die Tatsache, daß der universale Anspruch von Menschenrechten nicht aus ihrer europäisch-historischen Genese zu erklären ist, muß keineswegs deren Relativierung nach sich ziehen, sondern Anlaß und Chance bieten, jene unbedingte Dimension des Menschen anzuerkennen, die im Begriff ›Menschenwürde‹ manifest ist.

Für die Umsetzung dieser »Anthropologie der Menschenwürde« in Prinzipien für eine christliche Bioethik wäre es nun erforderlich, das Leben des Menschen von seiner Zeugung über sein Wachsen im Mutterleib, seine Geburt, seine Entwicklung und Erziehung zum freien und verantwortlichen Individuum, seine Sexualität und Ehe, seine Krankheiten und Leiden und schließlich sein Sterben zu verfolgen. Da es sich um Bio*ethik*, also eine philosophische »Verfolgung«, Durchdringung und Bewertung von all diesen passiven Widerfährnissen und Geschicken, aber auch aktiven Handlungen und Lebensentwürfen handelt, können weder pauschale noch Patentlösungen erwartet werden. Sehr wohl aber müssen alle wesentlichen Aspekte der jeweils in Frage stehenden Handlungen oder Fallklassen erörtert werden – medizinische, ökonomische, politische u.s.f. –, doch immer im Wissen darum, daß der ethisch-philosophische Aspekt nicht einer neben den anderen ist, sondern nichts anderes als die richtige Reihenfolge der übrigen Aspekte. Daß die Erörterung von menschlichem Sein auch dort, wo es primär um seine biologische Natürlichkeit geht, wo er Krankheit, Leid und Tod ausgesetzt ist, einer besonders sensiblen Berücksichtigung auch der Angehörigen und der Behandelnden bedarf, ist naheliegend. Dennoch hat die Würde des »Objekts«, sei es des Ungeborenen, Behinderten, Kranken, Sterbenden absoluten Vorrang. Und das heißt auch, daß sich die übrigen Wissenschaften, vor allem die Biologie, am klassischen Selbstverständnis der Medizin »zum Wohle des Menschen« orientieren sollten. Denn der umgekehrte Weg, den Arzt als Wissenschaftler am besonderen Objekt »Mensch« aufzufassen, führte geradeaus in die Inhumanität.

---

12 Ebd., S. 711.

13 Ebd., S. 712.

Sind alle Menschen Personen?

Von Robert Spaemann

I

Gewohnheit ist eine Macht. Gute Gewohnheiten nennen wir Tugenden, schlechte Gewohnheiten Laster. Gewohnheitssünden sind solche, bei denen sich das Gewissen kaum mehr regt. Die christliche Tradition betrachtet sie deshalb als besonders schlimm. Wo freilich als sittlich gut alles gilt, was ohne Gewissensbisse geschieht, da verwandelt die Gewohnheit umgekehrt schließlich das Böse in Gutes, und mit den Schuldgefühlen scheint auch die Schuld zu schwinden. Auch im gesellschaftlichen Leben sind wir geneigt, das Übliche allmählich als das Normale zu betrachten, vor allem, wenn es niemandem unmittelbar weh tut, oder aber, wenn es uns gelingt, die Identifikation mit denjenigen zu vermeiden, die die Opfer einer unmenschlichen Normalität sind, mit Sklaven, Hexen, Menschen anderer Rassen oder ungeborenen Kindern. In dieser Situation befinden wir uns heute. Ca. 200 000 Tötungen ungeborener Kinder wurden 1987 bei den Krankenkassen der Bundesrepublik Deutschland abgerechnet. Die Weitergabe menschlichen Lebens ist in unserem Land offiziell als Krankheit anerkannt, Tötung als Heilung. Der Gynäkologe, der eine Frau nicht auf die »Chance« hinweist, eine eventuelle Behinderung ihres Kindes feststellen zu lassen, um sich seiner rechtzeitig zu entledigen, macht sich strafbar. Die Abdankung des Sozialstaats, vor der der sozialdemokratische Jurist und Politiker Adolf Arndt warnte, hat stattgefunden: »Soziale Indikation« bedeutet heute, daß der Staat sich außerstande erklärt, in Belastungssituationen Alternativen anzubieten, die eine Tötung ausschließen. Mit beispiellosem Zynismus werden schwangere Frauen in der Zeit ihrer größten, manchmal panikartigen psychischen Belastung vom Staat und infolgedessen oft genug vom Mann und der Familie kurzerhand zu Herrinnen über Leben und Tod ihres Kindes erklärt, zwischen denen sie »frei« wählen dürfen. Wenn sie sich fürs Leben entscheiden, sind sie folglich »selbst schuld«. Zwar widerspricht die gegenwärtige Handhabung der sozialen Indikation eindeutig der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts. Aber keine Partei, kein »christlich« regiertes Land entschließt sich, wenigstens auf Herstellung eines verfassungsgemäßen Zustands zu klagen, den Frauen den gesetzlichen Schutz ihrer Kinder gegen die erpresserische Zumutung ihrer Umgebung zurückzugeben und sie von der ihr eigenes Gewissen und ihre Würde destabilisierenden Aufgabe zu befreien, zwischen Leben und Tod wählen zu müssen. Der Gedanke einer solchen Wahl- oder Entscheidungsmöglichkeit ist sogar in die Verlautbarungen kirchli-

cher Institutionen eingedrungen, die in diesem Zusammenhang davon sprechen, auch die Entscheidung für die Abtreibung müsse »respektiert« werden, und wenn in diesem Zusammenhang vom »Gewissen« gesprochen wird, ohne hinzuzufügen, daß nur eine der beiden ungleichen Entscheidungen überhaupt gewissenhaft heißen kann.

Der gegenwärtige Normalzustand kann nur als pervers bezeichnet werden. An seinem Anfang standen Lügen, gezielte Falschinformationen. Dr. Nathanson hat offen bekannt gemacht, wie seinerzeit von ihm selbst und seinen Freunden in den USA die Kampagne zur Liberalisierung geplant und in Gang gesetzt wurde mit Hilfe von Zahlen über Abtreibungen und Gesundheitsschädigungen, die das Vielfache der realen Zahlen darstellte. Die Offenbarungen Dr. Nathansons waren eine Katastrophe für die Abtreibungsbefürworter. Falsch war auch die Prognose, die neuen Gesetze würden zu einer Verminderung der Abtreibung führen. Das Gegenteil ist der Fall. 1968 kam, nach den zuverlässigsten Schätzungen, auf ca. sechs Geburten eine Abtreibung, heute auf zwei bis drei Geburten! Im übrigen weiß man inzwischen sehr wohl, daß das Strafrecht gerade in säkularisierten Gesellschaften sittenbildend oder doch sittenstützend wirkt. Von einer solchen Wirkung gehen ja auch diejenigen aus, die heute die Kriminalisierung der Vergewaltigung in der Ehe fordern. »Mag ein solches Gesetz auch in den seltensten Fällen greifen«, so argumentieren sie, »so ist es doch geeignet, ein gewisses Unrechtsbewußtsein zu erzeugen.« Warum eigentlich soll dieses Argument im Falle der Abtreibung nicht gelten? Aufhebung der Strafdrohung wird im heutigen Bewußtsein unverzüglich mit gesetzlicher Erlaubnis gleichgesetzt. Das beweist die Tatsache, daß die öffentlichen Kassen die Tötung ungeborener Kinder als »Leistung« anbieten und daß in wenigen Jahren das Berufsethos des Gynäkologen schwersten Schaden gelitten hat. Es wäre an der Zeit, daß der Hippokratische Eid, der jede Mitwirkung bei Tötung des Patienten oder der Leibesfrucht ausschließt, an der Wand der Wartezimmer ähnlich wie in der Nazizeit wieder zu einem Erkennungszeichen integrer Ärzte wird. In Zeiten manifesten Unrechts ist Polarisierung unvermeidlich. Ist es Scheu vor Polarisierung, wenn katholische Ärzte in unserem Land vielfach nicht darüber aufgeklärt werden, daß nach dem nachkoziliaren Kirchenrecht jeder Arzt, der eine Abtreibung vornimmt, aus der Kirche ausgeschlossen ist?

Die Gefahr, die jede Polarisierung begleitet, ist die des Pharisäismus. Aber diese Gefahr ist heute nicht groß. Die christliche Verurteilung moralischen Dünkels ist in unserer Kultur, und speziell im christlichen Milieu, tief verinnerlicht. Sie ist es so sehr, daß man das bekannte Gleichnis Jesu oft bereits variieren und den Zöllner beten lassen könnte: »Gott, ich danke Dir, daß ich nicht so bin wie dieser Pharisäer da.« Dieser neue, antimoralische Zöllner-Pharisäismus aber macht die Sache noch schlimmer, weil zu der individuellen Fehlhaltung des Sich-erhebens über andere noch die gesellschaftliche

Perversion der Maßstäbe kommt, aufgrund deren jemand sich etwas auf sich selbst zugute hält. Die Lebenspraxis des Pharisäers – Fasten, Beten und Almosengeben – war ja auch in den Augen Jesu besser als die Kollaboration mit der ausbeuterischen Besatzungsmacht. »Pharisäismus« kann zu einem Schlag-Wort werden, um jeden Kampf für das Gute und jedes öffentliche Bekenntnis zu ihm zu diskreditieren.

II

Seit einigen Jahren bereitet sich ein neuartiger Angriff auf das Lebensrecht von Menschen vor, der mit großem theoretischem Selbstbewußtsein vorgetragen wird. Der bekannteste Vertreter dieses Angriffs ist inzwischen Peter Singer. In die deutsche juristische Debatte wurden seine Gedanken eingeführt durch Norbert Hoerster.[1]

Diese Autoren geben die unhaltbare Behauptung auf, der Mensch sei in den ersten Monaten ein Teil des mütterlichen Organismus, der sich erst »mit dem Augenblick der Geburt plötzlich in ein menschliches Individuum verwandelt. Die dem Slogan: Mein Bauch gehört mir! zugrundeliegende Sichtweise ist deshalb von vorneherein verfehlt. Der Nasciturus ist vielmehr von Anfang an ein der menschlichen Gattung zugehöriges Individuum, das von der befruchteten Eizelle ... bis zum Erwachsenen einen kontinuierlichen Entwicklungsprozeß durchläuft.«[2] Wenn daher jeder Mensch tatsächlich ein Lebensrecht besitzt, dann ist es, so Hoerster, ganz ungerechtfertigt, ihm dieses Recht aus so vergleichsweise geringfügigen Gründen, wie sie die soziale Indikation vorsieht, wieder zu entziehen. Was Singer, Hoerster und andere bestreiten, ist aber, daß die Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung überhaupt ein Lebensrecht begründet. Wir sollten ein solches Recht vielmehr nur solchen Wesen einräumen, die über bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten verfügen, die in diesem Zusammenhang relevant sind, nämlich über Ich-Bewußtsein und Rationalität. Nur solche Wesen nämlich sind Personen, und nur Personen haben ein Recht auf Leben. Embryonen sind keine Personen, Kinder im ersten Lebensjahr und schwer geistig Behinderte oder vom Altersschwachsinn Heimgesuchte sind es auch nicht. All diese Menschengruppen sind daher prinzipiell zur Tötung freizugeben, wenn nicht andere, z.B. gesellschaftspolitische oder sozialhygienische Gründe dagegen stehen. Diese Forderung breitet sich in den USA bereits öffentlich aus. Das Lebensrecht eines erwachsenen höheren Säugetiers steht nach Ansicht Singers über dem eines einjährigen Kindes. Wenn früher

1 Vgl. N. Hoerster, Ein Lebensrecht für die menschliche Leibesfrucht?, in: *Juristische Schulung* 29 (1989), S. 172 ff.

2 Ebd.

Abtreibungsgegner das Auftreten solcher horrender Konsequenzen voraussagten, wurden sie unverantwortlicher und unfairer Angstmacherei beschuldigt. Es zeichnet die neue Generation der Abtreibungsbefürworter aus, daß sie ehrlich genug sind, diese Konsequenzen nun selbst offen zu ziehen. Allerdings versuchen sie, die Konsequenzen doch so weit abzumildern, daß die Schockwirkung auf Menschen, die in traditionellem jüdischen oder christlichen Milieu aufgewachsen sind, nicht zu groß wird. So will Hoerster, entgegen seinen philosophischen Erwägungen, juristisch die Geburt als Beginn des Lebensrechts ansetzen, weil nur diese Grenze hinreichend eindeutig sei. Das ist indessen ganz unplausibel, denn diese Grenze ist alles andere als eindeutig. Sie würde nämlich bedeuten, daß eine Frühgeburt von sechs Monaten geschützt ist, während andere Kinder noch mit neun Monaten getötet werden dürfen. Der Mutterleib wird so zum unsichersten Platz der Welt. Dem gegenüber ist die Erreichung des ersten Lebensjahres ein viel eindeutigeres Datum, und wenn es keinen *objektiven* Grund gibt, Kindern des ersten Lebensjahres ein Lebensrecht zuzuerkennen, dann sprechen Gesichtspunkte der Rechtssicherheit gewiß nicht gegen diesen Termin.

Tatsächlich haben diejenigen, die die Begriffe ›Mensch‹ und ›Person‹ trennen wollen, ihre Konsequenzen immer noch nicht zu Ende durchgedacht. Nach traditioneller und philosophisch wohlbegründeter Auffassung ist Person jedes Wesen einer Spezies, deren normale Mitglieder die Möglichkeit haben, Ich-Bewußtsein und Rationalität zu erwerben. Wenn nun aber nur diejenigen Wesen Personen sind, die tatsächlich aktuell über diese Eigenschaften verfügen, dann darf jeder Schlafende dadurch am Aufwachen gehindert werden, daß man ihn tötet. Denn solange er schläft, ist er offensichtlich keine Person. Die Pflicht, sein Leben zu schonen, kann daher allenfalls abgeleitet werden aus unserem Wunsch, einschlafen zu dürfen ohne die Angst, nicht wieder aufzuwachen. Aber, so belehrt uns sogleich ein anderer Philosoph dieser Richtung, Derek Parfit: Diese Angst ist eigentlich irrational, und man sollte sie sich abgewöhnen.[3] Wer da nach dem Schlaf aufwacht, kann nämlich unmöglich derselbe sein, der einschlief, da ja die Person zwischendurch ausgelöscht war. Es ist also jemand anders, der lediglich aufgrund der körperlichen Kontinuität des Organismus die Erinnerungen der früheren Person sozusagen geerbt hat. Die Reduktion der Person auf bestimmte aktuale Zustände von Ich-Bewußtsein und Rationalität löst so am Ende den Begriff von so etwas wie einer Person überhaupt auf. Es gibt gar keine Personen, sondern nur so etwas wie »personale Zustände« von Organismen. Daß dies unseren elementaren und spontanen Intuitionen widerspricht, ist offensichtlich. Ja diese Sicht ist insofern selbstwidersprüchlich, als die personalen Bewußtseinszustände gar nicht beschrieben werden können, ohne auf so etwas wie eine Identität von Mensch

3 Vgl. D. Parfit, Reasons and Persons. Oxford 1984.

und Person zu rekurrieren. Wenn wir sagen: »Ich wurde da und da geboren«, so meinen wir mit »Ich« nicht so etwas wie ein Ich-Bewußtsein, das wir ja zur Zeit der Geburt noch gar nicht hatten, sondern wir meinen das Wesen, das schon war, was es ist, ehe es »Ich« sagen konnte. Ebenso spricht die Mutter, wenn sie zu ihrem erwachsenen Kind sagt: »Als ich mit dir schwanger war ...« Sie sagt nicht: »Als ich mit jenem Individuum schwanger war, aus dem dann später einmal du wurdest ...« Daß die Mutter das Kind von Anfang an als Person, als ein »Du« betrachtet, ist sogar die Bedingung dafür, daß der Mensch jene Bewußtseinszustände erlangt, die dann für Personen charakteristisch sind. Kinder lernen Rationalität und Ich-Bewußtsein nur im Medium der Sprache. Diese aber lernen sie, indem die Mutter mit ihnen wie mit Wesen spricht, die bereits Personen *sind*. Die Mutter lächelt dem Baby zu, und nur so lernt es zurückzulächeln. Kein Mensch würde die Ausdrucksformen des Personseins lernen, wenn man ihn nicht als Person, sondern als ein zu konditionierendes Lebewesen behandelte. Personalität ist deshalb eine Wesensverfassung, nicht eine Eigenschaft, und schon gar nicht eine solche, die – im Unterschied zum Menschsein – allmählich erworben wird. Weil die normalen Individuen der Spezies *homo sapiens* sich durch bestimmte Eigenschaften als Personen zu erkennen geben, müssen wir *alle* Individuen dieser Spezies als Personen betrachten, auch diejenigen, die zu solcher Kundgabe noch nicht, nicht mehr oder überhaupt nicht aktual imstande sind.

III

Hieraus ergibt sich nun eine weitere wichtige Folgerung. Diejenigen, die einen wirksamen Schutz des Lebens verlangen, werden vielfach mit dem Argument angegriffen, sie versuchten ihre moralischen Vorstellungen anderen aufzuoktroyieren, die ein ganz anderes Menschenbild haben. Dies dürfe in einer pluralistischen Gesellschaft nicht sein. Dieses Argument ist unsinnig. Wer überzeugt ist, daß bestimmte Wesen Personen sind, der ist verpflichtet, für deren Rechte zu kämpfen. Wer gegen Sklaverei kämpft, weil er der Überzeugung ist, daß sie unmenschlich ist, von dem kann man nicht verlangen, daß er auf die Überzeugung der Sklavenhalter Rücksicht nimmt. Wenn es Rechte gibt, dann begründen sie gerade die Unabhängigkeit eines Wesens von dem Gewissensurteil anderer. Sogar in Tierschutzdebatten wird dies anerkannt. Tierschützer sagen nicht, Menschen, die der Meinung sind, daß Tiere leiden können, sollten Tiere nicht quälen. Wer an solche Leiden nicht glaubt, dürfe dies selbstverständlich tun, man dürfe ihm keineswegs das »eigene Tierbild« aufnötigen. Tierschützer sagen vielmehr, und mit Recht: »Tiere leiden. Und deshalb muß man Menschen, die das nicht einsehen, nötigen, dies zu respektieren und sie daran hindern, Tieren gewisse Leiden zuzufügen.« Auch derjenige, der

selbst nicht glaubt, daß es sich bei ungeborenen Kindern um menschliche Personen handelt, müßte doch anerkennen, daß derjenige, der dies glaubt, die Pflicht hat, für das Recht dieser Wesen, die er für Personen hält, zu kämpfen. Wenn er es nicht täte, wäre das entweder ein Zeichen dafür, daß er gar nicht wirklich überzeugt ist, oder aber es müßte sein Gewissen belasten. Insofern sind die moralischen Positionen der einen oder anderen Seite nicht symmetrisch. Man müßte schon eine vollkommene Gewißheit haben, daß ungeborene Kinder *nicht* Personen sind, um die Freigabe ihrer Tötung rechtfertigen zu können. Ungewißheit in diesem Punkt kann billigerweise nur zugunsten des Lebens wirken. Zumindest wegen fahrlässiger Tötung würde derjenige bestraft werden, der auf ein bewegtes Objekt im Wald schießt, bei dem er im Zweifel ist, ob es sich um einen Menschen handelt.

IV

Was tun? – Eine Änderung der Gesetzeslage, die die Abtreibung wieder zu einer ungesetzlichen Handlung macht, ist eine notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung dafür, daß sich etwas zum Besseren ändert. Eine Rückkehr zur Situation vor der Änderung des § 218, geschweige denn zu archaischeren Zuständen ist nicht zu wünschen. Es ist bekannt, daß in manchen traditionellen Gesellschaften, auch christlichen Gesellschaften, häufig abgetrieben wurde und wird. Die Abtreibungsziffern in Polen und auf dem Balkan sind sehr groß und waren das auch früher. Die Kampagne für die Freigabe der Abtreibung hat die Zahlen tendenziös übertrieben. Sie hat aber das Verdienst, die Dinge erstmals ins allgemeine Bewußtsein gehoben zu haben.

Bis dahin spielte sich Abtreibung im Dunkeln ab, nicht gebilligt, aber stillschweigend toleriert von der Gesellschaft, ähnlich wie die Prostitution. Sie war strafbar, aber man wandte keine große Mühe darauf, sie zum Verschwinden zu bringen. Dieses Tabu und auch die damit verbundene doppelte Moral wurde durch die Liberalisierungskampagne zerstört. Das Problem wurde ins volle Bewußtsein gerückt. Eine solche Bewußtmachung ist stets ambivalent. Sie kann zum Resultat haben, daß in einer aufgeklärten Wohlstandsgesellschaft menschliches Leben nun erstmals konsequent geschützt wird. Die Dunkelzone wird ausgeleuchtet. Der Slumbereich des Daseins wird saniert. Die andere mögliche Wirkung ist eine verhängnisvolle, nämlich die, daß man jetzt offen und klar die Tötung des menschlichen Lebens freigibt. Dieser Zustand ist schlimmer als der vorige Dunkelzustand, weil nun die Gesamtgesellschaft eine Verantwortung für die Tötung übernimmt. Die Tötung wird offiziell geregelt, sie wird anerkannt. In den Ablauf der Sache werden sogar gewisse Hindernisse eingebaut in Form von Beratungsstellen. Die Beratungsstellen müssen Scheine ausstellen, die die Bedingung für straffreie Abtreibung sind. So wer-

den auch die Kirchen mitsamt ihrem Bestreben, Abtreibungen zu verhindern, in das System eingebunden. Es etabliert sich ein Zynismus, der traditionellen Gesellschaften fremd ist und dessen Weiterungen unabsehbar sind. Traditionelle Gesellschaften sind immer in einem gewissen Grade heuchlerisch. Aber im 18. Jahrhundert pflegte man zu sagen: »Die Heuchelei ist die Verbeugung des Lasters vor der Tugend.« Der Heuchler erkennt noch an, daß es gewisse Maßstäbe des Richtigen und Falschen gibt. Die offene Diskussion der Abtreibungsfrage hätte durchaus positiv wirken können, auch für die Kirche. Denn auch die Kirche hatte ihre Augen außerhalb des Beichtstuhls und privater Wohltätigkeit – die übrigens nicht zu unterschätzen ist – weitgehend verschlossen. *Sie* und nicht die Liberalisierer hätte die Debatte eröffnen müssen, und zwar bereits Jahre früher. *Wir* hätten über die Dunkelziffern sprechen müssen. *Wir* hätten nach einer Änderung der Gesamtsituation rufen müssen. Stattdessen verband sich die Aufklärung nun mit einem Trend, der für moderne Zivilisationen charakteristisch ist, dem Trend, alles technisch in den Griff zu nehmen, auch das menschliche Leben selbst. Retortenproduktion des Menschen, Abtreibung, künstliche Lebensverlängerung, künstliche Lebensbeendigung, alles das wird zu einem großen Komplex, dem die Tendenz zugrunde liegt, sich des menschlichen Lebens definitiv zu bemächtigen. Nie war der Gedanke der Schöpfung wichtiger als heute, nie war er dem *mainstream* der herrschenden Zivilisation entgegengesetzter. Heute lautet die Alternative: öffentlicher Zynismus gegenüber dem menschlichen Leben oder effektiver Schutz desselben. Das Ende der doppelten Moral ist zweideutig. Es kann nach diesem Ende nur schlimmer oder besser werden, als es zuvor war.

Prädiktive Medizin – Genomanalyse – Gentherapie

Von Johannes Reiter

Im Gegensatz zur Auseinandersetzung mit Fragen der Fortpflanzungsmedizin[1] ist bislang die Beschäftigung der Öffentlichkeit und auch der Kirchen mit der Problematik der Gentechnologie nur unzureichend ausgefallen.[2] Dies mag zum

---

1 Vgl. die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre *Über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen* vom 22. Februar 1987; Text mit einem Kommentar von R. Spaemann, in: Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Freiburg/Basel/Wien 1987. Dazu und für die hier zu behandelnde Gesamtthematik grundlegend: J. Kard. Ratzinger, Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung. Theologische Fragen zum Ursprung des menschlichen Lebens, in dieser Zeitschrift 18 (1989), S. 61-71.

2 Als richtungsweisend gelten jedoch die beiden Ansprachen Johannes Pauls II. vor der *Päpstlichen Akademie der Wissenschaften* vom 23. Oktober 1982 (Der Apostolische Stuhl 1982. Köln 1984, S. 1392-1396) und den Mitgliedern der *Generalversammlung des Weltärztebundes* vom 29. Oktober 1983 (*L'Osservatore Romano* Nr. 5 vom 3. Februar 1984, S. 8). In seiner Ansprache vor der *Päpstlichen Akademie der Wissenschaften* vom 23. Oktober 1982 stimmt der Papst solchen Forschungen und Experimenten zu, die die Würde des Menschen respektieren und verwirklichen. Biologische Experimente, welche die menschliche Person achten und zum Gesamtwohl der Menschen beitragen, sind erlaubt. Im Hinblick auf die Gentechnologie äußert sich der Papst wie folgt: Man darf hoffen, »daß die neuen Techniken zur Abänderung des Genkodex in besonderen Fällen von Gen- und Chromosomenerkrankungen für die Mehrheit von solchen Krankheiten befallenen Menschen einen Grund zur Hoffnung darstellen. Es ist auch daran zu denken,« – so der Papst weiter – »daß durch Genverpflanzungen spezifische Krankheiten geheilt werden können, wie z.B. die sogenannte Sichelzellen-Anämie, die in vielen Ländern Personen derselben ethnischen Herkunft befällt. Ebenso muß daran erinnert werden, daß sich manche Erbkrankheiten durch den Fortschritt in biologischen Versuchen vermeiden lassen. Die Forschung der modernen Biologie gibt Anlaß zur Hoffnung, daß die Verpflanzung und Veränderung von Genen den Zustand derjenigen zu verbessern vermag, die von Chromosomenerkrankungen betroffen sind; auf diese Weise können die kleinsten und schwächsten menschlichen Wesen noch im Mutterleib oder unmittelbar nach der Geburt behandelt werden.«

Es ist also vorwiegend eine therapeutische Zielsetzung, unter der der Papst die Gentechnologie sieht. Diesen therapeutischen Aspekt betont er auch in der Ansprache vom 29. Oktober 1983 an die Mitglieder der *Generalversammlung des Weltärztebundes*.

»Ein ausschließlich therapeutischer Eingriff, dessen Zweck die Heilung verschiedener Krankheiten ist – wie etwa jener, die auf Mißbildungen der Chromosomen zurückzuführen sind –, kann grundsätzlich als wünschenswert betrachtet werden, vorausgesetzt, daß er auf eine Förderung des persönlichen Wohles des Menschen abzielt, ohne seine Integrität zu verletzen oder seine Lebensbedingungen zu verschlechtern.« In dieser Ansprache fragt der Papst aber auch nach der moralischen Zulässigkeit von Versuchen, bei denen die Grenzen der Therapie überschritten werden, z.B. solche, die eine biologische Verbesserung des Menschen zum Ziel haben. Die Legitimation solcher Eingriffe macht der Papst von bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen abhängig. Primäre Voraussetzung aller Eingriffe muß nach seiner Ansicht die Bewahrung der menschlichen Identität sein. »Eingriffe solcher Art dürfen insbesondere nicht die Quellen menschlichen Lebens berühren.« Manipulationen solcher Art sind zu vermeiden, »deren Ziel eine Änderung des genetischen Erbes und die Schaffung andersartiger Menschengruppen ist, womit man Gefahr läuft, in der Gesellschaft neue Randgruppen hervorzubringen«. Die Eingriffe dürfen auch nicht »einer rassistischen oder materialistischen Mentalität entspringen, die auf ein in Wirklichkeit einschränkendes menschliches Wohl hingeordnet ist«.

Weiterhin darf der Mensch durch die genetische Manipulation nicht »zum Objekt herabgemindert« werden, indem er nach Kriterien behandelt wird, »die nicht auf der Gesamtwirklichkeit der menschlichen Person beruhen und die Gefahr mit sich bringen, deren Würde zu verletzen«.

einen daran liegen, daß gerade die Methoden der künstlichen Befruchtung in den ersten Jahren ihrer Anwendung vor allem in den Medien große Aufmerksamkeit gefunden haben, insbesondere die Geburt des ersten Retortenbabys sowie Prozesse um Kinder, die von Leihmüttern ausgetragen wurden. Zum anderen hat die Öffentlichkeit die Auswirkungen der Gentechnologie wohl lange Zeit unterschätzt. Im Gegensatz zur Fortpflanzungsmedizin, die nur einen geringen Teil unserer Bevölkerung betrifft, hat die Gentechnologie Auswirkungen für alle.

Wohl wissend, daß die Ethik nicht erst dort beginnt, wo der Mensch betroffen ist, beschränkt sich dieser Beitrag auf die Beschäftigung mit der Humangentechnologie und auf die damit aufgeworfenen ethischen Probleme. Da die prädiktive Medizin zusammen mit Analyse und Sequenzierung des menschlichen Genoms im Brennpunkt der aktuellen Diskussion steht, wird ihr ein breiterer Raum gewidmet.

Prädiktive Medizin

Was ist prädiktive Medizin und was kann sie leisten?

Die Erkenntnis, daß bestimmte Krankheiten in den Genen programmiert sind, sowie die Tatsache, daß mehr Erkrankungen, als bislang angenommen, aus der Wechselwirkung zwischen Genen und Umwelt entstehen, hat innerhalb der Gentechnik zu besonderen Forschungsaktivitäten geführt[3], für die der Begriff »prädiktive Medizin« geprägt wurde. Der *prädiktiven Medizin* (lat. *praedicare* = voraussagen, vorhersagen) geht es um die Voraussage der Krankheitsbiographie eines Menschen. Näherhin sollen Personen vor Krankheiten geschützt werden, für die sie von ihrer genetischen Struktur her anfällig (prädisponiert) sind. Demnach will die prädiktive Medizin bestimmte Prädispositionen möglichst früh diagnostizieren, besser als bisher prognostizieren, nach Möglichkeit verhüten, behandeln und gegebenenfalls ihre Weitergabe an die folgenden Generationen verhindern.

Und schließlich ein Letztes: »Der wissenschaftliche und technische Fortschritt, wie immer er auch geartet sei, muß ... den moralischen Werten, die einen Schutz für die Würde der menschlichen Person darstellen, größten Respekt entgegenbringen. Und weil in der medizinischen Wertordnung das Leben das höchste und radikalste Gut des Menschen darstellt, ist ein grundlegendes Prinzip erforderlich: Zuerst muß jede Schädigung vermieden werden, dann kann man forschen und nach dem Guten streben.«

3 Unter dem Titel *Spezifisches Forschungsprogramm im Gesundheitsbereich: Prädiktive Medizin. Analyse des menschlichen Genoms (1989-1991)* hat die *Europäische Gemeinschaft* im Juli 1988 ein mit 15 Mio. ECU ausgestattetes Forschungsprogramm aufgelegt. Insbesondere wegen ethischer Bedenken wurde das Projekt in der Bundesrepublik Deutschland von allen Parteien abgelehnt (vgl. *Drucksache* 11/3555). Das Projekt als solches ist damit aber nicht gescheitert, mit einigen Abwandlungen wird es weiter verfolgt.

Wissenschaftliche Grundlage und erster Schritt der prädiktiven Medizin sind die vollständige Entschlüsselung der Bausteine der menschlichen Erbanlagen und die Erstellung einer Genkarte des Menschen.[4] Der zweite Schritt besteht sodann in der Identifizierung von defekten Genen, die für Erbkrankheiten verantwortlich sind; im dritten Schritt geht es schließlich um die Identifizierung ebensolcher Gene bei den einzelnen Menschen.

Aber noch ist das menschliche Erbgut mit seinen drei Milliarden Bausteinen und den schätzungsweise 100 000 Genen weitgehend unbekannt. Ungefähr 800 Gene sind überhaupt erst isoliert. Von etwa 400 Erbstücken, die mit Erkrankungen in Zusammenhang stehen, ist die Position auf den Chromosomen, den Trägern der Gene, bekannt. Dabei gibt es etwa 4 000 verschiedene Erbkrankheiten. Aber nur bei ca. 100 Erbkrankheiten ist das dazugehörige Gen isoliert und die krankheitsverursachende Veränderung, die Mutation, bekannt.

Der Weg zur Kartierung des menschlichen Genoms und damit zur Aufklärung von Erbkrankheiten ist also noch lang. Um das Vorhaben zu bewerkstelligen, macht man sich eine erst wenige Jahre alte Erkenntnis zunutze: An zahlreichen Stellen der Erbsubstanz (DNS) ist die Reihenfolge ihrer Bausteine bei verschiedenen Menschen unterschiedlich. Es gibt sogar Muster, die jeweils nur für den betreffenden Menschen typisch sind (genetischer Fingerabdruck). Ungefähr 1 400 solcher variabler Regionen wurden bislang entdeckt. Aufgespürt werden diese mit Hilfe sogenannter Restriktionsenzyme. Diese Enzyme durchtrennen gleich chemischen Scheren die langen DNS-Moleküle an charakteristischen Stellen; hierbei entstehen Abschnitte, die bei verschiedenen Menschen unterschiedlich groß sein können. Dieses Phänomen wird Restriktionsfragment-Längenpolymorphismus (RFLP) genannt. Da diese RFLPs für jeden Menschen typisch sind, kann ihre Vererbung in großen Familien über mehrere Generationen untersucht werden. Gleichzeitig wird registriert, welche anderen Merkmale, z.B. eine Krankheit, gemeinsam mit diesen Markern vererbt werden. Daraus kann dann geschlossen werden, daß beide Erbabschnitte nahe zu-

---

4 An einer solchen Genkarte wird derzeit in einem fieberhaften Wettbewerb zwischen den westlichen Industriestaaten und Japan gearbeitet. In Amerika wird seit Oktober 1989 unter Leitung des Nobelpreisträgers James Watson in den Nationallaboratorien wie Los Alamos und an Eliteuniversitäten wie Harvard und MIT geforscht. Japan hat sich mit seinem Projekt *Human Frontier Science Program* (HFSP) dem Wettbewerb gestellt. Unter dem Titel HUGO (*Human Genom Organization*) versuchen Wissenschaftler aus aller Welt eine internationale Kooperation, um durch Informationsaustausch auch die Öffentlichkeit zu informieren und Fragen der Ethik zu behandeln. In der Bundesrepublik Deutschland gibt es über das BMFT-Verbundforschungsprogramm und das DFG-Schwerpunktprogramm hinaus im Vergleich zu den USA wenig koordinierte Aktivitäten. Deshalb traf sich auf Initiative der DFG 1988 eine Ad-hoc-Kommission in der DECHEMA in Frankfurt, um die Möglichkeiten einer verstärkten Koordination zur »Strukturaufklärung von Genomen höherer Organismen« zu diskutieren. Das Ergebnis: Eine Konzentration der Kräfte und eine Verbesserung der technischen und methodischen Voraussetzungen seien vonnöten, um sich gegenüber Japan und den USA behaupten zu können. Vgl. *Knaurs Weltspiegel 1990*. München 1989, S. 105f.; U.S. Congress, Office of Technology Assessment (Hrsg.), Mapping Our Genes – The Genome Projects: How Big, How Fast? (OTA-BA 373). Washington 1988; H. Domdey, Die Analyse des menschlichen Genoms (Manuskript). München 1989.

sammenliegen müssen. Auf diese Weise besteht die Möglichkeit, Gen für Gen auf den Chromosomen zu kartieren und damit in absehbarer Zeit auch zu dechiffrieren.

Allerdings stellen sich auch hier wieder Schwierigkeiten ein, da viele Erbkrankheiten heterogen sind, d.h. die Mutationen sitzen an verschiedenen Stellen des Gens. Darüber hinaus führen offensichtlich Mutationen in unterschiedlichen Genen zur gleichen Krankheit, z.B. zu Schizophrenie. Noch komplizierter wird es, wenn, wie bei vielen Zivilisationskrankheiten, mehrere Gene mit Umweltfaktoren zusammenwirken. Die Risikoberechnung, ob ein Mensch an einem solchen Leiden erkrankt, ist dann eine Gleichung mit vielen Unbekannten.

Trotz der genannten Schwierigkeiten erhofft man sich, gegenüber den bislang schon üblichen Tests auf genetische Störungen mit Hilfe der in der prädiktiven Medizin verwendeten Genkarten die an Krankheiten beteiligten Gene leichter identifizieren sowie weiterreichende und sicherere Diagnosen und verbesserte Prognosen bezüglich des Erkrankungsrisikos erstellen zu können. Auch für eine eventuell angestrebte Gentherapie können die Genkarten mittelbar von Nutzen sein.

Ethische Beurteilung

Die ethische Beurteilung der prädiktiven Medizin ist eng verknüpft mit ihren Chancen und Risiken für den einzelnen Menschen, seine eventuellen Nachkommen und die Gesellschaft.[5]

Grundlagenforschung – die Suche nach Neuem

Analyse und Sequenzierung des menschlichen Genoms als Voraussetzung der prädiktiven Medizin werden unser Wissen über den Menschen erweitern und sichern. Trotz vielfältiger und hervorragender Forschung herrscht noch erhebliche Unkenntnis über die Funktion vieler Gene und ihrer Produkte. Auf-

5 Zum folgenden vgl. R. Löw, Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral. München 1985; U. Eibach, Gentechnik – der Griff nach dem Leben. Wuppertal ^{2}1988; P. Koslowski u.a. (Hrsg.), Die Verführung durch das Machbare. Ethische Konflikte in der modernen Medizin und Biologie. Stuttgart 1983; H.-M. Sass (Hrsg.), Biocthik in den USA. Berlin u.a. 1989; F. Vogel, Humangenetik in der Welt von heute. Berlin u.a. 1989; J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik. Kevelaer 1989; H.M. Catenhusen/H. Neumeister (Hrsg.), Chancen und Risiken der Gentechnologie. München 1987, S. 140-154; Bundesarbeitsgemeinschaft Christlich Demokratischer Juristen (BACDJ), Leitsätze zur Genomanalyse, in: H. Seesing (Hrsg.), Technologischer Fortschritt und menschliches Leben (*Gentechnologie* 17). Frankfurt/München 1988, S. 105-107; Sozialdemokratische Vorschläge zum Umgang mit genomanalytischen Verfahren beim Menschen (Manuskript). Bonn 1988.

klärung und wichtige Informationen erhofft man sich hier durch das Auffinden von Homologien zwischen der Funktion von Genen niederer Organismen und der menschlicher Gene. Bedeutsame Erkenntnisse werden auch auf dem Gebiet der molekularen Evolution erwartet: Hier will man herausfinden, wie sich der Mensch aufgrund seiner genetischen Disposition von anderen Organismen unterscheidet. Durch den Vergleich der Genome verschiedener Organismen hofft man sogar zu erfahren, wie die molekulare Evolution der belebten Natur in den vergangenen Jahrmillionen auf unserer Erde abgelaufen ist. Schließlich erhofft sich die Populationsgenetik als die Wissenschaft, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Individuen, Gruppen, Varietäten und Spezies erforscht, wichtige Erkenntnisse aus dem Vergleich einander entsprechender DNA-Sequenzbereiche von Individuen unterschiedlicher Regionen und Rassen, etwa Informationen über schädliche Umweltfaktoren.

Verringerung von Krankheitsrisiken

Bei denjenigen Krankheiten, die aus einer Wechselwirkung zwischen Gen und Umwelt entstehen (z.B. beim Umgang mit Gefahrstoffen), kann der Ausbruch der Krankheit durch entsprechende Lebensführung möglicherweise verhindert werden. Durch genetische Überwachung (*monitoring*) besteht die Möglichkeit, auf gefährliche Umwelteinflüsse aufmerksam zu machen, bevor deren Wirkungen beim Menschen sich klinisch manifestieren. Auch könnte man bestimmten Krankheiten, z.B. Herz-Kreislaufkrankheiten durch eine bewußte Ernährung und Sport, Hautkrebs durch Vermeidung von zu intensiver Sonnenbestrahlung, vorbeugen.

Vermeidung und Linderung von Krankheiten

Prädiktive Medizin, verbunden mit genetischer Beratung vor einer Schwangerschaft und anschließendem evtl. Verzicht auf Nachkommen, eröffnet die Möglichkeit, eine generative Übertragung von Krankheiten zu vermeiden. Bei bestimmten genetisch bedingten Krankheiten kann, wenn diese schon vor ihrem Ausbruch erkannt sind, durch gezielte Maßnahmen (z.B. Diät) eine Linderung des Krankheitsverlaufs erreicht werden (z.B. bei Mukoviszidose).

Diagnose der genetischen Beschaffenheit

Während die herkömmliche medizinische Diagnostik auf einen aktuellen Krankheitsbefund gerichtet ist, zielt die prädiktive Medizin vor allem auf die genetische Beschaffenheit des Menschen. Zwar mag das primäre Interesse auch der prädiktiven Medizin auf Krankheiten abheben, mit ihrer Hilfe können aber auch eine Vielzahl von Eigenschaften des Menschen offengelegt werden.

Diagnose von Krankheitsdispositionen

Der Befund der prädiktiven Medizin ist in den meisten Fällen nur eine Krankheitsdisposition, die nicht zwingend zu einer Krankheit führen muß. Damit wird der bislang geltende Begriff von Krankheit in das unbestimmte Feld der Disposition zur Krankheit hinein erweitert. Die Erforschung der Korrelation zwischen genetischer Disposition und klinischer Erkrankung scheint daher besonders dringlich. Ebenso wichtig ist eine genaue, aber behutsame Interpretation von Diagnose und Prognose. Nur im Bereich monogener Erbkrankheiten (solcher, die auf dem Defekt nur eines Gens beruhen) kommt die prädiktive Medizin dem uns bislang vertrauten Krankheitsbefund nahe. Für jene Erbkrankheiten, die auf dem Zusammenspiel mehrerer Gendefekte oder auf Gendefekten und Umwelteinflüssen beruhen, kann die prädiktive Medizin lediglich die Aussage machen, daß für den Betroffenen die Möglichkeit des Ausbruchs von Erbkrankheiten besteht.

Informationszuwachs – Diskrepanz zwischen Erkennen und Therapie

Durch den mit der prädiktiven Medizin erzeugten Informationszuwachs an Gesundheitsdaten wird vom Einzelnen nicht nur eine quantitativ, sondern auch eine qualitativ veränderte Verantwortung gefordert. War bislang die Verantwortung hinsichtlich der Lebensplanung im wesentlichen an den üblichen ärztlichen Diagnose- und Prognosemöglichkeiten sowie an der Familiengeschichte orientiert, so wird künftig eine Vielzahl an Informationen über unvermeidbare oder vermeidbare Krankheiten oder Prädispositionen zu Krankheiten zu beachten sein. Insbesondere dort, wo (noch) keine wirksame Therapie vorhanden ist, schaffen die neuen Möglichkeiten zur Erkennung von Krankheiten vor ihrem Ausbruch schwere Entscheidungsvoraussetzungen für Kliniker und Patienten. Ist es besser, das Krankheitsschicksal zu kennen oder es nicht zu kennen, wenn die Krankheit gar nicht oder nicht entscheidend bekämpft werden kann?

Wenn sich die prädiktive Medizin erst einmal etabliert hat, ist es fraglich, ob und inwieweit ein »Recht auf Nichtwissen« überhaupt noch geltend gemacht werden kann. Es ist auch unbestimmt, ob sich die prädiktive Medizin, wie übrigens auch andere Zweige der Gentechnologie, rechtlich verbieten läßt. Wie will man ein solches Verbot rechtfertigen, wenn die Verhinderung von Krankheit, Prävention oder gesundheitsangemessene Berufsausübung dem Menschen ein höheres Maß an Lebensqualität und Selbstbestimmung geben dürfte als sein Nichtwissen und das Ausgeliefertsein an die Natur?

Die Verarbeitung der Information über langfristige Prognosen wird je nach Individuum und Gewicht der Information unterschiedlich sein. Die Bedeutung einer Prognose von Krebs ist sicher viel schwerwiegender als die einer

leichten Stoffwechselanomalie und wird von einer gefestigten Persönlichkeit wohl leichter verarbeitet als von einem labilen oder depressiven Menschen. Die Tatsache, daß wir als Menschen alle sterblich sind, hilft in diesem Zusammenhang nicht weiter, insofern aus diesem Faktum eine bestimmte Lebensweise oder das Einhalten von Klugheitsregeln nur schwer feststellbar sind. Insgesamt dürfte jedoch das Wissen um eine bestimmte Prädisposition und um die Abwesenheit einer anderen Prädisposition wohl nicht weniger belastend sein als die völlige Unwissenheit.

Mitteilen oder Verbergen – Recht auf Geheimnis

Entgegen einer unreflektierten Meinung, die aus einem Verbergen auf defizitäre Sachverhalte oder Verhaltensweisen schließt – Sätze wie: »Haben Sie etwas zu verbergen?«, oder: »Ich habe nichts zu verheimlichen«, belegen dies –, gibt es durchaus Dinge, die nicht einfach beliebig jedem mitgeteilt werden sollten bzw. zu werden brauchen.[6] Soziologische und psychologische Forschungen haben ergeben, daß Kundgeben und Verbergen notwendige Bedingungen menschlicher Existenz sind. Verbergen ist nicht die Ausnahme, sondern das Korrelat zur Mitteilung. Entsprechend ihren unterschiedlichen Beziehungen wissen die Menschen viel oder wenig voneinander, teilen einander viel oder wenig mit. Wendet man dies auf den Bereich der genetischen Daten an, so kann geschlossen werden: Ein Vorhaben, dessen Ziel die Aufhebung jeglichen Verbergens ist, die Zerstörung jeglichen Geheimnisses, beinhaltet die Gefahr der Vernichtung differenzierter sozialer Beziehungen zwischen Menschen. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß es nicht nur ein berechtigtes Geheimnis gegenüber anderen gibt, sondern auch ein solches gegenüber sich selbst. Der einzelne muß vernünftig bestimmen, was er von sich wem mitteilt; genauso muß er entscheiden, was er über sich selbst erfahren möchte.

Neue Diskussion um Gesundheit, Krankheit, Normalität und Behinderung

Die Schwierigkeiten, die sich bislang schon bei der Definition von Gesundheit, Krankheit und Normalität stellen – eine solche Definition ist nämlich abhängig vom medizinischen Forschungsstand, von wandelbaren gesellschaftlichen Auffassungen sowie von regionalen Gegebenheiten –, potenzieren sich geradezu mit der prädiktiven Medizin.[7] Die Tatsache, daß jeder Mensch eine gewisse Anzahl defekter Gene hat, kann die Gesellschaft vor die Frage stellen,

---

6 Vgl. K.P. Seif, Daten vor dem Gewissen. Freiburg/Basel/Wien 1986, S. 53-106.

7 Vgl. J. Reiter, a.a.O., S. 77-80.

ob unter Krankheit nun jegliche Abweichung von der genetischen Norm verstanden werden muß. So liegt es nahe, daß die Begriffe »Gesundheit«, »Krankheit«, »Behinderung« mit neuen Inhalten versehen und (z.T. willkürlich) neu festgelegt werden. Sie können dann als »biologisch-genetische Standards« und als »biologisch-genetische Abweichungen« interpretiert werden. Der Mensch würde schlechthin zu einem Gegenstand, der in irgendeiner Weise zu bewerten wäre. Wie gezeigt wurde, ist prädiktive Medizin auf Vergleiche von Erbmaterial angewiesen. Da aber keine menschliche Erbkonstitution einer anderen vollkommen gleich ist, kann sich die prädiktive Medizin nicht durch eine Norm legitimieren, sondern nur durch die Plausibilität eines Vergleichs. »Normal« ist somit also, was für den Vergleich als »normal« herangezogen wird. Diese Linie läßt sich weiter ausziehen: Einmal angenommen, durch Maßnahmen der prädiktiven Medizin wäre eine Steigerung der körperlichen und geistigen Leistungsfähigkeit des Menschen über ein bisher denkbares Maß hinaus möglich und zöge auch eine Steigerung des Wohlbefindens nach sich, wären dann die bislang als »normal« geltenden Menschen weniger gesund? Einer solchen Sichtweise und Klassifizierung, die der prädiktiven Medizin inhärent ist, steht die christliche Auffassung vom Menschen, wie sie auch in das Grundgesetz Eingang gefunden hat, gegenüber, wonach zum Wesen des Menschen auch seine Unvollkommenheit und seine ihm schicksalhaft auferlegte Individualität gehören.

Privatisierung von Krankheit und gesellschaftliche Sanktionen

Mit der prädiktiven Medizin wird ein weiteres Instrumentarium geschaffen, um ein komplexes Krankheitsgeschehen auf wenige, und hier vor allem genetische, Einzelfaktoren zu reduzieren, die zudem im Individuum angesiedelt sind. Die Ursache der Krankheit wird in den Einzelnen verlagert, ohne andere Bedingungen genügend zu berücksichtigen. Krankheit wird zum individuellen, genetisch bedingten Schicksal, für dessen Eintreten der einzelne verantwortlich ist; der Gesellschaft wird der Weg geebnet, sich kollektiv aus der Verantwortung zu stehlen. Im Vordergrund steht nicht mehr der Versuch, eine Umwelt zu schaffen, die möglichst geringe Gefahren für die Auslösung bestimmter Krankheiten in sich birgt, sondern die Auswahl der angeblich am besten Angepaßten. Mit der prädiktiven Medizin wird sich somit ein neues Konzept durchsetzen, das gekennzeichnet ist durch den Paradigmenwechsel vom »Risikofaktor« zur »Risikoperson«. Es ist auch denkbar, daß der bewußte Verzicht auf prädiktive Tests gesellschaftliche Sanktionen nach sich zieht. Die Etablierung der Genomanalyse und die Möglichkeit einer Therapie kann dazu führen, daß die Akzeptanz von Behinderung und bestimmten Erkrankungen vermindert wird. Die bislang dem Kranken zugewiesene Krankheitsrolle, die es der Gesellschaft erlaubt, die Personen für den Zeitraum der Erkrankung in

besonderer Weise zu behandeln und in ihrer Mitte zu akzeptieren, wird vermutlich hinterfragt werden.

Klassifizierung von Menschen und eugenische Tendenzen

Der prädiktiven Medizin wohnt die Gefahr inne, Menschen aufgrund ihrer genetischen Disposition nach Geschlecht, rassischen Gesichtspunkten und Umweltbedingungen in erbstarke und erbschwache einzuteilen und sie damit auch gesellschaftlichen Benachteiligungen auszusetzen. So kommt es beispielsweise aufgrund pränataler Genomanalyse in einigen asiatischen Ländern zu gehäufter Abtreibung von Kindern weiblichen Geschlechts. Diskriminierung und Abtreibung wegen der genetischen Ausstattung sind aber auch bei männlicher Nachkommenschaft vorstellbar, insofern nämlich bestimmte Erbkrankheiten (z.B. Bluterkrankheit, Farbenblindheit) nur bei ihr akut werden. Für eine Sortierung nach rassischen Gesichtspunkten steht als Beispiel die Sichelzellenanämie. Diese auf einem defekten Gen beruhende Blutkrankheit tritt besonders bei der schwarzen Bevölkerung auf. Die Prognose für den Betroffenen ist ungünstig, z.T. erwartet ihn ein vorzeitiger Tod. Sowohl von der Chemiefirma Dupont als auch von der US-Luftwaffe ist bekannt, daß sie ihre schwarzen Mitarbeiter diesem Test unterworfen und gegen ihren Willen von bestimmten Arbeitsplätzen ferngehalten haben. Da prädiktive Medizin unter anderem davon ausgeht, daß Umweltbedingungen Auslöser für sonst nicht ausbrechende Krankheiten sind, werden Menschen nach Umweltresistenz-Kriterien sortiert. Und wo der bislang normale Mensch der Umweltzerstörung nicht mehr gewachsen ist, soll er den Umweltbelastungen angepaßt werden.

Eugenische Tendenzen zielen darauf ab, die Erbanlagen künftiger menschlicher Generationen zu sichern oder zu verbessern. Ausgangspunkt ist der gegenwärtige Zustand der Spezies Mensch. Die negative Eugenik will Abweichungen nach unten, etwa Krankheiten bzw. Veranlagungen dazu, ausschließen. Positive Eugenik will Abweichungen nach oben, also Verbesserungen, fördern. Eugenische Absichten sind nicht neu, aus der Geschichte hinlänglich bekannt und somit auch kein Spezifikum der prädiktiven Medizin. Wohl aber unterstützt die prädiktive Medizin in Verbindung mit der Genomanalyse solche Absichten durch eine wirksame Technik und umfangreiche Daten. Wird die prädiktive Medizin auf möglichst viele Risikogruppen ausgedehnt, besteht die Gefahr, daß es bei diesem Verfahren nicht mehr um individuelle medizinische Vorsorge, sondern um eugenische Interessen der Gesellschaft geht. So begegnet man häufig der Ansicht, daß die moderne Medizin immer mehr genetisch geschädigten Menschen zum Überleben und zur Fortpflanzung verhelfe. Dem könne durch den Einsatz der prädiktiven Medizin entgegengewirkt werden, die eine frühzeitige Selektion erlaube, damit den genetischen Niedergang aufhalte und somit die Qualität des menschlichen Genpools sichere.

Biologistisches Menschenbild

Prädiktiver Medizin ist die Gefahr immanent, den Menschen auf das Biologische zu reduzieren.[8] Ein solches biologistisches Menschenbild ist in der Theorie im wesentlichen durch Determinismus und Selektionismus gekennzeichnet. Der Determinismus sieht den Menschen gänzlich und allein durch seine Gene bestimmt. Der Selektionismus überträgt Darwins Selektionstheorie auf die Gesellschaft und folgert, daß im Kampf um das Dasein dem (genetisch) Stärkeren Vorrang zukomme und daß alles Schwache, d.h. alles Behinderte, lebensunwert sei. In der Praxis führt ein biologistisches Menschenbild zu einer »totalen Biotechnologie«, die in ein hemmungsloses Manipulieren am Menschen ausartet. Dem ist entgegenzuhalten, daß Biologie als Naturwissenschaft aber nur einen Teilbereich des Menschen erforschen und nicht für dessen Gesamtdeutung herangezogen werden kann. Konkurrenz zum christlichen Menschenbild und Widerspruch sind vorprogrammiert. Die deterministische Perspektive, die den Menschen allein auf seine Gene hin festlegt, verkennt beispielsweise die Freiheitskomponente des Menschen und daher auch dessen Verantwortung für sein Handeln. Die selektionistische Perspektive, die allein auf die biologische Funktionstüchtigkeit abhebt, verkennt die Würde des Menschen. Dieser wird dann nur noch als Mittel zum Zweck verstanden. Das christliche Menschenbild spricht dagegen allen Menschen aufgrund ihrer Gottebenbildlichkeit gleiche Würde und gleiches Recht auf Leben zu und fordert aufgrund der Geschwisterlichkeit in Gott Solidarität gerade mit den Schwachen.

Bewahrung und Humanisierung des menschlichen Lebens und seiner Umwelt

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die prädiktive Medizin, verbunden mit der Analyse und Sequenzierung des menschlichen Genoms, ein hohes Machtpotential zur Verfügung stellt.[9] Wie jede Macht ist sie nicht nur zu Hilfe, sondern auch zu Zerstörung fähig. Biologische Forschung und deren Ergebnisse bestimmen heute schon weitgehend unsere Sicht vom Menschen. Zudem wird für das Überleben der Menschheit weitere Forschung wohl unerläßlich sein, selbst dann, wenn dieses Überleben von der Forschung potentiell bedroht wird. Aufgrund der aufgezeigten Chancen scheint es nicht sinnvoll zu sein, die prädiktive Medizin zu verneinen. Wohl aber wird man im Hinblick auf ihre Gesamtwirkung und bei all ihren Einzelschritten fragen müssen, inwieweit Le-

---

8 Vgl. G. Kraus, Blickpunkt Mensch. München 1983, S. 48-60.

9 Zum folgenden vgl. O. Höffe, Art. ›Forschung III‹, in: *Staatslexikon* II. Freiburg/Basel/Wien ^{7}1986, Sp. 646-648; F. Böckle/A.W. von Eiff, Wissenschaft und Ethos, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 20. Freiburg/Basel/Wien 1982, S. 119-147.

ben geschützt, bewahrt, gerettet und dem Menschen zu einem menschenwürdigen Leben verholfen wird. Überall dort, wo durch prädiktive Medizin Leben bedroht, gefährdet und unverantwortlichen Risiken ausgesetzt wird, wird man sie ablehnen müssen. Bei all dem gilt es zu bedenken: Auch aus noch so vielen biologischen Daten über die Struktur des Menschen vermögen wir nicht, den Sinn unserer Existenz herauszulesen. Ihren Lebenssinn gewinnen Menschen nun einmal nicht aus ihren Genen, »sondern aus dem Umgang mit ihrer ›Natur‹ in sozialen, persönlichen und religiösen Beziehungen«. Lebenssinn ist mehr als Funktionieren. Er ist nicht machbar, sondern Sache des Glaubens; wer ihn hat, kann Berge versetzten. Begriffe wie »Gen« oder auch »die Menschheit« sind ebenfalls keine Subjekte, denen das Individuelle zu opfern wäre, sondern abstrakte Instrumente rationaler Verständigung. Biologisches Wissen mag zwar bewußteres menschliches Handeln ermöglichen, kann aber persönliche Lebensperspektiven nicht ersetzen.[10]

Genomanalyse

Was ist Genomanalyse?

Wenn im folgenden von »Genomanalyse«[11] gesprochen wird, ist damit nicht, wie im Zusammenhang mit der prädiktiven Medizin, die Analyse des Gesamtgenoms (gesamtes genetisches System des Menschen) gemeint, sondern die Analyse lediglich eines kleinen Teiles davon, oft nur eines einzigen Gens. Mit diesem Verfahren wird insbesondere nach Erbanlagen für Krankheiten, nach genetisch bedingten Empfindlichkeiten gegenüber Umwelteinflüssen, z.B. gegen Schadstoffe, oder nach anderen spezifischen Merkmalen gesucht. Im Mittelpunkt der Diskussion steht ihre Anwendung in der pränatalen Diagnostik, an Arbeitnehmern, in gerichtlichen Verfahren und im Versicherungswesen.

Ethische Beurteilung

Auch bei der Genomanalyse ist nach den Chancen und Risiken zu fragen. Die *pränatale Diagnostik*, mit der bestimmte, insbesondere pathologische Eigenschaften des Kindes schon vor der Geburt festgestellt werden können, kann eine wichtige Hilfe für die Eltern sein. Diese Methode kann grundlos besorgte

---

10 Vgl. J. Hübner, Art. ›Eugenik‹, in: *Evangelisches Kirchenlexikon* I. Göttingen ^{3}1986, Sp. 1168f.

11 Vgl. D. Birnbacher, Genomanalyse und Gentherapie, in: H.-M. Sass (Hrsg.), Medizin und Ethik. Stuttgart 1989, S. 212-231.

Eltern beruhigen, Risikopatientinnen, die früher bis zur Geburt ihres Kindes in Angst leben mußten, entlasten. Weiterhin können Eltern so darauf vorbereitet werden, sich auf die Geburt eines kranken oder behinderten Kindes einzustellen. Zugleich wird die Möglichkeit geschaffen, frühzeitig eine Therapie zu entwickeln. Pränatale Diagnostik kann aber auch dazu benutzt werden, das erwartete Kind, wenn es krank ist oder den Vorstellungen der Eltern nicht entspricht, zu töten. Ethisch ist pränatale Diagnostik nur insoweit vertretbar, als sie der Gesundheitsvorsorge von Mutter und Kind dient und auch das Lebensrecht des ungeborenen behinderten Kindes achtet. Sie verbietet sich jedoch, wenn sie mit der Zielsetzung eines Schwangerschaftsabbruches durchgeführt wird. Angesichts eines weithin anzutreffenden Automatismus von pränataler Diagnose und Schwangerschaftsabbruch wird vielfach vor der Anwendung dieser Methode gewarnt.

Genomanalyse an Arbeitnehmern dient der Feststellung berufsrelevanter genetisch bedingter Gefährdungen. Sie kann zur Verbesserung des individuellen Arbeitsschutzes und der arbeitsmedizinischen Vorsorge beitragen und Berufskrankheiten vermeiden helfen. Andererseits besteht auch die Möglichkeit, sie gegen den Arbeitnehmer zu verwenden, indem die genetische Konstitution zum wesentlichen Auswahlkriterium gemacht wird und somit die Arbeitsplatzchancen deutlich gemindert werden. Auch ist die Gefahr zu sehen, daß die über den Arbeitnehmer gesammelten Informationen Verwendung finden, die über die Eignungsrelevanz für den Arbeitsplatz hinausgehen.

Vom ethischen Standpunkt aus muß daher zunächst darauf hingewiesen werden, daß eine Genomanalyse nur nach vorheriger Einwilligung des Arbeitnehmers durchgeführt werden darf. Des weiteren dürfen genetische Dispositionen nur erfaßt werden, wenn eine schwerwiegende gesundheitliche Schädigung des Arbeitnehmers oder Dritter zu befürchten ist. Genomanalyse sollte auch nur zulässig sein, wenn andere diagnostische Methoden keine vergleichbaren Erkenntnisse ermöglichen. Zudem verbietet es das Persönlichkeitsrecht des Arbeitnehmers, ein umfassendes Profil seiner genetisch bedingten Eigenschaften zu erheben.

Inzwischen hat die Genomanalyse auch Eingang in gerichtliche Verfahren gefunden, und zwar zur *Täteridentifizierung* und zum *Vaterschaftsnachweis* (genetischer Fingerabdruck). Die Untersuchungsmethode, die ausschließlich verfahrensrelevante Tatsachen aufdeckt und keinen persönlichkeitsrelevanten Informationsüberschuß erzeugt, erscheint auch gegen den Willen des Betroffenen ethisch vertretbar, da hier das Interesse an der Wahrheitsfindung überwiegt.

Diskutiert wird weiterhin der Einsatz der *Genomanalyse im privaten Versicherungswesen*. Zum Beispiel sollen vor Abschluß einer Kranken-, Lebens- oder Berufsunfähigkeitsversicherung mit Hilfe der Genomanalyse die Risiken möglichst genau eingeschätzt und dementsprechend der Versicherungsvertrag

ausgestaltet werden. Aus ethischer Sicht sind solche genetischen Analysen, die bei Vertragsabschluß die mögliche Lebenserwartung und mögliche Gesundheitsschäden des Versicherungsnehmers erheben, auszuschließen. Sie stehen im Widerspruch zum Sinn einer solchen Versicherung, der darin besteht, zukünftige Risiken aufzufangen und nicht darin, sie möglichst geschickt auszuschließen.

Gentherapie

Was ist Gentherapie?

Gentherapie verfolgt das Ziel, genetisch bedingte oder mitbedingte Krankheiten zu heilen oder gar nicht erst zum Ausbruch kommen zu lassen, und zwar nicht durch Beseitigung der Symptome, sondern durch Behebung der Krankheitsursache.[12] Derzeit eignet sich die Gentherapie lediglich für die Behandlung monogener Erbkrankheiten, welche auf der veränderten Struktur eines einzelnen Gens beruhen. Rührt die Erkrankung von mehreren defekten Genen oder einer Wechselwirkung von Gendefekten und Umweltfaktoren her, spricht man von einer multifaktoriell bedingten Krankheit. Derzeit und auch wohl in naher Zukunft ist es ausgeschlossen, multifaktoriell bedingte Krankheiten durch eine Gentherapie zu heilen.

Ethische Beurteilung

Für die ethische Beurteilung der Gentherapie sind die beiden Therapieansätze von grundsätzlicher Bedeutung. Die *somatische Gentherapie* ist auf nicht ordnungsgemäß arbeitende Körperzellen gerichtet. Sie hat den Charakter einer Substitutionstherapie und bleibt auf die Person des behandelten Menschen begrenzt. Insofern wirft sie jene ethischen Fragen auf, die alle neuen Behandlungsmethoden mit sich führen, stellt aber kein qualitativ neues ethisches Problem dar. Ihre ethische Vertretbarkeit ist an folgende Bedingungen geknüpft: Der genetische Defekt muß einen hohen Krankheitswert haben, andere nicht gentechnische Behandlungsmethoden dürfen nicht zur Verfügung stehen, das Risiko für den Patienten muß durch den angestrebten Nutzen gerechtfertigt sein. Die *Keimbahn-Gentherapie* ist ein Eingriff in die Erbinformation solcher Zellen, aus denen die Keimzellen hervorgehen (Keimbahn); sie kann aber auch an den Keimzellen selbst, an befruchteten Eizellen und an frühembryonalen, noch totipotenten Zellen ansetzen. Ein solcher Eingriff bewirkt nicht nur eine

12 Vgl. J. Reiter, a.a.O., S. 73-91.

Veränderung bei dem Menschen, bei dem er vorgenommen wird, sondern ist zugleich auch eine Festlegung der genetischen Eigenschaften der Nachkommen dieses Menschen. Keimbahntherapie ist derzeit und auch in naher Zukunft praktisch nicht durchführbar. Ihre ethische Unvertretbarkeit leitet sich zum einen aus pragmatischen und zum anderen aus kategorischen Argumenten ab. Pragmatische Argumente weisen vor allem auf die Risiken hin[13]: Man könne nicht ausschließen, daß solche Eingriffe Anlaß zu irreparablen Schäden sind und sich sogar persönlichkeitsverändernd auswirken; ferner bestehe die Gefahr, daß diese Maßnahmen zur Menschenzüchtung mißbraucht würden, und schließlich seien zur Entwicklung dieser Therapie verbrauchende Experimente mit menschlichen Embryonen erforderlich, die man im Interesse des Vorrangs des Lebensschutzes gegenüber dem Schutz der Gesundheit ablehnen müsse. An kategorischen Argumenten werden gegen die Keimbahntherapie vorgebracht, daß damit die genetische Basis der Individualität und somit die persönliche Integrität geändert werde: »Jeder Mensch tritt ... als gezeugtes und geborenes, nicht als gemachtes und ausgewähltes Mitglied in die Gesellschaft ein. Er ergreift seine Rechte, ohne sie anderen verdanken zu müssen. Wenn an der befruchteten Eizelle ein gentechnologischer Eingriff erfolgt, und sei es mit medizinischer Zielsetzung, dann wird nicht eine existierende Person geheilt, sondern ihre Identität manipuliert. Generationen übergreifend könnte das gentechnische Wissen unserer Zeit zu einer ständig wachsenden Macht über kommende Generationen führen, und das heißt, von jenen aus gesehen: zu einer Herrschaft der Toten über die Lebendigen, der zudem die neue Qualität einer absoluten Irreversibilität eignete.«[14]

Schluß

In einer endlichen Welt ist jeder Fortschritt ambivalent. So bieten auch die Möglichkeiten der Gentechnik Chancen und Risiken.[15] Neben kühnen Zukunftserwartungen wachsen die Befürchtungen, daß die Wissenschaft sich mit der Erschließung dieses Feldes auf einen Irrweg begeben hat, der für die Natur im allgemeinen und den Menschen im besonderen unabsehbare Gefahren heraufbeschwört. Dennoch scheint es weder möglich und sinnvoll oder gar ethisch geboten, generell auf alle technisch-wissenschaftlichen Möglichkeiten der Gentechnologie zu verzichten; noch ist es verantwortlich, sich ihnen blind-

13 Vgl. etwa W. Molinski, Ethik und Humangenetik, in: N. Hubert/H. Schoch (Hrsg.), Grenzsituationen des menschlichen Lebens. Freiburg 1986, S. 46-85; hier S. 82f.

14 R. Löw, Art. ›Gentechnik‹ II, in: A. Eser u.a. (Hrsg.), Lexikon Medizin, Ethik, Recht. Freiburg/Basel/Wien 1989, S. 389.

15 Zum folgenden vgl. K. Stoll. Zusammenfassende Thesen des leitenden Bischofs, in: »Du hast mich gebildet im Mutterleib«. Texte aus der VELKD 32/1986, S. 34f.

lings anzuvertrauen. Vielmehr gilt es, die neuen Möglichkeiten verantwortlich abzuwägen, wobei solche Verantwortung gleichermaßen bestimmt ist und getragen wird von menschlicher Vernunft und einem christlichen Menschenbild. Das christliche Verständnis vom Menschen sieht diesen als Geschöpf im Gegenüber zum Schöpfer. Diese Unterscheidung ist bei allen durch die Gentechnologie gegebenen Möglichkeiten grundzulegen. Wenn der Mensch selbst die Schöpferrolle übernehmen will, entlarvt sich seine angemaßte Gottebenbildlichkeit als Hybris. Die christliche Sicht des Menschen verbietet es, menschliches Leben einem rein technisch ausgerichteten oder nützlichkeitsbezogenen Kalkül zu unterwerfen. Ebenso ist es nicht erlaubt, mit gentechnischen Manipulationen eine »neue Menschlichkeit« zu entwickeln; auch der Versuch, einen »besseren« Menschen hervorzubringen, steht – aus christlicher Sicht gesprochen – unter dem Vorzeichen der Sünde.

Die Auswirkungen von prädiktiver Medizin, Genomanalyse und Gentherapie auf das allgemeine Verständnis von Gesundheit und Krankheit sind aufmerksam zu beobachten. Die frühzeitige Erkennbarkeit von Krankheiten und die sich abzeichnenden therapeutischen Möglichkeiten werden viel Leid verhindern helfen. Um abschätzen zu können, ob und inwieweit dieses letztendlich wirklich zum Schutz und zur Förderung des Lebens und der Menschlichkeit an sich beiträgt, müssen aber auch Nachteile und unerwünschte Nebenwirkungen beachtet und in Rechnung gestellt werden. Von Christen, die ihr Heil Jesus Christus verdanken, der gelitten hat und am Kreuz gestorben ist, können Einschränkungen menschlicher Lebensmöglichkeiten paradoxerweise so wahrgenommen und gelebt werden, daß sie letztendlich nicht als Verlust erfahren werden. Leid und Schmerz sind konstitutive Bestandteile menschlicher Existenz, und Behinderung bedeutet nicht Verlust von Menschenwürde.[16] Christen erwarten Heil und Erlösung dieser Welt nicht von gentechnologischen Möglichkeiten; ihre Hoffnung richtet sich vielmehr auf Gott. Durch das Vertrauen auf ihn wird menschliches Handeln dazu befreit, nüchtern und abwägend vorzugehen, zugleich wissend um die Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten. Gentechnik vermag menschliches Leben zu schützen, zugleich gilt aber auch: Menschliches Leben muß vor der Gentechnik geschützt werden.

16 Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Salvifici Doloris. Über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 53. Bonn 1984; K. Lehmann, Anfang und Ende menschlichen Lebens. Referat auf dem VII. Europäischen Bischofssymposium, in: *Herder-Korrespondenz* 43 (1989), S. 567-574; hier. S. 573f.

Miteinander Sein

Überlegungen zur Behinderten-Seelsorge

Von Michael Marsch OP

Die Versuchung aller Seelsorge besteht darin, etwas für andere tun zu wollen.

»Miteinander sein ist mehr, als etwas für andere zu tun«, sagt Jean Vanier, der Gründer der *Arche*, als Fazit von fünfundzwanzig Jahren gemeinsamen Lebens mit geistig Behinderten. »Wie macht man das?«, möchte man ihn fragen. »Und sind die über zweihundert Hausgemeinschaften der *Arche* auf den fünf Kontinenten, in denen Behinderte und Nichtbehinderte vierundzwanzig Stunden um die Uhr gemeinsam leben, so ganz von selbst entstanden – nur dadurch, daß man zusammen ist?«

Man kann freilich auch anders fragen: Was macht den Erfolg der *Arche* aus? Warum pilgern immer mehr junge Menschen aller Glaubensschattierungen heute nach Trosly, dem »Mutterhaus« der *Arche*, eine Stunde nördlich von Paris, ähnlich wie man nach Taizé pilgert oder nach Assisi?

Man kann auch fragen: Wer ist überhaupt dieser Jean Vanier? Wie hat das alles angefangen?

Zunächst war der gebürtige Kanadier königlicher Marineoffizier auf einem Flugzeugträger, dann Philosophie-Professor am *St. Michaels College* der Universität Toronto. Dazu ausgebildet hatte ihn in Paris der Dominikanerpater Thomas Philippe.

Vanier besuchte P. Thomas 1954, als dieser Hausgeistlicher eines Behindertenheims in Trosly geworden war.

Überwältigt von der ihm gänzlich unbekannten Welt der geistig Behinderten, entschloß Vanier sich, ohne die geringste Kompetenz sein Leben mit Behinderten zu teilen. Mit zwei von ihnen und Pater Thomas Philippe zog er in ein baufälliges Bauernhaus, das er *L'Arche* nannte.

Damit begann jenes Abenteuer, von dem er fünfundzwanzig Jahre später schreibt: »Durch das Leben mit diesen Männern und Frauen, die mehr oder weniger entstellt waren, wollte ich ihnen ein menschliches Dasein ermöglichen. Aber nach und nach entdeckte ich, daß sie es waren, die mir zu einem menschlichen Gesicht verhalfen. Sie ließen mich entdecken, wie sehr ich Mensch bin.«[1]

Was war geschehen? Gut katholisch erzogen und zum Laientheologen ausgebildet, entdeckte der Offizier und Professor mit vierzig Jahren die rettende Ge-

---

1 J. Vanier, *Heilende Gemeinschaft*. Salzburg ^{2}1990, S. 10.

genwart Gottes in denen, die zu heilen und zu retten er seine Universitätskarriere aufgegeben hatte: in den Geringsten!

Was bleibt exemplarisch an diesem Weg? Ein wirksamer Dienst am Nächsten, so meinen wir, setzt vor allem die entsprechende Kompetenz voraus. Das gilt besonders dann, wenn es sich um so komplizierte und vielschichtige Nächste handelt wie die geistig Behinderten. Kompetenz aber bringt unvermeidlich auch ein hierarchisches Gefälle mit sich: vom Betreuer zum Betreuten, vom Gebenden zum Empfangenden.

Warum vergessen wir das so gern? Unsere Kompetenz erweist sich zunächst als ein Schutzschild gegen das allzu unvorhersehbare Gebaren der Behinderten. In seiner ständigen Wiederholung droht es uns nicht nur auf den Geist zu gehen, sondern langsam aber sicher auch unter die Haut. Bekommen wir die Behinderung des anderen nicht in den Griff aufgrund dessen, was wir für unseren Wissensvorsprung halten, so drohen unsere eigenen Behinderungen ans Licht zu kommen: unsere schwachen Seiten, unsere schwer in Zaum zu haltenden Sympathien und Antipathien, unsere Anfälligkeit für Launen und Verstimmungen. Manchmal werden sich sogar jene Ängste hervorwagen, die uns so bedrohlich erscheinen, daß wir sie sofort wieder verdrängen müssen – eben durch unsere Kompetenz, durch die wir »darüberstehen«, so gut und so lange es eben geht ...

Durch die Beharrlichkeit des Kindes und die Einfalt seiner liebenden Zuwendung aber vermag der Mensch mit einer geistigen Behinderung eines Tages mein gesamtes seelisches Gleichgewicht ins Wanken zu bringen. Ich gerate außer Fassung – und das, wie sich bei näherem Hinsehen herausstellt, nicht nur für Augenblicke, sondern manchmal für ein ganzes Leben.

Meine Sachkompetenz aber hat noch ein weiteres vermeintliches Plus: Es gibt mir das Bewußtsein, verantwortlich für den anderen zu sein. Die Reaktionen des anderen können mir nicht viel anhaben, solange ich gelernt habe, sie einzuordnen. Ich weiß, was ich ihm hilfreich zu raten habe, wie ich brüderlich mit ihm umgehen muß. Als sein Seelsorger oder Erzieher werde ich immer nur sein Bestes für ihn wollen – aber was sein Bestes ist, weiß eben ich für ihn, weil er selbst es durch seine Behinderung nicht wissen kann. Ich werde auch für ihn entscheiden, welche seiner Verhaltensweisen für die Einordnung in eine Gemeinschaft nützlich sind, woran »wir« noch arbeiten müssen und was er lieber ganz unterlassen sollte.

Vanier, der Offizier mit dem philosophisch-theologischen Hintergrundwissen, meinte zunächst auch tatsächlich, in Gemeinschaft mit Behinderten leben, hieße, seinen Schützlingen bis ins Detail zu erklären, was sie zu tun hätten und warum – und geduldig darauf zu achten, daß sie es auch wirklich täten. Daß die Behinderten ganz eigene Vorstellungen vom gemeinsamen Leben hatten, die durchaus nicht immer mit den seinen übereinstimmten, mußte er erst langsam lernen. Und mehr noch: er mußte lernen, die Eigenart ihrer Persön-

lichkeit wahrzunehmen und ernstzunehmen, sie zu achten und schließlich zu lieben.

Vanier mußte lernen, daß mit geistig Behinderten sein Leben zu teilen bedeutet, die verborgene und geheimnisvolle, aber darum nicht weniger reale Gegenwart Christi in *jedem* Glied seines mystischen Leibes zu entdecken – und sich von *jedem* Menschen durch diese Gegenwart beschenken, anrühren und wandeln zu lassen.

Das freilich kann zu Konsequenzen führen, die in uns aufzunehmen wir nicht ohne weiteres bereit sind: Sie stehen im Widerspruch zu allem, was wir gewohnt sind. Zunächst einmal wirft die Tatsache, Gottes heilende und erlösende Gegenwart in jedem Menschen erkennen und anerkennen zu müssen – auch in dem ärmsten, entstelltesten und abstoßendsten –, ein recht ungewohntes Licht auf die Menschwerdung Christi.

Ich muß wörtlich nehmen, was Paulus sagt: Er hat nicht auf seinem göttlichen Dasein beharrt, sondern hat sich entäußert und Menschengestalt angenommen, und zwar unter den Bedingungen eines Sklaven (vgl. Phil 2,2 ff.). Das heißt im Klartext, er führte ein Leben ohne jede Menschenrechte, willkürlich herumgestoßen und ausgebeutet, voller Schwächen und Ängste.

Schon das paßt ganz und gar nicht in unser gewohntes Gottesbild. Gerade in diesen Schwächen und Ängsten aber soll sich nun auch noch die heilende, rettende und erlösende Kraft unseres Gottes erweisen – und dies unter einer unheimlichen und befremdenden, entstellten und abstoßenden Gestalt! Am bedrohlichsten werden wir dabei gerade die beharrliche Zuwendung dieser Gestalt erleben. Denn in der zarten Glut ihrer einfältigen Liebe droht selbst der komplizierteste Panzer unseres Fachwissens und unserer Sachkompetenz zu schmelzen. Langsam aber sicher sehen wir uns nicht nur wie entblößt den eigenen Schwächen und Behinderungen gegenüber, sondern staunend lernen wir, zu unseren geheimsten Zweifeln und Ängsten »ja« zu sagen – und auf ihrem Grunde jenen »Christus in mir« zu erblicken, der in mir lebt und aus dem ich lebe.

Mit einer derartigen Zumutung hatte C.G. Jung schon vor gut fünfzig Jahren einen Kongreß evangelischer Pfarrer konfrontiert. Vanier zitiert ihn darum am Ende seines Buches *Heilende Gemeinschaft*:

»Was ich dem geringsten unter meinen Brüdern tue, habe ich Christo getan. Wenn ich nun aber entdecken sollte, daß der geringste von allen, der ärmste aller Bettler, der frechste aller Beleidiger, ja der Feind selber *in mir* ist, ja daß ich selbst des Almosens meiner Güte bedarf, daß ich mir selber der zu liebende Feind bin, was dann? Dann dreht sich in der Regel die ganze christliche Wahrheit um. Dann gibt es keine Liebe und Geduld mehr, dann sagen wir zum Bruder in uns ›Racha‹, dann verurteilen wir uns und wüten gegen uns selbst. Nach außen verbergen wir es, wir leugnen es ab, diesem Geringsten unter uns je begegnet zu sein. Und sollte Gott selber es sein, der in solch verächtlicher

Gestalt an uns herantritt, so hätten wir ihn tausendmal verleugnet, noch ehe überhaupt der Hahn gekräht hätte.«[2]

Was der geistig Behinderte mir zu vermitteln vermag, ist wahrhaft ungeheuerlich: meine eigenen seelischen Verwundungen und Behinderungen nicht wahrhaben zu wollen, sie einfach zu übersehen, bedeutet, mich an meinem Gott, an seiner Selbsterniedrigung für mich, an seinem Kreuz vorbeizudrücken – damit aber auch an seiner alles verwandelnden Auferstehungskraft: »Durch seine Wunden sind wir geheilt.«

Der behinderte Mensch hält sich zum Glück nicht an unseren Masken und Rollenspielen auf, sie seien noch so fromm und noch so gekonnt. Der Mensch mit einer geistigen Behinderung interessiert sich nicht für unsere Leistung, unsere Intelligenz und unsere Kompetenz. Er will unser Herz. Gerade in *dieser* Herausforderung aber erweist sich seine Gegenwart als heilend, rettend und erlösend für uns.

Wir dürfen und müssen uns dann fragen, ob die in vielen kirchlichen Einrichtungen und Denkschemen selbstverständliche Priorität von Kompetenz und Effizienz tatsächlich dem Evangelium entspricht – oder ob sie nicht viel häufiger eine Anleihe beim »Geist dieser Welt« darstellt. Wo Wissen ist, ist immer auch die Versuchung zur Macht. Machtstreben im kirchlichen Bereich kann die seltsamsten Formen annehmen. Besonders gern verbirgt es sich unter einer nimmermüden Dienstbereitschaft: all meine Fähigkeiten und Kräfte sollen ausschließlich den Ärmsten gehören. Aber wehe diesen Ärmsten, wenn sie mir nicht ebenso ausschließlich gehorchen! Wenn sie etwa jemand anders lieber mögen als mich – oder gar tun, was der andere ihnen sagt.

Noch einmal: Wissen führt sehr leicht zu Machtstreben, Machtstreben zu Konkurrenzdenken, Konkurrenzdenken zu Habenwollen. Wo aber die Begierde sich einmischt, da ist der Geist dieser Welt in seinem Element. Da kann vom *Dienst* im Sinn des Evangeliums keine Rede mehr sein. Und sollte die übertriebene Dienstbereitschaft auch zum Herzinfarkt führen – das Gefälle zwischen Betreuer und Betreutem ist dadurch keineswegs aufgehoben. Im Gegenteil, der Betreute hat dankbar zu sein für so viel Betreuung, er hat ein schlechtes Gewissen zu haben, wie strapaziös er ist. Die Illusion des Betreuers aber bleibt unerschütterlich: ich weiß mehr – und also habe ich mehr Verantwortung, das Rechte für den anderen zu tun. Ich muß Gehorsam fordern können – und ihn auch durchzusetzen wissen.

Solche Machtansprüche können recht subtile Formen annehmen, besonders im kirchlichen Bereich. In der Behindertenarbeit ist heute viel von Normalisierung die Rede. Etwas vereinfacht lautet die These: Der geistig behinderte Mensch ist ein Mensch wie jeder andere, und deswegen sollten ihm auch alle Menschenrechte offenstehen, zum Beispiel das Recht auf freie Sexualität.

---

2 C.G. Jung, *Gesammelte Werke* XI, S. 367f.

Ob Menschen mit einer geistigen Behinderung von diesem Recht Gebrauch machen *wollen*, stellt Jean Vanier aus seiner langjährigen Erfahrung im Leben mit Behinderten ganz entschieden in Frage. Für den behinderten Menschen wie für jeden anderen geht es *zuerst* um die Geborgenheit in der ganzheitlichen Beziehung. Diese *kann* in der Ausübung der Sexualität eine Ausdrucksform unter anderen finden, wenn es sich tatsächlich um eine beständige Beziehung handelt, um einen Bund fürs Leben. Geistig behinderte Menschen werden um so mehr nach Geborgenheit und Wärme in der ganzheitlichen Beziehung suchen, je mehr sie schon von frühester Kindheit an im Elternhaus oder im Erziehungsheim Mangel daran gelitten haben. Fördert man die Ausübung sexueller Kontakte systematisch, zwingt man die Behinderten gleichsam dazu mit dem Argument, sie hätten sonst keinerlei Möglichkeit, ihr Verlangen nach Beziehung auszudrücken, so treibt man sie damit nur in weitere Frustrationen und Enttäuschungen. Ihre innere Vereinsamung wird dadurch nicht abgebaut, sie nimmt zu.

Seelsorger und Erzieher aber vermeiden durch so viel eigene »Großzügigkeit« das Eingehen nuancierter und engagierter Beziehungen mit den Behinderten, durch die sie zwar intensiv gefordert, aber auch beschenkt werden könnten. Anstatt sich der eigenen Behinderung zu stellen, gibt man sich hochherzig und human – und überläßt die Behinderten nicht nur ihren Behinderungen, sondern auch ihren Frustrationen und traurigen Kompensationen. Das aber gilt dann als normal: Die Menschenrechte machen's möglich.

Welch grotesken Angriff auf Würde und Freiheit des Menschen diese Normalisierung bedeutet, wie sehr hier der Mensch zum Objekt degradiert wird, welch rein atheistisch-materialistisches Menschenbild dahintersteht, fällt bei soviel »Menschlichkeit« kaum mehr auf.

An diesem einen Beispiel unter vielen anderen wird allzu deutlich, welche verheerenden Auswirkungen die kritiklose Übernahme von – keineswegs gesicherten – Erkenntnissen der Humanwissenschaften in den Bereich der Seelsorge und besonders der Behinderten-Seelsorge haben kann. Die Tragödie des Menschen – des »Erwachsenen« wie man heute sagt – heißt nicht erst seit gestern Unabhängigkeit um jeden Preis: Ich muß mich selbst verwirklichen, selbst versorgen, selbst zufriedenstellen können – bis zur Befriedigung meiner Triebe. Abhängigkeit ist für den zum Erwachsensein Verdammten kein Glück, sondern ein Unglück, keine Bereicherung und Erfüllung, sondern ein Zeichen von Schwäche, ein notwendiges Übel, von dem man sich um jeden Preis selbst erlösen möchte.

Kein Wunder, daß dadurch auch die Abhängigkeit von Gott für viele Erwachsene längst zum notwendigen Übel geworden ist. Betet man überhaupt noch, dann betet man lieber leise. Ob man dabei froh wird, sei lieber nicht gefragt. Es geht auch niemand etwas an. Der Freund, der Ehepartner, der Pfarrer hat sich in meine Gottesbeziehung nicht einzumischen. Ich möchte ihm da-

mit auch nicht zu nahe treten oder gar zur Last fallen. Ob ich selbst noch von Gottes*beziehung* reden kann, ist auch mir nicht so ganz klar. Also schweige ich lieber darüber.

Das Versteckspiel der Erwachsenen mit sich selbst, mit anderen Menschen und mit Gott, die ständige Bedrohung durch Gottes liebevoll gemeintes »Adam, wo bist Du?«, scheint heute *der* Mehltau auf fast allen Arten christlichen Miteinanders: auf Ehe und Familie an erster Stelle, aber ebenso auf Klöstern und Ordenshäusern, karitativen Einrichtungen und Behindertenheimen. Weil die Unschuld, weil Abhängigkeit in Liebe keinen Platz mehr hat in unseren Herzen, hat auch das Kind keinen Raum mehr unter uns Erwachsenen. Wir mögen nun einmal Schubfächer und Etiketten. »Man weiß doch, wo und wie«, sagt der Schüler im *Faust* dankbar zu Mephisto. Aber genau bei diesem Wissen hört meist auch schon das Staunen auf, welches das Kind auszeichnet. Dort setzt das Rollenspiel ein, die Verdrängungen und die Neurosen, die so ungeheure Mengen seelischer Energie verschlingen. Und das Miteinander wird steril: beständige Beziehungen in der Tiefe werden sorgsam gemieden.

Kinder aber bringen es selbst in unserer Welt des allgegenwärtigen »Großen Bruders« noch fertig, sich relativ lange die Fähigkeit des Staunens zu bewahren. Werden wie die Kinder heißt darum gerade nicht, in die kindische Illusion der Unabhängigkeit zu verfallen, indem man alles wissen und einordnen und unter Kontrolle bringen möchte, bevor es überhaupt existiert – wie zum Beispiel das menschliche Leben! Werden wie die Kinder heißt, dankbar staunen zu lernen, daß etwas ist, wie es ist – und daß es sich entwickeln wird, wie niemand es vorher wissen kann. Werden wie die Kinder heißt auch, Überraschungen nicht von vornherein aus dem Programm zu streichen, sondern sie zu lieben, auch wenn sie uns gründlich aus der Fassung bringen. Werden wie die Kinder heißt schließlich, Geheimnisse zu mögen – und jenen Teil des Unberechenbaren, der zum Geheimnis dazugehört.

Das zu wollen aber wird schöne Theorie bleiben, solange Christus als das Kind des Vaters nicht die lebendige Mitte unseres Lebens ist und bleibt. Mit anderen Worten, solange wir nicht dem Kind in uns den Raum und das Recht geben, zum Vater zu beten: »Ich preise dich, weil du dies den Weisen und Klugen verborgen hast, den Unmündigen aber geoffenbart« (Lk 10,21).

Damit kann nichts anderes gemeint sein als unsere Heilung – die Heilung unseres Unabhängigkeitsstrebens – im Opfer Christi, dessen Speise es ist, den Willen des Vaters zu tun (vgl. Joh 4,31). Unmündig müssen wir werden, um unsere Heilung durch Christus annehmen und in unser Leben aufnehmen zu können. Denn diese Heilung ist nicht nur Symptombehebung im Sinn der Schulmedizin, sondern sie ist Teilhabe am Reich Gottes: »Freut euch, daß eure Namen im Himmel verzeichnet sind« (Lk 10,21), heißt es unmittelbar vor dem Dankgebet Jesu für die Unmündigen.

Unmündig zu werden im Sinne Jesu ist aber nicht nur eine Vorbedingung für

unser eigenes Heil und unsere eigene Heilung. Es ist auch notwendig, damit für viele sichtbar wird: Unsere Heilung besteht nicht nur in der Behebung von Symptomen, sondern vor allem in der Begegnung mit dem Heiland, im Kommen Seines Reiches und in der Übernahme der Werte dieses Reiches in mein Leben. Die Zeugniskraft christlichen Miteinanders liegt darin, daß nicht nur Menschen als Gründer oder Inspiratoren dieses Zusammenlebens sichtbar werden, sondern mehr noch die Liebe des Vaters zu seinen Kindern. Menschen können immer nur Mittler dieser Liebe sein. Sie können sich vom Vater lieben lassen in dem Maß, wie sie bereit sind, Kinder zu werden. Und sie können die empfangene Liebe weitergeben als die unverdiente, weil unverdienbare Gabe, die sie ist: »Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben« (Mt 10,8).

Allerdings können Menschen diese Gabe nicht nur direkt von Gott empfangen. Werden sie wirklich wie die Kinder, dann entdecken sie staunend ihre Angewiesenheit auf andere: die Erfüllung und Bereicherung durch die bewußte und freiwillige Abhängigkeit von anderen Menschen. Damit aber öffnet sich für viele ein ganz neuer Horizont ihres herkömmlichen Christseins: als bevorrechtigte Mittler der unverdienten Gaben Gottes entdecken sie jene, um die sie bis dahin einen großen Bogen machten. Wie sagt der heilige Franziskus nach der Umarmung des Aussätzigen vor den Toren von Assisi? »Was mir bis dahin Bitterkeit war, wurde mir nun zur Süße.« Die Bitterkeit ist sein vom Wohlstand und Ansehen geprägtes Leben des reichen Kaufmannssohns, die Süße aber ist die Begegnung mit Christus in der Gestalt des Aussätzigen.

Der heute fünfundachtzigjährige Dominikaner Thomas Philippe, Lehrer von Jean Vanier und Mitbegründer der *Arche*, sagte einmal: »Natürlich braucht die *Arche* Administratoren, aber die Inspiratoren unserer Gemeinschaft sind die geistig Behinderten. Jahrzehntelang habe ich die *Summa* des heiligen Thomas von Aquin vom Katheder herab gelehrt, aber verstanden habe ich sie erst hier: durch die Armen. Sie haben mich nicht nur von Mißverständnissen und Vorurteilen geheilt, sie haben mir vor allem Gottes Liebe zu den Menschen neu offenbart. Darum bin ich heute gern ihr Schüler.«

Nach Jean Vanier und Thomas Philippe hat sich neuerdings ein weiterer Professor mit fast sechzig Jahren auf diesen Weg begeben, einer der Spiritualität noch dazu, der auch bei uns kein Unbekannter ist.

Henri Nouwen verließ 1985 die *Harvard*-Universität und lebt seit 1986 mit geistig Behinderten in der *Arche Daybreak* bei Toronto.

Zwischen *Harvard* und *Daybreak* liegt das, was er selbst *meinen Abstieg* nennt: Ein Sabbatjahr in der *Arche* von Trosly bei Paris. Sein fast dreihundert Seiten umfassendes geistliches Tagebuch aus dieser Zeit erschien unter dem bezeichnenden Titel *Nachts bricht der Tag an*.[3] Leicht geworden ist ihm dieser

3 H. Nouwen, *Nachts bricht der Tag an*. Freiburg 1989.

Weg offensichtlich nicht: »Viele dieser Notizen künden von Ratlosigkeit, Furcht und Einsamkeit, denn die Reise geschah großenteils bei Nacht« heißt es im Vorwort. Was hat er getan, seine Ohnmacht zu überwinden?

In der Karwoche 1986 notiert er: »Für mich ist es eine wichtige Erkenntnis, daß Jesus seine Sendung nicht durch sein Tun erfüllt, sondern durch das, was man ihm antut. Ganz wie bei anderen auch, entscheidet über den größten Teil meines Lebens, was man mir antut, und ist mein Leben somit Passion. Und da der größte Teil meines Lebens Passion ist, aus dem zusammengesetzt, was man mir antut, ist das, was ich denke, sage oder tue, nur in geringem Ausmaß entscheidend für mein Leben. Das ist nicht nach meinem Geschmack, und ich möchte lieber ganz Aktion sein, die auf meine eigene Initiative zurückgeht. Aber es ist wirklich so, daß das Erleiden in meinem Leben einen viel breiteren Raum einnimmt als das Tun. Das nicht wahrhaben zu wollen, ist ein Nein zu mir selbst ...

Jesu Worte an Petrus machen mir bewußt, daß Jesu Übergang vom Tun zum Leiden auch der unsere sein muß, wenn wir ihm auf seinem Weg folgen wollen. Er sagt: ›Als du noch jung warst, hast du dich selbst gegürtet, und konntest gehen, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürten und dich führen, wohin du nicht willst‹ (Joh 21,18).

Auch ich muß mich ›ausliefern‹ lassen und so vollbringen, wozu ich berufen bin.«[4]

Dieses Wort Jesu an Petrus wird für Nouwen zum Leitmotiv seines ganzen Abstiegs. Ein Fazit findet sich in einem Vortrag vor amerikanischen Priestern.[5]

Uber »... und führen, wohin du nicht willst« heißt es darin: »Diese Worte sind eine ständige Herausforderung, immer wieder die Macht in jeder Form loszulassen und Jesus auf seinem demütigen Weg zu folgen ... Der Aufstieg in verantwortliche Ämter ist im Christentum kein Aufstieg zur Möglichkeit immer größerer Freiheit und Mobilität – um solche Karrieren zu ermöglichen, wird in unserer Welt alles aufgewendet –, sondern in Wirklichkeit bedeutet er den Abstieg zu immer größerer Verfügbarkeit, die am Kreuz ihre Vollendung findet ... Wir rühren hier an das wichtigste Merkmal, künftig in der Kirche Verantwortung zu tragen. Wer diese Aufgabe übernimmt, sollte sich nicht mit Macht und umfassenden Befugnissen ausstatten, sondern mit Machtlosigkeit und Demut, denn er soll den Menschen den leidenden Gottesknecht Jesu vor Augen halten. Es versteht sich von selbst, daß ich damit nicht meine, künftige Amtsträger sollten psychologisch schwache und blasse Persönlichkeiten sein, die zu bloßen passiven Opfern und Vollstreckern derer werden, die sie manipu-

---

4 Ebd., S. 192.

5 H. Nouwen, *Seelsorge, die aus dem Herzen kommt. Christliche Menschenführung in der Zukunft*. Freiburg 1989.

lieren. Nein, ich spreche von Persönlichkeiten, die so stark sind, daß sie konsequent auf Macht zugunsten von Liebe verzichten können. Darin besteht echte geistliche Führungsqualität.

Machtlosigkeit und Demut auf geistlichem Gebiet sind nichts für Menschen, die kein Rückgrat haben und sich alle Entscheidungen von anderen abnehmen lassen ... Wer in Zukunft in der Gemeinschaft der Christen andere Menschen führen will, muß radikal arm sein ... Welchen Wert hat das Armsein? Keinen – außer daß es uns die Möglichkeit bietet, auf unseren Führungsanspruch zu verzichten und statt dessen Geführte zu werden. Als Arme werden wir abhängig von den positiven oder negativen Reaktionen derjenigen, die wir besuchen; folglich werden wir wirklich dorthin geführt, wo der Geist Jesu uns haben will.«[6]

Aus dem, was er durch das Leben mit geistig Behinderten gelernt hat, ergeben sich für Nouwen die Bedingungen für die Seelsorge der Zukunft: Der Verzicht auf die Sicherheit, gebraucht zu werden und beliebt zu sein, indem man »ankommt« – und dadurch unvermeidlich in die Versuchung gerät, Macht auszuüben. An die Stelle des Machtstrebens tritt das kontemplative Gebet des Priesters, das Nouwen in den Worten Jesu an Petrus zusammenfaßt: »Liebst du mich?« Das ständige Sichprägenlassen durch diese Frage sollte die oberste Priorität des Priesters sein, die alle anderen Beschäftigungen und Verhaltensweisen auf die Plätze verweist. Das bedingungslose »Ja« des Petrus ist die einzige, aber auch die unverzichtbare Bedingung zu dem Auftrag, der allein zählt: »Weide meine Schafe.«

Dies freilich wird nie gelingen können ohne die ständige Bereitschaft, die eigene Schuld der mangelnden Liebe einzugestehen – und anderen zu verzeihen. Der Seelsorger würde sich sonst nur im Pochen auf die Macht verhärten und verbittern. Er würde die Berufung und das damit verbundene Angebot »Ein anderer wird dich gürten« gar nicht wahrnehmen können und die Verheißung »und führen, wohin du nicht willst« als Manipulation und Entfremdung mißdeuten.

Ihre geistliche Nüchternheit erhält diese Grundhaltung des Seelsorgers durch beständige theologische Reflexion: »Die Seelsorger der Zukunft müssen Theologen sein – Menschen, die das Herz Gottes kennen und – durch Gebet, Studium und sorgfältiges Analysieren – ausgebildet sind, alle scheinbar rein zufälligen Dinge ihrer Zeit zu durchschauen und darin das geheimnisvolle heilschaffende Wirken Gottes zu erkennen und ihren Mitmenschen zu offenbaren ... Diese Schulung kann nicht nur auf intellektuellem Gebiet erfolgen. Dazu bedarf es einer zutiefst geistlichen Formung der ganzen Persönlichkeit – einer Formung von Leib, Geist und Herz.«[7]

---

6 Ebd., S. 60f.

7 Ebd., S. 66f.

Nouwen weiß, daß seine Erfahrungen und deren Weitergabe nicht neu sind, aber dennoch in der Praxis der Seelsorge weitgehend verdrängt und daher so gut wie unbekannt:

»Was ich gesagt habe, ist offensichtlich nichts Neues, aber ich hoffe und bete, daß Sie gemerkt haben: das älteste, traditionellste Ideal des christlichen Seelsorgers ist immer noch das Ideal, das auf seine Verwirklichung in der Zukunft wartet.«[8]

Warum soviel Zögern auf breitester Front, wenn die Sehnsucht nach Erlösung – vor allem auch der eigenen Erlösung als Seelsorger – täglich intensiver wird? Nouwen führt Ideale an, die für ihn zur Wirklichkeit geworden sind, aber vor deren Verwirklichung viele Priester immer noch zurückschrecken, als wäre dies alles wirklichkeitsfremd und indiskutabel, weil es aus der Realität der Seelsorge herausführe und auch den Seelsorger sich selbst entfremde:

»Ich möchte Sie entlassen mit dem Bild vom Verantwortlichen in der Kirche, der seine beiden Hände weit ausstreckt und ein Leben wählt, das ihn in eine stete Abwärtsbewegung führt. Es ist das Bild eines Menschen, der betet, der verwundbar ist und der ein grenzenloses Vertrauen hat. Ich wünschte, dieses Bild könnte Sie mit Hoffnung, Mut und Zuversicht erfüllen, wenn Sie ins kommende Jahrhundert vorausdenken.«[9]

Neben Gebet und Vertrauen scheint das Schlüsselwort hier *innere Verwundbarkeit*. Soll der Seelsorger eine eher leidende als leitende Funktion haben, dann muß er bereit sein, sich verwunden zu lassen. Gerade davor haben viele von uns Angst. Zuviele Verwundungen durch ständige Demütigungen und Mißerfolge im Beruf sind längst schon zu unerträglich geworden.

Auch dem gefragten *Harvard*-Professor ging das im Grunde nie anders. Woher hat er die Bereitschaft zur Verwundung empfangen – und schließlich die Gnade jener Wunde, die niemals heilt, aber durch die allein wir für immer geheilt werden können?

Durch die Liebe, ja die Zärtlichkeit von Gottes Gegenwart in den Ärmsten. Von ihnen geht jene Seelsorge aus, die durch keine Methode und kein Buchwissen erlernbar ist, die man sich von ihnen nur schenken lassen kann. In ihrem Herzen schlägt das Herz Gottes.

Wie sagt Jean Vanier? »Durch das Leben mit diesen Männern und Frauen, die mehr oder weniger entstellt waren, wollte ich ihnen ein menschliches Dasein ermöglichen. Aber nach und nach entdeckte ich, daß sie es waren, die mir zu einem menschlichen Gesicht verhalfen. Sie ließen mich entdecken, wie sehr ich Mensch bin.«[10]

---

8 Ebd., S. 70.

9 Ebd., S. 70f.

10 J. Vanier, *Heilende Gemeinschaft*, a.a.O., S. 10. – Vgl. zum Thema auch die anderen Bücher des Autors: *Gemeinschaft, Ort der Versöhnung und des Festes*. Salzburg ^{2}1990; *Herausfordernde Gemeinschaft*. Salzburg 1987; *Heile, was gebrochen ist*. Freiburg 1990.

Die Kunst des Netzes

Gedanken zum Auffangen eines dissonanten Sterbens

Von Johannes-Gobertus Meran

Der heilige Petrus saß beim Kartenspiel, als die Glocke der Himmelstür läutete und ein deutliches Pochen vernehmbar war. Er stand auf, ging zur Tür und öffnete sie. Aber niemand war davor. Vielleicht habe ich mich verhört, dachte er sich. Nach einigen Stunden hörte er wiederum dieses Klopfen, und wieder erhob er sich und öffnete. Vor der Tür war keiner zu sehen. Etwas mürrisch setzte er sich wieder. Am nächsten Tage wiederholte sich das Spielchen, und langsam wurde Petrus richtig wütend. Als nach dem fünften Male Klopfen, Petrus wollte schon gar nicht mehr öffnen, nun tatsächlich jemand vor der Tür stand, fragte er, was denn dieser Unsinn solle, einen alten Heiligen zu ärgern. Der Neuankömmling sah ganz zerknirscht zu Boden und sagte: »Vergeben Sie mir bitte. Ich war auf der Intensivstation.«

Sterben ist Loslassen

Sterben ist Veränderung – in besonderer Weise ein Aufbruch, ein Weggehen. Weggehen kann nur einer, der nicht festgehalten oder zurückgezerrt wird, einer der losgelassen ist. Loslassen können ist wohl das Schwerste im Begleiten eines todkranken Menschen. Es ist aber eine Voraussetzung für ein friedliches, würdevolles Sterben. Diese Problematik wird durch den, man möge verzeihen, etwas pietätlosen Witz sehr anschaulich.

Natürlich ist selbst die moderne Medizin nur in den wenigsten Fällen in der Lage, das Leben um die berühmte Elle zu verlängern, aber die Kritik gegen das Lebensverlängern und die Vorwürfe der Entmündigung von Sterbenden werden immer lauter. In manchen Medien wird ein Schreckensbild entworfen von in riesigen Krankenhäusern gefangenen Patienten, die dort in Spezialabteilungen, Intensiv- oder Wachstationen, unter dauernder Aufsicht stehen. Mit allen Mitteln am Leben festgehalten werden, mit Medikamenten, die einen erschöpften Kreislauf noch einmal zum Arbeiten bringen, Elektroschocks und Schrittmachern, die einen streikenden Herzmuskel disziplinieren. Sobald die Lunge und der Atemantrieb ihren Dienst versagen, erfolgt künstliche Beatmung mit genau berechneten Sauerstoffkonzentrationen. Die Niere, die längst darauf verzichtet hat, den Körper zu entsorgen, wird durch eine Maschine ersetzt, die in stundenlanger mechanischer Pumparbeit das müde Blut durch Po-

ren und Kapillaren treibt, um eine Reinigung zu ermöglichen. Wer sich regt und rührt, wird fixiert; verweigert jemand die Nahrung, wird er über Schläuche ernährt; und wenn er dann traurig ist, wird seine Stimmung durch Psychopharmaka aufgehellt.

Die amerikanische Sterbebegleiterin Debora Duda wirft den Ärzten vor, das natürliche Geschehen Tod zu einem medizinischen Problem gemacht zu haben, um selber glücklich und reich zu werden.[1] Sie sagt, daß die Ärzte die Patienten nicht sterben lassen, weil sie nicht nur wirtschaftlich, sondern auch gesellschaftlich in ihrer Expertenrolle davon profitieren.

Natürlich will auch das Pflegepersonal gebraucht werden. Und wer erzeugt die vielen Maschinen, die Schläuche, die Dialyseapparate, Beatmungsgeräte und Medikamente? Ein ganzer riesiger Industriezweig, unzählige Arbeitsplätze hängen vom zumindest kurzfristigen Überleben der Patienten ab. Im Magazin *Der Spiegel* ist von einem Kartell von Medizinern, Geräteindustrie und Dialysevereinen zu lesen, die die Zahl der Blutwäschepatienten künstlich hoch halten.[2] Selbst die leidige Krankenhausverwaltung will von etwas leben. Und wenn der Sterbende eine politische Bedeutung oder Machtposition innehat, ich denke an Franco und Tito – dann würde man ihn im Interesse der politischen Stabilität noch ärger behandeln. Es wäre eine Schande für die Klinik, wenn ein Bedeutender dort einfach stirbt! Auch im Fall sogenannter einfacher Menschen helfen nicht einmal die Verwandten, sondern unterstützen die Medizinlobby – wer möchte sich denn gerne den Vorwurf anhören: »Da hätte man aber noch etwas machen können, daran braucht heute niemand mehr zu sterben. Wärt ihr doch zu einem anderen Arzt gegangen.« Ivan Illich sagt: »Die Gesellschaft, vertreten durch medizinische Einrichtungen, bestimmt, wann und wo, nach welchen Qualen ein Mensch sterben darf.« Noch deutlicher wird Leona Siebenschön, die von Profiteuren des Lebens spricht, von einer Medizinmafia, die dem Leben, dem üblen alten Luder, unerbittlich ergeben ist.[3]

Diesem überzeichneten Bild des entmündigten Patienten, verstrickt in medizinische Technik und ökonomische Nutzung, sei eine ärztliche Perspektive gegenübergestellt.

Diskrepanz des Loslassens – Perspektive des Artzes

Für den Arzt ist »Loslassen können«, und das wird ja zu Recht gefordert, eine beinahe schizophrene Leistung. Der Arzt, der jahrelang ausgebildet und ge-

1 Vgl. D. Duda, Für Dich da sein, wenn Du stirbst. München 1989.

2 Vgl. »Je tiefer man gräbt, desto mehr stinkt es«, in: *Der Spiegel* 34/1989, S. 56ff.

3 Vgl. in: H. Häsing/I.Mues (Hrsg.), Du gehst fort, und ich bleibe da. Frankfurt 1989.

schult wurde, für das Leben zu kämpfen; er, der seine Arbeit unter einen Schwur für das Leben gestellt hat – den hippokratischen Eid; er, der Leben schützen muß, so gut er kann, Tag und Nacht bereit sein soll, zu Hilfe zu eilen, wo das Leben gefährdet ist; derselbe Arzt, der oft die eigene Gesundheit und das Familienglück in einem solchen Kampf hintanstellt, der vielleicht jahrelang in Labors Methoden, Apparate und Medikamente gegen Krankheit und Tod entwickelt hat, dieser selbe Arzt soll nun ganz plötzlich die Fronten wechseln? Dem Tod nicht mehr mit allen Mitteln bewaffnet entgegentreten, sondern ihm Raum geben? In mittelalterlichen Bildern wendet sich der Arzt ab, wenn der Sensenmann den Raum betritt. Die Kontrapunkte Leben und Sterben zu vereinen, das scheint ein kaum zu lösender Widerspruch zu sein.

Der Philosoph Hans Jonas hat sich diesem Problem allerdings von einer ganz anderen Seite her zugewandt.[4]

Er nennt das »Recht zu leben« das fundamentalste aller Rechte. Sterben ist aber der letzte Bestandteil im Vollzug des Lebens als Ganzes. Demzufolge beeinträchtigt menschliche Kontrolle bzw. Verhinderung des Sterbens dieses letzte Lebensrecht und die Autonomie des Patienten. Ähnlich hat Albert Schweitzer von der Ehrfurcht vor dem Leben gesprochen, zu welcher auch die Ehrfurcht vor dem Sterben, als dem letzten Teil des Lebens, gehört. Sterben wird oft mit einer Dämmerung verglichen, und diese schleicht sich zwischen Tag und Nacht herein. Von der Dämmerung kann man überrascht werden, und plötzlich bemerken, daß es dunkel ist. Es gilt also, achtsam zu sein, den Zeitpunkt, den Kairos, zu bemerken, der den Verzicht auf medizinische Maximaltherapie erlaubt – zu frühes Abbrechen wäre unterlassene Hilfeleistung und genauso falsch wie zu langes Therapieren. Jeder mit der Realität dieser Gratwanderung vertraute Arzt weiß von der Schwierigkeit solcher Entscheidungen. Als Arzt ist man ja keineswegs dazu berechtigt, einen Patienten, der den Auftrag gab zu helfen, vorschnell, vielleicht aus Bequemlichkeit, die Hilfe zu verweigern. Auch erlebt man manchmal, wie völlig aufgegebene Patienten womöglich nach dem Absetzen jeglicher Therapie am folgenden Tag gesünder waren als zuvor und noch jahrelang ein erfülltes Leben führten.

Der Wunsch des Patienten ist zuallererst Richtschnur für weiteres Handeln, denn dieser gibt den Auftrag. Bei einem komatösen Patienten besteht die Aufgabe nun darin, in seinem Sinn zu handeln. Dazu gehört auch die Frage, ob der Wille des Patienten sich inzwischen gewandelt hat: von maximaler Therapie hin zum Wunsch nach Ruhe und Ende einer quälenden Behandlung? Die Antworten werden immer ein Moment von Unsicherheit beinhalten, aber je mehr wir uns dessen bewußt sind, desto sensibler und näher am Patienten werden sie sein. Dies ist wohl einer der Aspekte von ärztlicher Kunst und Intuition.

---

4 Vgl. H. Jonas, Technik, Medizin und Ethik. Frankfurt 1987.

Denselben Anforderungen wie der Arzt stehen die Schwestern und Pfleger und natürlich auch die Angehörigen gegenüber, sie alle, die sich um den Sterbenden bemühen, sind aufgefordert, ihn loszulassen, und das möglichst zugleich.

Wie aber an dämmrigen Herbsttagen die Lichter der Autos zu unterschiedlichen Zeiten, je nach Helligkeitsempfinden eingeschaltet werden, und – dies ist das tröstliche – zuletzt alle einheitlich leuchten, so wird das Empfinden für die Sterbensdämmerung zwar individuell eintreten, doch hoffentlich auch harmonisch zusammenfinden.

Gemeinsam »Loslassen können« heißt den gleichen Zeitpunkt als den gegebenen erkennen, der berechtigt, den Tod einzulassen und dem Leben Abschied zu sagen. Da hier keine lehrbuchmäßig erfaßbaren Vorgänge und nichts Regelhaftes zu finden ist, helfen letztlich weder ein Apacheindex, der statistisch die Überlebenschance berechnet, noch die genauen Laborwerte. Nur gemeinsames Zusammentragen der unterschiedlichen Perspektiven kann den für den Einzelnen notgedrungen engen Blickwinkel erweitern und so Entscheidungen ermöglichen, die dem Sein und dem Willen des Patienten entsprechen.

Oft gleicht ein sterbender Patient dem Elefanten aus der Erzählung Mowlanas, um den viele kleine Männer mit verbundenen Augen stehen. Einer der Männer hält das große Ohr des Elefanten und glaubt, ein Blatt zwischen den Händen zu haben. Ein anderer umfaßt die Rundung eines Beines und meint, vor einem Baum zu stehen. Wieder ein anderer verwechselt den glatten Schwanz mit einer Schlange, und einer klettert über den Rücken in der Meinung, auf einem Hügel zu sein. Alle können nur einen Teil der Wirklichkeit erfassen, und da sie ihren Teil für absolut halten und den anderen Männern nicht zuhören – entgeht ihnen die eigentliche Wirklichkeit des Elefanten.

Dissonanz des Sterbens

Das Dilemma der unterschiedlichen Perspektiven wurde mir an dem Tod eines 26-jährigen Leukämiepatienten besonders deutlich. Im Verlauf der Chemotherapie mußte dieser junge Mann mehrfach wegen unklarer komatöser Zustände auf unserer Intensivstation behandelt werden. Da er selbst und seine Angehörigen drängenden Therapiewunsch geäußert hatten, und die phasenweise Verschlechterung seines Zustandes nicht eindeutig seiner bösartigen Grundkrankheit zugeordnet werden konnte, wollten wir dem Patienten jede medizinisch mögliche Unterstützung des Überlebens offenhalten. Während die Familie des Patienten, seine junge Frau, die Mutter und die Schwiegermutter Tag und Nacht verzweifelt hoffend sich auf dem Stationsgang aufhielten und jeden Vorbeigehenden mit ängstlichen Augen um Hilfe baten, wurde der Schwerkranke mehrfach reanimationspflichtig und mußte künstlich beatmet werden.

Die erfahrenen Schwestern und Pfleger schüttelten den Kopf und meinten, man solle nicht mehr weiterbehandeln. Trotz ständig erhöhter kreislaufstabilisierender Medikamente verfiel der Patient in ein immer tieferes Koma. Kontroverse Stellungnahmen der zuständigen Oberärzte erzeugten noch eine zusätzliche Spannung. Nach zwei Tagen verstarb der Patient in den frühen Morgenstunden. Die vom Gang hereingeholte Mutter und Ehefrau warfen sich auf das Bett und schrien und klagten. Sie holten weitere Angehörige, die sich ihnen anschlossen und in ebenso verständlicher wie erschreckender Weise von dem jungen Mann Abschied nahmen, der nun der friedlichste, ruhigste unter uns war. In ihrem Schmerz konnten sie weder Hilfestellung noch Beistand annehmen und verließen laut klagend die Station.

Versuch einer verbesserten Kommunikation der Wirklichkeitsebenen

Besonders schmerzlich im Vergleich zu manch anderem Sterben war hier neben der unglaublichen Tragödie dieser leidenden Familie die schrille Dissonanz zwischen den Begegnungen mit dem jungen Mann. Der todkranke Patient wurde Kumulationspunkt zerrender Positionen und Wünsche.

Eine solche Dissonanz beim Sterben zu verhindern, sollte Ziel jeder Patientenbegleitung sein. Harmonische Begleitung in den letzten Lebensphasen setzt gute Kommunikation aller Beteiligten voraus, »als einem Suchen nach gemeinsamen Wirklichkeiten« (Thure von Uexküll).

Diese Wirklichskeitsebenen oder Perspektiven sollen nun näher beleuchtet, und jeweilige Verbesserungen überlegt werden.

Perspektive des Patienten

Was mag der Patient gedacht haben, der in mehr oder weniger dämmerigem Zustand all die Untersuchungen und Therapiemaßnahmen mit sich geschehen ließ? Er hatte im grellen Licht der Räume ohne richtigen Schlaf völlig das Gefühl für Tag und Nacht verloren, schleierhaft nur undeutliche Wortfetzen gehört, die ihn vielleicht sehr ängstigten. Dauernd wechselnde Bezugspersonen sprachen ihn an, versorgten, wuschen ihn und gaben ihm Medikamente. Dazwischen kam immer wieder seine Familie, seine Frau, seine Mutter, die am Bett saßen und auf ihn einsprachen. Er konnte nicht mehr antworten, er konnte nicht mehr reagieren. Niemand weiß, wieviel noch an sein Ohr und in sein Bewußtsein gedrungen ist. Er hatte mit großer Entschlossenheit und Mut die Therapie begonnen, in dem Wunsch alles zu versuchen, um seiner Familie, vor allem seinen drei kleinen Kindern, erhalten zu bleiben.

Die wahrscheinlich größte psychische Belastung für ihn wie für alle In-

tensivpatienten war der Mangel an Kommunikation und das Defizit an Informationen. Daher sollte jeder Patient auch in der größten Eile mit Namen angesprochen und gegrüßt werden. Neben einfacher Information, die dem Kranken Orientierung gibt, wo er ist, warum er hier ist und wen er vor sich hat, steht jeder Arzt auch vor der Aufgabe, den Patienten über seine Krankheit aufzuklären.

Drei Grundregeln gelten für die Aufklärung: *Klar, wahr und verantwortlich.* Wer dies berücksichtigt, wird eine einfache Sprache benützen und sich nicht hinter Fachvokabeln verstecken, wird Wahrhaftigkeit den Vorrang vor der ungeschminkten, vollen Wahrheit geben und wird verantwortlich erfühlen, wie weit der Patient aufgeklärt werden will und wie weit er es überhaupt ertragen kann. Im Hinblick auf ein herannahendes Ende sollte der Arzt bereit sein, den Patienten weitgehend aufzuklären, um ihm die Möglichkeit zu geben, in der »Würde des Wissens« zu seinem Sterben in ein Verhältnis zu treten (H. Jonas).

Die Empathie – das einfühlende Verstehen und Annehmen sowie emotionale Wärme sind Säulen und Grundlagen einer Verbindung zu dem Patienten.

Max Frisch hat die Situation in ein sehr anschauliches Bild gefaßt: »Man sollte die Wahrheit dem anderen wie einen Mantel hinhalten, daß er hineinschlüpfen kann, und nicht wie einen nassen Fetzen um den Kopf schlagen.«

Perspektive der Angehörigen

Die Familie wurde mit der rapid fortschreitenden Leukämie einer zentralen Bezugsperson konfrontiert. Sie hatten große Angst, den Ehemann und Vater von drei kleinen Kindern bzw. den Sohn zu verlieren. Alle ahnten das herannahende Ende und wollten ihr Möglichstes tun, um es zu verhindern. Genau wie jeder Patient machten auch die Angehörigen eine Reihe von Reaktionsphasen durch. Zunächst waren sie schockiert, vielleicht mehr als der Patient, denn die Intensivstation wird, entgegen der landläufigen Meinung, eher als beruhigend empfunden.[5] Es wechselten Phasen des Nichtwahrhaben-wollens mit solchen der Abwehr und Aggression, flehentlichen Hilfe-Appellen und verzweifeltem Resignieren. Sie klammerten sich an die Universitätsklinik als letzten Hoffnungsträger. Zusätzlich verunsichert wurden die bangenden Frauen durch den mehrfachen Wechsel zwischen Normalstation und Intensivstation und verschiedenen Betreuern. Sie wurden beinahe irre an den Auskünften, die zwar dem jeweiligen Wissenstand der Ärzte entsprachen, aber keineswegs für die ängstlich Fragenden kongruente Information ergaben.

Um Spannungen zu lösen, ist es wesentlich, die Phasen von Überaktivität oder Entmutigung aber auch aggressives Verhalten und Mißtrauen richtig ein-

5 Vgl. L. Geisler, Arzt und Patient – Begegnung im Gespräch. Frankfurt 1987, S. 246ff.

zuordnen und aufzufangen. Entgegengebrachtes Verständnis, Offenheit und Wärme werden von Angehörigen wie von Patienten als wohltuend empfunden. Ungünstig wirken divergierende Aufklärungsgespräche; daher sollten der Patient und seine Familie soweit möglich und zumutbar auf dem gleichen Wissensstand sein.

Perspektive des Pflegepersonals

Die Schwestern und Pfleger, durch den latenten Pflegenotstand ohnedies überlastet, hatten schon so oft solch aussichtslosen Kampf mitgekämpft. Zu oft waren sie schon aus der Schlacht als Verlierer heimgekehrt. Sie haben gelernt, daß es einen Waffenstillstand gibt, der das leise Zurücktreten bedeutet und den für alle würdigen Weg freigibt.

Sie, die Schwestern und Pfleger sind es ja, die dauernd hautnah mit den gepeinigten Körpern zu tun haben. Sie sind den Belastungen noch intensiver ausgesetzt als der Arzt, der sich auch zu einem anderen Patienten oder in sein Arztzimmer zurückziehen kann. Meine Bewunderung für diese Männer und Frauen ist groß, wenn sie die Menschen, die niemals mehr antworten werden, mit Namen ansprechen, sich vorstellen und jeden Handgriff erklären. Mit großer Sorgfalt, liebevoll arbeiten sie am Krankenbett, dringen mit Ehrfurcht vor dem Menschen zwar in den Intimbereich ein, ohne ihn jedoch zu verletzen. Wie können sie jahrelang in Geduld und Ruhe das Leiden ertragen, die Liebe zum Kranken nicht verlieren, sondern immer neu auf Menschen zugehen und sie im Sinne des Wortes bedienen? Wer sollte es ihnen verdenken, wenn sie mit ihrem »klinischen Blick«, einem intuitiven Erfassen der Situation des Kranken, der oft sensibler ausgeprägt ist als bei manchem Arzt, wenn sie nun meinen, es sei genug des Leidens.

Gerade die Intensivstation wird getragen durch gute Zusammenarbeit zwischen Schwestern, Pflegern und Ärzten. Ein guter Teamgeist ist nötig, um den schweren Belastungen standzuhalten. Es versteht sich von selbst und ist doch oft so schwierig, daß auch zwischen Pflegepersonal und Ärzten gemeinsame Wirklichkeiten gefunden werden müssen. Vorraussetzung dafür sind Gelegenheit und Willen zu solcher Kommunikation. Mitteilungen beinhalten nicht nur sachliche Informationen, immer werden auch Aufforderungen, Ideen und Kritik mitschwingen. Es hat sich bewährt, ein offenes Ohr für die Intuitionen der oft sehr erfahrenen Pfleger und Schwestern zu haben. Moralische Fragen fallen nicht automatisch unter die ärztliche Autorität, sondern wollen menschlich gelöst werden. Die gemeinsame Arbeit in Extremsituationen darf auch mit einer Offenheit von Meinungen einhergehen. Eigene Gefühle zu zeigen und sich damit verwundbar zu machen, ist in einem guten Team Anlaß, noch enger zusammenzurücken.

Der Mut, auch Transzendentes anzusprechen, hat schon oft den überraschenden Gleichklang der Ansichten und Menschenbilder gezeigt, und war Quelle wichtiger Gespräche. Gegenseitige Anerkennung und Toleranz bereiten ein Klima für liebevolle Pflege und sorgsamen Umgang mit den Kranken. Jeder weiß auch, wie wohltuend ein lobendes Wort ist und wieviel leichter es einem dann wieder fällt, Schweres zu tun.

Die Individualität des Todes

Die Dissonanz des Sterbens läßt sich nicht immer harmonisieren. Vielleicht hängt dies mit der Einzigartigkeit jedes individuellen Menschen, damit auch mit der Einzigartigkeit jedes Sterbens zusammen. In Rilkes *Stundenbuch* heißt es:

Oh Herr, gib jedem seinen eignen Tod.
Das Sterben, das aus jenem Leben geht,
darin er Liebe hatte, Sinn und Not.

Dieser Wunsch nach einem ganz individuellen Lebensende, nach einem Sterben, das aus dem Leben wächst und dem Leben entspricht, wird zunehmend wieder ernst genommen. Vielen Menschen wird heute Mut gemacht und Hilfe angeboten, ihr »eigenes Sterben« zu Hause oder in einem Hospiz zu leben, die eigenen Wünsche, die eigenen Möbel und Bilder mitzunehmen in die Endphase des Lebens und vor allem aber die eigene Familie und die Freunde um sich zu haben. Debora Duda erzählt eindrucksvoll von ihren Erfahrungen mit zu Hause Sterbenden. Von lauten, bunten wie von leisen, melancholischen Abschieden. Immer waren es ganz tiefe Erlebnisse.

Wie weit nun, so frage ich mich als Arzt, können Patienten auch im Krankenhaus, zumal auf der Intensivstation, ihren »eigenen Tod« sterben?: In einem Stahlbett mit steriler Wäsche liegend, von frischgestrichenen weißen Wänden umgeben, im Blick vielleicht ein kitschiges Kalenderblatt? Die letzten Tage auch noch in den unangenehmen Rhythmus der klinischen Aktivität gepreßt: viel zu frühes Aufwecken, nächtliches Waschen, Tablettenausgabe, Tabletteneinnahme, Bett machen, Großküchenfrühstück, wieder Tabletten, Visite als medizinischer Höhepunkt des Tages. Wie wenig Besuchscharakter hat die ärztliche Visite – oft mehr ein Ritual mit standardisierten Fragen, Anweisungen und Untersuchungen; ein offensichtlich routinemäßiges Festlegen der Therapie, eine Notiz für die Schwester und vorbei, ins nächste Zimmer, zum nächsten Kranken ist die weiße Gruppe gegangen.

Trotz diesen allgemeinen Bedingungen, trotz der vereinheitlichenden Behandlung liegt in jedem Bett ein einzigartiger Mensch, und zum Tode hin wird

alles Drumherum unwichtig und banal. Die meisten Menschen, die ich im Sterben begleiten durfte, waren erstaunlich ruhig. Der Atem, oft noch schnappend und hastig, ging über in seltener werdende Züge. Noch hie und da ein tiefes Seufzen, das vorher angespannte Gesicht glättete sich, die Züge wurden ruhig und schön.

Danach erschlafften sie und verfielen. Es ist eine Zeit, in der man den Atem anhält, ein tiefes Klingen stößt das Herz an. Nicht nur das *memento mori*, auch die Gewißheit, daß Unfaßbares geschieht, ist so bewegend. Unfaßbar, unerklärlich ist uns die Entstehung und das Ende des Lebens.

»Gib jedem seinen eignen Tod«, sagt Rilke. Den innerlichen Abschied von dieser Welt zu berühren ist eine sehr diskrete Angelegenheit. Sterben ist im Innersten wohl ebenso einsam wie Geborenwerden. Das Hinausgestoßenwerden aus der behütenden Hülle des mütterlichen Lebens in eine neue, fremde Realität, von der niemand weiß, wie sie ist und sein wird.

Es bleibt neben den medizinischen Bemühungen, denen wir uns zu stellen haben, auch zuletzt die Sensibilität der Begleiter gefragt, wann wir zurücktreten müssen und ertragen, was untragbar erscheint. Leichter ertragbar ist alles für den, der sich getragen weiß: »Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht« (Mt 11,28).

Paradigmenwechsel des Todes

Phillip Aries, der bekannte Thanatologe, hat vielfältig beschrieben und begründet, wie es zu einem Ortswechsel des Sterbens heraus aus den Familien in Institutionen kam. Über zwei Drittel aller Menschen sterben im Krankenhaus, und dieser Trend nimmt weiter zu. Das Bild des Totenlagers, des Sterbenden im Familienkreis, der Abschied nimmt, noch seine Angelegenheiten regelt und umgeben von seinen Lieben verstirbt, dieses Bild verblaßt. Berufstätigkeit der Frauen, kleine Wohnungen, überhaupt der Wandel zur Kleinfamilie und viele weitere Gründe erlauben nur wenigen, ein sterbendes Familienmitglied zu Hause zu begleiten. Das Sterben zu Hause soll hier nicht romantisiert werden, denn es kann heute das Sterben im Krankenhaus eine adäquate Alternative sein. Auch ist das gefürchtete Abschieben von Sterbenden ins Stationsbadezimmer grausame Vergangenheit.

Niemand wird die Familie hinausschicken, die nachts beim Sterbenden verweilen will, im Gegenteil: Eine Mithilfe der Angehörigen bei Pflege und Wachen wird dankbar von Schwestern angenommen. Doch die Verlagerung der Sterbenden in eine Institution ist wohl einer der Gründe für die große Angst und Scheu vor dem Sterben. Das Sterben ist so ungewohnt und ausgeklammert aus dem täglichen Leben. Nur wenige Kinder erleben heute den Tod

der Großeltern oder eines Nachbarn zu Hause mit, der zwar traurig und als schmerzlicher Verlust, aber zum Leben gehörend sich zeigt. Wer als Kind an der Hand seiner Eltern einen sterbenden Angehörigen besucht und begleitet, lernt diesen menschlichen und so wesentlichen Umgang kennen. Das Fernsehen, der neue Lehrer, ist hierbei wenig hilfreich. Die dramatischen Darstellungen vergrößern die Angst, und das tägliche Stellvertretersterben distanziert die Realität des Todes noch weiter. Das vielstrapazierte Wort ›Paradigmenwechsel‹ ist in bezug auf Sterben wirklich angebracht. Das Ideal des wohlvorbereitet und mit den Sakramenten der Kirche versehenen Sterbens hat sich gewandelt zum Wunsch, kurz und schmerzlos zu sterben. Ein Blick in die Todesanzeigen der Tageszeitungen zeigt, daß Tod und Trauer ins Private verbannt werden: »Die Beisetzung fand im engsten Kreise statt«, »Von Beileidsbesuchen bitten wir Abstand zu nehmen«, »In stiller Trauer«. Das gesellschaftliche Ereignis eines Todes, der Menschen wieder enger zusammenrücken läßt, gegenseitige Hilfe und Unterstützung induziert, ist selten geworden. Das Totenbett, die häusliche Aufbahrung, der große Begräbniszug, erst vom Haus zur Kirche und nach der Heiligen Messe zur Beerdigung, zum Friedhof, der anschließende Leichenschmaus und das damit verbundene Zusammentreffen in Geselligkeit werden beinahe nur noch von ländlicher und adeliger Bevölkerung als selbstverständlich angesehen. Die Religiosität und das Verhältnis zur Kirche und deren religiösem Leben haben sich verändert. Die tägliche Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit wie in der Komplet – dem Nachtgebet der Kirche –, die mit der Bitte abschließt: »Ein gutes Ende gewähre uns der allmächtige Herr«, ist dem Beobachten des Todes im Fernsehen gewichen. Und dies verbannt die potentielle Realität des eigenen Sterbens in einen aufregenden, aber ausschaltbaren Kasten. Die Segnung mit dem Aschenkreuz: »Gedenke Mensch, daß Du Staub bist, und zu Staub kehrst Du zurück«, wird als Zumutung empfunden. Auch für das Krankenhaus gilt, daß die Konfrontation mit der Sterblichkeit unmenschlich sei. Das Oberlandesgericht Köln verurteilte einen Arzt zu DM 2 000,– Schmerzensgeld wegen Körperverletzung (Schockerlebnis), weil er im Rahmen des Aufklärungsgespräches einen unklaren Röntgenbefund als möglichen Tumor interpretierte, was sich jedoch nachträglich als falsch erwies. Sicher wird eine Konfrontation mit einer todbringenden Krankheit sehr behutsam und feinfühlig sein müssen. Es ist dies wiederum ein Argument zur Verbesserung der Kommunikation.

Menschenwürdiges Sterben in der Klinik ist möglich, auch wenn eine Reihe von Defiziten offensichtlich sind. Alternativ dazu entwickelt sich eine ganze Reihe von Projekten, die unter der Hospizbewegung zu subsummieren sind. *A guide to dying at home* ist einer der vielen Titel, die ganz praktische Ratschläge und Handlungsvorschläge macht, wie und wann ein Sterbender zu Hause zu betreuen ist. Cicely Saunders gründete bereits vor 20 Jahren *St. Christofer's Hospice*, ein Haus in London, in dem ein menschenwürdiges Sterben durch

Ruhe, Pflege und Stärkung ermöglicht werden soll. »Die Hospizbewegung will jedoch eine lebendige Idee sein und dem Tod wieder einen Raum innerhalb des Gemeinwesens verschaffen, indem sie das Sterben mitten unter uns ermöglicht« (J.-Ch. Student).

Sterbebegleitung durch den Arzt – metaphysische Überforderung oder menschliche Pflicht?

Die folgenden Überlegungen möchte ich mit einem Bild von Hans Jonas einleiten, der den Arzt mit einem Fährmann vergleicht, dessen Verantwortung für seine Passagiere sich nur auf die sichere Überfahrt erstreckt, mit der Abfahrt beginnt und der Ankunft endet.

So wie der Kapitän nicht nach dem Zweck oder dem Heil der Reise fragen darf – so darf auch der Arzt nicht nach dem Wert der Person, nach der Nützlichkeit der Wiederherstellung der Gesundheit seiner Patienten fragen. »Diese Beschränkung des ärztlichen Mandats auf den spezifischen ausgesonderten Heilungszweck, die mit dem direkten Bezug auf die teilbare Leiblichkeit gegeben ist, muß betont werden, um das Bild der ärztlichen Kunst, trotz ihrer letzthinigen Dienstbarkeit an der unteilbaren Person, nicht metaphysisch zu überlasten – und damit die Verantwortung des Arztes zu überfordern.«[6]

Jonas spannt die menschliche Verantwortung des Arztes aber viel weiter als die technisch innerberufliche und nennt humane, religiöse und soziale Verantwortungen, die letztlich in eine menschliche Gesamtverantwortung münden.

Den ärztlichen Auftrag sieht er auf die funktionelle Integrität des Körpers einer Person beschränkt. In der beruflichen Praxis scheint es auch tatsächlich so zu sein. Ärztliche Tätigkeit ist in den meisten Fällen mit Reparatur eines defekten Objektes vergleichbar.

Dem gegenüber stehen immer lauter werdende Forderungen nach »ganzheitlicher« Sicht und Berücksichtigung von psychosomatischen Leiden in der Medizin. Es wird scharf kritisiert, daß sich der Arzt über die Leistungsfähigkeit seiner Maschinen hinaus nicht mehr gefordert sieht, und die Grenzen seines Tuns mit den Grenzen der apparativen Möglichkeiten zusammenfallen.[7]

Der Sterbende gilt im »mechanistischen« Arztbild als ein Reparaturversager, als ein Objekt wie eine altersschwache, kaputte Küchenmaschine, die mit einem mitleidigen Blick dem »Angehörigen« über den Ladentisch zurückgereicht wird. Hier könne man nichts mehr machen – eine Reparatur würde sich nicht lohnen. Weicher formuliert lautet dieser Vorwurf, daß der Arzt heute gewöhnlich Krankheiten und nicht Kranke behandelt.

---

6 H. Jonas, a.a.O., S. 150.

7 Vgl. J. Glatzel, Sterben in der Institution. Editorial, in: *MMG* 7 (1982).

Kaum ein Arzt wird dieses Mechanikerverhalten auf sich anwenden lassen wollen. Trotzdem versuchen viele, der Sterbesituation zu entgehen. Es ist dies keine neue Haltung. Eine der berühmtesten Totentanzfolgen des 18. Jahrhunderts von Daniel Chodowiecki zeigt, wie der Arzt den Hut nimmt und den Raum verläßt, während der Tod dem Patienten näherkommt. Der Arzt macht dem Tod Platz und flieht eine Situation, der er nicht gewachsen ist.

Die moderne Kommunikationspsychologie hat mehrfach untersucht und belegt, daß Visiten bei Sterbenden kürzer, seltener und gesprächsärmer sind. »Muß ich da hineingehen?« (... oder ist ohnehin alles klar), lautet nicht selten die Frage vor einem Sterbezimmer.

Nicht nur der Arzt, auch die Schwestern und Pfleger, sogar die Angehörigen meiden die Konfrontation mit dem Sterbenden und sind froh, wenn äußere Aktivitäten wie Schmerzmittelverordnen, Bettrichten oder Fensterschließen von der belastenden Situation des Sterbenden ablenken. »Der soziale Tod eilt dem biologischen Tod schon weit voraus.«[8] Es sind dies ganz natürliche Reaktionen, derer wir uns aber bewußt sein müssen, um frei zu entscheiden, wie wir uns verhalten wollen.

Der Sterbende leidet nämlich gerade unter dieser Einsamkeit und sozialen Isolation. Er hat durch seine extreme Situation spezifische Bedürfnisse, und er braucht Hilfe.

Die Frage lautet nun: Ist der Arzt derjenige, der zur Hilfe aufgefordert ist? Kann er die erforderliche Hilfe überhaupt leisten? Ist die Schuldigkeit des Arztes, sein Heilungsauftrag, den er mit Beginn der Behandlung übernommen hat, bereits vor dem Sterben erfüllt? Wäre das so, dann ist seine weitere Anwesenheit Vergeudung medizinischer Resourcen und sentimentales Füllsel, das den zeitknappen Beruf unnötig belastet.

Zur Klärung dieser Fragen ist es nützlich, sich die konkreten Bedürfnisse vor Augen zu führen und zu bedenken, daß Sterbebegleitung nicht allein ärztliche Aufgabe ist. Selbstverständliche Grundversorgung ist eine gute Pflege. Waschen, Salben und Betten sowie Ernährung sind Basis jeder Begleitung. Die Geübtesten in dieser Basispflege sind natürlich professionelle Schwestern und Pfleger, die notwendigen Handgriffe können jedoch auch von Angehörigen erlernt werden, und sofern die zeitlichen und räumlichen Möglichkeiten dazu bestehen, ist Basispflege durchaus zu Hause machbar.

Schmerzfreiheit als eine wichtige Vorraussetzung für würdiges Sterben liegt in der Verantwortung des Arztes, die jedenfalls fraglos über das Reparaturauftragsdenken hinausgeht. Auch diese Hilfe kann, wie ambulante Begleitungsprojekte zeigen[9], gut zu Hause gegeben werden.

---

8 H.-J. Schmoll, Sterbebeistand bei Kindern und Erwachsenen. Stuttgart 1979, S. 41.

9 Vgl. J.-Ch. Student, Schmerztherapie bei sterbenden Menschen. Betriebseinheit Medien in der Medizin – Fachbereich Medizin der Georg-August-Universität Göttingen. Göttingen 1988.

Sicherheit, Wärme und Geborgenheit werden zuallererst die Nahestehenden und Angehörigen geben können. Fehlen diese, fällt die Aufgabe den Nächsten, also den Ärzten, Schwestern und Pflegern zu. Die Verteilung der Aufgaben ergibt sich somit nach den Möglichkeiten der dem Sterbenden zur Verfügung Stehenden. Alle gemeinsam sollten ein Netz weben, um darin das Bedrohliche des Sterbens aufzufangen.

Wie kann nun der ärztliche Anteil dieses Netzes aussehen? Neben der bislang leider oft zu restriktiv gehandhabten Schmerzmedikation und der Koordinierung von Pflege und Ernährung, die in die klar umrissenen Aufgabenbereiche gehören, sollte weitere Begleitung nicht zuletzt vom Patienten selber abhängen. Der Arzt hat sich hierbei nicht ungefragt vorzudrängen – sondern er sollte sich, nachdem seine funktionelle Aufgabe geleistet ist, in die Reihe der Mitmenschen stellen. Nicht Kraft seiner fachlichen Autorität, die sich auf medizinische Aspekte und den organisatorischen Überblick beschränkt, sondern als naher Mitmensch im Sinne der *Ordo amoris*, ist er hier zur Hilfe verpflichtet.

In dem vorhin erwähnten Totentanzbild kann zwar der Arzt den Hut nehmen und gehen, wenn der Tod den Raum betritt, der Mensch darf seinen Hut angesichts des Todes nicht einfach nehmen und achselzuckend verschwinden. Sein Anteil an der geforderten Begleitung wird von den Umständen abhängen.

Er wird einen einsamen und alleinstehenden Sterbenden mehr zu betreuen haben als eine Großmutter, die rund um die Uhr von Mitgliedern ihrer Großfamilie betreut wird.

Meistens wird ihm die Aufgabe zufallen, auf die schwer erträgliche Angst des Sterbenden einzugehen, vielleicht auch auf Gespräche über verschiedene Tabuthemen, die im gesunden Leben noch zu verdrängen sind, aber auf einmal große Bedeutung erlangen: Fragen der Religion, nach dem Sinn des Lebens und Todes, aber auch nach Sexualität. Pekuniäre Probleme sowie die Vorbereitung eines Testaments können schwerste Belastungen für den Sterbenden sein. Die richtigen Grenzen der Begleitung zu finden, wird nicht immer leicht sein.

Hier liegt wohl ein Teil der Gefahr, die Hans Jonas »metaphysische Überlastung« nennt. Auch der Internist Fritz Hartmann warnt vor einer Einmischung in das Sinngefüge des Patienten, denn er sieht das Leben in einem teils widersprüchlichen, jedenfalls spannungsreichen Zusammenhang mit einem Transzendenzbezug, zu dem wir nur begrenzt Zugang haben.[10] Nur soweit es sich um eine Identitätskrise handelt und ein gemeinsames Suchen gelingt – nach obigem Bild ein gemeinsames Weben des Netzes mit dem Patienten –, soweit sieht Hartmann die Grenzen von Begleitung geöffnet. Darüber hinausgehende Hilfe wäre eine besonders aufdringliche Form des »Helfersyndroms«.

---

10 Vgl. F. Hartmann, Der Teil und das Ganze im Blickfeld des Arztes (Festvortrag – *Robert Bosch-Stiftung*). Stuttgart 1988.

Da die Wünsche und Sehnsüchte des Sterbenden im geheimnisvollen Bereich von Transzendenz und Religiosität niemals so klar und deutlich formuliert werden können, wie die medizinische Sprache Probleme von Organersatz bis Psychotherapie benennen kann, ist ganz besonderes Feingefühl erforderlich. Es ist die Kunst der Wahrnehmung, genau dort weitere Maschen in das Netz zu knüpfen, wo sie nicht nur vielleicht fehlen, sondern vor allem, wo sie gewünscht sind.

Die Wahrnehmung der Botschaften Sterbenskranker verlangt genügend Zeit, Ruhe und Raum für ein Gespräch, und auch die Bereitschaft, auf ihre eigene Sprache einzugehen. Sterbende bedienen sich selten einer klaren, informativen Sachsprache, viel eher drücken sie ihre Befindlichkeit und ihre Wünsche mit Hilfe von Symbolen und Metaphern aus. Diese Bilder können, sofern sie verstanden werden, manchmal Unsagbares deutlich machen. Sie wörtlich zu nehmen wäre ein schlechter Dienst am Sterbenden. Es ginge auch ganz offensichtlich am Bedürfnis des Sterbenden vorbei, würden wir versuchen, ihm eine geplante Reise mit vernünftigen Argumenten auszureden. Das häufig gebrauchte Symbol der Reise sollte vielmehr unsere Augen öffnen und die Ahnung der »letzten Reise« respektvoll beachten lassen.

Die Frage, ob der Arzt mit seinem Patienten über Gott sprechen soll, wird kontrovers beurteilt. Jedenfalls wäre es eine »metaphysische Überforderung«, wenn der Arzt als ein Ersatzpriester in Zeiten von rar gewordener Krankenhausseelsorge fungierte.

Sofern er dem Sterbenden ganz real der Nächste – möglicherweise der einzige – ist, mit dem ein Austausch über existentielle Fragen, ein gemeinsames Suchen möglich ist, sollte diese Tür als Möglichkeit nicht von vornherein verschlossen sein. »Vielleicht ist heute Krankheit sogar eine der ganz wenigen Situationen, in denen der Mensch es wagt, nach Gott zu fragen.«[11] Es wäre schlecht, würde man versäumen, eine im Stillen ersehnte Brücke zu einem Seelsorger zu bauen.

»Das Wort, das dir hilft, kannst du dir nicht selber sagen«, sagt ein äthiopisches Sprichwort. Meist hilft schon ein wenig Zeit, ein wenig Zu-Wendung und ein offenes Ohr, ein Händedruck und nicht zuletzt gemeinsames Ertragen von Ohnmacht: *Homo patiens* und *Homo compatiens*.

»Das Wichtigste ist, daß der Begleiter dem Sterbenden ein warmes Herz entgegenbringt.«[12]

Der Seelsorger Paul Sporken empfiehlt, dem Sterbenden jene Nähe und Hilfe zukommen zu lassen, die ihm ermöglicht, den eigenen Tod zu sterben und seine Sterbensprobleme selbst zu verarbeiten. Sterbebegleitung ist als letzter Dienst am Patienten unverzichtbarer Bestandteil ärztlichen Handelns.

---

11 L. Geisler, a.a.O., S. 322.

12 P. Sporken, Sterbebeistand bei Kindern und Erwachsenen. Stuttgart 1979.

Es gehört, um zum Bild des Fährmannes zurückzukehren, zur Überfahrt und betrifft das Aussteigen des Passagiers. Nur das Feingefühl kann darüber entscheiden, ob wir dem einen Patienten die Hand reichen und ihn zum Ufer stützen – vielleicht sogar tragen oder aber diskret seinen Weg über die Gangway zum Ufer mit behutsamen Blick sichern – jederzeit bereit, wenn er es möchte, ihn zu stützen.

Ein Kapitän, der sich in seiner Kajüte versteckt, womöglich Leinen einholen läßt, abdreht und losfährt, bevor sein Passagier das Ufer sicher erreicht hat, handelt ebenso falsch, wie der, der einen Passagier, welcher den letzten Weg in Begleitung seiner Liebsten gehen möchte, vielleicht sogar alleine, durch ungefragte Hilfe stört. Wahrnehmung und feines Gehör für die Bedürfnisse dessen, der sie vielleicht nicht mehr verbalisieren kann, ist die Kunst des ärztlichen Fährschiffers, ein Netz auszulegen.

Das Netz sollte auch noch leise und federnd die Angehörigen, die Schwestern und Pfleger und auch den Arzt auffangen können. Getragen wird so ein Netz durch Hoffnungsbögen, die über den Tod hinaus gespannt bleiben. Robert Spaemann schreibt, daß der Tod ins Leben ragt, als Wissen von dessen fragmentarischem Charakter, und daher kann das Gelingen des Lebens nicht unabhängig von über den Tod hinausreichenden Handlungszielen sein.[13]

»Sterben ist mein Gewinn«, formuliert Paulus die Hoffnung des Christen gegen jede Angst. Das Sterben als Gewinn und nicht als trostloses Ende zu sehen, paßt gut zur Erfahrung der letztlich eintretenden Ruhe der Sterbenden, die friedlich und gelöst ihr Leben aushauchen.

Zuletzt sollten wir uns der Frage stellen, ob wir bereit sind, trotz aller Schwierigkeiten praktische Konsequenzen zu ziehen – gleich heute.

Ändern wir uns, oder glauben wir nur an die Änderung? Begleiten wir unsere Sterbenden oder glauben wir nur an eine gute Sterbebegleitung und beschäftigen uns mit Aufsätzen?

Rainer Maria Rilke schreibt einem jungen Dichter: »Leben Sie jetzt die Fragen. Vielleicht leben Sie dann eines Tages in die Antwort hinein.«[14]

Unser Ringen um die Fragen wird bleiben, das Wichtigste aber ist ein warmes Herz.

---

13 Vgl. R. Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1989, S. 99ff.

14 R.M. Rilke, *Briefe an einen jungen Dichter*. Frankfurt 1987, S. 30.

Die Religionsfreiheit aus katholischer Sicht

Von Arthur F. Utz OP

I. Das Problem

In der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils wird die Religionsfreiheit als ein ursprüngliches Recht der menschlichen Person bezeichnet. Wie bereits bei Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in terris*, wird auch hier auf die moderne Bewußtseinslage bezüglich der Menschenrechte hingewiesen, die in der UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 ihre völkerrechtliche Verbindlichkeit erhalten haben. Entsprechend dem gesamten pastoralen Charakter der Konzilsdokumente hat man offenbar auf eine theologisch präzise Definition der Religionsfreiheit verzichtet.

Wie lautet nun die *Definition der Religionsfreiheit*? Handelt es sich um die Freiheit *von*, nämlich von äußerem Zwang, oder die Freiheit *zu*, d.h. bezüglich jeglicher Religion, so daß wir jegliche Entscheidung für eine Religion, stamme sie auch aus einem selbstverschuldeten irrenden Gewissen, als menschenrechtlich und sogar theologisch legitimiert anerkennen müssen? Die betonte Bezugnahme auf die in *Pacem in terris* lobend erwähnte UNO-Menschenrechtserklärung legt es nahe, daß in keiner Weise auf die objektive Beurteilung der Gewissensverfassung bei der Entscheidung für eine bestimmte Religion Wert gelegt wurde. Man hält sich danach einfach an die Aussage des Menschen, der sein religiöses Bekenntnis kundtut. Dies will heißen: Von nun ab spielt die Wahrheit nicht mehr die Rolle wie bisher in den päpstlichen Verlautbarungen, sondern nur die Person, die sich ausspricht. Das wäre in der Tat ein entscheidender, sogar substantieller Wandel in der Theologie. Um Theologie geht es schließlich in einem kirchlichen Dokument.

Von einem überwiegenden Teil der Kommentatoren wurde dieser Wandel als bedeutendes Ereignis mit sichtlicher Genugtuung hervorgehoben.

Von der allgemein als »konservativ« apostrophierten Seite aus aber wird diese Interpretation strikt abgelehnt. Man steht hier immer noch auf der Seite von Kardinal Augustin Bea, der auf die Unterscheidung von schuldlos irrendem und verschuldeterweise irrendem Gewissen Wert gelegt hat. Wenn diese Unterscheidung fällt, dann heißt dies, daß der Mensch auch ein Recht auf verschuldeten Irrtum hat, eine Erklärung, die zumindest theologisch anstößig wirkt. Diese Konsequenz hat vor allem die Angehörigen der Lefebvre-Bewegung aufgeregt. Aus ihren Reihen sind einige sehr beachtliche theologische Kommentare (in französischer Sprache) erschienen, die man, auch wenn man nicht mit Lefebvre einig ist, ernstlich studieren sollte, wenigstens in der Absicht, die Konzilserklärung distinkter zu lesen. Es ist in der Konzilserklärung nirgendwo von der Erbsünde oder überhaupt von der Sünde die Rede, durch die ein Gewissensurteil ver-

fälscht werden kann. Bei Leo XIII. wäre dies wohl nicht denkbar gewesen. Also auch hier ein substantieller Wandel?

Auf der Suche nach der Wahrheit, gemeint ist die wahre Religion, werden keine Hinweise gegeben, wie man den Weg zur wahren Kirche findet. Früher sprach man in der Theologie von den Zeichen, an denen man die Kirche Christi erkennen kann. In der Konzilserklärung findet man rein methodologische Hinweise, wie man Wahrheit finden kann, z.B. freie Forschung, Unterweisung, Gedankenaustausch und Dialog (Nr. 3). Die geradezu beiläufig erscheinende Erwähnung der »Hilfe des Lehramtes« wird von einem Durchschnittsleser kaum beachtet, zumal der Ungläubige, von dem hier im Zusammenhang mit der Suche nach der Wahrheit die Rede ist, noch keinen Zugang zum kirchlichen Lehramt hat. Bedeutet dies alles schließlich nichts anderes, als daß der Mensch gemäß seinem Gewissen seine Religion suchen müsse, wie immer diese Religion aussehen mag? In der Tat kann man auf diesen Gedanken kommen, da immer nur von der »Wahrheit« gesprochen wird, welche der einzelne suchen muß und die er, wenn er einmal zur Überzeugung gekommen ist, die Wahrheit gefunden zu haben, auch festhalten muß: »Weil die Menschen Personen sind, d.h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen.« Geht es also nur um die von der freien Vernunft erkannte Wahrheit, so daß die objektive Wahrheit hinter der Person zurücktritt? Jedenfalls liegt dieses Verständnis des Textes in der Auffassung jener, welche einen substantiellen Wandel in dem Konzilsdokument sehen, d.h. Abwendung von der Wahrheit und Hinwendung zur Person.

Wie steht es mit der *Unterscheidung von Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit*? Die Gewissensfreiheit ist die Wurzel der Religionsfreiheit. Die Entscheidung für eine Religion wird im Gewissen gefällt. Dies gilt allgemein für jede sittliche Entscheidung. Der Wirkraum der Religionsfreiheit ist aber nicht der gleiche wie der der allgemeinen Gewissensfreiheit. Eine Gewissensentscheidung tendiert nicht wesenhaft zur Gruppenbildung, wohl aber die Entscheidung für eine Religion. Das religiöse Bekenntnis hat immer den Drang in die gesellschaftliche Expansion. Es manifestiert seine Kraft im Apostolat. Das kommt von dem absoluten, die gesamte Welt beherrschenden Wert, der in der Religion liegt. Die Religion ist darum immer ein Kulturfaktor, der mit seiner Kraft bis in die letzten politischen Entscheidungen hineinwirkt. In der Erklärung des II. Vatikanums wird betont, daß der Mensch nicht nur das Recht habe, frei seine Religion zu wählen, sondern im gleichen Sinn sie auch in Freiheit gesellschaftlich zu leben. Oberflächlich besehen, ist dies ohne weiteres einsichtig. Heißt dies dann aber auch, daß alle religiösen Bekenntnisse schlechthin die gleichen Rechte in allen Staatswesen genießen müssen? Das Konzilsdokument spricht allerdings von »gebührenden Grenzen« (Nr. 2), von der »gerechten öffentlichen Ordnung« (Nr. 3), von den »eingrenzenden Normen« (Nr. 7), innerhalb deren sich die Religionsfreiheit zu betätigen hat. Diese eingrenzenden Normen sind aber einzig durch das Sittengesetz und das diesem entsprechende Gemeinwohl bestimmt: »Beim Gebrauch einer jeden Freiheit ist das sittliche Prinzip der personalen und sozialen Verantwortung zu beobachten: Die einzelnen Menschen und die sozialen Gruppen sind bei der Ausübung ihrer Rechte durch das Sit-

tengesetz verpflichtet, sowohl die Rechte der andern wie auch die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber zu beachten« (Nr. 7). Dem Staat wird deshalb die Sorge aufgetragen, die Religionsfreiheit aller in dieser Ordnung zu sichern in einer Weise, daß »die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, die als solche zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört, niemals entweder offen oder auf verborgene Weise um der Religion willen verletzt wird und daß unter ihnen keine Diskriminierung geschieht« (Nr. 6). Danach scheint es keine Privilegien mehr zu geben, auch nicht für die Kirche, die von sich behauptet, die volle Wahrheit im Sinne Christi zu besitzen. Allen Religionen scheint die gleiche Kulturfunktion zugesprochen zu werden. Also wiederum: die vorrangige Stellung der Person, der die Entscheidung über die Wahrheit zusteht? Demnach keine Toleranz mehr, sondern nur gleiches Recht aller? Und als Konsequenz: auf keinen Fall wieder einen katholischen Staat? Die Fragen werden von jenen bejaht, welche vom substantiellen Wandel, sogar von einer dogmatischen Wende sprechen.

Schließlich der entscheidende Punkt: Wie ist die Äußerung des II. Vatikanums, der Mensch habe ein Recht auf Freiheit in der Wahl und Ausübung der Religion, mit den verschiedenen Erklärungen der früheren Päpste, z.B. Gregors XVI., Pius' IX. und Leos XIII., in Einklang zu bringen, wonach die Forderung nach uneingeschränkter Religionsfreiheit als Irrtum gebrandmarkt wurde? Pius IX. verwirft energisch die Behauptung der Liberalen seiner Zeit, die Gesellschaft befinde sich in sehr guter Lage, wenn in ihr der Staatshoheit nicht die Pflicht zugesprochen werde, die Verletzer des katholischen Glaubens mit gesetzlichen Strafen zu verfolgen, es sei denn, daß die öffentliche Ruhe es gebieterisch erheische.[1] Mit Gregor XVI.[2] bezeichnet Pius IX. die Ansicht als unsinnig, »die Freiheit des Gewissens und die Gottesverehrung seien jedes einzelnen Menschen Eigenrecht, das in jedem Staat mit ordentlicher Verfassung gesetzlich umschrieben und gewahrt werden müsse«.[3] Leo XIII. hält an der These fest, daß der Staat notwendigerweise die Einheit des religiösen Bekenntnisses als Grundlage fordere und sich darum zu der allein wahren Religion, der katholischen nämlich, zu bekennen habe.[4] Bei Pius XII. ist nicht vom Recht anderer Religionsgemeinschaften, sondern nur von dem der katholischen Kirche die Rede, während die Katholiken gegenüber Andersgläubigen Toleranz walten lassen sollen. Der Papst sagt in seiner Ansprache an den *Verband der katholischen Juristen Italiens* vom 6. Dezember 1953 ausdrücklich, daß das, was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspreche, objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion habe. Jedoch könne es trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein, nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, mit anderen Worten: Toleranz zu üben.[5] Es scheint demnach, als sei die Proklamation des Rechtes auf Religionsfreiheit durch das II. Vati-

---

1 Vgl. *Quanta cura*, in: A.F. Utz/B. von Galen (Hrsg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung). Aachen 1976, Nr. II 29.

2 Vgl. *Mirari vos*, in: ebd., Nr. II 1ff.

3 *Quanta cura*, a.a.O.

4 Vgl. *Libertas praestantissimum*, in: A.F. Utz/B. von Galen (Hrsg.), a.a.O., Nr. II 57.

5 Vgl. A.F. Utz/J.F. Groner (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., 1954-1961, Nr. 3978.

kanum eine völlige Neuheit, so daß man von einem totalen Abriß der Tradition sprechen könne.

Um diese vielfältigen Fragen zu beantworten, ist zunächst abzuklären, nach welchem Prinzip ein Konzilsdokument ausgelegt werden muß, weil nur auf dieser Grundlage das Zweite Vatikanische Konzil katholisch-theologisch korrekt verstanden werden kann. Wenn eine päpstliche Verlautbarung oder ein Konzil Begriffe wie z.B. den der Menschenrechte aus den Codices des modernen Rechtsdenkens übernimmt, dann ist sorgfältig zu erforschen, ob damit auch die Philosophie übernommen wird, aus der diese Begriffe stammen. Es ist nicht anzunehmen, daß das Konzil mit der Übernahme des Begriffes »Menschenrecht« die rationalistische Naturrechtslehre verbindet, aus der die UNO-Menschenrechtserklärung stammt. Gerade diese Befürchtung haben jene Theologen ausgesprochen, die sich mit der Abschaffung des Toleranzbegriffes zugunsten der allseitigen Rechtsgleichheit aller Religionen nicht einig erklären können. Es ist doch nicht denkbar, daß der Begriff des Dialogs, aufgrund dessen gemäß dem Konzilstext die Wahrheit gefunden werden müsse, etwa der modernen soziologischen Theorie der »kommunikativen Kompetenz« (J. Habermas) entspricht.

In der inhaltlichen Abklärung des Konzilstextes muß man sodann mit Distinktionen operieren, wobei man vor allem die eigentlich theologische Substanz von den politisch-ethischen Anwendungen zu unterscheiden hat.

II. Die Methode der Interpretation von Konzilstexten

In der Geschichte der Kirche gibt es kein einziges Konzil, das nicht Wert darauf gelegt hätte, in der Tradition zu stehen und die kirchliche Lehre in Kontinuität zu entfalten. Gerade Dogmen, die, von außen besehen, den Anschein einer völligen Neuheit machen wie z.B. das Dogma der Himmelfahrt Mariae, wurden mit viel Fleiß aus dem dogmatischen Gedankengut der Tradition expliziert. Das kirchliche Lehramt ist nicht befugt, Dogmen zu produzieren, es kann lediglich das explizit machen, was implizit im Glaubensgut, das Christus der Kirche hinterlassen hat (*depositum fidei*), enthalten ist. In diesem Sinn ist »Dogmenentwicklung« zu verstehen. Gemäß kirchlicher Lehre sind dogmatische Entscheidungen unfehlbar, d.h. solche Aussagen, in denen das kirchliche Lehramt ausdrücklich und feierlich erklärt, daß es sich um ein Glaubensgut handelt. Die Art und Weise, wie Gott die Kirche vor einem Abirren vom Glaubensgut bewahrt, ist nicht als Inspiration vorzustellen. Gewiß wirkt der Heilige Geist in den Gläubigen und vorab in den Personen des kirchlichen Lehramtes. Aber darin besteht die Unfehlbarkeit nicht. Der Papst hat kein persönliches Gewißheitsbewußtsein, wenn er sich anschickt, eine Glaubenswahrheit zu definieren. Seine Unfehlbarkeit ist keine magische Kraft. Er glaubt wie jeder andere Katholik, daß das, was er als Glaubensinhalt definieren wird (noch besser gesagt: definiert haben wird), der besonderen Vorsehung Gottes untersteht und sich das Wort Christi erfüllt, daß das, was er binden oder lösen wird, aus der Macht Gottes stammt und daß »die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden«. Der Theologe, der den Sinn der Entscheidungen des Lehramtes interpretieren will, hat darum dem Wirken des Heiligen Geistes nachzugehen. Dieses Wirken zielt aber auf die Erhaltung des ein für allemal der Kirche überlassenen Glau-

bensgutes. Der Theologe muß darum jede dogmatische Aussage stets im Kontext mit dem gesamten Glaubensgut, d.h. der Lehrtradition, auslegen. Nur in dieser Verbindung mit der Tradition findet er das unfehlbar vorgetragene Glaubensgut. Zwar ist es hilfreich und sogar notwendig, die dem endgültigen Text vorausgehenden Debatten zu studieren, um zu erkennen, um welche Frage oder welches Objekt es sich eigentlich handelt. Doch ist der Geist der Unfehlbarkeit nicht in den Vorarbeiten einzelner Konzilsmitglieder zu finden. In der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es darum nicht entscheidend, was Kardinal Ottaviani oder Karl Rahner geäußert hat, sondern dasjenige, was im Text formuliert ist, und zwar in Verbindung mit der traditionellen Lehre des kirchlichen Lehramtes.

Wenn also das Konzil das Bestreben der heutigen Welt, im gesamten gesellschaftlichen Leben auf die Rechte der Person und vor allem das Recht auf freie Religionswahl zu achten, zur Kenntnis nimmt, dann heißt dies nicht, es wolle sich das aktuelle Rechtsdenken in seinem gesamten Umfang zu eigen machen, vielmehr nimmt es diese Fakten zum Anlaß, die Tradition zu befragen, in welcher Weise das moderne Denken von dorther zu beurteilen und unter Umständen zu bejahen ist. Im Hinblick auf die allgemeine Forderung nach »freier Übung der Religion in der Gesellschaft« heißt es darum: »Das Vatikanische Konzil wendet diesen Bestrebungen seine besondere Aufmerksamkeit zu, in der Absicht, eine Erklärung darüber abzugeben, wieweit sie der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechen, und deshalb befragt es die geheiligte Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht« (Nr. 1). Wer die Erklärung zur Religionsfreiheit in einem anderen Sinn als dem der Tradition vornimmt, verirrt sich in die Auffassung, es handle sich um irgendein weltliches Dokument, das gemäß den sichtbaren Kausalitäten, d.h. in unserem Fall, nach den Aussagen der verschiedenen Konzilsmitglieder oder gar nach den Vorstellungen der modernen Welt interpretiert werden könnte. Eine substantielle Wende ist, theologisch betrachtet, im vorhinein ausgeschlossen. Diese Ansicht setzt sich in Widerspruch mit der von der Kirche stets gehaltenen Lehre, daß die Dogmenentwicklung eine kontinuierliche Entwicklung vom Implicitum zum Explicitum, also eine reine Entfaltung ist von etwas, das im Glaubensgut immer enthalten war. Es ist darum nicht einzusehen, warum Erzbischof Lefebvre sich von der Kirche trennen zu müssen glaubte, um auf diese Weise der Tradition treu zu bleiben. Offenbar hat er die einseitige und irrige Auslegung mancher Theologen und Juristen mit dem authentischen Sinn des Konzils verwechselt. Das ist und war sein großer Irrtum. Allerdings leiteten ihn auch andere, hier nicht zur Diskussion stehende Motive. Louis-Marie de Blignières, ursprünglich ein Gefolgsmann von Erzbischof Lefebvre, dann aber zurückgekehrt in den Schoß der Kirche, meinte: »Die eigentliche Lehre der Erklärung, verstanden in dem Sinn, in dem sie herausgegeben wurde, stellt eine authentische homogene Entwicklung der Lehre dar und muß als solche aufgefaßt werden. Dennoch hat ein Katholik das Recht, gewisse Erwägungen, die die Argumentation stützen sollen, für schwach zu halten. Er ist auch berechtigt, das Auslassen von Texten mit wichtigen Gedanken befremdend und bedauerlich zu finden und festzustellen, daß die gängige Interpretation dem Denken Lamennais über die absolute moralische und religiöse Inkompetenz des Staates nahekommt: er darf auch anmerken, daß die Erklärung, wenigstens in ihrer derzeitigen Form kaum opportun ist. Ich füge hinzu, daß die unleugbaren Schäden, die sich aus den Doppeldeutigkeiten oder Auslassungen in ›Dignitatis humanae‹ ergeben, eine Klärung des

Textes seitens des Hl. Stuhles dringend macht«.[6] Angesichts der rationalistischen Interpretationen des Konzilstextes kann man die Forderung nach einer authentischen römischen Erklärung verstehen. Doch ist diese nicht unbedingt notwendig, da der Text Anhaltspunkte genug bietet, die eine traditionsgerechte Interpretation ermöglichen. Was die verschiedenen, von Blignières gerügten »Auslassungen« von vielleicht wichtigen, in den Kontext der Religionsfreiheit gehörenden Themen angeht, so wird darauf noch zurückzukommen sein. Jedenfalls steht es jedem traditionsbewußten Theologen innerhalb der Kirche mindestens genauso frei wie den rationalistischen Interpreten, seine Auffassung zu bewahren und zu verteidigen. Er hat darum keinen Anlaß, sich mit Erzbischof Lefebvre um der Lehrtradition willen außerhalb der Kirche zu stellen. Daß dieser Freiraum innerhalb der Kirche besteht, hat die römische Kurie ausdrücklich anerkannt. Die römische Kurie hat anläßlich der Vereinbarung mit dem Benediktinerkloster *Sainte Madeleine* von Le Barroux, durch welche das Kloster sich zur Kirche zurückfinden konnte, die zwei, von der Klostergemeinschaft gestellten Bedingungen angenommen, wie in der offiziellen Erklärung des Priors Dom Gérard mitgeteilt wird: »1. Es (das Statut) darf die Person seiner Exzellenz Erzbischof Lefebvres nicht in Mißkredit bringen. Das wurde während unserer Gespräche mit Kardinal Mayer mehrmals betont, der sein Einverständnis gegeben hat. Verdanken wir im übrigen nicht der Beharrlichkeit von Erzbischof Lefebvre, daß uns diese rechtlichen Bestimmungen zugestanden wurden? 2. Es darf von uns keine Gegenleistung auf dem Gebiet der Lehre oder der Liturgie verlangt, und unser Predigen gegen den Modernismus darf nicht verboten werden.«[7] Der Prior des Benediktinerklosters schreibt im Vorspann seiner Erklärung: »Ich möchte vor allem, daß dieses Statut, das wir 15 Jahre lang forderten – und das ohne irgendwelche Abstriche bewilligt wurde –, keinen Anlaß gibt zu meinen, daß wir den großen Kampf für die Tradition einstellen.« Diese nachkonziliare Entwicklung zeigt deutlich, daß die Freiheit der Interpretation für alle offensteht, die sich um die theologisch korrekte, d.h. der Tradition verpflichtete Auslegung bemühen.

Die Erwähnung des Kampfes gegen den »Modernismus« könnte allerdings die Befürchtung wachrufen, daß die zur Kirche zurückgekehrten Benediktiner den Syllabus, den sie sicherlich als Kampfmittel gegen den Modernismus betrachten, in der gleichen Weise wie Erzbischof Lefebvre auslegen. Man hat den Eindruck, daß Erzbischof Lefebvre die Sätze des Syllabus losgelöst von ihrem ursprünglichen Zusammenhang, gewissermaßen als im überzeitlichen Raum geschrieben, betrachtet. Gewiß, Lehrverkündigungen haben immer einen überzeitlichen Charakter. Man kann in ihnen also nicht einfach eine begrenzt gültige Aussage sehen. Wahrheitsaussagen sind so langlebig wie die Wahrheit. Daran ist nichts zu ändern. Nur muß man genau untersuchen, welcher konkrete in Diskussion stehende Sachverhalt im Syllabus angesprochen worden ist. Der Syllabus Pius IX. ist ein Aktenstück, das Pius IX. mit dem Rundschreiben *Quanta cura* am 8. Dezember 1864 durch seinen Staatssekretär Antonelli den Bischöfen der katholischen Kirche zugehen ließ. Er ist ein von einer Kommission, zu der auch Pecci, der spätere Papst Leo XIII., gehörte, zusammengestelltes Verzeichnis von Zeit-

---

6 Cices, Boueré, 1988; von mir korrigierte Übersetzung von: Prieuré de St. Thomas d'Aquin. Ballé 1988.

7 Brief Nr. 35 an die Freunde des Klosters *Sainte Madeleine*, unterzeichnet vom Prior (inzwischen Abt) Dom Gérard, Le Barroux, vom 28. August 1988.

irrtümern, die Pius IX. zu verschiedenen Gelegenheiten ausdrücklich verurteilt hat. Wer also einen Satz des Syllabus verstehen will, muß jenes Dokument genau studieren, aus dem dieser Satz stammt. Im Hinblick auf den dort angesprochenen konkreten Sachverhalt gilt der Satz auch heute noch. Es handelt sich dann allerdings um die Frage, ob dieser Sachverhalt, wie er zur Zeit Pius' IX. bestand, heute noch besteht. Zum Beispiel wird in Nr. 77 des Syllabus die Ansicht als Irrtum verworfen, gemäß der es »in unserer Zeit nicht mehr angeht, einzig die katholische Religion als Staatsreligion anzuerkennen«. Dieser »Irrtum« wurde in einer Ansprache Pius' IX. vom 26. Juli 1855 behandelt. Zur Ermittlung des Sinnes dieses Satzes muß man demnach die Zeitgeschichte kennen. Wer hat den Irrtum ausgesprochen, welches Motiv hatte er dabei? Vor allem: Welchen Status hatte bislang die katholische Kirche, und wie sah damals die weltanschauliche Situation aus? Sollte sich die geschichtliche Konstellation genauso wiederholen wie damals, dann würde der Satz nichts von seinem Inhalt einbüßen. Aus der Ansprache Pius' IX. geht – wie immer man über die zeitliche Opportunität der Aussage denken mag – soviel hervor, daß gemäß Pius IX. die katholische Religion unter bestimmten Bedingungen Staatsreligion sein könnte und, theologisch besehen, sogar sein müßte. Hier rühren wir an einen heiklen Punkt, dessen Diskussion für später zurückzustellen ist, wo von der Stellungnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils zum katholischen Staat die Rede sein wird. Hier sollte lediglich die Methode der Interpretation von lehramtlichen Verlautbarungen an einem Beispiel dargestellt werden.

III. Die theologische Betrachtung der Religionsfreiheit

1. Die Gewissensfreiheit

Auf der obersten Stufe theologischer Betrachtung ist noch nicht an eine gesellschaftliche Ordnung gedacht, vielmehr nur an den Menschen, an jeden Einzelmenschen, in seiner Beziehung zum offenbarenden Gott. Da die Glaubensgnade wie überhaupt jegliche Gnadenmitteilung sich an die Natur des Menschen wendet, braucht die menschliche Vernunft zur Annahme gewisse Argumente der Glaubwürdigkeit des Überbringers der Offenbarung. Denn er kann keine – auch gnadenhafte – Darbietung der Offenbarung annehmen, wenn sein natürliches Gewissen dies nicht verantworten kann. In jedem Gnadenwirken Gottes werden die natürliche Vernunft und der natürliche Wille des Menschen mittätig. Sie brauchen daher auf der Ebene ihrer ureigensten Natur die entsprechenden Motive. Der Mensch kann die Offenbarung Gottes nur in sich aufnehmen, wenn er zumindest bezüglich der Zuverlässigkeit des Überbringers rationale Argumente hat. Erst recht kann er nichts glauben, was ihm als eklatanter Widerspruch erscheint. Das Kreuz Christi ist zwar, wie Paulus sagt, ein Ärgernis für die Heiden. Es ist aber im Gesamt der Erlösung nicht widersprüchlich. Die Theologie bemüht sich in allen ihren Teilen um den Nachweis der Widerspruchslosigkeit (nicht der Begründung) der Dogmen.

Da der Mensch auf Gott hin geschaffen wurde, hat er ein natürliches Bedürfnis, Gott zu kennen. Dieses Bedürfnis mag in vielen Menschen erstickt sein, es liegt aber doch in der menschlichen Natur. Einen Hinweis auf diesen Tatbestand erkennen wir daran,

daß die Menschen immer über ihre letzte Bestimmung nachgedacht haben. Selbst die Nihilisten können dieser Erfahrung nicht ausweichen, sonst würden sie sich nicht so eifrig bemühen, einen anderen Grund ihres Daseins als den eines ewigen Wesens anzugeben.

Wie die Annahme der Offenbarung so ist auch und erst recht die Suche nach Gott nur mit Hilfe des Gewissens möglich. Das Gewissen ist der natürliche Regulator unserer Handlungen. Da unsere praktische Vernunft auf die Wahrheit, d.h. die Seinsrechtheit in den Handlungen ausgerichtet ist, reagiert sie stets warnend und aufbegehrend, wenn wir eine Entscheidung zu fällen uns anschicken, in der wir mehr den Leidenschaften als der Wahrheit des Seins folgen. Man kann daher das Gewissen als eine natürliche Reaktionsweise unserer Vernunft bezeichnen im Hinblick auf eine vom Willen zu fällende oder von ihm bereits gefällte Entscheidung. Grundsätzlich ist darum das Gewissen nicht frei. Es setzt aber die Freiheit des Willens voraus, weil es sonst dem Instinkt der Tiere gleichkäme. Man spricht auf der Ebene des internen seelischen Ablaufs der Handlungsentscheidung in dem Sinn von Gewissensfreiheit, als die willentliche Entscheidung nicht gehemmt ist durch irgendwelche psychische, vom Willen nicht beeinflußbare Faktoren (Handlungen unter dem Einfluß von Narkotika, Gehirnwäsche u.s.w.). Dieser Begriff der Gewissensfreiheit ist grundsätzlich zu unterscheiden von jener Gewissensfreiheit, um die es in der Konzilserklärung geht. Es ist aber wichtig, diese philosophisch-theologische Erklärung des Gewissens zu kennen, weil davon die Kenntnis abhängt, ob und in welchem Maß das Gewissen durch pädagogische Mittel gebildet werden kann. Würde das Gewissen mit Freiheit identifiziert, dann wäre nicht einzusehen, warum man den Menschen mit gesetzlichen Maßnahmen binden könnte. Denn das Gesetz übt keinen physischen, sondern nur einen moralischen Zwang aus. Wie soll es das können, wenn das Gewissen nur Freiheit ist?

De facto ist angesichts des Waldes von Gesetzen, in dem wir heute leben, unser Gewissen unter vielfältigen moralischen Zwang gestellt. Allerdings können alle juristischen Paragraphen keine moralische Gesinnung erzeugen. Sie sind und bleiben ein Zwangsmittel, um ein Minimum moralischen Handelns in der Gesellschaft zu sichern. Immerhin können juristische Barrieren die Maßnahmen im Bildungssektor abstützen.

Untersuchen wir den Zwang näher, den jegliches Gesetz auf das Gewissen ausübt. Davon hängt für die Lösung des anstehenden Problems der Religionsfreiheit vieles ab. Das Gewissen ist, wie gesagt, ein natürlich und spontan erfolgender Ausdruck unserer praktischen Vernunft, die ihrerseits von Natur auf das Sein, genauer gesagt, auf die Seinsvervollkommnung des Menschen ausgerichtet ist. Auf dieses Endziel hin hat jede einzelne Entscheidung zu erfolgen, also ebenfalls der Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Ein dem Gewissen des Menschen entsprechendes Gesetz muß darum immer in dieser Zielorientierung stehen. Sonst kann und darf das Gewissen die gesetzliche Verordnung nicht befolgen. In diesem Sinn gilt der übliche Begriff von Gewissensfreiheit, um den es auch in der Konzilserklärung geht. Gegenüber jedem Gesetz müßte darum der Mensch eine eigene Gewissenskontrolle vornehmen. Gegenüber den staatlichen Gesetzen tut er das nicht, weil er gewohnheitsmäßig annimmt, daß schon alles in Ordnung sei, oder feststellt, daß er bei Verweigerung eine zu große Sanktion über sich ergehen lassen müßte. Im übrigen ist das soziale Geflecht, in dem der Mensch lebt, so undurchsichtig, daß er die Begrenzung seiner »Gewissensfreiheit« ohne Klagen in Kauf nimmt.

Das Prinzip der eigenen Gewissenskontrolle gilt auch im Hinblick auf ein positives Gesetz Gottes, d.h. ein über den natürlichen Bereich der menschlichen Vervollkommnung hinausgehendes göttliches Gesetz, z.B. das der Annahme der göttlichen Offenbarung. Der Mensch braucht, wie bereits gesagt, einen Nachweis der Glaubwürdigkeit. Diesen Sachverhalt hat Gott selbst in der Schöpfung des Menschen so eingerichtet. Wenn der Mensch einmal die Offenbarung angenommen hat, also bereits im Bann der Gnade steht, dann dürfte die Unterordnung unter das neue Gesetz ihm keine Probleme mehr stellen. Den »Glaubwürdigkeitsnachweis« erhält er in endgültiger Weise durch die Glaubensgnade.

Dem Menschen ist mit dem Gewissen eine schwere Bürde aufgeladen. Das Gewissen ist nicht gleich Freiheit, diese ist vielmehr dem Gewissen als ihrem Richter unterworfen. Der Wille kann gegen das Gewissen entscheiden, er muß sich aber dann den Schuldvorwurf von seiten des Gewissens gefallen lassen. Gott gegenüber kann sich also niemand rechtfertigen mit dem Hinweis auf die Gewissensfreiheit. Eine Rechtfertigung liegt erst dann vor, wenn der Mensch alles getan hat, um die natürliche Ausrichtung seines Gewissens nicht zu verbiegen. Es kann auch unter dieser Bedingung vorkommen, daß das Gewissen nicht die Wahrheit des Seins trifft. Wir reden dann von einem schuldlos irrenden Gewissen. Es gibt aber auch ein irrendes Gewissen, das schuldbeladen ist oder sich schuldbeladen fühlen müßte, wenn es nicht willentlich verbogen worden wäre. Das anerkennen selbst die Strafrichter. Wenn jemand sich keinerlei Mühe gibt, sich nach den in der Gesellschaft üblichen Normen zu verhalten und in der Folge ein Verbrechen begeht, wofür er in seinem Gewissen in keiner Weise einen Schuldvorwurf verspürt, erklärt der Strafrichter, er hätte wissen können und müssen, daß so etwas verboten ist. Der Richter objektiviert also den Schuldvorwurf, der eigentlich vom Gewissen des Verbrechers hätte erfolgen müssen. Mit anderen Worten: Der Richter wirft der inkriminierten Person die Wahrheit vor. Man kommt offenbar nicht davon ab, daß die Wahrheit der Person vorgeht!

2. Die Religionsfreiheit

Wie steht es nun um die Gewissensfreiheit in der Entscheidung für eine Religion? Unsere Betrachtung muß sich zunächst auf den innerseelischen Ablauf dessen konzentrieren, was in der Entscheidung für eine Religion vor sich geht. Auch hier steht am Anfang die Pflicht, die Wahrheit, d.h. die wahre Religion zu suchen. Das hat das Konzil eindeutig zum Ausdruck gebracht. Es versteht natürlich unter wahrer Religion das christliche Bekenntnis der katholischen Kirche (Nr. 1). Doch davon weiß der Suchende zunächst nichts. Er sucht die »wahre« Religion und wird erst auf der ernsten Suche feststellen, welche Religion diese Auszeichnung verdient. Das Vatikanische Konzil distanziert sich darum in keiner Weise von der Tradition. Es widerspricht nicht Pius IX. oder Leo XIII., die einhellig den Indifferentismus verworfen haben, als ob es einerlei sei, welche Religion man wähle. Vom Standpunkt des Suchenden aus, kann man nur sagen, er sei verpflichtet, die wahre Religion zu suchen. Selbstverständlich ist auch das Zweite Vatikanum davon überzeugt, daß derjenige, der in allem Ernst alle nur möglichen religiösen Gemeinschaften untersucht, eigentlich bei wahrheitsgetreuer Suche darauf kommen »müßte«, daß die notwendigen Merkmale einer wahren religiö-

sen Gemeinschaft in der katholischen Kirche zu finden sind. Dieses »müßte« klingt vielleicht arrogant. Es bedeutet aber nur, daß gemäß allen objektiven Kriterien einzig die Lehre der katholischen Kirche sich als wahre Religion anbietet. Ob nun in einem konkreten Fall der einzelne wirklich diesen Weg findet, hängt eben nicht nur von der objektiven Wahrheit, sondern von vielen anderen Umständen ab wie z.B. Beeinflussung durch die Umwelt, Erkenntniskraft, Unterscheidungsvermögen u.s.w. Jedenfalls muß der Mensch sich für jene Religion entscheiden, die er nach ernstem und ehrlichem Suchen als die »wahre« beurteilt. Die katholische Kirche muß diesen Sachverhalt als von Gott zugelassen anerkennen. Sie übt darum gegenüber einem solchen ihrer Ansicht nach »Ungläubigen« Toleranz, Toleranz vom Gesichtspunkt der Kenntnis der wirklich wahren Religion, d.h. vom Standpunkt der objektiv wahren Religion aus. In dieser Toleranz anerkennt sie dem ihrer Ansicht nach »Ungläubigen« das Recht auf »seine« Religion. Von diesem natürlichen Recht aus gesehen, wird darum der »Ungläubige« zum »Andersgläubigen«. Falsch aber wäre die Formulierung, die Kirche anerkenne ein Recht auf Irrtum. Sie anerkennt dem ehrlich Strebenden das natürliche Recht, dem Gewissen zu folgen.

Der Kirche stehen keine Zwangsmittel zur Verfügung, den Andersgläubigen zum objektiv wahren, also zum katholischen Bekenntnis zu zwingen. Sie hat zu allen Zeiten betont, daß man niemanden zur Annahme des katholischen Glaubensbekenntnisses zwingen dürfe. Sonst würde sie die grundlegende, für alle moralischen Handlungen geltende Pflicht, dem Gewissen zu folgen, abstreiten. Thomas von Aquin ist der Kronzeuge dieser theologischen Position. Er sagt von denjenigen, die niemals den Glauben angenommen haben, wie die Heiden und Juden (gemeint sind die zeitgenössischen Juden, nicht die Juden des Alten Bundes): »Sie sind auf keine Weise zum Glauben zu nötigen, sie sollen aus sich glauben, denn Glauben ist Sache des Willens.«[8] In der im Mittelalter diskutierten Frage, ob man »ungläubige«, vor allem jüdische Eltern zwingen dürfe, ihr Kind taufen zu lassen, verweist Thomas[9] auf das auch in der Gnadenordnung nicht zerstörte Naturrecht. In jedem Fall gehöre das Kind den Eltern, es dürfe darum von keiner, auch nicht der in weltlichen Dingen regierenden Kirche gegen den Willen der niemals gläubig gewesenen Eltern (auch der Juden, die unter christlicher Regierung im bürgerlichen Leben nur beschränkte Rechte genossen) getauft werden, da die Eltern ein natürliches Recht hätten, die Religion des Kindes zu bestimmen und dieses Recht durch die Offenbarung nicht aufgehoben sei.

Der Mensch ist verpflichtet, der Glaubensgnade zu folgen, sobald er auf seiner Suche nach der wahren Religion sich über die Glaubwürdigkeit des Überbringers der Gottesbotschaft Rechenschaft gegeben hat. Setzt diese Pflicht nicht auf seiten Gottes ein Gesetz voraus? Wenn dem so ist, dann ist nicht einzusehen, warum die Kirche nicht auch ein Gesetz zur Annahme des Glaubens erlassen und, wo immer sie den Einfluß hat, auf ein entsprechendes bürgerliches Gesetz hinarbeiten könnte. Nun gibt es kein göttliches Gesetz zur Annahme des Glaubens, und es kann auch keines geben. Ein Glaubensgesetz setzt bereits einen Gläubigen voraus. Hierzu Thomas von Aquin: »Ein Gesetz wird von einem Herrn nur seinen eigenen Untertanen gegeben. Die gesetzlichen

8 *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.8.

9 Vgl. ebd., a.12.

Gebote setzen darum das Unterworfensein dessen, der das Gesetz annimmt, unter den voraus, der das Gesetz erläßt. Die allererste Unterwerfung des Menschen aber unter Gott erfolgt nach Hebr 11,6 durch den Glauben ... Demnach wird der Glaube für die gesetzlichen Gebote vorausgesetzt«.[10] Erst in der Folge sind, wie Thomas weiter darlegt, einzelne, den Glauben betreffende Gebote möglich. Die gleiche Argumentation findet sich parallel im Traktat *Über die Hoffnung*. Ein Gebot, sich mit allen Kräften hoffend auf Gott zu stützen, kann erst erfolgen, nachdem der Mensch die Gnade der Hoffnung angenommen hat.[11] Der erste Akt des Hoffens folgt nicht einem Gebot, sondern, durch die helfende Gnade geführt, einem Versprechen Gottes, den Hoffenden nicht zu enttäuschen. Erst auf dieser Grundlage ist dann das Gebot zu hoffen, nämlich in der Hoffnung treu zu verharren, möglich.

Gewiß ist der Mensch als Geschöpf verpflichtet, das göttliche Angebot der Glaubensgnade auch ohne Gesetz anzunehmen. Man kann darum nie von einem Recht auf Unglauben sprechen, wohl aber von dem Recht, solange noch nicht gläubig zu sein, als das eigene Gewissen trotz ernsten Suchens den Entscheid für den katholischen Glauben noch nicht fällen konnte. Doch über dieses innerseelische Geschehen vermag niemand zu urteilen. Solange also einer nicht-gläubig ist, ist ihm die Freiheit der Wahl der Religion zuzuerkennen. Diese Einsicht ist nicht neu. Sie war innerhalb der katholischen Theologie zu allen Zeiten Gemeingut. Weder Thomas von Aquin noch das kirchliche Lehramt haben eine Unterscheidung bezüglich der noch nicht zum Glauben Entschlossenen gemacht in solche, denen die Glaubensgnade schon angeboten, und in solche, welchen sie noch nicht angeboten worden ist. Jeder, der noch nicht zum christlichen Glauben gekommen ist, hat das Recht, entsprechend seinem Gewissen sein religiöses Leben einzurichten. Dieses »Recht« wurde von der Kirche immer anerkannt. Dies heißt, daß man im Hinblick auf solche, die niemals zur Kirche gehört haben, nicht so sehr von Toleranz, als von der Anerkennung eines Rechts sprechen muß. Nochmals sei hervorgehoben: dies war immer kirchliche Lehre. Unter diesem Aspekt ist also von einer Wende in keiner Weise zu sprechen. Bezüglich derer, die nie zur katholischen Kirche gehört haben, gilt die vom II. Vatikanum gemachte Aussage, daß sie ein Menschenrecht, d.h. ein der Würde der menschlichen Person entsprechendes Recht haben, gemäß ihrem Glauben zu leben. Das Menschenrecht, die Religion frei zu wählen, wird vom Konzil verstanden von jenen, die noch auf der Suche nach der wahren Religion sind. Das ist ein entscheidender Gesichtspunkt, den man bei der Lesung des zweiten Abschnittes in Nr. 2 nicht außer acht lassen sollte: »Weil die Menschen Personen sind, d.h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen. Der Mensch vermag aber dieser Verpflichtung auf eine seinem eigenen Wesen entsprechende Weise nicht nachzukommen, wenn er nicht im Genuß der inneren, psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit vom äußeren Zwang steht.

---

10 Ebd., q.16, a.1.

11 Vgl. ebd., q.22, a.1.

Demnach ist das Recht auf religiöse Freiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in deren Wesen selbst begründet. *So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch bei denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt*« (Hervorhebung vom Verfasser).

Es ist also hier formell nicht die Rede von dem, der den katholischen Glauben bereits angenommen hat, denn mit dieser Annahme hat er sich von der Wahrheit überzeugt, an der er gemäß dem Konzil festzuhalten verpflichtet ist. Die Kirche ist aber offenbar bereit, dem Sprachgebrauch der pluralistischen Gesellschaft zu folgen und auf der zivilrechtlichen (!) Ebene auch den Katholiken unter die Suchenden zählen zu lassen.

Mit dieser universalen Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit verzichtet die Kirche natürlich nicht auf ihr Recht auf die Ausübung des Apostolates. Da die Kirche von ihrer Einsetzung durch Christus überzeugt ist, fühlt sie sich verpflichtet, die Nichtkatholiken von ihrer göttlichen Sendung zu überzeugen. Natürlich erfüllt sie ihr Offizium nicht mit äußerem Zwang. Dieser ist aufgrund der Eigenart der Glaubensannahme ausgeschlossen. Mit welchen Mitteln die Kirche das tut, ist durch ihre Missionstätigkeit sattsam bekannt.[12] Eine besondere Frage besteht nur in dem Fall, wo die Kirche in einer durch und durch katholischen Staatsgemeinschaft einen Einfluß auf die Rechtspolitik auszuüben imstande ist, sei es direkt durch die kirchliche Obrigkeit, sei es indirekt durch die katholischen Bürger in einem demokratisch organisierten Staat. Doch darüber später.

3. Religionsfreiheit des Gläubigen?

Verbleiben wir zunächst im internen Bereich der Kirche, und klammern wir die soeben angeschnittene Frage aus, wie sich die Kirche oder die zur Kirche gehörenden Gläubigen in der Politik verhalten.

Wer einmal aufgrund der Annahme des katholischen Glaubens Glied der Kirche geworden ist, untersteht der Jurisdiktion der kirchlichen Obrigkeit. Kann ein katholischer Christ für seine Person noch von Religionsfreiheit als einem Menschenrecht sprechen, in dem Sinn, daß er sich neu auf die Suche nach der »wahren« Religion begeben könnte? Gemäß der Theologie der Gnade kann kein Gläubiger seinen Glauben ohne eigene Schuld verlieren. Das ist naturgemäß eine abstrakte Aussage über das Verhältnis zwischen Gnade und Wille an sich. In der konkreten Wirklichkeit ist das seelische Leben viel verwickelter. Unter Umständen hat der Katholik, der von der Kirche Abschied nimmt, nie echten Glauben gehabt, oder er befindet sich in inneren Schwierigkeiten, in denen er nur meint, keinen Glauben zu haben. Im Mittelalter hatte man für diese psychologischen Aspekte des Glaubensaktes noch kein Verständnis. Die Tatsache, daß

12 Wie Kardinal Joseph Ratzinger in seiner Rede vom 13. Juli 1988 vor den Bischöfen von Chile erklärte, ist seit dem II. Vatikanum die Einschätzung der katholischen Wahrheit als von Gott für alle Menschen bestimmte Wahrheit in bedauerlicher Weise gesunken, woraus sich eine völlige Verkennung der Missionsaufgabe der Kirche ergeben hat.

einer erklärte, er könne dies und jenes nicht glauben, was das Lehramt ihm vortrug, galt als sündhafter Abfall von der Kirche. Die Kirche hat zwar heute für die psychischen Verwicklungen des Glaubenslebens ein offenes Verständnis. Sie steht aber auf dem Standpunkt, daß das Glaubensleben eine intensive Pflege braucht in Gebet und treuer Erfüllung der göttlichen und kirchlichen Gebote. Der Gläubige hat die Pflicht, alles zu tun, um seinen Glauben zu bewahren. Jedenfalls kann die Kirche theologisch nicht von der Lehre ablassen, daß der Gläubige keine moralische Freiheit besitzt, seinen katholischen Glauben aufzugeben. In diesem Sinn die bündige Erklärung von Thomas von Aquin: »Den Glauben anzunehmen, ist Sache des Willens, den bereits angenommenen Glauben zu bewahren, ist eine Notwendigkeit.«[13]

Kann man bei dieser Sachlage vom Standpunkt der katholischen Theologie aus dem staatlichen Gesetzgeber die Vollmacht zuerkennen, innerhalb seines Rechtsbereiches die Freiheit allgemein, auch für die schon katholisch Glaubenden, zu proklamieren?

Im katholischen Staat des Mittelalters sah man im Abfall von der Kirche zugleich eine Revolte gegen die Gesellschaft. Im selben Sinn beurteilte man sonstige schwere Vergehen gegen die Religion wie z.B. die Blasphemie. Die Theologen hatten keine Hemmungen, die Todesstrafe für Blasphemie parallel zur Majestätsbeleidigung als gerecht zu verteidigen.[14] Die Behauptung, die Todesstrafe habe in diesem Fall in keiner Weise etwas mit Aufruhr gegen die Gesellschaft zu tun, sondern sei rein theologisch begründet[15], trifft wohl nicht ganz die Sache. Es ist richtig, daß die Blasphemie nicht wegen einer vermeintlichen Ansteckung der anderen Gesellschaftsglieder unter Todesstrafe stand, wohl aber deswegen, weil man in ihr die Beleidigung des höchsten Wesens sah und sie daher der Majestätsbeleidigung des höchsten irdischen Herrschers zumindest gleichstellte. Es ist zudem zu berücksichtigen, daß die Blasphemie damals das religiöse Empfinden der gesamten Gesellschaft in schwerster Weise verletzte, jedenfalls die Grundfesten der öffentlichen Moral des mittelalterlichen Staates erschütterte. Blasphemie wird auch heute noch – bei uns natürlich mit anderen Maßnahmen – geahndet, wenn das religiöse Empfinden eines Teils der Gesellschaft verletzt wird. Im übrigen wurde ganz allgemein die Häresie als Blasphemie bezeichnet. Wie empfindlich die Bevölkerung auf Häresie reagierte, beweist eine Tatsache aus dem Jahr 1144. Anläßlich eines theologischen Disputes in Köln mit Häretikern drang die Menge in den Saal ein und schleppte die Häretiker ins Freie, um sie dort zu verbrennen.[16]

Wenn nun von seiten der Kirche der Abfall vom katholischen Glauben nicht freigegeben werden kann, dann stellt sich im Zusammenhang mit der Konzilserklärung die Frage, ob die Kirche heute noch darauf besteht, daß die Zugehörigkeit zur Kirche eines bisher Gläubigen auch zivilrechtlich festgenagelt werden sollte, soweit dies noch irgendwie möglich ist. Die Frage erscheint zwar illusorisch, weil die Kirche heute diesen Einfluß auf das Zivilrecht nicht mehr hat. Es geht in der Frage jedoch um die innere Einstellung der Kirche, ob sie einem Katholiken, wenn auch nicht die moralische, so

---

13 *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.8 ad 3.

14 Thomas von Aquin, *Super IV lib. Sententiarum*, d.13, q.2, a.3 sol.

15 Vgl. E.-W. Böckenförde, Erklärung über die Religionsfreiheit. Münster 1968, S. 6, im Anschluß an J. Leclerc, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation. Stuttgart 1965, S. 154.

16 Vgl. die Referenzen bei J. Leclerc, ebd., S. 156.

doch die zivilrechtliche Freiheit zubilligt, seine Zugehörigkeit zur Kirche zu kündigen. Das ist durchaus keine illusionäre Frage. Auf dem Gebiet des Eherechts haben wir ein erhellendes Beispiel dieses Sachverhalts. Wie E.E. Scheftelowitz[17] nachweist, übernimmt und sanktioniert der Staat in zwei Drittel aller Länder der Gegenwart das religiöse Eherecht der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Eine katholisch geschlossene Ehe ist darum in einem solchen Fall auch zivilrechtlich nicht lösbar. Ein eklatanter Fall für die Verflechtung des religiösen Bekenntnisses mit dem bürgerlichen Recht. Ist nun der Katholik in einem solchen Staat benachteiligt, weil seine Ehe nicht wie die eines Protestanten geschieden werden kann? Der Staat sieht darin keine Ungleichheit in der Behandlung, weil jeder entsprechend den von ihm geschlossenen Verträgen behandelt wird.

IV. Die staatsrechtliche Seite der Religionsfreiheit

Im mittelalterlichen *Orbis catholicus* galt die von Thomas von Aquin[18] formulierte Regel, daß derjenige, der einmal den katholischen Glauben angenommen hat, zur Treue gezwungen werden müsse. Das Konzil nimmt nun von dem aus dem modernen Staat nicht mehr wegzudenkenden weltanschaulichen Pluralismus Kenntnis. Deswegen sagt es (Nr. 1): Die Menschen »beanspruchen« die religiöse Freiheit als Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft. Es hält aber an der überlieferten katholischen Lehre von der moralischen Pflicht hinsichtlich der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi fest. Es kann den Schritt in die zivilrechtliche Religionsfreiheit eines jeden machen, weil nur auf diesem Weg Ordnung zustandekommt und vor allem auch die katholische Kirche selbst Bewegungsfreiheit erhält. Aus diesen *rechts- und ordnungspolitischen Gründen* verlangt es für alle das Recht der freien Wahl des religiösen Bekenntnisses. Dies ist der Sinn des Satzes: »Da nun die religiöse Freiheit, welche die Menschen zur Erfüllung der pflichtgemäßen Gottesverehrung beanspruchen, sich auf die Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft bezieht, läßt sie die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet« (Nr. 1) Das *Neue* in der Konzilserklärung von der Religionsfreiheit ist einzig, daß jetzt auch die Katholiken für den zivilrechtlichen Sektor – nicht aber für den moralischen und darum auch nicht für den kirchlichen Bereich – freigelassen sind. Die Kirche kann ohnehin nicht in die Seele hineinschauen, um zu erkennen, inwieweit der Abfall schuldhaft ist. Sie schließt sich somit dem allgemeinen Sprachgebrauch an, gemäß dem die Menschen im Grunde immer nach Wahrheit Suchende sind. Die allgemeine Formulierung, daß unterschiedslos alle im Staat das Recht auf freie Wahl der Religion haben sollen, entsprach einer rechts- und ordnungspolitischen Intention und sollte auch nur in diesem Sinn verstanden und in keiner Weise mit der theologischen Beurteilung vermischt werden. *Gegenüber dem Staat, dem kein Urteil über die Gnadenordnung zusteht, noch zustehen kann, hat jedermann ein Recht auf Religionsfreiheit.* Er darf also

17 E.E. Scheftelowitz, Das religiöse Eherecht im Staat. Köln 1970.

18 Vgl. *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.8 ad 2.

nicht gezwungen werden. Die Zugehörigkeit zur Kirche, die er gewählt hat, gilt gegenüber dem Staat nicht wie ein Ehevertrag.

Damit dürfte das Bedenken behoben sein, daß die Konzilserklärung zu spärlich die eigentlich theologische Sicht berücksichtigt habe. Gewiß hätte man vielleicht erwarten können, daß das Konzil davon spräche, wie der Suchende den Weg zur Kirche als der Trägerin der Offenbarung finden kann. In den Schriften der Lefebvre-Bewegung wird vor allem dieser Mangel beklagt und kritisiert, daß die Konzilserklärung nichts darüber sagt, wie die Kirche im modernen Pluralismus ihren Anspruch noch zur Geltung bringen könne, die von Christus eingesetzte Verkünderin der wahren Religion zu sein. Die Tatsache, daß die Menschheit in die Erbsünde verwickelt ist, legt den Gedanken nahe, daß der katholischen Kirche als der von Christus berufenen Institution, die Menschheit auf den Weg Christi zu führen, eine gewisse Präponderanz in der religiösen Instruktion zugesprochen werden dürfte. Auf diese Präponderanz verzichtet nun die Kirche tatsächlich gemäß dem Konzil, und zwar aus klugem Ordnungsdenken heraus, weil sonst in dem rein weltlichen Staat durch ein dem rationalen Denken nicht zugängliches übernatürliches Ordnungsdenken Ungleichheiten entstehen würden. Von der Kirche, also vom Glauben aus gesehen, ist dieser Verzicht als Ausdruck der *Toleranz* gegenüber einem nicht aufhebbaren Faktum zu bezeichnen. Die von Pius XII. in der Ansprache an den *Verband der katholischen Juristen Italiens* vom 6. Dezember 1953 dargelegte religiös-sittliche Toleranzformel[19] hat darum auch nach dem II. Vatikanum ihre volle Gültigkeit und ist nicht überholt, wie behauptet worden ist. Von jeher hat sich die Kirche zu dem von Christus gelehrten Prinzip bekannt, daß man das Unkraut im Weizenfeld nicht vor der Ernte ausrotten solle, obwohl man im Mittelalter mit Augustinus und Thomas meinte, dieses Abwarten gelte nur dann, wenn man Unkraut nicht ohne Gefahr für den Weizen trennen könne.[20] Doch handelt es sich hier um einen anderen Zusammenhang, nämlich um die allgemeine rechtliche Ordnung. Gemäß Thomas von Aquin müssen die menschlichen Gesetze mit der Unvollkommenheit der Menschen rechnen. Ihr Maßstab kann darum nicht der vollkommene Mensch sein.[21] Mit Augustinus erklärt Thomas[22], das menschliche Gesetz gestatte vieles und lasse vieles durchgehen, was durch die göttliche Vorsehung bestraft wird. Auf die Religionsfreiheit angewandt, heißt dies: Im menschlichen Bereich, der einzig durch die bloße Vernunft geregelt wird, kann man vom theologischen Standpunkt aus die rechtliche Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften in einer pluralistischen Gesellschaft zulassen (als Recht tolerieren), obwohl diese Gleichstellung, übernatürlich-moralisch beurteilt, nicht dem Ideal entspricht, ja man *muß* sie sogar zulassen, weil nur so Ordnung in einem weltanschaulich zerrissenen Staat möglich ist.

Zu beachten ist allerdings, daß diese Gleichstellung sich nur auf die Freiheit aller von Zwang von seiten des Staates bezieht. Dem Staat wird aufgetragen, das religiöse Leben der Bürger anzuerkennen und zu begünstigen (Nr. 3). Im Hintergrund dieser Aufforderung steht der Gedanke Leos XIII., daß einzig die Religion die moralischen

---

19 Vgl. A.F. Utz/J.F. Groner (Hrsg.), a.a.O., Nr. 3978.

20 Vgl. *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.1 ad 1.

21 Vgl. ebd., I-II, q.96, a.2.

22 Vgl. ebd., I-II, q.96, a.2 ad 3.

Bedingungen schaffe, die Einheit eines Staatsgebildes zu garantieren und den Gehorsam der Bürger gegenüber den Gesetzen wirksam zu motivieren. Im besonderen wird durch das II. Vatikanum vom Staat erwartet, daß er geheimen Manipulationen vorbeuge, durch welche das Recht der Religionsfreiheit aller unterlaufen werden könnte. Der Staat soll nicht willkürlich und in unbilliger Weise einer Partei Vorteile gewähren, sondern »nach rechtlichen Normen, die der objektiven sittlichen Ordnung entsprechen«, vorgehen (Nr. 7). Bezüglich der Propaganda, welche einzelne Religionsgemeinschaften für ihre Glaubensüberzeugung tätigen, wird gefordert, man müsse sich »bei der Verbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Gebräuchen allzeit jeder Art von Betätigung enthalten, die den Anschein erweckt, als handle es sich um Zwang oder um unehrenhafte oder ungehörige Überredung, besonders wenn es weniger Gebildete oder Arme betrifft. Eine solche Handlungsweise muß als Mißbrauch des eigenen Rechtes und als Verletzung des Rechtes anderer betrachtet werden« (Nr. 4). Mit Geld kommt man überall an, vor allem bei Armen. Mit dem Geld der Saudis werden Moscheen gebaut, wo es – wie z.B. in Afrika – noch wenige Mohamedaner gibt, um auf diese Weise weitere Glaubensgenossen anzulocken. Auch in europäischen Ländern fließt das Geld der Saudis in solche Bauten. Für die sorgenbeladenen Regierungen eine willkommene Gelegenheit, die Arbeitslosigkeit bekämpfen zu können. Daß eine solche Invasion des Islams in unsere Kulturkreise in ferner Zukunft nachteilig werden könnte, wird momentan nicht bedacht, sondern erst festgestellt, wenn einmal gegen alle Toleranz der Islam Kultur und Politik beherrscht. Jedenfalls ist es bislang den Christen nicht gestattet worden, in ausgesprochen islamischen Ländern Kirchen zu bauen und ihren Glauben zu propagieren. Die erwähnte Mahnung des II. Vatikanums bezüglich der Ausbreitung religiöser Überzeugungen hat, wie man sieht, eine heikle, kaum lösbare Frage angerührt, die sich mit der Religionsfreiheit auf politischer Ebene stellt: Wie kann man vermeiden, daß die Religionsfreiheit zum Instrument gesellschaftspolitischer und staatspolitischer Umwälzungen eingesetzt wird? Wer in Madrid fragt, warum nach Ablösung des Franco-Regimes weiterhin eine breite Allee den Namen »Avenida del General Perón« trage, wird daran erinnert, daß nach dem Zweiten Weltkrieg die USA dem hungernden Spanien Weizen anboten unter der Bedingung der Einführung der Religionsfreiheit, worauf Franco zum Schutz des Glaubens der vielen in Armut darbenden Analphabeten des Südens ablehnte und dann von Perón die Lieferung bedingungslos erhielt. Die Religion als Grundlage eines echten sozialen Konsenses ist stets in Gefahr, als Instrument rein politischer Ziele mißbraucht zu werden. Diese Erkenntnis hat die Gesellschaftspolitik des Mittelalters in der Verteidigung des katholischen Staates dominiert.

Zusammenfassung und Rückblick auf die Tradition

Das Konzil spricht immer nur von der Freiheit von äußerem Zwang hinsichtlich der Annahme des Glaubens und des Beharrens im Glauben. In keiner Weise meint es Freiheit von der Verpflichtung, die Wahrheit anzunehmen. Im Gegenteil unterstreicht es ausdrücklich diese Verpflichtung. Der Mensch ist also gegenüber der Wahrheit innerlich nicht frei. Vielmehr durchzieht unterschwellig der Gedanke von der Befreiung durch die Wahrheit, vor allem durch die Wahrheit des katholischen Glaubens, das ganze

Dokument. Das Konzil steht darum auch auf dem Standpunkt, daß der Gläubige, der einmal den katholischen Glauben als Wahrheit erkannt hat, verpflichtet ist, diesem treu zu bleiben.

Die früheren Päpste, auf die eingangs hingewiesen wurde, sahen sich einer geistigen Welt gegenüber, die mit ausgesuchter Schläue die katholische Auffassung von Sittengesetz und Religion bekämpfte. In einem Atemzug wurde die Freiheit der Religion von staatlichem Zwang zusammen mit der willkürlich-moralischen Freiheit in Fragen des Glaubens und der Sitte gefordert. Dies wird z.B. deutlich, wenn man den oben nach Art der Kritiker nur halb zitierten Satz aus *Quanta cura* ganz zur Kenntnis nimmt: »Von dieser falschen Auffassung der Gesellschaftsordnung aus begünstigen sie (die Gegner der Kirche) weiter jene irrige Ansicht, die der katholischen Kirche und dem Seelenheile höchst verderblich ist und von Unserm unmittelbaren Vorgänger Gregor XVI. als ›Unsinn‹ erklärt wurde, nämlich ›die Freiheit des Gewissens und die Gottesverehrung seien jedes einzelnen Menschen Eigenrecht, das in jedem Staat mit ordentlicher Verfassung gesetzlich umschrieben und gewahrt werden müsse, und *die Bürger hätten ein Recht auf jede beliebige Freiheit, die weder durch kirchliche noch staatliche Hoheit eingeschränkt werden dürfe*, sie sollten vielmehr ihre Meinung in Wort und Schrift oder sonstwie öffentlich verkünden und verbreiten können‹.«[23] Kurz gesagt, es ging den früheren Päpsten darum, gegen eine uneingeschränkte, nicht nur rechtliche, sondern auch moralische Freiheit, die der Willkür gleichzustellen ist, Stellung zu nehmen. In dieser Hinsicht hat der frühere Lefebvre-Gefolgsmann Dominique-Marie de Saint-Laumer die Kontinuität der päpstlichen Lehre von der Religionsfreiheit bis zum II. Vatikanum in seiner Schrift *Le droit à la liberté religieuse et la liberté de conscience*[24] korrekt und tiefgründig dargestellt. Das II. Vatikanum spricht befürwortend einzig von einer (im Rahmen der öffentlichen Ordnung) beschränkten *rechtlichen* Freiheit in der Wahl der Religion. Diese Eingrenzung der Problematik der Religionsfreiheit war in den Zeiten Gregors XVI., Pius' IX. und Leos XIII. noch nicht spruchreif. Mit diesem Umstand hängt auch die verschiedene Stellungnahme zum katholischen Staat zusammen.

V. Religionsfreiheit im »Katholischen Staat«

Die Konzeption eines Weltanschauungsstaates, in dem es einen staatlichen Zwang bezüglich der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion geben soll, wurde vom Konzil eindeutig abgelehnt. Ein leiser Hinweis auf eine weltanschaulich oder religiös einheitliche Gesellschaft und damit auf die Problematik eines katholischen Staates findet sich in Nr. 6 der Konzilserklärung: »Wenn in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk einer einzigen religiösen Gemeinschaft in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle bürgerliche Anerkennung gezollt wird, so ist es notwendig, daß zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird.« Damit sind zwei Dinge ausgesprochen:

---

23 Vgl. A.F. Utz/ B. von Galen (Hrsg.), a.a.O., Nr. II 29.

24 Ballée 1987.

1. Es ist denkbar und damit auch anerkannt, daß ein Staat, in dem ein bestimmtes Glaubensbekenntnis dominiert, in gewisser Weise dieses religiöse Bekenntnis begünstigen kann;
2. daß aber auf jeden Fall die Freiheit der Wahl und der Ausübung eines anderen Bekenntnisses gewahrt sein muß.

Damit ist im Grund das Wesentliche über den heute noch möglichen katholischen Staat gesagt.

Die katholische Theologie hat sich den katholischen Staat nie als ein Staatsgebilde vorgestellt, in dem ein Nicht-Katholik zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen worden wäre. Bezüglich der Juden und Ungläubigen, sagt Thomas[25], »hat die Kirche kein geistliches Urteil auszusprechen. Sie hat sie nur auf weltlichem Gebiet zu verurteilen, falls sie, wenn sie unter Christen leben, sich ein Vergehen zuschulden kommen lassen, das ihre Bestrafung durch die Gläubigen auf weltlichem Gebiet begründet.« In dieser Hinsicht brauchte das II. Vatikanum keine Korrektur früherer Doktrin vorzunehmen.

Anders verhält es sich bezüglich der Beurteilung der gesellschaftspolitischen Lage. Im *Orbis catholicus* war man um den sozialen Konsens besorgt, der im katholischen Glaubensbekenntnis zum Ausdruck kam. Wie schon dargelegt, konnte man nicht begreifen, daß ein Katholik ohne Sünde wider den Heiligen Geist vom Glauben abfallen konnte. Der Abfall vom Glauben war zugleich ein Ansturm gegen die Grundfeste, welche die gesellschaftliche und staatliche Einheit garantierte. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß das Vorgehen gegen Glaubensabtrünnige auch durch psychologisches Mißverstehen hervorgerufen war. Wie ebenfalls erklärt, hat sich die Kirche heute für die staatsrechtliche Ordnung mit dem Pluralismus der Anschauungen abgefunden. Es handelt sich in keiner Weise um eine dogmatische Wendung, sondern lediglich um die Interpretation einer neuen gesellschaftspolitischen Situation.

Heißt dies nun, daß die Kirche oder die katholischen Christen auf jeden Einfluß auf die Rechtspolitik verzichten müssen? Wir alle wissen zur Genüge, daß jede Partei einem Grundsatzprogramm verpflichtet ist. Darin spielt auch die Religion eine Rolle, selbst dann noch und sogar erst recht, wenn erklärt wird, man verhalte sich jeder Religion gegenüber neutral. Da jeder Mensch eine Weltanschauung hat, und wäre es »nur« der Neutralismus oder der Nihilismus, ergeben sich immer Folgen für bestimmte gesellschaftspolitische Fragen. Man braucht nur an die Abtreibung oder die Gentechnologie zu erinnern. Es ist darum in einer Gesellschaft, die mehrheitlich katholisch ist, unvermeidlich und selbstverständlich, daß das katholische Bekenntnis in gewisser Hinsicht, z.B. im Schul- und Bildungswesen, begünstigt wird, ohne natürlich die Freiheit der anderen zu unterbinden oder das Prinzip der gerechten Verteilung zu mißachten. Die religiösen Minderheiten haben auch in einer überwiegend katholischen Gesellschaft ihr Existenzrecht zu beanspruchen. Dies gilt auch für den Fall, daß einzig die katholische Glaubensgemeinschaft öffentlich-rechtliche Anerkennung genießt. Von Bevorzugung oder Benachteiligung kann hier nicht gesprochen werden, weil jeder Religionsgemeinschaft nicht nur die Entfaltungsfreiheit, sondern auch entsprechend ihrer zahlenmäßigen Größe die Teilhabe an öffentlichen Mitteln garantiert sind. Wie es einen

25 Vgl. *Summa Theologiae*, II-II. q.10, a.9.

liberalen Staat gibt, von dem man nicht weiß, ob er außer dem in der formalen Freiheit begründeten nihilistischen Pragmatismus noch ein Wertprogramm zustande bringt, und wie es einen sozialistischen Staat gibt, der in seiner angeblichen Neutralität mindestens genauso wie der liberale die Religion in die Privatsphäre abdrängt, wenn nicht sogar unterdrückt, so kann es auch einen an religiösen Werten orientierten Staat geben. Jedenfalls war man bislang in Europa der Auffassung, daß die Kultur von der christlichen Tradition getragen war. Wenn man schon die pluralistische Demokratie mit ihrem Mehrheitsprinzip, in dem selbstverständlich auch das Recht der Minderheiten beschlossen ist, als die große politische Entdeckung feiert, dann muß man auch der katholischen Mehrheit das Recht zubilligen, das Gemeinwohl der staatlichen Gemeinschaft zu bestimmen. Aus dem Konzilstext geht eindeutig hervor, daß diese demokratische Regel anerkannt ist. In diesem modernen katholischen Staat sind im Vergleich zur mittelalterlichen Vorstellung nur drei Ideen neu:

1. der völlige Verzicht auf rechtliche Maßnahmen gegen Glaubensabtrünnige;
2. die Begünstigung aller religiösen Gemeinschaften wegen ihrer Bedeutung für die Gesellschaftsmoral, natürlich entsprechend der Zahl ihrer Gläubigen;
3. die Inkaufnahme eines eventuellen Wechsels der Mehrheit.

Alle anderen Gesichtspunkte sind gleich geblieben:

1. es wird niemand zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen;
2. die verschiedenen nicht-katholischen Religionsgemeinschaften haben Kultfreiheit.

Die Begünstigung aller religiösen Gemeinschaften durch die Staatsgewalt war im Mittelalter keine Fragestellung, weil es weder Demokratie noch Pluralismus der Weltanschauungen gab.

Was die Kultfreiheit oder gar Begünstigung aller religiösen Gemeinschaften betrifft, so dürfen wir modernen Demokraten keinen Stein auf das Mittelalter werfen. In der als mustergültig betrachteten Demokratie der Schweiz war es z.B. in den ersten zwei Dezennien dieses Jahrhunderts im Kanton Basel-Stadt den Katholiken nicht gestattet, außerhalb des Kirchengebäudes eine kirchliche Prozession abzuhalten, noch Religionsunterricht in der Schule zu erteilen. Heute ist die Frage obsolet geworden, nachdem die Katholiken nicht mehr zur Minderheit gehören. In neuester Zeit hat die überwiegend protestantische Genfer Bevölkerung dagegen aufbegehrt, daß ein katholischer Bischof in Genf zu residieren beabsichtige, weil dies der calvinischen Tradition der Stadt widerstrebe, während man andererseits spontan den Bau einer Moschee in Kauf nahm. Es ist nun einmal unabweislich, daß die religiösen Minderheiten sich mit einer weniger einflußreichen Stellung in der sozialen Umwelt abfinden müssen, wenn nur ihr Grundrecht der freien Ausübung des religiösen Bekenntnisses gesichert ist und ihre Existenz in der anders gearteten Gesellschaft entsprechend geachtet wird.

Die Frage der Religionsfreiheit ist, wie man sieht, in der Praxis nicht so einfach. Die enge Beziehung zwischen Religion und Kultur stellt Probleme, die mit der verbalen Garantie der Religionsfreiheit nicht gelöst sind. Weil die Religionsfreiheit zugleich eine Kulturfrage ist, müssen die Bürger, sowohl diejenigen, welche die Mehrheit für sich haben, wie die Bürger der Minderheiten sich auf eine gemeinsame Formel friedlich einigen. Dies scheint allerdings schwer zu sein, wie die politisch-religiösen Auseinandersetzungen in Genf beweisen. Diese Probleme werden sich in ferner Zukunft noch vergrößern, wenn einmal die Mohammedaner, ganz abgesehen von der Zunahme der Einwanderer, schon allein aufgrund ihrer höheren Geburtenziffer die Oberhand gewon-

nen haben. Zur Zeit befinden sich unter den 100 000 Mohammedanern in der Schweiz 5 000 Schweizer Konvertiten. Die Zahl der Schweizer Mohammedaner wird nicht allein aufgrund der Konversionen, sondern vor allem auch durch die mit den Jahren wachsende Einbürgerung der Türken steigen. Diese Tatsache wird die christliche Bevölkerung vor Fragen stellen, deren Schwere sie noch nicht zu ahnen vermag, da sie mit einer Religionsgemeinschaft in Konkurrenz treten wird, die ein ganz anderes Verhältnis zur Toleranz hat, als man es sich bis dahin vorstellte.

Die mittelalterliche Gesellschaft war eine elitäre Gesellschaft. Die katholische Kirche stellte die geistige Elite. Man kann es ihr, die sich als legitime Trägerin der göttlichen Offenbarung betrachtet, nicht verübeln, daß ihre Repräsentanten für sich den Anspruch auf Führungskompetenz erhoben. Aus dieser Gesellschaftsstruktur ergab sich von selbst die Hochschätzung von gesetzlichen Maßnahmen zur Aufrechterhaltung einer bestimmten, dem Glauben entsprechenden Gesellschaftsmoral. Es war nicht Absicht der damaligen Elite, das Volk in Unwissenheit zu halten, um so leichter regieren zu können. Das Schulwesen war noch nicht so weit entwickelt, und konnte es auch nicht sein in einer ungeheuer arbeitsintensiven Gesellschaft.

Die modernen Gesellschaftstheorien nehmen weiten Abstand von jeder Befürwortung einer Elite, so daß ein Verteidiger einer Elite gleich mit der Betitelung »Demokratiefeind«, »Diktator«, »Totalitarist« u.s.w. abgetan wird. Wir leben heute wissenschaftlich in einer Ära der herrschaftsfreien Gesellschaft, sei diese nun von Marx oder von irgendeiner agnostizistischen Erkenntnistheorie inspiriert. Der Verlust der Wahrheit geht so weit, daß man moralische Normen nur als Fabrikate der Kommunikation betrachtet und darum auch von der »kommunikativen Kompetenz« (J. Habermas) oder allgemein einer Dialogethik spricht. Dahinter liegt die Idee eines gewissen Darwinismus, gemäß dem nicht nur die materielle, sondern auch die geistige Welt sich ziellos in einem dauernden Prozeß befindet. Das politische Substrat dieser Entwicklung ist die demokratisch organisierte Gesellschaft. Ihr traut man eine unendliche Lebensdauer zu. Man übersieht dabei aber, daß die Menschen nicht nur dialogisieren, sondern auch zufrieden und genügsam leben wollen. Und man vergißt, daß sie zudem einander neidvoll mißtrauen und obendrein jeder für sich seine eigene Lebensanschauung hat, die mit der der anderen nicht kompatibel ist, so daß der Diskurs mit Notwendigkeit in einen Interessenkampf ausartet. Das Ende dieses Kampfes wird dann die Oberherrschaft einer Gruppe sein, welche die anderen terrorisiert. Die Erfahrung aus der Geschichte belehrt uns, daß auf Zerfall einer Demokratie stets Diktatur folgte.

Wäre es bei dieser Aussicht nicht besser, wir würden auch in der Demokratie an eine vom Wert der Person überzeugte, moralisch hochstehende Elite denken, der wir das Vertrauen schenken können, die Gesellschaft zu führen? Herrschaft ist nicht in sich schlecht. Sie wird nur schlecht in der Hand einer moralisch minderwertigen Person. Wenn die Bedingung einer moralisch standfesten und religiös verwurzelten Elite gegeben ist, dann braucht man sich vor gesetzlichen Vorschriften, auch moralischer Natur, nicht zu fürchten. Doch ist diese Erkenntnis zur Zeit in unserer Demokratie noch nicht herangereift. Darum werden wir immer wieder mit einer moralisch blinden oder lahmen Staatsgewalt rechnen müssen.

Gesetzliche Vorschriften allein können höchstens den äußersten Rahmen gegen das Ausufern der Freiheiten setzen. Sie sind heute – vielleicht im Gegensatz zum tiefgläubigen Mittelalter – nicht imstande, moralisches Verhalten von innen her zu gestalten.

Diese Tatsache bedeutet für die katholische Kirche – und überhaupt für alle religiösen Gemeinschaften – die enorme Herausforderung, ihr Bekenntnis lebendig darzustellen, um auf diese Weise eine Erneuerung der Gesellschaftsmoral zu bewirken. Erst aufgrund dieses neuen Moralkonsenses wird es möglich sein, die Elite zu finden, der man die Lenkung des Staatswesens sorglos anvertrauen kann. Eine Gesellschaft, die aufgrund eines moralischen Konsenses ihre Identität gefunden hat, braucht sich vor Mißbrauch der Gewalt von seiten der von ihr gewählten Regierung nicht zu fürchten. Dieser Gedanke ist die bereits von Leo XIII. ausgesprochene und auch heute noch geltende Grundidee jeder Konzeption eines »katholischen Staates«.

Kirchenrecht im Gegensatz

Karl Neundörfers Beitrag zu einer Begründung des Kirchenrechts *

Von Reinhild Ahlers

»Den einen ist das Kirchenrecht ein tägliches Handwerkszeug, von dem sie wissen, wie es aussieht, und mit dem sie umzugehen verstehen, über das sie sich aber so wenig Gedanken machen, wie ein Bauer über seinen Pflug oder ein Arbeiter über seinen Hammer. Anderen ist es ein Land so unbekannt wie dem Holländer die Alpen oder dem Schweizer das Meer ... In Wahrheit ist das Kirchenrecht vielleicht der problematischste Punkt im Leben der Kirche – wenigstens für uns Menschen von heute.«[1] Diese Sätze wurden vor über 60 Jahren geschrieben, haben aber dennoch auch heute noch eine gewisse Aktualität. Diese Tatsache verleiht den Sätzen und ihrem Schreiber eine besondere Bedeutung. Der Autor ist Karl Neundörfer, der zum einen sicherlich zu denen gehört hat, denen das Kirchenrecht ein »tägliches Handwerkszeug« war, der aber andererseits wie kaum ein anderer in seiner Zeit darum bemüht war, Grund und Grenze des kanonischen Rechts aufzuzeigen, ein Anliegen, das heute als »theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts«[2] einen breiten Raum innerhalb der Kirchenrechtswissenschaft einnimmt.

Karl Neundörfer ist – hauptsächlich bedingt durch seinen frühen Tod im Jahre 1926

---

* Leicht überarbeitete Fassung des Vortrages bei der Promotion zum Doktor der Theologie am 14. Juli 1989 in Eichstätt.

1 K. Neundörfer, *Recht und Macht in der Kirche*, in: E. Michel (Hrsg.), *Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch*. Jena 1923, S. 52-63, hier S. 56.

2 Vgl. etwa P. Krämer, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils. Trier 1977.

– weithin unbekannt geblieben. Gerade aber im Hinblick auf die Frage nach einer Begründung des Kirchenrechts lohnt es sich, sich mit seinen Gedanken vertraut zu machen. Sein wohl engster Freund Romano Guardini schrieb über Neundörfer nach dessen Tod: »Durch ihn habe ich das Ressentiment gegen Recht, Gesetz und öffentliche Form des Religiösen überwinden gelernt. In stets erneuerten Unterredungen hat er mich sehen gelehrt, wie eng jene scheinbar so religiöse Haltung ist, wonach rechtes religiöses Leben nur das Innerliche, Individuelle oder Erlebnis-Gemeinschaftsmäßige ist, dagegen Recht und Gesetz nichts damit zu tun haben.«[3]

Der folgende Beitrag ist ein erster kleiner Annäherungsversuch an Karl Neundörfer, der dessen Bedeutung für die Frage einer theologischen Begründung von Recht in der Kirche zu erhellen versucht.

1. Leben und Werk Karl Neundörfers

Karl Neundörfer wurde am 5. Mai 1885 in Wöllstein in Rheinhessen als Sohn eines Richters geboren. Seit seinem 7. Lebensjahr verband ihn eine Freundschaft mit Romano Guardini, die sich bis zu seinem Lebensende fortsetzen und vertiefen sollte. In Mainz besuchte er – zusammen mit Guardini – das Gymnasium. Nach seinem Abitur im Jahre 1903 studierte er Rechtswissenschaften in Gießen und promovierte 1906 mit einer Arbeit zum Thema *Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Kirche und Staat*.[4]

Gemeinsam mit seinem Freund Guardini faßte er jedoch dann den Entschluß, Theologie zu studieren und Priester zu werden. Dieser Entschluß erwuchs bei beiden mitten in einer religiösen Krise aus einer Bekehrung heraus, und zwar aus einer Bekehrung zur Kirche. Guardini beschrieb später die damaligen Überlegungen seines Freundes: »Bei ihm hatte das führende Wort schon lange gelautet: ›Die größte Chance der Wahrheit ist dort, wo die größte Möglichkeit der Liebe ist.‹ Darin hatte sich bei ihm schon lange eine Überwindung seiner klaren, gerechten, aber auch sehr selbstsicheren und selbstbewußten Natur vorbereitet. Er hatte erkannt, daß ihm die Welt der Liebe fehle und die Fülle der Existenz daran hänge, sie zu gewinnen. So war für ihn die Frage gewesen, wo der Weg zur Liebe führe, und die Antwort hatte auch für ihn gelautet: durch die Kirche.«[5]

Im Wintersemester 1906/07 – ein Semester nach Guardini – begann er in Tübingen sein Theologiestudium, das er in Freiburg und Mainz fortsetzte. Am 28. Mai 1910 wurden die beiden Freunde in Mainz zu Priestern geweiht. Nach Kaplansstellen in Hechtsheim, Viernheim und Worms wurde Neundörfer 1914 zunächst Kaplan, 1918 dann Pfarrer von St. Quintin in Mainz. Zusätzlich wurde er Caritasdirektor der Diözese Mainz und wirkte mit in der Kommission für das Reichsjugendwohlfahrtsgesetz und in der Kommission für Ehe- und Familienfragen des *Katholischen Deutschen Frauenbundes*.

---

3 R. Guardini, in: *Karl Neundörfer zum Gedächtnis. Von seinen Freunden*. Mainz 1926, S. 13-24, hier S. 20f.

4 Veröffentlicht in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 89 (1909), S. 270-299; 393-418.

5 R. Guardini, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*. Düsseldorf ^{4}1985, S. 72.

Außerdem engagierte er sich mit Guardini in der katholischen *Jugendbewegung Quickborn*.

Die wenige Erholung, die er sich gönnte[6], suchte Neundörfer meist in den Bergen. Bei einer Wanderung auf den Piz Led neben dem Fex Gletscher bei Sils Maria im Engadin stürzte er am 13. August 1926 tödlich ab.[7] Wie tief die Freundschaft Neundörfers zu Guardini zu diesem Zeitpunkt war, dokumentiert dessen spätere Aussage: »Daß er starb, war wohl der bitterste Verlust meines Lebens.«[8]

Aus den Nachrufen für Karl Neundörfer[9] zeichnet er sich – bei allen Vorbehalten gegenüber der überschwenglichen Darstellung in Nachrufen – als ein Mann der Superlative ab, der die gegensätzlichsten Eigenschaften in sich vereinte. Einhellig wird er charakterisiert als ein schlichter, zurückhaltender und nüchterner Mensch mit einem ausgeprägten Sinn für Sachlichkeit und Gerechtigkeit. Gleichzeitig aber werden ihm auch eine große Güte und Liebe bescheinigt, Liebe zu Gott und Liebe zu den Menschen, besonders auch zu Andersdenkenden. Diese Liebe gründete in einem unerschütterlichen Glauben und einer tiefen Verwurzelung in der Kirche.[10] Als Jurist – so sagte Guardini über ihn – wäre er gerecht, aber vielleicht hart gewesen; der Glaube habe ihn verwandelt und zu einem liebenden Menschen gemacht.[11]

Diese Grundhaltung prägte auch Neundörfers wissenschaftliche Arbeit, in der er Fragestellungen im Grenzbereich zwischen Kirche und Staat aufgriff, aber auch Stellung nahm zu anderen aktuellen Themen. »... die Grundposition, von der seine kühle kritische Denkarbeit ausging, war ein ganz tief verwurzelter Glaube und eine ganz tiefe Liebe zur Kirche. Beides erlaubte ihm erst jene Kühnheit der Kritik, die nur dem ganz tief Gläubigen und Liebenden gestattet ist. Was seine Kritik noch unangreifbarer machte, war die Klugheit und Besonnenheit, mit der er sie ausübte. Karl Neundörfer hat nie einfach zerschlagen, aber er hat auch nie Konzessionen gemacht, nie Halbheiten im Denken gestattet.«[12]

---

6 Guardini schrieb in seinem Nachruf über den Freund: »Karl Neundörfer hat rastlos gearbeitet. Er stand morgens um 5 Uhr auf. An jedem Tag gehörte nach dem Morgengebet eine halbe Stunde der betrachtenden Versenkung in die Wirklichkeit des Glaubens. Dann begann die priesterliche, die wissenschaftliche und die im öffentlichen Leben getane Arbeit und ging ununterbrochen – etwa ruhte er nach Tisch eine Viertelstunde – bis abends um 11 und darüber hinaus. Meist schlief er keine sechs Stunden. Seine Natur war aber so klar und so erneuerungsfähig, daß nach langen, in dieser Weise durchgearbeiteten Monaten vierzehn Tage genügten, ihn wieder voll zu kräftigen«, in: R. Guardini, *Karl Neundörfer*, a.a.O., S. 17.

7 »Zu Mittag wollte er wieder unten sein, aber er ist nicht wiedergekommen. Am Abend wurde man unruhig. Noch in der Dunkelheit ging die Rettungskolonne aus, fand ihn aber nicht. Am nächsten Morgen kam einer und berichtete, er habe ihn in einer Spalte gefunden. Er muß den Weg verloren haben und so auf den Gletscher geraten sein. Erst am Nachmittag gelang die Bergung. In der kleinen Kapelle am Eingang des Tales haben wir ihn aufgebahrt«, ebd., S. 13f.

8 R. Guardini, *Berichte über mein Leben*, a.a.O., S. 69; vgl. auch ebd., S. 81. Diese 1984 erstmals veröffentlichten »Berichte« entstanden in den Jahren 1943-1945.

9 In dem erwähnten Heft *Karl Neundörfer zum Gedächtnis* schrieben neben Guardini noch Josef Weiger, Walter Dirks und Gerta Krabbel; vgl. außerdem den Nachruf von Philip Funk, in: *Hochland* 24/1 (1926/27), S. 111-114.

10 Vgl. besonders R. Guardini, *Karl Neundörfer*, a.a.O., S. 21.

11 »Die Kraft der Liebe ist in ihn gekommen; so wie alles in ihm war, ohne alle Übersteigerung, ganz schlicht, ganz ruhig, ganz wahr«, ebd., S. 16.

12 W. Dirks, in: ebd., S. 25-30, hier S. 28.

Vereinigte Neundörfer einerseits Gegensätze in sich selbst, so war er auch ein Gegenpol zu seinem Freund Romano Guardini. In ihrer Guardini-Biographie schreibt Hanna-Barbara Gerl: »Wenn Guardini mit Leidenschaft und Treue nach dem Wesen der Kirche, dem Wesen des Christentums suchte, so vertrat Neundörfer die Konkretion der Kirche in Organisation, ihre Verflechtungen in Staat, Gesellschaft, Parteien.«[13] Und wiederum in den Worten Guardinis selbst: »Der besondere Gegenstand seines Denkens war die Kirche. In unserer gemeinsamen theologischen Studienzeit in Tübingen ... war uns Wirklichkeit der Kirche aufgegangen; die Fülle der darin enthaltenen Probleme, sobald man sie in ihrer ganzen Tiefe faßt, nicht nur als formale Ordnung, sondern als die kirchliche christliche Wirklichkeit in Gesellschaft und Geschichte. Und wir hatten uns gedacht, ich sollte sie von der kontemplativen Seite ihres Lebens her zu erfassen suchen ... Er wollte sie als kämpfende, arbeitende, herrschende und dienende erfassen. Das Gesetz aber dieses aktiven Lebens der Kirche war ihm das kanonische Recht. Er sah es nicht als Sammlung von Verboten und Geboten, sondern als Grundlage, Form und Sicherung von Leben.«[14]

Gegensätze in sich selbst, Gegenpol zu Guardini – Gegensatz und Gegensätze waren schließlich auch das Thema der Gespräche zwischen den Freunden, schon seit 1905. In seinem 1925 erstmals erschienenen Buch *Der Gegensatz* schreibt Guardini im Vorwort: »Das Buch ist Karl Neundörfer zu eigen gegeben. Ginge es nach voller Gerechtigkeit, so müßte sein Name mit unter dem Titel stehen. Er weiß, wie diese Gedanken entstanden sind. Sie gehören auch ihm, und nicht nur dadurch, daß so mancher aus ihnen, und so manches an allen von ihm stammt«.[15] Im folgenden soll die Gegensatz-Lehre Romano Guardinis in groben Zügen skizziert und dann gefragt werden, ob und inwieweit sie Karl Neundörfer für eine Begründung des Kirchenrechts fruchtbar gemacht hat.

2. *Die Gegensatz-Lehre Romano Guardinis*

Ausgangspunkt bei Guardinis Gegensatzlehre[16] ist das Ganze der Wirklichkeit, das Leben als solches, das Lebendige. Dieses charakterisiert er als schlechthin gegensätzlich. »Gegensatz ist nicht eine Eigenschaft am Lebendigen, sondern das Lebendige selber.«[17] Es geht dabei um eine Rhythmik des Gegensätzlichen, um eine unermüdliche Bewegung als lebenserhaltendes Prinzip. Das Verharren in einem der Gegensatzpole ist demgegenüber Inbegriff des Unvitalen, denn eine Gegensatzseite ist nur mit der anderen denkbar und lebbar. »Nähert sich das Leben der Verwirklichung der ›reinen‹ Sinngestalt (Seite), so bedeutet das zunächst ein Positives; einen Aufstieg zu stärkerer, eindeutigerer Bestimmtheit; eine Zunahme an Typik, damit an Lebendigkeit selbst ... Zugleich

13 H.-B. Gerl, Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk. Mainz 1985, S. 68.

14 R. Guardini, *Karl Neundörfer*, a.a.O., S. 20.

15 R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Mainz 1925 (Nachdruck ^{3}1985), S. 7.

16 Vgl. ebd.; weiterhin H.-B. Gerl, Leben in ausgehaltener Spannung. Romano Guardinis Lehre vom Gegensatz, in: R. Guardini, *Der Gegensatz*, a.a.O., S. 217-235; dies., Romano Guardini, a.a.O., S. 250-266.

17 H.-B. Gerl, Leben, a.a.O., S. 222.

aber wird das Leben in steigendem Maße gefährdet. Gerade jener Anstieg gefährdet es; gerade die wachsende Eindeutigkeit, Sättigung mit Typik. Die reine Verwirklichung der betreffenden Sinngestalt wäre gleichbedeutend mit dem Untergang des Lebendigen.«[18] Aber auch das Stillstehen der Gegensatzseiten in der Horizontalen bedeutet Lebensunfähigkeit. Zwar gibt es ein solches Verharren, aber nur als »Durchgang einer Verschiebungsbewegung«, als »ein kurzer Augenblick von kostbarster Wohlgestalt«.[19] Aber dieser Ausgleich kann nicht andauern. »Ein solches Gleichgewicht würde bedeuten, daß lebendiger Zug und Gegenzug, Druck und Gegendruck einander aufhöben ... Das aber würde Tod bedeuten.«[20] Sowohl die reine Gegensetzung als auch die reine Aufhebung sind Werte, aber eben Grenzwerte, die nur im Untergang zu verwirklichen sind.

Diese Lehre vom Gegensatz vollzieht sich nicht zuerst im Denken, sondern ist Vorgabe des Lebens. Das Denken wird durchschritten und auf das Leben hin geöffnet, die Abstraktion ins Konkrete bzw. Geschöpfliche hineingeholt.[21] Gleichzeitig erbringt das Leben selbst den Beweis dessen, was im Denken kaum eingeholt werden kann: Der Gegensatz wird nicht zum Widerspruch schlechthin, sondern findet im Leben seine praktische Einung, ohne letztendlich versöhnt zu sein.[22]

Wie ist das Verhältnis der Gegensatzpole also zu beschreiben? Die Pole stehen zueinander in einem zugleich unvermischten und ungetrennten Verhältnis: unvermischt insofern, als sie sich weder voneinander ableiten noch ineinander überführen lassen; ungetrennt insofern, als sie nur gemeinsam denkbar und auch lebbar sind. Die Pole sind jeweils eigenständige und feste »Haltungsformen« und dürfen nicht zu einem »schillernden, fließenden Ineinander«[23] werden. »Der Übergang von einer Seite zur anderen geschieht nicht durch ein kontinuierliches Weitergleiten, Hinüberwachsen, sondern durch einen ›Schritt‹ aus einem Qualitäts- und Sinnbereich in den anderen.«[24] Das Medium dieses Übergangs kann, wie gesagt, nur das Leben selbst sein. »Wie dieser ›reine Sprung‹ möglich sei, ist in der Vorstellung nicht mehr zu vollziehen, und doch wird er dauernd gelebt, ja das Leben ist von vornherein mehr als nur die statische Summe beider Seiten, nämlich ihr nicht logisch, aber tatsächlich vollzogener Bezug aufeinander.«[25] Es geht also um ein Leben in ausgehaltener Spannung, um ein Erlernen des ständigen Pendelns zwischen den Gegensätzen, um eine Einung im Aushalten der Spannung, ohne die Gegensätze letztlich miteinander zu versöhnen.

Dennoch verfällt Guardini nicht in ein simples Schwarz-Weiß-Schema, in dem einem Wert auf der einen Seite ein schlechthinniger und unrettbarer Unwert auf der anderen Seite entgegenstünde. Jeder Pol trägt die Gefahr des Abgleitens in sich. Dem Begriffspaar »Ursprünglichkeit« auf der einen und »Regel« auf der anderen Seite z.B. ord-

---

18 R. Guardini, *Der Gegensatz*, a.a.O., S. 104.

19 Ebd., S. 109.

20 Ebd.

21 Vgl. H.-B. Gerl, Leben, a.a.O., S. 221f.

22 Vgl. ebd., S. 229.

23 R. Guardini, *Der Gegensatz*, a.a.O., S. 70.

24 Ebd., S. 92.

25 H.-B. Gerl, Leben, a.a.O., S. 223.

net Guardini als Randerscheinungen »Unstäte, Haltlosigkeit, Verwahrlosung, Tücke«[26] auf der einen und Rhythmus, Gesetz, Zucht, Dauer und Starre auf der anderen Seite zu.[27] Die Pole sind also »in sich vieldeutig und werden ... erst durch die Verankerung am gegensätzlichen Pol ›gerichtet‹, nämlich in ihrem inneliegenden Unguten, Gefährlichen aufgefangen.«[28] Mit anderen Worten: Erst und nur in der Vereinseitigung eines Poles erweist sich dessen Unwertigkeit, ja, kann der ursprüngliche Wert zum Unwert verkommen.

Mit seiner Lehre vom Gegensatz hat Guardini einen neuen Aspekt von Wissenschaft vorausblickend thematisiert, der erst heute voll zur Entfaltung kommt: die »Wendung zum ›Ganzen‹«.[29] Zu verwirklichen ist sie mit dem Gewinnen einer »offenen Haltung«.[30] »Der Gegensatzgedanke vermag lebendige Offenheit zu schaffen. Ihn lebendig in die Haltung aufzunehmen, macht wissend um die Fülle im eigenen Sein, daß es alle Möglichkeiten des Lebens in sich trägt, alle gegensätzlichen Weisen, wie Leben wirkt ... Zugleich kommt aber auch Einsicht in die eigenen Grenzen. Die Anmaßung wird überwunden; die naive Selbstsicherheit, mit der enge Individualwelt sich als ›die Welt‹ setzte.«[31] Es geht also für den Menschen darum, statt seiner vermeintlichen Grenzenlosigkeit seine Grenze zu sehen und sie positiv anzunehmen. Der Mensch soll die Grenze zum »Gesetz der Vollkommenheit«[32] machen. Hanna-Barbara Gerl beurteilt Guardinis Gegensatz-Lehre abschließend: »Guardini behauptet das Eröffnen der Zukunft durch die angenommene Grenze. In dieser paradoxen Überlegung liegt die eigentliche Frucht des Gegensatzdenkens vor.«[33]

Gegensatz, Ganzheitlichkeit, Grenze – das sind die Stichworte Guardinis, dessen Gedanken Karl Neundörfer mitgedacht hat, ja, die zu einem guten Teil auf ihn selbst zurückgehen. Konnte Neundörfer diese Gedanken für die Grundlegung des Kirchenrechts fruchtbar machen?

3. Gegensatz und Kirchenrecht

Es fällt nicht schwer, das Stichwort »Grenze« mit dem Wort »Recht« in Verbindung zu bringen und beim Stichwort »Gegensatz« dem Recht z.B. das »Charisma« entgegenzustellen. Tatsächlich erscheinen in den Schriften Neundörfers solche und ähnliche Gegensatzpaare als zwei Seiten der Kirche, und er setzt beide Pole als notwendig voraus, den einen als Grenze des anderen und damit gleichzeitig als dessen Ermöglichung.

Dieser Gedanke trägt Neundörfers Argumentation, vor allem bei der Auseinander-

---

26 R. Guardini, *Der Gegensatz*, a.a.O., S. 70.

27 Vgl. ebd., S. 72f.

28 H.-B. Gerl, Leben, a.a.O., S. 224.

29 Ebd., S. 230.

30 R. Guardini, *Der Gegensatz*, a.a.O., S. 205.

31 Ebd.

32 Ebd., S. 208.

33 H.-B. Gerl, Leben, a.a.O., S. 233.

setzung mit dem Protestantismus.[34] Ein Hauptvorwurf von protestantischer Seite, dem sich Neundörfer immer wieder mutig stellt, ist der, die katholische Kirche sei eine rein äußerliche, rechtlich gesteuerte Wirklichkeit, die priesterlich-sakramental vermittelt und theokratisch-politisch tätig sei, mit der Innerlichkeit des »Reiches Gottes« aber kaum etwas zu tun habe. Dazu Neundörfer: »Das alles ist richtig; die katholische Kirche ist ›priesterlich-sakramental‹ und ›theokratisch-politisch‹; aber – einmal ist das Äußere und Juristisch-politische an der Kirche nicht das Ganze der katholischen Kirche; sodann aber muß jede Kirche, die wirklich den Anspruch erheben will, das Reich Gottes in dieser Welt zu verwirklichen, jenes äußere und juristische Moment, das uns die Protestanten so vorwerfen, in sich haben; sonst ist sie ihrer Aufgabe nicht gewachsen.«[35] Neundörfer versucht, deutlich zu machen, daß zur Kirche als weltliche Vermittlung des Göttlichen immer zwei Pole gehören, daß christliche Freude nur in Freiheit möglich ist, Freiheit aber notwendigerweise gebundene Freiheit ist. »Freilich«, so sagt er, »solche ›Freiheit des Geistes‹ und solche ›Unmittelbarkeit‹ des Verkehrs der Seele mit Gott, wie sie der Protestantismus für sich in Anspruch nimmt, eine Freiheit, die jede sittlich-religiöse Autorität negiert, eine Unmittelbarkeit, die jede Vermittlung ausschließt, die kennt der Katholizismus nicht. Ihm bilden Gehorsam und Freiheit, Hilfsbedürftigkeit und Selbständigkeit, Inneres und Äußeres, Geistiges und Sinnliches keine sich widersprechenden, sondern notwendig sich ergänzende Gegensätze, die im Leben des einzelnen wie der ganzen Kirche zu harmonischer Einheit zu bringen katholisches Ideal ist. Und das ist auch das Richtige, das was der Wirklichkeit des Lebens allein entspricht.«[36] Mit dem zuletzt zitierten Satz kommt wohl am deutlichsten Neundörfers Nähe zu Guardinis Gegensatzlehre, zu seiner »Philosophie des Lebendig-Konkreten« zum Ausdruck.

Neundörfers Ansatz, diese Philosophie des Lebendig-Konkreten auf das Kirchenrecht anzuwenden, war vorausschauend und hat an Aktualität nicht verloren. In neueren Versuchen einer theologischen Begründung von Kirchenrecht finden sich ähnliche Gedanken. So entfaltet Peter Krämer in einem 1986 erschienenen Aufsatz das Begriffspaar »Freiheit und Bindung« als Legitimationsprinzip für kirchliche Rechtsbildung: »Jedweder Rechtsordnung fällt die Aufgabe zu, einerseits einen Raum für freies, eigenverantwortliches Entscheiden und Handeln zu gewährleisten, andererseits aber auch die Gemeinschaft an bestimmte Werte zu binden, die für sie wesentlich sind. Freiheit und Bindung sind zutiefst aufeinander bezogen. Denn Bindung an Werte setzt Freiheit voraus. Umgekehrt meint Freiheit nicht Bindungslosigkeit, sondern schließt Bindung von vornherein in sich und zielt darauf hin, bestimmte Wertvorstellungen in einer Gemeinschaft zu verwirklichen. Dies gilt erst recht im christlichen Verständnis, da Freiheit durch Christus ermöglicht wird und ohne die Bindung an die christliche Botschaft nicht denkbar ist.«[37]

---

34 Vgl. besonders K. Neundörfer, *Das »Reich Gottes« bei Katholiken und Protestanten*, in: *Der Katholik* 90 (1910), S. 436-445.

35 Ebd., S. 440.

36 Ebd., S. 441.

37 P. Krämer, Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts, in: J. Pfammatter/F. Furger (Hrsg.), Die Kirche und ihr Recht (*Theologische Berichte* XV). Zürich/Einsiedeln/Köln 1986, S. 11-37, hier S. 28f.

War also Neundörfer auf der einen Seite mit seiner Rede von den sich »ergänzenden Gegensätzen« vorausschauend, so zeigt sich am Stichwort der »harmonischen Einheit«, zu der die Gegensätze zu bringen sind, die Grenze seines Denkens. Guardini deutet diese Grenze an: »Besonders eine Frage war es, die ihn ... beschäftigte. Wie sich die Eigenbedeutung und Eigenständigkeit der individuellen Sphäre gegen jene der rechtlichen abhebt; der positive, schaffende Bereich der Freiheit gegen den des Gesetzes; die Sittlichkeit gegen das Recht.«[38] Diese Abgrenzung ist ihm jedoch nur ansatzhaft gelungen. Zwar schreibt er in einem Aufsatz über das Verhältnis von Recht und Moral: »Aus ... (dem) Wesen des Kirchenrechts ergibt sich ... auch seine Schranke. Wir leiden – persönlich und als Kirche – darunter, daß wir Recht und Moral miteinander verquicken. Wir nehmen vielfach das Recht moralisch und werden dadurch ängstlich, und die Moral rechtlich und werden dadurch äußerlich ... Wir müssen ... Recht und Moral zunächst in ihrer Reinheit erfassen und bejahen. Ihre lebendige Einheit dürfen wir dann ruhig dem Wirken des heiligen Geistes in der Kirche überlassen.«[39] Aber an anderer Stelle scheint die Gefahr auf, daß diese (geistgewirkte) Einheit nur eine nominelle bleibt. In einem Vortrag, den er einige Tage vor seinem Tod gehalten hat zum Thema *Personalität und Autorität im Kirchenrecht*[40], unterscheidet Neundörfer zwischen der wirklichen, der vitalen Welt und der juristischen Welt, zwischen der wirklichen Personalität und der juristischen Personalität und sagt: »Die wirkliche Personalität kann gar nicht juristisch erfaßt werden, da sie ja wesentlich unfaßbar ist; und die juristische Personalität kann gar nicht wirklich werden, da sie wesentlich unwirklich ist.«[41] Und entsprechend über die Autorität: »Wirkliche Autorität läßt sich nicht in Paragraphen fassen und paragraphierte Autorität ist als solche keine Wirklichkeit.«[42] Damit tut sich eine Kluft zwischen Recht und Wirklichkeit auf. Zwar kann man nicht bestreiten, daß die beiden Größen, die Neundörfer hier mit wirklicher und juristischer Personalität beschreibt, logisch zu unterscheiden sind. Und das gilt erst recht von der Autorität. Beide dürfen aber auch nicht völlig beziehungslos nebeneinanderstehen, denn dann würde – wie Guardini kritisiert – »die konkrete Person in zwei Welten auseinander getrennt: Auf der einen Seite die wirkliche, in Neundörfers Sprache die vitale; auf der anderen Seite die bloß geltende, juridische.«[43]

Verfolgt man jedoch den weiteren Text dieses Aufsatzes, wird das Anliegen Neundörfers deutlich. Ihm geht es wohl darum, die Dienstfunktion des Kirchenrechts herauszustellen und zu zeigen, daß wirkliche Personalität und Autorität alles Rechtliche überschreiten und von diesem nicht hinreichend erfaßt werden können. »Wohl noch nie hat eine wirklich starke Personalität oder Autorität, sei es in der Kirche oder im Staate, nach einem Gesetzbuch gelebt und gewirkt. Sie braucht und darf nicht gegen das Ge-

---

38 R. Guardini, *Karl Neundörfer*, a.a.O., S. 21.

39 K. Neundörfer, *Recht und Moral, Glaube und Wissen*, in: *Werkblätter aus der katholischen Jugendbewegung* 2 (1925/26), S. 7-8, hier S. 7.

40 In: *Die Schildgenossen* 7 (1927), S. 128-137; mit einer Vorbemerkung von R. Guardini, ebd., S. 127f.

41 Ebd., S. 134.

42 Ebd., S. 135.

43 Ebd., S. 127.

setz verstoßen; aber das Geheimnis ihrer Wirkung liegt doch in der lebendigen Kraft, nicht in der rechtlichen Ordnung. Das Recht kann Kräfte weder geben noch nehmen, sondern nur ordnen.«[44] Neundörfer verweist hier also das Kirchenrecht in seine Schranken: Es ist nicht das Leben, sondern »Diener des Lebens«[45], nicht mehr und nicht weniger. Was aber geschieht, wenn die rechtliche Autorität keine Entsprechung in der wirklichen Autorität findet? Kann dann nicht das Kirchenrecht abdriften in einen Verwaltungsapparat, der mit dem wirklichen Leben nichts mehr zu tun hat? Gerade also um des konkreten Lebens willen wäre eine genauere Beschreibung des Zueinanders von Recht und Wirklichkeit wünschenswert. Sie ist in diesem Aufsatz noch nicht vollends gelungen.

Guardini schrieb in einer Vorbemerkung zu dem hier zitierten posthum veröffentlichten Aufsatz: »Ich persönlich bin überzeugt, daß Karl Neundörfer, der gerade für das Konkrete so offen stand, mit der Zeit den juristischen Idealismus überwunden und aus dem Begriff des bloßen Geltungsrechtes zum wirklichen Recht, als wirkliche Form wirklichen Lebens durchgedrungen wäre.«[46] Was Karl Neundörfer selbst nur unzureichend gelungen ist, bleibt Aufgabe eines jeden Kanonisten: das Kirchenrecht als lebendig-konkrete Wirklichkeit zu erfassen.

Priestergestalten in Romanen von Charles Williams

Von Gisbert Kranz

Die sechs Priester, die in den Romanen des großen christlichen Dichters Charles Williams[1] dargestellt werden, sind Amtsträger der anglikanischen Kirche Englands. Die priesterliche Spiritualität, die an ihnen – und sei es *ex negativo* – demonstriert wird, ist die anglo-katholische.

Im ersten Kapitel des Romans *Shadows of Ecstasy*[2] hören wir von Eingeborenen-Aufständen im Innern Afrikas. Christliche Missionare sind ermordet worden. Und doch

---

44 Ebd., S. 136f.

45 Ebd., S. 137.

46 Ebd., S. 128.

1 Erste Einführung: G. Kranz, Die seltsamen Romane des Charles Williams, in: *Stimmen der Zeit* 205 (1987), S. 339-352; Internationales Charles-Williams-Symposion, in: *Inklings-Jahrbuch* 5 (1987), S. 11-296; G. Kranz, Charles Williams und seine Arthur-Gedichte, in: *Universitas* 41 (1986), S. 463-470; ders., Die Oxforder Inklings-Autoren, in dieser Zeitschrift 15 (1986), S. 70-78; I.F. Görres, Arthurian Torso, in: *Hochland* 60 (1968), S. 743-753.

2 Ch. Williams, *Shadows of Ecstasy*. London 1931. Eine Übersetzung ins Deutsche liegt noch nicht vor; hier wird zitiert nach der Ausgabe: London 1965, mit Seitenzahlen in Klammern, in der Übersetzung des Verfassers.

hat der Erzbischof von Canterbury sofort an den Premierminister geschrieben, »daß die kirchlichen Stellen die Entsendung von Strafexpeditionen völlig ablehnen und bitten, von diesem Vorhaben Abstand zu nehmen. Die Bischöfe seien der Meinung, man solle keine staatlichen Maßnahmen ergreifen, um den Märtyrertod der niedergemetzelten Missionare und Bekehrten zu rächen« (24). Dieselbe Erklärung gibt der Erzbischof vor dem Oberhaus ab. Ein entrüsteter Lord fragt ihn, ob er meine, Krieg und Gewaltanwendung seien Sünde. Der Erzbischof antwortet, daß Gewaltanwendung in Umständen wie den gegenwärtigen ihm und seinen Amtsbrüdern als eine Verletzung christlicher Grundsätze erscheine. »Ein anderer Pair wollte wissen, ob, falls die Regierung Strafexpeditionen entsenden sollte, der Erzbischof sie allen Ernstes einer unchristlichen Handlungsweise beschuldigen wolle. Der Erzbischof sagte, der edle Pair werde sich wohl dessen erinnern, daß das Christentum die Bereitschaft zum Martyrium voraussetze als eine bloße Vorbereitung zu jedem ernsthaften Werk, und er sei überzeugt, daß kein edler Lord, der ihm gerade zuhöre und Christ sei, nicht willens sei, Foltern und Tod zu ertragen, ohne seinen Feinden auch nur für einen Augenblick Schmerz zu wünschen. Er entschuldigte sich vor dem Hohen Hause dafür, daß er es an das erinnere, was man die Anfangsschritte einer Religion nennen könnte, von der viele seiner Zuhörer berühmte Bekenner seien« (24f.).

Ian Caithness, ein Pfarrer aus Yorkshire, stimmt dieser Haltung zu: »Es ist die Pflicht, die Ehre der Missionare zu sterben, wenn es notwendig ist. Das ist eine Bedingung ihres Berufs. Die Märtyrer der Kirche dürfen nicht durch weltliche Waffen gerächt werden« (18). Im Laufe der turbulenten Ereignisse, die der Roman erzählt, zeigt Caithness oft genug Mut. Dieser Priester weicht dem Risiko, getötet zu werden, nicht aus. Er bekämpft den Pseudo-Messias Nigel Considine, der eine Art teuflischer Übermensch ist, verantwortlich für die Blutbäder in Afrika, für den Krieg gegen Großbritannien, für die Bombardierung Londons und für die Verwandlung des christlichen Zulu-Königs Inkamasi in einen willenlos gefügigen Automaten durch infernalische Macht. Während einer heiligen Messe, die der Erzbischof in der Kapelle des Lambeth-Palastes zelebriert, opfert Caithness Geist und Seele des bewußtlosen Inkamasi Unserem Herrn, und durch die übernatürlichen Mittel der streitenden Kirche wird der Zulu-König aus Considines Gewalt befreit. Als später Inkamasi wieder von Considine und seinen Anhängern gefangen wird, begleitet Caithness ihn in die Gefangenschaft, um, wenn nicht das Leben, so wenigstens die Seele des Königs zu retten und Considine zu trotzen. »Ich hasse ihn nicht«, sagt Caithness, »abgesehen davon, daß er sich gegen Gott stellt wie der Antichrist, der kommen soll« (190).

Mit Mottreux, einem aus Considines Gefolge, der sich vorgenommen hat, diesen Übermenschen zu erschießen, steht Caithness in geheimem Einverständnis. Der Priester sagt dem zum Attentat Entschlossenen: »Jeder, der England rettet, würde ein Freund aller Menschen sein« (199). Ironischerweise muß er just in diesem entscheidenden Augenblick an sein Gespräch mit dem Erzbischof denken und an dessen Ablehnung von Gewaltanwendung. Charles Williams verrät uns in einem inneren Monolog, was im Kopf dieses Eiferers vor sich geht: Ist diese Lage nicht eine Ausnahme? Würde nicht wenigstens diesmal der Zweck die Mittel heiligen? Das gilt natürlich nicht als normale Regel, niemals, nur jetzt, dieses eine Mal. Nachher nie mehr, denn so etwas kann ja nicht zweimal vorkommen. Außerdem würde nicht er oder die Kirche sich mit Blut beflecken, sondern der eigene Gefolgsmann des Schurken (vgl. 198f.). Soll er

Considine töten! Das wäre ein gutes Werk. Und wenn Caithness teilweise für Considines Tod verantwortlich sein sollte, so wäre das eine noble Verantwortung, und er wollte sie tragen (vgl. 215).

Was sollen wir, nach der Absicht des Autors, von diesem Priester denken? Sobald Charles Williams ihn in seine Geschichte einführt, beschreibt er ihn so: »Er war ein hochgewachsener Mann ... und sah wie ein asketischer Priester aus, was aber eher Zufall als Verdienst war, denn er übte keine übertriebenen Kasteiungen. Aber er nahm das Leben ernst, und ... er schrieb sein Temperament seiner Religion zu. Er fühlte sich deshalb nicht ganz wohl bei Leuten mit anderem Temperament, die dasselbe taten« (17). Das klingt nicht nach Lob. Sehr kritisch heißt es gegen Ende des Romans: Caithness »sah alles in Begriffen seines eigenen Gut und Böse; ... dem Bösen zu widerstehen, nicht so sehr dem Guten zu folgen, wurde das Hauptanliegen seiner Ermahnungen. So wurden vielleicht die großen Kräfte vergeudet; so wird vielleicht selbst dem Bösen nicht genug widerstanden ... Er hielt sich für den Hauptkämpfer des Christentums gegen den Antichrist. Auch war es etwas ärgerlich, behandelt zu werden, als wäre er in einem Anfangsstadium seiner eigenen Religion. Ein persönlicher Groll verstärkte unbewußt die Hingabe seiner Seele an ihre Hypothese« (196f.). Dieser Priester ist eifrig, aber wenig demütig. Sein Eifer grenzt an Fanatismus und verführt ihn dazu, der geheime Komplize des Mordes an Considine zu werden. Williams scheint der Überzeugung zu sein, daß nur ein Heiliger, frei von der geringsten Spur des Stolzes, ein guter Priester sein kann.

Einer der geistlichen Lehrer von Charles Williams, William Law, schreibt im 12. Kapitel seines Buches *A Serious Call to a Devout and Holy Life* (*Ernsthafte Aufforderung zu einem frommen und heiligen Leben*, 1729): »Ein Bischof muß ein hervorragendes Beispiel christlicher Heiligkeit sein, wegen seiner hohen und heiligen Berufung ... Sobald man an einen weisen, alten Bischof denkt, stellt man sich eine hochstehende Frömmigkeit vor, ein lebendiges Beispiel all jener heiligen Gesinnungen, die man im Evangelium beschrieben findet ... Der weiseste Bischof ist der, welcher auf den höchsten Höhen der Heiligkeit lebt, der höchst beispielhaft in allen Übungen des geistlichen Lebens ist ... Solltest du einen Bischof treffen, der im Laufe seines ganzen Lebens unter seiner Stellung lebt, sich all den törichten Launen der Welt anpaßt und von denselben Sorgen und Ängsten beherrscht wird, die eitle und weltlich gesinnte Menschen beherrschen, was würdest du von ihm denken? Würdest du glauben, er sei nur eines kleinen Fehlers schuldig? Nein ...«

Wenn man diese Ansicht von William Law, die Charles Williams teilte, mit dem Bilde vergleicht, das Williams von dem Bischof in *Krieg im Himmel*[3] zeichnet, ist der Kontrast groß: »Ein junger und energischer und moderner Bischof, der seine Diözese von Bahnhöfen und Vortragspulten (vor und nach seiner Rede) und öffentlichen Fernsprechzellen organisierte.« Der Archidiakon hielt ihn nicht für geduldig (vgl. 52), und seine Haushälterin findet ihn stets in Hast, immer auf dem Sprung nach einem anderen Ort und zu einer anderen Tätigkeit. Sie hat ihre Bedenken gegen diesen eiligen Stil, denn was zu schnell getan wird, muß zweimal getan werden. Außerdem seien Bischöfe dafür da, uns zu lehren, und sie sollten sich dazu Zeit nehmen (vgl. 147f.). Als der Ar-

3 Ch. Williams, *War in Heaven*. London 1930; deutsch: Krieg im Himmel. Berlin 1983. Hier wird zitiert nach der Ausgabe: Grand Rapids. Michigan 1982; Übersetzung vom Verfasser.

chidiakon dringend seines Bischofs Rat und Weisung braucht, ist er nicht da. Dieser Bischof scheint ein Priester zu sein, der von Aktivität geradezu platzt auf Kosten der Spiritualität.

Ganz sicher fehlt Spiritualität bei Mr. Batesby, »einem ziemlich ältlichen Geistlichen, den der Archidiakon ganz und gar nicht leiden konnte« (42). Er war »ein hochgewachsener, hagerer, stets beunruhigter, geschwätziger und unfähiger Priester« (43), ein Beispiel »menschlicher Nutzlosigkeit« (43). Daß er betet, hören wir nie; wichtig ist ihm allein »das Praktische«, z.B. die Beaufsichtigung des »Christlichen Cricket Clubs« in seiner Pfarre (vgl. 100). »Wenn Batesby über Gebetbuchreform, Pfarrgemeinderat und Kirchensteuergesetz plauderte, legte er diesen Dingen einen erhabenen Ewigkeitsgeschmack bei, der nach der Gottheit selbst schmeckte« (56). Als der teuflische Gregory Persimmons zu Besuch kommt, hegt der beschränkte Mr. Batesby, im Unterschied zum Archidiakon, nicht den geringsten Verdacht und erzählt nachher treuherzig: »Er hält Moral für wichtiger als Dogmen, und natürlich stimme ich ihm zu ... Und er gab mir fünf Pfund für irgendetwas Aktives. Er ist wie ich begierig, daß etwas geschieht. Er ist der Ansicht, die Kirche sollte ein Mittel des Fortschritts sein ... Das hat mich tief beeindruckt. Ein Idealist ... Er hält Christus für den zweitgrößten Menschen, den die Erde hervorbrachte ... Das zeigt doch eine sympathisierende Gesinnung, nicht wahr? Immerhin, der zweitgrößte! Das will was heißen. Kindlein, liebet einander – wenn fünf Pfund uns helfen, ihnen das in der Schule beizubringen! Meine braucht sicher einen kompletten neuen Satz von Bibelbildern« (70).

In einer Predigt sagt Mr. Batesby, »daß die Polizei für die Zehn Gebote ebenso wichtig sei wie die Kirche« (193). Seine Ansichten über die Kirche sind »unglaublich dumm«. Er redet »lieber über seine Meinung zu den liturgischen Vorschriften über Geräte und Gewänder als über seine Pfarrkinder« (70). Er hegt törichte Ansichten über die Wiedervereinigung der Kirchen (vgl. 99). Seine Seichtheit tritt am deutlichsten hervor, wenn er mit dem aus legendärer Ferne plötzlich aufgetauchten Priester-König Johannes spricht: »Stätten der Ruhe und des Friedens sollten unsere Dorfkirchen sein ... eingetaucht in Stille, Kirche und Kirchhof – alle im Schlaf, schön im Schlaf. Und rund um sie her das sanfte Dorfleben, einfache, schlichte Seelen. Einige möchten Weihrauch, Kerzen und all das – aber ich sage, das paßt nicht dazu, es ist die falsche Atmosphäre. Wahre Religion ist etwas Innerliches« (149). Voller Phrasen und Platitüden ist die Konversation dieses redseligen Priesters, seine idyllischen Vorstellungen sind ohne theologischen Tiefgang. Als der Priester-König Johannes das Geschwätz Batesbys vom Himmel in unserer Familie mit der Frage unterbricht, was er denn unter dem Himmelreich verstehe, antwortet Batesby: »›Nun, das muß man recht *verstehen*.‹ ... Mr. Batesbys überlegen-beschützendes Getue schien zuzunehmen. Mehr denn je wurde er zum Lenker und Hüter für seine Gefährten (in diesem Augenblick für den Priester-König!), und die Lehrende Kirche schien, etwas nervös und schleppenden Fußes, im Staub hinter ihm her zu gehen... ›Natürlich meinen einige, es bedeute die Kirche – aber das ist sehr beschränkt. Ich sage meinen jungen Leuten im Konfirmanden-Unterricht, das Himmelreich ist alle guten Menschen ... Man erkennt gute Menschen ... An ihren Früchten, wissen Sie. Sie schlagen keinen tot, ... sie sind nur freundlich und ehrlich und sparsam und fleißig u.s.w.‹« (191).

Offensichtlich ist das Bild des hirnlosen und windigen Mr. Batesby, der nur verworrene Erinnerungen an die Bibel hat und die Ideale des Kleinbürgertums mit dem Him-

melreich verwechselt, als lächerliche Karikatur gemeint. Batesby wird seinem Priesteramt nicht gerecht und verwässert die christliche Lehre. In der Nacht, in der Persimmons an einem Hexensabbat teilnahm, »schlief Mr. Batesby fest, und der Archidiakon betete« (71). In diesem einen Satz faßt Williams den entscheidenden Unterschied zwischen Batesby und dem Archidiakon von Fardles zusammen. Äußerlich wirkt der Archidiakon eher unscheinbar, ähnlich dem Father Brown Chestertons: pausbäckig, rundlich, flink und klein, mit Goldrandbrille (vgl. 20), immer höflich, doch auf der Hut, nie die Mahnung des Herrn vergessend, »klug wie die Schlangen zu sein« (180). Er hat Humor und ist fähig zu sagen: »Bei euch Kirchentreuen komme ich mir immer wie ein Atheist vor« (179). Er hat Intelligenz und Mut – zwei Eigenschaften, die notwendig sind, um die aufregenden Ereignisse dieser Geschichte, in der er die Hauptgestalt ist, gut zu durchstehen.

Obwohl er Batesby nicht mag, stellt er ihn für die Urlaubszeit als seinen Vertreter an, weil Batesby diese zusätzlichen Einkünfte dringend benötigt (vgl. 42). Nächstenliebe beweist der Archidiakon auch darin, daß er erfolgreich seine Gefühle verbirgt, wenn er die aufdringliche Schwatzhaftigkeit Batesbys zu ertragen hat.

Während Williams den betulichen Batesby so gut wie nie mit seiner Amtsbezeichnung, sondern stets »Mr. Batesby« nennt, erwähnt er den Archidiakon stets mit seinem Titel und verrät den bürgerlichen Namen Davenant nur an drei Stellen des Romans. Schon diese sprachliche Unterscheidung macht deutlich, daß der Archidiakon wirklich sein Amt ausfüllt. Jeden Morgen zelebriert er um sieben in seiner Kirche, und eine Viertelstunde vorher hält er das öffentliche Morgengebet (vgl. 48). Er kennt »keine andere Vision als die von tausend pflichtgemäß gefeierten Mysterien in seinem priesterlichen Leben« (137). Seine Predigten sind, was sie sein sollten: geistige Nahrung (vgl. 104). Da er unverheiratet ist, kann er sich ungeteilt seinen Pfarrkindern widmen (vgl. 129). Immer wieder bedenkt er das Gebot »Weide meine Lämmer!« und fragt sich selbstkritisch und demütig, ob er ihm gerecht werde (vgl. 234f.).

Seine Bescheidenheit und Losgelöstheit von allem ist ungeheuchelt. Er schrieb ein Buch, bildet sich aber nichts darauf ein. »Sie wissen, man sagt, ein Buch sei wie ein Kind. Man hat eine lächerliche Vorliebe für sein eigenes Kind ... Aber allen Ernstes zu glauben, es sei besser als andere Kinder, ... das erscheint mir so albern, daß es fast verrucht ist ... Wenn ich es allen Verlegern schickte und sie alle würden es ablehnen, dann sollte ich ihnen wohl glauben« (22). In einem Verlagsbüro sagt er: »Ob Sie es veröffentlichen oder nicht, ob überhaupt einer es veröffentlicht oder nicht, spielt keine Rolle. Ich glaube, es würde eine Rolle spielen, wenn ich keinen Versuch unternähme, es an die Öffentlichkeit zu bringen, denn ich glaube aufrichtig, daß die Gedanken gut begründet sind. Aber mit dieser sehr kleinen, unumgänglichen Aktivität endet meine Verantwortung« (32). Diese Haltung erinnert an den heiligmäßigen Landpfarrer George Herbert[4], der das ungedruckte Manuskript seiner Gedichte einem Freund vermachte mit der Bitte, es zu lesen und, wenn er überzeugt sei, es könnte anderen nützen, es zu veröffentlichen; wenn nicht, es zu verbrennen. Charles Williams war mit George Herberts Leben und Werk sehr vertraut, und in *Krieg im Himmel* findet sich eine Stelle, in der er auf den anglokatholischen Priester-Dichter anspielt. Da ist die Rede von dem Pastor ei-

4 Dazu: G. Kranz, George Herbert. Ein Dichter des Anglikanertums, in: *Hochland* 55 (1963), S. 235-246.

ner Nachbarpfarre, Herbert Rushforth: Er opfere sich ganz für die Kirche, halte Fasten, höre Beichte u.s.w. Er stamme von einer Seitenlinie der Herberts ab (vgl. 45). Rushforth und der Archidiakon sind Beispiele des idealen Priesters, wie ihn George Herbert in seiner Abhandlung *Der Priester am Tempel* schildert: »Ein Priester ist der Stellvertreter Christi ... Er ergänzt in seinem Fleische das, was am Leiden Christi fehlt, um Seines Leibes, der Kirche, willen ... Ein Priester soll tun, was Christus tat und auf Christi Weise.«

Der Gleichmut des Archidiakons ist ungewöhnlich. Seine Maxime lautet: »Man sollte sich nicht durch äußere Erscheinungen oder Zufälle aus dem Tritt bringen lassen. Der Gerechte täte das nicht ... Ob Morde oder Mäuse, das Prinzip ist dasselbe« (21). Danach verhält er sich. »Niemand hat den Archidiakon jemals aufgeregt gesehen« (40). Als er zufällig aus einer unveröffentlichten Forschungsarbeit erfährt, daß ausgerechnet seine eigene Dorfkirche den Heiligen Gral birgt, den echten Kelch, den Christus beim Letzten Abendmahle gebrauchte, bleibt er nüchtern und ruhig und sagt: »In einer Hinsicht ist der Gral natürlich unwichtig. Er ist ein Symbol, weniger nah an der Wirklichkeit jetzt als irgendein Meßkelch mit konsekriertem Wein« (37). »Dem Gefäß selbst legte er wenig Bedeutung bei« (41). Vielleicht handelt es sich um nichts als Phantasterei, sagt er sich mit gesunder Skepsis. Aber unabhängig von der Frage, ob der überzählige Kelch in seinem Sakristeischrank der Gral ist oder nicht, entschließt sich der Archidiakon, ihn zu hüten (vgl. 42). Denn der verdächtige Persimmons legt es mit List und Tücke darauf an, diesen Kelch in seinen Besitz zu bringen. Warum? fragt sich der Archidiakon. Er betrachtet den Kelch und spricht: »Auch das ist nicht Du« (50f.); ebenso einige Tage später, mit der Hinzufügung: »Aber auch das ist Du« (137).[5] Der Wert des Grals ist relativ wie der eines jeden Meßkelches: Er verweist auf den Erlöser, ist aber nicht der Erlöser selbst und nicht das, wozu Er uns erlöst hat. Als der Archidiakon niedergeschlagen und des Kelches beraubt wird, ist er durchaus bereit, den Kelch – ob Gral oder nicht – fahren zu lassen, und lehnt es entschieden ab, die Polizei zu bemühen, um sein Eigentum zurückzuerhalten (vgl. 78). Er hält es für falsch, daß die Kirche die Macht des Staats für sich in Anspruch nimmt (vgl. 78; 49). Als ein Kriminalkommissar sich einschaltet, ärgert sich der Archidiakon darüber. Ebenso mißbilligt er es, daß einer seiner Freunde den blasphemischen Persimmons schlägt: »Wir müssen aufpassen, daß wir nicht ihm ähnlich werden ... Wir müssen gelassen bleiben« (135). Der Archidiakon »würde jede Reliquie hergeben, mag sie noch so wundervoll sein, um jemand eine Stunde Neuralgie zu ersparen«, und gibt den Gral, den er wieder in seinen Besitz gebracht hat, freiwillig heraus, damit eine Todesqualen leidende Frau geheilt wird (vgl. 184).

Des Archidiakons Gelassenheit ist Frucht eines Lebens des Gebets und der Betrachtung. Oft schließt er sich in sein Arbeitszimmer ein und verharrt in Schweigen und Meditation (vgl. 236). »Durch lange Übung hatte er sich daran gewöhnt, in allen Umständen – in Gesellschaft oder allein, bei der Arbeit oder in der Ruhepause, beim

---

5 »This also is Thou; neither is this Thou.« Diese in Charles Williams' Werken häufig vorkommende paradoxe Formulierung meint, daß jedes Ding der Schöpfung auf den Schöpfer verweist und etwas von der Herrlichkeit des Schöpfers wiedergibt, aber (im Sinne der Negativen Mystik) nicht der Schöpfer selbst ist. Die erste Hälfte scheint von dem *tat-tvam-asi* (»du bist das«) der *Upanishaden* angeregt worden zu sein; vgl. Cf. Chând, Up. 6,6,6ff., in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh 1974 (Nachdruck), Bd. I, Sp. 138a, und Bd. XI, Sp. 189b.

Sprechen oder beim Schweigen – sich in den Ort zurückzuziehen, in dem Tätigkeit geschaffen wird« (118). Oft erkennt er, daß es »nicht seine Sache ist, Aktivität zu entfalten, sondern des Bewegers aller Dinge zu harren« (234). In einer äußerst gefährlichen Situation, als die Hölle losgelassen ist, ruft er seinen Gefährten zu: »Macht euch zum Weg für den Willen Gottes! ... Betet, betet in Gottes Namen!« (139). »Die innere Kraft des Priesters ergriff die weniger geübten Kräfte seiner Gefährten und lenkte sie ...« (140). »Freude war ein viel zu kleines Wort für den Frieden, in dem sich der Archidiakon bewegte« (236).

Das Geheimnis dieses Friedens wird offenbar durch des Archidiakons Gewohnheit, bei den unwahrscheinlichsten Gelegenheiten leise zu singen. Er denkt an einen Mann, den er nicht ausstehen kann, und was tut er? Er singt: »O danket dem Gott aller Götter, denn Sein Erbarmen währet auf ewig« (43). Der erste Angriff auf den Gral ist soeben erfolgt, aber der Archidiakon singt vor sich hin: »Der allein wirket Wunder, denn Sein Erbarmen währet auf ewig« (48). Er wird von Persimmons eingeladen, in dem er mit Recht seinen Feind vermutet, und während er mit ihm zusammen einen Weg geht, singt er leise vor sich hin: »O danket dem Herrn, denn Er ist gütig; denn Sein Erbarmen währet auf ewig.« »Wie bitte?« fragt Persimmons leicht verwundert. »Nichts, nichts«, beeilt sich der Archidiakon, fast grinsend, zu beruhigen, »nur eine Improvisation. Wohl das schöne Wetter.« Persimmons fragt sich, ob der Archidiakon nicht ganz bei Troste sei (vgl. 81f.). In einem weiteren kritischen Augenblick in Persimmons' Haus gerät der Archidiakon fast außer sich vor Freude und summt seinen Dankpsalm (vgl. 116).

Wenn diese Gewohnheit einer Erklärung bedarf, so ist sie im 15. Kapitel von William Laws *Serious Call* zu finden: »Lebe so, daß dein Herz wahrhaft in Gott jubeln kann, daß es sich zum Lobe Gottes geneigt fühlen kann: Dann wirst du finden, daß dieser Zustand deines Herzens weder Stimme noch Ohr braucht, um eine Melodie für einen Psalm zu finden ... Singen ist eine natürliche Wirkung der Herzensfreude ... Möchtest du wissen, wer der größte Heilige in der Welt ist? Es ist jener, der stets Gott dankbar ist; der alles will, was Gott will; der alles empfängt als ein Beispiel für Gottes Güte, und dessen Herz stets bereit ist, Gott dafür zu preisen ... Der kürzeste, sicherste Weg zu aller Glückseligkeit und Vollkommenheit ist dieser: Mache es dir zur Regel, Gott für alles, was dir begegnet, zu danken und zu loben.« So weit William Law, der geistliche Meister des Charles Williams. Ich glaube, es ist klar, daß Williams die Gestalt des immer wieder spontan Gott Dank singenden Archidiakons als einen Heiligen verstanden wissen wollte.

Da jeder Heilige ein Nachfolger Christi ist und jeder Priester »ein anderer Christus«, leidet der Archidiakon am Ende sein eigenes Golgota. Er spürt, »daß die Macht, der gehorsam zu leben er sich langsam erzogen hatte, sich allmählich zurückzog und ihn verließ«. In dieser überwältigenden Verlassenheit sagt er sich: »Auch das bist Du« (240). Seine Feinde, die Satan dienen, binden ihn, legen ihn ausgestreckt auf den Boden eines engen Raumes und fangen an, ihn auf eine höchst teuflische Weise zu vernichten. »Er schrie verzweifelt zu Gott, und Gott hörte ihn nicht« (242). Wenigstens erschien ihm das so. Der Kreuzigung folgt auch hier die Auferstehung. Der Priester Johannes überwältigt die Magier und befreit den Archidiakon in letzter Minute. Höhepunkt und Schluß des Romans ist eine Messe in der Pfarrkirche zu Fardles, die der Priester Johannes mit dem geretteten Gral zelebriert, während der Archidiakon im Chorgestühl und seine Freunde und Kampfgefährten im Kirchenschiff anwesend sind.

Die Andächtigen sehen, wie der Archidiakon tot niedersinkt, und ihnen ist, als sei seine Seele mit dem entschwindenden Gral und seinem Hüter, dem Priester Johannes, in den Himmel aufgenommen.

Aber das letzte Wort im Roman hat Mr. Batesby. Als er erfährt, daß der Archidiakon auf den Stufen des Altars gestorben ist, eilt er zur Kirche und sagt (wie üblich seine Bibelsprüche bis zum Unsinn durcheinanderbringend): »O je, o je! Wirklich betrüblich! ›Mitten in dem Leben ...‹ Der Archidiakon auch ... Abgehauen wie eine Palme und in den Ofen geworfen.«[6] So läßt Charles Williams, der Ironiker, den Roman am Schluß vom Erhabenen ins Lächerliche und Banale umschlagen.

Soll ich zusammenfassen mit dem Satz: Es braucht allerlei Arten von Priestern, um eine Kirche zu machen? Nein. Das klänge, als käme es aus dem Munde von Mr. Batesby.

STELLUNGNAHMEN

SO VIEL UNBEHAGEN hat bei mir selten der Inhalt eines Heftes ausgelöst, wie dieses Heft über die *Resurrectio carnis* (1/90). Denn selten waren so viele blutleere spekulative Texte zusammengefügt. Ich bin davon überzeugt, daß die Verfasser maßlos enttäuscht wären, wenn sie »durch Zeitsprung« Zeuge der von ihnen behandelten Vorgänge würden. Was würde Antonio Sicari eigentlich am Grabe der Maria, das bis in die Kreuzzüge hinein frommen Pilgern gezeigt werden konnte, für eine Rede halten, wenn er doch meint, daß ihr konkretes Fleisch in die Welt der Dreieinigkeit aufgestiegen sei?

Auch der Beitrag Christoph Schönborns ist im wesentlichen durch Frömmigkeit geprägt. Es ist eine völlig unbelegte Behauptung, daß die Auferstehung der Toten etwas mit der Auferstehung Jesu zu tun habe. Paulus beginnt zwar damit, aber er behauptet selbst nicht, seine Vorstellungen von Gott geoffenbart bekommen zu haben. Daß die Jünger die Wundmale Jesu sahen, hatte offenbar nur die Ursache, daß dies das Erkennungszeichen seines Triumphes war. Viel eindrucksvoller hätten nämlich die Spuren der Geißelung sein müssen, die ja durch die Leichenwäsche nicht hätten beseitigt werden können. Diese werden aber nicht erwähnt. Nun zu schließen, wir würden mit unserem konkreten Einzelkörper auferstehen, ist eine unzulässige Parallele. Offenbar hat der Autor bei dieser Spekulation einen edlen intelligenten Jüngling in den besten Jahren vor Augen, dessen Traum von der ewigen Jugend in Erfüllung geht. Er sollte seine Überlegungen über das Was und Wie der Auferstehung an einem durch Martern entstellten Märtyrer und an einem körperlich verkrüppelten Debilen exemplifizieren. Denn es wird völlig außer Acht gelassen, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen mit Veränderungen ist. Jesus konnte in der Gestalt vor seine Jünger treten, in der er gestorben war. Er war etwas über dreißig, und von seinem Leiden waren nur noch die Wundmale übrig. Aber die Menschen sonst? Der Leib im Todesaugenblick ist nicht der, den sich der Mensch für die Ewigkeit vorstellt. Wie sollen die ungeboren Gestorbenen aussehen? Eine neue Erde mit Feten, mit von Waffen zerstörten Leibern, mit Greisen? Nichts ist unmöglich, aber eine selige Verheißung ist das nicht.

6 Vgl. Ps 92,13; Mt 3,10; 7,19 und 6,30.

Jesus selbst hat sich ausgesprochen zurückhaltend geäußert. Seine Auseinandersetzung mit den Sadduzäern (Lk 20,27ff. par), eine wahrscheinlich authentische Jesusunterweisung, gibt nichts her. Dabei ist davon auszugehen, daß seine Begründung für die Aussage, es gebe dann keine Ehe mehr, weil die Menschen ja unsterblich seien, wohl ursprünglicher ist, als die, wir seien dann wie Engel. Denn damit wird mehr gesagt, als zur Antwort nötig ist. Es ist erstaunlich, wie schnell und gründlich die Verkündiger des Wortes Jesu sein bewußtes Schweigen mit eigener Phantasie aufgefüllt haben. Aber es könnte sein, daß das Schweigen Jesu Ursachen hat, die in der Vermittlung des zur Rede stehenden Sachverhalts selbst liegen, so daß alle diese Spekulationen, die an unsere Sprache und unsere Raum-Zeitvorstellung gebunden sein müssen, aus prinzipiellen Gründen falsch sind.

Am Ende des Beitrages erscheint die Überschrift: »Die Sehnsucht der ganzen Schöpfung«. Ich wüßte zu gern, was oder wer sich da sehnt. Die, die damals darüber schrieben, hatten im wesentlichen den Mittelmeerraum im Auge, dachten sich die Erde als flache Scheibe mit einem Firmament darüber gewölbt. Jetzt benutzen wir das Wort unter ganz anderen Vorzeichen. Ich wüßte gern, was ich mir konkret darunter vorzustellen habe, daß der Quasar PKS 0237-23 in einer Entfernung von 8 000 000 000 Lichtjahren Entfernung unter der Sünde Adams seufzt, durch Jesu Kreuzestod in Jerusalem erlöst wurde und sich nun nach der Wiederkunft des Herrn sehnt. Ich werde den Eindruck nicht los, daß da nur fromme Wörter in der Hoffnung aneinandergereiht werden, daß ein ebenso frommer Leser es dabei bewenden lasse, sich an ihnen zu erbauen. Überhaupt vermisse ich eine profunde Auseinandersetzung der Theologie im Problemkreis Eschatologie mit der heutigen Kosmologie, zwar nicht hier, aber überhaupt.

Auch der Beitrag von Markus Schulze über die *anima separata* leidet an der Unkenntnis, was eigentlich außerhalb von theologischen und philosophischen Lehrstühlen zur Sprache kommt. So kommt es zur so schlichten Bemerkung, daß ein einpoliges Verhältnis spannungslos sei, ein bipolares eine *anima separata* verlange. Der Mensch könnte einer Ellipse gleich sein, bei der das Gehirn im einen Brennpunkt steht und ein ununterscheidbares Abbild im zweiten Brennpunkt erzeugt. Der zweite Pol ist imaginär und ohne eigenes Sein. Mit der Zerstörung des einen Brennpunktes im Tode verschwindet ohne weiteres das Abbild ebenso. Schulze scheint keinen Begriff davon zu haben, was wir heute über die Leistungsfähigkeit hochkomplexer Systeme gerade in dieser Beziehung wissen. Einen sehr guten und leichtverständlichen Eindruck davon vermittelt Douglas R. Hofstadter in seinem Buch »Gödel – Escher – Bach« und in seinem anschaulichen Beitrag »Präludium und ... die emsige Fuge...«, in Hofstadter/Dennett, Einsicht ins Ich (1981). Zum anderen gilt das oben Gesagte hinsichtlich des idealisierten Jünglings: Wenn die Seele vollständig in den Aufbau des menschlichen Leibes eingebunden ist, so muß etwas über die Seele eines Mongoloiden oder eines debilen Spastikers gesagt werden, dann muß dargelegt werden, ob und wie sich die Seele bei einer Hirnverletzung mit vollständiger Amnesie ändert, und, wenn man dazu kommt, daß die Seele allem diesem so tief zugrundeliege, daß sie davon nicht berührt werde, was dann der Satz bedeuten soll, daß sich die Seele im Leib konkretisiert, manifestiert und in erkennende und schaffende Beziehung zur materiellen Welt setzt, der sie immer auch – eben durch den ihr zutiefst eigenen Leib – angehört u.s.w. (S. 33). Man kann dazu sicher eine Menge sagen.

Aber ich meine, so wie in diesem Heft kann man diese Probleme heute nicht mehr behandeln, wenn man den Menschen ernst nehmen will, der das liest. Christian Bickel

AB 1. APRIL ändert sich die Anschrift von Verlag und Redaktion dieser Zeitschrift. Wir sind dann zu erreichen in der Friesenstraße 50, 5000 Köln 1. Da uns bei Redaktionsschluß durch die Bundespost noch keine Rufnummer zugeteilt werden konnte, möchten wir Sie bitten, diese bei Bedarf dem Impressum des kommenden Heftes zu entnehmen.

Robert Spaemann, 1927 in Berlin geboren, von 1952 bis 1958 Verlagslektor, 1962 Ordinarius an der Technischen Hochschule Stuttgart, 1968 an der Universität Heidelberg, seit 1972 an der Universität München für Philosophie. Honorarprofessor an der Universität Salzburg.

Johannes Reiter, Jahrgang 1944, studierte in Trier, München und Mainz. Er ist heute Ordinarius für Moraltheologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz.

Johannes Marsch OP, 1932 in Breeskow (Mark) geboren, ist Leiter des Hauses *St. Raphael*, einer dominikanischen Therapiegemeinschaft im ehemaligen Zisterzienserkloster Heiligkreuztal (Oberschwaben).

Johannes-Gobertus Meran, in Salzburg 1961 geboren, studierte von 1980-1987 Medizin in Wien, Graz und Innsbruck. Er ist heute Assistenzarzt für Innere Medizin an der Medizinischen Hochschule Hannover.

Arthur F. Utz OP, 1908 in Basel geboren, Dominikaner 1928, studierte Philosophie und Theologie. Promotion 1937. Nach Lehrtätigkeiten in Walberberg bei Bonn wurde er 1946 als Ordinarius für Ethik und Sozialphilosophie an die Universität Fribourg berufen, wo er bis 1978 lehrte. Er steht heute mehreren wissenschaftlichen Instituten in der Schweiz und der Bundesrepublik vor.

Reinhild Ahlers, 1959 in Meppen geboren, studierte von 1978-1984 Theologie in Eichstätt und Innsbruck, 1989 Promotion; sie ist derzeit Referentin für Kirchenrecht am Bischöflichen Generalvikariat Münster.

Gisbert Kranz, Jahrgang 1921, Promotion, ist Präsident der *Inklings-Gesellschaft für Literatur und Ästhetik*.

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, Fax: 02 21/5 50 60 64. – 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 Postscheckamt Basel, Nr. 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 für Leistungen des Verlages und des Fotosatzstudios: Köln (für die Leistungen der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag: Paderborn).

Satz: Greiner & Reichel Fotosatz, Köln
Herstellung: Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Liboristraße 1-3, 4790 Paderborn
Vertrieb und Inkasso: Bonifatius GmbH, Paderborn.

Einem Teil dieser Ausgabe sind Prospekte des Johannes Verlags Einsiedeln, Freiburg, und der Bonifatius GmbH, Paderborn, beigefügt.

Die Bestimmung des Menschen

Von Peter Henrici SJ

»Ja oder Nein, hat das Leben einen Sinn, hat der Mensch eine Bestimmung?« – so beginnt das wichtigste Werk katholischen Philosophierens der letzten hundert Jahre.[1] Für den Denker früherer Jahrhunderte war es eigentlich selbstverständlich, daß der Mensch eine Bestimmung habe, und die Frage war nur, wie er sich dieser Bestimmung gemäß verhalten müsse. Seit drei, vier Generationen jedoch wird die Bestimmung des Menschen selbst in Frage gestellt. Er findet sich vor als zufällige Tatsache unter vielen andern – keineswegs als »Krone der Schöpfung« – in einer Welt, deren Sinnhaftigkeit nicht ohne weiteres einsichtig ist. Können wir auf die Sinnfrage eine einleuchtende Antwort geben? Läßt sich die Antwort, die der Glaube uns gibt, auch für den Menschen von heute einsichtig machen?

Das Dasein

Geworfenheit

Das erste, worauf mein Nachdenken stößt, ist die Tatsache, daß ich da bin. Ich finde mich selbst vor – als eine Tatsache unter vielen andern, und doch mehr als alle anderen Tatsachen; denn wenn es mich nicht gäbe, gäbe es – für mich – auch all die anderen Tatsachen nicht. Aber ist es sinnvoll, sich so im Dasein und am Leben vorzufinden – noch dazu ohne es gewollt zu haben? Müssen wir nicht Heidegger recht geben, der unser Dasein zunächst einmal als »Geworfenheit«, sinnloserweise ins Sein hineingestellt, sieht?

Und wenn ich fortfahre, über mein Dasein nachzudenken, dann muß ich als zweites feststellen, daß es einem höchst unwahrscheinlichen Zufall, ja einer unabsehbaren Verkettung von Zufällen entspringt. Wenn mein Vater und meine Mutter sich nicht gefunden hätten (unter wie vielen Menschen!), wenn sie nicht gerade mich gezeugt hätten (unter wieviel abertausenden möglicher Zeugungen!), wenn ich nicht durch vielerlei Zufälle dahin gekommen wäre, wo ich jetzt bin: dann wäre ich jetzt nicht »da«. Noch schwindelerregender wird die Sache, wenn ich von meinen Eltern aus rückwärts zu denken versuche: Ge-

1 Maurice Blondel, *L'Action* (1893), S. VII.

neration für Generation potenziert sich die Unwahrscheinlichkeit der Zufälle. Und schließlich, wenn wir ehrlich sein wollen und uns selbst nicht zu wichtig nehmen, wird man, wissenschaftlich, das Dasein gerade dieser Erde und das Dasein des Lebens auf dieser Erde und das Dasein der Menschheit unter den Lebewesen wiederum drei unendlichen Reihen von Zufällen zuschreiben müssen.

Warum sollte gerade mein Leben, hier und jetzt, einen Sinn und dazu noch einen absoluten Sinn, eine Bestimmung haben? All der Unsinn und Widersinn des Alltags – meines kleinen Alltags und des großen Alltags der Menschheit – scheint beredt für durchgängige Sinnlosigkeit zu plädieren.

Sein zum Tode

Und doch: Eines ist jedenfalls gewiß, auf eines läuft mein Leben unausweichlich und unaufhaltsam zu: auf meinen Tod. Das sagt mehr als die bloße Feststellung, daß ich da bin und ebensogut nicht dasein könnte. Es besagt etwas Sicheres: es gibt ein unumstößliches und zweifelsfrei wahres Wissen in meinem Leben, ein mir erlaubter, ja notwendiger Vorgriff auf die Zukunft. Es gibt etwas ganz Allgemeines, der ganzen Menschheit (vielleicht als einziges) Gemeinsames und dabei zugleich höchst Persönliches, schlechthin Unabtretbares und Unvertretbares: ich werde sterben.

Soll ich daraus schließen, daß ich mein Dasein als »Sein zum Tode« verstehen muß? Soll ich gar auf meinen Tod zustreben, in ihm die Erfüllung oder wenigstens die Bestimmung meines Daseins sehen? Doch so gewiß er auch ist, mein Tod ist fast von der gleichen Zufälligkeit gezeichnet wie meine Geburt. Nicht nur weiß ich nicht (und kann ich nicht wissen), wann, wo und wie er eintritt; Wann, Wo und Wie meines Todes mögen selbst reiner Zufall sein – vielleicht ein Wagen, der auf einem Fußgängerstreifen überholt ... Kann ich mein Leben wirklich auf etwas derart Unbestimmtes ausrichten, darin gar seine Bestimmung sehen? Muß ich nicht vielmehr sagen, daß mein Tod nur deshalb für mich so wichtig ist, weil er jetzt *noch nicht* eingetreten ist, weil ich jetzt noch (für wie lange noch, weiß ich nicht) am Leben bin und darum auch mein Leben selbst in die Hand nehmen kann und in die Hand nehmen soll?

Das Tun

Tatsächlich bin ich ja nicht nur da, sondern ich tue auch stets etwas, dies oder jenes, selbst wenn ich einmal sage, daß ich »nichts tue«. Das aber heißt zweierlei. Zum einen finde ich mich nicht nur vor, ich bin mir nicht nur vorgegeben oder aufgegeben, ich *bin* auch, und zwar im aktiven Verbalsinn: ich »tue

sein« (wie man dialektal, aber nicht unrichtig sagen könnte). Ausdruck dieses meines aktiven Seins ist eben mein Tun. Dieses Tun ist, zum anderen, immer *bestimmt*; es ist immer, unausweichlich, dieses oder jenes; es kann nicht alles zugleich und auch nicht keins von allen sein: es ist immer, je und je, *ein* bestimmtes Tun.

Vielleicht kommen wir so der gesuchten Bestimmung des Menschen einen Schritt näher. Mein Tun ist dies oder jenes nicht so sehr, insofern es so oder so geschieht, in dieser oder jenen Weise abläuft; es ist bestimmt, insofern es auf dies oder jenes *abzielt*, insofern ich bei und mit meinem Tun dies oder jenes »im Sinn habe«. Die Bestimmung ist etwas Vorausliegendes, noch nicht Verwirklichtes und dennoch Maß-Gebendes. Dieser Art ist auch der erfragte Sinn des Lebens, die Bestimmung des Menschen: läuft mein Leben (außer zum Tod) auf etwas zu, zielt es auf etwas ab?

Die Zielausrichtung meines Tuns ist je und je in irgendeiner Form von mir selbst bestimmt; es ist letztlich immer der Handelnde selbst, der sein Tun in diese oder jene Richtung lenkt – wenn er auch nie ganz darüber verfügen kann. Sollte es mit der Bestimmung meines Lebens ähnlich sein? Sollte ich selbst meinem Leben seinen Sinn geben, oder, anders gewendet, sollte mein Leben keinen andern Sinn haben als jenen, den ich je und je meinem Tun gebe?

Die Bestimmung

Selbstbestimmung

Es scheint auf den ersten Blick Erfüllung meines höchsten Traums zu sein, wenn ich selbst meinem Leben seinen Sinn geben kann. Selbstbestimmung, Autonomie ist nicht nur ein politisches, sondern zuvor noch ein persönliches Ideal. Die Aufklärungszeit – und nicht nur sie – hat darin den höchsten Ausdruck der Menschenwürde gesehen: als mündig und verantwortlich gibt sich der Mensch seine Bestimmung selbst. Das bedeutet keineswegs, daß er seinen Launen folgen soll; vielmehr ist es seine Vernunft, das Vermögen der Selbstbestimmung, das ihm seine Ziele setzt, genauer gesagt (um mit Kant und Fichte zu sprechen), das eine Ziel, nämlich als Vernunftwesen vernünftig zu sein.

Diese philosophische Sicht, die Autonomie und Heteronomie in eins schwingen läßt, erscheint nun allerdings etwas abstrakt und konstruiert, und der gewöhnliche Alltagsverstand mag sich fragen, ob es sich nicht um einen schlechten Philosophenscherz handelt. Was habe ich davon, wenn es meine eigene Vernunft ist, die mir ein unerbitterliches »Du sollst« zudiktiert? Bin ich dadurch etwa freier und mehr ich selbst geworden? Ist es letztlich nicht zutiefst enttäuschend, wenn mir mein Lebenssinn nur als kategorischer (und letztlich

doch unerfüllbarer) Imperativ dargeboten wird? War die vorkantische Ethik, die den Sinn des Lebens immerhin in der *vita beata*, im glückvollen Leben sah, nicht doch menschlicher und sinnvoller – wenn sie das Leben auch von einem zu erreichenden Ziel her fremdbestimmt sein ließ?

So sehr wir nach Selbstbestimmung streben, so zeigt doch schon ein kurzes Nachdenken, daß Selbstbestimmung im Vollsinn offenbar unerreichbar ist, ja vielleicht nicht einmal ein erstrebenswertes Ziel darstellt. Ich will zwar frei sein; aber was wäre denn im letzten meine Freiheit? Die Freiheit, selbst zu wählen, in wessen Abhängigkeit ich mich begeben will? Statt mich auf eine unmögliche Selbstbestimmung zu versteifen, wäre es vielleicht klüger zuzusehen, ob es eine Fremdbestimmung meines Tuns gibt, der ich innerlich zustimmen und die ich als letzten Sinn meines Lebens annehmen kann.

Fremdbestimmung

Die Fremdbestimmungen, die mein Tun je und je bestimmen, scheinen dreifacher Art zu sein: Naturnotwendigkeiten, Zufälle und Pflichten. Naturnotwendig ist all das, was meinem Tun begründend und konstituierend vorgegeben ist: mein Dasein (mit all seinen Zufälligkeiten; denn es ist notwendig zufällig), mein Heranwachsen bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt, die Unmöglichkeit, mich des Tuns zu enthalten (denn Nichtstun ist auch noch ein Tun), die notwendige Ausrichtung meines Tuns auf irgendein Ziel hin, die Notwendigkeit, zwischen verschiedenen Zielen zu wählen, die Unmöglichkeit, das Nichtwählen jetzt zu verwirklichen, etc.[2] Zu den Zufällen dagegen gehört alles, was meine konkrete Wahlsituation hier und jetzt bestimmt und was ebensogut anders sein könnte, als es nun tatsächlich einmal ist: Ereignisse, Begegnungen, der engere und weitere Kontext meines Lebens ... Die Pflichten schließlich umfassen all das, was mir unter und in den Zielen meines Tuns nicht frei zur Wahl steht, sondern als gut vorgeschrieben oder, gebieterischer, als böse verboten ist. Zu all dem kann ich mich nicht in Freiheit selbst bestimmen; mein Tun, und damit ich selbst, sind fremdbestimmt. Zwar kann ich in viele dieser Fremdbestimmungen nachträglich einwilligen und sie zum Gegenstand meines freien Wollens machen; ich kann mich mit meiner Herkunft, meiner Geschichte usf. aussöhnen, Zufälle dankbar entgegennehmen und das bejahen, was ich soll. Damit mache ich mir jedoch immer nur das *Was* der Fremdbestimmung zu eigen; doch *daß* mein Tun überhaupt fremdbestimmt ist: dies frei zu wollen, schließt wohl einen Selbstwiderspruch ein.

So scheint denn die Bestimmung des Menschen und der Sinn des Lebens in

2 Vgl. ebd., S. VII-X.

einem Ungewollten zu liegen, und wir haben dabei nur zu wählen, ob wir dem Naturnotwendigen oder dem Pflichtgemäßen den Vorrang einräumen wollen – denn das Zufällige kann dem Leben wohl kaum seinen letzten Sinn geben. Wird die Bestimmung des Menschen im Naturnotwendigen gesucht, dann ist es seine Lebensaufgabe, dieser Natur gemäß zu leben und sie durch sein Verhalten und Tun einzuholen und zu erfüllen. Am Grunde dieser Lebensauffassung liegt die Überzeugung vom uneinholbaren Reichtum der menschlichen Mitgift: daß der Sinn unseres Lebens eigentlich nur darin bestehen kann, immer mehr Mensch zu werden und daß Freiheit im tiefsten Aneignung des Angebotenen ist. Das Spektrum dieser Auffassung reicht vom stoischen »naturgemäß leben« über das Nietzschesche »Werde, der du bist« bis hin zum christlich-scholastischen »natürlichen Verlangen nach der Gottesschau«. Für all diese Philosophien ist der Mensch zunächst einmal ein Naturwesen wie alle andern, und man unterstreicht seine Endlichkeit und Abhängigkeit.

Soll dagegen die Freiheit des Menschen herausgehoben werden, dann sucht man den Sinn des Lebens im Sollen selbst. Pflichtgemäß zu handeln ist dann die Bestimmung des Menschen; darin drückt sich seine zweifache und doch eine Würde aus, frei entscheiden zu können und auf ein ihn übersteigendes Ziel hinzustreben. Als Person, so heißt es hier, steht der Mensch über der Natur, und wäre es auch seine eigene; doch seine Freiheit ist nicht Willkür: ein höheres, geistiges Ziel, das nicht *ist*, sondern sein *soll*, ist ihr gesetzt. So ist es die höchste Erfüllung des Menschen, daß er sollen kann und in die Pflicht genommen ist. Wo immer ein Gesetz, sei es das göttliche, sei es ein selbstgesetztes, zum letzten Bestimmungsgrund des Tuns wird, steht dieses Menschenbild im Hintergrund. Wir alle kennen sie, diese Pflichtbewußten und Gesetzestreuen, für die die Erfüllung ihres täglichen und lebenslangen Soll der höchste Lebensinhalt ist; sie nötigen uns Respekt ab. Und doch: Gibt es nicht noch eine andere, menschlichere Antwort?

Liebe

»Antwort« könnte das richtige Stichwort sein. In der Bestimmung durch Naturnotwendigkeit und Pflicht ist es immer ein »Etwas«, ein Gesetztes oder Gegebenes, das mich bestimmt und dem ich durch mein freies Tun zu *entsprechen* versuche. Doch wenn mir ein »Jemand« entgegenträte und an mich einen Anspruch stellte: dann würde ich ihm nicht zu entsprechen versuchen, mein Tun wäre vielmehr, so oder so, eine *Antwort* auf diesen Anspruch. Wo ich antworten kann und muß, bin ich als verantwortlich ernstgenommen. Der Anspruch bestimmt mich nicht; er erweckt mich vielmehr zur Selbstverfügung. In der Begegnung mit Jemand fallen Fremdbestimmung und Selbstbestimmung schließlich in eins: Ich selbst bestimme mich unter dem Anruf des Anspruchs.

Am deutlichsten wird dies Verhältnis in der höchsten aller Begegnungen, die zugleich ihr Urbild ist: in der Liebe. Wenn ich einen Menschen liebe, dann ist für mich bestimmender, was er will, als was ich will. Ich suche meine Selbstbestimmung in der Fremdbestimmung. Ich *will* von ihm, dem Fremden, der mir doch so gar nicht fremd ist, bestimmt sein; das ist mein höchstes Glück, darin finde ich erstmals ganz zu mir selbst. Diese Bestimmung durch Liebe ist mehr und anders als nachträgliche Zustimmung zum Was der Fremdbestimmung; ich will vielmehr, *daß* ich fremdbestimmt werde. Sollte da nicht die Lösung meiner Daseinsaporie liegen?

Wenn es denkbar wäre, daß mein Leben nicht nur in seltenen Glücksfällen liebend in Anspruch genommen wird; wenn ich *alles* mir Vorgegebene und Aufgegebene als einen liebenden Anruf verstehen könnte, der Antwort erwartet: dann wäre es möglich, diese Fremdbestimmung selbst zu lieben, ja sie zu wollen als Ort der ersehnten Begegnung. Begegnung mit Jemand geschieht jedoch immer im Raum des Zufälligen; sie ist nicht errechenbar, nicht einmal im Nachhinein einsichtig zu machen: rein geschenkte Gnade, Überraschung. Vielleicht müssen wir deshalb die eigentliche Bestimmung des Menschen im unbestimmten Zufälligen suchen; vielleicht ist das eigentlich *Bestimmende* am Naturnotwendigen gerade das Zufällige an ihm: die Zufälle meiner Geburt, meiner Geschichte, meiner Fähigkeiten ... Ja, wenn wir ehrlich sind, besteht nicht auch unsere Pflicht großenteils aus Zufälligem: warum sollte ich gerade dies und nichts anderes sollen? Vom Gesichtspunkt der Liebe aus kann all dies scheinbar Unsinnige seinen tiefen Sinn erhalten: das Zufällige meines Lebens kann für mich je und je Anruf, Begegnung sein.

Aber ist diese Annahme nicht zu verwegen, mehr Wunschdenken als ernsthafte Möglichkeit? Für den Glaubenden sicher nicht; er versucht in allem, was ihn trifft, den Anruf einer verstehenden Liebe zu hören. Er muß jedoch darauf achten, daß er die Liebe nicht auslöscht; daß er den Anruf nicht wissend zu ergründen und Gott in die Karten zu schauen versucht, statt liebend je und je zu antworten und sich vom Ruf je neu überraschen zu lassen. Glaube ist Liebe, die nicht sieht (vgl. Hebr 11,1). Wer aber den Glauben nicht hat? Er könnte versuchen, so zu tun, als hätte er ihn: auf den Anruf des Zufälligen zu antworten, so gut er es versteht. Vielleicht, nein gewiß wird sich so für ihn die zunächst dunkle Möglichkeit des Glaubens nach und nach erhellen. Denn im Willen zur Antwort liebt er ja schon.

So bleibt nur noch zu sehen, wie sich denn ein derart als Antwort auf einen Anruf bestimmtes Leben konkret gestalten würde. Es gibt in der Alltagssprache ein Wort, daß diese Gestaltung umreißt: Beruf. Das Wort klingt profan und hat doch geistliche Wurzeln. Jeder Beruf, richtig gelebt, ist Antwort auf eine Berufung. Darum ist die Berufswahl, zusammen mit der Standeswahl, die wichtigste Lebensentscheidung. Wer bloß einen guten Job sucht, verfehlt seinen Beruf; doch auch ein aufgezwungener Brotberuf kann eine echte Berufung

sein. Sie läßt sich in verschiedener Tiefe leben. Auf jeder Ebene stellt sich die Einheit von Fremdbestimmung und Selbstbestimmung wieder anders dar.

Der Beruf

Die Rolle

Wer ins Berufsleben eintritt, hat zunächst den Eindruck, eine Rolle übernehmen zu müssen. Sie ist ihm in vielfacher Hinsicht vorgeschrieben: von der Tradition seines Berufes, von den Erwartungen, die man an ihn stellt, von seiner Vorbildung, seiner Stellung usf. Wie dem Schauspieler ist ihm der Text seines Auftritts und die Interaktion mit seinen Mitspielern oft fast bis ins kleinste vorgegeben. Wie der Schauspieler muß auch er in diese Rolle persönlich hineinschlüpfen und ihr Gestalt geben. Das Ergebnis, sein Berufsverhalten, wird wie beim Schauspieler eine unlösbare Einheit von Rolle und Persönlichkeit sein. Quadfliegs Faust ist nicht der Faust Strehlers. Die Fremdbestimmung der Rolle ist je und je in Selbstbestimmung zu übernehmen.

Daraus erklärt sich das Unbehagen an der Rolle. Hätte ich immer nur eine Rolle zu spielen, wäre das Leben letztlich unbefriedigend und mein Dasein nie genügend bestimmt. »Das Motiv [der Rolle] ist so alt wie das Gleichnis vom Theaterstück für das menschliche Leben und enthält implizit die ganze Problematik, die durch dieses Gleichnis insinuiert wird: nicht nur, daß der einzelne im Welttheater eine bestimmte, ihm irgendwoher (durch die Umstände? durch Gott? durch ihn selbst?) aufgegebene Funktion auszuführen hat, sondern auch, daß er mit dieser Rolle, die er spielt, an irgendeinem geheimnisvollen Punkt nicht identisch ist, jedoch, um wahrhaft er selbst zu sein, sich trotzdem mit ihr zu identifizieren hat. Oder soll er es doch nicht völlig und einen Abstand zwischen sich und der Rolle offenhalten, im Wissen, daß er ›im Grunde‹ auch ein anderer sein könnte, daß er, um er selbst zu sein, sich in der Rolle nicht verlieren darf? Über dieses Entweder-Oder müßte also zuerst entschieden sein, bevor man an das moderne Problem der ›Suche nach Identität‹ herangeht.«[3] Wenn ich meine Rolle einfach schlicht gläubig als mir von Gott zugedacht verstehen dürfte, wäre das Dilemma leicht zu lösen: Ich müßte versuchen, mich mehr und mehr mit meiner Rolle zu identifizieren. Doch so einfach liegen die Dinge nicht. Zuviel Menschliches und Allzumenschliches bestimmt meine Rolle. Es gilt, innerhalb dieser Rolle den *Anruf* zu hören.

---

3 H.U. von Balthasar, Theodramatik, I: Prolegomena. Einsiedeln 1973, S. 43; zur Rolle vgl. auch ebd., S. 100-106 und 463-553.

Die Aufgabe

Früher oder später nimmt jeder in seinem Beruf (und Vater- oder Muttersein ist durchaus auch ein Beruf!) bestimmte, ihm gestellte Aufgaben wahr, die er erfüllen muß und die vielleicht nur er erfüllen kann. Etwas als seine Aufgabe sehen, ist zunächst mehr eine neue Sichtweise als eine neue inhaltliche Bestimmung. Eine Aufgabe stellt sich mir dort, wo ein Gegenstand meiner Berufssorge meine liebende Zuwendung fordert. Dadurch unterscheidet sich die Aufgabe von der Pflicht. Meine »verdammte Pflicht und Schuldigkeit« kann ich auch widerwillig und unpersönlich-beamtenhaft erfüllen; eine Aufgabe dagegen fordert vor mir höchst persönlichen Einsatz. Man mag sich fragen, ob es überhaupt rein sachhafte Aufgaben geben kann, ob nicht hinter jeder echten Aufgabe so oder so ein Mensch oder Menschen stehen, denen zuliebe und zunutzen ich die Aufgabe erfüllen muß. *Die* eigentliche Aufgabe für mich ist jedenfalls immer ein Mensch, mit seinen Ansprüchen, Erwartungen und Nöten.

Darum steht die Aufgabe der Liebe näher als die Rolle. Eine Aufgabe läßt die Berufsausübung persönlich werden, hebt sie über bloßes Rollenverhalten hinaus. Der Lehrer, der Arzt, der Jurist, aber auch der Handwerker und der Arbeiter wachsen in dem Maße in ihren Beruf hinein und über ihn hinaus, als sie nicht bloße Sachgeschäfte und Sachpflichten vor sich sehen, sondern Menschen, Menschen, die etwas von ihnen erwarten und denen sie etwas zu geben haben. In der Aufgabe läßt sich der Anruf Gottes vernehmen als Anspruch eines Menschen an mich.

Indem ich auf diesen Anspruch zu antworten suche und mich diesem Menschen und der Aufgabe zuwende, mache ich die Fremdbestimmung zu meiner Selbstbestimmung. Hier gibt es keine Identifikationsprobleme mehr wie bei der Rolle; jede Aufgabe ist eine Aufgabe für mich ganz persönlich, und wenn ich vorher Schwierigkeiten hatte, mich mit meinem Beruf zu identifizieren: sobald ich eine echte Aufgabe wahrzunehmen beginne, beginnen sich diese Schwierigkeiten zu lösen. Ich beginne den *Sinn* meiner beruflichen Rolle zu sehen. Mein Beruf muß zur Aufgabe werden: so könnte die Anweisung zu einem gelingenden Leben lauten.

Doch damit ist noch nicht alles gesagt. Aufgaben stellen sich mir je und je; es kommt darauf an, sie wahrzunehmen. Aber auch wenn ich sie wahrnehme: Aufgaben erfüllen nicht mein ganzes Leben; sie fangen an und hören auf. Selbst die vornehmste und langdauernste Aufgabe, Vater oder Mutter, Gatte oder Gattin zu sein, geht zu Ende oder versickert, wenn die Kinder erwachsen werden und der Ehepartner stirbt. Zudem nimmt auch die anspruchsvollste Aufgabe immer nur einen Teilbereich meines Lebens in Anspruch; kein Mensch kann und darf mich in jeder Beziehung beanspruchen – sonst macht er mich zum Sklaven und ich ihn zu meinem Götzen. So stellt sich die neue

Frage: Kann es eine Bestimmung meines Lebens geben, die solch notwendiger Beschränkung nicht unterliegt?

Die Sendung

Die einzig mögliche Antwort scheint zu lauten: ja – dann nämlich, wenn Gott selbst mein Leben in Anspruch nimmt. Für ihn und ihm gegenüber gibt es keine Beschränkungen. »Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit *ganzem* Herzen, mit *ganzer* Seele und mit *allen* deinen Kräften« (Dt 6,4). Aber ist ein solcher Gesamtanspruch überhaupt denkbar? Ist er nicht notwendig immer vermittelt durch mannigfaltige Einzelansprüche und Einzelaufgaben? Die Frage ist, ob sich diese Vermittlungen *als* Vermittlungen erkennen lassen, so daß das Vermittelte, der Gesamtanspruch, immer noch vor und über allen Vermittlungen, den Einzelansprüchen, läge, wenn es sich auch nur durch sie und in ihnen erkennen ließe. Einen Gesamtanspruch Gottes an ein Leben nennen wir eine Sendung, abbildlich zum Urbild jeglicher Sendung, der Sendung des Gottessohnes, wo die göttliche Inanspruchnahme die Menschheit Jesu allererst zum Dasein bringt. Wer an dieses Urbild glaubt, wird auch glauben, daß es Abbilder geben kann; er ist bereit, die Einzelaufgaben als Vermittlungen eines Gesamtanspruchs zu verstehen. Ja, er wird sogar glauben, daß jedes Menschen Dasein Abbild des Urbilds sein muß. Das heißt: daß hinter jedem Dasein, meinem und deinem, eine Sendung steht, ein Gesamtanspruch Gottes, der dieses Dasein begründet und bestimmt und den es zu entdecken gilt.

Manche Menschen entwickeln ein ausgesprochenes Sendungsbewußtsein. Das ist genau das Gegenteil von dem, was hier gemeint ist. Auf mein Sendungsbewußtsein bilde ich mir etwas ein, damit baue ich meine Persönlichkeit auf (und gehe dabei meinen Mitmenschen auf die Nerven); das Wissen dagegen, daß Gott mich in Anspruch nimmt, läßt mich klein werden, hellhörig für alle Einzelansprüche und vor allem: selbst-los. »Wer sein Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen« (Lk 9,24). Das ist ebensosehr psychologische Erfahrung als Offenbarungswahrheit. Die Bestimmung des Menschen und der Sinn seines Lebens können letztlich nur darin bestehen, daß er von einem Größeren in Anspruch genommen und so in Liebe über sich selbst hinausgeführt wird.

Weil sie mich über mich selbst hinausführt, ist die göttliche Sendung schlicht. Sie steht quer zu meinen hochfliegenden Plänen. Oft nehme ich sie nicht wahr, weil sie allzu selbstverständlich und naheliegend ist. Meine Fähigkeiten, meine Ausbildung, meine Lebensgeschichte umreißen oft schon die Sendung und weisen den Weg in die Zukunft. Ich weigere mich, dies als Sendung anzuerkennen, weil es mir nicht außerordentlich genug ist. Ich möchte, wenigstens vor Gott, etwas Besonderes sein. Manchmal lenkt die Sendung,

durch eine Reihe von Zufällen und Begegnungen, mein Leben in eine neue Richtung, ganz anders als ich es gewünscht und erträumt hätte – »und führen, wohin du mich willst« (Joh 21,18). Die Zufälle sind oft so unbedeutend, die Begegnungen so zufällig, ja manchmal spielt auch meine Sünde mit hinein, daß ich mich wiederum weigere, dies als Gottes Führung und Sendung anzusehen. Aber vielleicht geht es mir eines Tages in der Rückschau auf, daß mein Leben einen neuen und tieferen Sinn erhalten hat.

Vor allem aber: Die Sendung bedeutet stets ein Gesandtwerden, ein weg von mir auf andere zu. Hier werde ich nicht mehr, wie von der Aufgabe, durch meine Liebe allererst aus mir selbst hervorgelockt; jetzt finde ich mich draußen, hingestellt in den kalten Zugwind des Lebens, und es heißt: Geh, handle, setz dich ein! Wer einmal erkannt hat, daß hinter seinem Dasein eine Sendung steht (ihr Was bleibt wohl notwendig verschleiert), der sieht auch die Geworfenheit seines Daseins mit anderen Augen. Sie spricht ihm nun nicht mehr vom Un-Sinn des Lebens, sondern davon, daß er hinausgesandt ist, in Liebe Aufgaben zu erspüren.

Die Sendung Jesu und der Jünger im Johannesevangelium

Von Michael Waldstein

Der Begriff ›Sendung‹ spielt im Johannesevangelium eine zentrale Rolle. In einer Zusammenfassung, die als Schlüssel zum Verständnis dessen dienen kann, um was es in dem Evangelium eigentlich geht, wird er parallel zu dem Begriff ›Geben‹ eingesetzt:

»So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe, sondern das ewige Leben habe. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, auf daß er die Welt richte, sondern auf daß die Welt durch ihn gerettet werde« (2,16-17).

Sendung wird oft gebraucht, um Jesus zu kennzeichnen als »der, den der Vater (oder Gott) gesandt hat«[1] und entsprechend, um den Vater zu kennzeichnen als »der Vater, der mich gesandt hat«, oder, noch dichter, »der, der mich gesandt hat.«[2] Der reife Glaube der Jünger besteht im Wissen um dieses eine, »daß du mich gesandt hast.«[3] Diese Stellen lassen darauf schließen, daß Sendung die »zentrale Anschauung« und »Grundkonzeption« bei Johannes ist[4], »grundlegende Hermeneutik oder Leitmotiv« des Evangeliums.[5]

---

1 Im Munde Jesu immer als Relativsatz mit »apostello« als finitem Verb: 2,34; 5,38; 6,29; 10,36; 17,3.

2 Im Munde Jesu immer mit »pempo« in einem Partizipialsatz: 4,34; 5,23.24.30.37; 6,38.39.44; 7,16.18; 28,23; 8,16.18.29; 9,4; 12,44.45.49; 13,20; 14,24; 15,21; 16,5.

3 »Sie haben wirklich erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und sie sind zu dem Glauben gekommen, daß du mich gesandt hast« (17,8). »Sie haben erkannt, daß du mich gesandt hast« (17,25). Indem sie diesen Glauben errungen haben, haben die Jünger die wahre Bedeutung der Werke Jesu erkannt: »Die Werke, die mein Vater mir übertragen hat, damit ich sie zu Ende führe, diese Werke ... legen Zeugnis dafür ab, daß mich der Vater gesandt hat« (5,36). Die Erweckung des Lazarus im besonderen hat diesen Zweck: »sie sollen glauben, daß du mich gesandt hast« (11,42).

4 Vgl. R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, in: ZNW 24 (1925), S. 100-146; wieder gedruckt bei E. Dinkler (Hrsg.), Exegetica. Tübingen 1967, S. 55-104, hier S. 57.

5 Vgl. T. Okure, The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4,1-41 (WUNT 2,31). Tübingen 1988, S. 285. – Studien zur »Sendung« bei Johannes aus einer vorwiegend christologischen Perspektive: J.A. Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium: Die kultur- und religionsgeschichtliche Entwicklung (WUNT 2,2). Tübingen 1977; J.P. Miranda, Der Vater, der mich gesandt hat: Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie. Bern/Frankfurt 1972; ders., Die Sendung Jesu im vierten Evangelium: Religions- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln (SBS 87). Stuttgart 1977; M. Waldstein, The Mission of Jesus in John: Probes into the Apocryphon of John and the Gospel of John. Harvard 1990. Aus einer eher soteriologisch-ekklesiologischen Perspektive: T. Okure, ebd.; J. Kuhl, Die Sendung Jesu und

Die ersten Worte des auferstandenen Jesus an seine Jünger ergeben einen guten Ausgangspunkt für die Erforschung einiger Dimensionen dieses ergiebigen Themas: »Friede sei mit euch! Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich euch« (20,21). Drei Bereiche bieten sich für die Forschung an: Zum einen der Ursprung der Sendung Jesu, der Vater; weiterhin die Sendung Jesu, symbolisiert durch seine Wunden (20,20) und erfüllt in der Gabe des Heiligen Geistes an die Jünger (20,22); und zuletzt die Fortsetzung der Sendung Jesu in seinen Jüngern.

Der Vater

Begegnung mit Jesus ist bei Johannes niemals der Endpunkt. »Die Gestalt Jesu ... erhält ihren Sinn, wenn man durch seine Worte den Vater hört, wenn man bei seinem Anblick den Vater sieht und ihn verehrt.«[6]

Der Evangelist entfaltet diese Offenbarung des Vaters vorwiegend auf erzählende Art, wobei im Zentrum die gehorsame Selbsthingabe in »der Stunde« des Leidens und der Auferstehung steht.[7] Jedoch gibt bereits der Prolog eine theologische Begründung für diese Erzählungen, indem er darlegt, daß das Wort »am Anfang« war und daß es »Gott war« (1,1). Viele Predigten Jesu enthalten Reflexionen zu der radikalen Veränderung des Gottesbildes, die diese Begründung mit sich bringt.

5,19-20 ist ein besonders auffälliges Beispiel für diese Reflexionen. Das Thema der Rede wird angeschlagen durch Jesu Antwort an die Juden, die ihn angreifen, weil er einen Gelähmten am Sabbath geheilt hat.[8] »Jesus aber entgegnete ihnen: ›Mein Vater ist noch immer am Werk, und auch ich bin am Werk‹« (5,17). Diese rätselhafte Aussage wird verständlich, wenn man sich klarmacht, daß nach jüdischer Lehre Gott allein am Sabbath arbeiten darf; sein Schöpfer-

---

der Kirche nach dem Johannesevangelium. St. Augustin 1967; M.R. Ruiz, Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie (Forschungen zur Bibel 55). Würzburg 1987.

6 C.K. Barrett, Christozentrisch oder Theozentrisch? Bemerkungen zur theologischen Methode des vierten Evangeliums, in: ders., Essays on John. Philadelphia 1982, S. 1-18, hier S. 16; zur Kritik von Interpretationen, die den anthropologischen (z.B. Bultmann) oder christologischen (z.B. Käsemann) Aspekt übermäßig betonen, ebd., S. 1-3, vor allem S. 3: »Es scheint mir völlig eindeutig, daß wir von nun an, ohne Anthropologie oder Christologie völlig aufzugeben, von Theologie im engsten Sinne des Wortes sprechen müssen. Johannes schreibt über Gott und lenkt unsere Aufmerksamkeit auf ihn.«

7 Vgl. G. MacRae, Review of Käsemann's The Testament of Jesus, in: JAmAR 58 (1970), S. 328-332, besonders S. 320.

8 Die Erzählung von der Heilung und die Kontroverse über den Sabbath ist den Synoptischen Erzählungen in vieler Hinsicht ähnlich; die folgende Rede jedoch ist, im Gegensatz dazu, charakteristisch für Johannes; vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (HThKNT 1-4). Freiburg 1968-1984, hier 2, S. 221-222.

werk geht ununterbrochen weiter, auch am Sabbath.[9] »Denn für die Juden war das Privileg, am Sabbath zu arbeiten, nur Gott eigen, und niemand war Gott gleich (Ex 15,11; Is 46,5; Ps 89,8). Indem er für sich das Recht in Anspruch nahm, am Werk zu sein wie sein Vater, beanspruchte er ein göttliches Vorrecht.«[10]

Die Juden verstanden sofort, was damit gemeint war: »Darum waren die Juden noch mehr darauf aus, ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbath brach, sondern auch Gott seinen Vater nannte und sich damit Gott gleichstellte« (5,18; vgl. 10,23). Sie empfinden Jesu Anspruch als eine gotteslästerliche Verletzung der Einmaligkeit Gottes. »In den Augen der Juden verkündeten die johanneischen Christen einen zweiten Gott und verletzten damit das grundlegende Prinzip israelitischen Selbstverständnisses: ›Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig‹ (Dt 6,4).«[11]

Die sorgfältig aufgebaute Rede 5,19-30 nimmt diese Anklage zum Ausgangspunkt, um das johanneische Gottesbild zu entfalten.[12]

A : *Der Sohn* kann nichts von sich aus tun,
B : sondern nur, wenn er *den Vater* etwas tun sieht.
B* : Was nämlich *der Vater* tut,
A* : das tut in gleicher Weise *der Sohn* (5,19).

Die erste Hälfte dieses Verses[13] entspricht genau der Anklage: »er stellt sich Gott gleich«. Im Gegensatz zur Anklage jedoch maßt sich Jesus nichts an, er ist kein zweiter Gott, vom Vater unabhängig und in Konkurrenz zu ihm; nein, im Gegenteil, er bleibt bei all seinen Handlungen dem Vater völlig untergeordnet. »Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht.« »Sie (die Juden) können die Gottgleichheit nur verstehen als Unabhängigkeit von Gott, während sie für Jesus das Gegenteil bedeutet, wie V. 19 sofort ausführt.«[14]

5,19b bildet das Gegengewicht zu dieser Unterwerfung, indem es den Anspruch auf eine ausschließlich göttliche Tätigkeit (Werke am Sonntag), wie er in 5,17 gestellt worden ist, verallgemeinert: »Was nämlich der Vater tut, das tut

---

9 Vgl. Philo, De Cher. 86-90; Leg. All, 1,5-6; Exod. Rabb. 30,9; weitere Textstellen bei Strack/Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München 1924-1928, hier 2, S. 461-462.

10 R. Brown, The Gospel according to John (AB 29-29A). Garden City 1966/1970, hier 1, S. 217.

11 Ders., The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times. New York 1979, S. 49; ebenso J.L. Martyn, History and Theology in the Forth Gospel. Nashville ^{2}1979, S. 72.

12 Über die literarische Einheit von 5,19-30, besonders zu seiner symmetrischen Struktur, mit der 5,19-24 eng korrespondiert, vgl. A. Vanhoye, La composition de Jn 5,19-30, in: A. Descamps (Hrsg.), Melanges bibliques en hommage au R.P. Beda Rigaux. Gembloux 1970, S. 259-274.

13 Zur Untersuchung seiner symmetrischen Struktur A-B-B*-A* vgl. ebd., S. 262-263.

14 R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes. Tübingen ^{21}1986, S. 182.

in gleicher Weise der Sohn.« Eine ähnliche Aussage wird im Prolog über das »Wort« gemacht: »Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist« (1,2). Während jedoch der Prolog nur auf die schöpferische Handlung des Wortes in der Einheit mit Gott eingeht (»durch ihn«), stellt 5,19 einen viel umfassenderen Anspruch: Es gibt keine Handlung des Vaters, die nicht auch eine des Sohnes ist.

Zwar gibt es einen gewissen Gegensatz zwischen den beiden Hälften des Verses, Unterordnung (5,19a) und Gleichheit (5,19b), doch sind sie eng mit einander verknüpft durch eine Kausalverbindung. Die alles umfassende Handlungsgleichheit zwischen Vater und Sohn ist der Grund dafür, daß die Tätigkeit des Sohnes nicht unabhängig und getrennt ist. Er kann nichts aus sich selbst tun, »denn (griechisch *gar*) was der Vater auch tut, das tut in gleicher Weise der Sohn.«

5,20a führt die kausale Gedankenverbindung noch einen Schritt weiter (das zweite *gar*): Der Grund für die umfassende Einheit der Tätigkeit zwischen Vater und Sohn ist die Liebe des Vaters: Denn (*gar*) der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut (5,20a).[15]

Um herauszustellen, worauf hier – gemäß 5,19-20a – objektiv gegründet ist, kann man die Schritte umkehren: Die »Liebe« (5,20a) des Vaters steht am Anfang.[16] Sie ist der Grund dafür, daß der Vater dem Sohn seine Werke gibt oder »zeigt«. Aufgrund dieser Gabe und ihrer Vollständigkeit ist die Handlung von Vater und Sohn ein untrennbares, auf sich bezogenes Ganzes. Und weil ihr Wirken solch ein Ganzes ist, handelt Jesus nicht aus »sich selbst« – im Gegensatz zu dem Vorwurf, daß er sich Gott »gleichstelle«.

Die erste Hälfte der Rede (5,19-24) schließt, indem sie sich den eschatologischen Werken zuwendet, nämlich den Toten das Leben zu geben und zu richten. In einer Weise, die für Johannes sehr charakteristisch ist, wird die Gabe des ewigen Lebens als in der Gegenwart stattfindend betrachtet. Das Eschaton ist bereits Wirklichkeit: »Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen« (5,24).

In dieser Aussage kann man erfassen, wie Leben begründet ist in der Vater-Sohn-Theologie, die in 5,19-20 entfaltet wird; Kontakt und Communio mit

---

15 Andere Texte drücken einen ähnlichen Sachverhalt aus durch den Begriff ›geben‹ anstelle von ›zeigen‹: »Die Werke, die der Vater mir zu vollenden gegeben hat« (5,36); »das Werk, das du mir zu tun gegeben hast« (17,4).

16 Dieser Punkt muß gegen E. Käsemann gehalten werden, der ihn als »erbaulich« abtut. »Wir pflegen an dieser Stelle die Frage erbaulich aufzuweichen, indem wir Einheit auf das reduzieren, was wir Liebe nennen ... Sollte Liebe die konkrete Äußerung der Einheit sein, so bleibt diese doch ihr Ursprung und Grund.« Vgl. E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17. Tübingen ^{3}1971, S. 122-123. – E. Käsemanns Auffassung von dem Verhältnis zwischen Liebe und Einheit ist eine der tragenden Säulen seiner gnostizierenden Interpretation von Johannes. Sie wird direkt widerlegt durch die Gedankeführung in 5,19-20a.

Jesus ist Kontakt und Communio nicht mit etwas Vorläufigem, sondern mit dem endgültigen und bestimmten Leben, mit dem göttlichen Leben selbst.[17]

Die zweite Hälfte der Rede (5,25-30) beginnt mit einer sorgfältig gegliederten Passage, die die Verbindung zwischen der Eschatologie und der erhöhten Identität Jesu noch genauer herausarbeitet.[18]

A : *Verwirklichte Eschatologie*:
(25) Amen, amen, ich sage euch: Die Stunde kommt, und sie ist schon da, in der die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden;
und alle, die sie hören, werden leben.

B : *Die Begründung der eschatologischen Macht Jesu*:
(26) *Denn wie der Vater das Leben in sich hat,*
so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben.
(27) Und er hat ihm Vollmacht gegeben, Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist.

A* : *Künftige Eschatologie*:
(28) Wundert euch nicht darüber! Die Stunde kommt,
in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören
(29) und herauskommen werden: Die das Gute getan haben, werden zum Leben auferstehen,
die das Böse getan haben, zum Gericht.

Im Rahmen dieser literarischen Einheit (5,25.28-29) stehen sich verwirklichte und künftige Eschatologie in komplementärem Parallelismus gegenüber: Durch das Wirken des Sohnes geschieht es, daß Leben gegeben und gerichtet wird, sowohl jetzt wie in Zukunft.[19] Im Mittelstück (5,26-27) finden wir den Grund für diese umfassende Macht.

5,26 ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig: »Denn wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben« (5,26). Der Ausdruck »Leben in sich« kann aufgefaßt werden als Ge-

---

17 Eine ähnliche Verbindung zwischen Leben und theologischer Überlegung läßt sich in der trinitarischen Theologie der Kirchenväter des 4. Jahrhunderts beobachten. »Dies aber war von Anfang an der Glaube und die Erfahrung der Kirche: daß die Gabe des Hl. Geistes, die dem Gläubigen zuteil wird, die Gabe Gottes selber ist; daß die Gemeinschaft mit Jesus Christus Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Die Kirchenväter des 4. Jh. drücken dies in ihrer Sprache aus, wenn sie sagen: die Gabe des Heils, die wir im Hl. Geist von Christus empfangen, ist unsere Vergöttlichung. Sohn und Geist können uns aber nur vergöttlichen, wenn sie selber Gott sind. Man kann die Bedeutung dieser ›christlichen Grunderfahrung‹ kaum überschätzen. Es geht im Kampf um den Trinitätsglauben nicht um orientalische Spekulierlust, sondern um die Lebenswirklichkeit dieser christlichen Erfahrung«, vgl. Chr. Schönborn, Die Christus-Ikone: Eine theologische Hinführung. Schaffhausen 1984, S. 36.

18 Zu der chiastischen Struktur dieser Verse (A-B-A*) siehe A. Vanhoye, a.a.O., S. 272-273.

19 Nach R. Bultmanns stark existentialistischer Lesart von Johannes ist 5,28-29 eine spätere ekklesiastische Interpolation; eine Besprechung davon bei R. Schnackenburg, 2, a.a.O., S. 144-149 und S. 520-544.

gensatz zu der Art, wie die Gläubigen das Leben haben, nämlich nicht »in sich«, sondern »in seinem Namen« (20,31). Dem zugrunde liegt das Prinzip, daß Gott als der Schöpfer, von dem alles Leben ausgeht, Leben »in sich« und nicht abgeleitet hat.[20] Es ist also paradox, wenn der Text sagt, daß der Vater dem Sohn gegeben hat, das Leben in sich zu haben: Als Geschenk hängt das Leben des Sohnes vom Vater ab; und doch ist das Leben des Sohnes dasselbe schöpferische Leben – im Gegensatz zu geschaffenem Leben –, das den Vater auszeichnet.

Diese Spannung zwischen Unterordnung und Gleichheit erinnert stark an die Spannung zwischen den beiden Hälften von 5,19. 5,19a behauptet die völlige Abhängigkeit des Sohnes vom Vater im Bereich des Wirkens; 5,19b bestätigt seine völlige Gleichheit in diesem Bereich. 5,26 geht noch einen Schritt weiter, nämlich zum Leben des Sohnes, der Wurzel seines Wirkens: Der Sohn ist dem Vater untergeordnet, weil er das Leben als Geschenk von ihm erhält; und doch ist er dem Vater gleich, weil er dieselbe Art des Lebens hat, »Leben in sich«.

Wie 5,20a nimmt 5,26 einen Grad von Einheit an, von dem aus beide Seiten dieser Spannung als notwendig und einander bedingend erkannt werden können, nämlich die Vollständigkeit des Geschenkes vom Vater. Nach 5,20a liebt der Vater den Sohn und zeigt ihm daher alles (griech. *panta*), was er tut. 5,26 führt das noch einen Schritt tiefer in dieselbe Richtung: Der Vater gibt dem Sohn sein eigenes Leben, und diese Gabe ist so vollständig, daß der Sohn »Leben« hat. So zum Beispiel: »*Alles*, was der Vater hat, ist mein« (16,15). »*Alles*, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein« (17,10). Als vollständiges *Geschenk* sind Leben und Wirken des Sohnes dem des Vaters untergeordnet; als *vollständige* Gabe sind sie dem des Vaters gleich.

Der Abschluß der Rede kehrt zum Anfang zurück mit besonderer Betonung der »Sendung«: »Von mir selbst aus kann ich nichts tun; (vgl. 5,19a: Der Sohn kann nichts von sich aus tun) ich richte, ... und mein Gericht ist gerecht, weil es mir nicht um meinen Willen geht, sondern um den Willen dessen, der mich gesandt hat« (5,30). Jesus ist kein zweiter Gott in Konkurrenz mit dem Vater. Er empfängt sein Wirken und Leben vom Vater, und diese Abhängigkeit findet Ausdruck in dem Suchen nicht seines eigenen Willens, sondern nach »dem Willen dessen, der mich gesandt hat«.

Die Rede 5,19-20 zeigt nicht nur das Entstehen des johanneischen Bildes vom Sohn, sondern gleichzeitig und damit eng verbunden das des Vaters. Sie betritt Neuland im Vergleich zum traditionellen jüdischen Gottesbild, und zwar nicht nur, indem sie dem Sohn einen eindeutig göttlichen Status zuweist. Sie betritt Neuland auch darin, daß sie den Vater radikal »auf den Sohn« bezo-

20 Vgl. R. Bultmann, Johannes, a.a.O., S. 195, Anm. 2; R. Schnackenburg, ebd., S. 142.

gen sieht, d.h. indem sie ihn in den Begriffen einer Liebe darstellt, nach der er dem Sohn all sein Wirken übergibt, noch radikaler, sein eigenes Leben, »Leben in sich«.[21]

Die Sendung des Sohnes

Sendung und Sohnschaft

Es gehört zum Wesentlichen bei jeder Sendung, auch der Sendung bloß durch einen Menschen, daß der Gesandte nicht seinem eigenen Willen folgt, sondern dem des Senders, und daß er nicht in seinem Namen spricht oder handelt, sondern einen anderen repräsentiert.[22] Dieses Wesentliche der Sendung, das im jüdischen Genossenschaftsgesetz ausgestaltet wurde,[23] stellt den allumfassenden Rahmen für Jesu Reden und Handeln dar. »Ich bin nicht vom Himmel herabgekommen, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat« (6,38). »Wer im eigenen Namen spricht, sucht seine eigene Ehre; wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist glaubwürdig, und in ihm ist keine Falschheit« (7,18). »Denn was ich gesagt habe, habe ich nicht aus mir selbst, sondern der Vater, der mich gesandt hat, hat mir aufgetragen, was ich sagen und reden soll« (12,49; vgl. auch 5,30; 8,50-54).

Daß jedoch die Sendungsstruktur Jesu Worten und Wirken durchgehend zugrundeliegt, sollte nicht zu dem Fehlschluß verleiten, daß man Jesu Sein auf

---

21 Einige Exegesen übersehen diesen Punkt. Nach Ernst Haenchen z.B. gibt der jüdische Monotheismus den statischen Rahmen ab für 5,19-20. In der Gleichung, die die jeweiligen Ansprüche für Jesus und für Gott bestimmt, ist »der Vater« die bekannte Größe (Gott) und Jesus ist die Unbekannte, die bestimmt werden muß. Da die bekannte Größe unendlich (göttlich) ist, muß die Unbekannte Null sein (nicht göttlich). Jesus kann daher dem Vater nicht gleich sein. Was an ihm bedeutend ist, ist nicht sein eigenes Leben (»Leben in sich«), sondern seine Funktion als Ausgesandter oder Vermittler, der den Vater repräsentiert: »Wir lassen uns (ebenso wie die Juden im JE) so leicht dazu verführen, in Jesus den zu sehen, der das Seine sucht und der eigentlich ein über die Erde schreitender Gott ist. Für den Evangelisten wäre das eine Gotteslästerung. Nur weil Jesus lediglich für Gott da ist, keinen eigenen Anspruch erhebt, wird er ganz zum unverzerrten Bild des Vaters. Die Juden meinten: Jesus macht sich Gott gleich. Er stellt sich ebenbürtig neben ihn, und da es nur einen Gott gibt, verdrängt er ihn. Ein solches Mißverständnis ist auch in mancherlei Formen christlicher Frömmigkeit vorgekommen. Aber der Evangelist denkt anders. Indem Jesus das, und nur das, tut, was er ›den Vater tun sieht‹, kann der Glaubende in ihm ›den Vater sehen‹. So gilt: ›Ich und der Vater sind eins‹ (10,30), und ›der Vater ist größer als ich‹. Das ist die Dialektik der Johanneischen Christologie.« Vgl. E. Haenchen, Das Johannesevangelium: Ein Kommentar, hrsg. v. U. Busse. Tübingen 1980, S. 281-282. E. Haenchens Vorwurf der »Blasphemie« ist gegen E. Käsemann gerichtet, der den johanneischen Jesus oft als »Gott, der über die Erde schreitet« abtut; vgl. E. Käsemann, a.a.O., S. 26, 34f., 48, 61f., 137.

22 Vgl. E. Haenchen, a.a.O., S. 372.

23 Vgl. die ausführliche Sammlung und Besprechung von Quellen bei J.A. Bühner, a.a.O., S. 118-267.

seine Rolle als Gesandten oder Bevollmächtigten des Vaters reduziert.[24] Jesus ist ein Bevollmächtigter, der auf einmalige Weise Sohn Gottes ist.[25] Seine Sendung wurzelt daher in etwas Tieferem als bloßer Auftragserfüllung in einem historischen Moment; sie ist der Ausdruck seines Lebens als Sohn. »... das menschliche Leben Jesu, seine Haltung als Sohn, seine Unterordnung unter den Vater, sind – auf der Ebene der Geschichte – Übersetzung und Bild des transzendenten und innergöttlichen Verhältnisses zwischen dem Sohn und dem Vater. ›Die Wahrheit‹ ist für Johannes diese Manifestation des innersten Lebens Jesu; sie ist die Transparenz und die Herrlichkeit des Christus; sie ist in dem Menschen Jesus die Klarheit der Gegenwart von Vater und Sohn.«[26]

Sendung und Passion

Der konkrete Inhalt oder das Ziel der Sendung Jesu ist »die Stunde« von Tod und Auferstehung: »Diesen Auftrag (mein Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen) habe ich von meinem Vater empfangen« (10,18). Also kann Jesus am Kreuz sagen: »Es ist vollbracht« (19,30; vgl. 13,1) im umfassenden Sinn.

Die vielleicht dichteste Reflexion über »die Stunde« ist in den ersten fünf Versen von Jesu Gebet zum Vater 17,1-5 enthalten.

A : (1) Vater, *die Stunde* ist da.
Verherrliche deinen Sohn,
B : *damit der Sohn dich verherrlicht.* (2) Denn Du hast ihm Macht über alle Menschen gegeben, damit er allen ewiges Leben schenkt.
C : (3) Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.
B* : (4) *Ich habe dich auf Erden verherrlicht* und das Werk zu Ende geführt, daß du mir aufgetragen hast.
A* : (5) *Vater, verherrliche du mich jetzt* bei dir
mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war.

17,1-5 sticht hervor als eine relativ für sich stehende Einheit innerhalb von Joh 17 durch das Thema der Verherrlichung und durch den chiastischen Aufbau.[27] 17,1 und 17,5 entsprechen sich als Bitten um die Verherrlichung des Soh-

24 Beispiele für diese Tendenz – zum Teil in übermäßiger Reaktion auf E. Käsemanns der Gnosis verhafteten Auffassung von Johannes – finden sich bei E. Haenchen, a.a.O., S. 107f. und S. 372f.; J.A. Bühner, a.a.O., S. 195, 214f., 265 und S. 428-433; J.P. Miranda, Die Sendung Jesu, a.a.O., S. 11, 67, 90; eine ausführliche Besprechung und Kritik bei M. Waldstein, a.a.O., S. 39-71.

25 »Weil Jesus ein Bevollmächtigter ist, der Gottes Sohn ist, vertieft Johannes das rechtliche Verhältnis von Bevollmächtigtem und Aussender auf ein Verhältnis von Gleichheit der Natur (aber noch nicht in philosophischen Begriffen)«, vgl. R. Brown, The Gospel, 2, a.a.O., S. 632.

26 I. de la Potterie, La Vérité dans Saint Jean (AnBib 73-74). Rom 1977, hier 2, S. 1011f.

27 Vgl. E. Malatesta, The Literary Structure of John 17, in: Bib. 52 (1971), S. 190-214, hier S. 195-198.

nes: »Vater, verherrliche deinen Sohn ...« (17,1); »verherrliche du mich jetzt ...« (17,5). Zusätzlich entspricht »die Stunde« (17,1) dem »jetzt« (17,5). 17,2 und 17,4 sind ebenfalls eng aufeinander bezogen als Hinweise auf die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn: »damit der Sohn dich verherrlicht« (17,1); »ich habe dich auf Erden verherrlicht« (17,4). Das Mittelstück (17,3) entfaltet die Bedeutung von »ewiges Leben«: Wissen vom Vater, vermittelt durch Wissen von dem, »den du gesandt hast«.

Die beiden Teile, die in dieser symmetrischen Struktur gegeneinander gesetzt sind, deuten die Stunde in zwei entgegengesetzten Richtungen: Im ersten Teil (17,1-2) geht es um ihre Wirkung, die Gabe des ewigen Lebens; im zweiten (17,4-5) um ihre theologische Wurzel und ihr Ziel, die präexistente Herrlichkeit des Sohnes.

»Vater, verherrliche deinen Sohn« ist kein Ersuchen um eine isolierte persönliche Verherrlichung, sondern ist der Verherrlichung des Vaters zugeordnet (»damit der Sohn dich verherrliche«), die ihrerseits gleichgesetzt wird mit dem Geschenk des ewigen Lebens an alle, die der Vater ihm gegeben hat (»damit er allen ewiges Leben schenkt«). Der zweite Finalsatz greift vermutlich den ersten wieder auf und erklärt ihn: »damit der Sohn dich verherrlicht ... d.h. damit er allen ewiges Leben schenkt ...«[28] Ebenso aus der Perspektive von der Fortführung der Fruchtbarkeit Jesu: »Mein Vater wird dadurch verherrlicht, daß ihr reiche Frucht tragt und meine Jünger werdet« (15,8).

Der in Parenthese gesetzte Satz (»denn du hast ihm Macht über alle Menschen gegeben«) bestimmt das Ausmaß der Macht genauer, die dem Sohn in der Stunde gegeben wird, durch die er die Verherrlichung des Vaters erreicht. Ebenso: »Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen. Das sagte er, um anzudeuten, auf welche Weise er sterben werde« (12,22f.)

In ähnlicher Weise wird über die Stunde Jesu Rechenschaft abgelegt in Joh 12. »Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht wird. Amen, Amen, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht« (12,23f.; vgl. 12,27f.).

Das Bild vom Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, um reiche Frucht zu bringen, interpretiert die Verherrlichung des Menschensohnes, auf die im vorhergehenden Vers hingewiesen wird. Wie das Weizenkorn fruchtbar wird durch seinen Tod, so auch der Menschensohn: Durch seinen Tod errichtet er seine Gemeinschaft und bleibt nicht länger allein.

Der zweite Teil von 17,1-5 interpretiert die Stunde Jesu auf entgegengesetzte Weise: Hier geht es nicht um ihre Wirksamkeit, das Leben zu geben, sondern

---

28 Zu dieser Konstruktion und einer Besprechung anderer Konstruktionen vgl. R. Schnackenburg, a.a.O., 3, S. 193.

um ihre Wurzel und ihr Ziel, nämlich die präexistente Herrlichkeit Jesu. »Ich habe dich auf der Erde verherrlicht und das Werk zu Ende geführt, das du mir aufgetragen hast. Vater, verherrliche du mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war« (17,4f.). Die Natur dieser präexistenten Herrlichkeit erhellt sich aus dem dritten Teil des Gebetes Jesu: »Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich.«

Dieser Text weist darauf hin, daß die Herrlichkeit des Sohnes in seiner Einheit mit dem Vater besteht oder darin, daß der Vater »im« Sohne ist. Diese Einheit, erkannt, weil sie den Menschen mitgeteilt wird, ist kein Abschluß, Endpunkt, Ziel in sich; der eigentliche Endpunkt ist die Liebe des Vaters: »... meine Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, weil du mich schon geliebt hast vor der Erschaffung der Welt« (17,24).

Eine noch engere Verbindung zwischen »Verherrlichung« und der Liebe des Vaters scheint auf in der Parallele zwischen 17,22 (»Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind«) und 17,26 (»Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht ..., damit die Liebe, mit der du mich geliebt, in ihnen ist«). Die Parallelsetzung weist darauf hin, daß die Herrlichkeit Jesu die Gegenwart der Liebe des Vaters in ihm ist. »So ist die Präexistenzherrlichkeit Jesu nicht nur in der Liebe des Vaters begründet, ist nicht nur kausal, sondern auch inhaltlich, wesensmäßig von ihr bestimmt. Wir dürfen die doxa von Joh 17,5.24 also geradezu als das Durchglühtsein bzw. Durchstrahltsein von der ewigen Liebe des Vaters fassen.«[29]

17,5 kann vor diesem Hintergrund verstanden werden: »Nun, Vater, verherrliche mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war.« Die präexistente Herrlichkeit des Sohnes besteht in seiner Einheit mit dem Vater, in der Gegenwart der Liebe des Vaters in ihm. Die Herrlichkeit, von der in 17,1-2 gesprochen wird, ist lediglich eine Fortsetzung oder eine effektive Projektion dieser Herrlichkeit.[30] In dieser Weise interpretiert 17,5 den Tod Jesu nicht bloß als Durchgang zu seiner präexistenten Herrlichkeit, sondern als Durchbruch dieser Herrlichkeit in dieser Stunde. Die ewige Liebe des Vaters zum Sohn wird wirksam gegenwärtig im Tode Jesu; ja, sie wird sogar transferiert in die Ökonomie der Erlösung und dort fortgeführt: »... damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich« (17,23; vgl. 15,9). »Der menschliche Werdegang Jesu ist eine Projek-

29 W. Thüsing, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium. Münster ^{2}1970, S. 214; ebenso I. de la Potterie, a.a.O., S. 732, Anm. 247.

30 Vgl. W. Thüsing, ebd., S. 215f.

tion dieses ewigen Verhältnisses (welches die göttliche Agape ist) in das Feld der Zeit. Das ist sie nicht bloß als Spiegelung oder Darstellung der Wirklichkeit, sondern in dem Sinn, daß die Liebe, die der Vater für den Sohn hegte ›vor der Erschaffung der Welt‹ und die dieser unaufhörlich erwidert, im historischen Leben Jesu aktiv am Werk ist.«[31]

Die Aussendung der Jünger

Im Gegensatz zu den Synoptikern verwendet Johannes nicht den Begriff *apostoloi*, Apostel oder Gesendete[32], sondern *mathetai*, Jünger oder Lernende, wobei die Betonung darauf liegt, daß sie sich Jesus persönlich annähern und und ihm nacheifern wollen. Trotzdem erscheint die Idee der Sendung in fünf Texten als zentrale Kategorie, um Leben und Aufgabe der Jünger zu schildern.

1. Die Jünger werden ausgesandt, um die Frucht der Stunde Jesu zu ernten: »Ich habe euch gesandt zu ernten, wofür ihr nicht gearbeitet habt« (4,38).[33]
2. Zur Sendung gehört, daß man durch Jesus lebt, konkret in der Form der Eucharistie: »Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich ißt, durch mich leben« (6,57).
3. Die von Jesus Gesandten sind transparent für ihn, so wie er für den Vater transparent ist: »Wer einen aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat« (13,20).
4. Johannes betont die Bedeutung des Themas »Sendung« für das Verständnis von Leben und Aufgabe der Jünger, indem er es an den Anfang der ersten Worte des auferstandenen Jesus an seine Jünger stellt: »›Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.‹ Nachdem er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: ›Empfanget den Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert‹« (20,21-23). Jesus deutet auf die Frucht seiner Stunde hin: Die Jünger erhalten einen Teil von seiner Sendung, einen Teil von seinem Geist und einen Teil von seiner Macht über die Sünde. Der Text hat enge Verbindungen mit der Passionserzählung: Am Kreuz »gab Jesus seinen Geist auf« (19,30) und machte sein inneres Leben zugänglich im Fließen von Wasser und Blut aus seiner Seite (19,34; Taufe und Eucharistie: vgl. 1,33; 3,5; 1 Joh 1,7; 5,6.8). Eine ähnliche Verbindung zwischen den Strömen von

---

31 C.H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge 1953, S. 262; ebenso W. Thüsing, ebd.

32 Es gibt nur das Zeugnis von *apostolos* bei Johannes: »Der Sklave ist nicht größer als sein Herr, und der *apostolos* ist nicht größer als der, der ihn gesandt hat« (13,16). Die Aussage dieses Textes ist ziemlich allgemein, *apostolos* parallel zu »Sklave« verwandt, sollte eher mit »Abgesandter« übersetzt werden als mit »Apostel«.

33 T. Okure, a.a.O., S. 145-168, bietet eine ausgezeichnete, ausführliche Analyse dieses Textes.

Wasser, dem Geist und der Stunde von Jesu Verherrlichung wird in 7,37-39 hergestellt: »›Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: Aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen.‹ Damit meinte er den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben; denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war« (7,37-39).

5. Der fünfte ausdrückliche Hinweis auf die Sendung der Jünger findet sich in Jesu Gebet zum Vater: »Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt« (17,18). Eine genauere Untersuchung von dieser Stelle und ihrem Umfeld wirft Licht auf die Sendung der Jünger.

Jesu Gebet für die Jünger

Der Aufbau von Joh 17 ist im Großen und Ganzen durch drei Themen im Gebet Jesu bestimmt: Seine eigene Verherrlichung (17,1-8); die Jünger (17,9-19); und alle Gläubigen (17,20-26). Dieser dreigeteilte Aufbau deutet bereits auf eine fortschreitende Ausweitung hin; es beginnt mit Jesus, geht weiter zu den Jüngern und endet bei allen künftigen Gläubigen vor dem Horizont der »Welt«.

Der zweite Abschnitt, Jesu Gebet für die Jünger (17,9-19), wird mit allgemeinen Begriffen eingeleitet (17,9-11a) und dann in zwei Unterabschnitten entfaltet; der eine wird beherrscht von der Bitte »bewahre sie« (17,11b-16), der andere von »heilige sie« (17,17-19).

Bereich:

(9) Für sie bitte ich; nicht für die Welt bitte ich, sondern für alle, die du mir gegeben hast;

Innere Gründe:

denn sie gehören dir.

(10) Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein;
in ihnen bin ich verherrlicht.

Äußerer Grund:

(11) Ich bin nicht mehr in der Welt, aber sie sind in der Welt,
und ich gehe zu dir.

17,9a bestimmt den Bereich von Jesu Gebet in 17,9-19 genauer, »nicht für die Welt«, sondern für die Jünger, die ihm vom Vater gegeben worden sind. »Nicht für die Welt« muß zusammen mit dem entgegengesetzten Impuls interpretiert werden. In Übereinstimmung mit dem universalen Bereich der erlöserischen Macht des Sohnes (»Denn du hast ihm Macht über alle Menschen gegeben«, 17,2; ebenso: »ich werde alle zu mir ziehen«, 12,32) werden die Jünger »in die Welt gesendet« (17,18) und ihre Einheit ist bestimmt, für die Welt fruchtbar zu werden, »damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast« (17,21.23).

Mit dieser alles einschließenden Bewegung steht Joh 17 in der Kontinuität von 3,16f. »Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab ..., damit die Welt durch ihn gerettet wird.« Der dritte Teil des Gebetes (17,20-26) erweitert den Bereich auf die, die zum Glauben kommen durch das Wort der Jünger, d.h. die noch nicht Jünger sind, sondern immer noch Teil der »Welt«.[34]

Eine charakteristische Bewegung wird laufend wiederholt. In seinem Sein als der verherrlichte Sohn ruht Jesus nicht in sich selbst, sondern geht über sich hinaus in die Gemeinschaft seiner Jünger. Der Vorgang wiederholt sich in der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft hat ihr eigenes Sosein als die, »die du mir aus der Welt gegeben hast« (17,6.9) mit ihren sichtbaren Grenzen: »keiner von ihnen ging verloren, außer dem Sohn des Verderbens« (17,12). Jesus betet für seine Gemeinde in ihrer Abgegrenztheit, »nicht für die Welt«. Diese Abgegrenztheit ist jedoch untrennbar mit der Bewegung über sich selbst hinaus in die Welt verbunden: »Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt« (17,18). Nach 17,23f. wurzelt diese Bewegung in der Bewegung der Liebe, die den Vater im Verhältnis zum Sohn kennzeichnet.

Die beiden Gründe für das Gebet Jesu (»denn sie gehören dir ... in ihnen bin ich verherrlicht«) stellen die beiden Pole der gerade besprochenen Bewegung dar: Der Vater steht am Ursprung und die Verherrlichung des Sohnes durch die Fruchtbarkeit dieser Stunde am Ende.

Sie werden getrennt durch eine Bemerkung in Parenthese zum Verhältnis Vater – Sohn: »Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein« (17,10a). In 17,9 ist die Aufmerksamkeit auf einen besonderen Aspekt der Bewegung des Gebens, das vom Vater zum Sohn verläuft, gerichtet, nämlich auf das Geben der Jünger; 17,10a dagegen umschließt alles; in diesem Geben ist nichts ausgeschlossen: »Was dein ist, ist mein.« Ebenso: »Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben« (2,35; vgl. 5,20). »Alles, was der Vater hat, ist mein« (16,15). Die komplementäre Aussage, »Was mein ist, ist dein«, macht deutlich, daß die Gemeinschaft streng auf Gegenseitigkeit beruht; ebenso: »du in mir und ich in dir« (17,21).

17,11a wendet sich der äußeren Situation zu, der Situation von Jesu Abschied von der Welt. Diese Situation wird in 17,13.15 wieder aufgegriffen als Grund dafür, daß der Vater die Jünger bewahren soll.

Die Passage 17,11b-16 hat eine chiastische Struktur:

---

34 Das wird abgestritten von J. Becker, Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebetes in Johannes 17, in: ZNW 60 (1969), S. 56-83, besonders S. 79f.: »Christus ist (in Joh 17) nicht mehr zur Welt gesandt (Joh 3,16), sondern ausschließlich zu den Seinen, die Gott ihm gegeben hat. Die Aussage, daß Gott die Welt liebt, ist wahrscheinlich bewußt vermieden ... Die Gemeinde lebt also in weltabgeschiedener Isolierung.« – Im Widerspruch zu dieser Auffassung steht R. Schnackenburg, Strukturanalyse von Joh 17, in: BZ 17 (1973), S. 67-78, 196-202, hier S. 200.

A : (11b) Heiliger Vater, *bewahre sie* in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir.

B : (12) Solange ich bei ihnen war, *bewahre ich sie in deinem Namen*, den du mir gegeben hast.
Und *ich habe sie behütet*, und keiner von ihnen ging verloren außer dem Sohn des Verderbens, damit sich die Schrift erfülle.

C : (12) Aber jetzt gehe ich zu dir.
Doch dies rede ich noch in der Welt, damit sie meine Freude in Fülle in sich haben.

B* : (14) *Ich habe ihnen dein Wort gegeben*, und die Welt hat sie gehaßt, weil sie nicht von der Welt sind, wie auch ich nicht von der Welt bin.

A* : (15) Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nimmst,
sondern daß du *sie bewahrst* vor dem Bösen.
(16) Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin.

Die Gabe des Namens des Vaters an den Sohn (17,11b.12) führt nicht zu einer einfachen Identifikation von Vater und Sohn, sondern zu einem gegenseitigen Innewohnen: »Du, Vater, in mir und ich in dir« (17,22). In 17,11b bittet Jesus den Vater, die Jünger in der Sphäre dieser Communio zu bewahren, in der Sphäre »deines Namens«. Die Einheit der Jünger hat daher die gleiche Struktur wie die Einheit von Vater und Sohn; sie ist ein Teilhaben an dem Verhältnis von Vater und Sohn.

Im mittleren Teil des Bittgebetes (17,12-14) wird das »bewahre sie« noch näher erläutert und begründet. Er ist symmetrisch aufgebaut: Ein Verweis auf die Abschiedssituation wird eingerahmt von zwei zusammenfassenden Rückblikken auf das Wirken Jesu: Er bewahrte die ihm Anvertrauten (17,12), und er gab ihnen das Wort des Vaters (17,14).

17,17-19 ist ebenfalls symmetrisch aufgebaut: Die Schlüsselwörter »heilige« und »Wahrheit« beherrschen den Rahmen (17,17.19) und »senden« die Mitte (17,18).[35]

(17) *Heilige* sie in *der Wahrheit*.
Dein Wort ist *Wahrheit*.
(18) Wie du mich in die Welt *gesandt hast*,
so habe auch ich sie in die Welt *gesandt*.
(19) Und ich *heilige* mich für sie,
damit auch sie in *der Wahrheit* geheiligt sind.

Am Anfang seiner ersten Bitte für die Jünger (»bewahre sie«), spricht Jesus den Vater mit »heiliger Vater« an (17,11b). Er betet, daß die Jünger in der Sphäre dieses Namens (»in deinem Namen«) bewahrt werden, um darin zu leben so wie er (»damit sie eins sind wie wir«). Die Bitte »heilige sie« stellt die Verbindung zu der Formel »heiliger Vater« wieder her. »Heilige sie« heißt: Bringe sie

35 Vgl. I. de la Potterie, a.a.O., S. 742.

in die geheiligte Sphäre, die durch »heiliger Vater« gekennzeichnet wird. Der näher bestimmende Ausdruck »in der Wahrheit«[36] wird erklärt durch »dein Wort ist die Wahrheit«. In 17,6 wird dieses »Wort« gleichgesetzt mit der Offenbarung des Namens des Vaters: »Ich habe deinen Namen ... offenbart ..., und sie haben an deinem Wort festgehalten.« »Heilige sie in der Wahrheit« ist daher gleichwertig mit »versetze sie in die Sphäre, die durch die Offenbarung deines Namens geöffnet wird«.

Denselben Schluß legt die Parallele zwischen »bewahre sie in deinem Namen« (17,11b) und »Heilige sie in der Wahrheit« (17,17) nahe. In beiden Bitten geht es Jesus darum, daß die Jünger in die Sphäre der Liebe des Vaters eintreten und dort bleiben, d.h. in der Sphäre der Verbundenheit, die ihm als dem Sohn zusteht.

Die Art und Weise, in der diese Sphäre für die Jünger geöffnet wird, wird in 17,19 erklärt. Die Heiligung der Jünger ist das Ergebnis der Heiligung Jesu in der Stunde. »Und ich heilige mich für sie, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt sind« (17,19). »›Ich heilige mich‹ bedeutet für Jesus, daß er sein *Leben als Sohn* mit Integrität lebt; es wird ›in der Wahrheit‹ vollendet, in der Offenbarung von des Vaters Namen an ihn ... (Dieses Leben) drückt sich konkret in der völligen Willenseinheit zwischen Vater und Sohn aus und daher auch in dem völligen Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater. In diesen Begriffen spricht Jesus selbst von seiner Sohnschaft: ›Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht. Was nämlich der Vater tut, das tut in gleicher Weise der Sohn‹ (5,19; vgl. 8,28f.).«[37]

Wie oben dargelegt, drückt die Sendung des Sohnes in die Welt sein Leben als einziger Sohn aus, sein Leben in der Sphäre des Namens des Vaters. Nach 17,19 leuchtet Jesu Verherrlichung oder Leben in Sohnschaft am vollsten beim Höhepunkt seiner Sendung auf, in seiner Stunde: »Ich heilige mich für sie«, jetzt, in der Stunde.

Auf dieser Grundlage kann man verstehen, warum das Mittelstück der Einheit sich der Sendung zuwendet. »Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt« (17,18). Das Leben in der geheiligten Sphäre vom Namen des Vaters wird für die Jünger geöffnet durch das Leben des Sohnes in dieser Sphäre, wie es in der Stunde durchbricht. Ebenso: »Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast« (17,22). Es ist kein Leben, das in sich selbst ruht, sondern es nimmt teil an der Bewegung, die den Sohn charakterisiert, der als Sohn in die Welt gesandt worden ist (17,18a; vgl. 10,36). Die eigentliche Wurzel dieser Bewegung ist die Liebe des Vaters (17,23).

---

36 Daß es sich um einen Lokativ und nicht um einen Instrumentalis handelt, führt ebd., S. 755f., aus.

37 Ebd., S. 768f.; Hervorhebungen vom Autor.

Das Gebet Jesu für alle Gläubigen

Die Sendung der Jünger in die Welt (17,18) vollzieht den Übergang zum dritten Teil des Gebetes, das die Ausweitung auf alle Gläubigen bringt, einschließlich der in der Zukunft. In diesem Zusammenhang ist 17,20-22 besonders wichtig. Es besteht aus zwei parallelen Stollen (17,20f. und 17,22f.), die nach dem Modell von 13,24f. aufgebaut sind.

13,34f.	17,20f.	17,22f.
Ein neues Gebot gebe ich euch:	Aber ich bitte nicht nur für diese hier, sondern auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben.	Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast;
Liebet einander!	*Alle* sollen *eins* sein:	*denn* sie sollen *eins* sein,
Wie ich euch geliebt habe,	*Wie* *du*, Vater, *in mir* bist und ich in dir bin,	*wie* wir eins sind, ich in ihnen und *du in mir*,
so sollt auch ihr einander *lieben*.	sollen auch sie *in uns* sein,	so sollen sie *vollendet sein in der Einheit*,
Daran werden *alle erkennen*, daß ihr meine Jünger seid: Wenn ihr einander liebt.	damit *die Welt glaubt*, daß du mich gesandt hast.	damit *die Welt erkenne*, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich.

Trotz der engen Parallelen zwischen 17,20f. und 17,22f.[38] gibt es einen deutlichen Unterschied. 17,20-21 ist eine Bitte an den Vater, die Frucht dieser Stunde zu geben; 17,22-23 ist dagegen eine rückschauende Tatsachenaufzählung des von Jesus in der Stunde Erreichten. Dieser Unterschied erklärt den eigenartigen Wechsel der zeitlichen Perspektiven. In 17,20f. betet Jesus für künftige Gläubige, und die ersten beiden Finalsätze erläutern seine Bitte für sie als ein

38 Vgl. ebd., S. 777.

in der Zukunft erwünschtes Ergebnis. In 17,22f. dagegen schaut er zurück auf das erreichte Ergebnis derselben Bitte. Die ersten beiden Finalsätze entfalten dieses Ergebnis.

Der Begriff ›Herrlichkeit‹ verbindet 17,20f. wieder mit dem Anfang des Gebetes, wo die Verherrlichung von Vater und Sohn in der Stunde als die Gabe des ewigen Lebens interpretiert wird (17,1f.). Diese Gabe wird nun genauer beschrieben: Die Gläubigen erreichen die Teilnahme an der Einheit und dem gegenseitigen Innewohnen von Vater und Sohn.

Das Verhältnis der beiden Begriffe ›Einheit‹ und ›Inne-Sein‹ ist bedeutsam: Sein-in wird verwendet, um »Eins« zu erläutern, nicht umgekehrt. »Eins, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir.« »Eins, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir.« Dies zeigt, daß eine besondere Art von Einheit beabsichtigt ist. Die Mitglieder, die darin vereinigt sind, sind nicht miteinander identisch; sonst könnten sie nicht in *einander* sein. Andererseits bleiben sie auch nicht abgetrennt, für sich allein, denn sonst könnten sie nicht *in* einander sein. Jedes Mitglied kann also nur in den Begriffen des Verhältnisses zum anderen beschrieben werden. Moralische Kategorien reichen nicht aus, um dieses Verhältnis auszudrücken. »... so wie das Sein des Sohnes ein Sein für den Vater ist, so muß das Sein der einzelnen Gläubigen ein Sein füreinander sein – im Band der Agape: (So wie der Vater den Sohn liebt: 17,23f.,26).«[39]

»Ich in ihnen und du in mir« zeigt, wie die Ordnung begründet ist, in der Einheit und Inne-Sein entstehen. Sie entstehen aus dem Vater und werden durch den Sohn mitgeteilt als die Frucht der Stunde. Aus diesem Grunde erweist sich in der Einheit, die den Gläubigen mitgeteilt wird, zunächst die Sendung Jesu und schließlich die Liebe des Vaters: »damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und daß du sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast« (17,23).

Die engen Parallelen zwischen 13,34f. und den beiden Passagen von 17,20-23[40] lassen darauf schließen, daß 17,20-23 nach dem Vorbild von 12,34f. formuliert wurde. Es gibt jedoch Unterschiede. Der wichtigste davon ist, daß die Liebe, die in 13,34f. *geboten* wird, hier als Einheit und Inne-Sein erscheint, die die *Frucht der Stunde* ist, sowohl als etwas, das Jesus vom Vater in der Stunde erbittet (17,20f.) wie auch als seine eigene Leistung in dieser Stunde (17,22f.). Anstatt als moralisches Ideal aufgerichtet zu werden, werden Einheit und Inne-Sein als Wirklichkeit wahrgenommen, die aus der Stunde erwächst. So setzt 17,20-23 die Gedanken über die Wirksamkeit der Stunde fort, die ja das Hauptanliegen von Joh 17 als Ganzem ist.

---

39 R. Bultmann, Johannes, a.a.O., S. 393 mit Anm. 3: »Die Vater-Sohn-Beziehung umfaßt mehr als eine moralische Einheit; die beiden sind auf einander bezogen, weil der Vater dem Sohn Leben gibt.« Vgl. auch R. Brown, The Gospel, 2, a.a.O., S. 776.

40 Vgl. R. Schnackenburg, Johannes, 3, a.a.O., S. 317.

Aber im Vergleich mit 13,24f. ist 17,20-23 noch durch eine gegenläufige Bewegung gekennzeichnet: Nicht in die Stunde und ihre Wirkung, sondern zurück zu ihrer theologischen Wurzel, dem Vater-Sohn Verhältnis. In 13,34 ist die gebotene Liebe eine Liebe unter den Jüngern: »Liebet einander.« Joh 17 dagegen betont den vertikalen Aspekt von Einheit und Inne-Sein: »Damit sie in uns sind« (17,21); »Ich in ihnen und du in mir« (17,23). In 13,34 ist der theologische Archetyp der Liebe die Liebe Jesu für sein Eigenes, wie es sich in seiner Stunde ausdrückt: »wie ich dich geliebt habe.« Im Gegensatz dazu ist der theologische Archetyp in Joh 17 die Einheit und das gegenseitige Inne-Sein von Vater und Sohn: »(eins) wie du, Vater in mir bist und ich in dir« (17,21); »(eins) wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir« (17,22f.). Nach 13,35 ist das, was alle aus der Liebe der Jünger untereinander erkennen werden, »daß ihr meine Jünger seid«. Nach Joh 17 dagegen wird die Welt an der Einheit und dem Inne-Sein der Gläubigen erkennen, »daß du mich gesandt hast und daß du sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast« (17,21.22). Bei jedem Vorkommen läßt sich eine größere Konzentration auf das Vater-Sohn-Verhältnis beobachten.

Die beiden Passagen enden mit den Finalsätzen: »... damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und daß du sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast« (17,22). Diese Nebensätze lassen darauf schließen, daß die Einheit, von der in den vorhergehenden Sätzen gesprochen wird, als sichtbares Zeichen wirkt, durch das die Welt zum Glauben und zum Wissen über die Sendung Jesu gebracht wird. »Die Tatsache, daß die Einheit so offensichtlich sein soll, daß sie die Welt dazu herausfordert, an Jesus zu glauben (21.23), scheint einer rein spirituellen Union zu widersprechen. Wenn wir 17,21-23 im Lichte von 10,16 interpretieren mit seiner Betonung auf einer Schafherde, einem Hirten, dann wird plausibel, daß mit Einheit auch Gemeinschaft gemeint ist, obwohl diese Idee in 17 nicht ausdrücklich genannt wird ... Die koinonia oder Communio von 1 Joh 1,3.6.7 könnte ein Ausdruck der Idee des Einsseins sein, die das Evangelium durchzieht.«[41]

Schluß

Sendung ist ein zentrales Thema bei Johannes, weil es ein wesentlicher Teil der Liebesdynamik ist, die das Evangelium prägt. Drei Dimensionen dieser Dynamik sind oben untersucht worden: Der Ursprung der Sendung, der Vater; die Sendung Jesu; zuletzt die Fortsetzung der Sendung Jesu durch die Jünger.
1. Der Vater: Das Johannesevangelium ist eindeutig auf den Vater konzentriert. Es ist nicht vorwiegend christozentrisch, sondern patrozentrisch. Der Vater ist Ursprung und Ziel von allem. Seine ewige Liebe für den Sohn, die den Sohn

41 R. Brown, The Gospel, 2, a.a.O., S. 776f.

konstituiert durch die Gabe ewiger Herrlichkeit, gibt allem die innere Logik und Dynamik.

2. Die Sendung Jesu: An erster Stelle steht die Liebe des Vaters, die die Identität und das Leben Jesu formt und bestimmt als die des Sohnes, der sich vom Vater empfängt und sich daher dem Vaters völlig unterstellt in seiner Sendung bis ans Kreuz. Die Sendung Jesu ist ein Ausdruck dieser Identität: Sie drückt sein Leben als ewiger Sohn aus, und sie ist die konkrete Form, in der die Liebe des Vaters in die Welt ausgedehnt und fortgesetzt wird. Unter diesem Aspekt ist Johannes eindeutig christozentrisch. Erst durch die Sendung Jesu wird die Liebe des Vaters wirksam gegenwärtig und wahrnehmbar.

3. Die Sendung der Jünger: Johannes ist auch in dem Sinne christozentrisch, daß die Lebenssphäre, in der die Menschen leben sollen, die Sendung des Sohnes ist. »... im Grunde kennt das Evangelium nur eine Sendung, nämlich die Sendung Jesu; alle anderen sind als Funktionen dieser einen erlösenden Sendung zu verstehen.«[42] Diese Lebenssphäre wird geöffnet durch die »Stunde« in dem Fluß von Blut und Wasser und dem Geschenk des Geistes.

Die Sendung der Jünger ist ein wesentlicher Teil ihres Lebens in der Sphäre vom Namen des Vaters. Sendung ist mithin nicht nur ein beliebiger Zusatz zur christlichen Existenz; sie ist eines ihrer grundlegenden Elemente. Das johanneische Konzept von Sendung würde gründlich mißverstanden, wenn man es als »auswärtige Mission« auffassen würde, die von eigens dafür bestellten »Missionaren« ausgeführt wird. Nach Johannes wäre christliche Existenz ohne Sendung in die Welt überhaupt keine christliche Existenz. Sie wäre abgeschnitten von der Dynamik der Liebe, die vom Vater ausgeht und in der Sendung des Sohnes fortgeführt wird.

Spätere Generationen von Gläubigen werden in diese Dynamik hineingezogen durch die Begegnung mit einem sichtbaren Zeichen, das in ihrer Erfahrung präsent ist, nämlich der gelebten Einheit von Jesu Jüngern (17,20-23). So wie das Verhältnis der Gläubigen zum Vater nicht unmittelbar, sondern durch Jesus vermittelt ist, durch das sichtbare Zeichen seiner Sendung, so ist das Verhältnis der Gläubigen zu Christus nicht unmittelbar, sondern durch die Gemeinschaft der Jünger vermittelt, durch das sichtbare Zeichen der Einheit, der Communio. »Das Heilsgeschehen existiert nicht als eine abstrakte Größe, sondern als die greifbare Wirklichkeit des göttlichen Liebesgeschehens, das in der Kirche und in ihrem missionarischen Heilswerk zutage kommt.«[43] Daher ist Communio die wichtigste »Sendungsmethode«.

---

42 T. Okure, a.a.O., S. 291.

43 M.R. Ruiz, Der Missionsgedanke, a.a.O., S. 348.

Sendung – Askese – Krise

Von Antonio Sicari OCD

Die drei Begriffe, die im Titel dieser Reflexion vorkommen, einander zur Seite zu stellen, ist unüblich. Es erschiene näherliegend und überdies herkömmlich, von »Berufung«, (Berufs-) »Krise« und der notwendigen »Askese« zu sprechen, die – je nachdem – die Krisen zu verhüten vermag oder behilflich sein kann, sie anständig zu lösen.

Doch das scheinbar Naheliegende erweist sich gerade dann als wenig überzeugend, wenn man gezwungen ist, sich konkreten Situationen zu stellen, in denen der »Berufene« in Krisen gerät, die die Askese nicht zu verhüten vermochte und die oft den Eindruck erwecken, sie ließen sich auf diesem Wege auch nicht lösen.

In solchen Situationen liegt ein Fehlschluß nahe, den es zu umgehen unmöglich erscheint: Die Mahnung, »der Berufung treu zu bleiben«, genügt nicht, denn es macht geradezu das Wesen des Berufenseins aus, in derartige Krisen zu geraten. Und auch die Askese als Therapie der Krise genügt nicht, weil diese »Übung« sich darauf richten müßte, eine Berufung zu stärken, die nicht mehr als die eigene erkannt wird (eine solche »Askese« erscheint schließlich sogar »dem Gewissen widersprechend«).

Wir werden sehen, daß oft nicht einmal der Verweis auf objektive Gegebenheiten (auf das Vorhandensein eines Sakraments oder einer »Weihe«) – obwohl an und für sich richtig – zu einer Lösung führt. Theoretisch scheint das Problem nach rückwärts zu verweisen: darauf, ob der Berufene zu einer wirklich dem Glauben entsprechenden Auffassung über die Gnade der Berufung herangebildet worden ist oder nicht. Darauf sind übrigens alle allgemeinen oder spezifisch kirchlichen Bestrebungen bedacht, die man als »Pastoral der Berufungen« bezeichnet. Doch selbst dann, wenn diese Arbeit wirklich geleistet würde (was, zumindest in bezug auf die Berufung von Laien, nur selten hinreichend geschieht), würde auch sie wahrscheinlich nicht genügen.

Ein Christ, der zu der Auffassung erzogen worden ist, der Ruf Gottes sei schon zu Beginn seines Daseins an ihn ergangen, wird dadurch sicherlich bestärkt. Wenn er ihn aber auf den Anfang seines Lebensstandes (Ehe oder Ehelosigkeit) ansetzt, kann ihn stets der Zweifel befallen, ob er die Stimme Gottes richtig vernommen hat, ob zwischen ihm und Gott wirkliche Zwiesprache gehalten oder ob nur die Stimme des Herrn, losgelöst von der Stimme des eigenen Ich, richtig verstanden worden ist. Wenn er dann an den Anfang des besonderen Berufungsumstandes, der jetzt sein Leben bestimmt (*diese* konkrete

Ehe, *diese* konkrete ehelose Lebensform), zurückdenkt, können sich die Zweifel noch weit dringlicher stellen. Und wenn zudem noch die einzelnen Umstände detailliert reflektiert werden, die das Leben zusätzlich belasten (und die am Ende meist die entscheidenden Umstände sind), dann wächst die Verwirrtheit über alle Maßen.

In vielen Fällen – mag es auch erst *post factum* sein – scheint der Seelsorger oder vertraute Freund nichts anderes bieten zu können als besagten Verweis auf die objektiven Gegebenheiten, von denen schon die Rede war (beispielsweise die Unauflöslichkeit der Ehe oder das ewige Gelübde), und er wird auch wenig anderes fordern können als eine Askese, die dem Verwirrten helfen soll, sich um jeden Preis an diese Gegebenheiten zu klammern. Doch genügt dies in den seltensten Fällen, weil der Betroffende *für sich* nicht mehr dieses objektiv Gegebenen erkennt – es sei denn als ein darin (wenn auch durch eigene Schuld) »ungerecht Gefangener«.

Den Begriff, den wir im Titel (der von »Sendung« und nicht von »Berufung« spricht) gewählt haben, möchte nun eben auf eine »theologische« Neubesinnung hinweisen, die helfen soll, angesichts der wachsenden Zahl solcher Krisen – und damit der steigenden Dringlichkeit ihrer Lösung – das Problem der Erziehung und Erfahrung der Berufenen radikaler (und damit kulturell und spirituell verständlicher) zu formulieren.

Natürlich geht es dabei nicht um eine Zusammenstellung neuer und verblüffender Rezepte, sondern wir wollen herausfinden, ob die angesprochenen Probleme – in dem, der sie erlebt, und in dem, der sie beurteilt – nicht zuweilen an einer mangelhaften theologischen Fragestellung leiden, die zwar gewiß das Glaubensverständnis betrifft, aber unumgänglich auch das Herz und den tätigen Willen einbeziehen sollte.

I

Die meisten Bücher, die sich mit dem Problem der Berufung (und seinen biblischen, theologischen und psychopädagogischen Aspekten) befassen, beinhalten wenigstens einen Abschnitt, der dem Thema der Sendung gewidmet ist: Jede Berufung *dient* einer Sendung, einem den Mitmenschen zu leistenden Dienst. Weiter hat man darüber ausgesprochen wenig zu sagen – vielleicht noch einige mehr oder weniger eindringliche Bemerkungen darüber, daß der Berufene in sich die dauerhafte Bereitschaft pflegen sollte, sich von Gott »senden« zu lassen.

Es besteht eine theologische Kluft: Während die Überlegungen zur Berufung deren Kraft und Beständigkeit damit begründen wollen, daß sie den ewigen Ratschluß des berufenden Gottes bekundet (wobei übrigens schon die Erwählung mit der Berufung verwechselt wird), neigt die Reflexion über die Sen-

dung dazu, sich in der Unbestimmtheit der vielfältigen Daseinsmöglichkeiten und zufälligen Ereignisse zu verlieren, für die die moralisierenden Hinweise (Verfügbarkeit, Großmut, Selbstverleugnung) der einzige Fixpunkt sind.

Tatsächlich aber erweisen sich weder der Hinweis auf den göttlichen Ursprung der Berufung noch der auf die »menschliche« Verpflichtung – obwohl sie wichtig sind – als fähig, den Menschen zu verankern, ihn also gewissermaßen strukturell treu zu machen. Und in der Tat läßt sich unschwer wahrnehmen, daß derartige Überlegungen auf keinem eigentlich christlichen Fundament aufruhen.

Auch in dieser – wie in manch anderer kontroverser – Frage hängt alles davon ab, ob das Trinitätsdogma im Zentrum der theologischen und spirituellen Reflexion gehalten wird. Walter Kasper schreibt: »Person und Werk Jesu Christi lassen sich nicht trennen. Jesus Christus gibt sich ganz hin für seine Sendung, er ist ganz eins mit ihr. Er ist der Gesandte und der für uns Hingegebene.«[1] Eine solche Aussage läßt sich unmittelbar und leicht verstehen; sie verweist uns auf die gänzliche Verfügbarkeit Christi gegenüber dem Willen Gottes, des Vaters, und auf die entsprechende »Totalität« seiner Selbsthingabe an seine Kirche. Man kann jedoch gewiß noch weiter gehen.

Vor allem strebt die ganze Selbstoffenbarung Christi danach, seine Person mitzuteilen. Jesus *ist* seine Sendung auch deshalb, weil es zur Offenbarung des Vaters und zur Gemeinschaft mit dem Vater, die er den Menschen anbieten will, einzig dadurch kommen kann, daß man in seine Sohnschaft aufgenommen wird (»Söhne im Sohn«). In diesem tief persönlichen und sohnhaften Sinn *ist* Christus seine Sendung, so wie er auch seine Offenbarung *ist*.

Man kann jedoch noch weiter gehen: Dieser Christus, der vom Vater als Offenbarer und Retter gesandt ist, der Christus, der seiner Sendung nachleben muß, indem er sich uns gänzlich schenkt bis hin zur eucharistischen Selbstspendung, vollbringt dieses Werk, indem er gewissermaßen den trinitarischen Charakter seiner Person auf Erden enthüllt.

Die Theologie macht uns darauf aufmerksam: In Gott »sind Wesen und Relation real identisch; Gott ist Beziehung, und er existiert nur in innergöttlichen Beziehungen; er ist ganz Liebe, die sich hingibt und verschenkt.«[2] Hans Urs von Balthasar hat mehr als hundert Seiten seiner »Theodramatik« darauf verwandt, die Einheit von Sendung und Person in Christus zu begründen und zu erklären; gleichzeitig hat er aufgezeigt, daß die »Sendung« der Grundbegriff ist: »Der Auftrag des Vaters, Gottes Vaterschaft durch sein ganzes Sein, sein Leben und Sterben in der Welt und für sie auszudrücken, füllt und beschäftigt dieses Bewußtsein bis zum Rand, es versteht sich gesamthaft als das, was ›vom

1 W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz ^{9}1984, S. 301.

2 W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, S. 341.

Vater her‹ zu den Menschen kommt, sosehr als ›Auslegung des Vaters‹ (Joh 1,18), ›Wort des Vaters‹, daß kein Raum und keine Zeit bleibt für eine von der Sendung abgehobene Reflexion auf ein ›Wer bin ich?‹.«[3]

Kurz: Während nach unserer menschlichen Erfahrung die Sendung ein Begriff ist, der auf den Personbegriff folgt, muß, will man das Mysterium Jesu entschlüsseln, der Sendungsbegriff methodologisch dem Begriff der Person vorangehen; ansonsten läßt man außer acht, daß es für die Person Jesu wesentlich ist, in seiner spezifisch »trinitarischen« Weise gänzlich auf den Vater bezogene »Person« zu sein.

Es geht also darum, jener Intuition, die ein russischer Romanschriftsteller des 19. Jahrhunderts so lebendig zum Ausdruck brachte, volle theologische und methodologische Relevanz zu geben: »Das Wissen um den Vater war in Jesus das, was in den anderen Menschen das Wissen um das Ich ist: Er sagt ›Vater‹, wie wir ›ich‹ sagen.« Diese Identität Jesu kommt auf vollendete Weise in eben der Formulierung zum Ausdruck, die in den Evangelien beständig wiederkehrt: »Der Vater, der mich gesandt hat ...«

Wenn wir nun von Christus zu den Christen übergehen – zu denen, die in ihm erwählt, berufen und gesandt sind –, soll vor allem der Abstand und der Unterschied hervorgehoben werden. Während sich für Jesus Erwählung, Berufung und Sendung von aller Ewigkeit her decken, liegt für die Christen ein Abstand vor: Die Erwählung geht zwar auf die Zeit »vor der Erschaffung der Welt« (Eph 1,4) zurück; die Berufung aber geschieht in einem Zeitabschnitt, den die Gnade Gottes bestimmt; und die Sendung entfaltet sich in Rhythmen und Fragmenten, die im Daseinsbogen noch weiter auseinander liegen. Trotzdem besteht für die Christen auch und vor allem in diesem Fall die Pflicht, »Christus nachzuahmen«: »Für alle ... wird das Spielen im Spiel-Raum Christi darin bestehen, die angestammte Nichtidentität als ›Nachfolge Christi‹ ... in eine immer vollkommener angenäherte Identität überzuführen, also das eigene Ich immer selbstloser mit der gottgeschenkten Sendung zur Deckung zu bringen und in dieser Sendung die eigene, sowohl personale wie soziale Identität zu finden.«[4]

Nachdem wir auf dieser Reflexionsebene angelangt sind – die nicht einmal für die »Geweihten« selbstverständlich ist und von der man nicht annehmen darf, man könne sie so einfach und mühelos verinnerlichen –, sollte klarer geworden sein, welches der Boden der tragischen Unbeständigkeit ist, in der die Berufungen schwanken – wenn sie nicht sogar verlorengehen.

---

3 H.U. von Balthasar, Theodramatik, II, 2. Einsiedeln 1978, S. 157.

4 Ebd., S. 248.

II

Zuletzt soll es darum gehen, aus dem Gesagten konkrete und pädagogisch wirksame Hinweise zu folgern. Wir möchten dies in Gestalt rasch aufeinander folgender Punkte tun, wobei wir vorausschicken, daß das Kriterium, an das wir uns halten, eben jenes ist, auf das wir wiederholt hingewiesen haben: die Einheit von Person und Sendung. Und wir fügen von vornherein hinzu, daß gerade auf diesem Kriterium jede Askese aufruhen muß (und jede asketische Praxis erst dann gültig ist, wenn sie dieses Ergebnis zu erreichen strebt).

1. Vor allem ist ein Diskurs über die Berufung nur dann sinnvoll, wenn er auf den Aufbau einer »theologischen Person« ausgerichtet ist, d.h. einer Person, deren Selbstbewußtsein ohne verbleibende Leerräume über den Sinn der Zugehörigkeit zu Christus und zu *seiner* Geschichte durchdrungen ist. Dabei darf es sich nicht um einen Christus handeln, der zu einer bloßen Persönlichkeit, zu einem Ideal, zu einem Verkünder von Werten oder zu einem »Aufhänger« für soziale Anliegen verkürzt worden ist, sondern um einen auferstandenen Christus, eine lebendige, liebende Person, die man mit allen Kräften des eigenen Wesens (und nach allen Seiten der Liebe hin) liebt. Um einen Christus, in dessen totaler, warmer Familiarität man »Vater« zu sagen lernt, so wie man »ich« sagt.

Ohne diese »Pflege der Zugehörigkeit« zu Christus liegt in jeder Bezugnahme auf einen »Ruf Gottes« für den »Christen« insgeheim immer eine idolatrische und narzißtische Formulierung. Man kann, ohne sich vor einem Irrtum fürchten zu müssen, behaupten, daß die Ungewißheit eines Christen über seine Berufung wie auch seine Unbeständigkeit in Krisen ebenso groß ist wie die Lebensdistanz, die er zwischen sich und Christus verspürt – ungeachtet jeglichen Anscheins von »Beständigkeit«.

2. Wenn man Christus angehört (und je mehr man ihm angehört), lernt man dasjenige »nachahmen«, was in ihm »Identität von Person und Sendung« gewesen ist. Doch der Glaubende eignet sich diese »Identität« an, während er die geschichtliche Kontinuität zwischen Christus und seiner Kirche wahrnimmt und ins Leben umsetzt. Die Kirche ist in der Tat als der konkrete Ausdruck – in der Welt und für die Welt – derjenigen Liebe zu verstehen und zu lieben, in der der Vater Christus gesandt und Christus sich selbst hingegeben hat. Die Kirche ist heute die Sendung Christi, und sie ist in diesem Sinn seine Person (»sein Leib«).

Nur innerhalb einer von Dankbarkeit erfüllten Zugehörigkeit zur Kirche wird für alle Christen und für den einzelnen Gläubigen noch vor jeder umständebedingten Wahl und Situation objektiv an der Einheit zwischen Person und Sendung festgehalten. Mit anderen Worten: Der Christ muß sich vor allem die Berufung und Sendung der Kirche zu eigen machen, und zwar so sehr, daß diese Aneignung sein Ich in jeder Eventualität aufrechterhalten kann, sogar

selbst dann, wenn er sich in Situationen scheinbarer Zerrüttung seiner selbst und seiner Pläne befinden sollte.

Somit ist klar, daß die Berufung und Sendung eines Gläubigen umso unbeständiger und ungewisser (und außerdem von der Wurzel des Ich losgerissen) bleiben, je unbestimmter er die Zugehörigkeit zur Kirche Christi ins Leben umsetzt. Eine weder frohe noch stolze, sondern ungewisse, konfliktgeladene, problematische, unwillige, skeptische, verbitterte Zugehörigkeit, die zur Abstandnahme bereit ist, läßt jede Berufung und jede Sendung von Grund auf verquer und unfähig werden, sich miteinander und mit dem Ich, dem sie anvertraut worden sind, zu »identifizieren«.[5]

3. Nur innerhalb dieser beiden großen Energien, welche die »glaubende Persönlichkeit« halten und heiligen, kann das Ich in objektivem Frieden und in objektiver Verfügbarkeit auf die Suche nach der Berufung und Sendung gehen, die Gott ihm anzuvertrauen gedenkt – ebensosehr darauf bedacht, die Zeichen, die Gott ihm sendet, entgegenzunehmen, wie wahrhaft bereit, Gott die Initiative zu überlassen.

Wenn hingegen der Glaubende an diesen beiden (oben beschriebenen) Energien der Zugehörigkeit nur spärlich teilhat, wird zwar Gott »befragt«, aber erst nachdem ihm Vorbedingungen gestellt worden sind, die vom eigenen Ich diktiert wurden, das deshalb schließlich nur sich selbst gehorcht und das Herz des Mysteriums der Berufung und Sendung verleugnet.

Besonders diejenigen Berufungen sind strukturell unbeständig, die weder vom Innern eines reichhaltigen und engagierten kirchlichen Lebens her entstehen noch von ihm her geprüft werden, sondern gewissermaßen aus einer moralistischen oder auf Effizienz erpichten Betrachtung des eigenen Ich hervorgehen.

4. Während ein glaubendes Ich dazu »herangebildet« wird, die Berufung und die Sendung, die Gott für es bestimmt, (zuerst) zu prüfen und (sodann) zu verwirklichen, ist das oberste pädagogische Gesetz (Askese) jenes, das dazu anleitet, die Einheit der Person, der Berufung und der Sendung auch in der scheinbaren Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit der Umstände – ungeachtet der Veränderungen, die im Dahinfließen der Zeit notwendigerweise kommen (und von denen man voraussieht, daß sie vorkommen werden) – ins Leben umzusetzen.

Der Glaube, daß Gott in jedem Augenblick und in jedem Umstand für *mich* Schöpfer und Vater ist; die Gewißheit, daß Augenblicke und Umstände jedenfalls dazu bestimmt sind, *meine* Zugehörigkeit zur Kirche und somit zu Christus zu verwirklichen – all das bewirkt, daß sich das Ich so sehr »berufen und

---

5 Persönlich bin ich der Ansicht, daß dies das gravierendste Problem ist, das die Bischofssynode von 1990 über die Betreuung der Priester in der heutigen Zeit methodologisch anpacken müßte; mit prinzipiellen Erklärungen sollte sie sich nicht begnügen.

gesandt« fühlt, daß es sich voll und ganz in die Umstände und Augenblicke hineinzubegeben weiß. Weil aber die Umstände des Lebens auch dessen normalen und unumgänglichen Stoff ausmachen (entsprechend den objektiven, unerbittlichen Bedingungen, die das Leben auferlegt: unabänderliche Entscheide, erworbene Verantwortungen, geknüpfte Bande, tatsächliche Situationen usw.), kann ein christliches Ich sich gewiß nicht aufbauen, wenn es sie als etwas »Formloses« oder »Vorläufiges«, gewissermaßen dem eigenen, wahren Wesen »Aufgesetztes« versteht, so als ob sie die eigene Berufung und Sendung wirklich nicht beträfen.

Das Ich, das in solchen Unterscheidungen lebt, bleibt letztlich ungewiß, sehnt sich nach anderen Möglichkeiten, zweifelt an der Gültigkeit seines »Standes« und ist psychologisch »auswechselbar« (Ehelose, die verheiratet sein möchten; Verheiratete, die »anders verheiratet« oder noch ledig sein möchten; Kleriker, die Laien, und Laien, die Kleriker sein möchten; Berufstätige, die von einer für sie befriedigenderen Situation träumen, worin sie sich schließlich verwirklichen könnten, und noch vieles dergleichen – das alles sind Existenzen, die sich nicht gänzlich in die ihnen anvertraute Sendung hineingeben und auf die Suche nach interessanteren »Sendungen« gehen, um ihrem existentiellen Unbehagen zu entfliehen. Sie alle sind somit tief im Ungewissen über ihre Berufung).

5. Diese Pädagogik sollte sich nicht nur auf einzelne Momente des »Lebensstandes« zu erstrecken wissen, in denen man sich real befindet (sogar dann, wenn die Berufswahl falsch ausgefallen wäre), sondern auch auf die gewöhnlicheren Umstände, die den Tag ausfüllen, ihn »begrenzen« oder »zerstückeln«.

Ein einziges Beispiel (das für tausend andere stehen mag) soll genügen: Einzig dann, wenn *dieses* Kind in *dieser* Situation seiner Bedürftigkeit *jetzt* auf wunderbare Weise als »Berufung und Sendung« begriffen wird, die – hier und jetzt – das Ich der Eltern vollständig in Anspruch nehmen, verwirklichen diese in sich diese Ganzheit des Subjekts, die allmählich für Krisen unangreifbar wird. Wir sagten »wunderbar«, um zu betonen, daß es sich um eine Gnade handelt, um die man nur *jeden* Tag in inständigem Gebet bitten kann. Mehr noch: Nur so baut sich die Heiligkeit auf, denn nur so baut sich die heilige Kirche Gottes auf und erstrahlt die Herrlichkeit Christi in der Welt.

»Und sie verließen ihre Netze ...«

Über Berufung und Sendung

Von Stefaan van Calster

Achtzehn Jahre lang war ich Leiter des Groot-Seminars im Erzbistum Mechelen/Brüssel in Belgien und habe viele junge Menschen begleitet, habe sie kennen und akzeptieren gelernt.

Ich sprach mit ihnen über ihre Vorstellungen und Schwierigkeiten und war oftmals beeindruckt von ihrem Durchsetzungsvermögen und von dem Weg, den sie bereits hinter sich hatten, bevor sie sich zum Eintritt in das Seminar entschlossen. Ich folgte ihrer Entwicklung bis hin zur Priesterweihe, erlebte allerdings auch, daß einzelne Seminaristen die Ausbildung vorzeitig abbrachen.

In all den Jahren machte ich die Erfahrung, daß es während der Ausbildungszeit (fast) immer zu einer Art Krise kommt. Ich möchte diese Krise als »zweite Berufung« bezeichnen, aus der heraus ein neuer »gereinigter Entschluß« erwachsen kann. Entweder der Berufene meistert diese Krise und gewinnt durch sie an innerer Stärke, oder aber er beendet das Studium und geht einen anderen Weg. Von all dem soll in diesem Aufsatz die Rede sein. Dabei möchte ich deutlich machen, daß es zwischen der Suche nach persönlicher Lebensserfüllung einerseits und der selbstlosen Bereitschaft zum Dienen andererseits eine direkte Verbindung gibt.

Die »erste« Berufung

Jeder, der für die Priesterausbildung in Frage kommt, bringt hierfür bestimmte Motive mit. So etwa berichten manche Jugendliche ganz offen: »In unserer Schule (oder Gemeinde) gab es eine Gebetsgruppe, in der wir gemeinsam Momente intensivsten Gebetes erlebten, in der wir über unseren Glauben sprechen und unsere persönliche Einsatzbereitschaft prüfen konnten. Ich möchte mein ganzes Leben dafür einsetzen, diesen Glauben anderen Menschen mitzuteilen. Schade ist nur, daß so wenig Jugendliche die Chance bekommen, zu solch einer Gebetsgruppe zu gehören ...«

Zwei Aspekte scheinen mir in dieser Aussage wichtig zu sein. Erstens das Gruppenerlebnis, das sich mit einem sehr tiefen Glaubens- und Gebetsleben verbindet. Dies wiederum schafft Geborgenheit und gibt der ganzen Begegnung einen sehr persönlichen Charakter. Zum zweiten wird die Erfahrung ge-

macht, dem anderen wirklich etwas zu bedeuten; eine Art Sendungsbewußtsein kann entstehen. Man fühlt sich verantwortlich für das Leben und den Glauben anderer. Jugendliche können sehr dankbar sein für diese Verantwortung und werden sich bemühen, ihre Aufgabe innerhalb des gegebenen Freiraums auf kreative Weise zu erfüllen und sie zu einem Teil ihrer selbst zu machen.

Diese Erfahrung läßt sich mit der Begeisterung der Jünger vergleichen, die von ihrer ersten Sendung zurückkehren. »Die Zweiundsiebzig aber kehrten voll Freude zurück und sagten: ›Herr, selbst die Dämonen sind uns untertan in deinem Namen.‹ Er sprach zu ihnen: ›Doch freuet euch nicht darüber, daß die Geister euch unterworfen sind; freuet euch vielmehr, daß eure Namen im Himmel eingeschrieben sind‹« (Lk 10,17-20). Die Läuterung dieser anfänglichen Freude wird nicht ausbleiben, denn es ist die Freude über das Resultat des *eigenen* Handelns, auch wenn es im Namen Jesu geschieht.

Ähnlich ergeht es auch den jungen Menschen im Seminar. Und dann ist auf einmal der Reiz des Neuen verloren, der Erfolg wird zu einer Selbstverständlichkeit oder bleibt ganz aus, weil erste Hindernisse auftauchen. Angst und Verlust des Selbstvertrauens sind die Folge. Es scheint, als sei Gott »weit entfernt«. Und das alles, weil der Maßstab des Handelns noch sehr stark beim Seminaristen selbst liegt: *Er* hat gehandelt, *er* machte positive Erfahrungen, *er* sah den Erfolg. Eben deshalb warnt Jesus vor dieser Freude und Begeisterung nur um des Erfolges willen. Denn der tiefere Grund für die Freude sollte in der persönlichen Beziehung zu Gott liegen. Er ist es, der den Menschen kennt und liebt ebenso wie den Jünger, der ausgesandt wird. »Freut euch, daß eure Namen im Himmel eingeschrieben sind«, denn die wahre Motivation für den persönlichen Einsatz sollte die Freude über Gottes Liebe sein.

Ist eben diese Freude nicht auch das Wesentliche für jede Berufung? Ist sie nicht wesentliche Voraussetzung dafür, den Ruf des Herrn im eigenen Leben hören zu können? Und weiter: Inwieweit identifizieren sich Menschen bei uns mit diesen fundamentalen Glaubensaspekten?

Heil und Unheil

Um sich der Konfrontation des eigenen Lebens mit dem Leben Jesu stellen zu können, ist es notwendig, daß wir Jesus aus der Tradition heraus verstehen lernen. Mehr noch, daß wir das, was wir als Grundmuster in Jesu Leben und Lehre erkennen, zum Prüfstein unserer eigenen Heils- und Unheilssituation werden lassen.

Offensichtlich hängt Berufung aber auch mit dem »Traum« des Lebens zusammen. »Selig die, die es wagen zu träumen und bereit sind, ihren Preis zu bezahlen, um den Traum wahr machen zu können«, sagt Kardinal Karl L.J.

Suenens. Unheil fordert meist Veränderung, fordert Träume, und hier wurzelt auch die Berufung. Nur wer sich hierauf einläßt, wird erleben, wie das Unheil sich wendet.

Doch gerade für unsere westliche, weitgehend vom Konsum bestimmte Welt stellt sich die Frage: Wo erleben unsere jungen Menschen noch Situationen des Unheils? Werden die substantiellen Lebensfragen bei ihnen nicht verdrängt durch materiellen Wohlstand? Und falls es nicht doch einmal zu einer grundsätzlichen Reflexion kommt, fehlen nicht meist die direkten Berührungspunkte mit dem Glauben?

Die jungen Seminaristen lernen, ihr Leben im Geiste des Evangeliums zu gestalten. So sehen sie, wie Gottes Kraft durch die Geschichte hindurch und auch in ihrem eigenen Leben wirksam wird. Sie erkennen, daß nicht nur von einem weit entfernten Heil die Rede ist, sondern auch ihnen schon Heilserfahrung zuteil werden kann. Gottes Nähe in seiner ganzen heilschenkenden Güte haben sie erlebt. Und doch ist dieses Erlebnis nicht immer so expliziet, oft müssen sich die Erfahrungen der jungen Menschen noch vertiefen, müssen sich ihre Motive noch festigen. Im diesem Zusammenhang möchte ich von einer »zweiten Berufung« sprechen.

Motive und Erwartungen

Bei den auffälligsten Motiven geht es im wesentlichen um Freude am persönlichen Einsatz und Erfolg. Natürlich gibt es immer auch Studenten, die im Seminar Gelegenheit finden, sich voll und ganz ihrem Studium und der Wissenschaft zu widmen. Nicht immer ausgesprochen, aber doch unbewußt anwesend ist auch der Wunsch nach Geborgenheit und Gemeinschaft.

Vereinzelt kommen Kandidaten auch auf besonderen Wunsch ihrer Umgebung, etwa der Familie, aber das sind eher Ausnahmen. Und meist bewirkt die Umgebung das genaue Gegenteil, sie bremst die Berufung.

Vor dem Eintritt in das Seminar ist eine erste Hürde zu nehmen. Es ist immerhin nicht selbstverständlich, daß jemand sich dazu entschließt, Priester zu werden. Oft mangelt es an Geistlichen, die als Vorbild und Identifikationsmodell dienen könnten. Auch spielen gewisse theologische Strömungen häufig eine eher hindernde Rolle; sie sorgen dafür, daß das Spezifische des Priestertums eher verschleiert wird oder erwecken den Eindruck, daß es »moderner« und »aktueller« sei, sich als Laie in der Kirche zu engagieren.

Diesen Erfahrungen soll nun die biblische Perspektive der Berufenseins gegenübergestellt werden. In der Bibel verweist Berufung immer auch auf Gott. *Er* ist es, der die Initiative ergreift, und *Er* ist es, der denjenigen erwählt, den er berufen will. »Sie« sind berufen – jedenfalls im Neuen Testament –, um *Ihm* zu folgen und durch *Ihn* gesandt zu werden.

Diese drei Aspekte sollen nun anhand einiger Bibeltexte näher betrachtet werden. Dabei wird deutlich werden, daß eine Berufung keineswegs immer geradelinig verläuft; in vielen Fällen kommt es auch bei den Jüngern innerhalb ihrer Berufungsgeschichte zu unerwarteten Bekehrungen.

Berufung als Geschenk

Im Hintergrund der Berufung, wie sie in der Heiligen Schrift vorkommt, steht immer auch Gottes grenzenlose Liebe zu den Menschen. Sie wird auch im Alten Testament als Realität formuliert. Erwählung und Berufung werden von Gott bestimmt, der Mensch hat daran keinerlei Verdienst. Zunächst ist sie ein reines Geschenk Gottes: »Bevor ich dich im Mutterleib bildete, habe ich dich erkannt; bevor du aus dem Mutterleib hervorgingst, habe ich dich geheiligt. Zum Völkerpropheten habe ich dich gemacht ...« (Jes 1,5). Dem Propheten zufolge ist es Gott selbst, der die Pläne verwirklicht. Er bestimmt den Lauf der Dinge und wählt seine Diener aus. »... daß ich allein Gott bin ..., der von Anfang an den Ausgang kundgetan und das noch Ungeschehene in der Vorzeit; der da spricht: Mein Ratschluß wird sich sicher erfüllen, und was immer ich will, das führe ich aus ...« (Jes 46,10f.).

Es ist die heilige Überzeugung des Propheten, von Gott selbst »gerufen« zu sein, und er versteht den Ruf Gottes als Ursprung seiner Sendung, er wird im Namen Gottes handeln und sprechen. Die Berufung soll einladen zu Dankbarkeit, Treue und Standhaftigkeit in guten und in schlechten Tagen, bei Erfolgen und Mißerfolgen. Durch eine tiefe innere Ruhe weiß sich der Prophet mit Ihm, dem Ursprung seines Tuns, verbunden.

Heute – das ist ganz offensichtlich – werden völlig andere Akzente gesetzt. Pädagogik und Philosophie der Selbstverwirklichung verweisen hier viel eher auf die eigene, innere Kraft, die die einzelne Person selbständig, frei und unabhängig machen soll. Es fällt dem modernen Menschen außerordentlich schwer, in einer von Menschenhand durchgestalteten Welt Gottes Handeln zu erkennen. Die Tatsache, daß auch diese Welt »gegeben«, d.h. geschenkt ist, scheint eher verschleiert.

In den Texten des Propheten Jeremia taucht im Zusammenhang mit der Berufung noch ein zweiter entscheidender Aspekt auf: das Zögern des Menschen, sein Gefühl der Ohnmacht und Unzulänglichkeit angesichts des Auftrages und seiner Sendung. Dabei handelt es sich nichtmals um die Berufung zu persönlicher Heiligkeit, sondern um die Sendung gegenüber den Mitmenschen. Aber gerade diese Art der Sendung ist es, die den Menschen ängstigt: »Ach, Herr Jahwe, sieh, ich weiß nicht zu reden, ich bin zu jung ...« (Jer 1,6). Eine ähnliche Scheu, wenn auch in ganz anderem Zusammenhang, läßt auch Maria fragen: »Sie aber erschrak über das Wort und sann nach, was dieser

Gruß bedeuten solle ... ›Wie wird dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?‹« (Lk 1,29.34).

Es scheint, als ob menschliche Qualitäten nicht der wichtigste Aspekt der Berufung seien. Niemand wird »auserkoren« aufgrund sonderlicher Qualitäten, die er zur Schau stellt – man denke nur einmal an die Wahl Davids zum König von Israel (vgl. 1 Sam 16).

Die »zweite« Berufung

Im Laufe seiner Priesterausbildung entdeckt der Kandidat nach und nach, daß der Teil seiner Motivation, der auf seinem persönlichen Einsatz, seinen Qualitäten und Leistungen beruht, kein hinreichendes Fundament für die eigene Berufung darstellt. Gerade diese Erkenntnis kann zum Ausgangspunkt einer Krise werden.

Das Berufensein ist, wie schon gesagt, eine Gabe Gottes und wird zum richtungsweisenden Moment für den Lebensplan des Gerufenen. Das innere »Ja« oder das »Mir geschehe nach deinem Wort« wird demnach direkte Voraussetzung dafür, daß sich die Berufung entfalten kann. Wohl aber geschieht dies oft genug unter Zögern und Zweifeln, Angst und Ohnmachtsgefühl: »Herr, was willst du, daß ich tue?«

Bei der Berufung, von der hier die Rede ist, geht es wie gesagt darum, eine Gemeinschaft auf ein christliche Leben vorzubereiten. Man kann von eine Berufung zur »Dienstbarkeit« sprechen und wichtig wird sein, wie der Mensch darauf antwortet. Dies setzt eine sehr tiefgreifende gedankliche Bekehrung voraus: einerseits die Bereitschaft, sämtliche Talente vollständig zu entfalten, andererseits aber auch, diese Talente nicht in erster Linie für sich selbst, sondern zum Wohle des Mitmenschen einzusetzen. Am Beispiel der Berufungsgeschichte der Aposteln wird deutlich, wie schwierig eben dies ist. Vollzog sich nicht ihre Sendung auch ganz anders als erwartet? Schlägt Petrus im Garten Gethsemani dem Knecht nicht ein Ohr ab, weil er noch immer denkt, das Reich Gottes mithilfe des Schwertes errichten zu müssen? Und fragt die Mutter des Zebedäus nicht, ob ihre Söhne rechts und links vom Throne sitzen werden? Auch diese Jünger muß Jesus zurechtweisen, denn sie haben ihre Sendung noch nicht erkannt. Sie müssen erst die Einsamkeit des Karfreitags durchstehen und den Heiligen Geist empfangen, um so auf radikale Weise ihre neue Berufung begreifen und verwirklichen zu können. Die rein menschlichen Erwartungen der Jünger werden bis auf die Wurzeln vernichtet. Ostern und Pfingsten bewirken bei ihnen die entscheidende Umkehr: vor Ostern vertrauen sie nur sich selbst, nach Ostern aber können sie bezeugen, »daß der Geist in ihnen lebt«. Kurzum, der Akzent, der zunächst nur bei der eigenen Person liegt, verlagert sich jetzt zugunsten der Gemeinschaft und – vielmehr vor al-

len Dingen – zugunsten des »lebendigen« Herrn, dessen Zeugen sie geworden sind. Mit Karfreitag ist die Geschichte Jesu und seiner Jünger noch nicht beendet, sondern erfährt vielmehr ihre entscheidende Wende.

Allen Berichten, die das Ostergeschehen betreffen, ist gemeinsam, daß die Jünger sich selbst völlig aufgegeben haben. Ängstlich und enttäuscht, um ihr Leben fürchtend ergreifen sie die Flucht. »Wir aber hofften, daß er es sei, der Israel erlösen werde.« Die Jünger auf ihrem Weg nach Emmaus kehren nach Hause zurück; für sie ist alles vorbei.

»Wenn ich nicht an seinen Händen das Mal der Nägel sehe und meine Hand in seine Seite lege, so werde ich nimmermehr glauben«, sagt Thomas (Joh 20,24). Der Tod Jesu scheint definitiv. Damit sind die irdischen Erwartungen der Jünger zerstört. Nichts Menschliches kann ihnen die eigene Sendung wieder glaubhaft machen, keine Argumente, keine innere Begeisterung, kein Sich-Besinnen nach dem ersten Schock. Und dann wird auf einmal Unmögliches wahr. Das Grab ist leer ... eine Tatsache, die weniger Freude als Angst, Furcht und Verzweiflung hervorruft. Weder bei Maria Magdalena noch bei Petrus und Johannes weckt das leere Grab Gedanken an eine mögliche Auferstehung. Ganz im Gegenteil: »Herr, wenn du ihn weggenommen hast«, so fleht Maria Magdalena den Gärtner an, »so sage mir, wo du ihn hingelegt hast ...« »Maria« sagt Jesus. Und in dem Moment erkennt sie ihn. Wie auch später die Jünger ihn wieder erkennen beim Brotbrechen in Emmaus. Deutlich wird, daß nur der auferstandene Christus die Macht hat, Niedergeschlagenheit, Angst, Trauer und Ratlosigkeit in Freude zu verwandeln. Und so werden aus den ängstlichen Jüngern später Apostel, die bereit sind, für ihren Glauben den Märtyrertod zu sterben.

Die Heilige Schrift spricht ganz offen über die Glaubensträgheit der Jünger. Es war eine Wahl, die Jesus in aller Freiheit traf, denn die Jünger waren nicht in der Lage, aus eigenem Antrieb ihren Auftrag zu erkennen und anzunehmen. »Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt« (Joh 15,16). Die Berufung des Menschen verlangt nach dessen Anstrengung und Kreativität. Es geht darum, den Menschen auf wirksame Weise zu einer Dienstbereitschaft zu bringen, zu der er aus eigener Kraft nicht imstande wäre. Ziel der Berufung ist es, Gemeinschaft mit Jesus zu erlangen, der Sendung gemäß zu predigen und die Welt von der Macht des Bösen zu erlösen. So wird der Gesandte eins mit dem, der ihn sendet. »Wer euch hört, der hört mich ...« (Lk 10,16; vgl. auch Mt 10,40; Joh 13,20).

Im Zusammenhang mit seiner eigenen Berufung schreibt Paulus: »Und wer ist dazu fähig? ... Nicht, als ob wir von uns aus fähig wären, etwas zu ersinnen wie aus eigener Kraft, sondern unsere Befähigung stammt aus Gott« (2 Kor 2,16; 3,5). Paulus rühmt sich nicht seiner Fähigkeiten, sondern vielmehr seiner Schwachheit: »... auf daß sich die Kraft Christi auf mich niederlasse ... denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark« (2 Kor 12,9-10).

Das Markusevangelium berichtet, daß Jesus seine Jünger Zeit seines Lebens zu Teilhabern der eigenen Sendung machte. Er sandte sie aus im Dienst des kommenden Reichs (vgl. Mk 3,13). Ihre Aufgabe soll es sein, genau das zu tun, was auch er getan hat: das Reich Gottes zu verkünden und Zeichen zu setzen. Die Jünger sind also nicht nur eine Art »Fundament« der Kirche, sondern Jesu Bevollmächtigte und Stellvertreter. Ihre Sendung beruht auf der Vollmacht Christi. Er ist es, der die Jünger vor und nach seiner Auferstehung mit einer Sendung beauftragt, die er wiederum von Gott seinem Vater erhalten hat. »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« (Joh 20,21). Ein Zusammenhang zwischen vor- und nachösterlicher Zeit besteht: Immer geht es um das Zeugnis derjenigen, die von Gott Vollmacht erhalten haben, die also, wie Paulus sagt, im Dienst an der Gemeinschaft als Stellvertreter Gottes dienen.

Dies wird besonders beim letzten Abendmahl deutlich, da Jesus seinen Jüngern den Auftrag erteilt, an seiner Statt die Erlösung vom Tode immer wieder in der Eucharistiefeier zu vergegenwärtigen. »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22,19; vgl. 1 Kor 11,25). Nach der Auferstehung wird Jesus dann den Zwölfen seinen besonderen Beistand versprechen und ihnen den Heiligen Geist senden, »auf daß sie Zeugen sein werden bis ans das Ende der Erde« (vgl. Apg 1,8). Das Neue Testament zeugt zuletzt vom Weiterleben der apostolischen Sendung in der Kirche.

Die Priesterweihe ist in der katholischen Kirche zum Zeichen dafür geworden, daß der Priester im Namen Christi und seiner Kirche den Heiligen Geist empfängt. Die Liturgie besteht aus der Handauflegung und der Präfation durch den Bischof; sie ist bereits in der Heiligen Schrift für all diejenigen, die sich den Aposteln anschlossen, bezeugt (vgl. Apg 13,3,; 1 Tim 4,13; 2 Tim 1,6).

Wie aber kann nun ein Mensch es fertigbringen, gleiches zu tun wie Christus, der Sohn Gottes? Und wie kann ein Mensch, dessen Beziehung zu Gott bereits gestört ist, zu ihm zurückfinden?

Die Krise der Berufung heute

Warum fühlen sich bei uns im Westen nur wenige zum Priesteramt berufen? Und weiter: Verbleiben bei uns die Berufungen nicht im Stadium der »ersten Berufung« der Jünger, wird bei uns der Akzent nicht zu sehr auf die eigene Persönlichkeitsentwicklung und zu wenig auf die kritische Analyse der eigenen Person gelegt, die wiederum Raum schaffen könnte für eine »zweite Berufung«, geläutert durch das Karfreitagserlebnis? Erleben wir die Kirche nicht zu sehr in ihrem vorösterlichen Glauben?

Viele Menschen zeigen ein lebhaftes Interesse an der Kirche, und gewiß ist das auch positiv zu bewerten. Aber, so fragt man sich, was sind die eigentlichen Motive ihres »Fasziniertseins«?

Ich denke, daß wir uns heute in einer Übergangsphase befinden. Vorteile materieller oder gesellschaftlicher Art, die man sich früher von der Zugehörigkeit zur Kirche versprach, sind in unserer Zeit unmaßgeblich geworden. Die irdischen Erwartungen vieler Menschen, die Jesus damals erlebten, reichten nicht einmal bis zum Kreuz, das ja auch die Masse der Menschen heutzutage nur widerwillig mitzutragen bereit ist. Stattdessen fühlen sie sich völlig enttäuscht, ähnlich wie die Jünger nach dem Tode Jesu.

Genau darin scheint mir der wesentliche Grund für die Krise der Berufungen zu liegen. Weltliche Vorteile existieren nicht mehr, und die wirkliche Begegnung mit dem auferstandenen Christus erscheint oft verschleiert und undeutlich. Dagegen ist gerade letzteres die eigentliche Voraussetzung für eine wahrhaft christliche Berufung und Sendung.

Aber es gibt noch einen anderen Grund für unsere heutige Situation: der ideologische Pluralismus. Der Mensch wird heute mit einer Vielzahl verschiedener Überzeugungen konfrontiert, von denen jede für sich beansprucht, die letzte Wahrheit zu sein. So hört der Mensch über die verschiedensten Informationskanäle vom »dem« Glauben und »der« Kirche. Dabei sind Diskussionen und Konflikte – gerade für den Gläubigen – oft unausweichlich. Die dabei vorgeschobenen Argumente tragen oft den Charakter der »evangelischen Wahrheit«. Dem Zuhörer bleibt allerdings meist ein etwas bitterer Nachgeschmack, weil im Eifer der Debatte eben diese Wahrheit durch einige Menschen verteidigt, durch andere jedoch angezweifelt und angegriffen wird. Wem soll man in einer solchen Situation glauben, wem vertrauen?

Das Problem taucht nicht immer in dieser Deutlichkeit auf; doch einige Zahlen allein im Bereich kirchlichen Engagements belegen eindeutig seine Relevanz. Massen von Informationen erreichen heute den gläubigen Menschen. Und nicht immer kann er kritisch kontrollieren, beurteilen und sie in sein persönliches Leben einfließen lassen. Deshalb sucht er neugierig nach neuen Informationen, er setzt sich gleichsam an den Rand des Weges, ohne diesen wirklich zu beschreiten. Wirkliche Hingabe, wirkliches kirchliches Engagement bleiben aus – so weit reichend, daß sich zuletzt viele nicht mehr recht für den Glauben entscheiden können. Wo aber der Glaube fehlt, kann auch der Wert des Glaubens ein Leben nicht mehr erreichen. Immerhin ist ein »aktiver« Glaube wesensnotwendig, um kritisch vertretbar über eine gläubige Existenz sprechen zu können und die Bedeutung des Christentums inmitten dieses ideologischen Pluralismus noch wahrnehmen zu können. Kurz: Ohne jegliche spezifisch pastorale Strukturen, die individuelle als auch die Betreuung der Gruppe in Hinblick auf Integration erst möglichen machen, führt die Vielfalt der widersprüchlichen Informationen nicht zu einem wirklichen Engagement für den Glauben. Und doch ist dieses Engagement die Basis für jedes Glaubensverständnis. Denn ist der Glaube – wie der Apostel sagt – ohne die Werke nicht zum Tode verurteilt? Es würde jedem lebenslangen Engagement – etwa

dem Priestertum – die Basis entzogen, und eben hier liegt die zweite Ursache für die Krise der Berufung.

Der Gerufene will nicht nur Überbringer einer Botschaft, sondern gewissermaßen auch deren Vollbringer sein. Sein ganzes Leben soll davon Zeugnis ablegen. Um dies möglich zu machen, sollten kleine Gruppen wie Oasen geschaffen werden, in denen Gläubigen geholfen werden kann, ihren Glauben in ihr Leben zu integrieren. Mit Gleichgesinnten könnten sie dort über die Heilige Schrift sprechen und ihr Leben im Licht der Heilsgeschichte überdenken. Sie könnten dort alleine und in Gemeinschaft beten und so von innen heraus erleben, was Christsein bedeutet. Wer dies einmal erfahren hat, will nicht darüber schweigen, sondern er will mitteilen, was es bedeuten kann, sein Leben in dieser Form zu gestalten. Offenheit und Großmut vieler junger Menschen sind hier Anlaß zu Freude und Optimismus.

Christ sein und Afrikaner bleiben

Von Joseph Bato'Ora Ballong-Wen-Mewuda

»Ein langer, beschwerlicher Weg liegt vor jenen, die die Verehrung der Ahnen mit der Liebe zu Christus zu vereinen suchen.« »Doch warum meine heidnischen Sinne aus dem weinenden Herzen reißen?« »Diese Qual, zwischen meinem christlichen Gewissen und meinem Sererblut zu stehen.«

Die an einen befreundeten Priester gerichtete Betrachtung eines afrikanischen Katholiken läßt, ebenso wie der zweifache Aufschrei des katholischen Dichters Leopold Sedar Senghor[1], das Unbehagen erkennen, das viele afrikanische Christen an ihrer zwiespältigen Lage empfinden. Von der Gnade Gottes ergriffen und durch Taufe und Vergebung der Sünden zu Nachfolgern seines Sohnes geworden, können diese Afrikaner nur selten ihr Leben in Christus harmonisch erfahren. Ihr Zwiespalt ist umso größer, als wohlmeinende Missionare die Neubekehrten in ein kulturelles Vakuum stürzten oder von ihnen zumindest ein Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur verlangten – ähnlich wie gegen Ende des IV. Jahrhunderts, als man von den »Barbaren«, denen man jegliche Spur von Zivilisation absprach, erwartete, daß sie durch die Bekehrung zum Christentum Römer würden.

Ich erinnere mich, daß in meiner Jugend den Christen in meinem Heimatdorf schon die bloße Anwesenheit bei Begräbnissen, bei den Einweihungszeremonien, die die einzelnen Lebensabschnitte begleiteten, oder bei den traditionellen Tänzen, die doch zum Leben in der Gemeinschaft gehörten, untersagt war. Mit anderen Worten, man forderte von dem neuen Anhänger Christi, all das aufzugeben, was sein soziales Leben bestimmte. Jene Christen, die ihren Glauben ausüben wollten, versuchten, sich schlecht und recht diesen strengen Anforderungen anzupassen, doch ebenso wie die beiden eingangs zitierten bedeutenden Afrikaner waren sie hin- und hergerissen zwischen ihrem neuen Glauben und der Treue zu der schwarzafrikanischen Zivilisation, die, wie L. Sedar Senghor sagt, im Grunde nichts anderes ist, als »eine nicht-europäische Welt- und Seinsauffassung, eine Weise, das Leben zu begreifen und zu leben:

---

1 Viele der hier zum Ausdruck gebrachten Ideen entstammen einem früheren, in Zusammenarbeit mit Michel Kassou Litaaba veröffentlichten Aufsatz: Foi à nos ancêtres, foi à Jésus, in: *Prêtres Diocésains* (1975). – Zum Zitat oben vgl. J.N. Seck, Comment concilier les exigences chrétiennes avec les réalités culturelles négro-africaines, in: Civilisation noire et Eglise catholique. Kolloquium von Abidjan vom 12.-17. September 1977, veröffentlicht in: Présence Africaine. Paris 1978, S. 241. »Serer« bezeichnet einen senegalischen Stamm, dem L. Sedar Senghor angehört.

eine eigene Art zu essen und zu arbeiten, zu lachen, weinen, tanzen, singen, malen und schnitzen. Und auch, und vor allem, eine eigene Art zu beten«.[2]

Inzwischen ist vieles anders geworden, besonders nach dem II. Vatikanischen Konzil und infolge einer Reihe von Dokumenten des Päpstlichen Magistrats, wie z.B. der Botschaft Papst Pauls VI., *Africae terrarum* (1967). Weit davon entfernt, seine kulturellen Überlieferungen aufzugeben, versucht der afrikanische Christ fortan vielmehr, sie mit seinem Glauben an »Christus, der ihn geliebt und sich für ihn geopfert hat«, harmonisch zu verschmelzen. Bekehrer und Bekehrte, von gemeinsamem Glauben getragen, sind nun gehalten, die kulturellen Gegebenheiten Afrikas aufmerksamer zu studieren, um den von der Kanzel gepredigten wie den gelebten Glauben in diesen Gegebenheiten zu verankern; von beiden wird erwartet, dieses Gebiet »loyal und mit objektiven Methoden« zu erschließen, um auf diese Weise zu »einem genaueren Verständnis und einer gerechteren Einschätzung der Vergangenheit und der Gegenwart Afrikas« zu gelangen.[3] Denn, fährt Paul VI. fort, »viele Bräuche und Riten, die vormals einfach als fremdartig und primitiv abgetan wurden, erscheinen dem Völkerkundler heute als Teile eigenständiger sozialer Systeme, die Achtung gebieten und es wert sind, erforscht zu werden«.[4]

Eine solche positive Einstellung zum kulturellen Erbe Afrikas, die von dem höchsten Vertreter der Kirche gefördert und ermutigt wird, bedeutet für den afrikanischen Christen gewissermaßen die moralische Verpflichtung, sein »Christ sein« und sein »Afrikaner sein« miteinander auszusöhnen, mit seiner althergebrachten Kultur im Einklang zu leben und sie fortan im Lichte der Offenbarung Gottes in der Gestalt Jesu Christi zu sehen.

Auch dies uralte Erbe ist ja nichts anderes als eine der »mannigfachen Erscheinungsformen« des Wortes Gottes und somit ein Träger von Werten, die das Erbteil der Weltkirche zu bereichern vermögen.

Dieser bescheidene Beitrag möchte vor allem zeigen, daß bestimmte Elemente religiöser afrikanischer Überlieferungen, insbesondere der Ahnenkult, durchaus mit dem Glauben an die Existenz Gottes und an ein Leben nach dem Tode vereinbar sind; weit davon entfernt, dem Afrikaner die Akzeptanz des Mysteriums Christi zu erschweren, können diese Elemente trotz ihrer Grenzen zu der Grundlage seines Glaubens werden und das gemeinsame Erbe der gesamten großen Familie der Gläubigen mehren.

In den alten afrikanischen Religionen, die das gesamte Leben des Einzelnen bestimmen, steht der Ahnenkult an vorderster Stelle. Dieser Kult ist weder eine Tatsache an sich, noch eine unabhängige Wirklichkeit, sondern steht viel-

---

2 L. Sedar Senghor, La Négritude est un Humanisme du XX. siècle. Dakar 1971, S. 32.

3 Paul VI. *Africae terrarum*, katholische Dokumentation vom 19. November 1967, Nr. 1505, S. 7.

4 Ebd.

mehr in enger Beziehung zum Übersinnlichen und gründet auf der als wirklich empfundenen Welt der Dahingegangenen.

Für meinen Volksstamm – den Stamm der Naudeba von Togo[5] – wie auch für die meisten anderen afrikanischen Völker sind die Ahnen nicht einfach Helden der Vergangenheit, also Menschen, die sich im Kampf Verdienste erwarben; vielmehr fühlt man in allem ihre immerwährende, schützende Gegenwart. Wenn dieser Glaube auch manchmal einen Kult erzeugt, der beinahe Anspruch auf Ausschließlichkeit erhebt, so ersetzt er doch keinesfalls den Glauben an den Himmelsgott (bei den Naudeba *Sangbande*) und an andere übernatürliche Wesen. Der Glaube an die Dahingegangenen ist für den Schwarzafrikaner untrennbar verbunden mit seinem Glauben an die Wirklichkeit des Lebens nach dem Tode.

Trotzdem muß darauf hingewiesen werden, daß zwischen dem Himmelsgott und den Ahnen klar unterschieden wird. Von den letzteren glaubt man, daß sie dem Himmelsgott sehr nahe stehen und bei ihm für die Lebenden Fürsprache einlegen.

Die Bindung zwischen den in der afrikanischen Gesellschaft als Ahnen anerkannten Verstorbenen und den noch Lebenden ist innerhalb derselben Gemeinschaft außerordentlich eng.

Jede große Sippe oder Klan, wie es sie zum Beispiel auch bei den Naudeba gibt, besitzt ihren eigenen Schutzgeist, *Tibi*, der der Geist des namengebenden Vorfahren ist. Dieser Geist verlangt, daß die moralischen und sozialen Verpflichtungen eingehalten werden; er erwartet auch, daß die Lebenden ihren Pflichten gegenüber den Verstorbenen nachkommen, von welchen angenommen wird, daß sie nur ihren Wohnort und ihre Existenzweise geändert haben. Der Mensch muß sich hüten, durch sein Verhalten den Zorn dieses Geistes zu erregen. Dieser erhabene Ahne wird meist aus besonders ehrwürdigem Anlaß beopfert, zum Beispiel bei der Grundsteinlegung oder bei der Einweihung eines neu errichteten Hauses. Unmittelbar nach diesem Gründer der Sippendynastie folgen die anderen Ahnen.

Unabhängig von ihrer hierarchischen Stellung führen alle Ahnen ein übernatürliches Dasein, das sie zu Beschützern und Mittlern zwischen dem Himmelsgott und den Menschen macht. Indem sie ihren Schutz verweigern oder zeitweilig sogar ganz aufheben, können sie schwerste Störungen im Leben ihrer Nachkommen bewirken. Andererseits können sie sich aber auch dafür einsetzen, den Zorn böser Geister abzuwenden oder ein Übel auf ein anderes Lebewesen, etwa ein Tier oder eine Pflanze, zu übertragen.

Ihre Anwesenheit wird im Eingang der Häuser, deren Hüter sie sind, durch

5 Zu diesem Stamm vgl. den ausführlichen Beitrag von R. Mohr, Beobachtungen und Erkundigungen zur Soziologie und Religion der Naudeba in Nord-Togo, in: *Ethnologica* N.F. 2 (1960).

Steine, durch kleine Bogen oder durch irgendeine geschnitzte Darstellung bezeugt.

In ihrer Eigenschaft als Beschützer und Bewahrer sittlicher und gesellschaftlicher Traditionen sowie als Mittler zwischen dem Himmelsgott und den Menschen werden die Ahnen zum Gegenstand ritueller Anrufungen. Zu den wichtigsten Riten zu ihren Ehren gehört die Darbringung von Opfergaben (Erstlingsopfer oder gemeinschaftliche Opfermahle), die die wichtigsten Etappen im Leben des Einzelnen, der Familie oder der Sippe begleiten. Die Bedeutung des den Ahnen dargebrachten Opfers kann nicht genügend hervorgehoben werden. L.S. Senghor selbst hat gesagt, daß »dieses das einzige Opfer ist, das alle Senegalesen vereint«[6] – und dabei sind 85% der Bewohner Senegals Moslems, mehr als 7% bekennen sich zum Katholizismus und etwa 4% sind Anhänger der traditionellen afrikanischen Religion.

Zum Ahnenkult gehört für die Naudeba vor allem das *Viti* genannte Opfer, das im wesentlichen zwischenmenschliche, soziale und religiöse Harmonie herstellen bzw. wiederherstellen oder aufrechterhalten soll. Der Naudeba-Neger hält dieses Opfer, das heißt diese Gelegenheit für die irdische Familie, mit ihren Ahnen Verbindung aufzunehmen, als unerläßlich für die Entfaltung seines Wesens und das Gelingen seines Lebens. Das *Viti*-Opfer schützt und fördert nicht nur die Entwicklung des Kindes und Jugendlichen, sondern erhält auch in der Folge die Verbindung des Erwachsenen zum Jenseits aufrecht. Es ist für ihn eine wirksame geistige Waffe. Der Ablauf der Opferzeremonie versinnbildlicht die Endlichkeit und Bedürftigkeit des Menschen, die dieser mit übernatürlicher Hilfe zu überwinden trachtet.

Gerät jemand in Not, so ergreift er einen Hahn oder einen Ziegenbock, die beide ein Symbol des Erwachens sind, und wendet sich an jene, die er für die Beschützer aller seiner Schritte hält. Im Beisein eines Paten spricht er folgendes Gebet: »Oh ihr Väter, und Väter unserer Väter. Seht, wir haben uns hier und heute versammelt, um Euch dieses Opfer darzubringen. Ihr habt lange vor uns gelebt und wißt, daß die Welt voller Gefahren ist. Seit Anbeginn der Zeit gilt das Gebot, daß der Großvater vor seinen Enkeln schreite; Ihm wird geboten, aus ihrem Weg den Hinterhalt der sichtbaren und unsichtbaren Feinde zu räumen. Ihr wißt, oh ihr Ahnen, was geschieht, wenn wir nur uns selbst überlassen sind. So sind wir alle hier zusammengekommen, um unsere Stimmen zu erheben und Euren Beistand und Schutz zu erflehen. Wir bitten Euch auch, unser Opfer zu Gott (*Sangbande*) zu tragen. Laßt jeden Tag unseres Lebens wie unser Leben sein, laßt uns das Licht vor uns, die Schatten aber im Rücken haben!«

Nach diesem Gebet werden die Tiere geopfert und im Laufe des Tages kommt man zum Opfermahl zusammen. Fortan kann der Urheber und der

---

6 L. Sedar Senghor, a.a.O., S. 28.

Nutznießer einer solchen Opferhandlung gewiß sein, auf seinem weiteren Weg erfolgreich zu sein, denn er steht unter dem Schutz seiner Ahnen aus dem Jenseits, und seine Wege werden von ihnen erhellt.

Was ist heute von diesem alten Glauben übriggeblieben? Nicht viel, ist man versucht zu sagen angesichts des modernen Lebens, das Afrika immer mehr in die Krise stürzt. Denn eine tiefe Krise ist es, die heute schon den gesamten afrikanischen Kontinent erfaßt. Es ist, wie J.-M. Agossou unterstreicht, eine Krise zweifacher Art: »Zunächst eine Krise der Rezeptivität für die traditionelle Kultur in einem System, das durch kulturelle Neuerungen gekennzeichnet wird; dann aber auch eine Krise in der Weitergabe dieser Kultur, die nichts anderes bedeutet als eine Quelle des Konfliktes zwischen einer aus der Schulbildung entstandenen Zivilisation und jener Zivilisation des Alltags, die der Afrikaner tatsächlich erlebt.«[7]

In dieser Situation kann der Afrikaner, der in der Stadt lebt und dort am stärksten modernen Ideen ausgesetzt ist, »nicht immer eine befriedigende Lösung finden für die Probleme der Zeit – Krankheit, Arbeitslosigkeit, Glaubenskrisen; so wendet er sich ab in seiner Angst und klopft von neuem an die Pforten der Ahnen«.[8] Anders formuliert: Der Glaube an seine Ahnen lebt fort in seinem Bewußtsein und im Unterbewußtsein und bleibt noch lange lebendig, unabhängig von seiner neuen Religion oder von dem Grad seiner Anpassung an eine andere Kultur und Zivilisation.

Wie kann nun diese tiefe Überzeugung dem Afrikaner helfen, den Glauben an Jesus in sich aufzunehmen?

Zieht man in Betracht, wie tief der Glaube eines Afrikaners an die Realität seiner Ahnen, also an ihre Existenz und Allgegenwart, in ihm verwurzelt ist, so kann man wohl annehmen, daß der Glaube an Christus die wesentlichen Züge der alten Überzeugung nicht zerstört. Im Gegenteil, trotz des radikalen Unterschieds, der zwischen Jesus Christus und dem hervorragendsten Vertreter der Ahnen besteht, sehe ich in dieser Überzeugung eine Art Hilfe und Unterstützung für den Glauben, den ich nun Jesus schulde. Es wäre jedem Afrikaner schwergefallen, Christus zu folgen, an seine eschatologische Botschaft zu glauben und die Hoffnung zu hegen, dereinst in Ihm aufzuerstehen, wenn nicht schon vorher sein Glaube an das Weiterleben seiner Toten ihn empfänglich gemacht hätte für das, was ihn nun der Zukunft Christi zuwendet. Zu diesem Punkte ließe sich sagen, daß Paulus vor einer afrikanischen Zuhörerschaft sicherlich bedeutend mehr Erfolg gehabt hätte, als ihm vor dem Areopag in Athen beschieden war – und zwar besonders mit dem Ende seiner Predigt

7 M.-J. Agossou, Christianisme Africaine. Une fraternité au-delà de l'ethnie. Karthala/Paris 1987, S. 167.

8 Ebd., S. 127.

über die Auferstehung von den Toten, das ja bekanntlich nur ein skeptisches Grinsen und die Auflösung der Versammlung seiner Zuhörer zur Folge hatte (Apg 17,32-34). Lehrt uns doch auch die Theologie, daß die Gnadenherrschaft Christi das Reich der Natur nicht zerstört! In eben diesem Sinn drückte sich auch Papst Pius XII. aus, als er schrieb: »Das Evangelium zerstört oder löscht nichts wirklich Gutes, Wahres und Schönes im Charakter und Wesen der Völker, die an es glauben; in ihrem Kontakt zu anderen Völkern verhält sich die Kirche nicht wie jene, die ohne alle Ehrfurcht einen herrlichen Wald fällen, verwüsten und zerstören, sondern sie ist wie der Gärtner, der einem wilden Trieb ein edles Reis aufpflanzt, damit er dereinst umso edlere Früchte trage.«[9]

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß die Synthese zwischen afrikanischem Kulturglauben und dem christlichen Glauben zweifellos problematisch bleiben wird; was aber im übrigen nicht verwunderlich ist, da ja das Eigentümliche des christlichen Glaubens eben darin besteht, daß er als Spannung erlebt wird. Der Glaube des afrikanischen Christen wird eine Transfiguration seiner alten kulturellen Traditionen durch den Glauben an Christus den Gottessohn sein, dem er sich letzthin zugewandt hat.

Andererseits werden die Ahnen in der schwarzafrikanischen Religion als ein ewig sprudelnder Lebensquell angesehen, der von dem Himmelsgott kommt und auf dessen Macht beruht. Auf diese Weise wird ihnen ein Platz in der Nähe des Gottes zugewiesen, ja sogar unmittelbar neben ihm. Afrikaner sind überzeugt, daß ein Mensch umso lebendiger ist, je näher er der Quelle des Lebens steht; da nun die Ahnen dieser Quelle, die Gott ist, ganz nahe sind, leuchtet es ein, daß sie gewissermaßen vor Leben sprühen; und dieses Leben spenden sie ihren irdischen Nachkommen, die nur aus dem Überfluß der Ahnen im Jenseits leben.

Nun wird der Gott Jesu auch Gott des Lebens genannt (vgl. Ps 36,10). Jesus, der dieses Lebens auf ganz eigene Weise teilhaftig ist, bezeichnet sich selbst als einen, der Leben im Überfluß spendet und der die Menschen an der Fülle des Lebens teilhaben läßt, wo Tod nicht mehr möglich ist (Joh 10,10). Etwas vom Geiste Jesu lebt auch in der auf die Ahnen als einen Ort der Lebens- und Glaubenserfahrung bezogenen Religion der Afrikaner. Über seine Ahnen gelangt der afrikanische Gläubige zu der Begegnung mit Jesus, denn wenn etwas vom Geiste Jesu im afrikanischen Glauben an die Ahnen existiert, muß man zwangsläufig zugeben, daß der Geist Jesu sich nicht selbst widersprechen kann.

Es sollte auch nicht übersehen werden, daß die Ahnenverehrung die bestmögliche Unterweisung und Vorbereitung für das Verständnis der Afrikaner für die Gemeinschaft der Heiligen ist, die ja auch eine Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten darstellt. Es gibt eine gewisse Übereinstimmung

9 Pius XII., *Evangelii Praecones*. A.A.S. 43,11,6,7. Vatikanstadt 1951, S. 521-528.

zwischen den beiden Welten; der Ahnenkult setzt Familiensinn wie auch überhaupt die Idee der Familie und der Solidarität voraus; und die Familie Gottes gründet ja auf dem Opfer Christi, der alles in sich vereint und der die Lebenskraft in alle Glieder seines »Leibes« ausströmen läßt. Der betont kollektiv-solidarische Charakter der Heilsgeschichte hebt die persönliche Verantwortung des einzelnen nicht auf, wie ja auch der afrikanischen Überlieferung zufolge der Mensch nach seinem Tode alle seine Taten vor den Ahnen verantworten muß.

Berücksichtigt man dazu noch die innere Bereitschaft zum Empfang des Segens und der Gnade, die Bereitschaft der Seele, sich dem Göttlichen zu öffnen, die sich ja in der Opferhandlung ausdrückt, so ist es sicherlich nicht falsch zu sagen, daß der Afrikaner sich wohl fühlt in einer Liturgie der Danksagung und Lobpreisung, des demütigen Gebets und der ausführlichen Auslegung des Wortes Gottes. Diese seelische Verfassung müssen viele europäische Christen erst wieder erlernen, da ihre Welt des technologischen Fortschritts ihnen die Illusion gibt, es existiere keine Transzendenz außerhalb ihrer selbst.

Es lassen sich auch Beispiele aus anderen Bereichen des sozial-religiösen Lebens anführen, wie die Askese und die geistige Auseinandersetzung, die sich in den Initiationszeremonien oder in dem abgeschiedenen Leben in den Klöstern widerspiegeln, oder die Erfahrung der Brüderlichkeit und des Zusammenhalts auch außerhalb der verschiedenen Zeremonien.

Wenn sich auch eine gewisse Abhängigkeit Jesu von dem Geist seiner Väter erkennen läßt, die unsere Beziehung zu unseren eigenen Vorfahren zu rechtfertigen scheint, so darf man doch nicht vergessen, daß Jesus Israel immer wieder vorgeworfen hat, es hänge zu sehr an den alten Traditionen. Und so wie Jesus den Juden ihre innersten Überzeugungen vorwarf, so erhebt er heute Einspruch gegen unsere Verehrung der Ahnen und gegen den Glauben, den wir ihnen schulden. Den, der in Gefahr ist, ihn wegen seiner Ahnen nicht zu erkennen, fordert er auf: »Folge du mir und laß die Toten ihre Toten begraben!« (Mt 8,22). Denn alles wahrhaft Neue setzt Kontinuität im Bruch voraus, Verletzungen und Stürze, aber auch ein Wiederaufrichten, den Tod als Vorbedingung für die Erlangung des Lebens. Trotz seines hohen geistigen und religiösen Wertes treibt unser Ahnenkult, unsere Verehrung der Vorfahren, uns in gewissem Sinne in die Isolation, schließt uns ein in den engen Grenzen unserer Eigentümlichkeiten.

Ein Wesenszug des Ahnenkultes in bezug auf die Aufgabe der Ahnen, den Menschen mit sich selbst und mit der sozialen Gruppe auszusöhnen, ist die beschränkte Wirksamkeit ihrer Gegenwart. Während Gott allgegenwärtig ist und seine Macht sich über alle und alles erstreckt, ist die Rolle der Ahnen auf ihre Nachkommenschaft, ihr Dorf oder ihre Sippe beschränkt. Dadurch grenzt dieser Kult manchmal schon fast an Sektierertum und macht eine Öffnung unmöglich. Unser Glaube an Christus dagegen fordert uns auf, dieses neue Sek-

tierertum aufzugeben und hin zu gehen, wo Christus, »der Erstgeborene von den Toten« (Kol 1,8), von allen angerufen wird und alle Rassen dieser Erde um sich versammelt, ohne einen Unterschied zwischen den Menschen zu machen.

Die Interpretation der Dogmen

Dokument der Internationalen Theologenkommission *

A. Status Quaestionis

I. Die allgemein-philosophische Problemstellung

1. Das Grundproblem der Interpretation. Das Problem der Interpretation ist ein Urproblem des Menschen, denn als Menschen geht es uns darum, die Welt, in der wir uns vorfinden, zu verstehen und dabei auch uns selbst zu verstehen. Bei dieser Frage nach der Wahrheit der Wirklichkeit fangen wir nie am Nullpunkt an. Die zu verstehende Wirklichkeit begegnet uns vielmehr konkret in der Auslegung durch das Symbolsystem der jeweiligen Kultur, die sich insbesondere in der Sprache zeigt. Das menschliche Verstehen ist daher geschichtlich und gemeinschaftsbezogen. So gehört zur Interpretation immer auch die verstehende Aneignung vorgegebener Zeugnisse der Tradition.

Der Zusammenhang von Interpretation und Tradition macht deutlich, daß man sich von einem naiven Realismus frei machen muß. In unserer Erkenntnis haben wir es nie mit der nackten Wirklichkeit an sich zu tun, sondern immer mit der Wirklichkeit im kulturellen Lebenskontext des Menschen, mit deren Interpretation durch die Tradition und deren heutiger Aneignung.

Das Grundproblem der Interpretation kann deshalb so formuliert werden: Wie können wir den hermeneutischen Zirkel zwischen Subjekt und Objekt ernst nehmen, ohne damit in einen Relativismus zu verfallen, bei dem es nur noch Interpretationen von Interpretationen gibt, die wiederum zu ständigen Neuinterpretationen führen? Gibt es – nicht außerhalb, sondern innerhalb des geschichtlichen Interpretationsprozesses – eine Wahrheit an sich? Gibt es also einen absoluten Anspruch der Wahrheit? Gibt es gar Aussagen, welche in allen Kulturen und in allen geschichtlichen Situationen zu bejahen bzw. zu verneinen sind?

2. Zweifache Aktualität des Problems. Heute stellt sich das Problem der Interpretation

* Dieses Dokument wurde unter Leitung von Bischof Dr. Walter Kasper, seinerzeit Professor an der Universität Tübingen und jetzt Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, von einer Unterkommission vorbereitet. Zu dieser gehörten die Professoren Ambaum, Colombo, Corbon, Gnilka, Léonard, Nagy, de Noronha Galvao, Peter, Schönborn und Wilfred. Der Text wurde während der Vollversammlung vom 3. bis 8. Oktober 1988 diskutiert und in der Vollversammlung vom Oktober 1989 mit großer Mehrheit *in forma specifica* approbiert. Gemäß der Statuten der ITK wird er hier mit Billigung von Kardinal Joseph Ratzinger, dem Präsidenten der Kommission, veröffentlicht. Der vorliegende deutsche Text ist die Originalfassung des Dokumentes.

in verschärfter Weise. Aufgrund der kulturellen Umbrüche ist der Abstand zwischen den Zeugnissen der Tradition und unserer heutigen kulturellen Situation größer geworden. Das hat vor allem in der westlichen Welt weithin zu einer veränderten Einstellung zu den überlieferten Wahrheiten, Werten und Einstellungen, zu einer einseitigen Aufwertung des Heutigen gegenüber dem Überlieferten und zur einseitigen Wertschätzung des Neuen als Kriterium des Denkens und Handelns geführt. In der gegenwärtigen Philosophie ist zudem vor allem durch Marx, Nietzsche und Freud eine Hermeneutik des Verdachts herrschend geworden, welche die Tradition nicht mehr als das die ursprüngliche Wirklichkeit in die Gegenwart vermittelnde Medium betrachtet, sondern als Entfremdung und Unterdrückung empfindet. Doch ohne schöpferische Erinnerung der Tradition liefert sich der Mensch dem Nihilismus aus. Die gegenwärtige weltweite Traditionskrise stellt deshalb eine der grundlegendsten geistigen Herausforderungen dar.

Neben der Krise der Tradition ist es in der Gegenwart zu einer universalen Begegnung der verschiedenen Kulturen und ihrer unterschiedlichen Traditionen gekommen. Das Problem der Interpretation stellt sich uns heute deshalb nicht nur als Problem der Vermittlung der Vergangenheit mit der Gegenwart, sondern auch als Aufgabe der Vermittlung zwischen unterschiedlichen kulturellen Traditionen. Eine solche kulturübergreifende Hermeneutik ist in der Gegenwart geradezu zu einer Überlebensbedingung der Menschheit in Frieden und Freiheit geworden.

3. Drei Typen der Hermeneutik. Man kann verschiedene Typen der Hermeneutik unterscheiden:

Die positivistisch orientierte Hermeneutik stellt den objektiven Pol in den Vordergrund. Sie hat viel beigetragen zu einer besseren Erkenntnis der Wirklichkeit. Sie sieht aber die menschliche Erkenntnis einseitig als Funktion der naturalen, biologischen, psychologischen, historischen und sozio-ökonomischen Bedingungen und verkennt damit die Bedeutung der menschlichen Subjektivität im Erkenntnisprozeß.

Die anthropozentrisch ausgerichtete Hermeneutik hilft diesem Mangel ab. Für sie ist aber einseitig der subjektive Pol entscheidend. So verkürzt sie die Erkenntnis der Wirklichkeit auf die Erkenntnis von deren Bedeutung für die menschliche Subjektivität; die Frage nach der Wahrheit der Wirklichkeit wird also auf die Frage nach deren Sinn für den Menschen reduziert.

Die kulturelle Hermeneutik versteht die Wirklichkeit vermittels deren objektiver kultureller Ausgestaltungen in menschlichen Institutionen, Sitten und Gebräuchen, besonders in der Sprache wie aufgrund des subjektiven Selbst- und Weltverständnisses, das durch die jeweilige Kultur und ihr Wertsystem geprägt ist. Bei aller Bedeutung dieses Ansatzes bleibt die Frage nach den transkulturellen Werten und nach der Wahrheit des Humanum, das die Menschen über alle kulturellen Unterschiede hinweg verbindet.

Im Unterschied zu den bisher behandelten mehr oder weniger reduktionistischen Formen fragt die metaphysische Hermeneutik nach der Wahrheit der Wirklichkeit selbst. Sie geht davon aus, daß sich die Wahrheit in der menschlichen Vernunft und durch die menschliche Vernunft offenbart, so daß im Licht der menschlichen Vernunft die Wahrheit der Wirklichkeit selbst aufleuchtet. Da die Wirklichkeit jedoch stets größer und tiefer ist als alle geschichtlich und kulturell bedingten Vorstellungen und Begriffe, die wir von ihr haben, ergibt sich die Notwendigkeit einer immer wieder neuen kritischen und vertiefenden Interpretation der jeweiligen kulturellen Tradition.

Die grundlegende Aufgabe, vor der wir stehen, besteht also darin, daß wir in Begeg-

nung und Auseinandersetzung mit der modernen Hermeneutik, den Human- und Kulturwissenschaften zu einer schöpferischen Erneuerung der Metaphysik und ihrer Frage nach der Wahrheit der Wirklichkeit zu kommen versuchen. Das Grundproblem, das sich dabei stellt, ist das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte.

4. Die Grundfrage: Wahrheit in der Geschichte. Was das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte angeht, so ist schon deutlich geworden, daß es grundsätzlich kein schlechterdings voraussetzungsloses menschliches Erkennen gibt; vielmehr ist alles menschliche Erkennen und Sprechen durch eine Vorverständnis- und Vorurteilsstruktur bestimmt. Im geschichtlich bedingten Erkennen, Sprechen und Handeln des Menschen geschieht aber jeweils ein Vorgriff auf ein Letztes, Unbedingtes und Absolutes. In allem Suchen und Forschen nach Wahrheit setzen wir Wahrheit wie auch bestimmte Grundwahrheiten (etwa das Widerspruchsprinzip) immer schon voraus. So leuchtet uns die Wahrheit immer schon voraus bzw. sie leuchtet uns in objektiver Evidenz in unserer Vernunft an der Wirklichkeit selbst auf. Solche Vor-sätze und Voraussetzungen wurden bereits in der antiken Stoa als Dogmen bezeichnet. Insofern kann man – in einem noch sehr allgemein zu verstehenden Sinn – von einer dogmatischen Grundstruktur des Menschen sprechen.

Da unser Erkennen, Denken und Wollen durch die jeweilige Kultur, vor allem durch die Sprache, immer gesellschaftlich bestimmt ist, betrifft die dogmatische Grundstruktur nicht nur den einzelnen, sondern auch die menschliche Gesellschaft. Keine Gesellschaft kann auf die Dauer ohne gemeinsame Grundüberzeugungen und Grundwerte, welche ihre Kultur prägen und tragen, bestehen. Die Einheit und das gegenseitige Verstehen und friedvolle Zusammenleben in der Menschheit und die gegenseitige Anerkennung der gleichen menschlichen Würde setzen außerdem voraus, daß es bei aller sehr tiefreichenden Unterschiedenheit der Kulturen ein allen Menschen gemeinsames Humanum und damit eine allen Menschen gemeinsame Wahrheit gibt. Diese Überzeugung kommt heute vor allem in den allgemeinen und unveräußerlichen Menschenrechten zum Ausdruck.

Solche hinsichtlich von Raum und Zeit universale und deshalb allgemeingültige Wahrheit wird als solche zwar erst in bestimmten geschichtlichen Situationen und Auseinandersetzungen, besonders in der Begegnung der Kulturen erkannt. Diese kontingenten Erkenntnisbedingungen und Entdeckungszusammenhänge sind jedoch vom unbedingten Geltungsanspruch der erkannten Wahrheit selbst zu unterscheiden. Die Wahrheit selbst kann ihrem Wesen nach nur die eine und darum allgemeine Wahrheit sein. Was einmal als Wahrheit erkannt wurde, muß deshalb bleibend gültig als wahr anerkannt werden.

An dieses geschichtliche und zugleich universal offene Wesen der menschlichen Vernunft kann die Kirche bei ihrer Verkündigung des einen, geschichtlich geoffenbarten Evangeliums, das dennoch für alle Völker und Zeiten gilt, anknüpfen; sie kann es reinigen und zu seiner tiefsten Erfüllung führen.

II. Die gegenwärtige theologische Problemstellung

1. Ein Teilproblem der Evangelisierung und Neuevangelisierung. Die katholische Theologie geht von der Glaubensüberzeugung aus, daß die Paradosis der Kirche und die in

ihr überlieferten Dogmen der Kirche die im Alten und Neuen Bund von Gott geoffenbarte Wahrheit gültig aussagen und daß die in der Paradosis der Kirche überlieferte Offenbarungswahrheit universal gültig und in ihrer Substanz unveränderlich ist.

Diese Überzeugung wurde, was die Dogmen angeht, bereits in der Reformation des 16. Jahrhunderts in Frage gestellt. In wesentlich verschärfter Weise und unter ganz anderen Voraussetzungen kam sie im Gefolge der neuzeitlichen Aufklärung und der modernen Freiheitsprozesse vollends in eine Krise. In der Neuzeit wurde das dogmatische Denken oft von vornherein als Dogmatismus kritisiert und entsprechend abgelehnt. In der modernen säkularisierten Kultur, im Unterschied zu der im Westen insgesamt christlich geprägten Kultur vergangener Jahrhunderte, scheint die überlieferte dogmatische Sprache der Kirche auch vielen Christen nicht mehr ohne weiteres verständlich oder gar mißverständlich geworden zu sein; manche betrachten sie geradezu als eine Barriere für die lebendige Weitergabe des Glaubens.

Dieses Problem verschärft sich, wenn die Kirche mit ihren Dogmen, welche, rein historisch betrachtet, im Kontext der griechisch-römisch-westlichen Kultur entstanden sind, in den verschiedenen Kulturen Afrikas und Asiens heimisch zu werden versucht. Das erfordert mehr als eine bloße Übersetzung der Dogmen; um zu einer Inkulturation zu kommen, muß der ursprüngliche Sinn des Dogmas in dem anderen kulturellen Kontext neu zum Verstehen gebracht werden. So ist das Problem der Dogmeninterpretation heute zu einem universalen Problem der Evangelisierung bzw. der Neuevangelisierung geworden.

2. Ungenügende Lösungsansätze in der hermeneutischen Theologie. Bereits die modernistische Theologie zu Beginn unseres Jahrhunderts wollte sich diesem Problem stellen. Ihre Lösungsversuche blieben jedoch u.a. wegen des unzureichenden Offenbarungsverständnisses und des pragmatischen Dogmenbegriffs unbefriedigend.

Die gegenwärtige hermeneutisch orientierte Theologie sucht den Graben zwischen der dogmatischen Überlieferung und dem modernen Denken dadurch zu überbrücken, daß sie nach dem Sinn bzw. der Bedeutung des Dogmas für uns heute fragt. Dadurch wird jedoch die einzelne dogmatische Formel aus dem Zusammenhang der Paradosis gelöst und von dem in der Kirche gelebten Glauben isoliert; das Dogma wird auf diese Weise geradezu hypostasiert. Außerdem geht dabei über der Frage nach der praktischen, existentiellen oder sozialen Bedeutung des Dogmas die Frage nach dessen Wahrheit verloren.

Dieser Einwand erhebt sich auch dann, wenn das Dogma lediglich konventionalistisch verstanden wird, d.h. wenn es nur in seiner Funktion als für die Einheit notwendige, aber grundsätzlich vorläufige und überholbare kirchliche Sprachregelung betrachtet, aber nicht mehr in seiner die Offenbarungswahrheit verbindlich vermittelnden Funktion gesehen wird.

3. Recht und Grenzen neuerer Ansätze im Horizont von Theorie und Praxis. Für die Theologie der Befreiung stellt sich das Problem der Dogmenhermeneutik auf dem Hintergrund der Armut, des Elends, der Situation der sozialen und politischen Unterdrückung, wie sie in vielen Teilen der Dritten Welt herrscht, als Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis. Damit ist ein wichtiger Aspekt des biblischen Wahrheitsverständnisses, wonach es die Wahrheit zu tun gilt (Joh 3,21), angesprochen. Zweifellos gibt es eine evangeliumsgemäße, kirchlich legitime Theologie der integralen Befreiung. Sie geht aus von der Priorität der geistlichen Sendung der Kirche, bedenkt aber

zugleich deren soziale Voraussetzungen und Konsequenzen (vgl. CTI 1976, in: Documenta, S. 161-203).

In der radikalen Theologie der Befreiung dagegen wird die ökonomische, soziale und politische Befreiung zur alles bestimmenden Prämisse und das Verhältnis von Theorie und Praxis in einem ideologischen materialistisch-marxistischen Sinn verstanden. Hier verschwindet die Botschaft von der Gnade und vom eschatologischen Ziel des Lebens und der Welt. Der Glaube und die dogmatischen Glaubensformeln werden nicht mehr in ihrem eigenen Wahrheitsgehalt gesehen, sondern im Namen der in dieser Sicht allein maßgebenden sozio-ökonomischen Realität nur noch in ihrer Funktion als Motor der revolutionären politischen Befreiung interpretiert.

Auch andere Hermeneutiken bieten sich heute an, die bei aller Verschiedenheit das eine gemeinsam haben, daß sie die hermeneutische Mitte von der Wahrheit des Seins bzw. der Offenbarung als Quelle des Sinns in ein an sich legitimes, aber partikuläres Element verlagern, das dann zur Mitte und zum Kriterium des Ganzen gemacht wird. Das gilt etwa auch von der radikalen feministischen Theologie, in der nämlich nicht mehr – was aufzuzeigen legitim und wichtig ist – die Offenbarungszeugnisse Grundlage und Norm für die Herausstellung der Würde der Frau sind; vielmehr wird ein bestimmtes Emanzipationsverständnis zum allein- und letztgültigen hermeneutischen Schlüssel für die Interpretation der Heiligen Schrift wie der Tradition.

So stellt uns die Frage nach der Interpretation der Dogmen vor die Grundfragen der Theologie. Im Hintergrund steht letztlich die Frage nach dem theologischen Verständnis von Wahrheit und Wirklichkeit. Auch in theologischer Sicht spitzt sich diese Frage auf das Verhältnis von universal und bleibend gültiger Wahrheit einerseits und Geschichtlichkeit der Dogmen andererseits zu. Dabei geht es konkret um die Frage, wie die Kirche ihre verbindliche Glaubenslehre heute so weitergeben kann, daß aus der Erinnerung an die Tradition Hoffnung für die Gegenwart und die Zukunft entsteht. Angesichts der unterschiedlichen sozio-kulturellen Situationen, in denen die Kirche heute lebt, geht es außerdem um die Frage nach Einheit und Vielfalt in der dogmatischen Auslegung der Wahrheit und Wirklichkeit der Offenbarung.

B. Fundamenta Theologica

I. Biblische Grundlagen

1. Tradition und Interpretation in der Schrift. Die in der Heiligen Schrift bezeugte Offenbarung ergeht durch Wort und Tat in der Geschichte Gottes mit den Menschen. Das Alte Testament ist ein Prozeß ständiger Neuinterpretation und ständiger Relecture; es findet erst in Jesus Christus seine eschatologisch-endgültige Interpretation. Denn im Alten Testament vorbereitet, findet die Offenbarung in der Fülle der Zeit in Jesus Christus ihre Erfüllung (Hebr 1,1-3; vgl. Gal 4,4; Eph 1,10; Mk 1,15). Als das menschgewordene Wort Gottes ist Jesus der Interpret des Vaters (Joh 1,14.18), die Wahrheit in Person (Joh 14,6). Er ist in seinem ganzen Dasein, durch Worte und Zeichen, vor allem durch seinen Tod, seine Auferstehung und Erhöhung und durch die Sendung des Geistes der Wahrheit (Joh 14,17) die Fülle von Gnade und Wahrheit (Joh 1,14) (DV 4).

Die in Jesus Christus ein für allemal offenbare Wahrheit kann nur im vom Heiligen

Geist geschenkten Glauben erkannt und angenommen werden. Dieser Glaube ist im Sinn der Schrift die personale Selbstübereignung des Menschen an den sich offenbarenden Gott (DV 5). Er schließt aber die Zustimmung und das Bekenntnis zu den Worten und Taten der Offenbarung, besonders zu Jesus Christus und dem von ihm geschenkten neuen Leben ein; er ist deshalb Akt (*fides qua*) und Inhalt (*fides quae creditur*) zugleich. Er ist ein »Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht« (Hebr 11,1).

In der Kirche wird der ein für allemal von den Aposteln überlieferte Glaube als Depositum fidei (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14) treu bewahrt. Sie ist der vom Heiligen Geist erfüllte Leib Christi und hat von Jesus Christus die Verheißung, daß der Heilige Geist sie in alle Wahrheit einführen wird (Joh 16,13). So ist die Kirche als das wandernde Volk Gottes mit dem »Evangelium der Wahrheit« betraut (Eph 1,13). Sie soll durch ihr Leben, ihr Bekenntnis und ihre gottesdienstliche Feier Zeugnis für den Glauben ablegen vor der Welt. Sie kann selbst als »Säule und Fundament der Wahrheit« bezeichnet werden (1 Tim 3,15). Jetzt erkennen wir freilich die Wahrheit nur wie in einem Spiegel und in Umrissen, erst eschatologisch werden wir Gott von Angesicht zu Angesicht erkennen, so wie er ist (1 Kor 13,12; 1 Joh 3,2). So steht unsere Erkenntnis der Wahrheit auch in der Spannung zwischen »Schon« und »Noch-nicht«.

2. Perspektiven der Hermeneutik in der Schrift. Die Weise der Interpretation ergibt sich aus dem Wesen der biblischen Botschaft selbst. Die Offenbarungswahrheit, wie sie die Heilige Schrift bezeugt, ist Gottes geschichtliche Treue-Wahrheit (*emeth*); letztlich ist sie die Selbstmitteilung des Vaters durch Jesus Christus zu beständiger Gegenwart im Heiligen Geist. Sie wird durch Worte wie durch Taten und durch das ganze Leben der Kirche bezeugt. Dabei ist für einen Christen Jesus Christus das eine Wort in den vielen Worten; von ihm her und auf ihn hin müssen alle Aussagen des Alten und des Neuen Testaments in ihrer inneren Einheit verstanden werden. So gilt es für Christen, das Alte Testament von seiner neutestamentlichen Erfüllung her auszulegen, das Neue Testament aber von der alttestamentlichen Verheißung her zu verstehen.

Sowohl Altes wie Neues Testament müssen in dem in der Kirche gegenwärtigen Heiligen Geist ausgelegt und vergegenwärtigt werden. Jeder hat seine Gnadengabe »nach dem Maß des Glaubens, das Gott ihm gegeben hat« zur Auferbauung des Leibes Christi, der Kirche, einzubringen (Röm 12,4-8; 1 Kor 12,4ff.). Deshalb warnt schon 2 Petr 1,20 vor einer eigenmächtigen Auslegung der Schrift.

Die geoffenbarte Wahrheit will das Leben der Menschen, die sie angenommen haben, prägen. Nach Paulus muß der Indikativ des Seins in Christus und im Geist zum Imperativ werden, nun auch im neuen Leben zu wandeln. Es kommt deshalb darauf an, in der Wahrheit zu bleiben, sie nicht nur erkenntnismäßig immer besser zu erfassen, sondern sie auch tiefer in das Leben einzubeziehen und sie zu tun (Joh 3,21). Dabei erweist die Wahrheit sich als das absolut Verläßliche und als der tragende Grund der menschlichen Existenz. Vor allem ist die Liturgie, ist aber auch das Gebet ein wichtiger hermeneutischer Ort für die Erkenntnis und Vermittlung der Wahrheit.

3. Biblische Bekenntnisformeln. Das Gesagte gilt nicht zuletzt von den Homologien, Bekenntnis- und Glaubensformeln, die sich schon in den frühesten Schichten des Neuen Testaments finden. Sie bekennen sich u.a. zu Jesus als dem Christus (Mt 16,16 par), dem Kyrios (Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11) und dem Sohn Gottes (Mt 16,16; 14,33; Joh 1,34.49; 1 Joh 4,15; 5,5 u.a.). Sie bezeugen den Glauben an Tod und Auer-

stehung Jesu (1 Kor 15,3-5; 1 Thess 4,14; Röm 8,34; 14,9 u.a.), seine Sendung und Geburt (Gal 4,4), seine Dahingabe (Röm 4,25; 8,32; Gal 2,20 u.a.) und seine Wiederkunft (1 Thess 1,10; Phil 3,20ff.). In Hymnen wird Jesu Gottheit, seine Menschwerdung und seine Erhöhung gepriesen (Phil 2,6-11; Kol 1,15-20; 1 Tim 3,16; Joh 1,1-18). Darin kommt zum Ausdruck, daß der Glaube der neutestamentlichen Gemeinden nicht auf dem privaten Zeugnis einzelner ruht, sondern auf dem gemeinsamen, für alle verbindlichen und öffentlichen Bekenntnis.

Dieses Bekenntnis begegnet uns im Neuen Testament freilich nicht in monotoner Uniformität; die eine Wahrheit drückt sich vielmehr in einem großen, vielgestaltigen Reichtum von Formeln aus. Es gibt im Neuen Testament auch bereits Formeln, die einen Erkenntnisfortschritt in der Wahrheit zum Ausdruck bringen, bei dem die bezeugten Wahrheiten sich zwar weiterführend ergänzen und vertiefen, aber niemals widersprechen können. Es geht immer um das eine Heilsgeheimnis Gottes in Jesus Christus, das in vielfältigen Gestalten und unter verschiedenen Aspekten zum Ausdruck kommt.

II. Aussagen und Praxis des kirchlichen Lehramts

1. Lehramtliche Aussagen zur Dogmeninterpretation. Der geschichtliche Weg von Nikaia (325) zu Konstantinopel I (381), von Ephesus (431) zu Chalkedon (451), Konstantinopel II (553) und den folgenden altkirchlichen Konzilien zeigt, daß die Dogmengeschichte ein Prozeß ständiger und lebendiger Interpretation der Tradition ist. Das II. Konzil von Nikaia (787) faßte die einhellige Lehre der Väter zusammen, wonach das Evangelium in der vom Heiligen Geist getragenen Paradosis der *catholica Ecclesia* weitergegeben wird (DS 600; 602f.; 609).

Das Konzil von Trient (1545-63) verteidigte diese Lehre; es warnte vor einer privaten Auslegung der Schrift und fügte hinzu, es sei Sache der Kirche, über den wahren Sinn der Schrift und deren Interpretation zu urteilen (DS 1501; 1507). Das I. Vatikanische Konzil (1869-70) wiederholte die Lehre von Trient (DS 3007). Es anerkannte darüber hinaus eine Dogmenentfaltung, sofern diese in demselben Sinn und in derselben Bedeutung geschieht (*eodem sensu eademque sententia*). So lehrte das Konzil, bei den Dogmen sei der Sinn bleibend festzuhalten, der einmal von der Kirche dargelegt wurde. Deshalb verurteilte das Konzil jeden, der unter dem Schein und Namen einer höheren Erkenntnis, einer angeblich tieferen Interpretation dogmatischer Formulierung oder eines Fortschritts in der Wissenschaft davon abweicht (DS 3020; 3043). Diese Irreversibilität und Irreformabilität ist mit der vom Heiligen Geist geleiteten Unfehlbarkeit der Kirche, besonders des Papstes in Sachen des Glaubens und der Sitten, gemeint (DS 3074). Sie ist darin begründet, daß die Kirche im Heiligen Geist an der Untrüglichkeit Gottes (*qui nec falli nec fallere potest*) (DS 3008) Anteil hat.

Gegenüber dem rein symbolischen und pragmatischen Dogmenverständnis der Modernisten hat das kirchliche Lehramt diese Lehre verteidigt (DS 3401-3408; 3420-3426; 3458-3466; 3483). Papst Pius XII. warnte in der Enzyklika *Humani generis* (1950) nochmals vor einem dogmatischen Relativismus, welcher die überkommene Sprechweise der Kirche verläßt, um den Glaubensinhalt in geschichtlich wechselnder Terminologie auszudrücken (DS 3881-3883). Ähnlich mahnte Papst Paul VI. in der Enzyklika *Mysterium fidei* (1965), an der exakten, festgelegten Ausdrucksweise festzuhalten.

2. Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils. Das II. Vatikanum hat die bisherige Lehre der Kirche in einem umfassenden Zusammenhang dargestellt und dabei auch die geschichtliche Dimension des Dogmas zur Geltung gebracht. Es lehrte, daß das ganze Volk Gottes Anteil hat am prophetischen Amt Christi (LG 12) und daß es unter dem Beistand des Heiligen Geistes in der Kirche einen Fortschritt im Verständnis der apostolischen Überlieferung gibt (DV 8). Innerhalb der allen gemeinsamen Sendung und Verantwortung hielt das Konzil am authentischen Lehramt, das allein den Bischöfen zukommt, ebenso fest (DV 8; 10) wie an der Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche (LG 25). Das Konzil sieht die Bischöfe jedoch in erster Linie als Verkünder des Evangeliums und ordnet ihren Dienst als Lehrer dem Verkündigungsdienst zu (LG 25; vgl. CD 12-15). Diese Herausstellung des pastoralen Charakters des Lehramts lenkte die Aufmerksamkeit auf die Unterscheidung zwischen der unwandelbaren Glaubenshinterlage bzw. den Glaubenswahrheiten und deren Aussageweise. Das bedeutet, daß die Lehre der Kirche – freilich immer in demselben Sinn und demselben Inhalt – in einer lebendigen und den Erfordernissen der Zeit entsprechenden Weise den Menschen vermittelt werden muß (GS 62, vgl. Johannes XXIII., AAS 54 [1962], 792).

Die Erklärung *Mysterium ecclesiae* (1973) hat diese Unterscheidung aufgegriffen, gegen das Mißverständnis eines dogmatischen Relativismus abgegrenzt und weiter vertieft. Die Dogmen sind zwar in dem Sinn geschichtlich, daß ihr Sinn »teilweise von der Aussagekraft der zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen angewandten Sprache abhängt«. Spätere Aussagen bewahren und bestätigen die früheren, erhellen sie aber auch und machen sie – meist in Auseinandersetzung mit neuen Fragen oder mit Irrtümern – lebendig und fruchtbar in der Kirche. Das heißt aber nicht, daß man die Unfehlbarkeit auf ein grundlegendes Bleiben in der Wahrheit reduzieren darf. Die dogmatischen Formeln bezeichnen die Wahrheit nicht nur unbestimmt, nicht veränderlich und nur approximativ, schon gar nicht verändern oder verunstalten sie diese. Es gilt, die Wahrheit in bestimmter Gestalt festzuhalten. Maßgebend ist dabei der historische Sinn der dogmatischen Formulierungen (Nr. 5). Jüngst hat Papst Johannes Paul II. in dem Apostolischen Schreiben *Ecclesia Dei* (1988) diesen Sinn einer lebendigen Tradition nochmals bekräftigt. Das Verhältnis von Formulierung und Inhalt des Dogmas bedarf freilich noch weiterer Klärung (vgl. dazu u. C III,3).

3. Theologische Qualifikationen. Aus dem lebendigen Charakter der Tradition ergibt sich eine große Vielfalt lehramtlicher Aussagen von unterschiedlichem Gewicht und unterschiedlichem Grad der Verbindlichkeit. Für deren rechte Gewichtung und Interpretation hat die Theologie die Lehre von den theologischen Qualifikationen entwickelt; sie wurde vom kirchlichen Lehramt teilweise übernommen. Leider ist sie in jüngster Zeit etwas in Vergessenheit geraten. Sie ist aber für die Dogmeninterpretation nützlich und sollte deshalb erneuert und weiterentwickelt werden.

Nach der Lehre der Kirche gilt, daß nur das, aber auch alles das »mit göttlichem und katholischem Glauben zu glauben ist, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche in feierlichem Entscheid oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird« (DS 3011). Dazu gehören sowohl Glaubenswahrheiten (im engeren Sinn) wie in der Offenbarung bezeugte Sittenwahrheiten (DS 1501; 3074: *fides et mores*; LG 25: *fides credenda et moribus applicanda*).

Natürliche Wahrheiten und natürliche Sittenlehren können indirekt zur verbindlichen

Lehre der Kirche gehören, wenn sie in einem notwendigen inneren Zusammenhang mit Glaubenswahrheiten stehen (LG 25: *tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum*). Das Vatikanum II macht dennoch den Unterschied zwischen Glaubenslehren und den Prinzipien der natürlichen sittlichen Ordnung deutlich, indem es bei den ersteren von »verkündigen« und »authentisch lehren«, bei den letzteren von »autoritativ erklären« und »bestätigen« spricht (DH 14).

Da die Verkündigung des Lehramtes ein lebendiges Ganzes ist, kann die Zustimmung der Gläubigen nicht auf formell definierte Wahrheiten beschränkt sein. Auch andere lehramtliche Äußerungen, die keine endgültige Definition sind und die vom Papst, von seiner Glaubenskongregation oder von den Bischöfen stammen, sind in je unterschiedlichem Grad in religiös gegründetem Gehorsam (*religiosum obsequium*) anzunehmen. Solche Äußerungen gehören dem authentischen Lehramt an, wenn in ihnen die Absicht zu lehren bekundet wird, die sich »aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre und der Sprechweise« vornehmlich erkennen läßt (LG 25; vgl. DS 3044f.). Der genaue Sinn dieser Konzilsaussage bedarf noch eingehender theologischer Klärung. Wünschenswert wäre vor allem, daß das kirchliche Lehramt, um seine Autorität nicht unnötig abzunützen, jeweils selbst die unterschiedlichen Weisen und Verbindlichkeitsgrade seines Sprechens deutlich macht.

4. Die Praxis des Lehramts. Die Praxis des kirchlichen Lehramts suchte seinem pastoralen Charakter zu entsprechen. Seine Aufgabe, die Wahrheit Jesu Christi authentisch zu bezeugen, steht innerhalb der umfassenderen *cura animarum* und begegnet ihrem pastoralen Wesen entsprechend mit Klugheit und Zurückhaltung neu aufkommenden gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Entwicklungen und Problemen.

In den letzten Jahrhunderten kann man von seiten des kirchlichen Lehramts eine Interpretation bereits vorliegender Stellungnahmen angesichts neuer Entwicklungen immer dann erkennen, wenn ein komplexer Sachverhalt sich hinreichend ausdifferenziert und geklärt hat. Das zeigt sich in der Haltung gegenüber sozialen Fragen, im Verhältnis zu den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften, gegenüber den Menschenrechten, besonders der Religionsfreiheit, gegenüber der historisch-kritischen Methode, der ökumenischen Bewegung, der Wertschätzung der Ostkirchen, mancher grundliegender Anliegen der Reformatoren u.a.

In einer plural strukturierten Gesellschaft und in einer differenziert sich gestaltenden Kirche erfüllt das Lehramt seinen pastoralen Dienst in zunehmendem Maß argumentativ. In dieser Situation kann das Erbe der Glaubensüberlieferung nur dann fruchtbar weitergegeben werden, wenn das Lehramt wie auch die übrigen Träger pastoraler und theologischer Verantwortung zu einer argumentativen Zusammenarbeit bereit sind, besonders im Vorfeld definitiver Entscheidungen des Lehramts. Angesichts der wissenschaftlichen und technischen Forschungen der jüngsten Zeit scheint es geraten, vorschnelle Festlegungen zu vermeiden, dagegen richtungsweisende und differenzierte Entscheidungen zu fördern.

III. Systematisch-theologische Grundlagenüberlegungen

1. Das Dogma innerhalb der Paradosis der Kirche. Die Grundaussage des christlichen Glaubens besteht in dem Bekenntnis, daß der Logos, der in antizipatorisch-fragmentarischer Weise in aller Wirklichkeit aufleuchtet, im Alten Testament konkret verheißen und in Jesus Christus in seiner ganzen Fülle in geschichtlich-konkreter Gestalt erschienen ist (Joh 1,3f.14). In der Fülle der Zeit wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in Jesus Christus (Kol 2,9); in ihm sind alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen (Kol 2,3). Er ist in Person der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6).

Die Gegenwart des Ewigen in konkreter geschichtlicher Gestalt gehört deshalb zur Wesensstruktur des christlichen Heilsmysteriums. In ihm wird die unbestimmte Offenheit des Menschen von Gott her konkret bestimmt. Diese konkrete, eindeutige Entschiedenheit und Bestimmtheit muß auch für das Bekenntnis zu Jesus Christus bestimmend sein. Das Christentum ist damit sozusagen struktural dogmatisch verfaßt.

Die Wahrheit Gottes wäre in Jesus Christus nicht eschatologisch-endgültig in der Geschichte angekommen, würde sie nicht im Heiligen Geist, der uns immer wieder neu an Jesus Christus erinnert und uns in alle Wahrheit einführt (Joh 14,26; 16,13), von der Gemeinschaft der Glaubenden endgültig angenommen und öffentlich bezeugt. In Maria und ihrem uneingeschränkten, stellvertretend für die ganze Menschheit gesprochenen Ja zu Gottes Heilswillen sieht die Kirche das Urbild ihres eigenen Ja im Glauben. Die Kirche ist im Heiligen Geist der Leib Christi, in der und durch die die vielfältige, in Jesus Christus erschienene Weisheit Gottes aller Welt kundgetan wird (Eph 3,10f.; vgl. Röm 16,25f.; Kol 1,26f.). In ihrer Traditio (Paradosis) ist die Selbstmitteilung des Vaters durch den Logos im Heiligen Geist in vielfältiger Weise durch Wort und Tat, durch ihre Liturgie und ihr Gebet und durch ihr ganzes Leben bleibend präsent (DV 8). Die dogmatischen Aussagen sind nur ein Element innerhalb dieser viel umfassenderen Tradition.

So »haben« wir die Christuswirklichkeit und -wahrheit nur durch die Vermittlung des vom Heiligen Geist getragenen Zeugnisses der Kirche. Ohne die Kirche »haben« wir keinen Christus, kein Evangelium und keine Bibel. Ein von der kirchlichen Vermittlung absehendes undogmatisches Christentum wäre ein hölzernes Eisen.

Die Paradosis der Kirche greift die in der menschlichen Sprache, ihren Bildern und Begriffen angelegte Offenheit und Universalität auf und gibt ihr ihre endgültige Bestimmung, indem sie diese zugleich reinigt und verwandelt. So entspricht der Wirklichkeit der neuen Schöpfung eine neue Sprache, in der sich alle Völker verstehen sollen und in der sich die eschatologische Einheit der neuen Menschheit vorbereitet. Dies geschieht dadurch, daß die Paradosis in den Symbolen und Sprachen aller Völker Fleisch annimmt und so deren Reichtümer gereinigt und verwandelt einbringt in die Oikonomie des einen Heilsmysteriums (Eph 3,9). In diesem geschichtlichen Prozeß fügt die Kirche dem Evangelium nichts Neues (*non nova*) hinzu, aber sie verkündet die Neuheit Christi in einer stets neuen Weise (*noviter*). Sie holt immer wieder Neues hervor, das mit dem Alten in Einklang steht (DH 1). Die Kontinuität innerhalb dieses Prozesses der lebendigen Paradosis ist letztlich darin gegeben, daß die Kirche das Raum und Zeit übergreifende Subjekt des Glaubens ist. Deshalb muß die jeweils gegenwärtige Kirche ihre ganze bisherige Geschichte des Glaubens in ihrer vom Heiligen Geist getragenen *memoria*

gegenwärtig halten und sie zugleich in prophetischer Weise lebendig und fruchtbar machen für die Gegenwart und die Zukunft.

2. *Die Lehre der Kirche (Dogmen im weiteren Sinn).* Innerhalb des Ganzen der kirchlichen Paradosis versteht man unter dem Dogma im weiteren Sinn das verbindliche lehrhafte Zeugnis der Kirche von der im Alten Testament verheißenen, durch Jesus Christus endgültig und in ihrer Fülle geoffenbarten und im Heiligen Geist bleibend in der Kirche präsenten Heilswahrheit Gottes. Dieses lehrhafte Element gehört im Neuen Testament offensichtlich von Anfang an zur Verkündigung des Glaubens. Jesus selbst trat als Lehrer (Rabbi) auf und wurde als solcher angesprochen. Er lehrte selbst und sandte seine Jünger aus, um zu lehren (Mt 28,20). In den frühen Gemeinden gab es eigene Lehrer (Röm 12,7; 1 Kor 12,28; Eph 4,11), Vor allem mit der Paradosis bei der Taufe scheint schon früh ein bestimmter Lehrtypus verbunden gewesen zu sein (Röm 6,17). In den späteren apostolischen Schriften trat die Bedeutung der Lehre noch deutlicher hervor (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,2f.; Tit 1,9 u.a.).

Die lehrhafte Auslegung der Offenbarungswahrheit bezeugt Gottes Wort in und durch Menschenwort. Sie nimmt sowohl an der eschatologischen Endgültigkeit der in Jesus Christus erschienenen Wahrheit Gottes teil wie an der Geschichtlichkeit und Begrenztheit allen menschlichen Sprechens. Die Lehre der Kirche kann nur im Glauben richtig verstanden und interpretiert werden. Daraus folgt:

– Dogmen sind als ein *verbum rememorativum* zu interpretieren. Sie sind als Anamnese und erinnernde Interpretation der *magnalia Dei*, von denen die Offenbarungszeugnisse berichten, zu verstehen. Deshalb müssen sie auf Schrift und Tradition bezogen und von ihnen her ausgelegt werden. Sie sind im Gesamtzusammenhang von Altem und Neuem Testament gemäß der Analogie des Glaubens zu interpretieren (vgl. DV 12).

– Dogmen sind als ein *verbum demonstrativum* zu verstehen. Sie sprechen nicht nur von vergangenen Heilstaten, sondern wollen das Heil hier und heute wirksam ansagen und vergegenwärtigen; sie wollen Licht und Leben sein. Deshalb sind sie als Heilswahrheit zu interpretieren und den Menschen der jeweiligen Zeit lebendig, ansprechend und herausfordernd zu vermitteln.

– Dogmen sind als ein *verbum prognosticum* zu interpretieren. Als Bezeugung der eschatologischen Heilswahrheit und -wirklichkeit sind Dogmen eschatologisch-antizipatorische Aussagen. Sie sollen Hoffnung wecken und müssen deshalb im Blick auf das letzte Ziel und die Vollendung des Menschen und der Welt interpretiert (DS 3016) und als Doxologie verstanden werden.

3. *Dogmen im engeren Sinn.* Die lehrhafte Bezeugung der Offenbarungswahrheit kann in verschiedener Form, in verschiedener Ausdrücklichkeit und Verbindlichkeit geschehen (LG 25). Dogma im engeren (erst im Laufe der Neuzeit voll ausgebildeten Sinn) ist eine Lehre, in der die Kirche eine Offenbarungswahrheit in endgültiger und universalkirchlich verbindlicher Form so verkündet, daß ihre Leugnung als Häresie verworfen und mit dem Anathem belegt wird. Beim Dogma im engeren Sinn kommen also ein lehrhaftes und ein rechtliches bzw. disziplinäres Element zusammen. Solche Lehrsätze heiligen Rechts haben durchaus eine biblische Grundlage, vor allem in der der Kirche von Jesus Christus übertragenen Binde- und Lösegewalt, welche auch im Himmel, d.h. vor Gott gilt (Mt 16,19; 18,18). Auch das Anathem hat bereits eine Grundlage im Neuen Testament (1 Kor 16,22; Gal 1,8f.; vgl. 1 Kor 5,2-5; 2 Joh 10 u.a.).

Diese lehrhafte wie rechtliche Zuspitzung auf einen einzelnen Satz entspricht der Konkretheit und Entschiedenheit des christlichen Glaubens; sie enthält jedoch auch die Gefahr eines Dogmenpositivismus wie eines Dogmenminimalismus. Um beide Gefahren auszuschließen, ist eine doppelte Integration der Dogmen notwendig:

– Integration der Dogmen insgesamt ins Ganze der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens. Denn die Kirche führt »in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selbst ist, alles, was sie glaubt« (DV 8). Deshalb müssen die Dogmen im Gesamtkontext von Leben und Lehre der Kirche interpretiert werden.

– Integration der einzelnen Dogmen ins Ganze aller Dogmen. Sie sind nur aus ihrem inneren Zusammenhang (*nexus mysteriorum*) (DS 3016) und in ihrer Gesamtstruktur verstehbar. Dabei ist besonders auf die Ordnung oder »Hierarchie der Wahrheiten« in der katholischen Lehre zu achten; diese ergibt sich aus der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem christologischen Fundament des christlichen Glaubens (UR 11). Obwohl ohne Zweifel alle geoffenbarten Wahrheiten mit demselben göttlichen Glauben zu halten sind, unterscheidet sich ihre Bedeutung und ihr Gewicht nach ihrer Beziehung zum Mysterium Christi.

4. Der theologale Sinn der Dogmen. Alle Offenbarung ist letztlich Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist, damit wir Gemeinschaft haben mit ihm (DV 2). Gott ist darum der eine und alles umfassende Gegenstand des Glaubens und der Theologie (Thomas v. A.). Deshalb gilt: »actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem« (S.th.II-II,1,2 ad 2). Vom Glaubensartikel gilt nach mittelalterlicher Tradition entsprechend: »articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam« (S.th. II-II,1,6, s.c.). Das bedeutet: Der Glaubensartikel ist eine wirkliche und wahre Erfassung der Wahrheit Gottes; er ist eine lehrhafte Vermittlungsgestalt, welche die bezeugte Wahrheit enthält. Aber eben weil er wahr ist, weist er über sich hinaus und in das Geheimnis der Wahrheit Gottes hinein. Die Interpretation der Dogmen ist deshalb wie jedes Verstehen ein Weg, der vom äußeren Wort zu dessen innerer Bedeutung, letztlich zu dem einen und ewigen Wort Gottes führt. Die Dogmeninterpretation geht darum nicht nur von einem Wort und einer bestimmten Formulierung zu einer anderen; sie schreitet vielmehr von den Worten, Bildern und Begriffen zu der in ihnen enthaltenen Wahrheit der »Sache« selbst. Letztlich ist damit alle Glaubenserkenntnis Vorwegnahme der ewigen Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht. Aus diesem theologalen Sinn der Dogmen folgt:

– Dogmen sind wie jede menschliche Aussage über Gott analog zu verstehen, d.h. es besteht bei aller Ähnlichkeit eine größere Unähnlichkeit (DS 806). Analogie grenzt ab sowohl gegen ein objektivistisches und verdinglichtes, letztlich geheimnisloses Glaubens- und Dogmenverständnis wie gegen eine übersteigerte negative Theologie, welche die Dogmen als bloße Chiffren einer letztlich unfaßbar bleibenden Transzendenz versteht und damit die geschichtliche Konkretheit des christlichen Heilsmysteriums verkennt.

– Der analoge Charakter der Dogmen ist zu unterscheiden von einer falsch verstandenen symbolischen Auffassung des Dogmas im Sinn einer nachträglichen Objektivation, sei es einer ursprünglicheren existentiellen religiösen Erfahrung oder einer bestimmten gesellschaftlichen oder kirchlichen Praxis. Dogmen sind vielmehr als eine verbindliche lehrhafte Gestalt der an uns ergehenden Heilswahrheit Gottes zu verste-

hen. Sie sind die lehrhafte Gestalt, deren Gehalt das Wort und die Wahrheit Gottes selbst ist. Sie sind deshalb in erster Linie theologisch auszulegen.
– Die theologische Auslegung der Dogmen ist nach der Lehre der Väter nicht nur ein rein intellektueller Vorgang, sondern ein zutiefst geistliches, d.h. vom Geist der Wahrheit getragenes Geschehen, das nicht ohne Reinigung der Augen des Herzens möglich ist. Sie setzt das von Gott geschenkte Licht des Glaubens und eine vom Heiligen Geist gewirkte Teilhabe und geistliche Erfahrung der geglaubten Wirklichkeit voraus. Vor allem in diesem tieferen Sinn ist Dogmeninterpretation ein Theorie-Praxis-Problem; sie ist unlösbar verbunden mit dem Leben in und aus der Gemeinschaft mit Jesus Christus in der Kirche.

C. Criteria Interpretationis

I. Dogma und Heilige Schrift

1. Die grundsätzliche Bedeutung der Heiligen Schrift. Die Schriften des Alten und Neuen Testaments sind unter dem Einwirken des Heiligen Geistes geschrieben worden, damit sie nützlich wären zur Belehrung, Widerlegung, Besserung und Erziehung in der Gerechtigkeit (2 Tim 3,16). Diese Schriften wurden im Kanon zusammengefaßt. Die Kirche hat mit ihrem Lehramt in diesem Kanon das apostolische Glaubenszeugnis, den authentischen und zuverlässigen Ausdruck des Glaubens der Kirche des Anfangs, erkannt und sich immer zu ihm bekannt (DS 1502-1504; 3006; 3029). »Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht.« So muß sich jede kirchliche Verkündigung »von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren« (DV 21). Das Studium der Heiligen Schrift muß gleichsam die Seele der Theologie und aller Verkündigung sein (DV 24; OT 16). Das Zeugnis der Heiligen Schrift muß deshalb auch Ausgangspunkt und Grundlage für die Auslegung der Dogmen sein.
2. Krise und positive Ergebnisse aufgrund der modernen Exegese. Der Konflikt zwischen Exegese und Dogmatik ist ein neuzeitliches Phänomen. Im Gefolge der Aufklärung wurde das Instrumentar der historischen Kritik auch in der Absicht entwickelt, es zur Emanzipation von kirchlich-dogmatischer Autorität einzusetzen. Diese Kritik wurde immer umfassender. Bald standen nicht mehr nur Schrift und Dogma im Konflikt, der Text der Schrift selber wurde kritisch »hinterfragt« und Kritik an den »dogmatischen Übermalungen« in der Schrift selber geübt. Die Weiterführung der historischen Kritik durch die sozialpolitische und die psychologische Kritik untersuchte den Text auf soziopolitische Antagonismen oder verdrängte psychische Gegebenheiten. Gemeinsam ist diesen verschiedenen Strängen der Kritik, daß das Dogma der Kirche und auch die Schrift selber unter dem Verdacht stehen, eine ursprüngliche Wirklichkeit zu verbergen, die erst durch kritische Rückfrage freigelegt werden kann.

Man darf freilich auch das positive Anliegen und Resultat der aufklärerischen Traditionskritik nicht übersehen. Die historische Bibelkritik konnte nämlich deutlich ma-

chen, daß die Schrift selber kirchlich ist; sie ist in der urkirchlichen Paradosis beheimatet und die Festlegung ihrer kanonischen Grenzen ein kirchlicher Entscheidungsprozeß. So führte die Exegese zum Dogma und zur Tradition zurück.

Die historische Kritik kam vor allem nicht umhin festzustellen, daß Jesus selber ganz und gar nicht »undogmatisch« ist. Selbst bei der strengsten historischen Kritik bleibt ein sinnvollerweise nicht bestreitbarer historischer Kern des irdischen Jesus bestehen. Zu diesem Kern gehört der in Jesu Wirken und Wort zum Ausdruck kommende Anspruch bezüglich seiner Sendung, seiner Person, seiner Beziehung zu Gott, seinem »Abba«. Dieser Anspruch impliziert die spätere, bereits im Neuen Testament einsetzende dogmatische Entwicklung und ist der Kern aller dogmatischen Aussagen. Die Urform christlichen Dogmas ist daher das im Neuen Testament zentrale Bekenntnis, daß Jesus der Christus der Sohn Gottes ist (Mt 16,16).

3. Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Interpretation der Schrift. Das II. Vatikanische Konzil hat die positiven Anliegen der modernen historischen Kritik aufgegriffen. Es hat herausgestellt, es gehe bei der Auslegung der Heiligen Schrift darum, sorgfältig zu erforschen, »was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte«. Um dies zu erkennen, muß man die historische Situation wie die Denk-, Sprach- und Erzählformen der damaligen Zeit kennen. Die historisch-kritische Auslegung muß freilich dienend in eine theologische und kirchliche Auslegung eingebracht werden. »Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde«, ist es freilich ebenso notwendig, daß man »mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet« (DV 12).

Die theologische Schriftauslegung muß von Jesus Christus als der Mitte der Schrift ausgehen. Er ist der einzige Ausleger (*exegesato*) des Vaters (Joh 1,18), An dieser Auslegung gibt er von Anfang an seinen Jüngern Anteil, indem er sie in seine Lebensform einbezieht, ihnen seine Worte anvertraut und sie mit seiner Vollmacht und seinem Geist ausstattet, der sie in alle Wahrheit einführen wird (Joh 16,13). In der Kraft dieses Geistes haben sie und ihre Schüler das Zeugnis Jesu niedergeschrieben und weitergegeben. Die Auslegung des Zeugnisses Jesu ist daher untrennbar gebunden an die Wirksamkeit seines Geistes in der Kontinuität seiner Zeugen (apostolische Sukzession) und im Glaubenssinn des Volkes Gottes.

Im Dogma der Kirche geht es also um die rechte Schriftauslegung. Bei einer solchen dogmatisch verbindlichen Auslegung der Schrift steht das Lehramt nicht über dem Wort Gottes, es dient ihm vielmehr (DV 10). Das Lehramt urteilt nämlich nicht über das Wort Gottes, sondern über die Richtigkeit seiner Interpretation. Eine spätere Zeit kann nicht hinter das zurückgehen, was im Dogma unter dem Beistand des Heiligen Geistes als Lektüreschlüssel der Schrift formuliert wurde. Das schließt nicht aus, daß in der Folgezeit neue Gesichtspunkte auftreten und damit neue Formulierungen gesucht werden. Nicht zuletzt wird das Urteil der Kirche in Glaubenssachen immer wieder neu geschärft durch die Vorarbeit der Exegeten und ihr sorgfältiges Erforschen der Aussageabsicht der Heiligen Schrift (DV 12).

4. Die christologische Mitte der Schrift als Kriterium. Bei aller Neuheit der Neuzeit, bei aller Radikalität des geistigen, gesellschaftlichen und kulturellen Umbruchs im Gefolge der Aufklärung gilt es doch daran festzuhalten, daß Christus die endgültige Offenbarung Gottes ist, daß keine neue Epoche im Sinne einer die Zeit Christi überbietenden

heilsgeschichtlichen Epoche und kein anderes Evangelium zu erwarten sind. Die Zeit bis zur Wiederkunft Christi bleibt konstitutiv an das geschichtliche Ein-für-allemal (*ephapax*) Jesu Christi und an die von ihm zeugende Tradition der Schrift und der kirchlichen Überlieferung gebunden. Seine gegenwärtige, wenn auch verborgene Herrschaft ist das Maß und das Gericht, an dem sich auch gegenwärtig Wahrheit und Lüge scheiden. Im Blick auf ihn vollzieht sich auch die Scheidung zwischen dem, was an den neuen Methoden der Schriftauslegung »Christum treibet« und dem, was an ihm vorbeigeht, ja ihn verfälscht.

Vieles von dem, was die historisch-kritische Methode oder neuere Methoden (Religionsgeschichte, Strukturalismus, Semiotik, Sozialgeschichte, Tiefenpsychologie) an neuen Sichtweisen eröffnen, kann dazu beitragen, daß die Gestalt Christi unserer Zeit deutlicher entgegentritt. Doch bleiben alle diese Methoden nur so lange fruchtbar, als sie im Glaubensgehorsam angewandt werden und sich nicht verselbständigen. Die *communio Ecclesiae* bleibt der Ort, an dem die Schriftauslegung vor dem Abdriften in jeweilige Zeitströmungen bewahrt bleibt.

II. Das Dogma in der Traditio und Communio der Kirche

1. Die Zusammengehörigkeit von Schrift, Traditio und Communio der Kirche. Das eine Evangelium, das in Erfüllung der Verheißungen des Alten Testaments durch Jesus Christus in seiner Fülle ein für allemal geoffenbart wurde, ist bleibend die Quelle aller Heilswahrheit und Sittenlehre (DS 1501). Es wurde von den Aposteln und ihren Schülern unter dem Beistand des Heiligen Geistes durch mündliche Predigt, durch Beispiel und Einrichtungen weitergegeben wie unter Inspiration des gleichen Heiligen Geistes niedergeschrieben (DV 7). So bilden Schrift und Tradition zusammen die eine apostolische Hinterlassenschaft (*Depositum fidei*), welche die Kirche treu zu bewahren hat (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14). Das Evangelium ist der Kirche jedoch nicht nur in auf Papier geschriebenen toten Buchstaben übergeben, es ist durch den Heiligen Geist in die Herzen der Gläubigen geschrieben (2 Kor 3,3). So ist es durch den Heiligen Geist bleibend in der Communio der Kirche, in ihrer Lehre, in ihrem Leben und vor allem in ihrer Liturgie präsent (DV 8).

Die Heilige Schrift, die Überlieferung und die Gemeinschaft der Kirche sind deshalb nicht voneinander isolierte Größen; sie bilden eine innere Einheit (DV 9f.) (vgl. B I,1; C I,2). Der tiefste Grund dieser Einheit besteht darin, daß der Vater sein Wort und seinen Geist zusammen sendet und überliefert. Der Geist wirkt die Heilstaten, erweckt und inspiriert die Propheten, welche sie vorhersagen und deuten, und er schafft ein Volk, das sie im Glauben bekennt und bezeugt; in der Fülle der Zeit wirkt er die Menschwerdung des ewigen Wortes Gottes (Mt 1,20; Lk 1,35) wie er durch die Taufe den Leib Christi, die Kirche, auferbaut (1 Kor 12,13) und sie immer wieder neu an Wort, Werk und Person Jesu Christi erinnert und sie in alle Wahrheit einführt (Joh 14,26; 15,26; 16,13f.).

Durch das Wirken des Geistes wird das äußere Wort »Geist und Leben« in den Gläubigen. Sie sind durch die Salbung von Gott selbst belehrt (1 Joh 2,20.27; Joh 6,45). Der Geist weckt und nährt den *Sensus fidelium*, d.h. jenes innere Gespür, durch welches das Volk Gottes unter der Leitung des Lehramts in der Verkündigung nicht das Wort

von Menschen, sondern Gottes Wort erkennt, bejaht und unverbrüchlich festhält (LG 12; vgl. 35).

2. *Die eine Traditio und die vielen traditiones.* Die Tradition (Paradosis) ist letztlich die Selbstüberlieferung Gottes des Vaters durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu je neuer Gegenwart in der Gemeinschaft der Kirche. Diese lebendige Überlieferung nimmt in der Kirche von Anfang an vielfältige Gestalten von einzelnen Überlieferungen (*traditiones*) an. Ihr unerschöpflicher Reichtum drückt sich in einer Vielzahl von Lehren, Liedern, Symbolen, Riten, Disziplinen und Einrichtungen aus. Die Tradition erweist ihre Fruchtbarkeit auch dadurch, daß sie sich in den einzelnen Ortskirchen je nach der kulturellen Situation »inkulturiert«. Diese vielfältigen Traditionen sind insofern orthodox, als sie die eine apostolische Tradition bezeugen und weitergeben.

Zur Einführung des Heiligen Geistes in alle Wahrheit gehört darum auch die Unterscheidung der Geister (1 Kor 12,10; 1 Thess 5,21; 1 Joh 4,1). Es gilt die vom Herrn empfangene Tradition (1 Kor 11,23) von den Überlieferungen der Menschen (Mk 7,8; Kol 2,8) zu unterscheiden. Wenngleich die apostolische Tradition in der Kirche keine wesenhafte Korruption erfahren kann, dank des beständigen Beistands des Heiligen Geistes, der die Kirche indefektibel erhält, so können sich in der Kirche, die als die heilige Kirche zugleich die Kirche der Sünder ist, doch menschliche Traditionen einschleichen, welche die eine apostolische Tradition verkürzen oder einzelne Aspekte unproportioniert überbetonen, so daß sie das Zentrum verdecken. So bedarf die Kirche auch bezüglich der in ihr sich findenden Traditionen stets der Reinigung, der Buße und der Erneuerung (LG 8). Die Kriterien einer solchen Unterscheidung der Geister ergeben sich aus dem Wesen der Tradition selbst:

– Da es der eine Geist ist, der in der gesamten Geschichte des Heils, in Schrift und Tradition und im ganzen Leben der Kirche durch die Jahrhunderte wirkt, ist ein grundlegendes Kriterium die innere Kohärenz der Tradition. Sie ergibt sich von der Mitte der Offenbarung in Jesus Christus her. Jesus Christus selbst ist darum der Einheitspunkt in der Überlieferung und ihren vielfältigen Gestalten; er ist das Kriterium der Unterscheidung und der Interpretation. Von dieser Mitte her müssen Schrift und Tradition wie die einzelnen Traditionen in ihrer wechselseitigen Entsprechung gesehen und interpretiert werden.

– Da der Glaube ein für allemal überliefert wurde (Jud 3), ist die Kirche bleibend an die apostolische Hinterlassenschaft gebunden. Die Apostolizität ist darum ein wesentliches Kriterium. Die Kirche muß sich immer wieder durch lebendige Erinnerung an ihren Ursprung erneuern und im Licht des Ursprungs auch die Dogmen interpretieren.

– Der eine apostolische Glaube, welcher der Kirche insgesamt übergeben ist, nimmt Gestalt an in vielfältigen Überlieferungen der Ortskirchen. Ein wesentliches Kriterium ist die Katholizität. d.h. die Übereinstimmung innerhalb der *Communio* der Kirche. Eine lange Zeit dauernde unangefochtene Übereinstimmung in einer Glaubenslehre ist ein Erkennungszeichen für die Apostolizität dieser Lehre.

– Der Zusammenhang der Tradition mit der *Communio* der Kirche wird vor allem in der Feier der Liturgie manifestiert und aktualisiert. Deshalb ist die *lex orandi* zugleich die *lex credendi* (DS 246). Die Liturgie ist der lebendige und umfassende *locus theologicus* des Glaubens nicht nur in dem äußerlichen Sinn, daß liturgische und lehrhafte Aussagen sich wechselseitig entsprechen müssen; die Liturgie aktualisiert auch das »Geheimnis des Glaubens«. Die Gemeinschaft am eucharistischen Leib des Herrn dient

der Auferbauung und dem Wachstum des ekklesialen Leibes des Herrn, der Gemeinschaft der Kirche (1 Kor 10,17).

3. Dogmeninterpretation innerhalb der Communio der Kirche. Die Kirche ist gleichsam das Sakrament, d.h. Ort, Zeichen und Werkzeug der Paradosis. Sie verkündet das Evangelium von den Heilstaten Gottes (*martyria*), sie überliefert das Glaubensbekenntnis an die Täuflinge (Röm 6,17), sie bekennt ihren Glauben beim Brotbrechen und im Gebet (Apg 2,42) (*leiturgia*), und sie dient Jesus Christus in den Armen, Verfolgten, Gefangenen, Kranken und Sterbenden (vgl. Mt 25) (*diakonia*). Die Dogmen bringen dieselbe Glaubensüberlieferung in lehrhafter Weise zum Ausdruck. Sie dürfen deshalb nicht vom Kontext des kirchlichen Lebens gelöst und als rein begriffliche Formeln interpretiert werden. Der Sinn der Dogmen und ihrer Interpretation ist vielmehr ein soteriologischer: Sie sollen die Gemeinschaft der Kirche vor Irrtum schützen, die Wunden des Irrtums heilen und dem Wachstum in lebendigem Glauben dienen.

Der Dienst an der Paradosis und ihrer Interpretation ist der Kirche insgesamt übergeben. Innerhalb der Kirche kommt es den Bischöfen, da sie in der Nachfolge der Apostel stehen (LG 19), zu, die Glaubensüberlieferung authentisch auszulegen (DV 10). Sie können in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem der Dienst der Einheit in besonderer Weise obliegt, in kollegialer Weise Dogmen definieren und sie authentisch interpretieren. Dies kann sowohl durch die Gesamtheit der Bischöfe zusammen mit dem Papst wie durch den Papst, dem Haupt des Bischofskollegiums, allein geschehen (LG 25).

Innerhalb der Kirche kommt auch Zeugen und Lehrern, die in Gemeinschaft mit den Bischöfen stehen, die Aufgabe der Dogmeninterpretation zu. Von besonderer Bedeutung ist das übereinstimmende Zeugnis der Kirchenväter (*unanimis consensus patrum*) (DS 1507; 3007), das Zeugnis der Martyrer um des Glaubens willen und der anderen von der Kirche anerkannten (kanonisierten) Heiligen, besonders der heiligen Kirchenlehrer.

4. Im Dienst des Consensus fidelium. Ein wesentliches Kriterium für die Unterscheidung der Geister ist die Auferbauung der Einheit des Leibes Christi (1 Kor 12,4-11). Deshalb zeigt sich das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche auch in der wechselseitigen Rezeption. Die Heilige Schrift wie die Tradition erschließen ihren Sinn vor allem, wenn sie in der Liturgie realisiert und aktualisiert werden. Sie sind voll rezipiert durch die Gemeinschaft der Kirche, wenn sie innerhalb des »Geheimnisses des Glaubens« gefeiert werden.

Die Interpretation der Dogmen ist eine Form des Dienstes am *Consensus fidelium*, in dem das Volk Gottes »von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien« (Augustinus) seine allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert (LG 12). Die Dogmen und die Dogmeninterpretation sollen diesen *Consensus fidelium* im Bekenntnis dessen, was wir von Anfang an gehört haben (1 Joh 2,7.24), stärken.

III. Dogma und heutige Interpretation

1. Die Notwendigkeit einer heutigen Interpretation. Die lebendige Tradition des durch die Geschichte pilgernden Gottesvolkes hört nicht an einem bestimmten Punkt der Ge-

schichte auf; sie reicht in die Gegenwart herein und geht durch sie hindurch in die Zukunft hinein weiter. Die Definition eines Dogmas ist deshalb nie nur das Ende einer Entwicklung, sondern immer auch ein neuer Anfang. Durch die Dogmatisierung geht eine Wahrheit des Glaubens endgültig ein in die weitergehende Paradosis. Der Definition folgt die Rezeption, d.h. die lebendige Aneignung eines Dogmas im gesamten Leben der Kirche und das tiefere Eindringen in die von ihm bezeugte Wahrheit. Das Dogma soll ja kein totes Erinnerungsstück aus vergangenen Zeiten sein, es soll fruchtbar werden im Leben der Kirche. Darum darf ein Dogma nicht nur in seiner negativ abgrenzenden Bedeutung gesehen werden; es muß in seinem positiv die Wahrheit aufschließenden Sinn gedeutet werden.

Eine solche heutige Interpretation der Dogmen muß zwei auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinende Prinzipien beachten: die bleibende Gültigkeit der Wahrheit und die Aktualität der Wahrheit. So darf man weder die Tradition aufgeben und verraten noch unter dem Schein der Treue nur noch eine erstarrte Tradition überliefern. Es geht darum, daß aus der Erinnerung der Tradition Hoffnung wird für die Gegenwart und Zukunft. Im Heute letztbedeutsam kann eine Aussage nur sein, weil und insofern sie wahr ist. Die bleibende Gültigkeit der Wahrheit und die heutige Aktualität bedingen sich also gegenseitig. Allein die Wahrheit ist es, die frei macht (Joh 8,32).

2. *Die leitenden Prinzipien der heutigen Interpretation.* Da die heutige Interpretation des Dogmas einen Teil der weitergehenden Traditions- und Dogmengeschichte darstellt, wird sie von denselben Prinzipien wie diese geleitet und bestimmt.

Das bedeutet vor allem, daß eine solche vergegenwärtigende Interpretation nicht ein rein intellektueller, aber auch nicht nur ein existentieller oder soziologischer Vorgang ist; sie besteht auch nicht nur in der exakteren Definition einzelner Begriffe, in logischen Folgerungen oder in bloßen Umformulierungen und Neuformulierungen. Sie ist angeregt, getragen und geleitet vom Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und in den Herzen einzelner Christen. Sie geschieht im Licht des Glaubens; sie wird vorangetrieben von den Charismen und vom Zeugnis der Heiligen, welche der Geist Gottes der Kirche einer bestimmten Zeit schenkt. In diesem Zusammenhang gehört auch das prophetische Zeugnis von geistlichen Bewegungen und die aus geistlicher Erfahrung stammende innere Einsicht von Laien, die vom Geist Gottes erfüllt sind (vgl. DV 8).

Wie die gesamte Paradosis der Kirche, so geschieht auch die vergegenwärtigende Dogmeninterpretation im ganzen und durch das ganze Leben der Kirche. Sie geschieht in der Verkündigung und Katechese, in der Feier der Liturgie, im Gebetsleben, in der Diakonie, im alltäglichen Zeugnis der Christen und auch in der rechtlich-disziplinären Ordnung der Kirche. Das prophetische Zeugnis einzelner Christen oder Gruppen muß sich daran messen lassen, ob und inwieweit es in Gemeinschaft steht mit dem Leben der gesamten Kirche bzw. von dieser in einem u.U. länger dauernden, manchmal schmerzhaften Prozeß rezipiert oder akzeptiert werden kann.

Der Glaube und die Einsicht in den Glauben sind auch voll und ganz menschliche Akte, welche alle Kräfte des Menschen, seinen Verstand wie seinen Willen und sein Gemüt in Dienst nehmen (vgl. Mk 12,30 par). Der Glaube muß vor allen Menschen Antwort (*apo-logia*) geben auf die Frage nach der Vernunft der Hoffnung (*logos*) (1 Petr 3,15). Deshalb sind für die heutige Interpretation der Dogmen auch die Arbeit der Theologie, das historische Studium der Quellen wie der Dialog mit den Human- und Kulturwissenschaften, der Hermeneutik und Linguistik sowie der Philosophie von gro-

ßer Bedeutung. Sie können das Zeugnis der Kirche anregen und vorbereiten, wie sie es vor dem Forum der Vernunft dolmetschen können. Dabei stehen sie freilich auf der Grundlage wie unter der Norm der Verkündigung, der Lehre und des Lebens der Kirche.

3. Bleibende Gültigkeit der dogmatischen Formeln. Die Frage der heutigen Interpretation spitzt sich zu im Problem der bleibenden Gültigkeit der dogmatischen Formeln (vgl. CTI 1972, in: Documenta, S. 36). Ohne Zweifel muß man den bleibend gültigen Inhalt der Dogmen von deren Aussageform unterscheiden. Das Christusmysterium überschreitet die Aussagemöglichkeiten jeder geschichtlichen Epoche und entzieht sich damit jeder abschließenden Systematisierung (vgl. Eph 3,8-10) (vgl. ebd., S. 32). In Begegnung mit den unterschiedlichen Kulturen und den sich wandelnden Zeichen der Zeit macht der Heilige Geist das eine Christusgeheimnis immer wieder neu in seiner Neuheit präsent.

Dennoch kann man Inhalt und Aussageform nicht reinlich scheiden. Das Symbolsystem der Sprache ist nicht nur eine äußerliche Einkleidung, sondern gewissermaßen die Inkarnation einer Wahrheit. Das gilt auf dem Hintergrund der Inkarnation des ewigen Wortes insbesondere von der Glaubensverkündigung der Kirche. Sie nimmt wesensmäßig konkrete, formulierbare Form an, die als realsymbolischer Ausdruck des Glaubensinhalts enthält und vergegenwärtigt, was sie bezeichnet. Ihre Bilder und Begriffe sind deshalb nicht beliebig austauschbar.

Das Studium der Dogmengeschichte macht deutlich, daß die Kirche in den Dogmen nicht einfach eine bereits vorgegebene Begrifflichkeit aufgegriffen hat; sie hat vielmehr vorgegebene Begriffe, die meist der gehobenen Umgangssprache entstammten, einem Prozeß der Reinigung sowie der Um- und Neubildung unterzogen und hat so die ihrer Botschaft adäquate Sprache geschaffen. Man denke etwa an die Unterscheidung zwischen Wesen (bzw. Natur) und Hypostase und an die Ausbildung des Personbegriffs, der so in der griechischen Philosophie nicht vorgegeben war, sondern das Ergebnis der Reflexion der Wirklichkeit des christlichen Heilsmysteriums und der biblischen Sprache war.

Die dogmatische Sprache der Kirche ist deshalb teilweise zwar in der Auseinandersetzung mit bestimmten philosophischen Systemen entstanden, aber keineswegs an ein bestimmtes philosophisches System gebunden; sie hat in einem Prozeß der Wortwerdung des Glaubens sich ihre eigene Sprache geschaffen und darin Realitäten ins Wort gebracht, die vorher nicht gesichtet waren und die nun eben durch dieses Wort zur Paradosis der Kirche und durch sie zum geschichtlichen Erbe der Menschheit gehören.

Als Gemeinschaft des Glaubens ist die Kirche eine Gemeinschaft im Wort des Bekenntnisses. Deshalb gehört zur Einheit der Kirche in diachronischer wie in synchroner Hinsicht auch die Einheit in Grundworten des Glaubens, die nicht überholbar sind, will man nicht auch die in ihnen ausgelegte »Sache« aus dem Blick verlieren, die man aber in einer Vielfalt von Verkündigungsweisen immer wieder neu einzuholen und weiterführend auszulegen versuchen muß. Besonders das Heimischwerden des Christentums in anderen Kulturen kann dafür Anlaß und Verpflichtung sein. Dennoch bleibt die Offenbarungswahrheit allzeit dieselbe, »nicht bloß ihrer sachlichen Substanz nach, sondern auch in ihren entscheidenden sprachlichen Formulierungen« (ebd., S. 37).

4. Kriterien für die heutige Interpretation. Für diesen Prozeß der in der Gegenwart fortdauernden Paradosis gelten alle die Kriterien, die schon in den voraufgehenden Kapi-

teln entfaltet worden sind. Grundlegend ist vor allem, daß die »christologische Achse« gewahrt wird, so daß Jesus Christus Ausgangspunkt, Mitte und Maß jeder Interpretation bleibt. Um dies zu gewährleisten, ist vor allem das Kriterium des Ursprungs bzw. der Apostolizität wie das Kriterium der Gemeinschaft (*koinonia*) bzw. der Katholizität von Bedeutung (vgl. o. C II,2).

Für die heutige Interpretation spielt über die beiden bereits behandelten Kriterien hinaus auch das »anthropologische Kriterium« eine wichtige Rolle. Damit ist selbstverständlich nicht gemeint, daß der Mensch, bestimmte Bedürfnisse, Interessen oder gar Modeerscheinungen das Maß des Glaubens und der Dogmeninterpretation sein können. Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil der Mensch sich selbst letztlich eine ungelöste Frage ist, auf die allein Gott die volle Antwort ist (GS 21). Erst in Jesus Christus wird das Geheimnis hell; in ihm, dem neuen Menschen, hat Gott dem Menschen den Menschen voll kundgemacht und ihm seine höchste Berufung erschlossen (GS 22). So ist der Mensch nicht das Maß, wohl aber der Bezugspunkt der Auslegung des Glaubens, auch der Dogmen. Er ist der Weg der Kirche auch bei der Auslegung ihrer Dogmen (vgl. Johannes Paul II., *Redemptor hominis*, 14).

Schon das I. Vatikanum lehrte, daß eine tiefere Einsicht in die Glaubensgeheimnisse dadurch möglich sei, daß man sie in Analogie mit der natürlichen Erkenntnis betrachtet und sie in Beziehung setzt zum letzten Ziel des Menschen (DS 3016). Das II. Vatikanum spricht von den »Zeichen der Zeit«, welche einerseits aus dem Glauben gedeutet werden müssen, welche andererseits aber auch zu einer vertieften Einsicht in den überlieferten Glauben anregen können (GS 3f.; 10f.; 22; 40; 42f.; 44, 62 u.a.). So will die Kirche im Lichte Christi das Geheimnis des Menschen erhellen und mitwirken, eine Lösung für die dringlichsten Fragen der Zeit zu finden (GS 10).

5. Sieben Kriterien nach J.H. Newman. Eine das bisher Gesagte weiterführende und ergänzende Kriteriologie der Dogmenentwicklung, welche in entsprechender Weise auch auf die weiterführende vergegenwärtigende Interpretation der Dogmen angewandt werden kann, wurde von J.H. Newman entwickelt. Newman nennt sieben Prinzipien bzw. Kriterien:

– Erhaltung des Typus, d.h. der Grundgestalt, der Proportionen und Beziehungen der Teile und Aspekte des Ganzen: Wenn die Gesamtstruktur bleibt, kann der Typus erhalten bleiben, auch wenn einzelne Begriffe sich ändern; die Gesamtstruktur kann aber auch korrumpiert werden, wenn die Begriffe dieselben bleiben, aber in einen völlig anderen Kontext oder in ein anderes Koordinatensystem eingefügt werden.

– Kontinuität der Prinzipien: Die verschiedenen Lehren repräsentieren jeweils tiefer liegende Prinzipien, auch wenn diese oft erst nachträglich erkannt werden. Ein und dieselbe Lehre kann unterschiedlich interpretiert werden und zu gegensätzlichen Folgerungen führen, wenn man sie von dem sie tragenden Prinzip löst. Die Kontinuität der Prinzipien ist also ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen richtiger und falscher Entwicklung.

– Assimilationsvermögen: Eine Idee, welche lebendig ist, erweist ihre Kraft dadurch, daß sie fähig ist, die Wirklichkeit zu durchdringen, andere Ideen einzuschmelzen, das Denken anzuspornen und sich zu entfalten, ohne ihre innere Einheit zu verlieren. Diese integrierende Kraft ist ein Kriterium einer legitimen Entwicklung.

– Logische Folgerichtigkeit: Die Dogmenentwicklung ist ein viel zu umfassender Lebensprozeß, als daß sie nur als logische Explikation und Deduktion aus vorgegebenen

Prämissen verstanden werden könnte. Sie muß sich jedoch im nachhinein als logisch stimmig ausweisen. Umgekehrt kann man eine Entwicklung nach ihren Konsequenzen beurteilen und sie an ihren Früchten als legitim oder illegitim erkennen.

– Vorwegnahme der Zukunft: Tendenzen, die sich erst später voll durchsetzen und auswirken, können sich vereinzelt und undeutlich schon recht früh bemerkbar machen. Solche Antizipationen sind Zeichen dafür, daß die spätere Entwicklung mit der ursprünglichen Idee übereinstimmt.

– Bewahrende Auswirkung auf die Vergangenheit: Eine Entwicklung ist dann eine Korruption, wenn sie der ursprünglichen Lehre oder früheren Entwicklungen widerspricht. Eine wahre Entwicklung erhält und bewahrt die vorausgehenden Entwicklungen und Formulierungen.

– Fortdauernde Lebenskraft: Korruption führt zur Auflösung und kann nicht lange Bestand haben; fortdauernde Lebenskraft dagegen ist ein Kriterium für eine getreue Entwicklung.

6. Die Bedeutung des Lehramts für die heutige Interpretation. Die bisher aufgestellten Kriterien wären unvollständig, würden wir abschließend nicht an die Funktion des kirchlichen Lehramts erinnern, dem die authentische Interpretation des geschriebenen und überlieferten Wortes Gottes anvertraut ist und das seine Vollmacht im Namen Jesu Christi unter dem Beistand des Heiligen Geistes ausübt (DV 10). Seine Aufgabe besteht nicht nur darin, gleichsam als oberster Notar den Interpretationsprozeß in der Kirche abschließend zu bestätigen; es soll ihn auch anregen, begleiten, lenken und ihm, sofern er zu einem positiven Abschluß kommt, durch die amtliche Bestätigung objektive und allgemeinverbindliche Autorität verleihen und so den einzelnen Christen im unübersichtlichen Stimmengewirr und im nie endenden theologischen Disput Orientierung und Gewißheit geben. Dies kann in sehr vielfältiger Weise und in unterschiedlichen Graden der Verbindlichkeit geschehen, angefangen von der alltäglichen Verkündigung, der Ermahnung oder Ermutigung bis hin zu authentischen oder gar unfehlbaren Lehräußerungen.

»Wo die christliche Lehre in einer gravierend zweideutigen oder überhaupt mit dem kirchlichen Glauben unvereinbaren Weise dargestellt wird, hat die Kirche das Recht, den Irrtum als solchen zu kennzeichnen und die Pflicht, ihn auszuscheiden bis hin zur förmlichen Verwerfung der Häresie als letztem Mittel, um den Glauben des Gottesvolkes zu schützen.« »Ein Christentum, das schlechthin nicht mehr sagen könnte, was es ist und was es nicht ist, wo seine Grenzen verlaufen, hätte nichts mehr zu sagen.« Die apostolische Funktion des Anathems ist auch heute Recht des kirchlichen Amtes und kann seine Pflicht werden (CTI 1972, Kommentar, in: Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einsiedeln 1973, S. 48, 50f.).

Alle Dogmeninterpretation soll dem einen Ziel dienen, daß aus dem Buchstaben des Dogmas »Geist und Leben« in der Kirche und in den einzelnen Gläubigen wird. So soll aus der Erinnerung an die Traditio der Kirche im jeweiligen Heute Hoffnung aufkeimen und in der Vielfalt menschlicher, kultureller, rassischer, ökonomischer und politischer Situationen die Einheit und Katholizität des Glaubens als Zeichen und Werkzeug der Einheit und des Friedens in der Welt gestärkt und gefördert werden. Es geht darum, daß die Menschen in der Erkenntnis des einzigen wahren Gottes und seines Sohnes Jesus Christus das ewige Leben haben (Joh 17,3).

Luther und Ignatius

Zum Problem des einzelnen in der kirchlichen Gemeinschaft

Von Bischof Paul Josef Cordes

Geht das mittelalterliche Verständnis des Menschen von der Verbundenheit aller mit allen aus, so löste sich im 15. und 16. Jahrhundert der einzelne aus dem Sozialverband. Er deutete sich nicht länger von der Gemeinschaft her, sondern sie hatte um des Individuums willen zurückzutreten. Henri de Lubac hält dafür, daß sich diese Entwicklung bis in unsere Tage fortgesetzt hat. Sie sei weder auf eine kurze Formel zu bringen noch in Bausch und Bogen zu verurteilen, noch durch genaue Zeitpunkte zu umgrenzen. Aber die Vorrangstellung des Individuums in Glaube und Theologie falle »offensichtlich mit der Zersetzung der mittelalterlichen Christenheit zusammen«.[1]

1. Emanzipation des einzelnen

Hier ist nicht der Ort, um die genauen Ursachen und vielfältigen Wirkungen dieses Prozesses zu beschreiben. Es soll nur festgehalten werden, daß die Reformation im 16. Jahrhundert nicht allein eine Reaktion auf kirchliche Mißstände war. Denn die Kirche war 1517 nicht kränker als ein oder zwei Jahrhunderte früher, und sie hatte auch vor der Reformation durchaus ihre großen Gestalten und reformerischen Impulse gesehen. Aber bislang war niemals das Prinzip der Gemeinschaft angetastet worden. Die Emanzipation des einzelnen aus ihr ist das Neue, das die Kirche selbst in Frage stellt. Und der deutsche Reformator Martin Luther hatte sich nicht nur auf diese neue Strömung des Individualismus eingelassen – er lenkte und trieb sie auch nachdrücklich an.

Den Mönch von Wittenberg trieb die Angst vor dem Zorn Gottes. Evangelische Theologen sehen in der Überzeugung Luthers, unter diesem Zorn zu stehen, das »Urerlebnis des Luthertums«. In dieser Betroffenheit durch den allmächtigen Richter und Rächer liegt Luthers Schlüsselerfahrung. Ihn plagt der Gedanke: Alles was ich in mir vorfinde und alles, was ich setze, ist Sünde und wird von Gott gerichtet. Auch was sonst unter Menschen edel und groß erscheint, wird dem Blick Gottes nicht standhalten.

Diese Auffassung entwickelt Luther mit beispielloser Düsternis und in allen Einzelheiten in seiner Vorlesung über den Psalm 90 von 1534: »Mitten in dem Leben sind wir vom Tod umfangen ...« Er ist überzeugt von der eigenen Verderbtheit und muß den plötzlich hereinbrechenden Tod erwarten. Das aber erfüllt ihn mit lähmendem Grauen. All sein Trachten geht deshalb nach einer Ermöglichung für das Weiterleben überhaupt. Er sucht Glaubensaussagen, die jedenfalls ihm persönlich den Weg zum Heil

---

1 H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft. Einsiedeln 1943, S. 274.

weisen: Wie kann ich dem Keltertreter entrinnen? »Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?«

Das Urerlebnis des Luthertums von Sünde, Angst und Gotteszorn trifft den einzelnen in seinem Innern. Es schränkt die Aufmerksamkeit auf die Umwelt ein und belastet mit Einsamkeit. Darum liegt in der lutherischen Weichenstellung für den Glaubensweg von Anfang an eine Tendenz zum religiösen Subjektivismus. Der wiederum beschleunigt den Prozeß der Isolierung der Glaubenden und der Privatisierung des Glaubens. Luther schreibt: »Wir sind alle zum Tod gefordert, und es wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher muß geharnischt und gerüstet sein, für sich selbst mit dem Teufel und dem Tod zu kämpfen ... Es muß ein jeglicher auf seine Schanz (Kampfplatz) selbst sehen und sich mit den Feinden, mit dem Teufel und dem Tod selbst einlegen und mit ihnen allein im Kampf liegen: ich werde dann nicht bei dir sein und du nicht bei mir ...«[2]

So zutreffend diese Aussage sein mag: Gottes Hilfe in Christus und die Gemeinschaft der Mitchristen sind ausgeblendet; Angst behindert die Klarsicht auf das Ganze der Glaubensaussagen.

Protestantische Theologen von Rang erwägen, ob nicht ein solches Schlüsselerlebnis des Alleinstehens und der Einsamkeit Luther notwendig zum Zerstörer der Gemeinschaft und damit zum Kirchenzerstörer machen mußte; ob er nicht der Kirche als »überindividueller Einheit« den Todesstoß versetzen würde – auch wenn er das gewiß nicht als Ziel hatte.[3]

Die Kirche trifft besonders in der Mystik auf die Brisanz des theologischen Individualismus. Für die Mystik ist diese Geistesströmung eine Legitimation, die Gemeinschaft der Kirche auf dem Weg zu Gott hintanzusetzen. Die individuelle Ich-Du-Beziehung zu Gott erscheint als der archimedische Punkt der Glaubensexistenz, der nicht hinterfragbar ist. Glaubensleben nach dem Prinzip »Gott und die Seele« trennt sich von der Tradition und kann auf die menschliche Vermittlung im kirchlichen Amt verzichten. Das Interesse an der Gesellschaft und die Verantwortung für sie treten zurück; denn der von Gott Ergriffene läßt es sich genug sein mit seiner Gottergriffenheit.

So begegnet die Kirche mit großer Vorsicht allen, die sich auf private Offenbarungen Gottes beziehen. Und sie nimmt sich nur zögernd dieses Phänomens an.

Seit dem 13. Jahrhundert war der Strom der Mystik in Europa beachtenswert gewachsen: Klara von Assisi († 1253), Mechthild von Magdeburg († 1294), Gertrud von Helfta († 1302), Angela von Foligno († 1309), Meister Eckhart († 1328), Johannes Tauler († 1361), Heinrich Seuse († 1366), Katharina von Siena († 1380), Jan von Ruysbroek († 1381), Gerhard Groote († 1384), der Verfasser der ersten Version der *Nachfolge Christi*. Gewiß hätte man sich diesem Strom schon früher stellen können. Prinzipiell wäre es der Kirche sicherlich möglich gewesen, den individuellen Weg der Glaubenspraxis anzuerkennen und die *Devotio moderna* sich zu eigen zu machen. Doch sah man bei all diesen Gottsuchern wohl lange Zeit hindurch lediglich die problematische Seite: die Bedrohung für die Kirche als Gemeinschaft und das Desinteresse an der Kirche als Institution.

---

2 Weimarer Ausgabe 10 II, 1ff.

3 Vgl. W. Elert, Morphologie des Luthertums, I. München 1952, S. 224-227.

In Ignatius von Loyola bereitete Gott einen Mann vor, der der Führung des einzelnen durch Gott selbst einen offiziellen Weg in die Kirche bahnen sollte. Gottes Geist bedient sich nicht ausschließlich der kirchlichen Gemeinschaft, um seinen Willen kundzutun, sondern kann auch im Herzen des einzelnen Glaubenden seine Orientierung vernehmen lassen. *Der Bericht des Pilgers*[4] beschreibt die Ablehnung und die »Ausweisung«, die er dabei zu erdulden hatte. Ignatius konnte der Kirche nur um den Preis von Verdächtigungen und Anfeindung neue Quellen der Glaubensvertiefung erschließen.

1526 kam er – 35jährig – nach Alcalà de Hernares, Diözese Toledo (Spanien), und machte sich daran, Katechismusunterricht zu erteilen und mit Hilfe des Exerzitienbuches den Menschen Gottes Anwesenheit in ihrem Leben aufzudecken. Der Zuspruch der Christen ließ nicht auf sich warten, so daß er die Aufmerksamkeit kirchlicher Kreise auf sich zog.

In der Tat scheinen bei diesen Zusammenkünften seltsame Dinge passiert zu sein. Die Akten des Heiligsprechungsprozesses berichten davon, daß besonders verschiedene teilnehmende Frauen eigenartig auf die Verkündigung des Ignatius reagierten. »Bei etwa zehn seiner Jüngerinnen traten während der Exerzitien, aber auch während der erbaulichen Zusammenkünfte ganz merkwürdige Zufälle auf. Sie gerieten in Angstschweiß und verloren die Besinnung, oder sie stürzten, ihrer Glieder nicht mehr mächtig, zu Boden und wälzten sich halb oder ganz besinnungslos wohl eine Stunde in Krämpfen hin und her.«[5]

2. *Widerspruch von Glaubenswächtern*

Was Wunder, daß bald die spanische Inquisition auf den Plan trat. Sie hatte als staatskirchliche Einrichtung die religiöse und zugleich auch die staatliche Einheit sicherzustellen. Der Mann, bei dem Ignatius Unterkunft gefunden hatte, informierte die Beargwöhnten, er sprach sogar davon, daß ihnen die Folter drohe. Allerdings beschränkten sich die Inquisitoren seltsamerweise auf Nachforschungen über die »Grauröcke« – wie sie die Gruppe um Ignatius nannten –, ohne sie selbst zu vernehmen. – Der Generalvikar von Toledo, Figueroa, der die Sache dann übernahm, informierte nach einiger Zeit, daß man in der Lehre keinen Irrtum und in der Lebensweise nichts Falsches entdeckt habe. So ließ man sie ohne Behelligung, machte nur Auflagen wegen ihrer Kleidung.

Vier Monate später griff derselbe Figueroa die Untersuchung neu auf. In einem Verhör wurden drei Frauen über die seelsorgliche Tätigkeit des Ignatius befragt. Doch erneut kam Ignatius mit dem Schrecken davon.

Im April des Jahres 1527 wurde er dann ins Gefängnis gebracht – allerdings nicht in strenge Haft, so daß er viel Besuch empfangen konnte und sogar seinen Seelsorgsdienst weiter ausübte. Er blieb dort, ohne daß man ihn verhörte und ohne daß er einen Grund für die Inhaftierung erfuhr. Erst nach 17 Tagen kam der Generalvikar zum Verhör. Es endete mit der Verfügung einer Verlängerung der Haft bis zum 1. Juni, an dem er end-

4 Vgl. zum folgenden Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*. Freiburg 1955, bes. Nr. 57-98.

5 So H. Boehner, Ignatius von Loyola. Leipzig 1914, S. 85f.

lich freigelassen wurde. Ihm wurde auferlegt, er solle sich kleiden wie die übrigen Studenten und vier Jahre lang nicht über Glaubensfragen reden.

Von Alcalà aus begaben sich die bedrängten Katecheten nach Salamanca – und fielen erneut den unerbittlichen Glaubenswächtern in die Hände: Dominikanerpatres befragten Ignatius, der von einem Gefährten begleitet wurde, über den Inhalt ihrer Christenlehre und verwickelten beide in theologische Gespräche. Ignatius, inzwischen ein gebranntes Kind, verweigerte alle Auskunft. Die beiden Verhörten endeten im Gefängnis, in dem sie beide mit je einem Bein an ein und dieselbe Kette gefesselt wurden. Auch die übrigen Gefährten wurden später in Gewahrsam gebracht. Die Verhöre brachten allerdings keine theologischen Irrtümer zutage. So ließ man sie nach gut drei Wochen wieder frei.

Ähnlich erging es der kleinen Schar nochmals in Paris (1535) und Venedig (1536), wo ein Gerücht verbreitet wurde, Ignatius hätte sich dem Urteil des Glaubensgerichts und der Auslieferung an die weltliche Justiz früher einmal durch Flucht entzogen. Auch in Rom, am Ziel der Pilgerreise, das sie im November 1537 erreichten, waren sie schließlich vor Anfeindungen nicht sicher: Der Augustinermönch Agostino Mainardi, der in Rom lutherische Anschauungen in Predigten verbreitete, verdächtigte Ignatius und seine Gefährten der Häresie und brachte zusammen mit einigen Spaniern, die in der römischen Kurie einflußreiche Stellungen einnahmen, die öffentliche Meinung gegen sie auf. Erst am 18. November 1538 wurde vom Inquisitionsgericht die Haltlosigkeit der Beschuldigungen festgestellt.

Gewiß entzündet sich der Widerspruch vor allem deshalb, weil im Erneuerer der Zeuge Gottes immer auf den Menschen stößt, der auf »Irdisches« (Phil 3,19) bedacht ist, und provoziert so die irdische Lebensweise der Kirche und ihrer Glieder.

Für Ignatius aber verschärft sich der Widerspruch, da die Reformation und ihre Folgen die kirchliche Autorität insgesamt verunsichert hat; da die Sorge um die Reinerhaltung des Glaubens ganz offensichtlich not tut; da schließlich durch den Individualismus als Geistesströmung und die *Devotio moderna* als Frömmigkeitsform die Kirche schlechthin in ihrer Mittlerschaft in Frage gestellt ist.

So geht der Widerspruch gegen Ignatius nicht einfachhin zu Lasten von Uneinsichtigkeit oder gar Bosheit der Kirchenführer. Nur wer ungeschichtlich denkt, wird über sie rasch den Stab brechen.

Historiker haben die Jesuiten eine »Art katholische Heilsarmee« genannt.[6] In der Tat ist die Parallelität zwischen der Gründung einer Sekte und der Stiftung eines Ordens nicht zu übersehen. Als die »Gesellschaft Jesu« sich am 15. August 1534 auf dem Mont Martre in Paris um Ignatius konstituierte, mochte sie als Fremdkörper in der katholischen Kirche erscheinen. Aber bei Ignatius war inzwischen der geistliche Impuls von Exstase und Mystik so gezähmt, daß er in die strukturierte Kirche münden konnte. »Der Ignatius von 1534 unterschied sich in seiner Art von dem von 1526, wie der Ignatius von Paris nicht ganz derselbe war wie der des Iñigo von Alcalà. Nicht ganz derselbe und doch derselbe ... Acht oder neun Jahre sind keine lange Zeit: Ignatius war abgekühlt, aber keineswegs kalt geworden. Als er in das öffentliche Leben der Kirche zurückkehrte, gab es noch genügend Feuer in ihm, um die gefrorenen Formen aufzutauen

6 Ebd., S. 57.

und die kleine Flamme wieder aufleuchten zu lassen. Die immer erneute Reform der Kirche durch die ›Halb-Sekten‹ in ihr, durch die Orden, wird ermöglicht, weil die Angleichung der sektenähnlichen Orden an die laue Frömmigkeit ihrer Umgebung gerade erst beginnt, wenn sie aus ihrer Isolierung hervortreten und ins Geschehen eingreifen. Und dies wiederum ist die glückliche Folge einer weiteren, oder besser vorausliegenden Tatsache: die katholischen Protestbewegungen haben immer protestiert, ohne Protestanten zu werden; sie bestätigten heilsam im Innern, statt fruchtlos von außen zu attackieren – und vor allem der Tatsache, daß ihnen diese Weise des Handelns zugestanden wurde.«[7]

3. Gottesbegegnung in der Tiefe des menschlichen Herzens

Welche Frucht erbrachte nun der Kirche der »Auszug« des Ignatius und sein Gehorsam gegen Gottes Geist, der einen neuen, für manche anstößigen Weg wies?

Begonnen sei mit der Antwort, die der Baske der *Devotio moderna* gab – jenem bis zum XV. Jahrhundert weniger wahrgenommenen Zug der Frömmigkeit, der sich jedoch durch den aufkommenden Individualismus sowie in der Reformation im Anfang des XVI. Jahrhunderts stark verbreitet.

Dem Ignatius bleibt dieser Geistesstrom nicht unbekannt, sondern er wird selbst nachdrücklich von ihm bestimmt: Die geistige Verfassung seiner Persönlichkeit sowie seine Lebensumstände bilden geradezu ideale Voraussetzungen für die Suche nach der Gottesbegegnung in der Tiefe des menschlichen Herzens – wie sie etwa von Meister Eckhart, von Heinrich Seuse und Johannes Tauler, aber auch von den Niederländern um Jan van Ruysbroeck oder dem »Kreis der Gottesfreunde« erfahren und gelehrt worden waren; auch die Augustinermönche, die Ordensgemeinschaft des Martin Luther, ließen sich von dieser Bewegung stimulieren.

In dem von L. Gonsalvez niedergeschriebenen *Bericht des Pilgers*, so wurde schon früher erwähnt, hat Ignatius die Auseinandersetzungen verzeichnet, die ihm der Weg seiner Frömmigkeit mit der Inquisition einbrachte. Der Bericht enthält aber auch den Schlüssel zum Buch *Die Exerzitien*, in dem er die Ergebnisse seines persönlichen Ringens um das klare Erfassen von Gottes Weisung als Beschreibung auch für die Hand anderer zusammenfaßt.

Nach der barbarischen Operation, die er wegen der Verletzung seines Beines über sich ergehen lassen mußte, verlangte er auf dem Krankenlager nach Lektüre. Statt der erbetenen Ritterromane – einer Mischung von gefühlvoller Heldenlegende und pikanter Zweideutigkeit – gab man ihm die Lebensbeschreibung Christi des Ludolf von Sachsen und eine Sammlung von Heiligengeschichten des Dominikaners Jakob von Via-

---

7 W. Stark, The Sociology of Religion. A Study of Christendom, III. London/New York 1967, S. 378f. – W. Stark ist im europäischen Raum bislang offenbar noch nicht seiner Bedeutung entsprechend rezipiert. Jedenfalls macht J. Stagl anläßlich eines Nachrufs auf den Autor »In memoriam Werner Stark« (*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38 [1986], S. 197f.) auf seine große Bedeutung aufmerksam. Er habe den Mut und die Kraft zu radikalen Fragestellungen und zu großen Synthesen aufgebracht. »Die beiden *magna opera* Starks harren noch ihrer Entdeckung ..., aber die bibliographischen Angaben wirken einschüchternd.«

reggio.[8] »In diesen Büchern las er oftmals; und in etwa begeisterte er sich für das, was er da geschrieben fand. Wenn er seine Lektüre unterbrach, richtete er manchmal seine Gedanken auf die Dinge, die er eben gelesen hatte, und dann wieder auf die Dinge der Welt, an die er früher einmal gedacht hatte« (6).

Der einsame Rekonvaleszent macht sich dabei offenbar genau seine persönliche Reaktion auf diese Lektüre bewußt. Denn er bemerkt: »Wenn er sich mit weltlichen Gedanken beschäftigte, hatte er zwar großen Gefallen daran; wenn er aber dann, müde geworden, davon abließ, fand er sich wie ausgetrocknet und mißgestimmt. Wenn er jedoch daran dachte, barfuß nach Jerusalem zu gehen und nur noch wilde Kräuter zu essen und alle anderen Kasteiungen auf sich zu nehmen, die, wie er las, die Heiligen auf sich genommen hatten, da erfaßte ihn nicht bloß Trost, solange er sich mit solchen Gedanken erging, sondern er blieb zufrieden und froh, auch nachdem er von ihnen abgelassen hatte« (8).

Ignatius beginnt so schon bald nach seiner Verwundung (1521) im Krieg zwischen Spanien und Frankreich ein inneres Echo auf seine geistig-geistliche Beschäftigung zu vernehmen, und dieses Echo beansprucht zunehmend seine Aufmerksamkeit: Er weiß sich in der Schule Gottes. Nach und nach wird er zu weiteren Einsichten geführt – etwa als er in Manresa »am hellichten Tag irgendetwas in der Luft nahe bei sich sah, was ihm großen Trost schenkte«. Es hat für ihn »die Gestalt einer Schlange mit vielen Punkten, die wie Augen aufleuchteten, obwohl es keine eigentlichen Augen waren«. Er empfindet »großen Trost« bei dieser Erscheinung, ja, je öfter er sie anschaut, »desto größer wurde seine innere Tröstung« (19). Gleichzeitig mit dem Auftauchen dieser Erscheinung verläßt ihn aber der Gleichmut, in dem er sich befand. Es plagen ihn Zweifel darüber, ob er sein derartiges Leben des Gebetes und der Selbstentsagung fortsetzen könnte. Er verliert die Lust an der Teilnahme der heiligen Messe. Das bringt ihn zu der Erkenntnis, daß es sich bei dem bezaubernden Wesen um ein Blendwerk des Teufels handeln müßte (20).

Durch diese sorgfältige Beobachtung, die er lange Zeit hindurch betreibt, ständig verfeinert und mit vielen »Personen mit Erfahrung im geistlichen Leben« bespricht, bildet sich für ihn ein Grundelement der Exerzitien, die *Regeln zur Unterscheidung der Geister*[9]: Etwa die Beständigkeit und Treue für die Zeit der Trostlosigkeit; die Entlarvung der dämonischen Machenschaften; die Zweideutigkeit von Tröstungen; die Bedeutung des ganzen Verlaufs der Gedankenkette; die Erläuterung der Richtung, die der Böse zur Verfolgung seines Zieles einschlägt. Bei all dem hat Ignatius keinen Zweifel an der Erfahrbarkeit solcher Tröstung; er geht vielmehr davon aus, daß Gott es ist und einzig er (vgl. ebd., Nr. 330), der die echten Tröstungen in der ihm ergebenen Seele wirkt. Gott gibt also selbst in der Seele des ihm verbundenen Menschen durch Mut, Geduld und Freude einerseits und durch Niedergeschlagenheit, Trauer und sogenannte Trockenheit Zeichen seiner Anwesenheit und Orientierung. Entstehen und Vergehen dieser Stimmungen sind im Glauben und in der seelischen Antwort auf ein für den Glauben bedeutsames Ereignis sehr viel mehr als eine rein natürliche Befindlichkeit:

---

8 Vgl. Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, a.a.O., Nr. 5.

9 Ders., *Die Exerzitien*, übertragen v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln ^{3}1956, S. 82-87; vgl. zur biblischen Basis dieser Regeln N. Baumert, Zur Unterscheidung der Geister, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 111 (1989), S. 183-191.

Sie bekunden in der Seele selbst deren Verhältnis zu Gott, und Gott scheint sie für die Führung des Menschen zu nutzen.

Die geistliche Bedeutung dieser Beobachtung und der seelsorgliche Wert der Frucht des ignatianischen »Auszugs« sind daher kaum zu ermessen. Gewiß, Ignatius macht keineswegs den Anfang derer, die Gottes Offenbarung und menschliches Empfinden in einen Zusammenhang bringen.[10] Schon die Briefe des Paulus sind von dieser Korrespondenz geprägt (216ff.). Und die Kirchenväter legen zu diesem Zusammenspiel vielfältige Erkenntnisse zur Glaubenserfahrung dar (254-280). Aber erst Ignatius beschreibt in allen Einzelheiten, welche Rolle die Sinne für die Wahrnehmung des Willens Gottes haben; daß sich der Mensch mit Hilfe der Sinne von Gott selbst führen lassen kann.

Wenn Ignatius dafür steht, daß die Bewegung der Seele jedes »gewöhnlichen« Christen nicht allein der Psychologie zuzuordnen, sondern daß die Seele für die Bekundungen Gottes offen ist, dann sind deren scheinbar belanglose Stimmungen und die Tiefe echten mystischen Verkostens nicht grundsätzlich voneinander zu trennen. Wohl muß eine Grenze eingeräumt werden zwischen berufenen Mystikern, die qualifizierte Zeugen Gottes sind, und den sonstigen Gläubigen. Aber andererseits darf auch die Ähnlichkeit zwischen beiden Erfahrensweisen nicht bestritten werden. »Die mystische Erfahrung ist eine Erfahrung, die eine andere Erfahrung verlängert, indem sie diese vertieft und reinigt, klärt, übersteigt und krönt ... Nur wenn man zeigen kann, daß die integrale christliche Erfahrung die mystische, wenn nicht beginnt, so doch verbreitet, ist bewiesen, daß sie keine Entartungserscheinung ist« (288). Somit ist nicht nur der Hochbegabte und besonders Begnadete fähig, »solus cum Deo solo« von der Wahrheit des Christusereignisses angesprochen zu werden; jeder Getaufte ist eingeladen, als einzelner den Ruf Christi zu vernehmen »im betenden Horchen, in der Gegenwärtigsetzung des ›Lebens Christi‹, die faßbar sind in der ›Tröstung‹ der existentiellen Erkenntnis des Willens Gottes«.[11]

4. Unverzichtbare geistliche Begleitung

In der Annahme der individuellen Glaubenserfahrung nahm Ignatius die neuzeitliche Geistesströmung des Individualismus und die Versuche der Glaubenserneuerung auf, die von der *Devotio moderna* ausgingen. Nicht nur Ordensleute oder Universitätsmitglieder können zur geistlichen Vollkommenheit geführt werden, wenn sie sich regelmäßig der Meditation und der Besinnung hingeben. Denn jeder einzelne ist unmittelbar zu Gott. Aber obschon Ignatius für das Geschehen der Glaubensvertiefung gerade den einzelnen in den Blick nimmt und die Glaubensgemeinschaft stark ausblendet, überläßt er dennoch diesen einzelnen nicht total sich selbst. Da ist wohl die Anweisung, daß der Exerzitiengeber sich in das Zwiegespräch zwischen Gott und der Seele nicht einmischen darf; er soll vielmehr »in der Mitte stehend wie eine Waage unmittelbar den Schöpfer mit seinem Geschöpf wirken lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer

10 Vgl. hierzu H.U. von Balthasar, Herrlichkeit I. Einsiedeln 1961, S. 123-412.

11 H. Rahner, Art. ›Ignatius von Loyola‹, in: LThK V, Sp. 613-615.

und Herrn« (*Exerzitien* Nr. 15). Trotzdem muß die Subjektivität des einzelnen durch die Objektivität der amtlichen Kirche begleitet werden: Der Exerzitiengeber, Träger des kirchlichen Amtes, muß aus der kirchlichen Kenntnis die vom Exerzitanten vernommene Unterscheidung der Geister prüfen. So verfällt die Prüfung der Geister nicht der Gefahr, sich in individueller Erfahrung zu verkapseln oder zu verrennen. Sie bleibt Erfahrung im Rahmen der Kirche, »eine Anstrengung, um ein Gegebenes zu entfalten, ein Verborgenes zu entdecken, sich selber in seinem Mysterium einzuholen, indem man durch die Kirche und in ihr das Mysterium Christi, des Erlösers, einholt.«[12]

Die heilsgeschichtliche Mächtigkeit der geistig-geistlichen Tat des Ignatius wird erneut deutlich beim Vergleich mit dem Augustinermönch Martin Luther. Auch er suchte den Weg individueller Frömmigkeit. Auch er wollte einer veräußerlichten kirchlichen Praxis die Vertiefung der persönlichen Gottesbeziehung gegenüberstellen. Allerdings rückte er dabei von der bestehenden Glaubensgemeinschaft ab und verabsolutierte schließlich seine persönliche Entscheidung: »Gegen das Gewissen zu handeln, ist beschwerlich, unheilsam, gefährlich. Gott helfe mir, Amen«, heißt der zentrale Satz, den er 1521 in Worms formulierte.

Daß der so beschworene Bruch in der Kirche nicht unausweichlich war, hat Adolf von Harnack angesprochen. Er beurteilt die Antwort des Konzils von Trient auf Luthers Rechtfertigungslehre durchaus positiv. Er führt sie unter anderem zurück auf eine einflußreiche »Partei im Katholicismus«, die sich mit »der alten nominalistischen Scholastik« nicht »einfach identifizieren« konnte; die vielmehr »die augustinisch-mystischen Gedanken – die balancirten das sacramentale System – stark betonte und dem Pelagianismus und Probabilismus ... entgegenarbeitete«. Dann stellt Harnack eine interessante Spekulation über den geschichtlichen Ablauf der Ereignisse an und bedauert die verspätete Formulierung des Dekrets über die Rechtfertigung: Er hält dafür, daß eine frühere, intensivere Verbreitung der »augustinischen Mystik«, d.h. doch auch der ignatianischen geistlichen Führung, die Kirchenspaltung verhindert hätte. Er schreibt: »Ja man kann zweifeln, ob die Reformation sich entwickelt hätte, wenn dieses Decret auf dem Lateranconcil am Anfang des 16. Jahrhunderts erlassen worden und wirklich in Fleisch und Blut der Kirche übergegangen wäre.«[13] – Ignatius gab also die bessere Antwort auf die Problematik, die für Martin Luther in der Spaltung der Kirche endete.[14]

Nicht nur für die individuelle Beziehung des Menschen zu Gott gelangt Ignatius zu einer zentralen Erkenntnis des Christseins. Sein Glaubensengagement führt ihn dazu, auch eine für die kirchliche Struktur bedeutsame Wahrheit hervorzuheben: das Papsttum.

Der *Bericht des Pilgers*[15] verzeichnet, daß er sich in dieser Institution schon sehr bald nach seiner Konversion zuwendet. Seit 1528 war Ignatius mit Unterbrechungen in

---

12 H.U. von Balthasar, Herrlichkeit I, a.a.O., S. 289.

13 A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, 2. Freiburg 1987, S. 635.

14 Vgl. auch G. Chantraine, Ignatius und die Reformation. Der Autor verweist auf die Nummer 365 des Exerzitienbuches. In ihr orientiert Ignatius die Freiheit des einzelnen auf das Urteil der hierarchischen Kirche hin, in der »der gleiche Geist waltet, der uns zum Heil unserer Seelen leitet und lenkt«, in dieser Zeitschrift 16 (1987), S. 506-512.

15 Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers*, a.a.O., Nr. 85.

Paris, 1533 begann er dort das Studium der Theologie. In diesen Jahren hatten sich ihm auch die ersten Gefährten angeschlossen: Petrus Faber und Franz Xaver, Diego Laynez und andere. Es kommt zu gemeinsamen Überlegungen und am 15. August 1534 auf dem Mont Martre zu einem für die kleine Gruppe konstitutiven Akt: Während der heiligen Messe legen sie alle das Gelübde ab, in Armut Gott zu dienen und in das Heilige Land zu gehen, um sich dort der Seelsorge zu widmen. Falls sie aber nicht binnen eines Jahres nach ihrer Ankunft in Venedig eine Möglichkeit zu dieser Fahrt erhielten oder falls sie nicht auf Dauer im Heiligen Land bleiben könnten, wollten sie sich dem Papst als dem Stellvertreter Christi zur Verfügung stellen, »damit dieser sie dort einsetze, wo nach seinem Urteil mehr für Gottes Ehre und das Heil der Seelen zu erreichen sei« (85).

Diese besondere thematisierte Bindung an den Papst ist ohne Vorbild in der Geschichte der kirchlichen Reformversuche. Sie markiert in der Zeit der Reformation eine auffällige Entschiedenheit. Ihre Begründung und ihr Sinn lassen sich ein wenig erläutern durch nachfolgende Ereignisse und durch die Aufzeichnungen von späteren Überlegungen, die mit diesem Akt verknüpft werden.

Im Laufe des Januar 1536 geht Ignatius nach Venedig; die Gefährten kommen Anfang des folgenden Jahres nach. Sie erleben, daß in diesem Jahr keine Schiffe in den Nahen Orient auslaufen, da die Venezianer die Beziehungen mit den Türken abgebrochen haben. Die kleine Schar nimmt dieses Hindernis als Zeichen Gottes: Wie Gott in den Reaktionen der Seele Hinweise auf seinen Willen gibt, so gibt er den Glaubenden auch durch die Ereignisse der Geschichte seine Orientierung. So entscheiden sich die Wartenden, nach Rom zu ziehen (92-96).

Im Sommer 1538 – die auf dem Mont Martre festgelegte Frist ist nun gewiß überschritten – sind die zehn Gefährten endlich alle wieder zusammen und nehmen im November den wichtigen Schritt ihrer Unterstellung unter die Weisung des Papstes vor. Dann verlockt bald das Angebot des Kaisers, als Missionare nach Spanisch-Indien zu gehen. Doch die Antwort muß negativ sein. Und sie läßt das Gewicht des Gehorsamsversprechens erkennen: »Wir alle, die wir in dieser Gemeinschaft miteinander verbunden sind, haben uns dem Papst übergeben, da er das Oberhaupt der ganzen Ernte Christi ist. Bei diesem Angebot haben wir ihm erklärt, daß wir bereit seien zu allem, was er über uns in Christus beschließe ... Warum haben wir uns durch eine derartige Verpflichtung seinem Urteil und seinem Willen unterworfen? Weil wir wissen, daß er besser als jeder andere die Nöte der ganzen Christenheit kennt.«[16] So bleiben die Gefährten in Rom selbst, »weil auch in Rom die Ernte groß ist«.

5. Übergabe an den Papst

Petrus Faber spricht in seinem *Memoriale* von 1542 nochmals von diesem Akt, der »Weihe« genannt wird. Er erscheint nach wie vor als ein für die Gemeinschaft hochbedeutsames Geschehen: »Eine ganz besondere und für unsere Gesellschaft grundlegende Gnade war es auch, daß wir im selben Jahr ... vor Papst Paul III. unser volles Lebensopfer darbrachten ... Unserem Herrn gefiel es, daß der Papst uns gnädig aufnahm und

16 Zitiert in A. Ravier, Ignatius von Loyola gründet die Gesellschaft Jesu. Würzburg 1982, S. 32f.

über unsere Pläne erfreut war.« Dann fährt der Autor mit bewegten Worten fort, Jesus Christus für diese Berufung zu danken, und begründet: »Es hat ihm gefallen, uns durch die Stimme seines Statthalters auf Erden (die eine ganz klare Berufung bedeutet) zu bekräftigen, daß ihm unser Dienst angenehm ist und er sich immer unserer bedienen will« (33).

Eindrucksvoll ist hier vor allem, daß die Gemeinschaft sich total auf Gott verwiesen weiß. Er führt selbst ihre Geschicke. Ihnen obliegt es einzig und allein, Tag für Tag seinen Willen zu erkunden, wie er ihn in ihrer Geschichte kundtut. In diesem Sinn leben sie beispielhaft einen umfassenden Glauben. So sieht es auch Ignatius in einem Brief, der aus dieser Zeit berichtet: »Seit wir hier die Arbeit angefangen haben, mußten wir kein einziges Mal bis zum heutigen Tag die zwei oden drei Predigten an den Festtagen und die zwei täglichen Unterrichtsstunden auslassen. Andere sind voll beschäftigt mit Beichthören und Exerzitien geben ... Die Anfeindung, die wir erfahren haben, war gewaltig. Aber es widerspräche der Wahrheit, wollten wir sagen, es hätte uns an Arbeit gefehlt und Gott unser Herr hätte uns nicht geholfen in einem Ausmaß, das weit hinausgeht über alles, was wir bloß mit unserem eigenen Wissen und Wollen hätten erreichen können.« Und im Postscriptum des Briefes bittet er nochmals um reichlichere Kräfte für den Seelsorgsdienst: »Möge dieses Unternehmen Gott unserem Herrn gefallen, da es ja seine Sache ist ...« (34). Auch in der Überfülle der Arbeit sieht Ignatius die ordnende Hand Gottes selbst, und in der Größe der Aufgabe sieht er Gottes besonderes Wohlwollen, der ihnen die Chance eines so strapaziösen Einsatzes gibt.

Bei all dem aber vermittelt die Person des Papstes. Der Ton vom *Memoriale* Petrus Fabers ist nur verständlich für Menschen, die diesem Amt im Glauben höchsten Rang beimessen. Wegen dieser Hochschätzung erweist folglich die Bestätigung der Sendung durch den Papst gleichfalls, daß Gott mit ihnen und ihren Initiativen ist. A. Ravier kommentiert zu Recht: Die »Übergabe an den Papst gewinnt höchste Bedeutung für die Verwirklichung ihrer Pläne. Sie läßt schon erkennen, daß die Gesellschaft Jesu weder aus einer genialen Verstandesüberlegung noch aus dem Plan zur katholischen Reform geboren worden ist. Der Entscheid dieser Stunde liegt vielmehr auf der Linie der Ereignisse von gestern und bleibt offen für die Ereignisse von morgen« (33).

So zielt die Ubergabe an den Papst vor allem darauf, Gottes Willen zu finden, ein wirksames Apostolat zu betreiben, sich im Dienst Jesu Christi selbst zu verleugnen; denn im Papst wird Christi Stellvertreter auf Erden geglaubt. Die Selbstbindung des Ignatius an den Bischof von Rom überrascht besonders den, der sich mit dem Leben der Renaissance-Päpste befaßt. Die Kirche stand mitten in einer brodelnden und sich wandelnden Gesellschaft, und auch ihre Hirten waren gezeichnet von dieser in mancher Hinsicht schrecklichen Epoche. Sie sind nicht nur geistliches Oberhaupt der Christenheit, sondern mindestens so beschäftigt mit den Herrschaftsanforderungen eines weltlichen Staates und gelegentlich sogar mit Kriegsvorbereitungen. Ist es nicht naheliegend, sie auch nach Kriterien zu wählen, die heute eher Ärgernis geben würden?

Was vom Papst galt, traf auch für die Kardinäle zu; schließlich ging der Papst ja aus ihren Reihen hervor. In einer geschichtlichen Untersuchung heißt es: »Das heilige Kollegium setzte sich aus Personen zusammen, die sich auszeichneten durch ihre adlige Herkunft, durch die Gunst, deren sie sich bei den Fürsten erfreuten, durch ihre Verwandtschaft oder andere Beziehungen mit dem regierenden Papst, durch besondere Fähigkeiten für die öffentliche Verwaltung oder sogar für das Kriegshandwerk, schließlich

wegen ihrer menschlichen Kultur und ihrem Geschmack an den Schönen Künsten. Von Nikolaus V. bis Paul III. maß man der Lehre, den theologischen Wissenschaften, der Rechtschaffenheit des Lebens nicht jene Bedeutung zu, die ihnen gebührten.«[17]

Und wie sah der Tageslauf eines solchen Mannes aus? Der Historiker zeichnet das Bild des Kardinals Ippolito de Medici, eines Vetters Klemens VII. († 1534): »Am Morgen schnallte er sich den Ritterdegen um und verbrachte den größten Teil des Tages mit Fechten. Das Kardinalsgewand trug er nur, wenn er im Konsistorium oder bei einer öffentlichen Zeremonie erscheinen mußte. Man sah ihn mehr bei Wettrennen, auf der Jagd, im Theater als in seinen Amtsräumen oder in der Kirche. Nachts spazierte er bisweilen durch die Straßen Roms in Begleitung von Leuten, die wegen ihres unordentlichen Lebens und ihrer lockeren Sitten bekannt waren« (10). Wenig später heißt es dann: »Man sah es nicht als Schande an, daß der Papst außereheliche Kinder hatte und daß er bestrebt war, ihnen auf alle nur mögliche Weise zu Vermögen und Titeln zu verhelfen. Im Gegenteil galt es als klug und geschickt, wenn die Päpste nach irdischem Ruhm strebten« (11).

6. Weg der Selbstentäußerung

Das waren die Männer, denen Ignatius sich und seinen Orden total auslieferte! Er kann nicht auf menschliche Größe oder gar auf persönliche Heiligkeit gesetzt haben. Gottes Geist muß ihm den Rang des päpstlichen Amtes erschlossen haben. Diesem hat er geglaubt. Andernfalls bleibt das Gehorsamsgelübde ohne alle Logik.

Die ausdrückliche Unterordnung unter den Papst wirkte sich natürlich folgenschwer aus, als die erste Fassung des Gemeinschaftsprogramms (»Formula«) ausgearbeitet wurde. Sie wird zunächst greifbar, wenn eine Anerkennung des Programms durch den Papst selbst angestrebt wird; wenn die junge Gemeinschaft also nicht – wie andere Orden oder Zusammenschlüsse – anfangs die Billigung nur eines Ortsbischofs anstrebt. Damit steht und fällt der Orden mit der Entscheidung eines einzelnen. – Ferner wird dieses Kriterium der Gemeinschaft im zweiten Kapitel der »Formula« im einzelnen dargestellt. Jedes Mitglied wie auch die ganze Gemeinschaft werden zum Papst in Beziehung gesetzt. Dabei wird ausdrücklich ein Gehorsam gefordert, der das Maß klerikaler Pflichtschuldigkeit übersteigt. Der Vorschlag eines Gelübdes intendiert eben dieses »Mehr«, dessentwegen die Mitglieder gehalten sind, »alles was immer Seine Heiligkeit zur Förderung der Seelen und zur Ausbreitung des Glaubens verfügt, ohne jede Ausflucht oder Entschuldigung, auf der Stelle, so weit es an uns liegt, ins Werk zu setzen«. Die besondere Last solcher Verpflichtung ist den Verfassern sehr wohl bewußt und bewegt sie, gegenüber Kandidaten für die Gemeinschaft zur Vorsicht zu mahnen: Diese möchten, »bevor sie diese Last auf ihre Schultern nehmen, sich lange und eifrig darauf besinnen, ob sie in ihrem Vermögen über so viel geistliches Kapital verfügen, daß sie diesen Turm gemäß dem Rat des Herrn zu vollenden vermögen«.[18]

Nach langem Warten der Gemeinschaft und der Überwindung von einigen Wider-

17 P. Tacchi-Venturi, Storia della Compagnia di Gesù in Italia, 1. Rom 1950, 1, S. 8.

18 Entnommen J. Stierli, Dokumente zur Gründung der Gesellschaft Jesu, Nr. 8, hrsg. im Auftrag der Provinzialkonferenz der Deutschen Assistenz. Frankfurt/Main 1983, S. 25f.

ständen wurde die »Formula« am 27. September 1540 schriftlich von Papst Paul III. bestätigt. Ihr »Viertes Gelübde« kann als geistliche Weisung für die gesamte Neuzeit und die Postmoderne verstanden werden. Hatten die geistigen Köpfe aus den Mendikantengemeinschaften die theologische Argumentation für den Primat des Papstes formuliert, so vollzog Ignatius gleichsam einen Schritt von der Dogmatik zur Spiritualität: Aus dem Glauben an Gottes Handeln in der Geschichte wendet die junge Gemeinschaft die Lehre von der Weisungsbefugnis des Stellvertreters Christi auf alle apostolischen Initiativen an. Sie weitet damit ihre Anwendung aus: Gottes Wille wird greifbar in den seelsorglichen Aufträgen des Nachfolgers Petri. Deshalb gebührt ihm eine absolute persönliche Verfügbarkeit. »Denn es bedenke ein jeder, daß er in allen Dingen des Geistes so weit gefördert werden wird, als er herausspringt aus seiner Eigenliebe, seinem Eigenwillen und seinem Eigennutz.«[19]

Mit dieser Selbstverpflichtung läßt die Gesellschaft Jesu gleichzeitig erkennen, daß der Reformation und deren Irrtümern gewiß einmal im Bereich der Lehre und der intellektuellen Verteidigung der Wahrheit zu begegnen ist; daß aber die Wahrheit auch ihre Boten braucht und nicht nur zutreffend zu formulieren ist: Die wissenschaftliche Begründung der Wahrheit ist eigentlich nur eine Vorstufe ihrer Verbreitung durch selbstlose Zeugen.

Der Auftrag der Laien in der Kirche Afrikas

Internationales Kolloquium über die Enzyklika »Sollicitudo Rei Socialis«

Vom 4.-6. August 1989 fand im internationalen Studien- und Begegnungszentrum »Le Refuge du Pelerin« in Djrègbé (Porto Novo, Benin) ein internationales Kolloquium über die Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* statt. Das zentrale Thema des Kolloquiums war »der Auftrag der Laien in der Kirche von Afrika und für die Entwicklung ihrer Völker«.

Das Kolloquium, eines der ersten dieser Art, war auf Initiative von Herrn Albert Tévoédjré, Präsident des Panafrikanischen Zentrums für soziale Entwicklung und Laienauditor bei der Bischofssynode in Rom im Oktober 1987, sowie von Charles Valy Tuho, Botschafter der Republik Elfenbeinküste bei der Europäischen Gemeinschaft, organisiert worden. Die »Internationale Fliegende Universität für die Christliche Soziallehre«, die Bischofskonferenz von Benin, besonders Bischof Vincent Mensah von Porto Novo, haben dieser Initiative volle Unterstützung gewährt. Die Fastenaktion der Schweizer Katholiken, Misereor, die Deutsche Bischofskonferenz und der Bund katholischer Unternehmer haben sie finanziell unterstützt.

---

19 Ignatius von Loyola, *Die Exerzitien*, a.a.O., Nr. 189.

Das Kolloquium hat zahlreiche Teilnehmer vereint: Beamte, Intellektuelle und Wissenschaftler, Laien und Priester aus Benin, Burkina-Faso, Elfenbeinküste, Guinea, Kamerun, Senegal, Togo und Zaire. Auch christliche Brüder aus der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich und der Schweiz waren anwesend.

Drei Bischöfe haben an der Arbeit teilgenommen: Bischof Robert Sarah, Erzbischof von Conakry (Guinea), Vizepräsident der regionalen Bischofskonferenz Westafrikas und Beauftragter für das Laienapostolat; Bischof Robert Sastre von Lokossa (Benin), der Beauftragte der Bischofskonferenz von Benin für das Laienapostolat und Bischof Vincent Mensah von Porto Novo (Benin).

Das Kolloquium erlaubte den Teilnehmern, im Licht der katholischen Soziallehre über Afrika, seine Zukunft und die Aufgaben der christlichen Laien nachzudenken. Es wurde als ein glücklicher Umstand empfunden, daß es im Vorfeld der Synode der Bischöfe Afrikas, die Papst Johannes Paul II. angekündigt hat, stattfand.

In drei Arbeitstagen haben die Teilnehmer die Herausforderungen, mit denen Afrika auf seiner Suche nach einer authentischen Entwicklung konfrontiert ist, konkret analysiert. Der Glaube an Christus, der alles erneuert, und der Reichtum der christlichen Soziallehre haben ihr Beten und Hoffen genährt. Sie haben einmütig beschlossen, an die afrikanischen Bischofskonferenzen, an alle christlichen Laien des Kontinents und an die ganze Kirche folgende Erklärung zu schicken:

I. Wir, christliche Laien Afrikas, die sich vom 4.-6. August 1989 zu einem Kolloquium in Djrègbé in Benin versammelt haben, bekräftigen feierlich, daß Jesus Christus der Heiland der Welt ist.

Von unserem Auftrag und unserer Berufung als christliche Laien überzeugt, bekräftigen wir unsere besondere Verantwortung in der Verkündigung des Evangeliums. Die frohe Botschaft Christi und die Soziallehre der Kirche sind für uns Sauerteig und Grundlage unseres Handelns in unseren Familien und in den menschlichen Gemeinschaften, die den Weinberg bilden, in den der Herr uns schickt.

Wir sind von der Wahrheit überzeugt, die wir durch unser Leben zu verkünden haben und die uns Menschen, unsere Strukturen, unsere Kulturen und unsere Welt verwandeln und aufhellen muß.

Wir sind überzeugt, daß es persönlicher und sozialer Umkehr bedarf, damit Afrika seine Einheit findet und seiner eigenen Würde bewußt wird, damit es die großen Herausforderungen aufgreift, die sich ihm heute stellen: die sittliche Herausforderung, die Herausforderung der Armut und des Elends, die Herausforderung der Ungerechtigkeit, der Abhängigkeit, der Willkür und der moralischen Verwahrlosung.

Wir unterstreichen, daß die kommende Synode der Bischöfe über Afrika die Stunde des Exodus der afrikanischen Völker einläuten und so einen großen Augenblick in der Geschichte seines Fortschritts und der Verwandlung seiner Kulturen bedeuten wird.

II. Wir unterstreichen diese Überzeugungen umso mehr, als wir über die gesamte Situation des heutigen Afrika beunruhigt sind:

– Die Völker unserer Länder sind zu Objekten degradiert, die durch die Interessen egoistischer Minderheiten manipuliert werden. Sie sind marginalisiert und von den Stellen ausgeschlossen, an denen über ihr Schicksal und die Nutzung ihrer natürlichen Reichtümer entschieden wird.

– Die Willkür regiert überall in unseren Ländern. Auf politischer Ebene äußert sich die Willkür in schweren Beeinträchtigungen der Freiheit und der menschlichen Würde und durch einen permanenten Bürgerkrieg, der die Völker in Angst und Sklaverei gefangen hält. Die absurde und nutzlose Anhäufung von Waffen, Quelle der Schulden, vermindert auf eine gefährliche Weise die Haushaltsmittel für Erziehung, Gesundheit und alle Programme für eine menschliche Entwicklung.

Auf ökonomischer Ebene zieht dieser Umstand die Verschwendung der Ressourcen, die Korruption und die wiederholte und andauernde Unterschlagung öffentlicher Mittel nach sich. Die Entwicklungsprojekte entsprechen selten den Forderungen einer zweckmäßigen Voraussicht. Auf moralischer Ebene ist der Verlust sittlicher Werte, das Anwachsen der Prostitution und des Geistes der Prostitution zu beobachten.

Auf sozialer Ebene zeigt sich das Fehlen eines Gesellschaftskonzepts, das auf eigenen kulturellen und geistigen Werten beruht sowie die Vorherrschaft der »Strukturen der Sünde«.

– Die Jugendlichen in unseren Ländern leben in einer besonders schwierigen Situation. Ihre Erziehung in den Schulen ist prekär. Schlimmer noch, sie berücksichtigt nicht ernsthaft Werte wie die Achtung des Gemeinwohls, gut verrichtete Arbeit, tägliche Anstrengung, Ehrlichkeit und die Würde der Frau.

Ganz offensichtlich entfernt sich die bürgerliche Gesellschaft vom Christentum, und wir sehen ein ständiges Abdriften der Jugendlichen zu den Sekten, von denen manche in schlimme Sackgassen führen. Das Schweigen der Kirche in zahlreichen dramatischen Situationen, inadäquate Antworten auf die Bedürfnisse unserer Gesellschaften, Gleichgültigkeit und Apathie vieler Christen sind die Ursache dieser Lage.

– Der Mangel an Selbstvertrauen und an Vertrauen zwischen uns begrenzt oder blokkiert die kulturelle, wissenschaftliche und technische Kreativität. Unsere Universitäten, die Wissen erzeugen und weitergeben, sind an den Forschungs- und Entwicklungsprogrammen nicht wirklich beteiligt.

– Die Städte in unseren Ländern sind ohnmächtig angesichts des Anstiegs der Gewalt und der Verwahrlosung der Sitten. Nichtsdestotrotz privilegieren die Politiker sie weiterhin im Vergleich mit dem Land und den Dörfern, die mehr und mehr verarmen.

– Die christlichen Laien, die sich isoliert in Entscheidungsstrukturen engagieren, in denen das Evangelium nicht Quelle des Handelns ist, werden ohnmächtig und wirkungslos, oder sie geben sich mit einer auf die Familie beschränkten Solidarität zufrieden.

III. Diese Beunruhigungen lassen uns unsere Gebete und Hoffnungen zum Himmel schicken.

– Die Schärfe der Krisen in unseren Ländern zeigt uns, daß sich nichts ändern wird, wenn wir uns nicht zuerst selbst ändern. Wir bauen vor allem auf die christlichen Laien und ihren Zusammenschluß. Denn Afrika verfügt noch heute über wertvolle menschliche und christliche Ressourcen, die ohne weiteres in der Lage sind, ihre Verantwortung in der Unterscheidung und Beherrschung der Bedürfnisse und der Prioritäten wahrzunehmen.

– Die materiellen Ressourcen, die Afrika im Überfluß besitzt, stellen für mächtige und gut organisierte ausländische Mächte eine besondere Anziehung dar.

– Die gegenseitige Abhängigkeit der Nationen und der Blick der übrigen Welt auf Afri-

ka sind eine Anfrage an uns und lassen uns deutlich betonen, daß unser Kontinent zur internationalen Gemeinschaft viel beizutragen hat, daß unsere Teilkirchen in Afrika die Universalkirche bereichern können, denn wir wissen, daß die afrikanischen Kulturen an Werten reiche Quellen sind. Dem Heiligen Vater für die Ankündigung der kommenden Synode der Bischöfe Afrikas dankend, stellen wir uns zur Verfügung unserer Bischofskonferenzen, um das öffentliche Wohl voranzubringen.

– Wir bauen auf die Unterstützung unserer christlichen Brüder in aller Welt, darauf, daß sie uns dabei helfen, unsere Verantwortungen zu übernehmen, die zuerst die gegenüber der verwandelnden und mobilisierenden Wahrheit ist. »Die Wahrheit wird euch freimachen«, lehrt uns das Evangelium von Jesus Christus.

Die Wahrheit müssen wir verkünden und ganz konkret in den öffentlichen sozialen Strukturen und im täglichen Leben verwirklichen. Der heilige Paulus lädt uns – Bischöfe, Priester und Laien – durch diese Worte ein, die Timotheus tief beeindruckt haben:

»Ich beschwöre dich im Angesicht Gottes und Christi Jesu, der einmal richten wird Lebendige und Tote, bei seiner Epiphanie und seiner Königsherrschaft: Verkündige das Wort, sei zur Stelle – gelegen und ungelegen –, rede ins Gewissen, ermahne mit aller Geduld und Belehrung« (2 Tim 4,1-2).

Diese Worte in die Tat umzusetzen, dazu gibt uns Papst Johannes Paul II. ein Beispiel, wenn er an uns appelliert, »gewisse ungerechte Strukturen und vor allem die politischen Institutionen zu reformieren, um korrupte, diktatorische und autoritäre Regime durch demokratische Ordnungen der Mitbeteiligung zu ersetzen« (*Sollicitudo Rei Socialis* 44).

IV. Uns auf diese Weise neu am Licht des Wortes Gottes orientierend und durch ihn gerufen, uns und unsere Umgebung zu ändern, schlagen wir am Ende dieses Kolloquiums folgendes vor:

1. Gelegenheiten zu einem organisierten Dialog vor allem zwischen Laien, Bischöfen und Priestern sind auf nationaler, regionaler und afrikanischer Ebene zu fördern.
2. Programme der Bildung, des Studiums und der Forschung der Soziallehre der Kirche sind in Seminaren, Konferenzen, Kolloquien usw. in die Tat umzusetzen und mit Sorgfalt auf die konkrete Lebenslage in afrikanischen Ländern zu beziehen.
3. Strukturen (wie die Kommissionen *Justicia et Pax*) sind zu schaffen, die es erlauben, im Namen des Evangeliums jeden Angriff auf die Menschenwürde, den wir in Afrika zu beklagen haben, anzuzeigen und eine Zivilisation der Liebe aufzubauen. Durch diese Strukturen sind Netzwerke zu knüpfen, die den Austausch und die Zusammenarbeit zwischen Personen und Institutionen fördern, um die Verantwortung und die Teilnahme an Projekten einer menschlichen und geistigen Entwicklung zu fördern.
4. Anläßlich der Konferenz der für das Laienapostolat zuständigen Bischöfe Westafrikas (6.-10. November 1989) ist eine Arbeitsgruppe einzusetzen, um kurzfristig ein Kommunikationsorgan auf hohem Niveau für ganz Afrika als Ersatz für *Afrique Nouvelle*, eine seit vielen Monaten verschwundene Wochenzeitung, zu schaffen und um Zentren zu errichten, die im Interesse einer breiten Öffentlichkeit Radio- und Fernsehsendungen, Kassetten und Videokassetten produzieren.
5. Arbeitsgruppen christlicher Laien aus ganz Afrika sind einzurichten, um Finanzierungswege zur Förderung von Entwicklungsprogrammen und Projekten zur Errichtung

von Schulen und Kultureinrichtungen (Mitgliedsbeiträge und besondere freiwillige Zahlungen) zu prüfen und vorzubereiten. Diese Schulen und Kultureinrichtungen sind vorrangig und dringlich, um die tragischen Unzulänglichkeiten des afrikanischen Erziehungssystems zu überwinden.
6. Der Zugang ganz Afrikas zu den existierenden oder geplanten katholischen Universitäten, die auch naturwissenschaftliche und medizinische Fakultäten umfassen sollen, ist zu fördern, und eine katholische Organisation für den Austausch zwischen den Universitäten und die Koordination der Forschungsaktivitäten ist einzurichten.
7. Wir wollen die Erfahrung, die wir anläßlich des Kolloquiums im »Refuge du Pelerin« in Djrègbé gemacht haben, regelmäßig erneuern, um in uns und in unserer Umgebung die Hoffnung auf das Wohl unserer Völker zu beleben.

GLOSSEN

GEDANKEN EINES LAIEN ZUM PRIESTERLICHEN ZÖLIBAT. – In Annäherung an das Problem des priesterlichen Zölibats, der sich heute massivsten Angriffen ausgesetzt sieht, sollte man vielleicht zunächst so differenzieren, daß der Zölibat das Wesen des Priestertums zwar nicht ausmacht (nicht »wesensnotwendig« dazugehört, wie die Lehre der Kirche ja auch sagt), daß er jedoch diesem Wesen zutiefst angemessen ist. Wenn das aber so ist, (was hier begründet werden soll), dann wäre der Verzicht auf die Zölibatsforderung oder auch die Freistellung des Zölibats ein sachlicher Rückschritt – oder anders gesagt, ein Verlust an theologischem Niveau in der Interpretation dessen, was Priestertum bedeutet.

Eine wichtige Vorentscheidung für die Beurteilung der Angemessenheit des Zölibats liegt wohl bereits in der Wahl der Perspektive, aus der heraus man den Priester sieht: soll man ihn in erster Präferenz als »einen von uns« betrachten, als jemanden, der gleichsam zum allgemeinen Priestertum aller Christen noch zwei, drei Aufgaben zusätzlich hat, oder als den, der aufgrund freier Entscheidung und kraft sakramentaler Weihe in besonderer Weise herausgerufen und herausgestellt ist?

Die erstgenannte Perspektive würde den Priester nur in Hinblick auf seine amtlichen Funktionen definieren, als – überspitzt formuliert – Religionsfunktionär mit besonderem Auftrag. Und tatsächlich kann man fragen, ob bei solcher Definition eine Verzichtsforderung, wie sie der Zölibat darstellt, noch als legitim erachtet werden kann.

Ganz anders die zweite Perspektive: sie sieht im Priester einen Menschen, der nicht nur zum besonderen Umgang mit den göttlichen Dingen, die in seine Hände gelegt sind, befugt ist, sondern den, der die übernatürliche Dimension dieser besonderen Aufgabe in der Ganzhingabe seiner Existenz an Gott zum weithin sichtbaren Zeichen werden läßt. Natürlich ist es dabei nicht um eine Art »höherer« Lebensform nach irdisch-hierarchischen Kategorien zu tun, sondern um den Versuch maximaler Annäherung der priesterlichen Selbstinterpretation an das Mysterium der unendlichen Liebe Gottes zu den Menschen – mit der gewichtigen Einschränkung natürlich, daß alle menschliche Hingabe immer nur schwacher Abglanz der göttlichen Ganzhingabe sein kann.

Hans Urs von Balthasar sprach einmal von dem Priester als dem, »der mir mit seiner Existenz zu einem Wort und Licht Gottes werden kann«. Vielleicht könnte man auch formulieren, daß in diesem geistlichen Menschen –

und früher nannten wir Priester ja auch gewöhnlich Geistliche – für die ihm anvertrauten Menschen der Heilige Geist Gottes transparent wird.

Der Priester steht an jener Stelle, an der die Liebe Gottes in besonderer Weise in das menschliche Koordinatensystem einbricht. Er steht in besonders intensiver Aus- und Hinrichtung auf Gott, in einem personal besonders intensiven Bezug zum Stifter und Haupt der Kirche, zu Christus. Wenn der Priester das hl. Meßopfer feiert, steht er gewissermaßen mit einem Fuß in einem anderen Sein. Wenn unter seinen Händen Leib und Blut des Herrn gegenwärtig werden, so ist er selber in diesem Moment die personale Repräsentation des göttlichen Willens.

Sollte die Kirche dieses vornehmste und höchste, ja heilsvermittelnde Tun nicht jenem Menschen vorbehalten, der sich gänzlich in den »vertikalen« Bezug hineinstellt (ohne damit die »horizontale« Achse zu verlassen), jenem Menschen, dessen Liebe (als bindende oder gebundene Liebe, also nicht als *caritas/agape*) zuallererst auf Christus hingeordnet ist, was ja nicht hindert, daß er ein intensiv Liebender im Sinne von Nächstenliebe, Freundschaft und Fürsorge bleibt oder wird. Im Gegenteil gebiert ja doch gerade die liebende Ganzhingabe an den Herrn wohl erst jene Liebesfähigkeit, die dem Seelsorger die Kraft gibt, seiner besonderen Sendung und Berufung gerecht zu werden, als Vorsteher der Gemeinde, als Lehrender und Belehrender, schließlich – in geradezu übermenschlicher Auszeichnung – als Vermittler sakramentaler Heilsgaben.

Wenn der Priester nun in besonderer Weise persönliche Gemeinschaft mit Christus hat, so unterwirft dieser Vorzug ihn zugleich einem »strengeren« Maßstab, will sagen, der liebende, barmherzige, ebenso wie der richtende, gerechte Herr wendet sich ihm in besonderem Maße zu. Die Gnade, die dem Priester in der Weihe geschenkt wird, hilft ihm, diesen Vorzug und diese Last, herausgerufen zu sein aus den Vielen, auszuhalten. Und wiederum ist es Gnade, die ihm Kraft gibt, in solch besonderer Weise Repräsentant des Herrn zu sein.

Mag das skizzierte Priesterbild – gerade auf dem Hintergrund gegenwärtiger Diskussionen – auch ideale Züge aufweisen, so sollten wir doch um der »heiligen Zeichen« willen, mit denen der Priester als besonderer Repräsentant Christi umzugehen beauftragt ist, daran festhalten. Natürlich entspricht dieses Bild auch kaum mehr dem Selbstverständnis vieler Priester, das (nicht zuletzt) unter den Attacken auf den Zölibat sehr gelitten hat. Wenn so mancher Priester heute auf gar keinen Fall mehr als »Hochwürden« angeredet werden möchte, so spricht daraus nicht in erster Linie begrüßenswerte Demut, vielmehr bezeugt diese »Bescheidenheit« leider, daß viele Priester kein Verständnis mehr für die besondere Würde ihres Weihestandes haben. Eher empfinden sie die sakramentale Herausgehobenheit ihrer Stellung als für heutiges Zeitgefühl nicht mehr vermittelbares Skandalon.

Die Diskussionen um den priesterlichen Zölibat signalisieren einen spürbaren Verfall des (noch) weithin akzeptierten und lehramtlich gültigen Priesterbildes. Dieser Verfall dürfte langfristig aber wohl auch den Glauben an das Heilsinstitut der Kirche im allgemeinen und die Heilskraft der Sakramente im besonderen in Mitleidenschaft ziehen. Was der zölibatäre Priester trägt, ist nach einem Wort Karl Rahners eine »heilige Last«. Man darf folgern: Die Abschaffung (oder Freistellung) des Zölibats würde mit der Beseitigung dieser Last zugleich etwas Heiliges beseitigen.

Burkhard Haneke

LUST AUF LÄRM. Zur Lebensfreude heutiger Feste und Feiern. – »Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feiern nicht riechen.« Mit dieser biblischen Klage (Amos 5,21) ließe sich die Stimmung einer wachsenden Anzahl von Menschen auf den Punkt bringen, denen friedliche Abende und ruhige Nächte durch den Radau feiernder Nachbarn vermiest werden.

In der Tat, die Bereitschaft, bei Partys, Feten und anderen kollektiven Vergnügungen, insbesondere bei Garten-, Sommer- und Stra-

ßenfesten auf Unbeteiligte Rücksicht zu nehmen, schwindet. »Fröhliche« Leute zelebrieren »Lebensfreude«, mit oder ohne Musikanlage, aber durchgehend und hemmungslos bis weit nach Mitternacht. Lautsein ist »in«, wer sich gestört fühlt, ist »out«. Und alles, was »out« ist, zählt nicht. Zudem scheint sich die Ansicht eingebürgert zu haben, ein-, zweimal pro Jahr(eszeit) dürfe man »voll auf den Putz hauen«. Letzte Skrupel (sofern vorhanden) beseitigt man durch verständnisheischende Vorabentschuldigungen: An dem und dem Abend könne es »etwas« lauter werden. Wie zartfühlend! Als würde der Lärm dadurch leiser.

Die Leidtragenden selbst halten durchweg still. Einigen macht der Spektakel (angeblich) nichts aus. Andere sind zwar verärgert, müßten sich aber, falls sie den Mund auftäten, an ihre eigenen Unverschämtheiten erinnern lassen. Der Rest, obwohl mit Wut im Bauch, will sich's mit den Nachbarn nicht verderben oder ist zum Widerspruch schlicht zu feig. So protestiert, wenn überhaupt, meist nur einer. Das freilich wird ihm bitter übelgenommen. Auf unabsehbare Zeit hängt ihm das Stigma des Spielverderbers und Querulanten an. Was er sich wohl einbilde. Was er eigentlich wolle, niemand sonst beschwere sich, folglich könne es doch so schlimm gar nicht sein. Und selbst wenn es ein wenig lauter zuginge, lasse man sich noch lange keine Vorschriften machen, denn ein-, zweimal pro Jahr ... Derart oder ähnlich werden die Dinge auf den Kopf gestellt. Nicht wer stört, stört, sondern wen das Stören stört, der stört. Es ist die altbekannte Masche: Das Opfer wird zum Täter und der Täter zum Opfer erklärt.

Noch leichter fallen Abfertigung und Stigmatisierung des Protestierenden, wenn die Lärmbelästigung zum Beispiel von Straßenfesten ausgeht. Man beruft sich ganz einfach auf die Mehrheit. Sie ist das Alibi schlechthin, die Überinstanz. Was sie will und tut, ist sakrosankt; sie verleiht ihm den Anschein des moralisch wie juristisch Rechtmäßigen. Wer sich gegen die Mehrheit, genauer: gegen die, die sich dafür halten, stellt, ist im Unrecht. Von vornherein. – Solche Pseudolegitimation durch Berufung auf die Mehrheit ist, verdeckt, übrigens auch im ersten Fall vorhanden: Der eine Protestierende wird sowohl gegen die eigene als auch gegen die schweigende Mehrheit der anderen Nachbarn ausgespielt.

So weit die Beschreibung des Phänomens. Doch was steckt dahinter? – Die Ursachen, Gründe und Hintergründe bilden ein kompliziertes Geflecht aus vielen voneinander abhängigen und unabhängigen Faktoren, dessen genaue Untersuchung Aufgabe einer eigenen Studie wäre. Das Wesentliche jedoch läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Feste und Feiern als solche haben den Charakter des Besonderen, Außergewöhnlichen, des Nichtalltäglichen. Die heute herrschende Inflation an Festen und Feiern beraubt sie dieses Charakters. Feiern wird zum Alltag, dann zur Gewohnheit, schließlich zum Gewöhnlichen. Dort aber regieren Frechheit, Lärm und Zügellosigkeit.
2. Ihrem Sinn nach sind Feste und Feiern Ausdruck von Freude und Dankbarkeit. Mangelt es daran, dann mangelt es auch an der Fähigkeit, im Feiern das rechte Maß zu finden und zu wahren.

Daß es der heutigen Zeit an Freude und Dank gebricht, sich statt dessen Freudlosigkeit und Undank ausbreiten, ist eines ihrer Kennzeichen. »Danke« ist eines der abgedroschensten, »Freude« eines der ungebräuchlichsten Wörter (statt um Freude geht es heute bloß noch um Spaß). Freude und Dank setzen nicht nur ein Geschenk voraus, sondern auch die Bereitschaft, sich überhaupt beschenken zu lassen. Das aber paßt nicht ins Leben des mündigen, emanzipierten, selbstbestimmten und sich selbst verwirklichenden Menschen. Sich beschenken lassen – das käme einer Erniedrigung gleich, das wäre Fremdbestimmung, ein Anschlag auf das autonome Subjekt! Der moderne Mensch hängt von niemandes Gunst ab. Er ist sein eigener Herr(gott). Hinzu kommt, daß in einer Überflußgesellschaft nichts überflüssiger ist als Freude und Dankbarkeit. Denn im Überfluß hält man alles für selbstverständlich, das Selbstverständliche jedoch gibt weder Anlaß zur Freude noch zum Dank.

3. Das durch den Ausfall von Freude und Dankbarkeit entstandene Sinnvakuum bei Festen und Feiern versucht man mit dem abso-

lutgesetzten Ich auszufüllen. Hinter allen Gründen und Anlässen zum Feiern verbirgt sich dieses Ich. Man feiert sich selbst. Eine so extrem ichzentrierte Kultur wie die gegenwärtige, in der der einzelne alles Erreichte letzten Endes sich selbst verdankt und Maß und Ziel seiner selbst ist, kann in ihren Festen und Feiern gar nichts anderes als sich selbst und damit das zum Nabel der Welt erhobene Ego feiern. Dem widerspricht nicht, daß es in irgendwelchen Nischen noch anders zugeht. Ausnahmen bestätigen die Regel.

Kreisen nun die Feiernden um sich selbst, dann lautet die Maxime: Voll auf seine Kosten kommen! Auf wessen Kosten man auf seine Kosten kommt, spielt dabei keine Rolle. Wir haben Lust auf Lachen, also lachen wir. Lust auf Singen, also singen wir. Lust auf Tanzen, also tanzen wir. Lust auf Trinken, also trinken wir. Lust auf Grillen, also grillen wir. Lust auf Grölen, also grölen wir. Lust auf Huren, also huren wir. Lust auf Lärmen, also lärmen wir. Lust auf Schikane, also schikanieren wir. Lust auf Randale, also randalieren wir. Worauf immer wir Lust haben, das laßt uns tun, denn morgen sind wir tot.

4. Der Hang zur Maßlosigkeit im Feiern spiegelt, wie aus dem bisher Gesagten erkennbar, die Maßlosigkeit einer Ich-will-alles-Kultur wider. Kultur des verabsolutierten Ich ist notwendig Kultur der Maßlosigkeit – Kultur der Lebensgier, des Sichauslebens, der Ausbeutung von Mit-, Um- und Nachwelt. Weil sich der Mensch niemals selbst genügt, wird er, sobald er sein eigenes Maß zu sein sich anmaßt, maß-los. In jeder Beziehung.

5. Der maßlose Mensch, der Mensch ohne Maß, ist unglücklich. Sein Unglück schreit er auch im Lärm seiner Feste und Feiern heraus und versucht, es in ihm zu ersticken. Mit Lärm überspielt er seine Haltlosigkeit, seinen Schmerz und die quälende Gewißheit, daß er den Bogen überspannt. Er lärmt, um nicht zur Besinnung kommen zu müssen. Das organisierte Ausrasten heutiger Feste und Feiern ist gleichermaßen Verdrängungsritual, Ausdrucksmittel und Selbstbetäubung. In der Ausgelassenheit scheinbar Vitalität versprühender, vor Selbstbewußtsein strotzender Zeitgenossen artikuliert sich mehr Lebensangst als Lebensfreude, mehr Verzweiflung als Hoffnung, mehr Leere als Sinn.

Derjenige, den die netten Leute von nebenan um den Schlaf bringen, pfeift natürlich auf Phänomenbeschreibung und Ursachenforschung. Er will seine Ruhe, hier und jetzt. Was kann er tun? Weghören? Geht nicht. Protestieren? Möglich, aber ohne Erfolgsgarantie (siehe oben). Die Polizei einschalten? Auch möglich; wirkt meistens. Doch, wie ist es beim nächsten Mal, wie beim übernächsten Mal? Und wie, wenn nacheinander auch die andern Nachbarn Feiern mit Sichgehenlassen verwechseln? Soll man sich ständig beschweren oder alle anzeigen? Abgesehen von den praktischen Schwierigkeiten, nutzt sich beides schnell ab. Bliebe noch, als ultima ratio, die Privatklage. Hat sie Erfolg, dürfte für längere Zeit (zumindest akustisch) Ruhe herrschen. Aber auch sie wird dort zur stumpfen Waffe, wo sich Unsitte als Sitte etabliert.

So gilt auch hier: Es kann der Frömmste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt. Vor allem, wenn es deren viele sind. Das heißt aber keineswegs, Rücksichtslosigkeiten stillschweigend hinzunehmen. Nur darf Unrecht nicht mit Unrecht vergolten werden. Gottfried Paschke

»VIELE SIND BERUFEN, wenige aber auserwählt« – Ungelehrtes – mit einigen Anmerkungen – zu Eugen Drewermann. – Seit geraumer Zeit geistert unüberhörbar ein Name durch (west-)deutsche Theologen- und Kirchenkreise, der für ein »Fegefeuer« im Lehr- und Publikationsbetrieb sorgt, so daß alle Diskussionen um die Kölner Theologenerklärung gegen Rom zu verblassen scheinen: Eugen Drewermann aus Paderborn[1], in seiner Ausstrahlung und Breitenwirkung schon öfter an die Seite Guardinis gestellt. Mit dem Pathos des »Einzelnen« rodet Drewermann nicht nur Wälder, die das Papier seiner auflagenstarken »Wälzer« hergeben, sondern trägt »kahlschlagend« (so Hermann Josef Lauter OFM in einer Rezension) und mit teutonischem Ernst seine »Lehre« der Psychisierung und Mythisierung von Exegese und Dogma an seine Lesergemeinde heran. Kein Theologe – und als ein solcher will Drewermann auftreten – ist vergleichbar im Gespräch der Medien, zumal seit Vorstellung des 900-Seiten-Bandes *Kleriker. Psychogramm eines Ideals* (Olten 1989), mit dem Drewermann alle Karten seines »Anliegens« ausgefeilt und provokativ auf den Tisch legt. Was vor über 12 Jahren unter dem Zeichen Kierkegaards mit einer weit ausholenden Analyse der *Angst* verheißungsvoll begann, dann zu einem neuartigem Schriftverständnis ausgebaut wurde (*Tiefenpsychologie und Exegese*), mündet nun in den Paukenschlag einer endgültigen Anklage der klerikalen Kirche und des Christentums, wie sie seit Nietzsche (der sich etwas kürzer fassen konnte) nicht mehr formuliert wurde. Voltaires »Ecrasez l'infame« läßt grüssen.

Was soll ein Christ, ein katholischer zumal, dem entgegenhalten, ist ein »Dialog« mit diesem sendungsbewußten Mann überhaupt möglich, ohne ihn zu verketzern oder zu verteufeln, und ohne selbst in »Verdacht« zu geraten, durch eigenes Verhalten und Reagieren die Thesen des Autors zu bestätigen?[2]

Drewermanns Argumentationsweise ist strukturell totalitär, Anfragen und Antworten werden niedergeschmettert[3], nur ein »Nachwort« mit dem Hinweis auf eine positiv weiterführende Alternative scheint mir hier sinnvoll. Alle, die in Priesterseminaren und auf Pastoraltagungen in den letzten Jahren das Loblied der von Drewermann konsequent zu Ende gedachten »Humanwissenschaften« sangen, finden sich nun theologisch ohne Boden vor und können auch nicht mehr mit pastoralen Gemeinplätzen die Situation beschönigen.

Wo wäre »Land« in Sicht? In einem Nachwort zum Bernanos-Roman *Die Freude* schrieb Hans Urs von Balthasar, der schon früh dem Thema *Der Christ und die Angst* einen Essay[4] widmete, u.a.: »Psychologie, konsequent zu Ende gedacht und praktiziert, schließt die Seele in sich ab, gibt ihr Gesetze aus sich selbst und ist damit, bewußt oder unbewußt, atheistisch.«[5] Dafür, daß Psychologie in einen endlosen Monolog ausartet, ist Drewermann selbst und die ganze ausufernde »Lebenshilfe«-Literatur das beste Beispiel. Die oberflächliche Ein-

1 Vgl. A. Zottl, Glaube als kollektive Vernunft. Eine notwendige Ergänzung zu Eugen Drewermann, in dieser Zeitschrift 18 (1989), S. 162-176.

2 Eine erste, sehr faire Auseinandersetzung bei A. Görres/W. Kasper (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113). Freiburg 1988.

3 Vgl. *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Antwort auf G. Lohfinks und R. Peschs »Tiefenpsychologie und keine Exegese«*. Olten 1988.

4 Einsiedeln ^{6}1989.

5 G. Bernanos, *Die Freude*. Zürich 1976, S. 314.

ordnung von Bernanos *Die Freude* in Drewermanns Psychogramm[6] zeigt, daß wirkliches Verständnis katholischen Priestertums fehlt und dem Angelpunkt, der zur Gegenentlarvung hätte führen können, ausgewichen wurde.[7] Die permanente Gleichsetzung aller Religionen bei Drewermann[8] ist schließlich die Negierung des »Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs«, auf den Pascal verwies, sowie die Leugnung der nirgendwo sonst findbaren *Inkarnation* des Logos, weshalb schlicht an 1 Joh 4,1-6 zu erinnern ist.

Belesenheit und stilistische Stringenz des Erfolgsautors erheischen Respekt, doch genauso fällt ein Mangel an Musikalität und Humor auf, der bei großen Theologen wie Karl Barth oder dem genannten Hans Urs von Balthasar, die beide auch umfangreich publizierten, immer spürbar blieb. Es fehlt einfach der »Stern« in diesem Werk, der aus den psychischen und mythischen Bedingtheiten befreien und erlösen würde. »Wenn wir die Menschen nur nehmen, wie sie sind, so machen wir sie schlechter; wenn wir sie behandeln, als wären sie, was sie sein sollten, so bringen wir sie dahin, wohin sie zu bringen sind.«[9] Dabei geht es nicht um ein »Ideal«, sondern um die gelebte »Einheit von Leben und Tod«[10], in der in Jesus Christus berufene und erwählte Menschen sich in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam zur *Speise* für andere umformen lassen. *Nach* Ostern ist eine ganz andere »Psychologie« vonnöten. Es ist in der Tat ontologisch, nicht bloß *in effigie*[11], eine völlig neue Situation entstanden, von der auch im alten Ägypten mit seinem Totenkult niemand etwas ahnen konnte. Der dialektische Sprung von einer verengenden »Tiefenpsychologie« zu einer öffnenden und befreienden »Höhenpsychologie« ist bereits getan: Adrienne von Speyr hat es in ihrem Buch *Die Welt des Gebetes* unübertreffbar ausgesagt.[12]

Stefan Hartmann

---

6 Vgl. E. Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*. Olten 1989, S. 401; vgl. ebd., S. 808, Anm.

7 Vgl. die neuaufgelegte Darstellung von H.U. von Balthasar, Gelebte Kirche: Bernanos. Einsiedeln/Trier ^{3}1988.

8 Vgl. das Ghandi-Motto bei E. Drewermann: *Ich steige hinab in die Barke der Sonne. Meditationen zu Tod und Auferstehung*. Olten 1989, S. 9.

9 Goethe in *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, zitiert nach J. Auer, Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium. Regensburg 1979, S. 72.

10 Vgl. F. Ulrich, Leben in der Einheit von Leben und Tod. Frankfurt/Main 1973.

11 Vgl. E. Drewermann, *Kleriker*, a.a.O., S. 47ff. und S. 169ff.

12 Einsiedeln ^{2}1987. Vgl. ferner zum Ganzen: dies., Kostet und seht. Ein Lesebuch aus ihren Schriften. Ausgewählt von H.U. von Balthasar. Einsiedeln/Trier 1988.

Michael Waldstein, 1954 in Salzburg geboren, studierte in Dallas, Rom und an der Havard Divinity School/USA. Promotion 1984. Heute doziert er Philosophie und Theologie an der University of Notre Dame/Indiana; er gehört zur Redaktion der amerikanischen *Communio*. Bettina Halbe übersetzte den Aufsatz auf Seite 203 aus dem Amerikanischen.

Den Beitrag von Antonio Sicari OCD auf Seite 222 übersetzte August Berz aus dem Italienischen.

Den Aufsatz auf Seite 229 von Stefaan van Calster übertrug Uta Hilger aus dem Flämischen.

Joseph Bato'Ora Ballong-Wen-Mewuda wurde 1974 zum Priester der Diözese Sokodé/Togo geweiht. Er studierte Philosophie und Theologie an der Päpstlichen Universität Urbaniana/Rom und am Institut Catholique/Paris sowie Geschichte an der Universität Sorbonne/Paris. Seit 1987 arbeitet er bei Radio Vatikan und ist Gastprofessor an der Päpstlichen Universität Urbaniana. Den Aufsatz auf Seite 238 übersetzte Erika Grün aus dem Französischen.

Paul Josef Cordes, 1947 in Kirchhundem bei Paderborn geboren, Priester 1961, Bischof 1976 mit Titularsitz in Naisso (Dazien), ist Vizepräsident des »Päpstlichen Rates für die Laien«.

Bei dem Dokument auf Seite 278, das Manfred Spieker aus dem Französischen übersetzte, handelt es sich um den Text, der auf dem Kolloquium über die Enzyklika »Sollicitudo Rei Socialis«, das im August vergangenen Jahres im »Refuge du Pelerin« in Djrègbé (Diözese Porto Novo/Benin) stattfand, unter dem Titel »Der Auftrag der Laien in der Kirche von Afrika und für die Entwicklung ihrer Völker« als Kommuniqué und Abschlußerklärung verabschiedet wurde.

Internationale katholische Zeitschrift. In der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH. Redaktion: Maximilian Greiner (verantw.), Achim Bucher. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Friesenstraße 50, 5000 Köln 1, Tel.: 02 21/12 35 53, Fax: 02 21/12 37 54. – 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 Postscheckamt Basel, Nr. 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 werden und die Rücksendung ausdrücklich gewünscht wird. – Erfüllungsort und Gerichtsstand für Leistungen des Verlags und des Fotosatzstudios: Köln (für die Leistungen der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag: Paderborn).

Satz: Greiner & Reichel Fotosatz, Köln
Herstellung: Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Liboristraße 1-3, 4790 Paderborn
Vertrieb und Inkasso: Bonifatius GmbH, Paderborn

Einem Teil dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Johannes Verlags Einsiedeln, Freiburg, bei.

Die Modernität und das Christentum

Von Peter Henrici SJ

Seit das Postmoderne modern geworden ist, spricht man wieder von Modernität. Denn man muß doch wenigstens wissen, was man so post-wendend überwunden hat. Oder definiert man vielleicht das Moderne vom Postmodernen her, als das, was man nicht mehr sein will? Jedenfalls steckt dahinter ein echtes Problem: die Vergänglichkeit der Kulturepochen. Und da sich das Christentum in jeder Kultur inkulturieren soll (wie man mit einem anderen Modewort sagt), stellt sich heute die Aufgabe einer Umkulturierung. Weil es jedoch schwer ist, von der Zukunft zu reden – oder wiederum allzu leicht –, soll hier einmal im Blick auf die Vergangenheit gefragt werden, wie sich denn die Modernität zum Christentum und das Christentum zur Modernität verhält.

Was heißt modern?

Dem Wortsinne nach kann sich jede Epoche neuzeitlich oder modern[1] nennen; denn wenn sie anbricht, ist sie immer neu. Emphatisch aber nennt sie sich modern, wenn sie ihre Andersheit gegenüber dem Früheren, ihren Bruch mit der Tradition betonen will. Dreimal ist bisher in der Geistesgeschichte das Wort ›modern‹ in diesem emphatischen Sinne gebraucht worden.

Das erstemal am Ausgang des Mittelalters, im 14./15. Jahrhundert. Damals stellte sich der ockham'sche Nominalismus, vor allem an den neugegründeten Universitäten (Wien, Heidelberg, Leipzig, Krakau, Tübingen), als »via moderna« (neue Methode) der überkommenen mittelalterlichen Hochscholastik entgegen. Diese »Modernität« gewinnt bald bildungsmäßig die Oberhand[2] und wird als Denkhintergrund die ganze Neuzeit beherrschen.[3] Wer wissen will, was modern heißt, muß sich also fragen, was die *via moderna* gegenüber der

---

1 ›Modernus‹, in Analogie zu ›hodiernus‹ von ›modo‹, ›jetzt‹, abgeleitet, ist eine Neubildung des christlichen Spätlateins. Sie findet sich zum ersten Mal bei Gelasius in den *Epistulae Pontificum* (494/95).

2 In Paris werden beispielsweise in den ersten 30 Jahren des Buchdrucks (1469-1500) 80 Werke der *via moderna* verlegt, zum Teil in mehrfacher Auflage, gegenüber nur 14 Werken der *via antiqua*.

3 Dies ist die wohlbegründete These Joseph Maréchals: »Toute la philosophie moderne sera nominaliste« (*Précis d'histoire de la philosophie moderne*. Löwen 1933, S. 17).

via antiqua der hochscholastischen und antiken Philosophie an Neuem gebracht hat.

Das auffälligste Merkmal der *via moderna*, eine bestimmte Art von Logik und Sprachphilosophie und damit verbunden das Wuchern formallogischer Untersuchungen und Diskussionen, ist mehr ein Symptom als ein Konstituens nominalistischen Denkens. Sein Wesen läßt sich vielmehr mit drei Grundzügen umreißen:

1. Als wirklich und wahr gelten nur die konkreten Einzeltatsachen, nicht allgemeine Wesenheiten platonischer oder auch aristotelischer Art. Nur von der existierenden Einzeltatsache gilt das Widerspruchsprinzip; nur sie *ist* im vollen Sinne; nur die Einzeldinge sind von Gott geschaffen. Der neuzeitliche Tatsachenglaube (demzufolge man Hegels »Umso schlimmer für die Tatsachen« als eine philosophische Verrücktheit abtut) und der neuzeitliche Kult des Individuums, näherhin des Subjekts, haben hier ihre Wurzeln. Einzeltatsachen lassen sich nicht deduzieren; sie müssen erfahren werden: so wird die Erfahrung zur hauptsächlichsten, ja schließlich zur einzigen Erkenntnisquelle. Das führt einerseits zur modernen Naturwissenschaft (ihre Urväter waren Nominalisten: Buridan, Nikolaus von Oresme, Albert von Sachsen ...); es bringt aber auch einen neuen Typus von Frömmigkeit hervor. Die *Devotio moderna* – wie schon ihr Name sagt, dem Nominalismus verpflichtet – ist eine Erlebnisfrömmigkeit: ausgerichtet auf die historische Person Jesu und auf das innere Erlebnis der Bekehrung. Es lohnt sich, ihr Hauptwerk, die *Imitatio Christi*, unter diesen Gesichtspunkten durchzulesen. Von ihr abstammend ist auch die Exerzitienfrömmigkeit des Ignatius ausgesprochen »modern«.

2. Zwar wird der Nominalismus gemeinhin als metaphysikfeindlich betrachtet, doch liegt ihm eine ausgesprochene Metaphysik, ja eine Theologie zugrunde: eine Metaphysik der Schöpfung als eines freien Willensaktes des allmächtigen Gottes. Jedes Einzelding ist von Gott aus freiem Willensentschluß geschaffen – nicht im Rahmen einer Wesensordnung der Welt, die Gottes eigenes Wesen widerspiegeln würde; vielmehr zeugt es je und je von Gottes Macht und von seiner seinserhaltenden Liebe. Weil Gottes Wille absolut frei ist, sind auch seiner Allmacht keine Grenzen gesetzt: Gott hätte auch das Unsinnige, ja das Widersprüchliche schaffen können; nur seine Weisheit und Güte hat dies, sozusagen im Nachhinein, verhindert. So taucht hinter der Schöpfung als metaphysischer Abgrund die Denkbarkeit eines möglicherweise chaotischen Gottes auf, und darum stellt sich jetzt und erst jetzt auch das spezifisch neuzeitliche Problem einer Theodizee, einer Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt. An diesem Problem hat sich die Generation zwischen Leibniz und Kant abgekämpft; es steht jedoch im Hintergrund des ganzen neuzeitlichen Denkens. Denn wenn Gott kraft seines Willens für jede Einzeltatsache verantwortlich ist und wenn er andererseits kraft seiner Allmacht jedes Übel verhindern könnte: warum hat er es dann nicht getan? Der moderne, no-

minalistische Gott gibt mehr unlösbare Fragen auf, als daß er Lebensprobleme löst.

3. Wenn aus der Natur keine Wesensordung mehr zu erschauen ist, weil die Existenz im Abgrund des Willkürgottes schwebt: dann muß der Mensch selbst Ordnung in die Natur bringen und für seine eigene Existenzsicherung besorgt sein – es wäre denn, er würde sich wie Luther in blindem Vertrauen in die Arme des (hoffentlich) gnädigen Gottes werfen. Ordnung in die Welt bringt die Wissenschaft, und in ihr sucht der moderne Mensch denn auch seine Sicherheit. Auf Erfahrung gestützt, versucht er durch mathematische Zeichensysteme Regelmäßigkeit in die Tatsachen zu bringen, damit ihre Gesetzmäßigkeit ihn über die Zukunft beruhigen kann. Er setzt für dieses Vorgehen die Ordnungskraft seiner Vernunft ein (die nun nicht mehr die auf das Absolute ausgerichtete Ratio, sondern bloß noch konsequente Rationalität ist), und sein Vorgehen gelingt, insofern er dabei vernünftig – und das heißt jetzt: methodisch – vorgeht. Von der Methode ist der Schritt nicht mehr weit zum System: zum methodisch aufgebauten, auf menschlicher Rationalität beruhenden Gesamtbild der Welt. Das Gebäude wird jedoch zum Trümmerhaufen, sobald man (wiederum gut nominalistisch) erkennt, daß die verwendeten Zeichensysteme willkürlich und die Methodennotwendigkeit freie Konvention sind. Mit dieser Erkenntnis wird der Schritt zur Postmoderne getan.

Ein zweites Mal wurde das Wort ›modern‹ an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert emphatisch verwendet, in der *Querelle des Anciens et des Modernes*. Wiederum, und diesmal noch nachdrücklicher, ging es darum, sich vom Hergebrachten abzusetzen, und zwar auf dem Gebiet der Literatur. Wer es mit den »Anciens« hielt, meinte, die antiken Schriftsteller hätten auf unerreichbarer Höhe gestanden und allein ihre Stoffe seien literaturwürdig; folglich kann man nur nachahmen und nacheifern. Die »Modernes« dagegen beanspruchten (für sich) die Möglichkeit echten Fortschritts und sprachen eigenständiger Kreativität das Wort, auch und gerade bezüglich der literarischen Stoffe. Schon daß dieser Disput aufkommen konnte, zeigt den Abstand vom Mittelalter: dort wurde die Antike selbstverständlich und sozusagen unvermerkt ins Mittelalterliche übersetzt; hier ist der Abstand von der Antike bewußt geworden – wohlgemerkt bei beiden Parteien. Die Antike konnte jedenfalls nur noch nachgeahmt werden[4], und so gab man implizit auch auf der Gegenseite den »Modernes« und ihrem Glaube an das Neue, an den Wandel und den Fortschritt recht.

Ein drittes Mal taucht das Wort ›modern‹ schließlich, unbestimmter und vieldeutiger, im Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert auf. Man spricht von »moderner Kunst«, emphatisch vom »modern style« (dem Jugendstil), Buchti-

4 Hier wäre der Unterschied zwischen mittelalterlicher Präsenz und barocker Repräsentation sowohl der Antike wie des Absoluten zu bedenken. Modernes Denken hat etwas Theatralisches an sich; nicht von ungefähr weist Bacon die ganze Philosophie den »idola theatri« zu.

tel mit »modern« häufen sich[5], Chaplins *Modern Times* wird zum Filmklassiker, und schließlich wird der »modern dance« kreiert – dessen Weiterentwicklung und Überwindung vielleicht zum erstenmal das Wort ›postmodern‹ entstehen läßt. Es ist schwer zu sagen, was hier »modern« eigentlich meint. Es unterstreicht zweifellos das Bewußtsein, daß man sich vom Herkömmlichen absetzt und etwas Neues schafft, sowie die Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit dieses Neuen. Ist damit schon das Bewußtsein eines epochalen Wandels gegeben? Er wird jedenfalls weniger herbeigeführt als mitvollzogen; denn er ist in den vergangenen Generationen bereits herangereift – vielleicht mehr aufgrund ihres Versagens als ihrer Leistungen. In diesem Sinne machen sich die katholischen Modernisten ihren Namen, der zunächst als Schimpfwort gemeint war, programmatisch zueigen[6]: sie sind jene, die mit der Zeit schritthalten. Der Modernismus bietet uns auch eine mögliche inhaltliche Begriffsbestimmung des »Modernen« in seiner dritten Bedeutungsphase an: beim Unsicherwerden des Herkömmlichen angesichts der Historisierung der Tradition zieht sich der Modernist auf seine Subjektivität, sein inneres Erleben als letzte Instanz zurück. Das dürfte, in gewandelter Form, auch von der modernen Kunst gelten.

Neuzeit und Modernität

Die qualitative Bestimmung des Modernen fällt jedoch nicht unbedingt mit dem chronologischen Begriff der Neuzeit zusammen. Aus pragmatischen Gründen versuchten die Historiker, die Geschichte zu periodisieren, und so läßt man die Neuzeit normalerweise mit der Entdeckung Amerikas beginnen. (In wenigen Jahren werden wir somit 500 Jahre Neuzeit bejubeln dürfen.) Das Moderne dagegen trat längst vor dieser Neuzeit im Nominalismus zutage, und seine letzte Virulenz erlebte es genau da, wo die Historiker für gewöhnlich die Neuzeit enden lassen.

Und doch ist die Periodisierung der Weltgeschichte nicht völlig willkürlich. An der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert scheint sich die »Welt« selbst grundstürzend zu ändern – wenigstens für uns Europäer. Mit den Entdeckungen (nicht nur Amerikas) weitet sich der geographische Horizont in bis-

---

5 Vom *Modern Prometheus* Mary Shelley's (1818) über Meredith's *Modern Love* (1862) zu J.L. Meyers *Modernen Theorien der Chemie* (1864) und Bluntschlis *Modernem Kriegsrecht* und *Modernem Völkerrecht* (1866, 1868) bis zu Sombarts nachgeborenem *Modernen Kapitalismus* (1933).

6 Ursprünglich im Raum des Luthertums geprägt, zuletzt von C. Braig auf die liberale protestantische Theologie angewandt, wird ›modernistisch‹ von der Enzyklika *Pascendi* zur Kennzeichnung der von ihr verurteilten Lehren erstmals in den katholischen Raum übernommen. Der Kreis um Buonaiuti macht sich diesen Namen im *Programma dei Modernisti* sogleich zueigen.

her unerahnte Dimensionen; nicht nur die Enge des bisherigen Lebensraums, sondern auch die Relativität der eigenen Kultur kommt nach und nach zum Bewußtsein, und schließlich beginnt sich gegen Ende der Neuzeit so etwas wie eine Weltkultur zu entwickeln. Gleichzeitig zerbricht in Europa die alte, sichernde Lebenseinheit der Christenheit; Nationalstaaten entstehen und erstarken, auch diese durch die neue Konfessionsverschiedenheit vielfach wieder innerlich gespalten. Den größten Schock erhält das antik-mittelalterliche Lebensgefühl bald nach Beginn der Neuzeit vom neuen kopernikanischen Weltbild. Die Erde ist nun nicht mehr königlicher Mittelpunkt, sondern ein Planet unter vielen, verloren irgendwo im Sonnensystem, und später im Weltall. Geographisch, religiös-politisch und kosmisch verliert so der neuzeitliche Europäer seine sämtlichen Sicherheiten.

Es ist verführerisch, mit Francis Bacon, dem großen Ideologen der Neuzeit, der sie mit Fanfarenstössen ankündigt[7], die Analyse noch einen Schritt tiefer zu führen: »Man muß auch die Macht und Kraft und die Folgen der neuerfundenen Techniken unterstreichen, die sich nirgends deutlicher zeigen als bei jenen drei, die dem Altertum unbekannt waren und deren Anfänge, obwohl neueren Datums, ruhmlos im Dunkel liegen: dem Buchdruck, dem Schießpulver und dem Schiffskompaß. Diese drei Techniken haben weltweit ganz neue Verhältnisse geschaffen: die erste im Bildungswesen, die zweite in der Kriegführung, die dritte in der Schiffahrt, woraus sich ungezählte weitere Veränderungen ergaben – derart, daß kein Reich, keine Schule und kein Gestirn jemals größeren Einfluß und größere Auswirkungen gehabt zu haben scheint als diese drei technischen Erfindungen«.[8] Wäre Bacon über die Vorgänge seiner Zeit noch besser informiert gewesen, so hätte er seinen drei eine vierte Erfindung beigefügt: das Fernrohr, das dem kopernikanischen Weltbild endgültig zum Durchbruch verhalf.

In diesen Überlegungen wird tatsächlich ein Grundzug der Neuzeit angesprochen: technische Erfindungen werden bestimmend, und so periodisiert man die Neuzeit selbst sinnvollerweise nach diesen Erfindungen: der Dampfmaschine, dem Telegraphen, dem Computer ... Auf dem Gebiet der Ideen und des Lebensbewußtseins zeitigt dies eine doppelte Folge. Zum einen entsteht hier das neuzeitliche Fortschrittsbewußtsein; denn während sich die Ideen ablösen und verdrängen, akkumulieren sich die technischen Erfindungen. Zum andern wird die Idee des Machenkönnens beherrschend; die Naturwissenschaft entsteht als nachträgliche theoretische Begründung des bereits gelungenen technischen Machens, und sie bedient sich im Experiment selbst der

7 »Ego buccinator tantum, pugnam non ineo«, sagt er von sich selbst (*De Dignitate* IV,2).

8 *Novum Organum* I, S. 129.

Methode des Machens.[9] Die Natur ist nun nicht mehr ein staunenswertes Wunder, sondern Material menschlichen Machenkönnens; im Idealfall wäre sie selbst etwas Machbares – die Abfallhalden voll Kunstoffprodukte sind Monumente dieses neuzeitlichen Prometheismus.

Von hier aus läßt sich schließlich auch die Frage beantworten, wie sich denn die Neuzeit zur Idee der Modernität verhält. Die Modernität spielt sich gegen das Althergebrachte aus; der technische Fortschritt scheint empirisch zu belegen, daß das Neue besser ist als das Alte. Das menschliche Machenkönnen scheint vorweg abgebildet im allmächtigen, machenkönnenden Schöpfergott – der sich im Lauf der Neuzeit ausdrücklich zum Uhrmachergott entwickeln wird. Doch es gibt noch eine tiefere Verwandtschaft: Die ontologische Befindlichkeit des ›modernen‹, nominalistischen Denkers und des neuzeitlichen Menschen ist die gleiche. Beide leben in einer Welt ohne vorgegebene Seinsordnung, konfrontiert mit Einzeltatsachen. Sie müssen diese Tatsachen empirisch erkunden und pragmatisch nutzen; darin liegt die einzige mögliche Sicherung ihres Daseins. Der Mensch kann sich nun nicht mehr »gelassen« und kontemplativ der Weltordnung hingeben; er muß immer etwas »machen«: technisch, wissenschaftlich, politisch ... für dieses Machen verfügt er als wichtigstes Werkzeug über seine Vernunft, die eben damit zur instrumentellen Vernunft wird.

Die Verunsicherung des neuzeitlichen Menschen durch den Verlust einer Weltordnung zeigt sich paradigmatisch im Galilei-Prozeß. Vordergründig geht es da um das kopernikanische Weltsystem, hintergründig und in Wirklichkeit um die Geltung des Aristotelismus.[10] Wenn man seinen eigenen Sinnen nicht mehr trauen kann, was gibt es denn da noch Sicheres? Das ist, auch auf Seiten der Richter Galileis, bereits modern gedacht. Weil sie als innerlich bereits moderne, sich an der Erfahrung festklammernde Menschen ein altes Weltbild aufrechterhalten wollen, ist ihre Stellung unhaltbar. Von Galilei aus gibt es nur noch den Weg vorwärts zu Descartes, der die Sinneseindrücke anzweifelt und alle Gewißheit allein im denkenden, d.h. mathematisch-vernünftigen Subjekt festmacht. Diese Gewißheit ist jedoch nur die Wurzel des Baumes; sie trägt den Stamm der Wissenschaft, der um der »machbaren« Früchte willen da ist: alles ist auf Medizin, Technik und Moral (im Sinne erfolgversprechender Ver-

9 Vgl. hierzu die aufschlußreiche Studie von P. Rossi, I filosofi e le macchine (1400-1700). Mailand 1971.

10 Zwar ist die These von P. Redondi (Galileo eretico. Turin 1983), Galilei sei letztlich wegen seiner antiaristotelischen Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten, die mit der gängigen Transsubstantiationslehre nicht in Einklang zu bringen war, verurteilt worden (wie wenige Jahrzehnte später Descartes), in dieser Form dokumentarisch nicht belegt und auch nicht haltbar; doch spricht aus der Formulierung der Zensoren Galileis deutlich genug der Abscheu der Aristoteliker vor Lehrmeinungen, die »dem gesunden Menschenverstand widersprechen«.

haltensregeln) ausgerichtet.[11] Neuzeit und Modernität sind in diesem Baum unlösbar miteinander verwachsen.

Die christlichen Wurzeln der Modernität

Das führt uns zur nächsten Frage. Die Neuzeit gehört chronologisch zweifellos zur christlichen Zeitrechnung. Wenn sie nicht christlich ist, ist sie jedenfalls spezifisch nach-christlich. Wie christlich aber ist die Modernität, die Wurzel und die innere Form der Neuzeit? Zwei Beobachtungen drängen sich da unmittelbar auf: Der ockham'sche Nominalismus wollte eine spezifisch christliche Philosophie sein – vielleicht die erste, die nicht mehr aus antikheidnischem Erbe lebte. Im Mittelpunkt steht der Schöpfergott; seine frei gewollte, liebende Zuwendung zu jedem einzelnen Geschöpf wird betont. Ebenso gut christlich ist auch die geschichtliche und nicht mehr kosmisch-mystische geistliche Erfahrung der *Devotio moderna*. Auf der anderen Seite entbrennt auch der Streit zwischen den »Anciens« und den »Modernes« an der Frage, ob spezifisch christliche Stoffe literaturfähig seien oder ob sich die christliche Literatur mit der Neufassung altheidnischer Stoffe begnügen müsse. Nur in der Modernität der letzten Jahrhundertwende ist keine ausdrückliche Bezugnahme auf das Christentum mehr zu entdecken.

Ursprünglich scheint sich also die Modernität auf dem Hintergrund der christlichen Neuheit abgezeichnet zu haben, und was sich modern nannte, wollte zunächst einfach christlich sein. Ist dieser Anspruch berechtigt? Ist das Moderne gar christlicher als das Althergebrachte – so daß es nur ein unglücklicher Zufall war, wenn später seine christlicher Herkunft vergessen wurde? Wer an die Bedeutung der Tradition für den christlichen Glauben denkt, wird diese Fragen schwerlich mit Ja beantworten. Modernität erscheint dann vielmehr als ein Bruch mit dem Vorhergehenden (namentlich mit dem gar so christlichen Mittelalter), und damit zutiefst als unchristlich. ›Novatores‹, Neuerer war von jeher ein beliebtes Schimpfwort für die Häretiker. Wenn man jedoch die Häresiengeschichte überblickt, scheint vielmehr das anachronistische Festhalten am Alten oder das unzeitige Hervorholen von Überholtem die meisten Häresien hervorgebracht zu haben. Tradition läßt sich offenbar nicht einfachhin gegen Modernität ausspielen; man wird vielmehr je und je zusehen müssen, ob und wo sich die Modernität von dem je und je sich Erneuernden der christlichen Tradition absetzt.

Dieses Absetzen beginnt allerdings schon in ihrem Ansatz. Der Nominalismus betont nicht nur gewisse Aspekte der christlichen Botschaft über Gebühr; er läßt andere bewußt im Dunkeln oder scheidet sie aus. Das gilt vor allem von

---

11 Vorrede zur französischen Übersetzung der *Principia philosophiae* (A.-T. IX, S. 14).

der Weltordnung, die auf Gottes Wesen hinweist. Man mag darin ein Erbstück aus dem antiken Heidentum sehen; die ganze griechische Philosophie ging ja darauf aus, in der Natur und im Kosmos das Göttliche zu entdecken. Paulus hat jedoch diese philosophische Weltsicht zum Ansatzpunkt für seine Verkündigung der christlichen Botschaft genommen (Apg 17,24-29; Röm 1,19-20), und er weiß sich damit im Einklang mit der da und dort im Alten Testament schon aufscheinenden Naturtheologie (Weish 13,1-9; Ps 18; 103 etc.). Diese ausgesprochen kontemplative Weltsicht ist im Nominalismus verschwunden – und gerade darin ist er modern geworden. Er eliminiert aus seiner Schöpfungstheologie das antike Erbe einer auf der Naturordnung gründenden Seinsphilosophie und konzentriert sich auf die jüdisch-christliche Betonung des Allmachtswillens: so gerät das Moderne schließlich zur Karikatur des Christlichen. Die Neuheit des Christentums wird zur Neuheit als Selbstzweck, die eschatologische Spannung zum Fortschrittsglauben. Der Eigenwert jedes Geschöpfes führt zur Welt aus Einzeltatsachen; die von Gott geliebte Person erscheint darin als kartesianisches Cogito oder als kierkegaard'scher Einzelner; das ehrfürchtige Staunen vor Gottes unergründlichem Ratschluß verflacht zu Agnostizismus. Und vor allem: der Schöpfungsauftrag an den Menschen wird als Auftrag zum Selbermachen verstanden – dem Sündenfall näher als dem Schöpfungsbericht. Jetzt ist der Macher Mensch das Ebenbild des ebenfalls zum alleskönnenden Macher gewordenen Gottes; der göttliche Lebensodem hat sich in quasi-göttliche, instrumentelle Vernunft gewandelt, und man wäre versucht zu sagen, Methode und Technik hätten den Weg und die Nachfolge ersetzt. Der subtile Übergang von den bereits sehr modernen *Exerzitien* zu den *Meditationes de prima philosophia* zeigt diesen Umschlagpunkt an. Zug für Zug ließen sich so die christlichen Wurzeln des modernen Wirklichkeitsverständnisses freilegen – außerhalb des Christentums hat es bis in jüngster Zeit keine Moderne gegeben[12] –; aber es würde zugleich auch klar, daß das Gewächs der Moderne ausgewuchert, nicht organisch weitergewachsen ist. Aus beidem ergibt sich eine besondere Verantwortung des Christen für das Moderne.

Modernes im Christentum

Was ist jedoch geschehen? Anstatt das nach-christliche Wuchergebilde Modernität mit christlichem Geist zu durchsetzen und es so zu seiner Wahrheit zurückzuholen, hat sich das Christentum von dieser scheinbar eigenständigen

12 Der Sonderfall Japans, das sich so rasch und gründlich (und doch nur in Teilbereichen) modernisiert hat, verdiente eine eigene Untersuchung.

Kultur beeindrucken lassen und ist selbst modern geworden. Dies geschah dort, wo das Christentum ohnehin und notwendig kulturbedingt ist: in der Theologie und in der Praxis christlichen Lebens. Es gibt, zwischen dem Tridentinum und dem II. Vatikanum, eine spezifisch moderne katholische Theologie. Sie zeichnet sich formal durch ihre Besorgtheit um Methode und Gewißheit aus (von den *Loci theologici* über die Glaubensbegründung bis zum Unfehlbarkeitsdogma) und inhaltlich durch ihre Sorge um das Heil des Subjekts (vom Gnadenstreit über die Kasuistik bis zum Übergewicht der Sakramententheologie). Zugleich entwickelten sich die Exegese, die historische Theologie und die Pastoraltheologie als eigenständige, typisch moderne Zweige der Theologie.

In der christlichen Lebenspraxis erhielt das »Machen« ungebührliches Gewicht. Die Askese übertönte und verdrängte die Mystik, und sie gebärdete sich nur allzu oft zumindest semipelagianisch. Die Moral stand (und steht) im Vordergrund des christlichen Selbstververständnisses. Das christliche Leben besteht jetzt vor allem aus einer Reihe von Pflichten, die man erfüllen kann, weil man sie erfüllen soll. Kant wurde zum heimlichen Kirchenvater. Vielen Christen gilt die Vollkommenheit als etwas Machbares, und sie leiden darunter, daß es ihnen nicht gelingt, vollkommen zu sein. In einer Art christlichem Pharisäismus sieht man das Christsein als ein verdienstliches Werk an, von Gott befohlen, und mit dem man Gott beglücken kann. Weil das jedoch nicht so einfach ist, stürzt man sich ersatzweise auf andere Werke: Wohltätigkeit, Entwicklungshilfe – jedenfalls immer auf etwas Machbares.

All dies ist dem Christlichen umso weniger fremd als die Modernität, die diesen Theologien und Lebensformen Pate gestanden hat, selbst aus christlichen Wurzeln erwachsen ist. Die Akzente jedoch sind einseitig gesetzt. Deshalb war es eine echte Rückbesinnung und die eigentlich katholische Überwindung der Moderne, als seit den Zwanziger Jahren manche vergessenen Dimensionen der Tradition wiederentdeckt wurden: die echte Hochscholastik (Barock- und Neuscholastik waren mehr der Neuzeit als dem Mittelalter verpflichtet), die Vätertheologie, die Bibeltheologie, die Mystik. Nur die Bedeutung des griechischen Denkens für das christliche und der Reichtum christlicher Kontemplation sind noch weitgehend unentdeckt. Doch schon das Entdeckte genügt, um sowohl den Syllabus wie den Modernismus als viel zu schmalbrüstige Auseinandersetzungen mit der Modernität erscheinen zu lassen. Das II. Vatikanum, dessen Schlußdokument *Gaudium et Spes* als kirchliches Schlußwort zur Neuzeit gelten kann, hat weite Horizonte aufgezeigt, das Werk eines nachmodernen Christentums aber selbst noch nicht vollbringen können. Es liegt an den Christen, vor allem an den Theologen, der allmählich heraufkommenden Nachneuzeit christlichen Geist einzuhauchen. Dazu genügt es jedenfalls nicht, sich bloß, um modern zu sein, postmodern zu gebärden.

Postmoderne Dogmatik?

Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion

Von Walter Kasper

I

Während in der gegenwärtigen deutschsprachigen Theologie Grundlagendiskussionen rar geworden sind und, wo sie geführt werden, meist zu langweiligen Grabenkämpfen in einem bewegungslosen Stellungskrieg zwischen Konservativen und Progressiven oder zu Nachhutgefechten längst geschlagener Schlachten werden, scheint die theologische Szene in den Vereinigten Staaten munter in Bewegung geraten zu sein. Man diskutiert dort unbefangener und meist weniger politisiert als bei uns die Aporien, ja die Krise, in welche die moderne Theologie geraten ist, und sucht nach Auswegen, die nicht restaurativ in eine praekritische Epoche zurück-, sondern in eine postkritische bzw. postliberale und postmoderne Phase weiterführen sollen.[1]

Die Krise der modernen historischen Exegese wird in der von Childs, Sanders, Frei u.a. kraftvoll angeregten Diskussion thematisiert.[2] Einen analogen, höchst bemerkenswerten Vorstoß auf der Ebene der systematischen Theologie hat der lutheranische Systematiker und engagierte Ökumeniker an der Yale-University George A. Lindbeck unternommen. Sein knappes, aber dichtes Buch *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*[3] wurde inzwischen in der renommierten Zeitschrift der nordamerikanischen Dominikaner *The Thomist* zum Gegenstand einer ausführlichen Diskussion.[4]

Die kirchen- und theologiepolitische Brisanz dieser Debatte für die katholische Theologie wird auch dadurch deutlich, daß Richard J. Neuhaus in seinem viel Aufsehen erregenden Buch *The Catholic Moment*[5], in dem er als Luthera-

---

1 Vgl. dazu P. Koslowski/R. Spaemann/R. Löw (Hrsg.), Moderne oder Postmoderne? Weinheim 1986; W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1987.

2 Vgl. dazu *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), H. 4: Kanonischer Text – »ganzheitliche« Exegese? Alfons Deissler, dem diese Zeilen gewidmet sind, hat sich schon längst zuvor um einen Brückenschlag zwischen biblischer und systematischer Theologie bemüht und sich um eine mit dem Instrumentarium der historischen Kritik durchgeführte theologische Auslegung der Hl. Schrift verdient gemacht.

3 Philadelphia 1984.

4 Vgl. *The Thomist* 49 (1985), S. 392-472.

5 R.J. Neuhaus, *The Catholic Moment. The Paradox of the Church in the Postmodern World*. San Francisco 1987.

ner kenntnisreich und engagiert über Situation und Zukunft der katholischen Kirche und Theologie vornehmlich in Nordamerika schreibt, Kardinal Joseph Ratzinger u.a. unter Bezugnahme auf G. Lindbeck zur Leitfigur einer solchen nicht vor-, sondern nachkritischen und nachmodernen Theologie macht und damit gegen von ihm als liberal eingestufte Positionen im gegenwärtigen amerikanischen Katholizismus Stellung bezieht. Stellungnahmen dieser Art brachten dieser Richtung den auch in der deutschen Diskussion, etwa von J. Habermas, geäußerten Vorwurf des Neokonservativismus[6] bzw. der Neoorthodoxie und des Neokonfessionalismus[7] ein. Solche Abstemplungs- und Abwiegelungsstrategien tragen jedoch zum wirklichen Verständnis und zur konstruktiv weiterführenden Diskussion der nun einmal vorhandenen Sachprobleme nichts bei; aus durchsichtigen Interessen heraus verhindern bzw. verzögern sie eine fällig gewordene Diskussion.

II

George Lindbeck geht aus von den Schwierigkeiten, in welche die ökumenischen Lehrgespräche geraten sind. Diese Schwierigkeiten sind nach ihm auf ein Verständnis kirchlicher Lehre zurückzuführen, welche diese vor allem unter kognitivem Aspekt betrachtet. Lindbeck spricht auch von einem propositionellen Lehrverständnis, in welchem bestimmte Sätze (*propositions*) Wahrheitsansprüche, die sich auf objektive Realitäten beziehen, erheben. Unter dieser Voraussetzung scheint eine ökumenische Annäherung nur möglich, wenn die eine oder die andere Seite ihren Wahrheitsanspruch aufgibt.

Um den Schwierigkeiten dieses traditionellen Paradigmas zu entgehen, hat die moderne – im amerikanischen Kontext: die liberale – Theologie seit Schleiermacher ein nicht-informatives und nicht-diskursives Modell entwikkelt, das Lindbeck als »experimential-expressive« bezeichnet. Danach werden in den kirchlichen Lehren primäre religiöse Erfahrungen – *inner feelings, attitudes or existential orientations* –, welche als universal und allen gemeinsam vorausgesetzt werden, nachträglich objektiviert. Eine solche Konzeption ermöglicht offenkundig nicht nur das Gespräch zwischen den Konfessionen, sondern auch unter den Religionen. Es ist eng mit K. Rahners Theorie von den anonymen Christen oder mit B. Londergan's Theorie, wonach allen Religionen die unbedingte Liebe zu Gott zugrunde liegt, verbunden. Dieses moderne (letztlich modernistische) Paradigma ermöglicht zugleich den Dialog mit der

6 Vgl. J. Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: ders., *Kleine politische Schriften* III. Frankfurt 1981, S. 444-464.

7 D. Tracy, Lindbeck's New Program for Theology: A Reflection, in: *The Thomist* 49 (1985), S. 465-467.

modernen Welt, weil es an die universale religiöse Dimension im Menschen, mit P. Tillich gesprochen: an das, was uns unbedingt angeht, anknüpfen kann. Auch in diesem Modell verweisen Lehraussagen auf etwas von ihnen verschiedenes, freilich nicht wie im ersten Modell auf eine objektive Realität, sondern auf die Erfahrungen der menschlichen Subjektivität. Daß diese Erfahrungen jedoch bei Christen, Buddhisten, Atheisten usw. universal dieselben sind, obwohl sie sich so verschieden, ja teilweise gegensätzlich äußern, scheint Lindbeck eine unrealistische und letztlich mythologische Voraussetzung zu sein. Diese These ist für ihn ein Produkt der Moderne, ein typisch kartesianischer Standpunkt. Sie übersieht die unterschiedliche Funktion, welche die religiösen Aussagen im Symbolsystem der jeweiligen Religion haben.

Lindbeck bevorzugt deshalb ein drittes Paradigma, das er als »cultural-linguistic« bzw. als »regulative approach« oder als »rule theory« bezeichnet. Damit knüpft er an inzwischen freilich nicht mehr ganz so neue anthropologische, soziologische, linguistische und religionswissenschaftliche Theorien an, wonach Religionen Regel- bzw. Symbolsysteme darstellen, welche eine bestimmte gemeinschaftliche Lebensform bestimmen und interpretieren. So wird nach der Sprachspieltheorie Wittgensteins, auf die sich Lindbeck u.a. bezieht, der Sinn der Sprache durch den Gebrauch der Sprache bestimmt. Die Sprache drückt hier nicht eine ihr vorausgehende Erfahrung aus, vielmehr gilt umgekehrt, daß die Sprache die Erfahrung erst ermöglicht und gewissermaßen konstituiert. Eine Sprache bzw. eine Religion ist eine Art Apriori, ein Rahmen oder Medium, welches das Ganze des Lebens und des Denkens regelt. So haben auch Dogmen bzw. theologische Lehren nicht eine expressive, sondern primär eine regulative und performative Bedeutung, sie bringen die Realität, indem sie von ihr sprechen, zustande.

Lindbeck sucht diese Umstellung von innerem und äußerem Wort durch verschiedene Hinweise theologisch zu begründen. So verweist er auf das paulinische Wort von der *fides ex auditu*, auf die *regula fidei* bei Irenäus und Tertullian, das reformatorische *sola Scriptura* im Sinn der sich in der Verkündigung selbst auslegenden und zur Geltung bringenden Schrift. Wichtiger ist ihm aber, die Leistungskraft seines Modells für das interreligiöse und interkonfessionelle Gespräch zu testen und seine Erklärungskraft anhand der trinitarisch-christologischen und der mariologischen Dogmen wie des Infallibilitätsdogmas zu erweisen.

Im Verlauf der Untersuchung zeigt sich immer deutlicher, daß für Lindbeck nicht das moderne experimental-expressive, sondern der Wahrheitsgehalt des traditionell propositionellen Modells das Problem ist. Deshalb widmet er dem Verhältnis von Religion und Wahrheit einen eigenen Exkurs. Dabei hält er am primär innersystematischen oder innertextuellen Sinn von Dogmen fest, d.h. Dogmen weisen primär nicht auf eine vorausliegende andere, objektive oder subjektive Wirklichkeit hin, sie haben ihren Sinn vielmehr in ihrem Gebrauch.

Dennoch anerkennt Lindbeck auch ein gewisses Recht der klassischen ontologischen Theorie der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*.

Sein Versuch, beide Aspekte zu verbinden, ist freilich nicht ganz eindeutig. Seine hauptsächliche Antwort: Propositionelle Aussagen sind *second-order-statements*; sie sind ein Diskurs über *first-order-statements* und d.h. über den primär intendierten Gebrauch der religiösen Sprache. Die innere Begründung für diese These liegt für Lindbeck offensichtlich darin, daß die religiöse Sprache performative Sprache ist, welche die Wirklichkeit, welche sie bezeichnet, auch hervorbringt und sie als hervorgebrachte auch bezeichnet. Daneben spielt aber auch ein anderer Gesichtspunkt eine Rolle. Die performativ hervorgebrachte Korrespondenz impliziert nach ihm eine analoge Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit. Im Verständnis dieser Analogie unterscheidet Lindbeck aber den *modus significandi* von der *res significata* so sehr, daß dies auf eine agnostische Thomasinterpretation hinausläuft. Ausdrücklich geht es ihm nicht um das, was Gott in sich selbst ist, sondern um das, was er für uns ist und bedeutet.

Letztlich haben Dogmen also eine praktische und nicht eine theoretische Bedeutung. Ihre Legitimation besteht in ihrer Performanz. Sie müssen sich darin als praktisch nützlich erweisen, daß sie das Leben der kirchlichen Gemeinschaft adäquat deuten. Die Theologie sollte deshalb nach Lindbeck der Forderung widerstehen, den Glauben universal verständlich zu machen. Lindbeck ist offensichtlich mehr an der Integrität des Glaubens als an der Universalität seiner Vermittlung interessiert. Genauer gesagt: Dem Glauben kommt eben in seiner nicht übersehbaren Besonderheit eine kulturgestaltende Kraft zu.

III

Selbstverständlich weiß Lindbeck selbst und nicht erst seine Kritiker, daß seine drei Paradigmen Vereinfachungen darstellen. Nur so wird verständlich, daß er sich auch auf klassische Vertreter der propositionellen Theorie, auf Aristoteles und Thomas berufen kann, wie er umgekehrt zugibt, daß zwei wesentliche Vertreter der zweiten Richtung, Karl Rahner und Bernard Lonergan, nicht so eindimensional denken wie seine Darstellung des experimental-expressiven Modells unterstellt, daß ihr Denken vielmehr zweidimensional strukturiert ist und ein Wechselverhältnis von Erfahrung und Sprache kennt.

An diesem Punkt setzt die Kritik von D. Tracy, des Hauptvertreters dieser zweiten Richtung in der gegenwärtigen nordamerikanischen katholischen Theologie an.[8] Tracy macht mit Recht geltend, daß für die neuere hermeneutische Wendung der Theologie, ebenso für die politische Theologie die Abkehr

8 Ebd., S. 462-467. Zu Tracy's Position vgl. meine Besprechung, in: ThQ 164 (1984), S. 74-76.

vom transzendentalen Subjektstandpunkt geradezu kennzeichnend ist. Die hermeneutische Theologie, der sich Tracy selbst zurechnet, geht im Anschluß an H.G. Gadamer (den Lindbeck an keiner Stelle nennt) und an P. Ricoeur (den er wenigstens einmal nennt) ähnlich wie Lindbecks kulturell-linguistischer Ansatz nicht von subjektiven Erfahrungen, sondern von vorgegebenen Texten, Symbolen und dergleichen aus, um sie dann im Blick auf die Situation auszulegen. Der eigentliche Unterschied zwischen Tracys und Lindbecks Ansatz besteht deshalb weniger in der Umkehr von innerem und äußerem Wort, von Erfahrung und Sprache, sondern darin, daß die hermeneutische wie die politische Theologie die Texte innerhalb eines heute weithin säkularisierten Verstehenshorizontes auf ihre Allgemeinverständlichkeit hin auslegen, während Lindbeck auf ihre Performanz, man könnte auch sagen: ihre Selbstevidenz und -plausibilität vertraut.

Damit weist die Diskussion zwischen Lindbeck und Tracy strukturell in die gleiche Richtung wie die im deutschen Sprachraum unter ganz anderen Voraussetzungen geführte Debatte zwischen dem transzendentalen Ansatz von Karl Rahner und dem Ansatz von Hans Urs von Balthasar, nach dem sich Gottes geoffenbarte Liebe selbst auslegt, selbst imponiert und selbst evident macht.[9] Insofern ist Tracy im Recht, wenn er die Position von Lindbeck als eine methodisch und wissenschaftstheoretisch reflektierte Form Barth'scher Neoorthodoxie bezeichnet.[10] Sie führt freilich nicht, wie Tracy argwöhnt, zu einem Neokonfessionalismus, von dem Lindbeck als Ökumeniker, als der er sich auch im vorliegenden Buch ausweist, weit entfernt ist; wohl aber führt sein Ansatz zu einer Neubewertung der Kirchlichkeit der Dogmatik gegenüber der in der liberalen Theologie einseitig betonten Öffentlichkeit und Weltlichkeit der Theologie. Damit entspricht Lindbecks Anliegen in der Tat in vieler Hinsicht auch einem Grundanliegen, welches Joseph Ratzinger immer wieder geltend macht: das Wir der Kirche als Subjekt des Glaubens und der Theologie.[11]

An dieser Stelle wird nun freilich eine merkwürdige Inkonsequenz in Lindbecks Darstellung feststellbar. Einerseits will er die Selbstperformanz und -evidenz der kirchlichen Lehre behaupten, andererseits entwickelt er den Begriff der Lehre aber nicht – wie es konsequent wäre – vom biblischen und kirchlichen Gebrauch und Verständnis der Lehre her, sondern sozusagen von außen, aufgrund von anthropologischen, linguistischen, religionswissenschaftlichen Theorien. Sie können zwar *einen* wichtigen Aspekt kirchlichen Lehrverständ-

9 Vgl. die zusammenfassende Darstellung von H.U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln 1963.

10 Vgl. D. Tracy, a.a.O.

11 Vgl. J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982.

nisses, nämlich deren Gemeinschaftscharakter gut verdeutlichen. Andere, für den biblischen und kirchlichen Gebrauch und das Verständnis der Lehre ebenfalls wesentliche Aspekte fallen damit aber fast völlig unter den Tisch.[12] Dazu gehört u.a. ihr Bekenntnischarakter (ὁμολογία) angesichts der eschatologischen Entscheidungssituation (vgl. Mk 8,28 par) sowie der liturgisch-doxologische Charakter. Der letztere Aspekt sieht im Dogma eine vom Hl. Geist getragene und erfüllte liturgische Lobpreisung und Akklamation (vgl. 1 Kor 12,3), welche deshalb bei der Hochform der Liturgie nicht etwa wie eine Satzung verlesen, sondern feierlich gesungen wird. Schließlich kann nicht übergangen werden, daß bereits im Neuen Testament die Lehre (διδαχή, διδασκαλία) und die dafür verantwortlichen Lehrer (διδάσκαλοσ) besonders im Zusammenhang der Taufe (Röm 6,18: τύπος διδαχῆς) eine wichtige katechetische Funktion hatten, was dem propositionellen Verständnis der Lehre ein erheblich größeres Gewicht verleiht, als Lindbeck ihm zugestehen möchte. So wäre seine Theorie in Auseinandersetzung mit dem biblischen und theologiegeschichtlichen Verständnis und Gebrauch kirchlicher Lehre erst noch zu verifizieren und dabei erheblich zu erweitern.

Diese Schwäche ist auf der anderen Seite auch wiederum ein Vorteil der nordamerikanischen Diskussion im Vergleich mit der deutschen. Die dortige Diskussion wird auf beiden Seiten nicht inhaltlich dogmatisch, sondern wissenschaftstheoretisch und methodisch geführt. Weil Lindbecks Argumente folglich formaler und abstrakter sind als die Balthasars und Ratzingers, lassen sie sich auf der akademischen Ebene auch leichter diskutieren und mit denen seiner Kontrahenten vergleichen. Dies soll im folgenden allerdings so geschehen, daß wir die nordamerikanische Diskussion in den deutschen Diskussionskontext zu übertragen versuchen. Dies ist zwar nicht ohne Akzentverschiebungen möglich; nur so kann aber auch die Diskussion dort bei uns fruchtbar werden und vielleicht rückwirkend auch die nordamerikanische Debatte befruchten.

IV

Die neuere wissenschaftstheoretische und hermeneutische Diskussion hat im deutschen Sprachraum inzwischen weithin über den subjektorientierten cartesianisch-kantischen transzendentalen Ansatz hinausgeführt[13] und die Sprache bzw. die Kommunikationsgemeinschaft als das Apriori von Erkenntnis,

12 Vgl. G. Söll, Dogma und Dogmenentwicklung, in: *Handbuch der Dogmengeschichte* I/5. Freiburg 1971, S. 3-48.

13 Vgl. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt 1973; H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Düsseldorf 1976.

Ethik und Wissenschaft entdeckt.[14] Damit ist das idealistische Systemdenken, das von einem absoluten und universalen Ausgangspunkt her entworfen ist, zugunsten vielfältiger geschichtlicher Ansätze, aufgegeben. Dieser postidealistische Umbruch wird letztlich schon in der Spätphilosophie Schellings vollzogen, wo in Auseinandersetzung mit Hegel das dem Denken Unvordenkliche sowie die unableitbare Faktizität der Wirklichkeit wieder entdeckt wurde.[15] Beides hat für die Theologie Konsequenzen: Sie kann und muß sich in dieser postmodernen Situation wissenschaftstheoretisch als primär positive Wissenschaft begreifen, welche von den vorgegebenen Offenbarungszeugnissen, so wie diese in der Kommunikationsgemeinschaft der Kirche überliefert werden, ausgeht. Sie ist kirchliche Glaubenswissenschaft, welche sich an den Sprachregeln der Kirche orientiert und sie expliziert und reflektiert.[16]

Soweit ist Lindbecks Kritik an der modernen Theologie und sein eigener Ansatz im deutschsprachigen Horizont voll zu rezipieren. Die Frage ist freilich, ob er nicht das erhebliche Korn Wahrheit, das in der transzendentalen Theologie liegt, übersieht und es ausscheidet, statt es als Teilmoment konstruktiv in sein neues Paradigma einzubringen, wie es ja Kuhns Theorie vom Paradigmenwechsel, auf die er verweist, entsprechen würde. Vor allem H. Krings hat in Auseinandersetzung mit K.O. Apel überzeugend nachgewiesen, daß das kommunikationstheoretische Wahrheitsverständnis als Bedingung seiner selbst Subjekte voraussetzt, welche der Wahrheit fähig sind und die willens sind, sich von der Wahrheit leiten und bestimmen zu lassen.[17] So eingeordnet dient die transzendentale Methode nicht der Deduktion von Wahrheit und der Ableitung von Wahrheitsaussagen von einer apriorischen transzendentalen Erfahrung; sie hat vielmehr die Funktion der Reduktion von geschichtlich vorgegebenen Wahrheitsansprüchen auf Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit das, was ist, das sein kann, was es ist. Auf die Theologie angewandt: Die positive Dogmatik setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit die sogenannte natürliche Theologie voraus. Sie geht im Glauben davon aus und will entsprechend rational aufweisen, daß der Mensch als Mensch der Gotteserkenntnis fähig und deshalb von Gottes Offenbarung ansprechbar ist.[18] Sie muß aufzeigen, daß Gott für den Menschen kein unverständliches Fremdwort ist, sondern Grund und Ziel seiner Existenz.

---

14 Vgl. K.O. Apel, Transformation der Philosophie, 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt 1973.

15 Vgl. H.M. Schmidinger, Nichtidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen. Freiburg/München 1985.

16 Vgl. M. Seckler, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie* IV. Freiburg 1988.

17 Vgl. H. Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze. München 1980.

18 Vgl. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, S. 92-106; G. Kraus, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem. Paderborn 1987.

Noch wichtiger als die Integration der modernen transzendentalen Theologie in den umfassenderen Rahmen eines postidealistischen und postmodernen Denkens scheint mir aber die Vermittlung des positiv geschichtlichen Ausgangspunktes mit dem traditionellen und auch unaufgebbaren Verständnis der Theologie als Rede von Gott, also der Theologie als der Wissenschaft, deren »Gegenstand« Gott selbst ist, alles andere aber, sofern es in Beziehung steht zu Gott.[19] Eine solche »theologische Theologie« setzt die Vermittlung der traditionellen Korrespondenztheorie der Wahrheit im Sinn der *adaequatio rei et intellectus* mit dem neueren kommunikationstheoretischen Wahrheitsverständnis voraus. Lindbeck versucht diese Vermittlung, kann sie aber nicht überzeugend leisten. Denn wenn Gott der eigentliche »Gegenstand« der Theologie ist, dann haben dogmatische Lehraussagen einen primär propositionellen und doxologischen Charakter, sosehr sie sekundär Konsequenzen für das Verhalten der Christen und der kirchlichen Gemeinschaft haben.

Die Zurückgewinnung der metaphysischen Dimension scheint mir deshalb eine der wichtigsten Aufgaben der gegenwärtigen Theologie zu sein. Das gilt auch dann, wenn gegenwärtig noch viele Theologen um die Metaphysik – mit Hegel zu sprechen – einen Bogen wie um einen Pestkranken machen. Doch ohne einen transzendenten Grund und Bezugspunkt sind Glaubensaussagen letztlich entweder subjektive Projektionen oder soziale und ekklesiale Ideologien.

Die Schwierigkeiten, die Hermeneutik auf die ontologische Fragestellung hin zu überschreiten, sind freilich groß. Das wird nicht zuletzt bei H.G. Gadamers Ansatz deutlich.[20] Neuerdings gibt es aber vielfältige Ansätze zu einer Erneuerung nicht der alten Metaphysik, wohl aber der alten metaphysischen Fragestellung.[21] Im angelsächsischen Sprachraum wäre auf W.V.O. Quine zu verweisen[22], den G. Lindbeck erstaunlicherweise ebenfalls nie nennt. In der deutschsprachigen Philosophie haben L.B. Puntel und J. Simon auf die Vereinbarkeit, ja auf die Notwendigkeit der Vermittlung von Korrespondenztheorie und Kommunikationstheorie der Wahrheit hingewiesen.[23] Vor allem R. Spae-

---

19 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, q.1 a.7.

20 Vgl. die Kritik von W. Pannenberg, Hermeneutik und Universalgeschichte, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen 1967, S. 91-122; K. Lehmann, Art. ›Hermeneutik‹, in: *Sacramentum mundi* II (1968), S. 862f.

21 Vgl. G. Janoska/F. Kauz (Hrsg.), Metaphysik. Darmstadt 1977; W. Oelmüller (Hrsg.), Metaphysik heute?. Paderborn 1987.

22 Vgl. dazu vor allem I.U. Dalfert, Religiöse Rede von Gott. München 1981.

23 Vgl. L.B. Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Darmstadt 1978; ders., Art. ›Wahrheit‹, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* III, S. 1649-1668; J. Simon, Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie. Berlin 1978; H. Krings, Was ist Wahrheit? Zum Pluralismus des Wahrheitsbegriffs, in: *Philosophisches Jahrbuch* 90 (1983), S. 20-31; W. Kasper, Das Wahrheitsverständnis der Theologie, in: E. Coreth (Hrsg.), Wahrheit in Einheit und Vielheit. Düsseldorf 1987, S. 170-193.

mann und seine Schüler haben Entscheidendes geleistet, um eine rein funktionale Religionsbegründung zu überwinden und die metaphysische Fragestellung zurückzugewinnen.[24]

Nimmt man den positiv geschichtlichen Ansatz bei der sprachlichen Vermittlung der Wahrheit ernst, dann ist es freilich geboten, diese theologisch notwendige Metaphysik nicht »von außen« zu übernehmen, sondern sie aufgrund der Offenbarungszeugnisse und des in ihnen implizierten Wirklichkeitsverständnisses zu entwickeln und dann im Gespräch mit anderen Entwürfen zu bewähren. Die trinitarische Ontologie, wie sie von Hans Urs von Balthasar in genialer Weise entworfen wurde und wie sie im Grunde auch von Karl Barth und protestantischen Theologen, die in seiner Tradition weiterdenken, versucht wird, zeigt die Richtung, in welcher Weise es ohne Aufgabe des positiven Erbes der Moderne in einer postmodernen Epoche theologisch weitergehen könnte.

Begriffe wie ›postmodern‹, ›postliberal‹ und ›postkritisch‹ sind für die neue Ausrichtung sicherlich nicht mehr als vorläufige Verlegenheits- und bestenfalls Suchbegriffe für eine sich erst in ihren äußersten Umrissen andeutende neue Epoche, die ihren Begriff noch nicht gefunden und sich selbst noch nicht recht begriffen hat. Das ist nicht nur ein Nachteil, sondern auch ein Vorteil, weil es den Theologen die Möglichkeit gibt und die Verpflichtung auferlegt, nach dem Scheitern aller möglichen Genitiv-Theologien (Theologie der Welt, der Entwicklung, der Revolution, der Befreiung u.a.) mit einer aus den eigenen Quellen entspringenden »theologischen Theologie« durch ihren Beitrag gestaltend an der Zukunft mitzuwirken.

24 R. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie. Stuttgart 1977; R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München 1981; P. Koslowski (Hrsg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Tübingen 1985 u.a.

Die philosophischen Voraussetzungen der Postmoderne

Von Klaus Hedwig

Man wird die Philosophie wohl kaum zur Avantgarde einer Zeit rechnen können. Nicht ohne Grund spricht Hegel davon, daß erst dann, wenn eine geschichtliche Epoche ihrem Ende zugeht, wenn die »Dämmerung« einbricht, für die Vernunft – gleich einer »Eule« – die Zeit der Sicht, die Einsicht gekommen ist. Auch die philosophische Diskussion über das Ende der Moderne und den Anfang der Postmoderne bringt in die Reflexion zunächst nur die Tendenzen ein, die sich bereits lange – seit Jahrzehnten – in der zunehmenden Ausdifferenzierung der individuellen, gesellschaftlichen und politischen Lebensformen ankündigten und die heute, da postmodern modern geworden ist, bis in die Niederungen der Konsumindustrie herabgestiegen sind.

I

Aber wenn man davon – sofern dies möglich ist – absieht, dann zeichnet sich in dieser Akzeptanz ein weit ausgreifender kultureller Pluralismus ab, der nahezu alle Bereiche des Lebens durchzieht. Es wäre nicht schwer, diese Entwicklung in der Literatur, der Malerei, der Musik, der Architektur und der Soziologie zu belegen.[1] Auch eine Theologenkommission, allerdings schon vor längerer Zeit, hat sich damit einmal befaßt.[2] Dagegen wurde erst spät, wenngleich überaus heftig, das Thema der Postmoderne in der Philosophie diskutiert.

Diese Verspätung ist vor allem deswegen so erstaunlich, weil in den zahlreichen Facetten des kulturellen Pluralismus letztlich eine Position zur Disposition gestellt wird, die für eine bestimmte, der Aufklärung verpflichtete Variante der »modernen« Philosophie stets zentral gewesen ist: nämlich die Forderung, die vielfältigen Aspekte der Realität allein dem Kriterium der *Vernunft* zu unterstellen. Dagegen ließe sich die Postmoderne[3] als Versuch verstehen,

---

1 Vgl. die Übersicht bei W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1987, S. 87ff.

2 Internationale Theologenkommission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*. Einsiedeln 1973.

3 Hier wäre vor allem auf J.F. Lyotard, J. Baudrillard, G. Deleuze, U. Eco, G. Vattimo, D. Kamper und W. Welsch hinzuweisen. Nicht ohne Sarkasmus bemerkt Eco: »... e la marcia continua, tra poco la categoria del post-moderno arriverà a Omero« (in: *Postilla*. Mailand 1983, S. 38).

die Vernunft des Menschen in ihrer Leistungsfähigkeit neu, eingeschränkter zu bestimmen, ihre zentrale Stellung im Leben zu »dezentralisieren« und damit ihren Status als prinzipiell »plural« anzusetzen. Es würde sich hier um einen kritischen Abbau handeln, der darauf abzielt, die Erfahrungsgebiete wiederzugewinnen, die durch die technisch-szientistische Rationalität der Neuzeit und grundsätzlicher noch durch eine vermeintlich logozentrische Tradition der Metaphysik eingeebnet worden seien. Aber diese Darstellung, die heute gängig ist, scheint einiger Korrekturen zu bedürfen.

II

Es ist hinreichend bekannt, daß das Thema der »philosophischen« Postmoderne erstmals von J.F. Lyotard[4] exponiert wurde. Das Projekt, um das es ging, zielte darauf, den »Status des Wissens in den höchstentwickelten Gesellschaften« freizulegen und zu bestimmen.

Die Entwicklung ist nicht unbekannt. Das Wissen, das in den westlichen Industriegesellschaften von der zweckfreien, humanen Bildung des Menschen weitgehend abgelöst ist, steht in durchaus heterogenen Funktionszusammenhängen, die sich »transformierend« auswirken: die technologische Gewinnung, Speicherung und Vermittlung von Informationen, die Merkantilisierung ebenso wie die institutionellen und politischen Kontrollen der Wissenschaft haben längst damit aufgeräumt, das Wissen als wertfreie Spiegelung der »Natur« auszugeben. Man könnte die Analysen, die Lyotard vorlegt, heute noch leicht erweitern. Aber in philosophischer Hinsicht entscheidender, auch *problematisch* ist es, daß Lyotard eine strikte Bindung von »Wissen« und »Macht« annimmt und damit – über Nietzsche – auf eine Maxime der frühen Neuzeit zurückgreift, die allerdings in dieser Einseitigkeit weder für die Moderne noch für die Tradition kennzeichnend ist. Die Brisanz dieser Bindung zeigt sich in der Frage der »Legitimation«, die für Lyotard nicht nur den Leitfaden für die Kritik der Moderne, sondern auch – unter dem Titel der »Delegitimierung« – den Weg in die geänderte, postmoderne Typik des Wissens weist.

Die Kritik folgt den »Sprachspielen«, die in einer Gesellschaft dominieren. Der Gesichtspunkt, von dem her Lyotard argumentiert, ist auf die »Pragmatik« zugespitzt: das »moderne« Wissen wird als ein Herrschaftswissen verstanden, das in die sozialen, ökonomischen und politischen Strategien eingreift und durch die »großen Erzählungen« von der Freiheit des Menschen, vom Fortschritt des Geistes »legitimiert« werde. Die Probleme, die auftreten, seien daher durch den Rekurs auf diese übergreifenden Rechtfertigungen relativ einfach zu lösen. Die Wende, die zur Postmoderne führt, besteht dann darin, den

4 J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*. Paris 1979.

Meta-Erzählungen von der Freiheit, vom Fortschritt »keinen Glauben mehr zu schenken«. Aber in der Philosophie sind die Entscheidungen, die allzu leicht sind, häufig auch leichtfertig.

Das heißt, daß das postmoderne Wissen die Rückseite dessen wäre, was in der Moderne durch das Paradigma der Naturwissenschaft verdeckt, sogar »vergessen«[5] worden sei. Nun ist dies nicht neu. Husserl bereits sprach vom »Ideenkleid«, das die *Mathesis universalis* über die Dinge der Lebenswelt wirft. Aber entscheidender ist, daß – nach Lyotard – nicht nur die soziale und politische, sondern schärfer noch die *logische* Absicherung des Wissens fragwürdig geworden sei. Der Schock, der ausgelöst wurde, hat bekanntlich weit – bis zu Frege – gewirkt. Für diese »Grundlagenkrise«, die in der Logik übrigens nie dazu geführt hat, Aporien zuzulassen, stehen die Namen von Russell, Gödl, Tarski[6] und anderen. Dies ist genau der Punkt, an dem sich nach Lyotard aus den Antinomien der modernen, meta-logisch operierenden Wissenschaftstheorie die ganz anderen Rationalitätstypen des postmodernen Wissens herausdrehen – als ein hochdifferenziertes, technologisch inventives[7] und auch ästhetisch aufgeschlossenes Wissen[8], das jedoch auf logische Absicherung verzichtet hat. Der Logos ist durch die »Paralogie« ersetzt worden.

Aber die Probleme, die sich hier ergeben, sind nicht gering. Da Lyotard das Wissen von der »Pragmatik« her bestimmt, greift die postmoderne Pluralität, sogar die Agonistik der Lebensformen unweigerlich auch auf die Ethik über. Diese Extension gewinnt eine ungeheure Verschärfung dadurch, daß es sich in ethischen Belangen – nach Lyotard – nicht einfach um einen »Rechtsstreit« (*litige*) handelt, dessen Ansprüche einklagbar sind, sondern um einen »Widerstreit« (*différend*), der prinzipiell *unentscheidbar* bleibt.[9] Das heißt, daß das Recht unlöslich mit Unrecht gekoppelt ist. Daher führt, aus ethischer Perspektive gesehen, nicht nur die »Fortsetzung« eines Diskurses, sondern bereits die »Option« für eine bestimmte Diskursart durch den notwendigen *Ausschluß* einer anderen eine prinzipielle, nicht zu eliminierende »Ungerechtigkeit« mit sich. Auf der Linie dieser Argumentationsart legt Lyotard nahe, daß der Fortschritt etwa der szientistisch-technischen Vernunft auf anderen Gebieten mit einem Rückschritt erkauft wurde, dessen Ausmaß offensichtlich ist – in der Ausbeutung der Natur, der Verwüstung der Städte, der Verarmung ganzer Kon-

---

5 Vgl. ders., *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris 1986, S. 126: »... un procès d'analyse, d'anamnèse, d'agonie, et d'anamorphose, qui élabore un oublie initial.«

6 Vgl. ders., *Grundlagenkrise*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 26 (1986) 1-33. – Aber es ist sehr wohl zu beachten, daß man in der modernen Logik – von Russell über Tarski bis Quine – die Aporien nicht hingenommen, sondern Strategien ihrer Neutralisierung gesucht hat.

7 Vgl. ders., *Les immatériaux. Epreuves d'écriture*. Paris 1985.

8 Vgl. ders., *L'assassinat de l'expériance par la peinture, Monory*. Paris 1984.

9 Vgl. ders., *Le différend*. Paris 1983, S. 9ff.

tinente, der Depersonalisierung des menschlichen Lebens, des Sterbens. Aber noch härter, weil zum Schweigen gebracht, scheint der Diskurs der Vernunft durch das Geschehen nicht nur unterbrochen, sondern zerbrochen, für das »Auschwitz« steht. »Schweigen statt eines ›Resultates‹. Dieses Schweigen unterbricht die Kette, die von ihnen, den Deportierten, von ihnen, der SS, bis zu uns reicht, die wir über sie sprechen.«[10]

Der Weg, über den Lyotard die »Idee und Praxis einer Gerechtigkeit« einzulösen versucht, läuft auf eine Art Schadensbegrenzung hinaus, wenn er fordert, daß keine Diskursart, keine Lebensform und keine Weltanschauung eine Hegemonie über die anderen gewinnen dürfe. Es würde darum gehen, den »Widerstreit« zu empfinden, ihn auszutragen, ohne die anderen Diskursarten zu verdrängen.

III

Die profilierte Stellung, die Lyotard in der gegenwärtigen Diskussion einnimmt, dürfte wahrscheinlich daraus resultieren, daß es ihm gelang, eine sehr komplexe Entwicklung zu durchschauen und mit begrifflichen Mitteln zu präzisieren. Es ist daher keineswegs überraschend, daß die hier erstmals formulierte philosophische Konzeption der Postmoderne, wenngleich nicht als Paradigma, aber doch als auslösendes Moment zu einer breit angelegten Diskussion in Deutschland[11], Italien[12], den Vereinigten Staaten[13] und in Lateinamerika[14] geführt hat.

Dabei darf man allerdings nicht übersehen, daß die Leitbegriffe der Postmoderne sich zunächst aus der besonderen Problementwicklung des *französischen* Strukturalismus ergeben haben, der in seiner Spätphase auf eine Destrukturalisierung der Strukturen tendierte. Für den klassischen Strukturalismus waren –

---

10 Ebd. Nr. 160. Vgl. auch: *Phaser ›après‹ Auschwitz*, in: Lacoue-Labarthe, *Les fins de l'homme*. Paris 1981, S. 283ff.

11 Für den deutschsprachigen Raum sei auf die Arbeiten von P. Koslowski, R. Löw, D. Kamper und W. Welsch hingewiesen.

12 Eine postmoderne Variante des *pensero debole* wird von G. Vattimo, P.A. Rovetti und U. Eco vertreten; vgl. R. Volpi, in: *Metamorfosi*, Rom 1986, S. 169ff. H.M. Schönherr, in: *Information Philosophie* 4 (1989) S. 23ff.

13 Die Diskussionslage in den USA ist durch die Überlagerung von verschiedenen Themensträngen der Soziologie, Literatur und Architektur derart komplex, daß eine separate Untersuchung nötig wäre; vgl. auch R. Rorty, in: *Praxis interational* 4 (1984), S. 32ff.

14 Der postmoderne Abbau der *logos*-Tradition wird von R. Fornet-Betancourt in Affinität zur besonderen Stilform der lateinamerikanischen Philosophie gesehen, die sich um eine Integration des Mythos, der Symbolik, des Kultes und der Narration in den philosophischen Diskurs bemüht; vgl. dazu *Positionen Lateinamerikas*. Frankfurt 1989.

bei extremer Vereinfachung – gewisse Postulate[15] kennzeichnend, aus deren Suspension die entscheidenden Begriffe der Postmoderne gewonnen wurden. Die Auflösung des taxonomischen Strukturalismus zeigt sich etwa bei Foucault[16], bei Derrida[17], auch bei Lacan[18] zunächst darin, daß die Einheit der Struktur ohne ein vereinigendes Zentrum gedacht wird, ohne ein »Subjekt«, ohne die »Präsenz« eines eindeutigen Sinnes, so daß Strukturen folglich als »dezentral«, als absolut »differentiell« zu bestimmen wären. Hier tritt erstmals die für die Postmoderne grundlegende Bestimmung der »Differenz« auf, die mit keinem Parameter mehr zu messen ist, sondern schließlich – wie bei Deleuze[19] – in der grenzenlos wuchernden, ohne Richtung wachsenden und sich verzweigenden Mannigfaltigkeit des »Rhizoms« endet. Die Konsequenzen sind beträchtlich. Nicht nur die Funktionswerte (oder »Signifikate«) einer Struktur erweisen sich damit als indefinit[20] transformierbar. Auch die Interpretation eines Textes, eines Diskurses oder einer geschichtlichen Epoche läßt sich nicht mehr abschließen, sondern sie gleitet in wechselnde, von Stufe zu Stufe sich ändernde Sinnschichten ab, die nicht eindeutig zu fixieren sind. Das Projekt, das sich hier ankündigt, ist eine »Archäologie« des Wissens, in der das Wissen – »subversiv« gegen sich gerichtet – die gängigen Paradigmen der Wissenschaft abbaut und nach deren Herkunft fragt.

Für Foucault beginnt dieser Abbau bekanntlich an den Kontrollmechanismen, durch die in den Diskursen der modernen Gesellschaft vor allem die Wissensgebiete der »Politik« und der »Sexualität« über bestimmte Reglementierungen selektiert, kanalisiert und ritualisiert worden sind. In gleicher Weise wäre durch die medizinische Forschung das epistemisch komplexe Phänomen des »Wahnsinns« gegenüber der Vernunft ausgegrenzt und die Grenzziehung dann durch den Gegensatz von »wahr« und »falsch« gesichert worden.[21]

---

15 J. Piaget (*Le structuralisme*. Paris 1983, S. 8ff.) verweist auf: *totalité, transformation* und *autoréglage* (»... entraînant leur conservation et une certaine fermeture«); vgl. dazu auch M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*. Frankfurt 1983, S. 66ff.

16 Vgl. P. Caruso, *Conversazione con M. Foucault*. Mailand 1969, und zahlreiche ähnliche Äußerungen.

17 *L'écriture et la différance*. Paris 1967, S. 410: »Le centre n'est pas le centre ...«

18 Vgl. zum Begriff der *excentricité*, des »wahren Subjektes«, das mit Freuds »Es« (ça) zusammenfällt: *Le séminaire* II. Paris 1978, S. 60.

19 *Rhizome*. Paris 1976; *Mille Plateaux*. Paris 1980, und die wichtigere Arbeit *Différance et répétition*. Paris 1968, S. 43ff.

20 Das wohl eindrucksvollste, auch populärste Beispiel einer fast grenzenlosen Transformierbarkeit dürfte Ecos *Il nome della rosa* (1980) gewesen sein. Das Buch läßt sich nicht nur als Allegorese, Historie, Kriminalgeschichte oder als philosophisch-theologischer Traktat lesen, sondern auch seine Textschichten, Personen, Handlungsstränge entziehen sich eindeutigen Fixierungen und finden letztlich nur im Leser selbst – dem *lector in fabula* – eine Auflösung, die aber durchaus »offen« bleibt. Es ist interessant, daß Eco hier auf Deleuze verweist.

21 Dies gilt vor allem für die Werke zwischen 1961 und 1969. Der III. Teil der *Histoire de la sexualité* geht bereits in das Spätwerk über.

Demgegenüber versucht Foucault in einem »diagnostischen Verfahren«, das sich an Nietzsche orientiert, durch die vielfältigen Strategien der »Macht« hindurch die »niedere Herkunft« des Wissens, der Wissenschaft aufzudecken. In dieser »Genealogie« wird der Mensch, da er die Strukturen seiner Existenz rational nicht unterlaufen kann, letztlich wie eine »Spur« im Sand des Meeres verschwinden. All dies ist hinreichend bekannt. Dagegen scheint sich im Spätwerk eine bemerkenswerte Korrektur abzuzeichnen. Die anthropologische Lücke wird durch eine »Hermeneutik des Subjektes«[22] geschlossen, die in der Ausarbeitung der Maximen der Lebensführung auf alte, sokratisch-stoische Gedanken zurückgreift. Das »Subjekt«, das hier Kontur gewinnt, ist angehalten, in der »Erkenntnis seiner selbst« zu leben, »Askese« zu üben und sich um sich selbst zu »sorgen«. Aber diese Erkenntnis führt nicht weit. Auch in diesen letzten Skizzen gehören die »Spiele der Wahrheit« (*jeu de vérité*) keinem normativen Bereich an, der Allgemeingültigkeit beanspruchen könnte, sondern sie sind in praktischer Hinsicht auf den Pol der Subjektivität, auf die »Selbstsorge« (*souci de soi*) angelegt. Die Konstrukte des Wissens werden auf das »Subjekt« hin abgebaut.

Aber die eigentliche Sprengkraft dieses Abbaus dürfte darin liegen, daß sich die Dekonstruktion letztlich auf die »Sprache« richtet, in der seit zwei Jahrtausenden die Metaphysik das »Sein« ausgesprochen hat. In dieser Hinsicht gehen die Versuche Derridas, von den »Rändern« der Philosophie her die Metaphysik zu dekonstruieren, über Foucaults Anliegen weit hinaus. Der Einfachheit[23] halber sei hier vorausgesetzt, daß nach Derrida die Sprache in ihrer »phonetischen« Artikulation[24] für den Sprechenden, das Gesprochene und den Hörenden grundsätzlich die *Präsenz* einfordert und gerade damit einer Grundbestimmung der traditionellen Metaphysik verhaftet bleibt, die das Sein des Seienden als gegenwärtig, als »anwesend« mißverstanden habe. Es ist offensichtlich, daß diese Kritik durch Heidegger inspiriert ist. Dagegen läßt die »Schrift« (*écriture*), die ähnlich der Metapher[25] ein piktographisches Ausdrucksfeld eröffnet, zwischen dem Schreibenden, dem Geschriebenen und dem Leser temporale, örtliche und kommunikative Abstände hervortreten, die Derrida radikalisiert. Die »Schrift« wäre daher der Ort, an dem die Sprache ihre *Differenzen* ungehindert ausspielen kann. In sehr subtilen Interpretationen, die sich mit

---

22 *Hermeneutique du sujet* (1982), in: *Freiheit und Selbstsorge*. Frankfurt 1985, S. 32ff; vgl. dazu auch das späte Interview (20. Januar 1984) in: *Concordia* 6 (1984), S. 102: »Se soucier de soi, c'est s'équiper de ces vérités: d'est là ou l'éthique est liée au jeu de la vérité.«

23 Vgl. zum modischen Trend die Glosse von K. Laermann, Lacancan und Derridada, in: *Kursbuch* 84 (1986); S. 34ff.

24 Vgl. *De la grammatologie*. Paris 1967, S. 23: »... proximité absolue de la voix et de l'être.«

25 Ebd., S. 382: »Car la langue est originairement métaphorique«; vgl. auch *La mythologie blanche*, in: *Marge de la philosophie*. Paris 1972, und *Le retrait de la métaphore*, in: *Psyche. Inventions de l'autre*. Paris 1987, S. 63ff.

Husserl[26], aber vor allem mit Heidegger[27] befassen, folgt Derrida den Differenzen, Rissen und Brüchen der philosophischen Sprache, die durch die logozentrische Strategie der traditionellen Metaphysik verdeckt worden seien. Das, was schließlich als das dezentralisierte Zentrum der philosophischen Sprache thematisch wird, wäre die »différance« – ein Wort, das durch die Verfremdung seiner Schrift »weder Wort, noch Begriff« ist, sondern auf die Dimension hinweist, die in Heideggers »ontologischer Differenz« zwar angedeutet, aber nicht ausgesprochen wurde: daß nämlich das »Sein« in den vielfachen »Spuren« (*traces*), »Bahnen« (*routes*) und »Rissen« (*ruptures*) nur als *Abwesendes* anwest, schärfer noch, daß es zur »Asche« (*cendre*) verbrannt und überallhin »zerstreut« ist. »Die Asche als Haus des Seins«.[28] Es handelt sich hier um eine radikale »Zerstreuung« (*dissémination*) von logischen und ontologischen Sinnschichten, die kein Zentrum mehr besitzen, so daß die fehlende Kohärenz durch die Interpretation zu »ersetzen« (*substituer*) wäre.

Daher ist es wohl zu einfach, in der Auflösung des klassischen Strukturalismus und in der Heraufkunft der Postmoderne nichts als nur die Kritik der überzogenen Ansprüche der Aufklärung oder des modernen Rationalismus zu sehen. Daß der Abbau tiefer reicht, zeigt sich schon darin, daß an den Schaltstellen der Argumentation auf Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein zurückgegriffen wird. Man darf nicht vergessen, daß die traditionelle Wissenschaft – nach postmoderner Auffassung – durch einen »Willen« konstituiert wurde, dessen »Macht« sich in der starren »Ordnung« der Lebensformen, in der »Legitimation« von Diskursen und, prinzipieller noch, in der Insistenz auf »Wahrheit« unerbittlich durchsetzte. Aber wenn man durch die Brüche, Ausgrenzungen und Tabuisierungen einzelner Wissensgebiete hindurch die Genealogie des Wissens freilegt, dann wird deutlich, daß die Vernunft eigentlich machtlos ist, daß ein letzter, vernünftig begründbarer Sinn des Lebens fehlt oder – theologisch gesagt – daß »Gott tot«[29] ist. Es ist entscheidend, daß dieses Wort Nietzsches in der Postmoderne durchgehend aus der Sicht Heideggers[30] verstanden wird. Das heißt, daß im »Willen zum Wissen« die traditionelle Metaphysik nicht nur »endet«, sondern auch »verendet« – eine Metaphysik, die von

---

26 Ders., *L'origine de la géométrie*. Paris 1962; *La voix et le phénomène*. Paris 1967.

27 Vgl. dazu auch die jüngste Publikation: *Heidegger et la question »De l'esprit«*. Paris 1987. – Neben Nietzsche, Freud und Heidegger ist es vor allem Hegel (Paris 1984), zu dem Derrida eine gewisse »Affinität« unterstellt. Aber es ist zweifelhaft, ob Derridas Überlegungen zur »différance« ausreichen, die Dialektik des »absoluten Unterschiedes« bei Hegel zu neutralisieren; vgl. auch Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt 1973, S. 162f.

28 Ders., *Feu la cendre*. Paris 1987.

29 M. Foucault, *Préface à la transgression*, in: *Critique* 195/196 (1963); *Les mots et les choses*. Paris 1966, S. 396.

30 Der Einfluß Heideggers auf die Postmoderne bedürfte einer eigenen Studie. Die Rezeption verläuft keineswegs in den Bahnen, die das Spätwerk eröffnet hat.

ihren Anfängen her nicht nur das »Sein« des Seienden, sondern auch die »Göttlichkeit« Gottes unter das »Joch« (ζυγόν) der Idee, des Begriffes gestellt und schließlich »vergessen« habe. Es mag hier offenbleiben, inwieweit durch die Bewertung die Metaphysik gründlich verzerrt wird. Die Härte der Erkenntnis jedoch, daß die Begriffe der Wissenschaft und letztlich der Metaphysik nicht ausreichen, das »Rätsel« des Lebens zu lösen, trieb Nietzsche in die Verzweiflung, den »tiefsten Gedanken« zu denken, die »ewige Wiederkehr«, war für Wittgenstein der Anlaß, zu »schweigen« und führte Heidegger in der »Verwindung« der Metaphysik zu einer geänderten, andersanfänglichen Sprache, in der im »Spiegel-Spiel« der Weltgegenden der Himmel und die Erde, die Sterblichen und das Göttliche sich entsprechen. Aber diese Auswege, die auch durch »essentialistische« Wegzeichen nicht gangbarer werden, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß für die nachmodernen Autoren die Aussagen der Metaphysik über den Sinn des Lebens »leer« bleiben.

Für die Postmoderne ist diese »metaphysische Leere« der affirmativ angenommene Existenzraum, in dem der Mensch, weder durch Sinnzentren noch durch Grenzen eingeengt, in einer Pluralität von Lebensweisen sich entwerfen und ausleben kann. Der Verlust dessen, was eigentlich schon immer verloren war, wäre daher nur ein »Lachen« (*rire*) wert. Die Trauerarbeit haben andere geleistet.

IV

Nicht für die Philosophie, wohl aber für die Theologie dürfte die Auseinandersetzung mit den nachmodernen Formen des Wissens einigermaßen problematisch sein. Wer nämlich von der Postmoderne spricht, muß sein Verhältnis zur Moderne offenlegen.

Es ist unbestreitbar, daß die Theologie seit dem Beginn der Neuzeit den begrifflichen Zugang zu zahlreichen Gebieten der Wissenschaft, auch der Gesellschaft verloren hat. Hier wäre nicht wenig zu sagen.[31] Aber ebenso wie sich die Geschichte nicht zurückdrehen läßt, lassen sich auch geschichtliche Epochen nicht ungestraft überspringen, gleichsam als könnte nunmehr – ohne Rückgriff auf die Moderne – die Postmoderne zur neuen philosophischen Heimat der Theologie werden. Man hat dies bekanntlich gemeint.[32] Die Tatsache

31 Noch die letzte Ausgabe des *Index librorum prohibitorum* (Rom 1948) macht die erheblichen Defizite deutlich, die vor dem *Vaticanum II* bestanden haben. Die spezifisch modernen Problemgebiete der »Subjektivität«, der »Geschichte« und vor allem die komplexen Beziehungen zwischen »Natur und Technik« sind bis heute nicht angemessen aufgearbeitet worden. Der nüchterne Kommentar von H. Krings ist hier aufschlußreich (Moderne oder Postmoderne?. Weinheim 1986, S. 137f.).

32 Eine Ausnahme ist der Artikel von M. Lutz-Bachmann, in: Krise und Erneuerung der Kirche. Berlin 1989, S. 128ff.

läßt sich nicht herunterspielen, daß in der Postmoderne – etwa bei Lyotard – zentrale Voraussetzungen des Wissens suspendiert werden, die weder von der Philosophie der Neuzeit noch von der Tradition jemals angetastet wurden, weil sie die intellektuelle Würde des Menschen sicherten. Einige dieser Nivellierungen, aber auch die notwendigen Korrekturen seien hier skizziert.

Es überrascht zunächst, daß in den nachmodernen Sprachregelungen in fast dogmatischer Naivität stets vom »Wissen«, von »Satz-Regelsystemen« oder von »Diskursarten« gesprochen wird, ohne den *Träger* des Wissens angeben zu können. Das »Subjekt«, das das Wissen trägt, ist in der Interferenz transformierbarer Strukturen verschwunden. Es sei hier darauf verzichtet, den alten Begriff der οὐσία, der »Substanz« einzuführen oder – moderner – auf die »transzendentale Subjektivität« zu verweisen, da diese Konzepte gewisse metaphysische Annahmen voraussetzen, die heute nicht leicht einzulösen sind. Aber bereits die sprachlogischen Untersuchungen, die sich mit der Eigenart der *First-Person*-Aussagen (oder *self-ascriptions*) befassen, machen deutlich, daß das konkrete Subjekt – das »Ich« – einen epistemologischen[33] und logischen[34] Sonderstatus besitzt, der nicht zu eliminieren ist. Nur nebenbei sei hier bemerkt, daß mit dieser Satztypik auch das Glaubensbekenntnis (*Credo* ...) beginnt. Das heißt, daß das Wissen denominativ immer das Wissen *eines Menschen* ist, der eine Erkenntnis als ἕξις, als *habitus* besitzt und damit die Wissenschaft letztlich in einen anthropologischen, lebensweltlich relevanten Kontext zurücknimmt. Dies ist gerade heute nicht wenig.

Andererseits aber muß man sagen, daß die Postmoderne eine Pluralität von »Sprachspielen« wiederentdeckt hat, die lange vergessen war. Es ist interessant, daß Lyotard in der Kritik des neuzeitlichen Paradigmas der Wissenschaft auf eine Distinktion des Aristoteles[35] zurückgreift: daß nämlich die Differenz zwischen »wahr« und »falsch« nicht ohne weiteres für alle Aussagen gilt, nicht etwa für die »Bitte« oder die »Arten der Rede«, die in die Poetik oder Rhetorik fallen. Heute würden wir noch die »deiktischen« Ausdrücke hinzufügen. Nur nebenbei sei hier bemerkt, daß Thomas von Aquin in der Kommentierung der

---

33 Die Diskussion, die auf Brentano (*Ps. III*, S. 37ff.) zurückgeht, wird heute von E. Tugenhat, D. Henrich, M. Frank und R. Chisholm geführt. Dabei geht es weniger darum, daß derselbe Zustand *F* (etwa der »Schmerz«) anders aus der Er-Perspektive, anders aus der Ich-Perspektive erfaßt wird, sondern daß die Struktur der Selbsterfahrung *zirkulär* angelegt ist: da der empfundene Teil selbst empfindend ist, geht die Intentionalität der Selbsterfahrung in eine »Schleife« über, die keine Objektivation des Individuums zuläßt; vgl. auch M. Frank, Die Unhintergehbarkeit von Individualität. Frankfurt 1986, S. 92ff.

34 Eine Aussage *F (a)* läßt sich nicht auf *F (ich)* zurückführen, da in der Selbstzuschreibung das Argument der Satzfunktion prinzipiell nicht quantifizierbar ist und als ipsoflexive Instanz eine direkte Attribution zuläßt; vgl. R. Chisholm, The First Person. Brigthon 1981, S. 43: »This privileged access is thus associated with the use of the first-person pronoun.«

35 *Periherm.* 4,17 a 1 ff.; vgl. Lyotard, *La condition postmoderne*, a.a.O., cap. 6.

Aristotelica[36] diese Nuance aufnimmt und weiterführt. Der Begriff ›wahr‹[37], der nicht einmal zum Repertoire der Objektsprache gehört, ist offensichtlich nicht auf alle Aussagen in gleicher Weise anzuwenden. Hier würde sich – in theologischer Hinsicht – eine Vielfalt von propostionellen Einstellungen abzeichnen, die sich in der Glaubenssprache etwa als »Loben«, »Beten«, »Hoffen«, »Klagen«, »Bitten«, »Ermahnen«, »Trösten«, »Verzeihen«, »Bekennen«[38] aussprechen und nicht durch ein einziges Kriterium abzusichern sind. Darin liegt keineswegs eine Preisgabe der Wahrheit, wohl aber die Forderung, mit der Extension philosophischer, auch theologischer Begriffe sorgfältig umzugehen und die »Wahrheitsfähigkeit« der Sprache differenziert einzulösen. Aber andererseits scheinen gewisse Begriffe, die die Tradition als Transzendentalbegriffe verstanden hat, durch alle Aussagen hindurchzugehen, auch wenn sie nicht in allen Aussagen in gleicher Weise thematisiert werden können.[39] Die Transzendentalienlehre, wenn es ihr gelänge, subtil genug zu arbeiten, könnte hier die sachliche Kohärenz der verschiedenen Diskursarten absichern, die für die gegenwärtige Philosophie ein ungelöstes Problem bleibt.

Aber prinzipiell noch wäre die postmoderne Pluralität der Diskursarten an der Systematik der Wissenschaften zu messen, die traditionell stets die Trennung von Theorie, Praxis und Poetik[40] vorausgesetzt hat. Diese alte, auf Aristoteles zurückgehende Unterscheidung gründet in den verschiedenen Gegenstandsgebieten, die verschiedene Weisen der Erkenntnis nach sich ziehen. Es ist bekannt, daß sich die Theorie mit dem befaßt, was »von Natur aus« bereits vorliegt. Das heißt, daß durch diese Rückbindung der »Konstitution« des Wissens genaue Grenzen gesetzt sind, deren Überschreitung eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος nach sich zieht. Die Theorie setzt für ihre Begriffe kategoriale Eindeutigkeit voraus. Dagegen ist die Praxis, deren Gegenstandsgebiet nicht vorliegt, sondern erst »hervorzubringen« ist, zunächst weit mehr auf die Pluralität, auf die Kontingenz und Verschiedenheit der Handlungsoptionen angelegt.

---

36 Nach Thomas trifft die Differenz von wahr-falsch nur auf die *enuntiativa* zu, nicht auf die *impreativa*, *interrogativa*, *deprecativa* oder *vocativa* (*In I Periherm.* lect. VII, n. 85ff.).

37 Die Wahrheit ist philosophisch *per prius* im urteilenden Verstand, dagegen *per posterius* in den Dingen, sofern sie dem Verstand »angeglichen« werden (*De ver.* 1,1). Aber da diese Angleichung (*adaequatio*) nur dann als »wahr« bezeichnet werden kann, wenn sie »erkannt« wird (I, 16,2), ist die Wahrheit eine Eigenschaft von Sätzen oder – logisch gesagt – ein *Prädikatenprädikat*. Dies widerspricht keineswegs der traditionellen Transzendentalienlehre (*ens et verum convertuntur*), sofern man die logischen, ontologischen und theologischen Gesichtspunkte hermeneutisch sauber trennt.

38 Vgl. hier die Arbeiten von I.T. Ramsey, W.H. Poteat und W.A. de Pater.

39 Nach Thomas sind die Transzendentalien zwar mit dem »Seienden« (*ens*) konvertierbar (*De ver.* 1,1), aber nicht ohne weiteres untereinander. Ein Ding ist zwar nur dann gut, wenn es *wahr* ist, daß es gut ist. Ebenso kann die Wahrheit selbst als *gut* qualifiziert werden, sofern sie den Verstand vollendet. Aber die propostionellen Einstellungen bleiben geschieden.

40 *Metaph.* VI, 1,1025 b 1ff.; IX, 7,1064 a 1ff.

Hier scheint sich das postmoderne Spiel der verschiedenen »Diskursarten« mit der Stilart der praktischen Philosophie zu überschneiden. Aber der Schein trügt. Nicht die Pluralität, sondern die »Axiomatik« der Vernunft entscheidet darüber, was in der Ethik als sicher, als unumstößlich gilt oder nicht.

Es geht in diesem Zusammenhang gewiß nicht darum, den postmodernen Dissenz gegenüber der Konsenstheorie der Frankfurter Schule[41] darzustellen oder die Repliken[42], Dupliken[43] und schließlich das Scheitern[44] der ganzen Diskussion nachzuzeichnen. Das Problem ist anders gelagert. Es scheint nämlich, daß weder die postmoderne Pluralität noch die Forderung eines vernünftigen Konsenses genügen, die Handlungslogik ethischer Akte angemessen abzusichern. Man kann die Tatsache nicht wegdiskutieren, daß im ethischen Akt partikuläre ebenso wie allgemein-normative Kriterien auftreten, deren Bindung offensichtlich asymmetrisch ist. Hier wäre an die alte, durch die Dominanz des Kantianismus lang verdeckte Einsicht[45] zu erinnern, daß »Gebote« (*praecepta affirmativa*), auch bei Annahme der Universalität des Naturgesetzes, im Blick auf die konkrete Handlung doch nur *semper sed non ad semper*[46] gelten. Nicht nur der Akt des Handelns, sondern auch die Handlungstypik ist *partikulär* ausgelegt. Die Pflichten, die etwa eine Mutter ihrem Kind gegenüber hat, sind nicht von der Nachbarin zu erfüllen und auch nicht durch den Konsens aller erst zu legitimieren. Dagegen erweisen sich die Normen, die ohne Rücksicht auf Raum, Zeit oder situative Umstände eine Generalisierung fordern, als gewisse »Verbote« (*praecepta negativa*), die *semper et ad semper*[47] gelten. Die philosophische Tradition hat hier von den *mala secundum se* gesprochen. Die Tortur, durch die ein Mensch zerbrochen wird, läßt sich nicht in den »Widerstreit« (*différend*) konkurrierender Diskursarten einfügen. Wenn überhaupt, dann hat die Ethik im Verbot dieser und vergleichbarer Handlungen strikt auf Universalität zu bestehen.

---

41 Vgl. den programmatischen Aufsatz von J. Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: ders., *Kleine Politische Schriften* III. Frankfurt 1981, S. 444ff.

42 J.F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel*. Paris 1984, S. 81: »... quand Habermas donne des leçons de progressisme à Derrida et Foucault.«

43 K.O. Apel, in: *Concordia* 10 (1986), S. 10: »Diese ganze Figur ist ein Denkfehler ... Wenn man möglichst viel Vielfalt und Freiheit der persönlichen individuellen Glücksrealisierung möglich machen will, dann muß man auf der anderen Seite formale universale Prinzipien geltend machen können, die für alle gleichmäßig gelten.«

44 M. Frank, in: *Concordia* 13 (1988), S. 27: »... sie sind neokonservativ und irrational.«

45 Diese Maxime ist von F. Brentano wiederentdeckt worden, der sich ausdrücklich auf Thomas von Aquin beruft (vgl. *Abkehr vom Nichtrealen*. Hamburg 1977, S. 188).

46 *S. th.* II/II 140,2 ad 2. Dies gilt etwa für: *omnia in gloriam Dei facite* (I/II, 88,1 ad 2), *confessio fidei* (II/II 3,2), *modus caritatis* (I/II 100,10), *dare eleemosynam* (II/II, 32,6 arg. 5), *ad utendum gratia* (*De malo* 16,4 ad 22), *honoratio parentum* (*Quodl.* V, 1,9), *sollicitudo de sua salute* (*De malo* 7,10 ad 9).

47 *S. th.* II/II 33,2; vgl. die theologische Konkretion in II/II, 44,3 ad 3.

Ähnliches, wenngleich existentiell weniger bedrängend, aber nicht weniger entscheidend, wäre von den Axiomen der theoretischen Vernunft zu sagen. Nach Aristoteles handelt es sich um Ansprüche, denen das Denken schon immer entsprochen haben muß, um als Denken nicht »unmöglich« (ἀδύνατον) zu sein. Es ist bekannt, daß die Axiome zunächst am Leitfaden der Aussage dargelegt waren. Aber da in den Aussagen das gesagt wird, was *ist*, erstrecken sich die Prinzipien auch auf die Dinge, die durch diese axiomatische Fundierung als seiend und erkennbar gesichert werden. Für Aristoteles lagen hier die Voraussetzungen, die es ermöglichten, über verschiedene Grade der »Abstraktion« (ἀφαίρεσις) eine Metaphysik aufzubauen, die sich bekanntlich in der Duplizität einer Ontologie und Theologie darstellte. Die Disqualifizierung der Metaphysik als Onto-Theologie, die Heidegger nicht ohne Rekurs auf Nietzsche vornahm, endet in der postmodernen Heiterkeit des Maskenspiels (*plus que la mort de Dieu, ... c'est l'éclatement du visage de l'homme dans le rire, et le retour des masques*[48]). Aber wenn man die Geschichte der Metaphysik nicht durch eine »Hermeneutik der Gewalt« deformiert, dann sieht man, etwa im Blick auf das Mittelalter, daß für Thomas[49] Gott vom Gegenstandsgebiet der Metaphysik (dem *ens commune*) »unterschieden« bleibt. Noch zurückhaltender versteht Duns Scotus[50] die Metaphysik des *ens inquantum ens* allen theologischen Implikationen gegenüber als »indifferent«, so daß Gott nur in einer Modalbestimmung als »unendliches Sein« denkbar ist. Er ist der ganz Andere, der sich philosophischen Begriffen unbegriffen entzieht. Die These der Onto-Theologie widerlegt nichts, noch beweist sie viel. Die Philosophie – auch als Metaphysik – steht und fällt mit der Axiomatik der Vernunft, die dem Denken einen Weg weist, der logisch und ontologisch sicher ist.

Wenn es heute gelänge, die vielfältigen, oft disparaten Realitäten unserer Lebenswelt begrifflich zu dechiffrieren und eine Philosophie auszuarbeiten, die tatsächlich leistungsfähig wäre, dann müßte auch sie ihre Voraussetzungen freilegen. Dabei würde sich sehr schnell zeigen, ob der Rekurs auf die Natur, die Kultur oder auf einen neuen Essentialismus genügt, eine Antwort auf die Fragen zu finden, woher wir kommen, wohin wir im Tod gehen und warum das, was ist, ist. Wenn man die philosophische Grundlagendiskussion radikal führt, wird deutlich, daß es die »Vernunft« allein ist, die aus den kontingenten Geschehnissen gewisse Ordnungen abhebt und auch selbst konstituiert, die die Entscheidung zwischen wahr und falsch, zwischen gut und böse rechtfertigt und damit dem Menschen erlaubt, ein Leben zu führen, das er verantworten kann.

---

48 M. Foucault, *Les mots et les choses*, a.a.O., S. 396.

49 Vgl. *De pot.* 7,2,6; vgl. B. Lakebrink, *Klassische Metaphysik*. Freiburg 1967, S. 117.

50 O. Boulnois, *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris 1988, S. 73ff.

Das Ende der Moderne und die geistlichen Dimensionen der Ostkirche

Von Robert F. Slesinski

Während die Kirche Christi sich dem dritten Jahrtausend ihrer Geschichte nähert, wird uns immer deutlicher bewußt, daß eine Ära zu Ende geht. Das Zeitalter, das sich anschickt, Geschichte zu werden, ist natürlich das Zeitalter der Moderne – eine Zeit, die in hohem Maße dazu beigetragen hat, christliches Nachdenken über die Welt kritischer zu gestalten; die die Kirche immer wieder mit einem Humanismus ohne Transzendenz verwirrt und bestürzt hat und ihre Theologen und Pfarrer verschiedentlich aufgerufen hat, den Sinn der Schöpfung im Lichte des Mysteriums Christi zu ergründen. Gestützt auf die Zwillingssäulen des Empirismus und des Rationalismus, scheint die Moderne sich nicht nur mit dem Atheismus, sondern auch mit der Idee der Immanenz ausgesöhnt zu haben. Wenn der Mensch wirklich das Maß aller Dinge ist, wozu braucht er dann Gott? Und ist seine Zuflucht zu Gott als dem Prinzip des Verstehens und dem Ursprung aller Kausalität nicht eher ein Beweis dafür, daß er sich selber fremd geworden oder bestenfalls verkümmert und unreif ist, als ein Beweis echter Mündigkeit?

Nun hat ja die Neuzeit zweifellos viele Verbesserungen menschlichen Lebens mit sich gebracht. Der Beitrag von Wissenschaft, Technik und Industrie ist unbestreitbar. Vom irdischen Standpunkt aus gesehen, geht es dem Menschen heute besser als je zuvor. Und doch kommt die Frage auf, ob nicht gerade die Triumphe der Neuzeit heute ironischerweise zu ihrem Untergang beitragen – zumindest in existenziellem Sinn. Kann denn wirklich »Komfort« das letzte Ziel des Menschen sein? Der menschliche Geist sehnt sich nach mehr, als die Neuzeit ihm zu geben vermag, und aus diesem Grunde geht unser Zeitalter seinem Ende entgegen. Aus diesem Grunde gibt es aber auch im Umkreis des modernen Menschen immer deutlichere Anzeichen (wenn es auch keineswegs an Gegenbeweisen fehlt!), daß menschlichem Bemühen gerade durch seine Menschlichkeit neue Möglichkeiten erwachsen. Daß das Ende der Neuzeit mehr oder weniger mit dem Ende des zweiten Jahrtausends christlicher Geschichte zusammenfällt, rückt uns ihren Untergang umso stärker ins Bewußtsein und bereitet den Boden für ein neues Nachdenken über die letzten Dinge: den Sinn des Lebens, des Schicksals, der Kirche selbst.

Christliche Kritik an der Moderne ist an sich nicht neu. So haben Verfechter der Moderne die Kirche wegen ihrer Ablehnung gegenüber dem modernen, »aufgeklärten« Geist des Obskurantismus beschuldigt. Doch wenn es auch

wahr ist, daß die Erfindungen der Neuzeit der Kirche manchmal verdächtig schienen – wie ja übrigens auch die allzu weltliche Vision der Aufklärung, die diesen Erfindungen häufig zugrunde lag –, so ist es doch immer ihr besonderes Anliegen gewesen, die Ideologie des Szientismus zu bekämpfen, die die Form und Methoden der empirischen Wissenschaften zur einzig gültigen Norm und zum Vorbild menschlichen Wissens überhaupt erheben wollte und somit alle anderen Wege zur Erkenntnis, besonders aber jenen des Glaubens, herabsetzte oder gar völlig verwarf. In unserer Zeit nun ist eine kritischere Einschätzung der empirischen Wissenschaft zur Regel geworden – vielleicht weil uns die furchtbare chemische und atomare Bedrohung der Menschheit zunehmend vor Augen tritt.

Im Chor der christlichen Kritik an der Moderne ist auch die Stimme des Ostens zu hören, selbst wenn sie im Westen weniger bekannt ist. Das ist nicht weiter verwunderlich, ist doch »Modernität« vor allem eine westliche Erscheinung. Daß der sozio-kulturelle Ethos der gesamten modernen Welt weitgehend durch die Errungenschaften und Werte der Neuzeit geprägt worden ist, läßt weniger deren Universalität als vielmehr den unangefochtenen Aufstieg des Westens in den letzten hundertfünfzig Jahren erkennen. Nachdem sich aber letztlich die Ansprüche der Moderne als nicht ganz so zwingend erwiesen haben, könnte es sein, daß die bisher totgeschwiegene Weisheit des christlichen wie des nicht-christlichen Ostens nun doch eine aufgeschlossenere Hörerschaft findet. Seltsamerweise jedoch hat der mehr als hundert Jahre lang bedeutendste und zugleich beharrlichste Strang östlichen orthodox-theologischen Denkens seine Wurzeln tief in der »westlichen« Problematik der Moderne; er ist aber nicht so sehr eine Folge der Moderne an sich als vielmehr eine Kampfansage an den Westen, dessen Überzeugungen er hinterfrägt und dem er das ganz anders geartete intellektuelle und soziale Weltbild des Ostens, insbesondere Rußlands, entgegenhält.

Die Kritik der Slawophilen

Dieser Gedankengang entstand in der Mitte des 19. Jahrhunderts als eine Reaktion der Slawophilen Bewegung auf Peter Chaadaevs Formulierung der »Russischen Frage«, die dahin ging, ob die russische Gesellschaft zum Westen gehöre oder aber ihren eigenen Ursprung und ihr eigenes Schicksal besäße.[1] Die frühen Slawophilen, Ivan Kireevsky (1806-1856), Alexej Khomyakov (1804-

1 Vor allem Chaadaev legt seine Ansichten über diese Frage in seinem *Ersten Philosophischen Brief* dar, der schon 1829 geschrieben, aber erst 1836 veröffentlicht wurde, wie auch in der *Apologie eines Irren* (1837); vgl. R.T. McNally (Hrsg.), The Major Works of Peter Chaadaev. Notre Dame 1969.

1860), Konstantin Aksakov (1817-1860) und Yuri Samarin (1819-1876), die Chaadaevs Gedanken kritisch gegenüberstanden, versuchten, ihm eine komplexere Antwort zu geben, die auch Rußlands Vergangenheit und seinem östlich-orthodoxen Erbe Rechnung trug. Die Slawophile Bewegung setzte sich aus unterschiedlichen, aber miteinander verbundenen Richtungen zusammen: der sozialpolitischen, philosophischen (epistemologischen) und theologischen (ekklesiologischen) Richtung.[2] Während die erste den kulturellen Rahmen der Bewegung bildete – sie entstand in den Reihen des konservativen Adels – und ihr den Stempel einer romantisch-nostalgischen Rückkehr zum Lande und zu der Dorfgemeinschaft (*Obschtschina*) aufdrückte, stellen die anderen beiden, und zwar besonders das ekklesiologische Bestehen auf Konziliarität/Katholizität (*Sobornost'*), den wichtigeren Beitrag der Slawophilen zur Orthodoxie dar. Das slawophile Erbe der heutigen Orthodoxie ist nicht nur im Rußland des 19. und 20. Jahrhunderts (Berdyaev, Bulgakov, Florensky u.a.) zu erkennen, sondern läßt sich nach der Oktoberrevolution von 1917 auch in Paris (auch hier Berdyaev und Bulgakov, dazu noch Lossky, Afanasiev), Rumänien (Staniloae), auf dem Berge Athos (Gondikakis), in Griechenland (Zizioulas, Yannaras, Nellas), dem Mittleren Osten (Ignatius IV.) und in Amerika (Meyendorff, Schmemann) nachweisen.

Um also die heutige Orthodoxie von Grund auf zu verstehen, muß man mit den wichtigsten Themen der frühen Slawophilen vertraut sein. Kireevsky vertrat als erster den slawophilen Standpunkt, und er setzte sich ganz bewußt in Widerspruch zu der, wie er meinte, einseitig-rationalistischen Denkweise des Westens, die seiner Überzeugung nach den Menschen zu allzu abstraktem Denken zwang und dadurch sein im Grunde intuitives Verständnis der Wirklichkeit verkümmern ließ. Dem abstrakten, logischen Denken hält Kireevsky das Ideal eines »integrativen Denkens« entgegen, das alle geistigen Fähigkeiten des Menschen umfaßt und einen lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit sowie Verantwortlichkeit gegenüber der Welt und der Gesellschaft voraussetzt. In seinem wichtigsten philosophischen Essay, *Von der Notwendigkeit und Möglichkeit neuer Prinzipien für die Philosophie*, in welchem er die unvermeidliche Aufsplitterung des Wissens durch abstrakte, rationalistische Schemata und seine Loslösung von der Welt beklagt, schreibt Kireevsky, daß, wenn der Rationalismus »doch bloß seine eigenen Grenzen erkennen wollte und sich selbst nur als eines der Werkzeuge, die zur Erkenntnis der Wahrheit führen, sähe, nicht aber als den einzigen Weg zur Wahrheit, dann würde er auch seine eigenen Schlüsse als bedingt und ausschließlich auf seinen eigenen, engen Standpunkt bezogen erkennen und könnte von einem tieferen und wahrhaftige-

2 Eine längere monographische Studie bei Andrzej Walicki, The Slavophile Controvers. Notre Dame 1975/1989. Eine Zusammenfassung davon bei ders., A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Stanford 1979, Kap. 6, S. 92-114.

ren Denken auch tiefere und wahrhaftigere Schlußfolgerungen erwarten.«[3] Zu diesem neuen Denken, meint Kireevsky, kann man durch Glauben oder besser, durch »gläubiges Denken« (*veruyuschoe myschlenije*) gelangen, das nicht weniger ist als »der sehnsüchtige Versuch, all die einzelnen Regungen der Seele in einer einzigen Kraft zu sammeln – der Versuch, jenes innerste Zentrum des Seins zu finden, wo Geist und Wille, Gefühl, Gewissen, Schönheit, Wahrheit, Wunder und Hoffnung, Gerechtigkeit und Gnade, kurz, die ganze Fülle des Intellekts, zu einer einzigen, lebendigen Einheit verschmelzen und auf diese Weise dem Wesen des Menschen seine ursprüngliche Unteilbarkeit wiedergeben.«[4] So gesehen, kann man außerhalb der »innersten Ganzheit des Seins« kein integratives Wissen erwarten.[5] Im Grunde sucht Kireevsky der Spaltung zwischen Denken und Sein, zwischen Wissen und ungeteilter Persönlichkeit entgegenzuwirken. Er ist überzeugt, daß Glaube allein den durch den Rationalismus entstandenen Zwiespalt des menschlichen Geistes überwinden kann. Mit dieser Formulierung der Dynamik des Glaubens, die – es ist nicht zu übersehen – zwischen natürlichem Glauben, oder besser, Intuition und der theologischen Tugend der Strenggläubigkeit schwankt, versucht Kireevsky, die *Existentialität* echten »gläubigen Denkens« zu betonen. Seine Ansichten sind für ihn nur eine Fortsetzung der Gedanken der griechischen Kirchenväter, in welche ihn der gelehrte Staretz (Älteste) des hochgerühmten Optina-Pustyn-Klosters, Fr. Makary, eingeführt hatte. Seine in theologische Erörterungen eingebrachten philosophischen Einsichten gründen auf einer Theologie, die von Beten und Fasten lebt. Ja, Kireevsky und mit ihm all jene Theologen, die seine geistigen Erben sind, gehen so weit zu behaupten, daß wahre Theologie ohne Gebet und Fasten nicht möglich ist.

Khomyakov, der Laien-Theologe der Slawophilen, führt Kireevskys Gedanken auf zweifache Weise fort. Er versucht zunächst, den konzeptuellen Apparat der Theorie des integrativen Denkens zu schärfen, will aber auch die gemeinschaftliche Dimension wahrer, auf Glauben gründender Erkenntnis aufzeigen. Obwohl auch Khomyakov natürlichen Glauben, übernatürlichen Glauben und Intuition zu identifizieren scheint, ergänzt er Kireevskys Einsichten, indem er versucht, das Wirken von Vernunft, Wille und Glauben im Prozess integrativen Denkens nachzuvollziehen.[6] Während er die Vernunft auf die formelle Seite der Erkenntnis beschränkt, behauptet er, daß der Wille unterschei-

---

3 I.V. Kireevsky, *O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii*, in: ders., *Polnoe sobranie sochinenii* (*Vollständige gesammelte Werke*) II. Moskau 1861, S. 318.

4 Ebd., S. 336f. Diese Stelle stammt aus seinen posthum veröffentlichten *Fragmenten*.

5 Vgl. ebd., S. 311.

6 Vgl. S. Khomyakov, *Po Povodu otryvkov naidennykh v bumagakh I.V. Kireevskogo* (*Zu den Fragmenten in den Arbeiten I.V. Kireevskys*), in: ders., *Polnoe sobranie sochinenii* (*Vollständige gesammelte Werke*) I. Moskau ^{3}1900, S. 263-284.

den muß zwischen bloß imaginären Objekten und wirklich existierenden Objekten, die in einer Glauben bewirkenden »Vision des Geistes« (*zryachest' razuma*)[7] gegeben sind. Besser bekannt ist jedoch Khomyakovs epistemologischer Beitrag, welcher betont, daß wahres Verstehen kommunen Charakter besitzt und nur in organischer Gemeinschaft (*Sobornost'*) möglich ist. Das Wort ›Sobornost‹ steht bei ihm auch für das Prinzip der Konziliarität; in Wirklichkeit leitet es sich aber von dem in der slawischen Übersetzung des Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses verwendeten Adjektiv für das griechische Wort »katholisch« (*sobornaia*) ab. So gewährt Khomyakovs epistemologische Argumentation an dieser Stelle einen tiefen theologischen Einblick in die ureigene Natur der Kirche. Nicht zufrieden mit einem Verständnis der Kirche, das die Fülle ihrer Wirklichkeit auf ein bloßes Korpus von Doktrinen reduziert oder in ihr nichts weiter als eine Institution sieht, selbst wenn dies eine »vollkommenen Gesellschaft« wäre, faßt Khomyakov kühn den radikalen Gedanken, daß die Kirche selbst eine Gemeinde, oder besser, eine Gemeinschaft – *Sobornost'* – ist, die wiederum als Synthese zwischen Einheit und Freiheit in der Liebe aller Mitglieder der Kirche zueinander zu sehen ist.

Aus diesem Verständnis von *Sobornost'* heraus formuliert Khomyakov seine berühmte Kritik an den westlichen Formen des Christentums.[8] Der Fehler des Westens, klagt er, liegt an dessen allzu rationalistischen Einstellung gegenüber der Problematik des Lebens; diese Einstellung hat zu einer sozialen Zersplitterung geführt und die Seele des Menschen als Geistig-Ganzes geschädigt. Daß in der Kirche die Macht der gegenseitigen Liebe in Einigkeit und Wahrheit durch die Suche nach rationalistischen »Garantien« für den Geist der Liebe[9] verdrängt wurde, hat ihrer inneren Einheit zutiefst geschadet. Diese innere Einheit, meint Khomyakov, gibt es nur noch in der orthodoxen Kirche. Der Katholizismus krankt an einem materialistischen Rationalismus, in welchem die Einheit der Kirche sozusagen »von außen«, mit der Macht der Autorität, insbesondere der päpstlichen, aufrechterhalten wird, indem sie der Kirche ihre Doktrinen aufzwingt, während der Protestantismus an einem idealistischen

---

7 Ebd., S. 280.

8 Khomyakov entwickelt seine Gedanken in einer Reihe von drei Broschüren (1853, 1855, 1858), die im Westen anonym in französischer Sprache veröffentlicht wurden und erst später ins Russische übersetzt wurden. Eine Sammlung davon findet sich in A.S. Khomyakov, *Sushchnost' zapadnogo khristianstva: Neskol'ko slov pravoslavnago khristianina o zapadnykh veroispovedaniakh* (*Das Wesen westlichen Christentums: Einige Worte eines Orthodoxen Christen über die westlichen Glaubensbekenntnisse*). Montreal 1974. Von der ersten Broschüre ist eine gekürzte Fassung veröffentlicht worden; vgl. A. Schmemann (Hrsg.), Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought. Crestwood 1977, S. 31-69. Khomyakov legt seine Ansichten ganz positiv und unpolemisch dar in seinem Werk *Tserkov' odna* (*Eine einzige Kirche*), das offensichtlich aus den Jahren nach 1840 stammt, aber erst posthum veröffentlicht wurde (1864).

9 Vgl. S. Khomyakov, *Sushchnost' zapadnogo khristianstva*, a.a.O., S. 34.

Rationalismus leidet, der die Bemühungen des freien, forschenden Geistes in seiner unabhängigen Suche nach Wahrheit einseitig unterstützt zum Nachteil ekklesialer Einheit, der Preis ihrer *Sola-fides*-Haltung.[10] Würde Khomyakov seine Betrachtungen heute schreiben, so würde der Westen sie sicherlich als Beleidigung empfinden. Da sie aber einer vor-ökumenischen Zeit entstammen, stört ihr schriller Ton nicht so sehr und schwächt auch die Stoßkraft der ihnen zugrunde liegenden Einsichten nicht ab. Andererseits begehen heutige orthodoxe Autoren einen großen Fehler, wenn sie die Bedeutung von Khomyakovs zentraler Intuition unterstreichen, dabei aber seine Argumentation nicht in ihrer Gesamtheit prüfen, sondern sich von seinen extremen Gefühlen distanzieren.[11] Insbesondere ist es nicht glaubhaft, wenn Khomyakov den ganzen westlichen Rationalismus auf die Beifügung des *Filioque* zum Glaubensbekenntnis reduziert, die sozusagen die »Erbsünde« der römischen Theologie darstellt und das erste Beispiel von »Protestantismus«, d.h. Gehorsamsverweigerung gegenüber der Universellen Kirche ist.[12] Im Grunde hat die orthodoxe Kirche, mit der beachtenswerten Ausnahme von Vladimir Soloviev[13], gerade die geringe Stichhaltigkeit von Khomyakovs Argumentation weitgehend übersehen. Khomyakovs Beweisführung vollzieht sich auf zwei Ebenen. Wenn er von den westlichen Konfessionen spricht, läßt er sich ausführlichst aus über die Standard-Kriterien der Wahrheit, die zur Schlichtung theologischer Streitgespräche herangezogen werden, nämlich das *Magisterium* im Falle der katholischen, und die Heilige Schrift im Falle der protestantischen Kirche. Dadurch erweckt er den Eindruck, daß es sich bloß um ein theologisches Unterfangen handelt, das sich auf den leblosen, mechanischen Bezug auf äußere »Quellen« beschränkt und jeden existentiellen Kontaktes mit dem *Mysterium* der Kirche entbehrt. Behandelt er dagegen die Belange der Orthodoxie, so ergeht Khomyakov sich mit rhapsodischer Verzückung über das *idealisierte*, von Glauben diktierte Verständnis ekklesialer Wirklichkeit und ignoriert vollkommen, daß »äußere« Wahrheitskriterien auch die synodalen Akte orthodoxer Hierarchen bestimmen. Interessanterweise war es gerade Khomyakovs Mißachtung dieser »praktischen« Seite der Orthodoxie, die zusammen mit seinem Konziliarismus, der den Begriff der Hierarchie zu gefährden schien, seinen Schriften den Bann

---

10 Vgl. ebd., S. 46-48.

11 Vgl. etwa A. Schmemann, *Church, World, Mission*. Crestwood 1979, S. 183-85, 188f. Vgl. auch die Schriften von Dumitru Staniloae und Archimandrit Vasileios (Gondikakis), die ganz offensichtlich von Khomyakov inspiriert sind, ohne sich jedoch in den jeweiligen Werken ausdrücklich auf ihn zu beziehen: *Theology and the Church*. Crestwood 1980, S. 13-15, 28f., 48-51, 56-57, 70-71, 214, 217f., 220f., und *Hymn of Entry*. Crestwood 1984, S. 26, 48-56, 99.

12 S. Khomyakov, *Sushchnost' zapadnogo khristianstva*, a.a.O., S. 25-30.

13 V. S. Soloviev, *Natsional'nyj vopros v Rossii. Vypusk II. (Die nationale Frage in Russland. II. Teil)*, in: ders., *Sobranie sochinenii (Gesammelte Werke)* IV. Brüssel 1966, S. 257-259. Diese Arbeit stammt aus dem Jahre 1889.

eintrug; erst 1879 hob die Heilige Synode den Bann wieder auf und erlaubte die Veröffentlichung seiner Werke. Laut Khomyakov ist das »Leben in Christus« in seiner ontologischen Tiefe eine Erfahrung, die den westlichen Konfessionen fehlt und die in unserer Zeit nur die Orthodoxen besitzen, die allein in der Lage sind, die Schwelle des »rein Zerebralen« zu überschreiten und in die Tiefe der Glaubenserfahrung vorzudringen. Vom ökumenischen Standpunkt ist eine solche Behauptung völlig unzulässig, bestreitet sie doch nicht nur die Glaubenserfahrung von Katholiken und Protestanten gleichermaßen, sondern leugnet praktisch, daß diese Erfahrung überhaupt möglich ist. Obwohl Khomyakov sich gerade in dem irrt, was er den westlichen Konfessionen abspricht, nämlich eine echte Glaubenserfahrung, die sich wahrhaft ekklesial manifestiert, behält doch seine positive Einsicht in die Natur der Kirche, die letzlich jeder äußeren Autorität fern steht, ihre volle Schlagkraft und Gültigkeit, weil ja ekklesiale Erfahrung nichts anderes ist, als vom Heiligen Geist beseeltes Leben in Christus, und also *die Freiheit selbst, die in der Wahrheit weiter lebt.* Wie Khomyakov selbst schreibt: »Die Kirche ist keine Autorität, noch ist Gott oder Christus eine Autorität, denn Autorität ist etwas, das von außen kommt. Die Kirche, sage ich, ist keine Autorität, sondern Wahrheit, und zugleich auch das Leben des Christen, sein innerstes Leben, da Gott, Christus und die Kirche in ihm ihr Leben führen, das wirklicher ist als der Herzschlag in seiner Brust oder das Blut, das in seinen Adern fließt. Doch sie sind lebendig nur insoweit er selber lebt durch das ökumenische Leben in Liebe und Einheit, das heißt, durch das Leben der Kirche selbst.«[14]

Das slawophile Erbe in der orthodoxen Kirche von heute

Es ist keine Übertreibung zu behaupten, daß ein Großteil des kreativen orthodoxen Denkens nach Khomyakov in gewissem Sinne von ihm seinen Ausgang nimmt, denn sein ekklesiologischer Beitrag hat auf die nachfolgenden Generationen orthodoxer Theologen eine bleibende Anziehung ausgeübt. Man kann sogar sagen, daß die orthodoxe Theologie nach Khomyakov zugleich eine Theologie der Kirche selbst gewesen ist. Diese Abgrenzung versteht sich jedoch nicht als eine Einschränkung; vielmehr bietet sie erst den *wesentlichen* Rahmen für das Zurechtkommen mit der christlichen Offenbarung. Eine gewissermaßen privatisierte Auffassung von Glauben und religiöser Praxis ist dem christlichen Osten völlig fremd. Mit anderen Worten, kein Aspekt, keine Dimension des christlichen Glaubens ist wirklich zugänglich außerhalb der Kirche oder unabhängig von ihr. Das bedeutet nicht, daß die östliche Theologie extrem institutionalisiert oder sklavisch der Hierarchie ergeben ist. Sie

14 S. Khomyakov, *Sushchnost' zapadnogo khristianstva*, a.a.O., S. 30.

macht nur die wahre, ontologische Bedeutung ekklesialer Wirklichkeit sinnfällig. Das neue »Leben in Christus«, das erst durch Tod und Auferstehung Christi möglich wird und das in uns kraft des geheimnisvollen Sakraments der Taufe wirkt, zeugt nicht nur von »moralischer Vollkommenheit« und »moralischem Eins-Sein« mit Christus; es bedeutet vielmehr ein wahres Hinein-Leben in den Leib Christi, ein echtes Teilhaben an seinem Sein. »Beseelt« oder belebt durch das Geschenk seines Heiligen Geistes – ein ganz persönliches Pfingstfest sozusagen, was ja auch die zentrale symbolische Bedeutung der Ölung ist – ist dies neue Leben in Christus ein gemeinsames Leben im Geiste, an welchem alle Getauften teilhaben und welches durch das gleiche Heilige Abendmahl aufrechterhalten werden muß, um weiterleben zu können. Aus östlicher Sicht bildet also die Trias Taufe-Ölung-Abendmahl ein organisches Ganzes, das ein, wenn auch multidimensionales, sakramentales Mysterium christlicher Initiation darstellt. Zudem setzt dieser triadische Vorgang nicht nur ein korporatives Verständnis christlichen Lebens voraus, sondern macht eine gemeinschaftliche Versammlung um den Altar des Herrn (*ekklesia*) erforderlich, um dieses Leben aufrechtzuerhalten und ständig neu erstehen zu lassen.[15]

Wenn der Osten etwas zum Selbstverständnis der Kirche beigetragen hat, so ist das sicherlich seine eucharistische Ekklesiologie, die der für den Westen typischen Auffassung einer universellen Ekklesiologie größere Tiefe verliehen hat. Die westliche Auffassung hat vor allem die Bedeutung der hierarchischen Struktur der Kirche und die Notwendigkeit kirchlicher Herrschaft hervorgehoben, die für ein harmonisches Wirken der Kirche in der ganzen Welt unabdingbar ist.[16] Die östliche Art der Akzentsetzung mag weniger all-umfassend sein, doch ist sie nicht weniger entscheidend. Während das westliche Verständnis der Kirche mehr auf ihre Universalität setzt, wird die östliche Auffassung durch eine eher intensive Dimension charakterisiert. Für das ekklesiale Bewußtsein des Ostens ist die örtliche Kirche offensichtlich nicht weniger katholisch, als die Weltkirche es ist. Der Grund dafür liegt im Heiligen Abendmahl. Schon in der Apostolischen Ära hatte Ignatius von Antiochia in seinen Worten an die Kirche von Smyrna alle wichtigen Zusammenhänge erfaßt: »Wo der Bischof erscheint, da soll das Volk sich versammeln, und dort, wo Jesus ist, ist auch die Katholische Kirche.«[17] »Katholizität« ist ein Zeichen der Kirche und gehört zu ihrer Natur, sie ist also nicht nur ein äußeres Attribut; denn die

15 Eine wunderbare Betrachtung über das »Sakrament der Versammlung« als erster Akt des Abendmahls findet sich bei A. Schmemann, *Evkharistiya: Tainstvo Tsarstva* (*Das Abendmahl: Sakrament des Königreichs*). Paris 1984, Kap. 1, »Das Sakrament der Versammlung«, S. 13-31.

16 Am häufigsten wird der Name des verstorbenen orthodoxen Erzpriesters Nicholas Afanasiev († 1966) mit dem Wiederaufleben der eucharistischen Ekklesiologie in unserer Zeit in Verbindung gebracht. Sein Hauptwerk ist *Tserkov' Dukha Svyatogo* (*Dir Kirche des Heiligen Geistes*). Paris 1971.

17 *Smyrn.*, 8.

Fülle des Seins und der Wahrheit wohnt in der Kirche, und Jesus Christus ist der Quell ihres Lebens. Wie Paulus sagt, ist die Kirche der Leib Christi, »die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt« (Eph 1,23). Die Person des Bischofs ist für seine eigene Herde, die örtliche Kirche, das lebendige Bild Jesu Christi. So vollzieht sich die primäre Aktualisierung der Kirche als »katholische« Kirche in dem »Augenblick der Versammlung«, wenn die Gläubigen sich um ihren Bischof scharen, der der Feier des Abendmahls vorsteht. Das bedeutet nicht, daß die östliche Theologie dadurch einem gewissen »Kongregationalismus« huldigt. Nicht die Liturgie der Gemeinde liefert den Beweis der Katholizität, sondern die Liturgie, die der Bischof selbst inmitten seines Volkes zelebriert. Es bedeutet auch nicht, daß diese Auffassung unbedingt für eine Vielzahl katholischer Kirchen auf Kosten der Einheit der einzigen und deshalb Universellen Kirche plädiert; das ist schon aus dem einfachen Grunde nicht möglich, als das Heilige Abendmahl über alle geographischen Grenzen hinweg wirkt als der Leib Christi, der das ganze Universum erfüllt.[18]

Theologie als »Hierurgie«

Eine eucharistische Ekklesiologie spricht sich auch für einen eucharistischen Geist und für eine Theologie aus, die ohne ein Leben des Gebets und der eucharistischen Gemeinschaft nicht denkbar ist. Wenn die Theologie in den letzten Jahrzehnten an etwas gekrankt hat, dann war es wahrscheinlich die akademische Haltung distanzierter Neutralität, die, wenn auch ungewollt, Spaltungen innerhalb der Kirche begünstigt hat und zwar in erster Linie zwischen Berufstheologen und dem *Magisterium*, aber auch zwischen Theologen und der Gemeinde der Gläubigen, deren Frömmigkeit allzu schnell als für das akademische Unterfangen unerheblich abgetan wurde. So wird die Theologie nicht länger als ein heiliges Werk verstanden, als eine »Hierurgie« der gesamten Kirche, die durch Bande der Wahrheit und gegenseitigen Erbarmens in der Anbetung des Dreieinigen Gottes vereint ist. Während noch in der vorigen Generation alle formellen Vorträge und Tagungen mit einem öffentlichen Gebet eingeleitet und abgeschlossen wurden, scheint heute für den geistigen Austausch in Vortragsraum oder Tagungstätte die Anrufung des Heiligen Geistes überflüssig zu sein. Was hat Frömmigkeit schließlich mit intellektueller Präzision zu schaffen? Allein der Umstand, daß ein solches Gefühl existiert, zeigt, wie weit die akademische Theologie schon von dem Ideal der *Sobornost'* abgetrieben ist, in welcher die Suche nach der Wahrheit niemals bestehen kann ohne die

18 Insbesondere J.D. Zizioulas (heute Griechisch-orthodoxer Bischof) kritisiert Afanasiev in dieser Hinsicht, weil er anscheinend der örtlichen Kirche vor der Universellen Kirche den Vorzug gibt. Vgl. ders., *Being as Communion*. Crestwood 1985, S. 133.

aktive Verehrung der Kirche in freudigem Zusammenwirken mit Gott dem Herrn. In diesem Sinne kann es einfach *keine* Theologie geben, die nicht auch zugleich »spirituelle« Theologie, eine Theologie des Heiligen Geistes oder »liturgische Theologie« ist. Die genau umrissene Aufgabe des Theologen ist es also, der Gotteserfahrung so Ausdruck zu verleihen, wie die Gemeinde der Gläubigen sie in ihrer tätigen Anbetung Gottes erlebt und bekennt. Außerhalb ihres liturgischen Zusammenhangs, der wesentlich ist, wird akademische Theologie, ob sie will oder nicht, belanglos und zur sinnentleerten Denkübung.

Heißt das nun, daß die gesamte Theologie auf liturgische Kategorien beschränkt werden muß? Aus östlicher Sicht weist allein schon die Fragestellung auf eine Unterschätzung der genauen Bedeutung der Liturgie als Quelle theologischer Einsicht. Obwohl er auch diese Dimension besitzt, ist Glaube viel mehr als intellektuelle Zustimmung zu den Wahrheiten der Offenbarung; er ist die Antwort der ganzen Person auf die *Erfahrung* des christlichen Mysteriums, für welches uns nur die Kirche und die in ihr beheimatete Anbetung empfänglich macht, indem sie den lebendigen Kontakt mit dem erlösenden Geschehen wiederherstellt. In diesem Punkte stimmen alle orthodoxen Theologen überein. So konnte in Rußlands Silbernem Zeitalter Fr. Pawel Florensky, einer der Führer der religiösen Wiedergeburt, die mit dieser kulturellen Epoche verbunden wird, behaupten, daß nur lebendige religiöse Erfahrung eine dogmatische Theologie rechtfertigen könne und daß diese Erfahrung ihrerseits mit dem kirchlichen Leben, insbesondere mit seinen liturgischen Manifestationen, verknüpft sein müsse.[19] Schon in einer seiner frühesten Schriften bemerkt er unmißverständlich: »Nur der kann die Kirche verstehen, der die Liturgie versteht.«[20] So macht Florensky die »Kirchlichkeit« (*tserkovnost'*) zu einer unerläßlichen Kategorie, einem wesentlichen Kriterium in der Erörterung religiösen Denkens und religiöser Erfahrung. Die gleichen Überzeugungen hat in unserer Zeit der verstorbene Fr. Alexander Schmemann († 1983) zum Ausdruck gebracht. Nachdem er darauf hinweist, daß auch solch erlösende Momente wie der Tod und die Auferstehung unseres Herrn, seine glorreiche Himmelfahrt und die Ausgießung des Heiligen Geistes konstitutiven Charakter für die Kirche besitzen, behauptet er, daß die Kirche die »Epiphanie dieser Ereignisse selbst« bedeutet und also nicht nur »eine Institution ist, die gewisse, durch Gott offenbarte ›Doktrinen‹ und ›Lehren‹ über das eine oder andere Ereignis der Vergangenheit aufbewahrt.«[21]

---

19 Vgl. sein Hauptwerk, *Stolp i utverzhdenie istiny* (*Die Säule und der Grundstein der Wahrheit*). Moskau, 1914, S. 3, 5, 118, 299.

20 *Ekkleziologicheskie materialy* (*Ekklesiologische Materiale*), in: *Bogoslovskie trudy* 12 (1974), S. 78-183. Die Arbeit stammt aus dem Jahr 1906.

21 A. Schmemann, *Church, World, Mission*, a.a.O., S. 134.

Ein solches Verständnis der Liturgie hat für die Theologie bemerkenswerte wichtige Konsequenzen. Zum einen wird die Liturgie zur Mitte oder zum Brennpunkt theologischer Forschung; zum anderen ist sie, wie Schmemann betont,[22] *die* Quelle schlechthin für theologisches Verständnis. Dies bedeutet nicht, daß das liturgische Moment, das jeder gültigen Theologie innewohnt, der theologischen Diskussion eine unangebrachte »kultische« Form aufzwingt; es deckt jedoch den zwangsläufigen *Erfahrungscharakter* des Glaubens auf, den zum Ausdruck zu bringen die Theologie höchstens versuchen kann. Ohne diesen primären, erfahrungsmäßigen Kontakt mit den Daten der Offenbarung, den die Liturgie allein herstellen kann, ist Theologie nicht möglich. Eine Theologie, die nicht betet, ist ein Widerspruch an sich.

Dimensionen der Liturgie

Ist auch das östliche Verständnis der Glaubenserfahrung ganz auf die Liturgie ausgerichtet, und besitzt es dadurch auch ein unleugbares ekklesiales Moment, so ist es doch nicht *ausschließlich* ekklesialer Natur. Die eigentliche Liturgie rückt das pneumatologische und eschatologische Moment christlicher Erfahrung in den Brennpunkt.[23] Als Leib Christi wird die Kirche durch den Heiligen Geist geformt. Ihre im wesentlichen pentekostale Herkunft und Natur verleiht der Einheit der aus vielen einzelnen Mitgliedern bestehenden Kirche die notwendige pneumatologische Konstitution. Die Anwesenheit des Heiligen Geistes in der Kirche hat aber auch noch eine andere Folge: sie befähigt die Kirche, die Grenzen der Zeit zu durchbrechen und nicht nur mit ihrer heiligen Vergangenheit eins zu werden, sondern auch das Eschaton visionär zu erfahren. Dieser metahistorische Charakter christlicher Erfahrung ist primär durch die Verehrung der Kirche gegeben. Der Fluß der Zeit steht ganz deutlich still in der eucharistischen Versammlung, die schon die Früchte des Gottesreiches genießt. Kraft des Rituals der Liturgie nimmt der Gläubige wahrhaftig teil an der Heilsgeschichte, sei es nun die heilige Vergangenheit oder die vorweggenommene Zukunft. Die Liturgie macht all dies erst möglich, weil der Gläubige dank der Ökonomie der Symbole vorübergehend in der Lage ist, aus der Zeit herauszutreten und die *Einheit* des Erlösungsplans Gottes zu erleben, die zwangsläufig in der Geschichte die gleiche bleibt, ungeachtet vorübergehender Launen von Zeit und Kultur.[24] Wie allgemein zugegeben wird, ist die Liturgie

---

22 Ebd., S. 135, 140.

23 Für eine ausführliche Behandlung dieses Themas vgl. den Essay von J.D. Zizioulas, Christ, the Spirit and the Church, in: ders., *Being as Communion*, a.a.O., S. 123-42.

24 Für eine ausführlichere Behandlung der Ökonomie der Symbole vgl. R. Slesinski, Sacred Realia: Sources for Theological Understanding, in: *Diakonia* 21 (1987), S. 175-84.

des christlichen Ostens mit ihren vielschichtigen Symbolen, die von heiligen Gesten, ritueller Bewegung und der Verehrung von Heiligenbildern bis hin zur Verkündigung des Wortes, dem Glaubensbekenntnis und dem Opferritus reichen, ganz besonders geeignet, im Gläubigen ein metahistorisches Gefühl zu vermitteln.

Der Schlüssel zum Verständnis der wahren Dynamik der Liturgie – der Grund, weshalb sie eine primäre Quelle theologischer Einsicht ist – liegt in dem Begriff des Symbols. Natürlich unterscheidet sich der theologische Begriff des Symbols radikal von seiner gewöhnlichen Bedeutung. Während ein Symbol in der Umgangssprache ein Zeichen für eine abwesende Wirklichkeit ist, weist das Symbol im theologischen Sinne auf die *Anwesenheit* eben jener Wirklichkeit. Indem er sich in die symbolische Struktur der Liturgie versenkt, hat der Gläubige tätigen Anteil an dem erlösenden Geschehen, das gerade verkündigt wird. Er *ist* anwesend beim Letzten Abendmahl, er *ist* eins mit dem Herrn in den Stationen seines Lebens, während diese liturgisch nachvollzogen werden oder sich wie zum ersten Male vor ihm entfalten. Dieser Zustand eines »mystischen Realismus« wird kraft des Symbols aufrechterhalten und erzeugt seinerseits ein starkes Gefühl eschatologischen Da-Seins innerhalb der Kirche. Die Symbole der Liturgie übermitteln nicht bloß eine konkrete Botschaft; sie lassen eine Gemeinschaft des *Lebens in der Wahrheit* entstehen. Merkwürdigerweise werden Glaubensbekenntnisse in der östlichen Tradition »Symbole des Glaubens« genannt. Diese Bezeichnung soll darauf hinweisen, daß Glaubensbekenntnisse viel mehr als die bloße Summe des Glaubens sind – nämlich doxologische Momente des Teilhabens an der Wirklichkeit des Heils, die gerade verkündigt wird. So ist es also der liturgische Hintergrund, der dem östlichen Geist das günstigste Ambiente schafft für das »Eintreten« in die Wahrheit des Glaubens und das Erlebnis eines echten, existentiellen Kontaktes mit ihr.

Die postkritische Exegese: Ein Beitrag des Ostens

In ganz ähnlicher Weise ist es wiederum der liturgische Hintergrund, der den notwendigen Kontext für das Hören und die Aufnahme des Gotteswortes schafft. Die liturgische Verkündigung des Wortes ist bis ins letzte ein Teil der Andacht, ebenso wie der Opferritus. Mehr noch, die Symbolik der Liturgie ermöglicht eine pneumatologische Auslegung der Heiligen Schrift, durch welche das Wort Gottes eins bleibt mit dem wesentlichen, ekklesialen Moment christlicher Erfahrung. Die sogenannte »Emmaus-Erfahrung« (vgl. Lk 24,30-31.35) ist also eine wesentliche Komponente für das Verständnis des Wortes Gottes. Die Synthese der östlichen Liturgie ist somit eine Vermählung von Wort und Sakrament, die aus dem Wort Gottes weit mehr als ein Wort *über* Jesus macht,

nämlich ein echtes Teilhaben *an* seinem Leben. So ergibt sich eine Lösung des »hermeneutischen Problems«, aus dem Wort der Heiligen Schrift einer längst vergangenen Zeit wahrhaftig ein Wort *für uns*, für das Hier und Heute, zu machen. Man darf nicht vergessen, daß die Heilige Schrift das *an uns* gerichtete Wort Gottes ist, das dank der Einheit der Gottestätigkeit die Wechselfälle der Zeit übersteht. Jedoch macht der Ausbruch aus einer beschränkten, zeitgebundenen Perspektive den liturgischen Rahmen erforderlich, in welchem die Zeit selbst in den Hintergrund gedrängt wird und die Heilstätigkeit Gottes erfahren wird, so, wie sie für alle Menschen, ungeachtet ihres Alters, ihrer Vergangenheit oder Zukunft vorgesehen ist. Wie Fr. John Breck in einem beachtlichen orthodoxen Beitrag[25] zu der zeitgenössischen Hermeneutik und »postkritischen« Exegese zeigt, wird diese Auffassung durch eine auf Typologie gestützte, sakramentale Vision der Zeit noch verstärkt. Typologie bedeutet hier jedoch mehr als nur eine Methode der Auslegung der Schrift; sie ist vielmehr, wie der Autor betont,[26] »*ein göttlicher Modus des Geschehens in der Geschichte*.« Typologie darf also nicht auf Allegorie beschränkt werden, was häufig getan wird, sondern sie strömt aus der ontologischen Verbindung zwischen Typus und Antitypus, die in der Geschichte entsprechend der Dynamik von »Verheißung und Erfüllung« entsteht, wobei der Typus seinen Antitypus vorwegnehmend verwirklicht. So ist der Typus viel mehr als ein simples Zeichen, das auf eine zukünftige oder transzendente Wirklichkeit deutet – er ist ein historischer Ort,[27] an welchem diese Wirklichkeit vorweggenommen wird. Vom Standpunkt der Auslegung der Schrift ist somit der Schlüssel gefunden zu einer wahrhaften »geistigen Schau« (*theoria* für die griechischen Kirchenväter) der Heiligen Schrift, einer Schau, die über eine rein allegorische Auslegung einerseits, und ein enges, »buchstäbliches« Verständnis andererseits gleichermaßen hinausgeht, um den spirituellen Sinn (*Antitypus*) der Heiligen Schrift zu entdecken, der im wörtlichen Sinn (*Typus*) eingebettet ist. Die Bibel ist Gottes Wort *an uns*; es ist *sein* Geist und nicht derjenige des menschlichen Verfassers, der letztlich zählt. Der wörtliche Sinn offenbart seine wahre spirituelle Bedeutung und Macht in eben jenem Rahmen der Liturgie, in welchem Gott durch den Heiligen Geist zu uns spricht und in welchem die Gemeinde der Gläubigen jene Wirklichkeit des Heils, nämlich die Kirche, darstellt, zu welcher die Heilige Schrift gehört. Die Hermeneutik einer eucharistischen Ekklesiologie geht von einer zweifachen Voraussetzung aus: Die Heilige Schrift gehört in die Kirche, und die Erlösung selbst, wie sie durch die Bibel verkündigt wird, voll-

25 J. Breck, *The Power of the Word: In the Worshiping Church*. Crestwood 1986. Für eine ausgedehnte Besprechung dieses Werkes vgl. R. Slesinski, Towards an »Eastern« Hermeneutics, in: *Diakonia* 21 (1987), S. 112-121.

26 Ebd., S. 41.

27 Vgl. ebd., S. 39.

zieht sich im gegenwärtigen Augenblick nur im Rahmen des Sakraments oder des Abendmahls.

Die ostkirchliche Verehrung der Schönheit

Analog dazu geht es bei der östlichen Verehrung von Ikonen um eine »geistige Schau« der Wirklichkeit. Die Entwicklung der Dogmatik in der östlichen Kirche hat klar gezeigt, daß Schönheit für das Verstehen der Wahrheit unerläßlich ist – ein Umstand, der im Westen oft unterbewertet wird. Die klassische Interpretation von Schönheit als *Synthese* der transzendentalen Eigenschaften des Seins (Einheit, Wahrheit, Güte) findet es ganz natürlich, daß Wahrheit durch Schönheit ausgedrückt wird. Das Siebte Ökumenische Konzil, Nicäa II, bemühte sich ganz besonders, der zwangsläufigen *Verbindung* zwischen Wahrheit und Schönheit Ausdruck zu verleihen. Liest man die westliche Literatur zu diesem Thema, so erhält man manchmal den Eindruck, daß das Siebte Ökumenische Konzil so behandelt wird, als habe es sich nur mit einer mehr oder weniger peripheren Frage von vorwiegend lokaler Bedeutung befaßt, nämlich mit der Frage, ob die Verehrung von Ikonen im Gottesdienst angebracht, nein, überhaupt möglich sei, und daß diese Frage, dogmatisch gesehen, für das Selbstverständnis der Kirche nicht besonders wichtig sei. Nichts könnte jedoch weiter von den Tatsachen entfernt sein. Der wichtigste Punkt auf der Tagesordnung des Konzils war ein *dogmatisches* Anliegen. Hinter der vordergründigen Streitfrage der Ikonenanbetung verbarg sich die Frage nach dem christlichen Verständnis des *göttlichen Heilsplans* überhaupt. Können Göttliches und Menschliches sich wirklich in dieser Welt begegnen? Und ist Gemeinschaft zwischen beiden *ontologisch* möglich? Nach der Meinung der Bilderstürmer konnte nicht einmal die Transzendierung Gottes das ikonographische Medium rechtfertigen. Für sie war Ikonographie nichts anderes als eine Form der Abgötterei. Die orthodoxen Teilnehmer des Konzils dagegen waren natürlich ganz anderer Meinung. Was die christologischen Konzile früherer Jahrhunderte geleistet hatten, um die *Menschwerdung* Christi auf intellektueller Ebene zu vertreten, leistete Nicäa II sowohl auf intellektueller als auch auf emotionaler Ebene, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Gestalt Christi, sondern auch im Bezug auf die Kirche. In die Begegnung des Menschen mit Gott und den himmlischen Urbildern ist nicht nur der Intellekt einbezogen, sondern die *ganze* Persönlichkeit des Menschen, Körper und Seele. Mit Nicäa II wird aus dem Bildersturm nicht nur die letzte einer Reihe von christologischen Häresien, sondern die Summe aller dieser Häresien: was hier wirklich in Frage gestellt wurde, war der christliche Dispens selbst.[28]

28 Für eine Untersuchung des historischen Zusammenhangs und der dogmatischen Bedeutung von

Das Vermächtnis des Siebten Ökumenischen Konzils ist das Bündnis zwischen Kirche und Kunst. Daß Materie geeignet ist, göttliche Wahrheit auszudrücken, steht heute außer Frage. Es überrascht aber, daß die Theologen bis heute diesem Thema nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt haben. Im Westen hat in unserer Zeit niemand diesen Mangel besser erkannt als Hans Urs von Balthasar, dessen Lebenswerk es war, Ästhetik und Theologie miteinander auszusöhnen.[29] Im Osten ist diese Wahrheit niemals ganz vergessen worden, obwohl die östliche Einschätzung des Symbolischen, in der Liturgie wie in der Kunst, sich im Laufe der Zeit gewandelt hat und zeitweise zu bloßer Allegorie und Repräsentation degenerierte,[30] herausgerissen aus dem wahrhaft theologischen Kontext der Begegnung zwischen Himmlischem und Irdischem, Göttlichem und Menschlichem. In unserem Jahrhundert hat die Orthodoxie eine große Bereitschaft gezeigt, zu ihren Quellen zurückzugehen. So hat nicht nur das Erbe der griechischen Kirchenväter eine neue Würdigung erfahren, sondern auch die Ikone ist wiederentdeckt und echte liturgische Theologie gepflegt worden.

Die Bedeutung dieser Erneuerung ist längst über die Grenzen der orthodoxen Konfession hinaus erkannt worden. Die Theologie des II. Vatikanischen Konzils und insbesondere seine Ekklesiologie und sein liturgisches Verständnis sind von der Stimme des Ostens nachhaltig beeinflußt worden. Die spezifisch östliche Wertschätzung von eucharistischer Ekklesiologie, Pneumatologie und Eschatologie war dem Selbstverständnis des christlichen Westens durchaus förderlich. Doch die Bedeutung der Schönheit für die Kirche des Ostens ist noch nicht in vollem Umfang gewürdigt worden.

Man kann mit Recht behaupten, daß die wichtigste Schlacht zwischen Christentum und Moderne wohl auf der Ebene der Schönheit ausgetragen werden wird. Das hatte Dostojewskij schon im vorigen Jahrhundert erkannt. Was die byzantinischen und mittelalterlichen Traditionen des Christentums bejahten, hat die Neuzeit geleugnet: die Möglichkeit einer Gemeinschaft zwischen Göttlichem und Menschlichem in dieser Welt. Das Christentum hat die ontologische Verbindung zwischen beiden anerkannt, weil es die Analogie des Seins und deshalb die *Kontinuität* im Bereich des Seins akzeptierte und Hierarchie bewußt der Dichotomie vorzog. Im Gegensatz dazu hat die Moderne nur eine zunehmende Abspaltung von der Analogie des Seins und einen Rückzug des

---

Nicäa II vgl. R. Slesinski, The Seventh Ecumenical Council in Lived Remembrance, in: *Diakonia* 20 (1986), S. 115-27.

29 Vgl. sein Hauptwerk *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. Einsiedeln 1961-1969. Wenn, unserer Meinung nach, J.D. Zizioulas heute als bester orthodoxer Theologe gelten darf, so ist es H.U. von Balthasar, der am überzeugendsten das Ideal der großen östlichen Kirchenväter in seinem eigenen theologischen Werk verkörpert.

30 Der aus dem 8. Jahrhundert stammende, einflußreiche liturgische Kommentar des Patriarchen Germanus, die *Historia Ecclesiastica*, ist ein gutes Beispiel dafür.

Menschen in seine eigene Subjektivität erlebt und jeden organischen Kontakt mit dem Sein abgeschnitten.

Die Stimme der Schönheit aber läßt sich nicht einfach zum Schweigen bringen. Als die wahre *Epiphanie* des Seins wird Schönheit den Menschen immer auf eine höhere Seinsebene stellen. Der jetzt beginnenden Postmoderne ist die volle Tragweite dieses Problems jedoch noch kaum zu Bewußtsein gekommen. Aus ökumenischer Sicht ist es durchaus möglich, daß Osten und Westen sich eines Tages durch die gemeinsamen Bande der Schönheit vereint finden, wie unterschiedlich auch immer die jeweiligen Formen der Schönheit sein mögen. Orthodoxe Autoren, die manchmal dazu neigen, das Monopol der Schönheit für die Orthodoxie zu beanspruchen, werden lernen müssen, mehr Einfühlung und Verständnis für die westliche Schönheitserfahrung aufzubringen.[31] Der Triumph der Orthodoxie hatte für die Kirche im Zeitalter des Bildersturms schließlich die gleiche Bedeutung wie das Zeitalter des Barock für den Westen während der Reformation. Eine neue Gemeinsamkeit wird letztlich in der Erfahrung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch gefunden werden, durch welche der Mensch die Übereinstimmung zwischen himmlischer und irdischer Liturgie fast symphonisch erleben wird. Der Ikonostas, der *nicht* eine Scheidewand, sondern ein bevorzugter Ort der Begegnung ist – der Ort, an dem himmlische und kosmische Ordnung zusammenkommen –, wird in der Mitte dieser Erfahrung stehen. Dann erst wird das Christentum seine wahre Antwort auf die weltliche, ikonoklastische Moderne geben: eine Synthese von Philosophie, Theologie und Kunst.

31 So scheint etwa Fr. Pavel Florensky in seiner Monographie über die Ikonostasis (aus dem Jahr 1922) in seiner Sammlung *U vodorazdelov mysli: Statja po iskusstvu* (*An der Wasserscheide des Denkens: Aufsätze über die Kunst*). Paris 1985, S. 255-260, 268, besonders die religiöse Erfahrung anzufechten, die der Entwicklung der Ölmalerei und Gravur im Katholizismus bzw. Protestantismus zugrundeliegt. Auch L. Ouspensky zeigt wenig Verständnis für die katholische Auffassung der Heiligsprechung in seiner *Theology of the Icon*. Crestwood 1978, S.213-216. Schließlich macht auch Chr. Yannaras, in: ders., *The Freedom of Morality*. Crestwood 1984, S. 240-244, im Blick auf die griechische Baukunst einige harte und ungerechte Bemerkungen über die gotische Architektur.

Japanische Gärten

Die Wiedergeburt der Vernunft

Von Jean-Luc Archambault

Zu erklären, daß wir das Ende eines Zeitalters erleben, daß die »modernen« Ideen lärmend Konkurs angemeldet haben und wir in das Zeitalter der Postmoderne eintreten, ohne recht zu wissen, was das eigentlich bedeutet, ist zugegebenermaßen nicht mehr besonders originell. – Wir werden im folgenden für das moderne Denken den Ausdruck *»alte« Ideen* verwenden, um uns auf diese Weise sein Scheitern ständig vor Augen zu halten.

Kardinal Lustiger hat die gegenwärtige Situation glänzend analysiert: »Die Menschheit hatte sich etwas großartiges vorgenommen: sie wollte sich nicht nur selbst ihre Ziele setzen, sondern sich auch die Mittel zu deren Verwirklichung schaffen.« Dieses Vorhaben ist jedoch eben durch sein Gelingen zum Scheitern verurteilt: »Die Ziele des Menschen scheinen außerstande, ihn seiner Menschlichkeit zu versichern, gerade weil er sie heute verwirklicht sieht. Was ihm als höchstes und lauterstes Ziel erschien, erweist sich heute entweder als verdächtig oder aber als gleichgültig. ... Wir haben entdeckt, daß diese Ziele uns im Grunde nicht mehr zu uns selbst, also letztlich über uns hinaus zu führen vermögen, weil wir sie uns selbst geschaffen haben.«[1]

Das *Eins-Sein* des Menschen mit sich selbst scheint uns heute ebenso realitätsfern – und damit unbarmherzig – wie sein *Gleichgewicht*, um welches er sich so sehr bemüht, ohne es mehr als nur ansatzweise verwirklichen zu können. Gerade das Scheitern seiner Ideen definiert ja den Menschen und seine Ziele und bringt ihn dazu, sich immer weiter um deren Verwirklichung zu bemühen. Das Streben nach Gleichgewicht hat sich gegen den Menschen gewandt und schließlich als tödlich erwiesen. Ein ganzes Denksystem, das auf Begriffen wie *Selbstbezogenheit*, *Selbstbestimmung*, *Gleichgewicht* (und damit auch *Tautologie*) beruhte, ist mit einem Male zusammengebrochen.

Welche Wege stehen dem Menschen noch offen, nachdem er sich mit dem Verlust dieser Ideen abgefunden hat? Bleibt ihm nur noch übrig, sich an einen Gott des Jenseits zu wenden, der allein den Kreis der Tautologie durchbrechen kann? Ist der Atheismus unhaltbar geworden, sofern er nicht überhaupt angesichts so vieler Christen, denen bei der Alternative »Gott oder Chaos« die Antwort klar zu sein scheint, völlig zur Hoffnungslosigkeit zerfällt?

---

1 Jean-Marie Kard. Lustiger, L'homme sans fin, ou le redoutable paradoxe de la culture contemporaine, in: ders., *Osez vivre*. Paris 1985, S. 32-40.

Wir wollen versuchen zu zeigen, daß dies keineswegs zutrifft. Im Gegenteil, es macht sich eine neue Geistesströmung bemerkbar, die geeignet scheint, an die Stelle des gescheiterten Systems zu treten und der ins Schwanken geratenen Rationalität eine neue Grundlage zu schaffen.

Von der Ordnung zur Unordnung

Bevor wir diese Geistesströmung en detail untersuchen, wollen wir an einige Phasen in der Entwicklung der Wissenschaften in den letzten zweihundert Jahren erinnern, die das Aufkommen des neuen Denkens zu erklären vermögen.

Die klassische Naturwissenschaft (inbesondere die Physik) mit Isaac Newton – dem »neuen Moses« – als Leitfigur beschreibt eine Welt, die, von unerschütterlichen Gesetzen beherrscht, in stabilem Gleichgewicht steht und in welcher alle Zeitpunkte untereinander gleichwertig im Schoße der Zeit liegen, die nichts Neues zu bringen vermag. Vorbild und Grundlage jeden Wissens ist allein die Mechanik. Der Mensch kann die Welt grundsätzlich bis ins letzte erklären: er steht außerhalb des Systems, daß er zugleich beobachtet und manipuliert. Seine experimentelle Methode läßt ihn glauben, daß das Umgestalten und das Begreifen der Welt ein und derselbe Vorgang seien.

Gleichzeitig mit der Industrialisierung und der Erfindung der Dampfmaschine brachte das 19. Jahrhundert die Entdeckung der Thermodynamik: Schon 1811 stellt Joseph Fourier seine Theorie der Wärmeleitung in Festkörpern vor. Von gleichem Range wie die Theorie Newtons, ist seine Lehre dieser doch völlig entgegengesetzt und zerstört so die Universalität der Newtonschen Physik. Zwar wird ein gemeinsames Prinzip der Invarianz beibehalten: das Prinzip der globalen Erhaltung der Energie. Doch die Irreversibilität der Wärmemaschinen läßt sich nicht länger verheimlichen: Wie soll man den Menschen erklären, daß eine Dampfmaschine nicht auch dazu dienen kann, die Kohle, die sie verbraucht, auch wiederherzustellen? So wurde der zweite Hauptsatz der Thermodynamik aufgestellt, welcher – sei es im Universum oder im einzelnen, *isolierten* System – die Zunahme der Entropie postuliert. Diese Funktion (wir versuchen, sie schematisch zu definieren) »mißt« die Unordnung eines Systems. Die Welt strebt also gegen einen Zustand des einförmigen thermischen Gleichgewichts und zugleich der größtmöglichen Unordnung.

Das 20. Jahrhundert zuletzt entdeckt die Thermodynamik der Nichtgleichgewichtszustände, die auf nichtlinearen Erscheinungen beruht und höchst komplexe Entwicklungen beschreibt, die von der einfachen Konvergenz zu einem einzigen Punkt stabilen Gleichgewichts deutlich abweichen[2]: Ein nichtisolier-

2 Dieses Thema wird ausführlich von I. Prigogine und I. Stengers, in: dies., *La nouvelle alliance*. Paris 1986, behandelt. Wir beziehen uns hier besonders auf das 5. Kapitel.

tes System, dessen Beziehungen zur Umgebung es *in weite Ferne* vom Gleichgewicht stellen, kann sich höchst differenziert verhalten. Dabei kann spontan eine makroskopische *Ordnung* entstehen, dank welcher das System sich wie ein organisiertes Ganzes verhält.

Die sogenannte *Bénard-Instabilität* bietet hierfür ein einfaches, aber schlagendes Beispiel. Gegeben sei eine Flüssigkeitsschicht, die sich zwischen zwei horizontalen Platten befindet und die von der Unterseite her erhitzt wird. T sei der Temperaturunterschied zwischen beiden Platten. Sobald T von Null abweicht, findet eine Wärmeleitung (Konduktion) zugunsten der ungeordneten Bewegung der Flüssigkeitsmoleküle statt, jedoch ohne daß sich die Flüssigkeit als Ganzes bewegt. Solange T hinreichend klein bleibt, ist das System stabil und absorbiert die geringfügigen Fluktuationen. Überschreitet T aber einen bestimmten Schwellenwert, so wird das System instabil und die Fluktuationen werden nicht mehr aufgefangen. Die Konduktion geht nun in Konvektion über, und es kommt zu einer *kohärenten* Bewegung der Flüssigkeit in Form vom makroskopischen Wirbeln (rotierenden Zellen) zwischen beiden Platten. Es entsteht also eine makroskopische Struktur in einem im Nichtgleichgewichtszustand befindlichen Medium, daß von mikroskopischen Fluktuationen bewegt wird. Die Flüssigkeit hat sich selbst in einer nicht durch die Umgebung bestimmten Ordnung organisiert; dies wäre etwa der Fall gewesen wäre, wenn man in ihr einen Stab hin- und herbewegt hätte.

Nun besitzen diese Konvektionszellen zwar eine bestimmte, deutlich ausgebildete Form, doch ihr Rotationssinn bleibt weiterhin aleatorisch, d.h. er läßt sich weder vorhersagen noch kontrollieren. Es handelt sich hier um eine *Bifurkation* (Verzweigung), wobei die *Selbstorganisation* des Systems zwischen *verschiedenen* Möglichkeiten wählen kann. Makroskopisch kann nicht vorhergesagt werden, welche Richtung die weitere Entwicklung nun, ausgehend von der Bifurkation, einschlagen wird; ihr Verlauf nach der einen oder anderen Richtung (oder Möglichkeit) wird durch mikroskopische Fluktuationen diktiert. Man wird feststellen können, daß geringfügige Ursachen »unangemessene« Wirkungen hervorrufen: die Instabilität des Systems macht diesen Wechsel in der Größenordnung von Ursache und Wirkung möglich. Ein weiteres Beispiel für dieses Phänomen ist die Atmosphäre der Erde: Es gibt die These, daß sie derart empfindlich auf Fluktuationen reagiere, daß der Flügelschlag eines Schmetterlings einen Sturm auszulösen vermag.

Diese Theorie der dissipativen Strukturen[3], die erstmals nach dem Zweiten Weltkrieg vorgestellt wurde und zu deren Begründern der belgische Chemiker und Nobelpreisträger Ilya Prigogine gehört, geht also davon aus, daß *Ordnung aus Unordnung entstehen kann*: ein offenes System, daß sich weitab von seinem Gleichgewicht befindet, ist unter der Einwirkung von mikroskopischen

3 Oder irreversible Erscheinungen.

Fluktuationen, die es in Bewegung versetzen, in der Lage, *sich selbst zu organisieren*. In einem instabilen System vermag eine mikroskopische Ursache an den Bifurkationspunkten eine makroskopische Wirkung hervorzurufen. Zu bemerken ist allerdings, daß das Phänomen der Selbstorganisation den meisten unserer alltäglichen Erfahrungen fremd ist, wie es ja auch dem Prinzip der Kontinuität fernsteht, das einst dem Philosophen Leibniz so teuer war.

Geht man nun vom Bereich der physikalischen Chemie zur Biologie über, so wird die *Rückkopplung* zur allgemeinen Regel, so etwa bei der sogenannten Autokatalyse eines Enzyms (bei der ein Molekül unmittelbar seine eigene Bildung katalysiert). Grundsätzlich läßt sich sagen: »Lebewesen funktionieren fernab vom Gleichgewicht in einem Bereich, in welchem *energievergeudende Prozesse* eine *konstruktive Rolle* spielen und zum *Ursprung der Ordnung* werden«[4], anstatt einen Ausgleich in Richtung eines stabilen Zustandes homogenen Gleichgewichts zu erwirken. So wird es möglich, einen grundlegenden Widerspruch zu lösen – den Widerspruch zwischen den Gesetzen der klassischen Physik, welche eine Welt beschreiben, die dem thermischen Tod durch ständig zunehmende Unordnung entgegengeht, und der Existenz des Lebens, also einer Welt, die charakterisiert ist durch Komplexität und vielfältige, schöpferische Evolution.

Unser Weltbild wird dadurch vollkommen verändert: Wir haben es weder mit dem perfekt funktionierenden Räderwerk der klassischen Wissenschaft zu tun noch mit der von Zufall und Notwendigkeit regierten Welt des 19. und 20. Jahrhunderts, in welcher die Unordnung ständig und überall zunimmt, abgesehen von recht unwahrscheinlichen kleinen »Inseln« auf welchen Leben entsteht und sich mittels zufallsbedingter Mutationen anzupassen versucht.[5] Die Theorie der im Nichtgleichgewichtszustand befindlichen Systeme ist, zusammen mit dem Gesetz einer aus Unordnung entstehenden Ordnung, ein wesentlicher Bestandteil des neuen Denkens, das wir hier vorstellen wollen.

»Dies ist kein Aufstand, sondern eine Revolution!«

Nach dem notwendigen Umweg über die Thermodynamik können wir nun diese neue Denkweise genauer beschreiben, die weit mehr als nur die Physik umfaßt und somit das gesamte Denken unserer Zeit revolutioniert. Dazu beginnen wir mit einem der Botanik entlehnten Vergleich und vervollständigen dann gewissermaßen das Porträt mit weiteren Beispielen aus Biologie, Wirtschaft, Politik und Theologie.

---

4 I. Prigogine/I. Stengers, a.a.O., S. 265.

5 Eine These, die – um den Sachverhalt zu vereinfachen – vor nicht allzu langer Zeit von Jacques Monod vorgestellt wurde; vgl. ders., *Le basard et la nécessité*. Paris 1970.

Östlich von Eden

Unsere botanische Wanderung führt uns in den Fernen Osten: Der Unterschied zwischen den »alten« Ideen und dem neuen Denken läßt sich dem Unterschied zwischen dem französischen und dem japanischen Garten vergleichen. Im ersten wird ein abstraktes, geometrisches Schema in der Natur reproduziert: Der Mensch projiziert seine Rationalität auf die Natur, die er nach dem Vorbild seiner eigenen geistigen Schöpfungen, also nach seinem Bilde, gestaltet. Er gelangt mittels einer Umwelt, die er vollkommen, also unter Gewaltanwendung, beherrscht, zu einem Zustand des Gleichgewichts, der Identität mit sich selbst.

Dem japanischen Garten hingegen liegt eine ganz andere Philosophie zugrunde: Hier geht es nicht darum, die Natur dem menschlichen Geist gemäß umzuordnen, und auch nicht darum, sie demütig zu kopieren. Der japanische Garten ist vielmehr eine Landschaft in verkleinertem Maßstab, eine Transposition der Schönheit eines Ortes in der Natur, sei es nun ein See, ein Berg oder ein Wasserfall. Nur die Grundzüge der natürlichen Landschaft werden reproduziert, um ihre (subjektive) Atmosphäre wiedererstehen zu lassen und den Menschen zur Meditation einzuladen. Während der westliche Mensch die Natur beherrschen will, unterwirft sich der östliche Mensch den Elementen, er ordnet sich ihnen ein und läßt sich von ihnen durchdringen. So gedacht ist der Garten nicht länger ein Spiegel, der zu tautologischer Selbstzufriedenheit führt, sondern eine viel komplexere Welt, in die der Mensch eintritt.

In ganz ähnlicher Weise tritt anstelle der »alten« *Selbstbezogenheit*, die zum Scheitern bestimmt ist, eine neue *Selbsttranszendenz*, die aus dem feinen Netz komplizierter Wechselwirkungen zwischen Mensch und Umwelt (Natur und Gesellschaft) hervorgeht. Fortan werden die Kreise der Tautologie zerbrochen und durch die Spirale der Ordnung ersetzt, die sich fortschreitend aus dem Chaos entwickelt. Dies ist ein ganz wichtiges Prinzip des neuen Denkens.

Ein Mißverständnis wollen wir noch rechtzeitig ausräumen: Ordnung geht aus dem Chaos nicht in der Art hervor, wie eine »evolutionäre« Logik es darstellen würde, nämlich mittels Gewalt und Unordnung als notwendigen Bedingungen für die Geburt einer neuen Welt; wir müssen das Chaos nicht erst gezielt herbeiführen, um die alte Welt zu überwinden, sondern es vielmehr dazu nutzen (indem wir uns ihm eingliedern), uns die Möglichkeiten der Ordnung, die es in sich birgt, anzueignen, da wir selbst sie nicht erfinden könnten, ohne wieder dem »alten« Fehldenken und -handeln zu verfallen.

Führen wir nun jedoch unsere Analyse der neuen Geistesströmung weiter aus, indem wir uns der Biologie zuwenden.

Schöpferische Evolution

Die wissenschaftliche Analyse der Evolution stellt sich heute neu dar: Der klassische, von Jacques Monod[6] so brillant vertretene Neo-Darwinismus lehrt, daß die Gene einer bestimmten Art sich durch zufallsbedingte Mutationen ändern, um auf diese Weise neuartige Organismen entstehen zu lassen, die sich unter dem Einfluß ihrer Umgebung (Klima, Raubtiere etc.) vermehren und schließlich die alten Lebensformen verdrängen oder im Gegenteil als »unangepaßte« Lebensformen untergehen. Doch angesichts der außerordentlichen Vielfalt des Lebens und seiner zunehmenden Komplexität leuchtet diese Erklärung uns heute kaum noch ein. Tatsächlich »scheinen die zuletzt aufgetretenen Organismen zugleich auch die komplexesten, die am meisten zur Autonomie befähigten oder die höchstorganisierten zu sein, während sich die Bakterien, die doch viel älter sind, ihrer Umgebung unter dem Gesichtspunkt der Fruchtbarkeit vollkommen angepaßt haben«. Wenn Jacques Monod diese Schwierigkeit auch erkennt, so »schreibt er sie doch unserer unzulänglichen Phantasie und Vernunft zu«[7], die unfähig sind, hochkomplexe Systeme zu erfassen.

Manche Autoren, die versuchen, diesen Wege weiter zu beschreiten, behaupten, daß, sollte der Neo-Darwinismus recht haben, das Auftreten komplexer und somit anfälliger Organismen im Sinne einer Anpassungsnotwendigkeit ein Nonsens wäre. Sie glauben im Gegenteil, daß es sich bei der Evolution in viel stärkerem Maße um Schöpfung als um Anpassung handelt (die wiederum eine Suche nach Gleichgewicht ist), daß es sich also eher um Leben als um bloßes Überleben handelt. Die Entdeckung von physikalisch-chemischen Systemen mit der Fähigkeit der Selbstorganisation hat den Unterschied zwischen unbelebter Materie und Leben weitgehend aufgehoben: Vorher war Organisation das Vorrecht des Lebens; heute ist dem nicht mehr so. Und zwar umso weniger, als Kybernetik und Informatik *organisierte Maschinen* hervorgebracht haben, die komplizierte Prozesse der Rückkopplung und des Feed-Backs abwickeln können. Wie der Biologe Henri Atlan zurecht bemerkt, wird das Ringen um die Erkenntnis, ob Leben sich nun auf physikalische Chemie reduzieren läßt oder nicht, in Zukunft überflüssig: Das Gebiet der physikalischen Chemie erweitert sich nun zur Biophysik der organisierten Systeme. Das Studium dieser Systeme trägt wesentlich zum Verständnis der Evolution und der zunehmenden Komplexität des Lebens bei: Lebewesen können als *fernab vom Gleichgewicht funktionierende Systeme* aufgefaßt werden, die dank der Wechselwirkung mit der Umgebung am Leben bleiben.

Unsere Vorstellungen von der Geschichte des Lebens machen also zur Zeit eine grundlegende Änderung durch. Abseits der Biologie entsteht »eine neue

6 Ebd.

7 H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée: essai sur l'organisation du vivant*. Paris 1986, S. 20.

Naturphilosophie«. Henri Atlan erklärt weiter, daß »Autoren wie C. Custoriadis, E. Morin, J. Piaget, J. Schlanger, M. Serrer, I. Stengers ..., um uns auf den französischen Sprachraum zu beschränken, an dieser Geistesbewegung entscheidend teilhaben«[8]; was zeigt, daß diese Bewegung nicht nur existiert, sondern daß sie weder eine Randerscheinung noch eine auf wenige Eingeweihte beschränkte Denkweise ist, selbst wenn sie heute noch nicht bei allen Wissenschaftlern oder Philosophen Zustimmung findet.[9] Auch hier wird ein auf Anpassung und Gleichgewicht beruhendes Denken durch eine neue Denkweise ersetzt, die sich auf Kreativität und Ungleichgewicht stützt und von einer aus Unordnung geborenen Ordnung ausgeht.

Verlassen wir nun aber das Gebiet der »theoretischen« Wissenschaften, um zu zeigen, daß dieses Denken im Grunde auch die »angewandten« Wissenschaften umfaßt.

Der instabile Flug

Die erste dieser Wissenschaften ist die Aeronautik. Aus klassischer Sicht werden Flugapparate so entworfen, daß sie im stabilen Flug gleiten können; mit anderen Worten, Schwerpunkt und Auftriebspunkt – also die beiden Punkte, in welchen die Summe der tragenden Kräfte (der Luft und der Flügel) einerseits und das Gewicht des Flugzeugs andererseits, angreift – sind so plaziert, daß, falls eine Luftstörung das Flugzeug aus dem Gleichgewicht wirft, das Kräftepaar danach strebt, das Flugzeug in den Gleichgewichtszustand zurückzuführen, ohne daß die Steuerung betätigt werden muß: das System ist stabil. Umgekehrt lassen sich die Positionen der beiden Kraftzentren vertauschen; der Flug ist dann *instabil*, d.h. ein gewisses Ungleichgewicht des Apparates wird nicht auf natürliche Weise ausgedämpft, sondern im Gegenteil noch verstärkt. Die völlige Destabilisierung kann durch das sofortige Betätigen der Steuerung vermieden werden, die durch einen Computer überwacht wird. Die hier zugrundeliegende »Philosphie« besteht also darin, sich an Instabilität und Strömungen anzupassen anstatt zu versuchen, sie auszugleichen, um auf diese Weise eine größere Wendigkeit des Flugzeuges zu erzielen. Diese Methode wird heute etwa bei den militärischen Jagdflugzeugen der jüngsten Generation

---

8 Ebd., S. 26.

9 Der Astrophysiker Hubert Reeves dehnt diese Art der Analyse auf die gesamte Geschichte des Universums aus, einschließlich der Kosmogonie (in: ders., *L'heure de s'enivrer*. Paris 1986). Zum Unterschied davon stellen I. Prigogine und I. Stengers (in: dies., *Entre le temps et l'éternité*. Paris 1988) eine neue Theorie über die Entstehung unseres Universums auf, auf die wir hier nicht weiter eingehen können; nur soviel sei gesagt, daß sie den Urknall durch die Instabilität eines leeren Raumes ersetzt, in welchem eine hinreichend große Schwankung nicht mehr gedämpft, sondern fortgepflanzt wurde, wobei Materie erzeugt und Raum-Zeit auf irreversible Weise gekrümmt wurde.

angewandt. – Der Gegensatz zwischen französischen und japanischen Gärten ist also, wie man sieht, auch hier zu finden ... Zu ergänzen ist natürlich, daß die Rechnungskapazität des Computers ein wesentlicher Faktor dieser Technologie ist. Instabilität ist hier der Preis, der für eine bessere »Reaktionsfähigkeit«, also für ein komplexeres Verhalten des Flugzeugs, bezahlt werden muß.[10]

Die Revolution der Intelligenz

Das oben angeführte Beispiel läßt sich auf die gesamte Technologie übertragen. Die französische Zeitschrift *Science et Technologie* versucht, die – wie sie es nennt – »Revolution der Intelligenz« zu fördern, indem sie sich zum Sprachrohr jener Ideen macht, die heute in Japan, den Vereinigten Staaten und – mit einiger Verspätung – in Europa zunehmend an Bedeutung gewinnen. Ihr Ausgangspunkt liegt in der technologischen »Revolution«, die sich vor unseren Augen vollzieht und deren wichtigste Faktoren Informatik, Fernmeldetechnik und Werkstoffwissenschaften sind.

Seit dem 19. Jahrhundert, dem Zeitalter des Stahls und des Betons, haben sich die verfügbaren Werkstoffe beträchtlich vervielfältigt: Kunststoffe, Kohlenstoff-Fasern, keramische Werkstoffe ermöglichen eine enorme Auswahl und eine Vielzahl von neuen Eigenschaften wie Leichtigkeit, Festigkeit etc. Wir stehen praktisch vor einer »Mega-Auswahl«, die unserer Kreativität ein viel weiteres Feld der Betätigung schafft.

Dank Informatik und Fernmeldetechnik ist unsere Fähigkeit, Informationen zu verarbeiten und auszutauschen, merklich gewachsen; sie erlaubt es uns, hochkomplexe Systeme wie etwa in der Metereologie darzustellen, zu untersuchen, ja sogar noch nicht vorhandene Systeme zu simulieren, ihre charakteristischen Merkmale vorherzusagen, ohne sie wirklich herstellen zu müssen[11], und schließlich (unter Zuhilfenahme von Rechnern, Synthese-Bildern etc.) tausende von virtuellen Möglichkeiten durchzuspielen. Die schöpferische Kapazität des Menschen wird damit immer größer.

Auf diese Weise – behaupten die Verfasser – können wir uns von einer *(re)produzierenden* Gesellschaft, die bis in die Unendlichkeit einige wenige Schemata wiederholt, zu einer *schöpferischen* Gesellschaft, die sich ständig erneuert, wandeln. Der Mensch ist nicht mehr eine der Maschine unterworfene Arbeitskraft, sondern er benutzt die Maschine vielmehr, um im Dialog mit ihr seine gesamte Intelligenz und Kreativität zur Geltung zu bringen. Wir leben heute nicht mehr im Zeitalter der umweltbelastenden Schwerindustrie,

10 Vgl. J. Maury, L'ordinateur dans le manche à balai, in: *Science et Technologie*, April 1989.

11 Z.B. die Stromlinienform eines Fahrzeugs oder das Spiel von Licht und Schatten auf einer architektonischen Form.

sondern in der Ära einer Vielzahl von Produktions- und vor allem Kreationszellen, die miteinander kommunizieren, ohne eine pyramidenähnliche Hierarchie zu durchlaufen, und die sich organisieren, um – nach dem Vorbild des Lebens – schöpferisch auf die Umwelt zu reagieren.[12]

Verschwendung heißt sparen

Das Thema der Technologie führt uns zwangsläufig zu den Gebieten der Industrie und Wirtschaft, wo das anfangs besprochene Phänomen der Selbstorganisation zahlreiche Analogien findet. Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn ein Geschäftsmann wie Bernard Tapie den Chemiker Ilya Prigogine zitiert: »Wahrhaft verantwortlich für die Krise ist Frankreich, das Angst hat, sich zu rühren und zu öffnen, das lieber den Kopf in den Sand steckt, als zu sehen, daß sich alles in seiner Umgebung verändert; dies Frankreich, das nicht begriffen hat, daß aus der phantastischen, individuellen Unordnung eine neue, kollektive Ordnung entstehen kann.« Seit den Arbeiten von Prigogine und Stengers über die dissipative Ordnung befinden wir uns nicht mehr im Zeitalter eines »Märchens (...), erzählt von einem Dummkopf, voller Klang und Wut, das keinen Sinn macht«.[13] Mit anderen Worten, die Krise rührt daher, daß wir systematisch versuchen, ein – wirtschaftliches und soziales – *Gleichgewicht* herzustellen, das es uns nicht erlaubt, in einer komplexen, ewig bewegten Welt zu leben und uns zu entwickeln. Dabei können gerade solche Organisationen, die sich von dissipativen physikalischen Strukturen beeinflussen lassen, sich in Zukunft als ökonomisch wirksam erweisen.

Auf diese Weise entstehen die »Unternehmen der dritten Art«, die auf »partizipatorischem Management« beruhen[14] und zu den früheren »Taylorschen« Formen des 19. Jahrhunderts in Widerspruch stehen: »In den Unternehmen von gestern herrscht die Ordnung, aber sie sperrt jede Funktion in Verschläge ein, die es unmöglich machen, aus den Kompetenzen der einen wie der anderen Nutzen zu ziehen: Diese starre Organisation erlaubt keine Entwicklung in einer sich verändernden Welt. Wettbewerbsfähig ist nur ein Unter-

12 Dies war übrigens auch das Thema der großen japanischen Ausstellung von Tsukuba 1985, die weniger darauf abzielte, die Welt von der technologischen Kapazität Japans zu überzeugen, als vielmehr allen (und insbesondere den japanischen) Besuchern klarzumachen, daß Technik nicht unbedingt Mensch und Umwelt zerstören muß, sondern sich dieser harmonisch einordnen kann, um in dieser Weise an der Entstehung einer wirklich menschlichen Gemeinschaft mitzuwirken: Die Wechselwirkung zwischen Habitat und Umwelt, zwischen Wissenschaft und Technik würden es möglich machen, neue Lebensweisen in unsere Welt einzuführen, die Kommunikation zwischen Mensch und Umwelt wiederherzustellen und somit den zerstörerischen Monolog des Menschen im 19. und 20. Jahrhundert endlich Einhalt zu gebieten.

13 B. Tapie, *Gagner*. Paris 1986, S. 82f.

14 G. Archier/H. Sérieyx, *L'interprise du 3^e type*. Paris 1984.

nehmen, das die Intelligenz und die schöpferische Energie aller seiner Mitarbeiter in einer Atmosphäre lebhafter Kommunikation, die von einer aufmerksam zuhörenden Führung gefördert wird, aufbietet.«[15] Dieser Dialog wird heute in einer zunehmenden Zahl von Unternehmen geführt und in gleichem Maße von amerikanischen Autoren verkündet: »Die Sieger von morgen werden sich heute dem Chaos stellen, und sie werden in ihm einen Vorteil im wirtschaftlichen Wettkampf erkennen. Chaos und Unsicherheit werden – falls sie nicht schon dabei sind – den versierten Unternehmern neue Perspektiven eröffnen. Der Erfolg eines Unternehmens wird davon abhängen, ob es imstande ist, aus den Purzelbäumen des Marktes Kapital zu schlagen.«[16] Die Zusammenhänge mit dem oben Gesagten sind offensichtlich – das gleiche Prinzip wird in allen Varianten abgewandelt.

Um unsere ökonomischen Überlegungen abzuschließen, wollen wir noch eine Analyse zitieren, die die gegenwärtige Schwierigkeit der Industrieländer, ihre Produktivität weiterhin zu steigern, thematisiert. Zwar liegt der Anteil der Informationstechnologien in der Wirtschaft bei etwa 50 %, doch Umsatzsteigerungen werden hauptsächlich durch Produktionstätigkeit und nur in geringem Maße durch den Dienstleistungssektor gewährleistet. »So wird die tiefe Kluft zwischen der Informationstechnik einerseits und ihren Abwendungen andererseits sichtbar, deren wahre Ursache in den sozio-ökonomischen Organisationsstrukturen zu suchen ist. Es ist die Wissenschaft der komplexen Systeme (wie z.B. der Thermodynamik), der wir diese Einsicht zu verdanken haben. Die herkömmlichen, zentralisierten Pyramidalstrukturen und ihre Produktions- und Verteilerketten à la Taylor, ja sogar die Art der Informationsverarbeitung, sind unfähig, sich Systemen anzupassen, die ›fernab vom Gleichgewicht‹, also auf hohem Produktionsniveau, funktionieren. Eine Wirtschaft, die auf solchen Systemen beruht, macht neue Organisationsstrukturen erforderlich, wie sie den Fernmeldetechnikern wohlbekannt sind: ein Netzwerk von lockeren, dezentralisierten Zellen, in welchen der größte Wert auf Wechselwirkung gelegt wird. Um wirtschaftlich zu sein (und um der Krise ein Ende zu bereiten), muß die Informationsgesellschaft sich in eine Kommunikationsgesellschaft verwandeln, die den Dialog systematisch der Einweg-Kommunikation vorzieht.«[17] Um es nochmals zu sagen: Vernetzung, Kommunikation, Unordnung und Komplexität müssen an die Stelle von Pyramiden und Monolog, von Ordnung und Einfachheit treten.

---

15 Vgl. Vivre la révolution de l'intelligence, in: *Science et Technologie*, November 1986, S. 69.

16 T. Peters, *Le chaos management*. Paris 1988, S. 10.

17 J. Voge, Des pyramides figées aux réseaux interactifs, in: *Le Figaro* vom 19./20. Oktober 1985.

Sprechen wir von Europa!

Unser Überblick wäre nicht vollständig, wenn er nicht auch die Politik, auch Osteuropas und natürlich der Sowjetunion, im Blickfeld hätte.

Zusammen mit einigen Zeitgenossen war Kardinal de Richelieu Begründer einer Politik, deren Schlüsselbegriff *Gleichgewicht* hieß; es ging dabei um das Gleichgewicht Europas, dieser Gemeinschaft von Völkern, die innerhalb wohldefinierter Staatsgrenzen lebten. Das europäische Gleichgewicht wurde durch das Spiel der Kräfte zwischen diesen Staaten gesichert, deren Summe gleich Null sein mußte, um das Gleichgewicht auch wirklich stabil zu halten. Diese Auffassung trat an die Stelle einer »organischeren« Vision von Königreichen, Herzogtümern und anderen Lehen mit verschwommenen, beweglichen Grenzen, die zwar ein hierarchisches, aber lebendiges Ganzes bildeten, an dessen Spitze sich theoretisch Kaiser und Papst befanden.

Dieses »ausgeglichene« Verständnis Europas konnte jedoch nicht lange bestehen: Viel zu starr und hermetisch angesichts der politischen Erfordernisse, bestand Europa aus Völkern, die auf sich selbst zentriert waren (Selbstbezogenheit) und deren Wechselbeziehungen ausschließlich kriegerischer Natur waren (politische Autarkie). Edgar Morin geht sogar so weit, das Erscheinen des neuen Europas mit der allmählichen Herausbildung eines Gehirns zu vergleichen, das aus zahlreichen, miteinander verbundenen Zellen besteht, aus welchen langsam ein komplexeres Ganzes hervorgeht.[18] Nach Morins Auffassung muß Europa nicht ausschließlich nach einem vorgegebenen logischen Modell aufgebaut werden, weil es andernfalls scheitern würde: Selbstorganisation ist für ihn ein lebensnotwendiges Prinzip.

Die Analyse läßt sich ebenso gut auf die sowjetische *Perestroika* übertragen, die ein Autor unter dem Begriff ›schöpferisches Chaos‹[19] zusammengefaßt hat: »Das Problem liegt für Herrn Gorbatschow weniger in der unvermeidlichen Ansammlung von Krisen am Horizont als vielmehr darin, ob er genügend Zeit haben wird, um gleichzeitig ein politisches Konzept auszuarbeiten, das nicht nur von der Partei, sondern auch von den einzelnen Republiken und von einer zustimmenden sozialen Basis akzeptiert werden kann. ... Zur Zeit gibt es dieses Projekt noch nicht, denn nach siebzig Jahren Sowjetmacht kann es niemand so einfach aus dem Hut zaubern. Die Zeit allein wird dieses Konzept bestimmen können – sie allein kann es bewirken, daß die Partei sich an die Wirklichkeit gewöhnt, sie kann die Träume des litauischen und anderer Völker im Sinne eines größeren Realismus mäßigen, kann die Erfahrung erster Erfolge und Niederlagen schaffen und vor allem das unumgängliche Wissen über eine Gesellschaft mitbringen, die sich selbst entdecken muß, bevor sie weiß,

18 E. Morin, *Penser l'Europe*. Paris 1987.

19 B. Guette, in: *Le Monde* vom 17. März 1989, S. 5.

was sie will und kann.« Indem sie mit ihren Prinzipien bricht, strebt die Sowjetunion nicht länger nach vorgefaßten sozialen Modellen und Strukturen, was schon an sich eine beträchtliche Erschütterung bedeutet. »Da er es weder zur Linken noch zur Rechten, noch vor sich mit kohärenten Kräften zu tun hat, kann Herr Gorbatschow noch Zeit gewinnen und das schöpferische Chaos herbeizuführen versuchen, indem er seinem Volk erlaubt, den Mund aufzutun, indem er sich unabhängige, organisierte Kräfte behaupten läßt, indem er die Entwicklung neuer Menschen befürwortet, indem er ein paar Schritte rückwärts geht, um desto besser vorwärts zu kommen, indem er die Partei ins Wanken bringt, ohne sie von Grund auf zu zerstören, indem er die Unterstützung der Kirche sucht – und indem er schließlich mit der Überzeugung eines Gründers der Dritten Republik den Menschen unablässig einhämmert, es gäbe keinen anderen Weg als den der Perestroika«: Hier haben wir es mit dem gleichen Grundsatz des schöpferischen Chaos zu tun, das über die »alten« Denk- und Auslegungsweisen triumphiert.

Dieses Thema könnte weiter ausgeführt werden, doch dürfte klar sein, daß sich dasselbe Prinzip herauskristallisieren würde. So entsteht das Bild einer lebendigen, in all ihren Teilen korrespondierenden Denkweise.

Kirche im Chaos der Welt

In der katholischen Theologie scheint das Paradigma einer aus Unordnung entstehenden Ordnung noch wenig verbreitet. Doch in dem Maße, als es sich um die Wechselwirkungen zwischen einem »System« und seiner Umgebung handelt, findet es in den Beziehungen zwischen Kirche und Welt einen günstigen Boden.

Ohne sich ausdrücklich darauf zu beziehen, bringt das Buch von P. Valadier SJ, *Kirche im Wandel* ein Verständnis des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt zum Ausdruck, das unserem Paradigma recht nahekommt. Der Verfasser sieht dieses Verhältnis als einen Prozeß: »Wir sind überzeugt, daß das, was zwischen Katholizismus und Menschheitsgeschichte vor sich geht, am besten als Prozeß oder Wandlung verstanden werden kann.«[20] Es handelt sich dabei aber um einen zweifachen, wechselseitigen Vorgang, der niemals zu Ende geht: »Dieser Prozeß der Wandlung, mit all seinen Protesten, Streitgesprächen und Widersprüchen, ist im Grunde ein endloser Vorgang. Er eröffnet so ein Verfahren, dank welchem die Welt ihre Kräfte entfalten kann, ihre Probleme zu lösen versucht, indem sie ihnen die Stirn bietet, und sie schließlich löst, indem sie andere Probleme aus ihnen erwachsen läßt.«[21] Die Welt ist also dank

20 P. Valadier, *L'Eglise en Procès*. Paris 1989, S. 11.

21 Ebd., S. 234.

ihrer chaotischen Beziehung zur Kirche in der Lage, sich selbst zu organisieren, um so mit ihren Schwierigkeiten fertig zu werden, ohne sich in sich selbst zu verschließen und dadurch ein isoliertes System zu werden; sie wird es nicht mehr nötig haben, Gott als die Grundlage der sozialen Einrichtungen zu sehen, als eine außerhalb der Gesellschaft stehende transzendentale Kraft, die diesem System als Lotse dient.

Jedoch ist auch das Gegenteil wahr: »Weil der Glaube lebt und in der Konfrontation mit anderen immer stärker wird, muß man die Neigung der Kirche, sich auf sich selbst zurückzuziehen, bekämpfen und den Stimmen mißtrauen, die sie auffordern, ihre Identität nur aus sich selbst heraus wiederzufinden. Dies sind die Stimmen des Untergangs. Die Christen sollten lieber lernen, sich selbst zu verlieren: Sie werden sich in der Aufgabe wiederfinden, der Welt zu helfen, ihre Ziele zu erreichen.«[22]

Das Chaos dieser Konfrontation mit der Welt kann für die Kirche schöpferisch werden, während die Suche nach Gleichgewicht, nach Selbstbezogenheit für sie unheilvoll wäre. Wir haben es hier, teilweise zumindest, mit denselben, schon bekannten Grundthemen zu tun; sie finden sich also auch bei katholischen Autoren, und zwar nicht nur bei jenen, die einen »modernen«, zugleich aber atheistischen Gedanken entwickeln wollen.

Ein neues Gesetz: Die Unordnung breitet sich aus

Die Zukunft des Chaos

Wir haben nur eine flüchtige Skizze dieser neuen Denkweise gezeichnet und Schlüsselbegriffe erwähnt: ›Komplexität‹ und ›Unordnung‹, ›aus dem Chaos entstehende Ordnung‹ und ›Schöpfung‹, ›Selbstorganisation‹ und ›Selbsttranszendenz‹, ›Wechselwirkung‹, ›Rückkopplung‹ und ›Vernetzung‹. Die Streuung dieser Themen ist beträchtlich – sie reicht von den Grundlagenwissenschaften bishin zu den angewandten Technologien und Gesellschaftswissenschaften.

Vor dem neuen Denken liegt aus mindestens vier Gründen eine glänzende Zukunft:

– In erster Linie erwächst ihr ein Vorteil aus dem – nicht unwesentlichen – Beitrag der Grundlagenwissenschaften, wie wir im zweiten Teil dieses Aufsatzes sehen konnten. Die fast magische Macht mathematischer Formeln über unseren Geist ist ja längst bekannt.

– Zweitens verfügen diese Ideen selbst dank der sich stürmisch entwickelnden Informatik und Fernmeldetechnik über die Mittel ihrer Verwirklichung. Diese beiden Technologien ermöglichen es dem Menschen, hochkomplexe Systeme

22 Ebd., S. 237ff.

zu simulieren und unzählige Querverbindungen und Rückkopplungen herzustellen, wie sie für eine Entwicklung jenseits des Gleichgewichts erforderlich sind.
– Drittens hängen diese Ideen eng mit dem japanischen Wesen zusammen, wie wir schon anhand der Gartenbaukunst oder der Ausstellung von Tsukuba erkennen konnten. Nun wächst die technologische und wirtschaftliche Macht Japans ständig, was natürlich seinen Einfluß in vielen Gebieten verstärkt.
– Viertens schließlich – und dies weist zurück auf das erste Kapitel – können diese Ideen für sich beanspruchen, die »alten« scheiternden Ideen zu ersetzen, ohne deswegen zu irgendetwas Transzendentem Zuflucht nehmen zu müssen.

So wird etwa die sowjetische *Perestroika*, wenn sie sich durchsetzt, ein überzeugender Beweis für die Richtigkeit des Prinzips der Selbstorganisation werden – ebenso überzeugend wie die Widerlegung der »alten« Ideen durch das Scheitern des sowjetischen Systems. Die Sowjetunion könnte sich daraus einen riesigen Vorteil gegenüber der westlichen Gesellschaft ableiten, vorausgesetzt, daß diese sich auch in Zukunft nur wenig weiterentwickelt.

Wir möchten betonen, daß die anfangs zitierte Kritik Kardinal Lustigers auf dies Paradigma des schöpferischen Chaos und der Selbstorganisation nicht zutrifft. Die neue Geistesbewegung fällt ja nicht nur wie er das gleiche Urteil über die »alten« Ideen; sie erhebt auch nicht den Anspruch, Ziele zu setzen oder um jeden Preis einen Zustand des Gleichgewichts erreichen zu wollen: Die tödlichen Begriffe des *Gleichgewichts* und der *Selbstbezogenheit* werden fortan durch Begriffe wie *Nichtgleichgewicht* und *Selbsttranszendenz* ersetzt.

So können wir heute auch eine berühmte Maxime Pascals neu formulieren. Jenen, die behaupten: »Der Mensch übertrifft den Menschen unaufhörlich, also kann nichts, was von ihm kommt und ihm notwendigerweise unterlegen ist, ihn erhöhen und seiner würdig sein«, können wir entgegnen: Der Mensch übertrifft den Menschen unaufhörlich, also ist menschliche Selbsttranszendenz möglich, denn sie ist dem Menschen angeboren und vermag sich immer weiter zu entwickeln dank seiner Wechselwirkung mit der physischen und sozialen Welt, in der er lebt.

Diese Perspektive ist, gelinde gesagt, verführerisch: Die bisher verbindlichen, normativen Idealwerte verschwinden zugunsten einer Gesellschaft, die in ständiger Entwicklung begriffen ist und die sich durch Konfrontation mit ihrer Umwelt immer wieder selbstorganisiert und erneuert. Dazu kommt noch, daß die Menschen sich heute nicht mehr mit einer ihnen von einer Handvoll Aufgeklärter aufgezwungenen Rolle abfinden können, sondern daß im Gegenteil jeder einzelne aufgerufen ist, frei und schöpferisch am Aufbau der neuen Gesellschaft mitzuwirken und dabei in ständigem Austausch mit seinem Nächsten und mit der Natur zu stehen.

Allein in diesem Geist wird eine wahre Ökologie erst möglich – eine Ökologie, die sich nicht mehr als ein krampfhaftes Bewahren von Bruchstücken ei-

ner idealen, erstarrten Natur versteht, sondern die in der Natur einen echten Partner der fortschreitenden Menschheit sieht. Es versteht sich von selbst, daß wir diesen Partner nicht zerstören dürfen, da unsere unvermeidliche Beziehung zu ihm der Ursprung des Schöpferischen ist. Diese Beziehung setzt also Achtung und Sensibilität für die Umwelt voraus. Eine solche Einstellung kann dann auch der zunehmenden Besorgnis umweltbewußter Menschen auf intelligente Weise entgegentreten[23]: Der Gegensatz zwischen Wachstum und Gleichgewicht in Natur und Umwelt kann überwunden werden.

Desgleichen läßt sich eine »Sozialökologie«[24] erarbeiten, die darauf abzielt, Mensch und Gesellschaft in ihrer Entwicklung zu fördern, wie sie aus dem vielfältigen, komplexen Spiel der Beziehungen zwischen freien Menschen hervorgeht. Dies könnte die Rechtfertigung und zugleich die Erneuerung der berühmten, aber schon etwas angestaubten Menschenrechte bedeuten: »Vor 200 Jahren haben die politischen Revolutionen im Namen der Vernunft die Menschenrechte verkündet, bevor sie in den Totalitarismus stürzten; die industrielle Revolution hingegen setzte Strukturen durch, die die Menschen stark sich selbst entfremdeten. In jüngerer Zeit hat man eine Synthese zwischen politischem und technologischem Totalitarismus versucht, die schließlich zu Zwangsarbeit und Todeslagern geführt hat. Zur Zeit ist eine neue Synthese erforderlich, die allerdings zur Hoffnung berechtigt: Die Synthese zwischen Demokratie und technologischem Fortschritt. Sie ist die wichtigste Folge der Revolution der Intelligenz, ist zwingende Notwendigkeit auf wirtschaftlichem Gebiet und unerläßlich für die effektive Organisation der gesamten Intelligenz. Die Schöpfung bedarf der Freiheit.«[25]

Das Chaos der Zukunft

Diese beiden »Ökologien« zeigen also, daß die neue Geistesströmung bereits in naher Zukunft eine wichtige Entwicklung erleben kann bzw. mit hoher Wahrscheinlichkeit erleben wird. Wir wollen jedoch noch eine weitere potentielle Entwicklung aufzeigen, die beim erneuten Lesen des Pascalschen Zitats un-

---

23 Ohne die guten Ergebnisse der »grünen« Kandidaten bei den letzten Wahlen in Frankreich oder der Bundesrepublik Deutschland besonders hervorzuheben, wird man sich erinnern, daß die amerikanische Zeitschrift *Time*, die zum Jahresbeginn immer das Bild des ›Mannes des Jahres‹ auf ihr Titelblatt setzt, ihre erste Nummer im Jahr 1989 dem ›Planeten des Jahres: Die Erde in Not‹ gewidmet hat.

24 Der Ausdruck stammt von A. Costa de Beauregard, in: *La discordance des temps*. Paris 1988, S. 62, wo er in einem engeren Sinne gebraucht wird: »... eine soziale Ökologie würde es sich zum Ziel setzen, den Gegensatz zwischen der Stabilität des Arbeitsplatzes und der Wirtschaftlichkeit aufzuheben, indem sie die Prinzipien einer Ethik der Sicherheit untersucht«. Jedoch auch die allgemeinere Idee, die wir hier darstellen, ist diesem Werk nicht fremd.

25 A.-Y. Portnoff, Vers l'an 2000, in: *Science et Technologie*, Januar/Februar 1989, S. 3.

übersehbar ins Blickfeld rückt. Die Maxime »Der Mensch übertrifft den Menschen unaufhörlich« könnte auch so zusammengefaßt werden: »Die Selbsttranszendenz des Menschen ist möglich, also bedarf der Mensch keinerlei Transzendierung von außen, also hat er auch Gott nicht mehr nötig.« So könnte aus dem Paradigma der aus dem Chaos entstehenden Ordnung eine unchristliche oder gar antichristliche Anthropologie hervorgehen.

Sollte dies wirklich eintreten, so müßte man ihr mit ehrlicher Klarheit begegnen, also ohne eine Erörterung a priori zu verdammen und ohne sie den »alten« antichristlichen Thesen gleichzusetzen, von welchen sie sich radikal unterscheidet, weil sie sich auf ein völlig anderes Prinzip stützt. Es müßte darauf hingewiesen werden, daß die Selbsttranszendenz des Menschen keineswegs sein Streben nach Erlösung ersetzt, dank welcher wir ja überhaupt erst des göttlichen Lebens teilhaftig werden.

Im Grunde ist die Selbsttranszendenz des Menschen notwendigerweise auf den erschaffenen Raum, auf die erschaffene Zeit und Materie beschränkt, da ja das Universum als Ganzes, also als isoliertes System, zur Selbstorganisation nicht fähig ist. Somit besitzt die menschliche Selbsttranszendenz keine Möglichkeit der Rückkopplung, sie kann also auch nicht die früheren Generationen umfassen, ja nicht einmal unsere eigene Generation, die bereits dem Tode entgegenlebt. Die angebliche Erlösung beträfe also nicht die gesamte Menschheit und ihre Geschichte – sie wäre also nicht »katholisch« (universell) im Unterschied zum Heil, daß Gott uns durch Christus zuteil werden läßt. Wahre Erlösung bedeutet nicht die Verneinung der Geschichte, sondern sie setzt sie voraus und faßt sie zusammen: »Auch der Prozeß des Integriertwerdens der Schöpfung in die Welt Gottes – der innerzeitlich wirklich ein Prozeß ist: das verlorene Schaf wird gesucht, heimgetragen, der Hürde einverleibt – ist in Gottes Heilsplan ... je schon als ein Ganzes entworfen und überblickt und wird in einer durch nichts unterbrechbaren Kette ... durchgeführt, in der aber weder die menschliche noch die göttliche Freiheit überspielt wird.«[26]

Wegen ihrer begrenzten Möglichkeiten kann die in dieser Hinsicht fragwürdige Selbsttranszendenz des Menschen nicht die Tragweite erreichen, die wir doch von einer wahren Erlösung erwarten dürfen.

Indem sie so das Universum – und mit ihm den Menschen – eines Großteils seiner Wahrheit beraubt, wäre diese Lehre vom Heil gefährlich und daher mit aller Entschiedenheit zurückzuweisen. Jedoch haben wir weiter oben gezeigt, daß dieses Paradigma auch andere, weniger giftige Früchte zu tragen vermag.

---

26 H.U. von Balthasar, *Katholisch*. Einsiedeln ²1975, S. 20.

Nach der Moderne: Gott oder Chaos

Rund um das Prinzip der Selbstorganisation und der aus Unordnung entstehenden Ordnung zeichnet sich allmählich die Ablösung der »alten«, scheiternden Ideen ab. Das neue Pradigma hat schon zahlreiche Gebiete erfaßt und setzt seinen Weg offensichtlich wohlgerüstet fort, gerade weil es heute wohl die einzige Geistesbewegung ist, die wirklich eine greifbare, kohärente Alternative anbieten kann. Der Leser hat gewiß verstanden, daß das Ziel dieses Aufsatzes keinesfalls in der ausführlichen Beschreibung dieses Denkens liegen kann – und daß wir schon gar nicht eine Einschätzung, geschweige denn ein Urteil über sie abgeben wollen.

Im Grunde geht es ja auch nicht darum, sich »für« oder »gegen« dieses Denken auszusprechen. Unsere christliche Pflicht ist es vielmehr zu versuchen, es kennenzulernen, um seine Wahrheit ans Licht zu bringen und es so in unsere Erlösung mit einzubeziehen. Daß diese Geistesströmung durchaus auch sterile oder gar gefährliche Entwicklungen zeitigen kann, bedeutet nicht, daß sie von Grund auf verdammt werden muß. Doch ist eine feine Unterscheidung unabdingbar, denn genau wie die Philosophie Platons, Hegels oder Nietzsches kann sie gleichermaßen zum Wohle wie auch zum Verderben der Menschheit eingesetzt werden. Der gelegentliche Mißbrauch von Platons Philosophie konnte Blaise Pascal nicht davon abhalten zu schreiben: »Platon, um uns für das Christentum vorzubereiten.«[27] Unter diesem Blickwinkel muß auch das neue Prinzip und seine mögliche Entwicklung gesehen werden.

So bleibt die anfangs zitierte Alternative »Gott oder Chaos« weiterhin aktuell, aber in einem anderen Sinne als dem, in welchem wir versucht sein können, sie zu verstehen: Stellen wir Gott wirklich dem Chaos gegenüber, so nur deshalb, weil das Chaos eine erstaunliche Vielfalt und Kreativität besitzen kann und somit zum Ursprung unserer Selbstorganisation und Selbsttranszendenz wird. Uns Christen bleibt also nichts anderes übrig als zuzugeben, daß die Vernunft heute eine grundlegende Erneuerung erfährt. Wir wären höchst unglaubwürdig, wollten wir behaupten, daß diese Vernunft sich nur dann noch erholen kann, wenn sie sich vor Gott auf die Knie wirft.

Wir haben versucht, hier einen Aspekt ihrer Erneuerung zu beschreiben. Wir sehen in dieser Erneuerung eine Gnade des Heiligen Geistes, der uns auffordert nachzudenken und vorwärts zu gehen. Die Dynamik der Rationalität fortan besser zu verstehen, die Beziehung zwischen der Kirche und einer durch eben diese Rationalität geformten Welt zu vertiefen – dies sind Herausforderungen, welchen wir uns nicht länger entziehen dürfen.

---

27 B. Pascal, *Pensées*. Fragment 219.

Der leidende Gott

Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus

Von Peter Koslowski

1. Einleitung

Theodizee bedeutet die Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens und der Unvollkommenheit der Welt vor dem Richtstuhl der menschlichen Vernunft. Die Frage der Theodizee ist eine Frage, die an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Religion gestellt wird. Sie ist eine religiöse Frage, weil die Güte und Strenge Gottes bedacht werden, sie ist eine philosophische Frage, weil das Verhältnis von Gott und Welt von der Vernunft und nicht von der Offenbarung her erklärt wird. Weil die Theodizee-Frage solcherart zwischen Theologie und Philosophie liegt, sind zwei Einwände schon gegen ihre bloße Formulierung möglich. Der religiöse Standpunkt kann gegen das Unternehmen einer Theodizee einwenden, daß man ohne Glauben an die Güte Gottes und ohne vorgängiges Vertrauen in Gott nicht über die Güte und Strenge Gottes reden kann. Der rationalistische Theodizeist ist deshalb für den Glaubenden immer schon einer, der eigentlich nicht glaubt. Für den Theoretiker der Theodizee gilt, was Voltaire über die Religion Spinozas sagte. Spinoza müsse eigentlich zu Gott sagen: »Entre nous dit, je crois que vous n'existez pas.«

Der religiöse Mensch richtet nicht mit Gott vor dem Richterstuhl seiner, des Menschen, Vernunft, sondern er unterwirft und fügt sich. So streitet zwar Hiob mit Gott, unterwirft sich aber schließlich. Er unterwirft sich nicht in der Weise, die Elihu von ihm fordert, daß er nämlich sich selbst die Schuld zuschreiben solle, sondern indem er sich trotz seiner fehlenden Einsicht in die Logik des Handelns Gottes dem Willen Gottes fügt. Er moralisiert nicht, wie Elihu vorschlägt, gegen sich selbst, aber er moralisiert auch nicht wie der moderne Theodizee-Theoretiker gegen Gott. Hiob macht sich vielmehr die Einsicht zu eigen, daß es gegen die übergroßen Eigenschaften und die Macht Gottes nur ein Mittel gibt: ihn zu lieben.

Der strenge Philosoph wird andererseits gegen die Theodizee einwenden, daß sie nicht philosophische Theorie, sondern Theologie sei, weil in ihr der Begriff Gottes als Schöpfer oder zumindest Urheber der Welt vorausgesetzt wird, ein Begriff, der durch die Philosophie gar nicht erreichbar sei. Außerdem kann der Philosoph gegen das Unternehmen der Theodizee einwenden, daß die Theodizee einen Begriff von menschlicher Vernunftautonomie beinhaltet, den sie zugleich selbst widerlegt. Denn der Gottesbegriff schränkt die Vernunftautonomie ein. Theologisch ist die Vernunft Gabe Gottes und kann nicht als Selbstermächtigung des Menschen zum Richter Gottes gedacht werden. Wenn Gott allmächtig ist, warum sollte er sich dann vor dem Gerichtshof der Ver-

nunft seines Untertanen, des Menschen, verantworten? Und umgekehrt: Wie kann die menschliche Vernunft autonom Gott richten wollen, der doch die Vernunft geschaffen hat und sie übersteigt?

Die Theodizee als Unternehmen einer autonomen Vernunfterforschung über den allmächtigen Gott ist somit ein außerordentlich widersprüchliches Unterfangen, das in eine philosophische Epoche gehört, in der man an die autonome Vernunft und an Gott zugleich meinte glauben zu können. Sie gehört in die philosophische Kultur des Deismus. Im Deismus ist der Mensch autonom, und ist Gott zugleich Gott, aber ein Gott, der nicht in den Lauf der Welt eingreift. Im Deismus hat sich die philosophische Gotteslehre auch von der theologischen Gotteslehre der Offenbarung getrennt. Philosophische Theologie der Theodizee und Offenbarungstheologie werden in der modernen Theodizee nicht mehr miteinander vermittelt. Die Menschwerdung Gottes, das Leiden Gottes für den Menschen am Kreuz, die zentrale Rechtfertigung Gottes durch Gott selbst für und statt des Menschen Rechtfertigung bleiben im Deismus außerhalb des philosophischen Denkens.

Die These dieses Beitrages ist, daß Theodizee nur möglich ist, wenn das Leiden Gottes für den Menschen in die philosophische Theorie oder christliche Philosophie mit einbezogen wird und erkannt wird, daß nur Gott Gott und die Welt zu rechtfertigen vermag. Das Theodizee-Problem zeigt, daß philosophische Theodizee nur möglich ist, wenn Philosophie zugleich religiös oder religiöse Philosophie ist, das heißt, wenn sich Philosophie und Religion zu einer Gnosis des Heilsgeschehens vereinigen.

Die Rede vom Leiden Gottes und von der Gnosis der Heilsgeschichte, die zugleich historische oder erzählende Metaphysik ist, stellt sich jedoch als zweideutig heraus. Das Leiden Gottes kann einmal bedeuten, daß Gott selbst an der Welt leidet in dem Sinne, daß er an ihrem Lauf nach seinem Willen leidet, weil er seinen eigenen Willen, dem Menschen die Freiheit zum Bösen zu lassen, erleidet. Hier erleidet Gott nur seinen eigenen Willen oder das Ergebnis seines Willens. Das Leiden Gottes kann zweitens bedeuten, daß Gott sein eigenes Werden erleidet in dem Sinne, daß sein Sein im Werden ist und daß er in diesem Werden und in dem Erleiden des Übels der Welt weder ganz Herr seiner selbst noch Herr des Weltlaufes ist. Die dritte Bedeutung des Begriffs des Leidens Gottes ist schließlich, daß Gott freiwillig leidet, weil er sich aus Mitleid dem Leiden des Menschen unterzieht und das Leiden und die Schuld des Menschen aus freiem Entschluß auf sich nimmt.

Diese drei Auffassungen von dem, was der Ausdruck »der leidende Gott« bedeuten kann, sind zugleich drei Typen von möglichen Theodizeen. Die Theodizee, daß auch Gott seinen eigenen Willen erleiden muß, teilen alle monotheistischen Religionen. Gott kann nicht zugleich Freiheit wollen oder zulassen und zugleich den Mißbrauch der Freiheit, das heißt das Brechen seines Willens, unmittelbar wieder aufheben und dadurch seinen Willen, daß menschliche Freiheit sei, immer sogleich wieder rückgängig machen.

Daß Gott sein eigenes Werden erleidet und dem Übel in der Welt unterworfen ist, ist dagegen die Überzeugung des Gnostizismus und des Deutschen Idealismus. Theodizee heißt hier zu verstehen, wie Gott selbst an der Welt und dem Übel in ihr leidet. Die Befreiung vom Übel besteht in diesem Verstehen des werdenden und leidenden Gottes und der Zustimmung zu diesem Prozeß.

Die Theodizee des leidenden Gottes, der sein Werden erleidet, wie sie der Gnostizis-

mus entwickelt, ist mit der Theodizee der christlichen Philosophie, mit der Theorie des leidenden Gottes, wie sie die christliche Gnosis als Vereinigung von Philosophie und Offenbarung entwickelt, eng verwandt,[1] aber klar von ihr unterschieden. Manche Philosophen wie H. Lübbe nennen nur jene Theorie des Übels in der Welt, die das Übel vollständig erklärt und die Kontingenz des Schicksals rationalistisch zu beseitigen sucht, Theodizee und halten sie für irreligiös.[2] Man kann solche Theodizeen auch sich gnostisch übersteigernde Philosophie oder »Gnostizismus« nennen.

Andere Denker und christliche Philosophen wie etwa Josef Donat[3] setzen dagegen die Theodizee mit der gesamten philosophischen oder natürlichen Theologie gleich. Wenn man diese Gleichsetzung von Theodizee und natürlicher Theologie konsequent zu Ende denkt, gelangt man zu der hier vertretenen Position, daß erst das philosophische Nachdenken über das Christentum und die christliche Philosophie die vollendete Rechtfertigung Gottes und gelingende Theodizee sind. Gott wird, so muß man vom Standpunkt der christlichen Philosophie sagen, durch die ganze christliche Philosophie gerechtfertigt. Hegel sagt, daß das Dogma im ganzen System seiner Philosophie bewiesen wird. Die christliche Philosophie vertritt dagegen – gegen den Philosophismus Hegels – die Überzeugung, daß das ganze Dogma und die christliche Philosophie die Güte Gottes, die Theodizee, beweisen. Die gesamte Theologie und christliche Philosophie und deren Vereinigung zur spekulativen Dogmatik oder christlichen Gnosis sind die Theodizee.

Die Frage nach dem Ursprung und der Zulassung des Übels kann nur in einer Theorie der Gesamtwirklichkeit beantwortet werden, die zugleich Theologie und Philosophie ist. Die Theodizee kann nicht allein vor dem Richterstuhl der autonomen menschlichen Vernunft entschieden werden. W. Pannenberg hat behauptet, daß die Theodizee-Frage für das Christentum nebensächlich sei, weil durch die Inkarnation und das Leiden Gottes am Kreuz die Antwort auf das Leiden in der Welt immer schon gegeben sei.[4] Philosophische Theodizee sei in diesem Sinne entbehrlich. Wenn man jedoch die Inkarnation mit in die Theorie der Gesamtwirklichkeit einbezieht, gelangt man zu einer philosophischen Theologie oder christlichen Gnosis, welche die Offenbarung nicht außerhalb der Philosophie beläßt und die als christliche Philosophie zugleich Theodizee ist.

---

1 Vgl. zur Unterscheidung von Gnostizismus und Gnosis P. Koslowski, Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische Überlegungen, in: ders. (Hrsg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich 1988, S. 368-399.

2 Vgl. H. Lübbe, Theodizee und Lebenssinn, in: *Archivio di Filosofia* 56 (1988), S. 407-426.

3 Vgl. J. Donat, *Summa philosophiae christianae*. Tomus VI: *Theodicea* (1914). Innsbruck ^{7}1936, S. 1: »Theodicea, si vis vocis consideratur, iustificatio Dei est ... Usu loquendi factum est, ut nunc haec vox significationem latiorem acceperit et totam philosophiam de Deo significet. – Hac significatione supposita theodicea, quae etiam theologia naturalis vocatur, est *scientia de Deo naturali lumine rationis comparata*. [...] Hinc elucet *excellentia et necessitas theodiceae*.« Die Theodizee ist nach Donat zwar der Religionsphilosophie verwandt, aber streng von ihr zu unterscheiden. Denn letztere bleibe aufgrund ihres modernen Subjektivismus und Evolutionismus in einer bloßen Religionsgeschichte stecken: »Philosophia religionis moderna plerumque in meram historiam religionem (comparativam) desinere solet« (ebd., S. 4); vgl. auch W. Oelmüller, Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens, in: *Archivio di Filosofia* 56 (1988), S. 635-645.

4 W. Pannenberg, Die christliche Legitimität der Neuzeit (1968), in: ders., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. Göttingen ^{2}1978, S. 120.

Martin Luther hat geschrieben: Wenn der Mensch sich selbst rechtfertigt, dann verdammt er Gott, wenn er sich dagegen verdammt, dann rechtfertigt er Gott.[5] Wenn der Mensch die Erbsünde leugnet und sich für gerechtfertigt hält, schiebt er Gott die Schuld am Übel in der Welt zu. Wenn der Mensch sich selbst verdammt und für einen Sünder hält, rechtfertigt er Gott und spricht ihn von der Verantwortung für das Übel in der Welt frei. Im Gnostizismus rechtfertigt sich der Mensch selbst und schiebt alle Schuld am Übel in der Welt auf Gott. Nach Luther verdammt er damit Gott. Im Fideismus verdammt sich dagegen der Mensch und rechtfertigt Gott angesichts des Übels in der Welt. Der Gnostizismus ist eine Anthropodizee, die Gott die Schuld gibt. Die christliche Gnosis ist Theodizee, in der sich der Mensch als mitschuldig am Übel der Welt weiß. In der christlichen Gnosis ist der Mensch Mitschuldiger, aber nicht Alleinschuldiger am Übel in der Welt. Außer dem Menschen gibt es noch eine Macht, die Geschöpf und nicht Gott ist, die aber auch nicht Mensch ist und die das Übel in der Welt mitverursacht hat. Auch ihr Sündenfall war, wie der Sündenfall Adams, nicht ein Erleiden oder gar Fall Gottes, sondern Zulassung durch Gott.

Im folgenden soll die Frage der Theodizee nach dem Ursprung und der Zulassung des Bösen vor allem in der Kritik am Gnostizismus und in der Kontrastierung zwischen Gnostizismus und christlicher Philosophie bzw. christlicher Gnosis entwickelt werden. Die Mängel der Theorie des Bösen des Gnostizismus, der mehr Anthropodizee als Theodizee, mehr Selbstentschuldigung des Menschen als Rechtfertigung Gottes ist, werden dabei die Folie bilden, vor der das Bild einer wahren christlichen Gnosis und Theodizee um so klarer erkennbar wird.

2. *Unde Malum*

Die Lehre vom Fall antwortet auf die Frage der Theodizee nach dem Ursprung des Bösen. Ohne die Annahme einer Verrückung des ursprünglichen Zustandes der Schöpfung ist der Einwand, daß die Schöpfung verfehlt sei, schwer zu widerlegen. Wenn die Frage nach dem Ursprung des Bösen als Frage nach einer äußeren Ursache des Bösen verstanden wird, impliziert sie, daß das Böse nicht Folge menschlichen Tuns sei, sondern seine Ursache in einem Zulassen, in einem Tun oder in einem Erleiden des Absoluten selbst habe. Wenn jedoch der Ursprung des Bösen im Absoluten zu suchen ist, kann das Böse entweder Tat oder Erleiden des Absoluten sein. Auch wenn die Tat des Bösen durch das Absolute ausgeschlossen wird, bleibt die Frage nach seinem Erlittenwerden durch das Absolute, das auf diese Weise als ein von einem anderen bestimmtes erscheint.

Tertullian sieht in der Frage *unde malum?* deshalb die Ketzerfrage schlechthin, weil sie von der Frage *unde malum?* unausweichlich auf die Frage *unde deus?* führe. Vor allem in der zweiten Frage erkennt er das Häretische des Gnostizismus und der Philosophie. Die Frage *unde malum?* führt über die Frage *unde deus?* zu einer »verwegenen In-

---

5 M. Luther, *Dictata super Psalterium* (1513-1516) (*Psalmenvorlesung*), Psalmus L, in: ders., *Werke* (Weimarer Ausgabe) III. Weimar 1885, S. 289:

Qui sese { iustificat, Deum condemnat [...]
{ iudicat et confitetur peccatum, deum iustificat et verificat [...]

terpretation der göttlichen Natur und des göttlichen Heilswirkens in der Gesamtwirklichkeit«. Der Gnostizismus und seine Schulen gehen aus der Frage der Philosophie nach dem Ursprung des Bösen hervor. Sie sind Antworten der Philosophie: »Die Häresien selbst werden von der Philosophie angestiftet. Daher die Äonen und Formen, ich weiß nicht welche unendlichen, und die Trinität des ›Menschen‹ bei Valentinus: er ist Platoniker gewesen. Daher der überlegene Gott aus der Stille des Marcion: er ist von den Stoikern her gekommen. Und daß gesagt wird, wir gingen mit der Seele unter, ist bei den Epikureern abgeschaut; und daß die Auferstehung des Fleisches geleugnet wird, wird von der einen Schule aller Philosophen angenommen; und wo die Materie mit Gott gleichgesetzt wird, ist es Zenons Lehre. Und wo irgendwie auf den Feuerigen Gott angespielt wird, stellt sich Heraklit ein. Dieselben Themen werden bei den Häretikern und bei den Philosophen behandelt; es sind dieselben Untersuchungen, in die sie verwickelt sind: woher das Böse und warum? und woher stammt der Mensch und wie? und was Valentinus beinahe vorgeschlagen hat: woher Gott? natürlich aus der ›Enthymesis‹ (griech. für Imagination, Einbildungskraft) und dem ›Ektroma‹ (griech. für Entäußerung, Ausgeburt, Mißgeburt).«[6]

Tertullians *Locus classicus* des *unde malum?* als Ursprung aller Ketzerei sieht den Gnostizismus und die Philosophie in dieselben Fragen und Antworten verwickelt. Zwischen Gnostizismus und Philosophie gibt es für ihn keinen Unterschied.[7] Der Gnostizismus stammt aus der griechischen Philosophie, und seine Antworten auf die Frage nach der Theodizee, woher das Böse kommt, sind aus der Philosophie genommen. Tertullian erkennt, daß die Frage nach der Theodizee den Kern des Gnostizismus darstellt und daß diese Frage zugleich auf das engste verbunden ist mit der beinahe gestellten Frage: woher Gott?

Die Frage nach dem Ursprung des Bösen ist die systemerzeugende Frage schlechthin, weil in der Beantwortung dieser Frage die Gesamtwirklichkeit entweder zu einem durch den Fall bewegten Prozeß wird oder zumindest zu einer systematischen Totalität des Denkens, in der auch die Negativität ihren Ort erhält. Das gilt für den antiken Gnostizismus wie für Leibniz und den Deutschen Idealismus. Das Theodizee-Problem, die Frage, wie das Böse in eine Welt kommt und in einer Welt zugelassen wird, die von einem wohlwollenden Gott stammt und erhalten wird, verlangt, wenn das Böse nicht nur als *malum metaphysicum*, d.h. als notwendige Privation des Guten in dem Nebeneinanderbestehenkönnen von besten Lösungen begriffen wird, eine Theorie der Genese der Gesamtwirklichkeit, eine historische Theorie der Entstehung des Bösen innerhalb einer Gesamtwirklichkeit. Die Realität des Bösen in der Schöpfung, die sich einem gu-

---

6 Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum* c. 7,2-5, hrsg. v. E. Preuschen. Tübingen 1910, Nachdruck Frankfurt 1968, S. 6: »Ea est enim materia sapientiae saecularis temeraria interpres divinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde aeones et formae nescio quae infinitae et trinitas Hominis apud Valentinum: Platonicus fuerat; inde Marcionis deus melior de tranquillitate: a Stoicis venerat; et uti animo interire dicatur, ab Epicureis observatur, et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur; et ubi materia cum deo aequatur, Zenonis disciplina est; et ubi aliquid de igneo deo adlegatur, Heraclitus intervenit. Eaedem materiae apud haereticos et philosophos voluntantur, iidem retractatus implicantur: unde malum et quare? et unde homo et quomodo? et quod proxime Valentinus proposuit: unde deus? scilicet de ›enthymesi‹ et ›ectromate‹.«

7 So auch Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium*, liber V, hrsg. v. P. Wendland. Leipzig 1916.

ten Ursprung verdankt, erfordert entweder die Annahme eines vom Menschen verursachten Falles in der Schöpfung, eines Falles, der nicht von Gott verursacht, sondern von ihm nur zugelassen wurde, wenn die Allmacht und Güte Gottes wirklich sind, oder sie verlangt die Antwort des leidenden Gottes, daß Gott das Böse selbst erdulden muß. Nach dem ersten Typus von Theodizee-Theorien ist die Schöpfung gut. Das Böse ist durch den Sündenfall des Menschen, den Gott nur zugelassen, aber nicht bewirkt hat, in die Welt gekommen und wird in endzeitlicher Perspektive aufgehoben werden.

Die zweite Lösung des Ursprungs des Bösen ist diejenige des leidenden Gottes. Sie läßt sich unterteilen in die Leibnizsche Theorie des hinnehmenden Gottes und in diejenige des im emphatischen Sinne leidenden Gottes im Gnostizismus. Nach Leibniz konnte Gott keine bessere Welt schaffen, weil das Böse als *malum metaphysicum* wegen der Unvereinbarkeit von bestimmten Optimallösungen, als Schatten, der das Licht begleitet, hingenommen werden muß. Gott ist hier Erleidender, insofern er das *malum metaphysicum* hinnehmen muß.[8] Leibniz' spekulative Philosophie enthält ein Element des Gnostizismus, weil sie Gott als einen das metaphysische Übel der Welt erleidenden ansieht. Seine Philosophie leugnet den Sündenfall des Menschen, weil sie annimmt, daß Gott die beste aller möglichen Welten geschaffen habe und die gegebene Welt diese beste Welt sei.

Die gnostizistische Lösung des Theodizee-Problems sieht in Gott oder einem Teil des Göttlichen den Verursacher des Bösen und der Mängel der Schöpfung. Diese zweite im Vergleich zu Leibniz radikalere Lösung des Theodizee-Problems durch die Annahme, daß Gott oder Teile des göttlichen Wesens auf eine tiefere Stufe gestürzt sind, daß aus diesem Fall und Erleiden des Absoluten das Übel entstanden ist und daß das Absolute dieses Übel auch selbst erleidet, ist die gnostizistische Erklärung des Bösen. Diejenigen philosophischen Systeme, die einen Fall oder Abfall von sich oder eine Entäußerung des Absoluten als Ursache der Entstehung der Welt oder des Bösen annehmen, sind gnostizistisch. Dies gilt auch für das System Hegels und dasjenige des Schelling der *Freiheitsschrift*.

Tertullian differenziert an der genannten Stelle zwischen der Frage nach dem Ursprung des Bösen, der Ketzerfrage woher *und* warum? und der verwegensten Frage, die zu stellen Valentinus kaum gewagt habe: woher Gott? Die Frage, woher das Böse komme, ist an sich keine das Christentum hinter sich lassende Frage. Die Lehre vom Sündenfall (Gen 1; 2) gibt darauf eine Antwort. Augustinus hat sie philosophisch expliziert: das Böse hat keine äußere Ursache, sondern entsteht aus verkehrtem Willen, aus einem verkehrten Verhältnis des Willens zu sich selbst, nicht aus der Überwältigung der Vernunft durch die Begierde, sondern aus dem bewußten Wollen des Verkehrten. Im Sinne Tertullians ketzerisch wird die Frage nach dem Ursprung des Bösen erst, wenn ein Warum, eine äußere Ursache für die Verkehrung des menschlichen Willens gesucht wird, wenn der Ursprung des verkehrten Willens in einem Seienden jenseits des Willens gesucht wird. Da nichts ohne Willen Gottes geschieht und nur die menschliche Freiheit selbstbewirkend ist, würde ein Warum des Sündenfalls jenseits des menschlichen Willens Gott selbst zur Ursache des Bösen machen. Jede Lehre von der Notwen-

8 Vgl. F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hrsg. v. W. Schulz. Frankfurt 1975, sieht in diesem Gedanken des Leidens Gottes die Größe Leibniz'.

digkeit des Sündenfalls macht Gott zum Ursprung des Sündenfalls, entweder als ein diesen bewirkender oder als ein diesen erleidender und damit als selbst fallender Gott.

Der Gnostizismus ist, im Gegensatz zur Theorie der christlichen Gnosis vom Sündenfall des Menschen, die Lehre vom Sündenfall in Gott, vom fallenden und erleidenden Gott. Gott selbst oder Teile des göttlichen Wesens entäußern sich im Fall in das Endliche oder Menschliche. Gott selbst erleidet die Verendlichung in die Welt. Wenn aber Gott als erleidend und sich entäußernd gedacht wird, ist er einem Prozeß unterworfen, den er nicht selbst geschaffen hat und bei dem er nicht freier Schöpfer ist. Die Theorie des fallenden und der Schöpfung nicht vollständig mächtigen Gottes als Ursprung der Zulassung des Bösen und als Antwort auf die Frage nach dem Woher des Bösen kann deshalb keine letzte Antwort sein, weil das Absolute selbst einem noch »Absoluteren« unterworfen ist. Die Frage *unde malum?* treibt über die Antwort »aus dem Erleiden Gottes« hinaus zur Frage *unde deus?*, woher kommt Gott, wenn es etwas gibt, das er erleidet und dem er selbst unterworfen ist? Wenn das Absolute dem Prozeß der Theogonie und Kosmogonie unterworfen ist, was ist dann das *principium* im Sinne von Seinsanfang und logischem Prinzip dieses Prozesses?

Valentinus hat die Frage nach dem Ursprung Gottes nach Tertullian *beinahe* gestellt. Jedenfalls hat er die Prinzipien genannt, die den Prozeß sowohl des Werdens Gottes wie des Menschen und der Welt bestimmen: Das Prinzip der Selbstformation Gottes ist die *enthymesis*, d.i. begehrendes Sich-selbst-Imaginieren. Das Prinzip der Weltentstehung ist *ektroma*, Entäußerung und Ausgeburt. Diese beiden Begriffe bezeichnen Grundprinzipien des valentinianischen, monistischen Gnostizismus.

Der Gnostizismus verfügt, wie hier nicht bewiesen werden kann, über keine Theorie der Vereinigung des Geistigen und Leiblichen. Deshalb besitzt er auch keinen Begriff von Verantwortung. Da der Geist, das *pneuma*, außen ist, ist er für das Schicksal und Verhalten des Leibes und Gesamtmenschen nicht verantwortlich. Der Leib ist der *heimarmenē* unterworfen, mit ihm geschieht nur. Der Sündenfall ist ebenfalls Geschehen am Menschen, nicht Folge des Handelns des Menschen. Er ist Fall der *sophia*, Fall in Gott, nicht Fall des Menschen. Daher ist auch die Erbsünde nicht etwas, das der Mensch Gott und der Schöpfung, sondern etwas, das Gott den Menschen angetan hat. Das Böse kommt von außen und ist außen. Es ist Folge des Falls der *sophia*, Unfall im göttlichen *pleroma*. Das Böse ist die Materie, die Verfallsform des göttlichen Geistes ist, das Böse ist nicht durch Schuld und Handlung des Menschen entstanden. Das Böse ist als das materiell Leibliche das Außen des Geistes, so wie das *pneuma* das Außen des Leibes ist.[9]

Wenn das Böse von außen kommt ohne Vermittlung des Innen, wenn das Böse das Außen, die Substanz des Außen ist, entstehen das Gute oder das Böse nicht durch die Auseinandersetzung des Innen mit dem Außen, des Willens mit der äußeren Wirklichkeit, sondern das Gute im Menschen und das Böse in ihm sind, was sie sind, von Natur. Das *pneuma*, der Geist, ist Substanz des Guten, die *hylē*, die Materie, Substanz des Bösen. Das Selbst bildet sich nicht in Auseinandersetzung mit dem Außen. Das Böse

9 Vgl. P. Ricoeur, Hermeneutik der Symbole und philosophisches Denken, in: *Kerygma und Mythos* 6 (1963), S. 55: »Das Böse ist für die Gnosis draußen ... Es ist Leib, es ist Ding, es ist Welt ... So wird, wie Puech sagt, eine dogmatische Mythologie geboren, die nicht von ihrer räumlichen und kosmischen Vorstellung getrennt werden kann: Das Böse ist die Verweltlichung selbst der Welt.«

wird nicht im Inneren gezeugt und überwunden. Es wird entweder als das Äußere eliminiert und ausgeschieden, oder die pneumatische Substanz entzieht sich ihr durch Flucht. Für beide Überwindungen des Bösen im Gnostizismus gilt, daß sie technische, nicht ethische Lösungen des Bösen darstellen. Das Böse, der Stoff, ist durch Vergessen ins Dasein gekommen und wird durch die Wiedererinnerung von selbst verschwinden, weil die Behebung des Vergessens die Aufhebung der Substanz des Bösen ist. Aus der »technischen« Theorie des Bösen folgt die technische Ethik des Gnostizismus, die in zwei gegensätzliche Typen, in den Enkratismus und den Libertinismus zerfällt.[10] Der Enkratismus als radikale Askese ist die eine technische Form der Uberwindung der Substanz des Bösen: der Stoff soll keine Möglichkeit des Angriffs auf das Pneuma haben. Libertinismus stellt die andere technische Lösung des Problems des Bösen im Gnostizismus dar. Der Stoff wird mit seinen eigenen Waffen geschlagen:[11] die Substanz des Bösen, die sinnlichen Leidenschaften müssen durchgekostet werden, bis sie erschöpft sind und ihre Kraft verloren haben.

Die technische Theorie des Bösen und Guten ist der Gegensatz zu einer ethischen Theorie des Bösen und Guten sowohl in der Theorie des Ursprunges des Bösen wie in der Ethik der Überwindung des Bösen. Die Verantwortung für das Übel wird im Valentinianismus vom Urgrund auf die göttliche Hypostase der fallenden *sophia* abgewälzt. Sie wird, wie Schopenhauer[12] schreibt, »vom Souverän auf die Minister verschoben«. Die ethische Verantwortung für das Böse in der Welt wird damit aber auch vom Menschen auf Mittelmächte, auf Hypostasen Gottes, verschoben.[13] Da der Ursprung des Bösen nicht im Willen des Menschen liegt, liegt auch das Mittel der Überwindung des Bösen nicht im ethischen Willen, sondern in der technischen Überlistung des Stoffes, aus dem das Böse besteht, der *hylē*.[14] Die technische Überwindung der Materie als der Substanz des Bösen ist die gnostizistische Praxis des Guten. Das Wissen des Gnostizismus vom Guten ist in diesem Sinne ebenfalls technisches Wissen: Aufhebung des Vergessens, das die Ursache des Dunkels und der äußeren Welt ist. Das technische Wissen des Gnostizismus ist nicht praktisches Welt- und Handlungswissen, ist nicht Weisheit oder *sophia*, sondern das Wissen, das jenseits der *sophia* ist. Da die *sophia* und ihr Fall Ursache des Bösen sind, muß das wahre Wissen über die *sophia* hinaus- und vor sie zurückgehen, um die falsche »Weltweisheit« und damit das Übel »technisch« zu überwinden.

---

10 Vgl. Clemens Alexandrinus, *Stromateis* liber III, c. 5 § 40, übersetzt von F. Overbeck. Basel 1936, S. 326: »... wollen wir alle häretischen Sekten in zwei Gattungen teilen und so ihnen antworten. Entweder nämlich lehren sie indifferent [= libertinistisch] zu leben, oder sie gehen über das Maß hinaus und lehren auf dem Weg von Gottlosigkeit und Menschenfeindlichkeit Enthaltsamkeit.« Die ersteren will er nicht ausführlich darstellen. »Denn ich rüste kein Seeräuberschiff aus!« (ebd. III,8 § 60, S. 334).

11 Vgl. W. Schulz (Hrsg.), *Dokumente der Gnosis*. München 1986, S. 57ff.

12 A. Schopenhauer, *Parerga*, in: ders., *Sämtliche Werke* IV. Darmstadt 1974, S. 80.

13 Vgl. die Kritik am Gnostizismus in Plotin, *Enneaden*, liber II, c. 9, 10, in: *Plotins Schriften* III, hrsg. v. R. Beutler und W. Theiler (= Philos. Bibliothek 213a). Hamburg, S. 129ff.: Die Gnostiker denken sehr gut von sich und sehr schlecht von der Welt, sie entwickeln keine Lehre von den *aretai*.

14 Daher auch die Bedeutung der Magie in einigen Schulen des Gnostizismus, etwa von »mots de passe«, die der Mensch braucht, um auf der Reise zum höchsten Gott von den sieben Planetengöttern durchgelassen zu werden.

Daß der fallende Äon, der zum Ursprung des Bösen und der materiellen Welt wird, gerade *sophia* heißt, ist kein Zufall, sondern ein Affekt gegen die griechische Philosophie und das Judentum. Die Traditionen des Griechentums und Judentums treffen sich im Begriff der Weisheit, der *sophia* und *chochma*. Die *Septuaginta* und vor allem das *Buch der Weisheit* können als Fusion des Judentums und der griechischen Philosophietradition angesehen werden.[15] Der valentinianische Gnostizismus stellt nun die weltüberlegene *gnosis* über die in der Welt wirkende Weisheit. Mit der Weisheit hat Gott nach der Weisheitstradition die Welt geschaffen.[16] Wenn bei Valentinus eben dieselbe Weisheit als der gefallene Äon und die Welt als ihre Mißgeburt erscheint, ist dies mehr als eine dichterische Metamorphose. Es ist die radikale Ablehnung und Karikatur der weltverändernden, weltbewältigenden und welterhaltenden Weisheit.[17]

Die Wissenssubstanz des *pneuma* ist jenseits der weltbearbeitenden Weisheit und Wissenschaft. Die Ablehnung der alttestamentlichen Schöpfungslehre und der Weisheitstradition kommen in der gnostizistischen Weltablehnung zusammen. Diese Welt ist nach dem Gnostizismus das Werk eines halbtörichten Demiurgen und einer gefallenen »Weisheit«. In der Welt durch Erwerb von Weisheit zu wirken oder Verantwortung zu übernehmen, ist daher für den Gnostiker nicht gefordert. Die Gestaltungsaufgabe der Welt stellt sich für ihn nicht. Die Abneigung der Gnostiker gegen das Alte Testament und den Weltschöpfer ist zugleich die Weigerung des Menschen, in dieser Welt die Verantwortung für die Welt zu übernehmen. Weisheit, Tätigsein, Entwicklung sind Kategorien, die der Weltüberwindung durch eine hyperkosmische *gnosis* entgegengesetzt sind. Das ethisch-praktische Defizit des Gnostizismus findet in der Umwertung des Weisheitsbegriffs und der Ablehnung des Schöpfer- und Arbeitsgottes seine Entsprechung. Das »technische« Interesse der *gnosis* des Gnostizismus richtet sich nur auf die eigene Erlösung und ihre Herbeiführung, die Bewältigung der hylischen und psychischen Welt bleibt außerhalb ihres Interesses.[18]

3. Die Erbsünde als Schuld Gottes im Gnostizismus

Auf die Frage nach dem *unde malum?* genügt nach dem Gnostizismus nicht die Antwort der adamitischen Geschichte: aus dem Fall des ersten Menschen. Der Fall und die Verursachung des Bösen kann, so der Gnostiker, nicht nur als eine Verrückung gedacht werden, die aus dem Fall Adams entsteht, weil der Fall des Menschen zur Erklärung des Übels in der Welt nicht ausreicht, nicht zu erklären vermag, warum die *gesamte*

---

15 Vgl. H. Langerbeck, Paulus und das Griechentum (1948), in: ders., *Aufsätze zur Gnosis*, hrsg. v. H. Dörries. Göttingen 1967, S. 128ff.

16 Vgl. Spr 8,27-31.

17 Es gibt mit H.-M. Schenke, Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis, in: B. Aland (Hrsg.), *Gnosis*. Festschrift f. H. Jonas. Göttingen 1978, S. 35ff., eine Tendenz der Weisheit zur Gnosis, aber diese Tendenz ist eine Tendenz des der Weisheitstradition eigenen Weisheitspessimismus zu einem Umschlag in gnostizistische Weisheitsverachtung; vgl. auch P. Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität*. Wien 1989, 5. Kapitel: Die Postmodernität der Weisheitstradition.

18 Vgl. Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 54,1, hrsg. v. R.P. Casey. London o.J., S. 76: Seth, Adams spirituelles Kind (der Typus des Gnostikers), hält weder wie Abel Herden noch bebaut er wie Kain den Boden, sondern bringt ein Kind hervor, wie es alle geistigen Dinge tun.

Schöpfung zerrissen ist. Für den Gnostiker verstößt die Erklärung des Übels aus dem Fall des Menschen wider die Barmherzigkeit Gottes. Die Erbsünde kann, so der Gnostiker, nicht etwas sein, was der Mensch Gott, sondern muß etwas sein, was Gott dem Menschen angetan hat. Die Erbsünde besteht in einer Verfehlung oder »Sünde« Gottes, einem Fehltritt seiner Hypostase *sophia*. Die Erbsünde besteht nach dem Gnostizismus darin, daß die Welt Mißgeburt aus einem Fehltritt der *sophia* ist und daß das *pneuma* des Menschen als Folge dieser göttlichen Erbsünde in das *ektroma* Gottes verbannt ist.

Im Anspruch auf Entmythologisierung des Mythischen ist zwischen Judentum, Christentum und Gnostizismus eine eigentümliche Dialektik von wechselseitigen Vorwürfen zu finden: Der Gnostiker empfindet das Alte Testament als »mythologisch« und unwahr, weil dessen eifersüchtiger und rächender Gott nicht wahrer Gott und nicht mit dem Erlösergott identisch sein kann. Die jüdische Orthodoxie empfindet dagegen die Vielfalt der Gestalten Gottes im Gnostizismus als mythologisch. Das Judentum begreift sich als Entmythologisierung des Polytheismus, der Gnostizismus als Entmythologisierung des eifersüchtigen Nationalgottes der Juden. Der Gnostizismus ist seinem Anspruch nach spekulative Einholung der Erbsünde, Uminterpretation der adamitischen, historischen Geschichte des Sündenfalls zu einem Mythos vom Fall im Absoluten selbst. Das Judentum erkennt in der adamitischen Geschichte gerade den Gegenentwurf zu dem Versuch, die Verantwortung des Menschen für die Geschichte auf göttliche Mittelwesen und Dämonen zu schieben.[19]

Origenes nimmt in dieser Entmythologisierungsdebatte zwischen Judentum und Gnostizismus eine bemerkenswerte Mittelposition ein. Die Remythologisierung des Gnostizismus ist nach ihm entstanden, weil die »Entmythologisierung« des Alten Testamentes, d.h. die allegorische Interpretation des Alten Testamentes, im Judentum nicht stattgefunden habe. Die Juden haben die Weissagungen über den Messias nicht allegorisch, sondern wörtlich interpretiert und daher, weil sie wörtlich auf Jesus nicht zutrafen, diesen als Christus nicht anerkannt, die Häretiker haben dagegen, als sie Sätze lasen wie: »Ich bin ein eifersüchtiger Gott, der die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht bis ins dritte und vierte Geschlecht« (Ex 20,5), zwar nicht gewagt, den göttlichen Ursprung der Schriften zu bezweifeln, aber geglaubt, sie stammten bloß vom Demiurgen, und von ihm den vollkommenen Gott unterschieden. »Nachdem sie sich nun einmal von dem Schöpfergott losgesagt hatten, der doch der ungewordene einzige Gott ist, haben sie sich ihren Einbildungen ergeben und sich mythische Vorgänge ausgedacht, in welchen das Sichtbare geworden sei und einiges andere, was unsichtbar ist; wovon ihre Seele sich (aber) ein Bild machte.«[20]

Die Remythologisierung und Verbildlichung Gottes und der Antijudaismus im Gnostizismus sind nach Origenes Folge einer versäumten Entmythologisierung durch Allegorisierung des Alten Testamentes. Das Versäumnis rechtzeitiger Entmythologisierung durch Allegorisierung führt zu Hypermythologisierung, übermäßigem Biblizis-

---

19 Vgl. J. Taubes, Einleitung. Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute, in: ders. (Hrsg.), *Gnosis und Politik*. München/Paderborn 1984.

20 Origenes, *De principiis*, liber IV, c. 2,1-2, hrsg. v. H. Görgemanns und H. Karpp. Darmstadt 1985, S. 701.

mus und Historismus, bewirkt ein verstärktes Freiwerden der latenten mythologischen Bedürfnisse an anderer und unerwünschter Stelle.[21]

Der Gnostizismus lehnt den Gedanken ab, daß die Freiheit des Menschen der Ursprung des Bösen ist, und akzeptiert auch nicht, daß der Zustand der irdischen Welt, die Vertreibung aus dem Paradies, gerechte Folge der freien Entscheidung des Menschen ist. Der Fall Adams ist etwas, was der eifersüchtige Weltgott dem Menschen angetan hat. Die Gerechtigkeit des Weltgottes ist nur das eherne Gesetz der *heimarmenē*. Da der Mensch nicht Täter und Verursacher des Übels in der Welt ist, ist die *heimarmenē* des Weltgottes nicht Gerechtigkeit, sondern eifersüchtige Verfolgung und Einkerkerung eines Wesens, das von höherem Rang und vornehmerer Abstammung als der Weltherrscher selbst ist. Vor dem Sündenfall Adams liegt nach dem Gnostizismus der Sündenfall der göttlichen *sophia*, ihr Allein-Zeugen-Wollen aus Hybris, Übermut und Überschwang der Sehnsucht nach dem Vater. Ihr Fall ist die eigentliche Ursache des Bösen.

4. Die Tragik der Weisheit und der Bruch in Gott als Ursprung des Bösen: der Zervanismus

Ein Beispiel dafür, daß in den Systemen des Gnostizismus die Tragik der Weisheit als der Ursprung des Bösen und als das Bewegungsmoment der Theogonie und Kosmogonie gedacht wird, stellt der Zervanismus dar. Der Zervanismus stellt eine philosophisch-spekulative, häretische Form des Zoroastrianismus dar, die im Sassanidenreich im Iran des 3. bis 6. Jahrhunderts zu größerer Bedeutung gelangte. Der Gott Zervan wird jedoch bereits in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts vor Christus von Eudemos von Rhodos, einem Schüler des Aristoteles, erwähnt.[22] Der Zoroastrianismus hat, wie in der Forschung unbestritten ist, einen großen Einfluß auf den antiken Gnostizismus ausgeübt,[23] der Zervanismus auch, wie zu zeigen sein wird, auf den Deutschen Idealismus. Baur hat allerdings gegen die These vom Ursprung des Gnostizismus im Zoroastrianismus eingewendet, daß der Zoroastrianismus nicht gnostizistisch sei, weil die Materie im Zoroastrianismus nicht als böse gedacht wird.[24] Dem ist für den »orthodoxen« Zoroastrianismus zuzustimmen. Die Materie ist ein Prinzip, das *gegen* das Böse von Ormazd geschaffen wird. Die Materie wird ins Leben gerufen, um die Macht Ahrimans,

---

21 Vgl. auch A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I. Tübingen ^{4}1909 (Nachdruck Darmstadt 1983), S. 251: »Das aber ist die weltgeschichtliche Deutung des A.T. gewesen, daß es, um überhaupt aufrecht erhalten zu werden, die Anwendung der allegorischen Methode, d.h. ein bestimmtes Mass von griechischen Ideen verlangte, und daß es andererseits der völligen Hellenisierung des Christentums den stärksten Damm entgegengesetzt hat.«

22 Vgl. M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen* 2. Freiburg ^{4}1987, S. 266, und R.C. Zaehner, *Zurvan. A. Zoroastrian Dilemma*. 1955 (Nachdruck New York 1972).

23 Die These vom Ursprung des Gnostizismus im Zoroastrianismus wurde vor allem von W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*. 1907 (Nachdruck Göttingen 1973, S. 236ff.), vertreten. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*. Bern 1947, S. 21ff., sieht den Ursprung des Gnostizismus im Persertum und im Judentum.

24 Vgl. F.Chr. Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen 1835 (Nachdruck Darmstadt 1967), S. 69.

des mit dem guten Prinzip gleichursprünglichen bösen Prinzips, zu brechen. Der Zervanismus transzendiert jedoch den dualistischen Zoroastrianismus zu einem Monismus, der den Dualismus erst aus sich, durch Entzweiung, hervorbringt. Er stellt eine monistisch-gnostizistische Modifikation des dualistischen, welt- und materiebejahenden Zoroastrianismus dar. Da die Materie auch im monistischen System des Valentinianismus nicht die Ursache, sondern die Folge des Abfalles ist und in ihm, wie im Zervanismus, der Fall oder Bruch *in* der Gottheit selbst als Antezedens der materiellen Welt gedacht wird, ist es gerechtfertigt, gerade diesen tragischen Bruch in der Gottheit und nicht das Übel der Materialität als die spezifisch gnostizistische Theorie des Bösen im Gegensatz zur dualistischen, platonisch-orphischen Theorie des Schlechten anzusehen.

Der ältere Zoroastrianismus erklärt den Ursprung des Bösen aus einem mit dem Guten gleichewigen Prinzip. Ohrmazd und Ahriman, der gute und der böse Gott, stehen sich gleichewig und unversöhnt gegenüber. Die Geschichte des Alls ist die Geschichte des kosmischen Kampfes zwischen Ohrmazd und Ahriman. Die Schwäche der Theorie des metaphysischen Dualismus ist offensichtlich. Die Gleichursprünglichkeit zweier Prinzipien läßt keine geschlossene Theorie zu und bringt den Widerspruch in den Gottesbegriff selbst hinein. Die Eschatologie der Erlösung, die Überwindung des bösen Prinzips durch das gute, ist logisch nicht zu begründen, wenn beide Prinzipien gleichursprünglich und gleichmächtig sind.

Der Zervanismus überwindet als Form des häretischen Zoroastrianismus dessen metaphysischen Dualismus, indem er ein die Urdualität übersteigendes und ihr vorausgeltendes Prinzip, Zurvan akerena, die unendliche Zeit annimmt. Zurvan ist jenseits von Gut und Böse, die nur im Reich der endlichen Zeit Bedeutung haben.[25] Die Beschreibungen Zurvans weisen eine große Nähe zum Bild des unbekannten, welttranszendenten, ganz anderen Gottes, zum *Bythos* des Gnostizismus auf.[26]

---

25 Vgl. auch W. Bousset, a.a.O., S. 236: »In der Tat läßt sich nachweisen, daß der manichäische πατηρ του μεγεθους kein anderer war als Zerwan.« R.C. Zaehner, a.a.O., S. 22: »The Manichaeans, adapting their system to the religious terminology of Iran, selected not Ohrmazd as the representative of their supreme god but Zurvan ... the Manichaeans did not regard Ohrmazd as a suitable representative of their own ›Father of Greatness‹: ›they chose Zurvan, although, from all we can deduce from Zoroastrian and external sources alike the Zoroastrian Zurvan was in no sense a god of light, and Ohrmazd would seem ideally fitted for the role of Father of Light. Yet when he appears in the Manichaean system, it is not as the supreme god but as the πρωτοσ ανθρωπος the God-man ... who, though wholly divine and consubstantial with the Father of Greatness, is nevertheless inferior to him, being sent to do battle with the powers of darkness.« Da die Entsprechung des manichäischen »Vater des Lichts« und Zurvan viel geringer ist als die zwischen dem »Vater des Lichts« und Ohrmazd, die Manichäer jedoch den Namen Zurvan wählten, schließt Zaehner: »At the time of Mani, who began his mission in A.D. 242 in the reign of Sapur I, Ohrmazd was not regarded as the supreme god: there was another higher than he, and that was Zurvan: Zervanism was the current form of Zoroastrianism at that time.« Der Zervanismus findet in H. Jonas', *Gnosis und spätantiker Geist*, 1. Teil: *Die mythologische Gnosis*. (1934) (Nachdruck der Ausgabe von 1964. Göttingen ^{4}1988), S. 283, Betonung des dualistischen Charakters der Gnosis keine Berücksichtigung.

26 Diese Übereinstimmung stellt auch W.B. Henning, Zoroaster, in: B. Schlerath (Hrsg.), *Zarathustra*. Darmstadt 1970, S. 127, im Anschluß an H.S. Nyberg, Die Religionen des Alten Iran. Begleitwort zum Neudruck, in: ebd., S. 165ff., heraus. Bereits Eudemos von Rhodos hat nach Damascius, *Dubitationes et solutiones de Principiis*, diese persische Spekulation gekannt: Die Magier (Perser) haben »das alles Denkende und Lenkende (Prinzip) Topos (Ort) und Chronos (Zeit) genannt, aus dem ein guter Gott und schlechter Dämon oder Licht und Finsternis vor diesen, wie

Der Wandel vom mazdäischen zum zervanistischen Zoroastrianismus ist philosophisch in zweierlei Hinsicht von Bedeutung. Einmal erhellt die Fassung des Dualismus-Problems im dualistischen Zoroastrianismus und seine Überwindung im Monismus des Zervanismus das Problem des metaphysischen Dualismus und der Materie, zum anderen bietet der Zervanismus eine tiefsinnige, spekulative Begründung des Bösen aus der Transzendenz der Erkenntnis, der Entzweiung von Subjekt und Objekt im Denken und der Verdoppelung von Sein und Gedachtsein.

Der zoroastrische Dualismus ist kein Dualismus von Geist und Materie, sondern von zwei geistigen Prinzipien, einem guten und einem schlechten Geist. Der Mensch ist in allem Geschöpf Ohrmazds, auch in seiner Körperlichkeit. Der Zoroastrianismus unterscheidet sich in der Frage der Einheit der Gottheit von allen monistischen und monotheistischen Systemen durch die Annahme einer ursprünglichen Zweiheit in Gott und in der Frage des Dualismus von Religionssystemen, die die Materie oder Konkupiszenz als Prinzip des Bösen ansehen. Der Antagonismus von Ohrmazd und Ahriman ist ein Dualismus zweier ewig rivalisierender, geistiger Mächte. Ohrmazd ist allein der Schöpfer, Ahriman der Zerstörer. Die Materie ist von Ohrmazd geschaffen und daher gut. Sie gehört zu Ohrmazd und ist als sein Geschöpf in keiner Weise Ursprung des Bösen.[27] Der zoroastrische Dualismus ist kein platonischer Dualismus von Geist und Materie.

Der Zervanismus transformiert den Dualismus des mazdäischen Zoroastrianismus in ein Drei-Schritte-System. Zurvan ist das Absolute, das Zeit, Raum, Macht und Weisheit umfaßt. Zeit und Raum sind der Ursprung der Materie, Macht (*dynamis*) ist der Ursprung von Tätigkeit (*energeia*). Weisheit allein ist nicht-materiell. Im Prozeß des Übergangs der Weisheit vom Zustand der reinen Potentialität zu demjenigen des wirklichen Wissens manifestiert sich das Böse als Irrung in der Verwirklichung der Vernunft. »Durch des Schöpfers wunderbare Macht, in unendlicher Zeit erhob sich die Weisheit in den Zustand des Wissens. Die Unveränderlichkeit von Ohrmazds Wesen ist abhängig von der Unendlichen Zeit. Von diesem (Prozeß der Realisierung der Weisheit zum Wissen) wird die Erhebung des ›Aggressors‹ gegen den Willen (des Schöpfers) hervorgerufen, die Erhebung, das Wesen und die Eigenschaften (der Weisheit) durch die Lüge zu zerstören. Dadurch wurde die Wiederanwendung des Wesens und der Eigenschaften (der Weisheit) hervorgerufen, um ihren eigenen Grund zu wissen. So viel Wissen war notwendig für den Schöpfer, um sich zum schöpferischen Akt zu erheben.«[28] Auf halbem Wege vom potentiellen zum wirklichen Sich-selbst-Wissen des Wissens, aus dem halben Bewußtsein und »Halbwissen« entstand Ahriman, die Falschheit und Lüge. Erst nachdem die göttliche Weisheit durch die Lüge und das falsche Wissen hindurchgegangen war, erkannte die Weisheit ihren göttlichen Urgrund, fand ihre Verwirklichung zum Wissen und konnte die Schöpfung vollbringen.

Das Übel und Leiden entsteht aus einer Nichtübereinstimmung von Subjekt und Objekt des Erkennens, von Wissen und eigener Situation. Im Zervanismus wird die Ent-

---

einige sagen, gesondert hervorgingen. Diese haben nun selbst, nachdem die ungesonderte Natur entzweit wurde, eine doppelte Ordnung der Mächte gemacht, deren eine Ohrmazd anführt, die andere aber Ahriman« (meine Übersetzung von Text G 1, in: R.C. Zaehner, a.a.O., S. 447).

27 So in Pand-namak i Zartuχt, §§ 2ff., in: R.C. Zaehner, ebd., S. 4.

28 Denkart (Text Z 20), in: ebd., S. 390f., meine Übersetzung von R.C. Zaehners englischer Übersetzung des Textes.

zweiung des Wissens als Ursprung der Lüge in das Absolute selbst verlegt. Der Selbstwerdungsprozeß des Absoluten muß durch die Lüge hindurchgehen. Damit die Wissenspotenz in Gott, die Weisheit, wirklich werden kann, muß sie sich selbst zum Objekt werden, sich entzweien und zur Übereinstimmung mit sich versöhnen. In den Prozeß des Sich-selbst-Gegenständlichwerdens der Weisheit Gottes drängt sich die Lüge als Verfehlen der Selbstvergegenständlichung, als Störung der Erhebung der Weisheit in den Zustand des Wissens. Die Prinzipien Zurvans hätten ewig in der Potentialität verharren können. Die Weisheit wäre dann in der Latenz geblieben. Wenn der Prozeß der Selbstrealisierung des Absoluten jedoch einsetzt, ist die Entzweiung des Einen im Geist notwendig gegeben. Die Lüge und der Irrtum treten zwischen Subjekt und Objekt der Weisheit bzw. des Geistes. Die Lüge muß auch im Absoluten erst überwunden werden, damit das Wissen Wirklichkeit werden kann. Erst in der zweiten Anstrengung, in der zweiten Bewegung des Wissens, gelingt die Selbstobjektivierung des Absoluten zur schöpferischen Tätigkeit.

Der Zervanismus ist insofern gnostizistisch, als das Drama der Erkenntnis Tragödie des Absoluten in der Welt ist. Theogonie ist hier »Gnoseogonie«, Verwirklichung des *pleromas* des Wissens. Die Tragödie der Erkenntnis wird jedoch im Zervanismus, im Gegensatz zum System des valentinianischen Gnostizismus, noch tiefer in den innersten Kern der Gottheit selbst gerückt. Während bei Valentinus nur der jüngste und letzte der Äonen des *pleroma* Gottes durch falsches Erkennenwollen fällt, kommt es im Zervanismus im innersten Leben Gottes zum Verfehlen der Selbsterkenntnis. Indem das Absolute in der uranfänglichen Subjekt-Objekt-Spaltung die Wiederaufhebung der Differenz von Subjekt und Objekt zur Identität verfehlt, indem die Identität von Identität und Nichtidentität von göttlichem Sein und Bewußtsein nicht gelingt, entsteht die Lüge und Falschheit in Gott selbst und ruft den Dualismus im Absoluten selbst in den Kräften von Ohrmazd und Ahriman hervor. Ahriman, die Lüge, repräsentiert die Verwirklichung einer wesentlichen Unvollkommenheit in der Gottheit, die bisher durch den Zustand der Potentialität verborgen war. Ahrimans, der Lüge, Geburt geht derjenigen des wahren Wissens, derjenigen Ohrmazds, voraus, Falschheit der Erkenntnis erscheint vor wahrer Erkenntnis in der Selbstrealisierung des Absoluten. Die Lüge ist nicht nur die unvermeidliche Begleiterin der Erkenntnis, sondern ihre Vorgängerin. Zaehner stellt treffend fest: »Zervanism is as pessimistic a creed as is likely to be found on the surface of the globe.«[29]

Die Lüge ist Bestandteil der Selbstrealisierung des Lebens des Absoluten. Der Preis, den der Zervanismus für die Überwindung des metaphysischen Dualismus des mazdäischen Zoroastrianismus in der Theorie des Absoluten bezahlt, ist hoch. Die Lüge wird zur, wenn auch schließlich überwundenen, Voraussetzung der Selbstformation Gottes. Wo sich vorher im Zoroastrianismus eine gleichursprüngliche Dualität des Absoluten, des guten und bösen Gottes gegenüberstand, zerfällt zwar im Zervanismus der absolute Gegensatz, wird aber durch einen Gegensatz im Absoluten selbst ersetzt. Der kontradiktorische Gegensatz zweier Gottheiten wird durch einen subkonträren Gegensatz *innerhalb* des Absoluten selbst ersetzt. Es ist dies ein Grundschema der Theodizee in Prozeßtheorien des Absoluten, um den kontradiktorischen Gegensatz von Gott und dem

29 Ebd., S. 272.

von ihm getrennten Übel in der Welt zu einem subkonträren Gegensatz im Absoluten zwischen der Subjektivität Gottes und dem Endlichen oder Übel als notwendigem Gegenstand seiner Überwindung durch die göttliche Persönlichkeit abzuschwächen.

Die Lösung des Problems der Selbsterzeugung Gottes und der Theodizee-Frage ist im Zervanismus radikaler als in den ähnlichen Lösungen bei J. Böhme, Schelling oder Hegel. Das Übel, die Natur, das Dunkel, ist im Zervanismus nicht nur Potenz in Gott – als Finstergrund und *Centrum Naturae* bei Böhme, als Urgrund bei Schelling und als Gegenstand der Selbstentäußerung der Idee bei Hegel –, nicht nur Potenz, die nur ihrer eigenen Latenz-Haltung, nur der Freude ihrer ewigen Überwindung dient, die, wie Jakob Böhme vom Zornesfeuer im *Centrum Naturae* Gottes sagt, ewig zugleich präsent und verschlossen bleiben muß. Im Zervanismus ist vielmehr die Lüge Voraussetzung des Zusichkommens des Absoluten und in der Folge reale Macht und Für-sich-Sein in der Schöpfung. Wenn im Absoluten der Ewigen Zeit nicht die Begierde entstanden wäre, seine Potenzen zu Wirklichkeiten zu machen, wäre es nicht zum Übel und zur Lüge gekommen, die Unvollkommenheit wäre latent geblieben: es gäbe keine aktuale Unvollkommenheit. Tritt jedoch die Selbstrealisierung des Absoluten ein, so tritt auch die Realisierung des Bösen als aktualem Prinzip ein. Die liberale Schelling-Hegelsche Lösung der Mitte, in der sich das Absolute am anderen seiner selbst, am Dunkel und Endlichen realisiert, ohne daß das Dunkel selbst aktual wird, war den persischen Philosophen nicht zugänglich. Die Auflösung des Gegensatzes des metaphysischen Dualismus in einen subkonträren Gegensatz einer sich selbst bewegenden Dialektik ist wohl auch zu »mediierend« (S. Kierkegaard) und verschwebend, um der Härte des Bösen in der Welt spekulativ gerecht zu werden. Die zervanistische Spekulation stellt eine kühnere, spekulativere Theorie über den Ursprung des Bösen als der Deutsche Idealismus dar. Sie ist eine tragische Theorie des Absoluten und ihre Nähe zum Deutschen Idealismus zugleich nicht zu übersehen.

Hegel schreibt über die Theorie des Zervanismus: »Der Geist erhebt sich in ihr aus der substantiellen Einheit der Natur, aus dieser substantiellen Inhaltslosigkeit, wo noch nicht der Bruch geschehen ist, der Geist noch nicht für sich, dem Objekt gegenüber, besteht.«[30] Hegel ist mit der Lehre des Zervanismus vertraut. Die Vermutung, daß der Grundgedanke des hegelschen Systems von dieser Theorie beeinflußt ist, findet in folgender Bemerkung Hegels Bestätigung: »Dieser Dualismus (Ormazd-Ahriman) wird gewöhnlich dem Orient als Mangel angerechnet, und insofern bei den Gegensätzen, als absoluten, verharrt wird, ist es allerdings der irreligiöse Verstand, der sie forthält. Aber der Geist muß den Gegensatz haben; das Prinzip des Dualismus gehört daher zum Begriff des Geistes, der, als konkret, den Unterschied zu seinem Wesen hat.«[31] Der große Einfluß des Zoroastrianismus auf die Philosophie des ausgehenden 18. Jahrhunderts und damit auch auf den Deutschen Idealismus wird aus der Bemerkung des deutschen Übersetzers des *Zend-Avesta*, J.F. Kleuker, erkennbar: »Ich habe von Zoroasters Religion ein Gemälde entworfen, wonach man vollkommen urtheilen kann, ob diese Religion die Achtung verdiene, die einige neuere Gelehrte dafür hegen.«[32]

---

30 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke* XII, hrsg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt 1970, S. 221.

31 Ebd., S. 222.

32 F.F. Kleuker, *Zend-Avesta*, übersetzt aus dem Französischen des Anquetil-Duperron. Riga

Der Zervanismus ist eine Ausformung des Gnostizismus, weil in ihm wie im Valentinianismus die Desintegration des Alls als durch einen Fall bzw. eine Entzweiung im Absoluten selbst verursacht gedacht wird. Nur geht im Zervanismus der Bruch unmittelbar durch das Absolute selbst und wird nicht wie bei Valentinus aus dem *pleroma* »extrovertiert«. Das Wissenwollen im Gott Zurvan ist die Ursache des Falls und der Entstehung des Bösen. Der Fall der Gottheit besteht im Zervanismus darin, daß Ahriman, das Lügeprinzip, im Absoluten selbst entsteht. Zurvan, Ahriman, Ohrmazd bilden das *pleroma* des Zervanismus. Der Fall hätte nur verhindert werden können, wenn das Absolute auf das Wirklichwerden des Wissens und seiner selbst verzichtet hätte. Die Verwirklichung des Erkennens hat die Zweideutigkeit, die Lüge, in die Welt gebracht und das Auch-anders-sein-Können und die Beweglichkeit der geistigen Welt hervorgerufen. Ohne die Erkenntnis gäbe es kein Übel. Wenn alles ist, was es ist, und mangels eines erkennenden, die Negativität denkenden Subjekts nicht anders sein kann, existieren die Lüge und das Übel nicht. Die Geburt der Erkenntnis ist die Geburt von Negativität, von Andersseinkönnen und von Überschreiten des natürlichen Ortes des Daseins zu den imaginierten Möglichkeiten des Anderssein.

Im Gnostizismus des Valentinianismus und des Zervanismus[33] ist es das Sich-Verlieren der göttlichen Weisheit im Andersseinkönnen, das den Bruch im *pleroma* und in der Gesamtwirklichkeit hervorruft. Entzweiung im Absoluten und Entäußerung zur Welt entstehen aus dem Andersseinkönnen der Weisheit und aus ihrer Möglichkeit der »Kopfgeburt«, des Alleinzeugens. Die *sophia* will nach Valentinus allein erzeugen, ohne ihre Syzygie. Sie fällt in die Verlockungen des Auch-anders-sein-Könnens und des Alleinzeugenkönnens des Geistes. Dem Verfehlen der Imagination der *sophia*, die Teil des Absoluten ist, entspricht abbildlich das Verfehlen der Erkenntnis in der Weisheit des Menschen, sein Sich-Imaginieren in Scheinwelten. Der Sündenfall liegt jedoch im Gnostizismus vor der Verfehlung des Menschen.

Daß der Fall *vor* dem Menschen in einem Verfehlen des Absoluten selbst liegt, macht die entscheidende Differenz von Gnostizismus und christlicher Philosophie aus und bildet zugleich die Differenz zwischen einem tragischen und einem ethischen Weltbild. Wenn, wie im Gnostizismus, die Entzweiung und Entäußerung im Absoluten bzw. *pleroma* selbst immer bereits geschehen ist und die Welt erst aus diesem Bruch im Absoluten entsteht, d.h. in der Gebrochenheit des Absoluten der Ursprung der Existenz der Welt liegt, ist eine »ungebrochene«, ethisch folgerichtige Existenz des Menschen unmöglich, weil sie nicht auf eine ebenfalls ungebrochene »Treue der Wirklichkeit« und des Absoluten vertrauen kann. Der Bruch im Absoluten ist im Gnostizismus Ursache der Existenz *und* der Gebrochenheit der Welt. Die Welt ist nicht so, wie sie sein sollte, weil sie *tragische* (und nicht freie) Entäußerung des Absoluten ist. Sie entsteht aus einem Fehler des Absoluten und ist so selbst verfehlt.

1776-1783, 1. Bd., Anhang, S. 342. Durch Anquetil-Duperronts Übersetzung des *Zend-Avesta* ins Französische wurde der Zoroastrianismus in Europa in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, nicht zuletzt durch Herder bekannt; vgl. J.G. Herder, *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle* (1775), in: *Sämtliche Werke* VII, hrsg. v. B. Suphan. Berlin 1884 (2. Nachdruck Hildesheim o.J.), S. 335ff.

33 Den Zusammenhang des valentinianischen Typus des Gnostizismus mit den orientalischen Lehren stellt auch W. Solowjew, Art.: ›Gnostizismus‹, in: ders., *Philosophie, Theologie, Mystik. Grundprobleme und Hauptgestalten*. Freiburg 1965, S. 115, heraus.

Der valentinianisch-zervanistische Typus des Gnostizismus ist nicht dualistisch, sondern monistisch, weil die Welt *ektroma*, Entäußerung, der Imagination jener *sophia* des Absoluten ist, in die sich das Absolute selbst zuvor imaginiert hatte. Monistisch ist am Zervanismus die Theorie der Entäußerung des Absoluten zur Welt, gnostizistisch ist an ihm, daß die Entäußerung als Fall des Absoluten selbst und als tragischer Bruch in der Gottheit gedacht wird. Die Entzweiung der Gottheit wird als Movens der Geschichte der Gesamtwirklichkeit gedacht. Der tragische Grundzug seiner Systeme ist es, was im letzten den Gnostizismus von den Traditionen der christlichen,jüdischen und hermetischen Gnosis unterscheidet.

5. Die Zweideutigkeit der Rede vom leidenden Gott

Die Frage der Theodizee nach der Zulassung des Bösen und des Leidens durch Gott erfährt in Gnostizismus und christlicher Gnosis eine ähnlich erscheinende, aber in der Substanz sehr unterschiedliche Antwort. Im Gnostizismus erleiden Gott oder Teile Gottes selbst das Böse und das Leiden, in der christlichen Gnosis wird Gott als ein solcher gedacht, der das Leiden freiwillig aus Liebe und Mitleid auf sich nimmt.

Der Gedanke des leidenden Gottes, des leidenden und aus dem *pleroma* entäußerten *pneuma*, ist das zentrale Thema des Gnostizismus. Der Gnostizismus ist Lehre vom leidenden Gott.[34] Der fremde Gott des Marcion erleidet wie der Mensch die Herrschaft des Weltherrschers, die valentinianische *sophia* als Teil der Selbstentfaltung Gottes erleidet den Fall aus dem *pleroma*. Das Absolute zerfällt in einen unveränderlichen und einen leidenden Teil, deren Dualität der Einheit des Gottesbegriffs widerspricht. Dieser Widerspruch in sich, die contradictio in adjecto des »leidenden Gottes« ist dem Gnostizismus von der Philosophie vorgehalten worden. Augustinus wendet gegen den leidenden Erlöser der Manichäer ein, daß dieser ja eigentlich von ihnen selbst erlöst werden müsse,[35] Tertullian hält Marcion entgegen, daß der Erlöser nicht Marcions fremder Gott sein könne, da der fremde Gott in einer ihm fremden Sphäre, der des Demiurgen, unwirksam bleiben muß.[36] Severus von Antiochien macht gegen Marcions Lehre vom unbekannten Gott geltend, daß ein Gott, der sich verbirgt, ein mißgünstiger und neidischer Gott sei.[37] Severus' Kritik entspricht Hegels Diktum: »Wenn ihm (Gott) das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur dies übrig, ihm *Neid* zuzuschreiben.«[38]

---

34 Auf die Zentralität des Werdens Gottes im Gnostizismus weist auch W. Dilthey, Die Gnosis. Marcion und seine Schule, in: ders., *Gesammelte Schriften* XV: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Göttingen ^{2}1981, hin.

35 *Contra Faustum*, liber 2, c. 5, hrsg. von J. Zycha (= CSEL XXV/6.1). Prag/Wien/Leipzig 1891, S. 258-260.

36 *Adversus Marcionem*, liber I, c. 23f., hrsg. v. E. Dekkers (= CChr, SL I/1). Turnhout 1954, S. 465-468.

37 *Homilie 123*, hrsg. u. übers. v. M. Brière (= Patrologia orientalis, tom. XXIX, fasc. 1). Paris 1960, S. 124-189.

38 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 564, in: ders., *Werke* X, a.a.O., S. 373.

Es wird hier eine merkwürdige Dialektik zwischen dem Gnostizismus der Antike und dem Deutschen Idealismus sichtbar. Sie entsteht aus dem Theorem des leidenden Gottes, das beiden Formen gnostizistischer Systeme gemeinsam ist, aber in ihnen unterschiedlich entfaltet wird. Der fallende Gott des valentinianischen Gnostizismus erleidet die Entäußerung aus dem *pleroma*. Der Gott des Deutschen Idealismus erleidet die Welt als das andere seiner selbst, um zur vollendeten Subjektivität des absoluten Geistes zu gelangen. Der erste Typus des leidenden Gottes, der fallende Gott, erleidet diese Welt als Fremde, als Exil[39] und ist nur für die Seinen, die Pneumatiker, zu erkennen. Der zweite Typus des leidenden Gottes, der absolute Geist Hegels und Schellings, vermag nicht, sich nicht zu offenbaren, sondern muß sich allen zeigen, weil er sonst nicht zur vollendeten Subjektivität kommt. Für den antiken Gnostizismus ist die Erschaffung der Welt Sünde und Folge der Sünde Gottes.[40] Für Hegel ist der »Fall« der Idee in die Natur notwendig umd damit ebenfalls der Fall mit der Schöpfung identisch. Es zeigt sich hier, daß eine radikal dualistische Metaphysik ebenso wie eine radikal monistische aus sich selbst heraus mit Notwendigkeit zu dem für die philosophische Theologie widersprüchlichen Begriff des unfreiwillig leidenden Gottes geführt werden.

»Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich«[41], schreibt Schelling in seiner *Freiheitsschrift*. Daß ohne den Begriff des leidenden Gottes das Leiden des Menschen und der Natur, die Geschichte des Menschen und die Geschichte Gottes mit dem Menschen unverständlich bleiben, darin sind sich christliche Gnosis und Gnostizismus, Deutscher Idealismus wie Jungsche Psychologie vordergründig gesehen einig. Theodizee ist nur möglich, indem Gott das Leiden selbst auf sich nimmt, selbst als Leidender erscheint.

Noch der vielgeschmähte Leibnizsche Optimismus in der Theodizee enthält ein Moment vom Leiden Gottes. Der Leibnizsche Gott erfährt sich als leidender in bezug auf die Kompossibilität möglicher Welten. Nicht alle partiellen Optimallösungen sind aggregierbar oder integrierbar im optimum optimorum. Die beste aller kompossiblen, also die wirkliche Welt trägt alle Züge eines Kompromisses und damit bezogen auf die beste der denkbaren Welten die Eigenschaften einer zweitbesten Welt. Gott als Schöpfer erfährt sich im Handeln in der Optimierung seiner Schöpfung zugleich als restringiert, als partiell leidender. Der Begriff des leidenden Gottes besitzt zuviel Überzeugungskraft, um ihn für das Bild des bewegungslosen und mitleidslosen Gottes des antiken Apathie- und Ataraxie-Ideals zu verwerfen.

Hinter der Einigkeit im Begriff des leidenden Gottes steht jedoch keine Einheit in der Sache. Der Begriff des leidenden Gottes verbirgt eine tiefgreifende Differenz zwi-

---

39 Nach Chrysostomos, *Homilia 42 (41),2 in Johannem*, hrsg. v. J.-P. Migne (PG LIX). Paris 1859, Sp. 239-244, behauptete Marcion, daß die Schöpfung das fremde Land der *sophia* sei (*he ktisis allotria tes sophias*). Vgl. auch A. von Harnack, Marcion: *Das Evangelium vom fremden Gott*. [2]1924 (Nachdruck Darmstadt 1985), S. 267*.

40 So hat Apelles nach Tertullian, *De carne Christi*, c. 8,3, hrsg. v. J.-P. Mahé (= SC 216). Paris 1859, S. 249, vertreten, daß der Schöpfer seine Schöpfung bereut habe, woraus nach Tertullian folgt, daß Apelles und andere der Meinung sein müssen, daß die Schöpfung eine Sünde sei, weil man nur Sünden bereuen kann.

41 F.W.J. Schelling, a.a.O., S. 95.

schen dem Denken des Gnostizismus und Deutschen Idealismus einerseits und der christlichen Gnosis andererseits. Diese Differenz wird durch die Zweideutigkeit des Begriffs des Leidens verursacht. Leiden hat zweierlei Bedeutungen. Einmal meint es Erleiden im Sinne von Passivität im Gegensatz zu Aktivität. Aristoteles' Kategorien von Tun und Erleiden beschreiben diese Bedeutung von Leiden. In dieser Bedeutung ist Leiden auch Negativität, Anderssein, Entgegenstehen, Widerständigkeit des Objekts gegen das Subjekt. Die zweite Bedeutung von Leiden meint Leiden im emphatischen Sinn als schmerzhaftes Leid, Qual und Verzweiflung. Beide Bedeutungen von Leiden, die man terminologisch als Erleiden und Leid unterscheiden kann, sind nicht identisch. Die Zweideutigkeit des Begriffs des leidenden Gottes und einige entscheidende Probleme der philosophischen Gotteslehre folgen aus dem äquivoken Gebrauch des Begriffs Leiden.

Für den Menschen sind beide Formen von (Er-)Leiden und Leid bestimmend. Persönlichwerdung, Selbstwerdung ist nur möglich durch die Vermittlung von Subjektivität und Objektivität, durch das Sich-Abarbeiten am anderen seines Selbst. Ohne das Erleiden der Objektivität und ihre Überwindung bleiben das Ich oder Selbst konturenlos, unpersönlich. Das Werden der Persönlichkeit ist mit der Widerständigkeit der Objektivität verbunden. Erleiden ist die Überwindung von Negativität in Positivität. Lebensweisheiten wie *pathos-mathos*, *per aspera ad astra* u.ä. beschreiben diese anthropologische Grundtatsache von Handeln und Erleiden, Persönlichwerdung und Überwindung von Erleiden.

Die zweite Bedeutung von Leiden ist mit der ersten verwandt. Mitunter mögen die Ubergänge fließend sein. Auch mag die große Persönlichkeit großes Erleiden im Sinne von großer Widerständigkeit erfahren. Aber Erleiden und Leid sind nicht identisch, und vor allem der Umkehrschluß, daß großes Leid im emphatischen Sinn immer zu großer innerweltlicher Versöhnung führt, gilt nicht. Leid im Sinne von Schmerz kann durchaus seinen Sinn und seine Verklärung nicht finden. Es bleibt sinnlos im Sinne des Erleidens als Voraussetzung von Persönlichwerdung. Dieses Leid ist nicht das Leid des Lernens, der belohnten Mühe, sondern das des bloßen Schmerzes.

Differenzen zwischen dem Gnostizismus des Deutschen Idealismus und der christlichen Gnosis in der Rede vom leidenden Gott werden durch die unterschiedliche Betonung der beiden Formen von Leiden gegeben. Die Philosophie des Deutschen Idealismus ist Versöhnung mit dem Erleiden von Negativität und Anderssein. Das Leid der menschlichen und nicht-menschlichen Kreatur, der sinnlose Schmerz können von ihr nicht versöhnt werden. Dieses Leid bleibt weitgehend unthematisiert. Die christliche Theologie beansprucht, mehr zu leisten, nämlich die Überwindung des Leides und Schmerzes im emphatischen Sinn. Ihr Ziel ist nicht nur die Überwindung des notwendigen, sondern auch des kontingenten (Er-)Leidens. Dasselbe Verhältnis liegt auch am anderen Ende der Skala menschlichen Welterfahrens vor. Die Philosophie in der stoischen Tradition strebt das Glück als Ataraxie und seelisches Gleichgewicht, das Christentum Glück als vollkommenes Glück, als absolute Versöhnung und Erlösung an.[42]

---

42 Vgl. Augustins Kritik an der Gefühllosigkeit des stoischen Weisen, dessen Ansprüche nicht weiter gehen als auf ein Leben der Ataraxie und der ein mit Übeln begründetes Leben ein glückliches nennt (Augustinus, *De Civitate Dei*, liber XIX, c. 4).

Wie das Christentum den Leidensbegriff verschärft, radikalisiert es auch die Ansprüche an die Versöhnung mit der Wirklichkeit, an das – freilich überweltliche – Glück.

Weil das Leiden in unterschiedlich radikaler Weise vom Gnostizismus und von der christlichen Gnosis zum Gegenstand gemacht wird, wird auch die Rede vom leidenden Gott unterschiedlich radikal gefaßt. Die philosophische Rede vom leidenden Gott im Deutschen Idealismus überträgt die Bedingungen des erleidenden Lernens des Menschen, seinen Prozeß des Persönlichwerdens, auf die Persönlichwerdung Gottes. Auch Gott ist teilweise ein erleidender, weil auch er nur am anderen (seiner selbst), sei dieses andere die Natur als Entäußerung der Idee (Hegel) oder der Grund als das andere des Existierenden oder das Dunkel des Lichts (Schelling), persönlich werden kann.

»Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese Bedingung *in* sich, nicht außer sich hat ... Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selbst ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Überwindung dient. Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie allen Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden.«[43] Das Erleiden Gottes ist notwendig zu seiner Persönlichwerdung und zugleich kein wirkliches Leiden, sondern nur der Schatten, der zur Freude seiner Überwindung dient. Die Leiden der Geschichte sind Stadien der Persönlichwerdung Gottes. Leiden ist Leiden im ersten Sinn von *pathos-mathos*. Negativität ist Widerständigkeit zu ihrer Überwindung. Omnis determinatio est negatio. *Omnis negatio negationis est positio*. Jede Negation von Negativität führt zu Positivität im Sinne höherer Bestimmung. Der Tod Gottes ist Negation der Negation, Tod des Todes und daher dessen Überwindung. Das Paradies der Nicht-Negativität ist für das Absolute und die Endlichen ein Ort, wo sie auf die Dauer nicht bleiben können (Hegel).

Alles Leid der Geschichte bleibt in diesem Verständnis der Geschichte bloße Negativität, die durch den Fortgang des Geistes aufgehoben wird. In diesem eisernen Gehäuse ist für das Leid des bloßen, nicht produktiv werdenden Schmerzes kein Ort. Auch die Gottheit muß sich dieses Schmerzes und Leides nicht annehmen, weil sie nicht zu ihrer Persönlichwerdung dienen. Die geistige und soziale Regression als historisch sinnloses Leiden ist in dem Bild des leidenden Gottes, das sich der Deutsche Idealismus macht, nicht vorgesehen. Regression der Weltgeschichte würde ja bedeuten, daß auch Gott regrediert. Auch bleibt unklar, wie ein Gott, der blind und hilflos geboren ist wie junge Hunde, plötzlich sehend und persönlich werden kann (Varnhagen von Ense). Oder wie Fichte[44] einwandte: Gott kann in dieser Logik nicht als persönliches Wesen gedacht werden. Als persönliches Wesen benötigt er ein anderes seiner selbst zum Objekt seines Persönlichwerdens, dessen er nicht Herr ist. Er ist dann aber gar nicht Gott. Die pantheistische oder panlogistische Konzeption des leidenden Gottes beschränkt sich auf das Erleiden des Persönlichwerdens, echtes Leiden kommt an Gott nicht vor.

---

43 Vgl. F.W.J. Schelling, a.a.O., S. 91.

44 J.G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), in: ders., *Werke* V, hrsg. v. I.H. Fichte. Nachdruck Berlin 1971, S. 187.

Das Verständnis des Leidens Gottes in der christlichen Gnosis nimmt eine gerade umgekehrte Gewichtung zwischen dem Erleiden als Persönlichwerdung und dem Leid als Schmerz vor. Gottes Leiden hat nichts mit Persönlichwerdung zu tun, weil Gott von allem Anfang an vollendetes Bei-sich-Sein ist und keines anderen zur Persönlichwerdung bedarf. Das ist der Sinn der Trinitätslehre. Gott ist als dreieiniger in sich persönlich und sich selbst genügend in der Zeugung des Sohnes durch den Vater und der Hauchung des Geistes. Die Perichorese der göttlichen Personen ist von aller Ewigkeit her vollendet. Ein Leiden Gottes im Sinne des Persönlichwerdens an einem anderen, der Welt oder dem Menschen, scheidet aus. Damit wird aber Leiden Gottes im zweiten Sinn des emphatischen Leides des Schmerzes möglich, ja erst denkbar. Gerade weil Gott nicht des Erleidens der Persönlichwerdung und noch viel weniger des Leides des Schmerzes bedarf, kann er das Leid des Menschen als sein Leid frei annehmen und überwinden. Die Ausschließung des »Persönlichkeitserleidens« durch die immanente Trinität und Schöpfungslehre (*creatio ex nihilo* und nicht aus der *materia* als dem anderen Gottes oder gar seinem Sohn) macht erst die freie Annahme des Leides des Schmerzes denkbar.

Immanente Trinität und Schöpfungstheologie sind Voraussetzung der Soteriologie und ökonomischen Trinitätslehre. Das Leiden Gottes ist im Christentum nicht notwendige Stufe der Subjektwerdung, aber auch nicht von außen erzwungenes Leid Gottes wie in den Kulten des Dionysos oder Osiris, auch kein Zerstreuen oder Wiedereinsammeln der Lichtfunken ins Licht wie in der Barbelognosis. Es ist freies Aufsichnehmen des Leids aus Liebe. Leiden aus Liebe nennt Baader das eigentliche Geheimnis und die Erfindung des Christentums.[45] Die Freiheit Gottes vom Erleiden der Persönlichwerdung ist die Freiheit Gottes zur Annahme des Leidens im emphatischen Sinn in der Passion Christi. Die Souveränität Gottes gegenüber dem Erleiden von Objektivität, das absolute Bei-sich-Sein Gottes, ist die Bedingung dafür, daß Gott das Leid des Schmerzes frei annehmen und die Welt von ihrem Leid erlösen kann.

Gott konnte die Menschheit nicht vor dem Erleiden des Persönlichwerdens bewahren, weil das Geschöpf nach seinem Bilde als nicht-festgestelltes, freies geschaffen werden mußte. Gott ist insofern als Schöpfer ein erleidender, als er den Menschen nicht ohne die Möglichkeit zur Sünde schaffen konnte, wenn er ihn nach seinem Bilde schaffen wollte. Das Paradies ist aber ein Ort gewesen, wo der Mensch hätte bleiben können, wenn er seine ursprünglich anerschaffene Labilität befestigt und als Zentralgeschöpf die Schöpfung integriert hätte. Entgegen Hegels Auffassung war der Mensch schon vor dem Fall auf Entwicklung angelegt und konnte gar nicht anders als labil geschaffen werden (vgl. Gen 2,15.19). Nicht die Geistwerdung, sondern die verkehrte Geistwerdung hat das Leiden des Schmerzes in die Welt gebracht. Die Verfehlung im Erleiden der Persönlichwerdung, die versäumte Festigung der anerschaffenen Labilität des Menschen als Schlußgeschöpf hat das Leid des Menschen und der Natur im emphatischen Sinn, den Schmerz, in die Welt gebracht. Erlösung zielt nicht auf die Befreiung von dem ersten, sondern dem zweiten Typus des Leidens. Sie wird nicht Entpersönlichung als Befreiung vom Erleiden des Persönlichwerdens, sondern Befreiung vom sinnlosen Schmerz sein.

---

45 F. von Baader, *Speculative Dogmatik*, 1. Heft 1828, in: ders., Sämtliche Werke VIII, hrsg. v. F. Hoffmann u.a. Leipzig 1855 (2. Neudruck Aalen 1987), S. 170.

Weil das Leiden des Menschen nach dem Fall das Erleiden der Persönlichwerdung an Schmerz und Grausamkeit überschreitet, leidet Gott an seiner Schöpfung aus Mitleid. Gottes Erlösungswerk kann nicht im Nacherleiden von Persönlichwerdung bestehen, sondern Gott muß das Leid des Schmerzes annehmen. Der souveräne Gott wird zum leidenden Gott im emphatischen Sinn. »Die Antwort auf Hiob wird im Kreuz gegeben.«[46] Das Leiden Gottes ist freies Aufsichnehmen des Leidens aus Liebe, ist Opfer. Es ist nicht Opfer des Ichs im Sinne Jungs, daß das göttliche Selbst Elemente seines Ichs, die es als überwunden ansieht, aufgibt und sie abstößt in einer Reintegration des Selbst auf höherer Stufe. Es ist nicht Selbstopfer Gottes als Aufgabe einer überwundenen Bewußtseinsstufe Gottes, der erkennen muß, daß ihm sein eigenes Geschöpf überlegen zu werden droht. Es ist Opfer im äußersten Sinn der Hingabe des Lebens. C.G. Jung schreibt selbst, daß das Opfer des einzigen Sohnes grausam ist, so grausam, daß Abraham es bekanntlich nicht vollziehen mußte.[47]

Das Opfer des Sohnes ist nicht Opfer als Symbol der Wandlung Gottes vom eifersüchtigen Schöpfergott Jahwe zum Erlösungsgott der Liebe – obgleich die Versöhnung im Opfer auch Elemente der Wandlung Gottes enthält, Wandlung nicht im Wesen oder Selbst Gottes, sondern in seinem Verhältnis zum Menschen. Das Opfer ist Derivation der Schuld der Menschen auf Christus, *stellvertretendes* Leiden Gottes für die Menschen. Baaders Begriff der Derivation, der Ableitung einer Schuld und des Leidens aus Schuld von einem Schuldigen auf einen sich freiwillig Opfernden ist besser geeignet, die Versöhnung zu verstehen als die Satisfaktionstheorie des Opfertodes Christi. Sünde, Fall und fortdauernde Verfehlung des Menschen haben die Verrückung der Seinsordnung hervorgerufen. Die Schuld, die auf der Schöpfung liegt, kann nur durch die Derivation dieser Schuld auf Gott selbst getilgt werden. Das Opfer Christi ist nicht stellvertretende Satisfaktion des tyrannischen Vatergottes durch den sich opfernden Sohnesgott – dies ist ganz unplausibel, weil die Einheit zwischen Vater und Sohn so innig ist, daß sich hier der Vater zu seiner eigenen Satisfaktion quasi selbst opferte. Das Opfer Gottes ist freie stellvertretende Übernahme der Schuld des Menschen und Beginn der Reintegration des Kosmos in die ursprünglich entworfene und vom Menschen nur »verrückte« Schöpfungsordnung.

6. »Gnostisierung« von Religion und Philosophie durch Verschärfung der Theodizee-Frage

Der Gnostizismus steht in größerer Nähe zum Platonismus, der »Theologie der Antike«[48], als zum Schöpfergott des Judentums und Christentums. Andererseits findet im Judentum immer wieder eine Gnostisierung durch die Ausbildung einer jüdischen Gnosis oder Theosophie, die durchaus orthodox sein kann, statt. Eine solche Tendenz zur Gnosis und Mystik ist auffälligerweise in den Phasen der Geschichte von Judentum und

---

46 C.G. Jung, *Antwort auf Hiob*, in: ders., *Grundwerk* IV. Olten 1984, S. 247.

47 Vgl. C.G. Jung, Das Wandlungsymbol in der Messe, in: *Eranos-Jahrbuch* 7 (1940/41). Zürich 1942, S. 151.

48 Vgl. H. Langerbeck, Das Problem der Gnosis als Aufgabe der klassischen Philosophie, in: ders., a.a.O., S. 37.

Christentum zu beobachten, in denen die Menschen besonderen Leiden unterworfen waren und die Frage nach der Theodizee sich verschärft stellte. Deshalb ist eine Tendenz der Religion und der Philosophie zur Gnosis nicht *eo ipso* illegitim.[49]

Die Entstehung gnostisierenden Denkens ist mit der Erfahrung des Scheiterns apokalyptischer und messianischer Erwartung verbunden. Dies gilt für die Entstehungszeit des Gnostizismus im 2. Jahrhundert. Das Scheitern des Bar Kochba-Aufstandes 135 n. Chr. und die Zerstörung des Tempels in Jerusalem führten nach Grant[50] im Judentum zum Zusammenbruch der apokalyptischen und messianischen Hoffnungen, zu einer Abwendung vom politisch-religiösen Messianismus zur gnostischen Innerlichkeit. Festinger hat das Aufkommen ähnlicher gnostischer Denkmuster bei millenaristischen und apokalyptischen Gruppen der Gegenwart nach dem Zusammenbruch ihrer Endzeiterwartung beobachtet.[51]

Das zweite große Beispiel ist die Entstehung und Verbreitung der lurjanischen Kabbala nach der Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492. Die lurjanische Kabbala ist eine gnostisierende Theorie, insofern sie »System« der Gesamtwirklichkeit ist, das die Gesamtwirklichkeit als Reich der leidenden *sophia* Gottes (Schechinah) ansieht.[52]

Die Tendenz der philosophischen Spekulation zur Gnosis in historischen Phasen großer Leidenserfahrung gilt andererseits auch für das christliche Denken, für die christliche Gnosis. Ein Beispiel ist das Aufnehmen kabbalistischer und gnostisierender Gedanken in der christlichen Kabbala und Mystik der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in der Krisenzeit des Dreißigjährigen Krieges und seiner Folgejahre. Knorr von Rosenroths Übersetzungen aus dem *Sohar*,[53] Johann Gichtels *Theosophia practica* von 1696 und das Werk Gottfried Arnolds[54] zeigen ein ähnliches Muster wie der Gnostizismus des 2. Jahrhunderts und die lurjanische Kabbala aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts. Auch in der christlichen Gnosis und Mystik wird ein Bedürfnis nach einer Radikalisierung der Theodizee, nach einer tieferen Erklärung des Übels und einer gnostisierenden

---

49 Auf den legitimen Ort der *gnosis* im kirchlichen Christentum weist auch Johann Adam Möhler hin. Vgl. J.A. Möhler, *Versuch über den Ursprung des Gnosticismus*, in: ders., *Gesammelte Schriften und Aufsätze* I, hrsg. v. J.J.I. Döllinger. Regensburg 1839, S. 403f.: »Der Gnosticismus muß zu den bedeutendsten Erscheinungen gezählt werden, die uns auf dem Gebiete der Kirchengeschichte entgegenkommen. [...] Wird er an sich ins Auge gefaßt, so muß er gewiß, namentlich in der Ausbildung, die ihm Valentin gab, als ein Riesengebäude des menschlichen Verstandes, und zugleich als eines der vollendetsten Kunstwerke bewundert werden. [...] Was die Beziehung der katholischen Kirche zum Gnosticismus betrifft, so erhielt sie in ihm eine schlechterdings nicht zu umgehende Aufforderung, die Grundanschauungen des Christenthums zum klaren Bewußtseyn zu erheben. [...] Einleuchtend, daß die mächtige Bewegung, welche die Gnosis in der christlichen Kirche hervorrief, nur dann möglich war, wenn die tiefsten und innerlichsten Beziehungen zwischen dieser und jener stattfanden; daß also aus dem Gnosticismus gerade deßhalb desto wünschenswerthere Aufschlüsse für die älteste Kirche gewonnen werden können, je tiefer diese eben durch ihn erschüttert wurde.«

50 Vgl. R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*. New York ^{2}1966, S. 32f.

51 L. Festinger/H.W. Riecken/St. Schachter, *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. New York ^{2}1964; vgl. auch J. Taubes, a.a.O., S. 15.

52 Vgl. G. Scholem, Kabbalah und Mythus, in: *Eranos-Jahrbuch* 17 (1949), S. 287-334

53 Chr. Knorr von Rosenroth, *Kabbala Denudata*. 1677-1684 (Nachdruck Hildesheim 1974).

54 G. Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie vom Anfang des Neuen Testamentes bis auf das Jahr Christi 1688*. Frankfurt/Main 1729 (Nachdruck Hildesheim 1967).

Theorie der Gesamtwirklichkeit sichtbar. Selbst noch Leibniz' Theorie der Theodizee gehört in diesen Zusammenhang einer theistischen Gnosis als Theorie der Gesamtwirklichkeit. Leibniz war mit Knorr von Rosenroths Arbeiten[55] und der Gnosis Jakob Böhmes vertraut.[56] Leibniz' Theodizee ist philosophische Theorie und zugleich gnostische Spekulation über den leidenden Gott, der sich in seiner Wahl der besten aller möglichen Welten als erleidender, restringierter insofern erfährt, als er nicht die beste denkbare Welt zu realisieren vermag.[57]

Ein viertes Beispiel ist Hans Jonas' Versuch, eine spekulative Theologie und Gnosis zu entwickeln, welche die Theodizee-Frage im Judentum angesichts der Erfahrung von Auschwitz beantwortet. Seine Theorie der Gesamtwirklichkeit nimmt bewußt Elemente der lurjanischen Kabbala auf und entwickelt eine Theorie des leidenden und sich selbst beschränkenden Gottes. Das Leiden in der Welt kann nur durch eine Selbstbegrenzung und Kontraktion der Macht Gottes erklärt werden: Gott griff beim Opfer des Volkes Israel in Auschwitz nicht deshalb nicht ein, weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte.[58]

Die Beispiele zeigen, daß die Theorien der Gesamtwirklichkeit und der Theodizee im Vergleich zur Religion und Philosophie radikalisierte Versuche der Bewältigung der Erfahrung von Leid und Sinnlosigkeit sind. Das Leid wird in einer systematischen philosophischen Theorie zum Moment eines sinnvollen Geschehens, einer sinnvollen Totalität umgedeutet. Die gnostizistische Theorie der Gesamtwirklichkeit als Prozeß des leidenden Gottes wird wie die Religion zur Kontingenzbewältigung. Da aber die Frage nach dem *unde malum?* angesichts des Ausmaßes des Übels in der Welt in Phasen großen Leidens der Völker nicht mehr durch die Sünde des Menschen zu beantworten ist, wird es notwendig, in Gott selbst ein Leiden an der Welt und ein Erleiden des Übels anzunehmen. Die jüdische und christliche Gnosis ist dann eine Lösung der Theodizee-Frage, die in der Mitte liegt zwischen der Geschichte vom adamitischen Fall und damit vom Menschen als Ursprung des Bösen und dem tragischen Gnostizismus des leidenden und fallenden Gottes. Die christliche Gnosis ist Theodizee durch den Gedanken des freiwillig das Leiden am Kreuz auf sich nehmenden Gottes.

Die Nähe des Judentums zum Gnostizismus des die Welt erleidenden Gottes ergibt sich aus dem nicht-trinitarischen Monotheismus des Judentums, der die trinitarische Lösung des Theodizee-Problems, die Sonderform des Gedankens des leidenden Gottes, daß Gott in Christus als Mensch nicht erzwungen, sondern freiwillig leidet, nicht zuläßt. Es ergibt sich für das Judentum eine Neigung zum Gnostizismus, zur Theorie des leidenden Gottes in jenen Erfahrungen, in denen die adamitische Geschichte nicht mehr ausreicht, um das Leid und die Ungerechtigkeit zu erklären, die den Menschen widerfahren. Wenn Leiden nicht mehr durch menschliche Schuld erklärt und durch die apokalyptische oder soteriologische Erwartung der Erlösung kompensiert werden kann,

---

55 Vgl. K. Salecker, *Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689)*. Leipzig 1931, S. 11.

56 Vgl. W. Feilchenfeld, Leibniz und Henry More, in: *Kant-Studien* 28 (1923), S. 323-334.

57 Vgl. P. Koslowski, Maximum Coordination of Entelechial Individuals. The Metaphysics of Leibniz and Social Philosophy, in: *Ratio* 2 (1985), S. 160-177.

58 Vgl. H. Jonas, Von Gott reden nach Ausschwitz?, in: *Dokumentation zum 88. Deutschen Katholikentag München 1984*. Paderborn 1984, S. 235-246.

vermag nur noch die Theorie, daß Gott selbst an der Welt leidet, das Übel und Böse verständlich zu machen.

Der Gnostizismus übernimmt dagegen zur Bewältigung von Kontingenz und zur Begründung einer Theodizee vom Mythos das Mythologem vom fallenden Gott und vom Christentum die Erlösergestalt des leidenden Christus, die er jedoch ins Doketische, Scheinhafte wendet und zum scheinbar am Kreuz leidenden Christus und am Weltprozeß leidenden Gott umdeutet.

Philosophisch ist aber der jüdischen und christlichen Gnosis und dem Gnostizismus das Phänomen gemeinsam, daß eine Theodizee als Theorie der Gesamtwirklichkeit entworfen wird. Als genetische Theorien der Gesamtwirklichkeit gehen sowohl die christliche Gnosis als auch der Gnostizismus über die Metaphysik der aristotelisch-thomistischen Tradition hinaus. Die Totalität des Seins soll als sich entwickelndes und wandelndes, nicht als gleichbleibendes System gedacht werden. Christliche Gnosis und Gnostizismus sind dynamisierte und erzählende Metaphysik, sind Theodizee durch Geschichte, nicht aber Theodizee durch eine statische Theorie der Optimierung der besten aller gegebenen Welten.

Person – Prinzip der Theologie

Zur Theologie Papst Johannes Paul II.

Von Dieter Josef Hilla

1989 jährte sich zum zehnten Mal das Erscheinen der Antrittsenzyklika Johannes Paul II. *Redemptor Hominis*. Mit dieser Enzyklika begann ein Schwerpunkt im Pontifikat des gegenwärtigen Hl. Vaters: die intensive theologische Verkündigung. Charakteristisch für die Theologie des Papstes ist, daß sie sehr stark vom personalen Denken geprägt ist. Person ist Prinzip seiner Theologie, sei es Dogmatik (z.B. *Redemptor Hominis*, *Dives in Misericordia*), Moraltheologie (z.B. *Familiaris Consortio*) oder Soziallehre (z.B. *Laborem Exercens*). Worin liegt jedoch die Berechtigung dafür, Person als Prinzip der Theologie zu nehmen? Kann man dazu nicht genauso gut das Menschsein, das Menschliche oder andererseits das Göttliche erheben? Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden. Jedoch ist zur Beantwortung dieser Frage zunächst der Personalismus, wie ihn K. Wojtyla[1] während seiner Lehrtätigkeit entfaltet hat, darzulegen und sodann an einem Themenbereich zu zeigen, wie sehr das theologische Denken Johannes Paul II. vom Personalismus geprägt ist.

---

1 Hier sei darauf verwiesen, daß der Name Wojtyla verwendet wird, wenn sich die Aussage auf die Person des Papstes vor seinem Pontifikat bezieht.

1. Die Personlehre Karol Wojtylas / Johannes Paul II.

Charakteristisch für die Personlehre K. Wojtylas ist die Betonung der Würde der Person. Der Mensch erkennt seine Überlegenheit über die Natur, die sich in der Fähigkeit, sie zu beherrschen, ausdrückt, und in dieser Überlegenheit zugleich seine Würde. Diese Erfahrung der Überlegenheit und Würde bildet gewissermaßen die Schwelle zum Verständnis der Person, da der Mensch nach dem Grund dieser Überlegenheit fragen muß. Diesen Grund bilden die geistigen Gaben und Fähigkeiten des Menschen.[2]

Die Personlehre K. Wojtylas kann treffend zusammengefaßt werden in einer Definition, die die Person bestimmt als »selbstregiertes Subjekt, d.h. als Zentrum bewußter und freier und gleichzeitig durch die Wahrheit gebundener Handlungen«[3]. Was beinhaltet diese Definition?

Eine erste Aussage dieser Definition besteht darin, daß die Person »selbstregiertes Subjekt« ist. Charakteristisch für die Person ist die Selbstbestimmung. Die Person ist ein Wesen, das sich selbst gehört und, weil es sich selbst gehört, auch sich selbst beherrscht. Selbst-Zugehörigkeit und Selbst-Beherrschung aber sind die Voraussetzung für die Selbst-Bestimmung. Kurz gesagt: Die Person ist ein Selbst, das dieses Selbst in der eigenen Hand hat, es also besitzt und beherrscht.[4]

Dieses selbstregierte Subjekt ist ein »Zentrum (... von) Handlungen«. Gerade weil der Mensch als Person Herr seiner selbst ist, sind seine Handlungen nicht von ihm losgelöst, sondern Ausdruck seiner selbst. Der Mensch, der sich selbst bestimmt, vollbringt sich selbst in der Tat.[5] Genau dieser Sachverhalt wird in der Tradition mit der Lehre vom *actus humanus* auf dem Hintergrund der Potenz-Akt-Lehre beschrieben.[6]

In der obigen Definition wird die Person weiterhin als »Zentrum bewußter (...) Handlungen« bestimmt. Den *actus humanus* bezeichnet K. Wojtyla als »bewußte Handlung«[7]. Das Bewußtsein der Handlung ist eng verbunden mit der Selbstbestimmung, denn das Subjekt kann ja nur das eigene Selbst bestimmen, weil es um dieses weiß. Das Selbstbewußtsein ist deshalb ein entscheidendes Charakteristikum der Person.[8]

Schließlich wird in der Definition gesagt, daß die Person »Zentrum (...) freier und gleichzeitig durch die Wahrheit gebundener Handlungen« ist. Die Handlungen sind

---

2 Vgl. K. Wojtyla/Johannes Paul II., *Von der Königswürde des Menschen*, mit einem Vorwort von F. Kard. König hrsg. von J. Stroynowski. Stuttgart 1980, S. 26ff., 44f.

3 Vgl. T. Styczen, Die Liebe als Erfüllung des Lebenssinns. Von »Redemptor Hominis« zu »Dives in Misericordia«, in: A. Ziegenaus/F. Courth/Ph. Schäfer (Hrsg.), Veritati Catolicae. Festschrift für L. Scheffczyk. Aschaffenburg 1985, S. 381.

4 Vgl. K. Wojtyla, *Person und Tat*. Freiburg/Basel/Wien 1981, S. 121ff.; ders., *Person. Subjekt und Gemeinschaft*, in: ders.,/A. Szostek/T. Styczen, Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen. Kevelaer 1979, S. 27f. Vgl. hierzu Thomas von Aquin, der in *Summa Theologiae* I-II prol. den Menschen genau so beschreibt: *se potestativum*.

5 Vgl. K. Wojtyla, *Person und Tat*, a.a.O., S. 170-174. Auf diesem Gedanken baut im Grunde die gesamte Analyse des Werkes auf.

6 Vgl. ebd., S. 33-37, 170-174; K. Wojtyla/Johannes Paul II., *Erziehung zur Liebe. Mit einer ethischen Fibel*, mit einem Nachwort von T. Styczen hrsg. v. J. Stroynowski. Stuttgart 1979, S. 82f.

7 K. Wojtyla, *Subjekt und Gemeinschaft*, a.a.O., S. 23.

8 Vgl. zum Selbstbewußtsein ebd., S. 23-31.

demnach frei und doch gebunden. Ist dies kein Widerspruch? K. Wojtyla beschreibt die Freiheit als »die ureigenste Unabhängigkeit von den Gegenständen in intentionaler Ordnung, die Fähigkeit, unter ihnen zu wählen«.[9] Diese Unabhängigkeit des Menschen von allen Gegenständen, die sich ihm darbieten, hat aber zwei Bedingungen. Sie ist zum einen dadurch gewährleistet, daß der Mensch Herr seiner selbst ist. Aber dazu reicht es nicht, daß das Selbst des Menschen in sich selbst steht, denn das Selbst muß in der Wahl mehrerer Handlungsmöglichkeiten ein Kriterium haben, sonst wäre es doch nicht frei von den Gegenständen.[10] Die Unabhängigkeit von den Gegenständen des Handelns erklärt sich nur durch die »für den Willen selbst wesentliche Beziehung zur Wahrheit und durch die Abhängigkeit von ihr«.[11] Die Wahrheit ruft also die Freiheit, die Unabhängigkeit von den Gegenständen, hervor. Die Freiheit ist demnach bleibend an die Wahrheit gebunden.[12]

K. Wojtyla sieht die Person aber nicht nur als Individuum, sondern betont, daß die Berufung zur Gemeinschaft zum Wesen der Person gehört.[13] Da die menschliche Person sich selbst gehört und sich selbst beherrscht, ist sie auch fähig, sich selbst »zu schenken und zugleich als Geschenk angenommen und als solches erlebt« zu werden.[14] Die wahrhaft personale Gemeinschaft, die *communio personarum*[15], ist jene Gemeinschaft, in der sich die Personen gegenseitig schenken und annehmen.[16] K. Wojtyla unterscheidet in dieser *communio* zwei Dimensionen: die zwischenpersonale und die soziale Dimension.[17]

Die zwischenpersonale Dimension[18] läßt sich näher charakterisieren als Beziehung zwischen »Ich« und »Du«, in der sich beide Personen gegenseitig in ihrer Würde bestätigen und bejahen. Das »Ich« erkennt das »Du« als anderes »Ich«, als andere Person mit der gleichen Würde. Deshalb muß auch das »Du« um seiner selbst willen bejaht werden. Diese Bejahung ist ein Akt der Liebe, denn lieben bedeutet, »etwas bereits Verwirklichtes bestätigen und bejahen«[19]. Die Liebe gehört wesentlich zur *communio personarum*. Ansonsten besteht keine Gemeinschaft, die der personalen Würde entspricht.

---

9 K. Wojtyla, *Person und Tat*, a.a.O., S. 151.

10 Das Kriterium »Was mir am meisten gefällt« kann hierbei kein Kriterium sein, denn es beinhaltet ja eine völlige Abhängigkeit von den Gegenständen.

11 K. Wojtyla, *Person und Tat*, a.a.O., S. 158, 177.

12 Vgl. ebd., S. 189.

13 Vgl. K. Wojtyla, *Quellen der Erneuerung. Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg/Basel/Wien 1981, S. 105.

14 K. Wojtyla, *Von der Königswürde des Menschen*, a.a.O., S. 185, auch S. 97f. 101f.

15 Zu diesem Zentralbegriff im Denken K. Wojtylas findet sich eine gute Hinführung bei N. Martin/R. Martin, Vorwort zu: Johannes Paul II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Katechesen 1979-1981*, mit einem Geleitwort von E. Kard. Gagnon hrsg. v. N. Martin und R. Martin (*Communio personarum* I). Vallendar 1985, S. 23-28.

16 Vgl. K. Wojtyla, *Von der Königswürde des Menschen*, a.a.O., S. 88-103.

17 Vgl. K. Wojtyla, *Subjekt und Gemeinschaft*, a.a.O., S. 56. Die Unterscheidung dieser beiden Dimensionen wird in der Sekundärliteratur kaum erwähnt. Hier ist nicht der Raum, sie ausführlich zu entfalten, jedoch sollen sie der Vollständigkeit wegen kurz skizziert werden.

18 Vgl. Hierzu K. Wojtyla, *Subjekt und Gemeinschaft*, S. 41-48; T. Styczen, Liebe als Erfüllung, a.a.O., S. 384-387.

19 J. Pieper, Über die Liebe. München 1972, S. 40.

Die zweite Dimension der *communio personarum* ist die soziale Dimension.[20] Es handelt sich hier um eine Gemeinschaft, in der sich mehrere Personen zu einem »Wir«, einem eigenen Subjekt, zusammenschließen. Die gegenseitige Beziehung zwischen den Personen und die Einheit dieser *communio* gründen in einem Gemeingut, auf das alle Personen dieser Gemeinschaft hingeordnet sind. Da das Gemeingut alle Einzelgüter der Personen in vollkommenerer Weise enthält, verwirklicht sich jede Person in solch einer Gemeinschaft in höchster Weise. Jede Person leistet zudem durch ihren Beitrag zur Verwirklichung des Gemeinguts gleichzeitig einen Beitrag zur Entfaltung aller anderen Personen dieser *communio*, da sich die einzelne Person innerhalb einer solchen Gemeinschaft in höherer Weise als ohne die Gemeinschaft verwirklicht.[21]

Ein weiteres Merkmal der *communio personarum* ist die Teilnahme bzw. Teilhabe.[22] Dieser Begriff hat ebenfalls zwei Bedeutungen. Zum einen bezeichnet er die Teilnahme am anderen, an seinen Nöten, Freuden etc. Diese Bedeutung bezieht sich auf die zwischenpersonale Gemeinschaft.[23] Zum anderen besagt Teilnahme, daß die Person als Person mit anderen handelt, also auch in der Gemeinschaft wahrhaft menschliche Taten vollbringt. Diese Bedeutung ist auf die soziale Dimension hingeordnet.[24]

An dieser Stelle ist noch einmal auf die Würde der Person einzugehen. Der Mensch erkennt seine Würde nicht nur im Blick auf die Umwelt, er erkennt sie auch im Blick auf sich selbst. Der Mensch erfährt sich als Person, als Herr seiner selbst, von allem unabhängig, nur an die Wahrheit gebunden. Der Mensch erkennt sich so als Krone der Schöpfung, die nicht untergeordnet werden darf.[25] Diese Erkenntnis ist in der vom Hl. Vater oft zitierten Aussage der Pastoralkonstitution zusammengefaßt, wonach der Mensch »auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist« (*Gaudium et Spes* 24).[26]

---

20 Vgl. Hierzu K. Wojtyla, *Subjekt und Gemeinschaft*, a.a.O., S. 48-55.

21 Ein Beispiel mag diese Dimension verdeutlichen: Der Papst bezieht diese Dimension auf die Kirche: »Dies ist die Gemeinschaft der Jünger; jeder einzelne von ihnen folgt auf je eigene Weise Christus (...). Darin zeigt sich auch das zutiefst ›personale‹ Profil und die besondere Dimension dieser Gesellschaft, die (...) gerade dadurch Gemeinschaft ist, daß alle sie mit Christus selbst bilden« (*Redemptor Hominis* 21). Vgl. ders., *Quellen der Erneuerung*, a.a.O., S. 126: Indem der Mensch »sich gänzlich Gott überläßt, gibt sich der Mensch als Person gleichzeitig der Kirche hin«.

22 In: K. Wojtyla, *Person und Tat*, a.a.O., ist von Teilhabe die Rede, in: ders., *Subjekt und Gemeinschaft*, a.a.O., von Teilnahme. Dieser Unterschied dürfte an der Übersetzung liegen. Vgl. zu den folgenden Ausführungen: ders., *Person und Tat*, a.a.O., S. 309ff., 337-345; *Subjekt und Gemeinschaft*, a.a.O., S. 52-61.

23 Vgl. ders., *Subjekt und Gemeinschaft*, a.a.O., S. 59; auch ders., *Person und Tat*, a.a.O., S. 337-341.

24 Vgl. ders., *Person und Tat*, a.a.O., S. 311-315.

25 Dieser Gedanke ist ein Schlüssel für die gesamte Sozialverkündigung des Hl. Vaters, z.B. ist demgemäß die Technik für den Menschen da und nicht umgekehrt; vgl. K. Wojtyla, *Königswürde des Menschen*, a.a.O., S. 44-47.

26 Diese Aussage ist in ihrer vollen Bedeutung nicht leicht zu interpretieren; vgl. hierzu K. Krenn, Philosophische und theologische Reflexionen zum Menschenbild der Enzyklika »Redemptor hominis«, in: J. Auer/F. Mussner/G. Schwaiger (Hrsg.), Gottesherrschaft – Weltherrschaft. Festschrift für Bischof Rudolf Graber. Regensburg 1980, S. 160f.

2. Der Personalismus als Prinzip in der Verkündigung Johannes Paul II.

Nachdem wesentliche Aspekte im Personalismus K. Wojtylas dargelegt wurden, ist nun zu zeigen, wie dieser Personalismus Prinzip der Verkündigung des Hl. Vaters ist. Hier ist nicht der Raum, dies für alle Bereiche seiner Verkündigung aufzuzeigen. Es soll deshalb exemplarisch an einem Thema gezeigt werden: der Interpretation der Erlösung als Wiederherstellung der *communio personarum* zwischen Gott und Mensch.

Der Papst beschreibt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als *communio personarum*, d.h. als eine von der Liebe getragene Beziehung, in der sich die Personen – Gott und Mensch – gegenseitig schenken und annehmen. Dieses interpersonale Verhältnis ist grundgelegt in der Erschaffung des Menschen, da Gott den Menschen als Person erschaffen hat und Sich ihm im Heiligen Geist mitgeteilt hat.[27] Durch die Ursünde Adams hat der Mensch die Selbstmitteilung Gottes zurückgewiesen und diese *communio* gebrochen (vgl. *Dominum et Vivificantem* 13.37.39; *Redemptor Hominis* 8).

Durch das Erlösungswerk Jesu Christi wird nun die gebrochene *communio* zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt. Sie wird exemplarisch in Jesus Christus erneuert, da in Ihm die Verbindung zwischen Gott und Mensch in unüberbietbarer Weise verwirklicht ist.[28] Sodann wird der Bund Gottes mit dem Menschen dadurch wiederhergestellt, daß Jesus Christus in Seinem Kreuzestod die zerbrochene *communio* zwischen Gott und Mensch durchleidet und durch Seinen vollkommenen Gehorsam und Seine vollkommene Liebe den Ungehorsam und die Liebesverweigerung jeder Sünde aufhebt (vgl. *Dominum et Vivificantem* 39. 40; *Redemptor Hominis* 9; *Dives in Misericordia* 7; *Salvifici Doloris* 17).

Johannes Paul II. sieht einen ganz engen Zusammenhang zwischen der Erlösung und der Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist.[29] Der Heilige Geist, in dem Gott selbst Sich dem Menschen schenkt, kommt »um den Preis des Kreuzes, des Werkzeuges der Erlösung, und in der Kraft des gesamten Ostergeheimnisses Jesu Christi (...). Auf diese Weise verwirklicht sich endgültig jener neue Anfang der Selbstmitteilung des dreieinen Gottes im Heiligen Geist durch Jesus Christus, dem Erlöser des Menschen und der Welt« (*Dominum et Vivificantem* 14; vgl. ebd. 23f.). Der Hl. Vater sieht das Wesen der Erlösung in dieser Selbstmitteilung Gottes: »Dieser neue Anfang (der Selbstmitteilung Gottes) ist die Erlösung« (*Dominum et Vivificantem* 23).

Durch die Erlösung wird demnach die *communio personarum* zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt. Läßt sich das Wesen dieser *communio* noch tiefer erfassen?

Da Gott und Mensch – wenn auch in analoger Weise – Personen sind, kann man sagen, »daß die Haltung Gottes zum Menschen der einer Person zu einer anderen entspricht, daß sie Liebe ist«.[30] Die *communio personarum* zwischen Gott und Mensch be-

---

27 Vgl. *Dominum et Vivificantem*: Die Erschaffung des Menschen als Gottes Ebenbild bedeutet »von Anfang an die Fähigkeit zur personalen Beziehung mit Gott, als ›ich‹ und ›du‹, und so die Fähigkeit, einen Bund mit Ihm zu schließen, zu dem es durch die heilschaffende Selbstmitteilung Gottes an den Menschen kommen wird«. Vgl. auch ebd., 37. 64; *Dives in Misericordia* 4.

28 Vgl. *Dominum et Vivificantem* 64: In Jesus Christus ist die Vereinigung eines Menschen mit Gott »als Heilswirklichkeit gegenwärtig«; vgl. auch ebd., 50; *Redemptor Hominis* 8.

29 Der Hl. Vater betont sehr oft, daß sich die Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist vollzieht; vgl. z.B. *Dominum et Vivificantem* 13. 14. 23. 35. 50.

30 K. Wojtyla, *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*. München 1979, S. 213.

steht nicht in einem bloßen Gegenüber, sie ist inniger Austausch. Gott ist mit den Menschen verbunden durch »Bande der Liebe, die (...) am Leben Gottes selbst (...) teilhaben läßt« (*Dives in Misericordia* 7). Der Mensch ist zur Teilhabe am Leben Gottes berufen (vgl. 2 Petr 1,4; vgl. *Redemptor Hominis* 18; *Dives in Misericordia* 7; *Dominum et Vivificantem* 41). Diese Teilnahme besteht darin, daß Gott selbst sich im Heiligen Geist dem Menschen schenkt (vgl. z.B. *Dominum et Vivificantem* 52.53). Wenn Gott selbst sich im Heiligen Geist dem Menschen schenkt, so bedeutet dies, daß sich durch die Gabe des Heiligen Geistes »die transzendenten ›Tiefen Gottes‹ gleichsam öffnen, damit der Mensch daran teilhaben kann« (*Dominum et Vivificantem* 34). Der Mensch ist hineingenommen in die Gemeinschaft der Heiligsten Dreifaltigkeit. Die Erlösung beinhaltet die »Ausweitung der unaussprechlichen Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes« (*Dominum et Vivificantem* 11).

Wie aber kann und soll der Mensch dem Gnadengeschenk der Selbstmitteilung Gottes antworten? Kennzeichen jeder wahren *communio personarum* ist eine Gegenseitigkeit im Schenken und Annehmen. Johannes Paul II. führt aus, daß die Selbstmitteilung Gottes »die Einladung an den Menschen in sich schließt, sich und mit sich die ganze sichtbare Welt Gott hinzugeben und so an Seinem Leben teilzuhaben« (*Dives in Misericordia* 7; vgl. ebd. 8). Die Antwort auf die Selbstmitteilung Gottes ist demnach die Selbst-Hingabe des Menschen. Sie besteht zum einen darin, daß sich der Mensch der Selbstmitteilung Gottes öffnet (vgl. *Dominum et Vivificantem* 51; *Salvifici Doloris* 28). Da der Mensch, indem er sich Gott öffnet, zugleich darauf verzichtet, rein aus sich selbst zu sein, ist diese Öffnung bereits Selbst-Hingabe. Zum anderen gehört zur Hingabe des Menschen eine wirkliche Selbstüberantwortung. Da der Mensch sich selbst besitzt, kann er auch sich selbst schenken. Er selber muß sich selbst schenken, weil nur er sein Selbst besitzt. Schließlich hat sich die menschliche Person erst dann ganz geschenkt, wenn sie ihr Selbst geschenkt hat. Die Person kann ihre Selbstüberantwortung durch nichts ersetzen.[31] In diesem Sich-Öffnen für die Selbstmitteilung Gottes und in dieser Selbstüberantwortung besteht für Johannes Paul II. das Wesen des Glaubens.[32] Urbild dieses Glaubens ist die selige Jungfrau Maria, die sich mit ihrem Fiat Gott vollkommen überantwortete.[33]

Selbstmitteilung Gottes und Selbstüberantwortung des Menschen – darin besteht das Wesen der *communio personarum* zwischen Gott und Mensch. Ihre volle Verwirklichung findet diese *communio* im ewigen Leben. Dort werden die Menschen Gott »von Angesicht zu Angesicht sehen (...), so wie umgekehrt Er uns sieht, also in aller Wahrheit und mit ganzer Liebe, in Personengemeinschaft«.[34]

An dieser Stelle könnte eines deutlich werden. Die so abstrakt klingenden Ausführungen über die Person (vgl. oben) finden hier ihre Erfüllung. Der gesamte Personalismus des Papstes als Beschreibung des Wesens der menschlichen Person zeigt letztlich

---

31 Vgl. W. Breuning, Communio Christi. Zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie, hrsg. v. J. Herberg. Düsseldorf 1980, S. 33: »Nicht funktional einzuordnende Inhalte werden mitgeteilt, sondern ein selbst, das um seiner selbst willen wichtig ist.«

32 Vgl. *Dominum et Vivificantem* 51; K. Wojtyla, *Quellen der Erneuerung*, a.a.O., S. 24, 180ff.

33 Vgl. *Redemptoris Mater* 13ff.; ebd. 14: »Glauben will besagen, sich der Wahrheit des Wortes des lebendigen Gottes zu ›überantworten‹.«

34 K. Wojtyla, *Zeichen des Widerspruchs. Besinnung auf Christus*. Freiburg/Zürich 1979, S. 209.

die im Menschen vorhandenen natürlichen und erkenntlich-faßbaren Voraussetzungen seiner übernatürlichen Berufung auf. Selbstbestimmung und Freiheit der Person sind kein Selbstzweck, sondern Voraussetzungen (wirklich von Gott voraus-Gesetztes) der ewigen Gemeinschaft mit Gott. Nur im Dreifaltigen Leben Gottes finden diese Voraussetzungen ihre höchste Erfüllung.

3. Person als Prinzip der Theologie?

Die Darlegungen des vorausgehenden Teiles sollten exemplarisch zeigen, wie sehr die Theologie Johannes Paul II. vom Prinzip der Person her durchdacht ist. Was hier am Beispiel der Erlösung gezeigt wurde, ließe sich genauso in allen anderen Bereichen der Verkündigung des Hl. Vaters aufzeigen. Immer wieder scheint die Person als Prinzip seines Denkens auf. Ist es demnach möglich, Person als Prinzip der Theologie zu betrachten? Worin ist dies begründet? Dieser Fragestellung soll nun nachgegangen werden.

Die von K. Wojtyla entfaltete Personlehre wurde darin zusammengefaßt, daß Person definiert wurde als »selbstregiertes Subjekt, d.h. als Zentrum bewußter und freier und gleichzeitig durch die Wahrheit gebundener Handlungen«.[35] Am Ende der obigen Darlegung der Personlehre K. Wojtvlas wurde ihr Bezug zur Aussage von *Gaudium et Spes* verständlich, »daß der Mensch auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist« (*Gaudium et Spes* 24). Eine nähere Interpretation dieser Aussage kann verstehen helfen, weshalb Person Prinzip der Theologie ist.

In einer *communio* der zwischenpersonalen Dimension begegnet das »Ich« dem »Du« als anderem »Ich«, d.h. als anderem Subjekt mit derselben Würde. Erst wenn das »Ich« das »Du« als »anderes Ich« mit gleicher Würde, und nicht als benutzbares Objekt betrachtet, wird es dem Personsein des anderen gerecht. Mit den Worten Guardinis: »Der erste Schritt zum Du ist jene Bewegung, welche ›die Hände wegnimmt‹ und den Raum freigibt, worin die Selbstzweckdienlichkeit der Person zur Geltung kommen kann«.[36]

Auf dem Hintergrund dieser Überlegung läßt sich die oben zitierte Aussage der Pastoralkonstitution tiefer verstehen. Wenn »der Mensch auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist«, so bedeutet dies, daß Gott den Menschen nicht als Gegenstand, als Objekt, erschaffen hat, sondern als Subjekt, als selbständiges, selbstregiertes Wesen, das auf Grund dieser Selbständigkeit einen Selbst-Wert besitzt. So gründet Gott im Akt der Erschaffung die Personalität des Menschen, indem Er ihn um seiner selbst willen und nicht um eines Zweckes willen bejaht und so den Selbstand des Menschen gründet. Mit anderen Worten: Als erstes war der Mensch vor Gott Person. Nun ist aber die Person immer auf ein Du, auf Gemeinschaft, hingeordnet. Da das Personsein des Menschen in dem bedingungslosen Ja Gottes in der Erschaffung begründet ist, das den Menschen keinem Zweck unterordnet, ist Gott, von dem der Mensch das Personsein, sein »Ich«, empfängt, zugleich das »Du«, auf das er hingeordnet ist. Gott schafft die Person »durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben da-

35 Vgl. T. Styczen, Liebe als Erfüllung, a.a.O., S. 381.

36 R. Guardini, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Paderborn ^{6}1988, S. 134.

mit begründet, nämlich durch Anruf. Die Dinge entstehen auf Gottes Befehl; die Person aus Seinem Anruf. Dieser aber bedeutet, daß Gott sie zu Seinem Du beruft – richtiger, daß Er Sich selbst dem Menschen zum Du bestimmt.«[37] Gott ist deshalb das »Prinzip der personalen Existenz des Menschen« und das »unbedingte Du« des Menschen.[38]

Ist nun der Mensch vor Gott als erstes Person und als solche auf Gott hin geschaffen, so ist verständlich, daß der Hl. Vater die Gottebenbildlichkeit des Menschen besonders in seiner Personalität verwirklicht sieht.[39] Das Urbild der menschlichen Person ist Gottes Dreieinigkeit.[40] Ist aber der Mensch vor Gott vor allem zu Gott berufene Person und in diesem Personsein Gottes Ebenbild, so ist verständlich, daß alle Theologie, alle Rede von Gott und Seinem Handeln am Menschen, also auch alle Moraltheologie, Christliche Soziallehre und Pastoral als Rede vom Handeln des Menschen als Antwort auf Gottes Anruf stets personale Züge trägt. Person erweist sich so nicht nur als Schlüssel zur Lehrverkündigung des Papstes, sondern auch als »Schlüssel zum christlichen Mysterium«.[41]

---

37 Ebd., S. 144.

38 K. Wojtyla, *Subjekt und Gemeinschaft*, a.a.O., S. 66f., Anm 15.

39 Vgl. M. Jaworski, Der christozentrische Humanismus von Johannes Paul II., in: *Forum Katholische Theologie* 1 (1985), S. 23; vgl. auch *Dominum et Vivificantem* 36.

40 Vgl. R. Guardini, Welt und Person, a.a.O., S. 158f.

41 So der Titel eines Buches von J. Auer, Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium. Regensburg 1979.

Klaus Hedwig, Jahrgang 1940, studierte Philosophie, Literatur und Geschichte in Freiburg, Toronto und Leuven. Er lehrt heute an den Universitäten Bielefeld, Aachen und am Groot-Seminarie Rolduc, Kerkrade (Niederlande).

Der Beitrag von Walter Kasper auf Seite 298 ist entnommen aus: R. Mosis/L. Ruppert (Hrsg.), Der Weg zum Menschen. Festschrift f. Alfons Deissler. Freiburg 1989.

Robert F. Slesinki studierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana und ist für die Ausbildung des Klerus der byzanthinisch-katholischen Diözese von Passaic, New Jersey, verantwortlich; er ist ständiger Mitarbeiter der amerikanischen Ausgabe von *Communio*. Den Aufsatz auf Seite 319 übertrug Erika Grün aus dem Amerikanischen.

Jean-Luc Archambault, 1932 in Paris geboren, studierte Geschichte und Literatur und lehrt heute Russische Geschichte an der *Ecole Pratique des Hautes Etudes*; er gehört zur Redaktion der Französischen Ausgabe von *Communio*. Erika Grün übersetzte den Beitrag auf Seite 335 aus dem Französischen.

Peter Koslowski, 1952 in Göttingen geboren, studierte Volkswirtschaft und Philosophie, bevor er 1985 zum Professor an die Universität Witten/Herdecke berufen wurde; als Gründungsdirektor arbeitet er heute am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover.

Dieter Josef Hilla, Jahrgang 1964, studierte Katholische Theologie und Philosophie in Bonn und Regensburg; 1989 wurde er zum Priester geweiht.

Internationale katholische Zeitschrift. In der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH. Redaktion: Maximilian Greiner (verantw.), Achim Bucher. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Friesenstraße 50, 5000 Köln 1, Tel.: 02 21/12 35 53, Fax: 02 21/12 37 54. – 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 Postscheckamt Basel, Nr. 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 für Leistungen des Verlags und des Fotosatzstudios: Köln (für die Leistungen der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag: Paderborn).

Satz: Greiner & Reichel Fotosatz, Köln
Herstellung: Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Liboristraße 1-3, 4790 Paderborn
Vertrieb und Inkasso: Bonifatius GmbH, Paderborn

Editorial

Kaum ein Text des Neuen Testaments ist so bekannt wie die Bergpredigt, oder um genauer einzugrenzen: die Seligpreisungen, mit denen das fünfte Kapitel des Matthäusevangeliums eröffnet; häufig wird die gesamte Predigt Jesu mit den neun Makarismen identifiziert. Daß sie dabei nicht alle in gleichem Maße »populär« sind, mag seinen Grund darin haben, daß dem modernen Menschen Begriffe wie Barmherzigkeit, Sanftmut und Armut im Geiste nicht mehr allzu viel sagen. Frieden zu stiften und Gerechtigkeit zu üben aber, das scheinen doch handfeste Richtlinien zur Verbesserung unserer Welt.

»Selig, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, denn sie werden gesättigt werden.« – In diesen Tagen und Wochen häufen sich in unseren Zeitungen erschreckende Meldungen aus dem Mittleren Osten, wo sich zwei Parteien, beide bis unter die Zähne bewaffnet, gegenüberstehen. Beide behaupten, Recht wieder herstellen und Gerechtigkeit üben zu wollen. Wer aber ist im Recht, wer ist der Gerechte? Was ist, so möchte man in Abwandlung des Pilatuswortes fragen, Gerechtigkeit?

Offensichtlich ist das nicht so leicht zu beantworten, wenigstens dann nicht, wenn Gerechtigkeit ausschließlich mit einer »Optimierung sozialer Verhältnisse« gleichgesetzt wird. Trotzdem wäre es gewiß auch falsch, diesen Sinn von Gerechtigkeit ganz ausklammern zu wollen, als wäre hier etwas grundlegend anderes gemeint. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß die Seligpreisung Jesu die nach Gerechtigkeit *Hungernden und Dürstenden* meint, die zukünftig einmal als »Lohn im Himmel« gesättigt sein werden. Das heißt zweierlei: einmal, daß es naiv zu sein scheint zu glauben, eine gerechte Welt ließe sich so einfach herwirtschaften, wie wir heutzutage ja oft meinen, alles wäre so einfach machbar und in den Griff zu bekommen. Und zweitens scheint auch klar zu sein, daß der Hunger und Durst erst im Reich des Vaters gestillt sein werden, erst dort, wo alle Gerechtigkeit herstammt, weil nur der Vater sie ganz in sich birgt. Damit aber mündet letztlich die Seligpreisung der Bergpredigt ein in den Hunger und Durst nach Gott.

Das vorliegende Heft beschäftigt sich mit der vierten Seligpreisung bei Matthäus. Gleichsam als Einstimmung und doch ins Zentrum des eigentlichen Verständnisses vorstoßend eröffnet ein kleiner Text von Adrienne von Speyr die Reihe der Beiträge. Alles weitere erscheint dann als ausfächernde Erläuterung. So bestätigt der Exeget Adalbert Rebić die Identifizierung von Gott und Gerechtigkeit schon für das Alte Testament. Herwig Arts erarbeitet im Anschluß daran eine »Spiritualität des Verlangens« und zielt damit gerade auf den Aspekt der Seligpreisung, der heute oft bedroht ist, vergessen zu werden. Eduard

Kimman fragt dagegen konkret nach den Möglichkeiten von Gerechtigkeit in einer von wirtschaftlichen Maßstäben beherrschten Welt auf dem Hintergrund des Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Den Abschluß bildet dann Aldo Cazzago, der die Seligpreisung der nach Gerechtigkeit Verlangenden in einem protokollarischen Porträt Alexander Solschenizyns verdichtet.

Vielleicht wird der Leser einzelne Aspekte des Themas vermissen, vor allem weitausholende Überlegungen zu der Frage, was denn nun Gerechtigkeit in dieser Welt sei. Diese Frage aber soll hier weniger im Zentrum stehen, auch wenn sie oft angesichts der Nöte dieser Welt so dringlich scheint und der Christ sich ihr auch keinesfalls entziehen darf. Sie zu stellen ist ja gerade der *Hunger und Durst* nach Gerechtigkeit. Diese aber muß der Christ ertragen, ohne jemals der Illusion zu verfallen, vollkommene Gerechtigkeit ließe sich auf Erden verwirklichen. Denn damit wäre die Verheißung Christi nichtig: »denn sie werden gesättigt werden«.

»Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit ...«

Von Adrienne von Speyr †

Seitdem es auf der Welt die Sünde gibt, hat Gott der Vater in die Herzen der Menschen den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit gelegt. Es ist, als wollten die Menschen durch dieses in ihnen wohnende Gefühl kundgeben, daß sie nicht mit jeder Sünde einverstanden sind, daß etwas geschehen sollte, um der Sünde Einhalt zu gebieten. Dieses Etwas wünschen sie für sich und für die andern, wobei sie für sich und für die andern davon durchdrungen sind, daß die Menschen ihm von sich aus nicht genugtun können. Sie haben sich durch die Sünde immer mehr in die Sünde begeben, und wenn sie sich davon abzuwenden versuchen, und es ihnen auch einigermaßen glückt, so stoßen sie doch immer an eine Schranke, die sie von sich aus nicht überwinden können. Sie möchten wohl Gerechtigkeit, aber sie können sie nicht erlangen. Erst wenn ihnen eine Gerechtigkeit geschenkt würde, die stärker wäre als ihre Sünde, wären sie ihr Verlangen los. Und der Herr preist sie selig. Er preist sie, weil sie einen Durst kennen, etwas, was sie zwingt, aus sich herauszugehen; etwas, was in ihnen eine Erwartung geweckt hat, die Erwartung der Gerechtigkeit. Schon daß sie eine solche Erwartung besitzen und sich hungernd und dürstend in ihren Dienst gestellt haben, genügt dem Herrn, um sie selig zu preisen. *Denn sie werden gesättigt werden*, so daß sie nicht mehr hungern und dürsten müssen. Er sagt zunächst gar nicht, von wem. Er sagt nur, daß ihr Verlangen eine Antwort erhalten wird, eine Antwort der Gerechtigkeit. Und weil er es selber sagt, so wird ersichtlich, daß er an dieser Stillung nicht unbeteiligt sein wird.

Das Verlangen, das er stillen wird, hat es von jeher gegeben. Es war schon groß, als er, den Menschen noch ganz verborgen, im Vater lebte. Aber die Menschen erwarteten damals die Gerechtigkeit von einem Gott der Gerechtigkeit; sie erwarteten, daß jeder Gerechte ein Gerechtigkeitsurteil empfangen würde. Und so kam es, daß sie bei dieser Erwartung ihre eigenen Begriffe von Gerechtigkeit gewissermaßen mit denen Gottes verwechselten. Auf der einen Seite erwarteten sie eine strengere Gerechtigkeit, weil sie dachten, nichts könne vergeben werden ohne die Abbüßung der für jede Schuld vorgesehenen Strafe. Auf der andern Seite konnten sie ihre Schuld nicht genügend ermessen; sie ließen sich selber vieles durchgehen und dachten daran, auch Gott würde vieles durchgehen lassen. So wußten sie nicht recht, wie die Gerechtigkeit aussehen sollte, nach der sie hungerten und dürsteten. Nun kommt der Sohn

und bringt das Gebot der Liebe und sprengt damit sowohl ihre eigenen Begriffe, wie die Begriffe, die sie sich von der Gerechtigkeit des Vaters gebildet haben. Es kommt die neue Gerechtigkeit, die darin besteht, daß die Liebe und die Gerechtigkeit des Sohnes in einer Einheit mit der Gerechtigkeit des Vaters und mit seiner Liebe, die den Sohn auf die Welt gesandt hat, ein Gericht bilden wird, das alle, die daran teilbekommen, selig werden läßt. In dieser Seligkeit wird jeder Hunger und Durst nach Gerechtigkeit durch den Sohn gestillt sein, und keiner wird sagen können, er habe nach Gerechtigkeit gedürstet und sei nicht zufriedengestellt worden.

In dieser Seligpreisung liegt, für die Hörenden noch verborgen, die Verheißung des Kreuzes, des Hervortretens der ganzen und äußersten Liebe des Sohnes. Aber diese Liebe wird schon darin sichtbar, daß der Herr in den Seligpreisungen alle wesentlichen Mängel der Menschen aufspürt, um sie zu heilen. Er stellt auf jedes Verlangen der Menschen ab, um seine Gnade so anzubieten, wie sie gebraucht wird. Aber indem er an die vorhandenen Bedürfnisse anknüpft, bringt er Erfüllungen, die über alle diese Bedürfnisse hinausliegen. Was es heißt, von Gott gesättigt zu werden, das können die Menschen nur innerhalb des Glaubens und des Wortes des Herrn erfahren. Wenn Gott anfängt, ihren Hunger zu stillen, dann entdecken sie, daß dieser Hunger viel größer war, als sie selber geahnt. Vielleicht hatten sie ein gewisses, aber sehr erträgliches, gar nicht wichtig zu nehmendes Hungergefühl. Während Gott ihren Hunger zu stillen beginnt, lernen sie verstehen, daß es gar kein Ende und Aufhören dieser Stillung durch Gott gibt, daß ihr Hunger viel abgründiger war, als sie meinten, ja, daß Gott ihn bei dieser Stillung immer weiter erzeugt und ausdehnt, so daß das, was Gott am Ende stillt, in keinem Verhältnis mehr steht mit dem anfangs verspürten Hunger. Mancher meint, er liebe Gott. Aber während er anfängt, die Liebe zu realisieren, begegnet er der Liebe Gottes zu ihm, und alles verwandelt sich, es wird ernster, größer, fordernder, flammender. Und während er gar nicht mehr weiß, wie entsprechen (vielleicht nicht einmal mehr Lust hat, zu entsprechen!), wird er übererfüllt, gesprengt, umgeschaffen, und dabei legt Gott wie zum erstenmal den Keim eines neuen göttlichen Hungers und Durstes in ihn. Immer füllt Gott so, daß er alles ins Unendliche ausweitet und daß jede Ausweitung immer nur Anfang einer neuen bedeutet. Wenn ein Christ auf sein früheres Hungern und Dürsten nach Gott zurückblickt, dann muß es ihm wie lau und satt erscheinen. Aber er soll gar nicht zurückblicken, höchstens in einem Auftrag Gottes. Er soll nie zu ermessen suchen, ob sein Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit in ihm gewachsen ist. Er soll nur das eine wissen und erleben: Gott ist größer! Das eigene Wachstum wird dem Menschen nie meßbar; wäre es das, so würde zugleich mit seiner Tugend sein Pharisäismus wachsen. Selig dagegen die, die sich in das Größere Gottes begeben. Die ihren Durst von Gott allein stillen lassen. Die gerade dort, wo sie ihren Mangel an Gerechtigkeit einsehen, und wie weit

sie entfernt sind vom Ideal und von der vorgesehenen, vorgenommenen Vollkommenheit, sich Gott allein übergeben, damit er stille, so wie er will, und dabei keine Bedingungen stellen. Die sich vorbehaltlos der Liebe Gottes ausliefern. Denn Hunger und Durst nach Gerechtigkeit sind nur ein Zeichen, ein Symptom: man hat an dieser Empfindung wohl erkannt, daß etwas mangelt, die Gerechtigkeit; aber nach wieviel anderen Dingen hungert und dürstet man noch nicht! So muß denn dieser Mangel Gott so angeboten werden, daß Gott die Möglichkeit habe, auch die übrigen Mängel aufzudecken, und zu ihrer Stillung alles vorzukehren, was er für gut hält.

Der Gerechtigkeitsbegriff im Alten Testament

Von Adalbert Rebić

Der Begriff der Gerechtigkeit (hebr. *ṣedeq/ṣedaqah/ṣadaq*) ist einer der zentralsten biblisch-theologischen Begriffe des Alten Testaments. Kaum ein anderes Wort hat so viel Interesse geweckt, wie die zahlreichen Bibliographien verdeutlichen.[1]

Das alttestamentliche Reden über die *Gerechtigkeit* ist nicht *begrifflich*, sondern gestaltet sich in Bildern, Allegorien, Prophetien, Gedichten, Erzählungen usf. Zudem findet der Begriff der *Gerechtigkeit* in vielen, zum Teil recht unterschiedlichen Synonymen und Antonymen seinen Ausdruck. Wollte man den Begriff in seinem ganzen Bedeutungsreichtum auffächern, wäre eine umfangreiche Studie vorzulegen, die hier nicht geleistet werden kann; wir wollen uns im folgenden also auf eine kurze Übersicht beschränken.

Bisherige Deutungsversuche

Die Exegese der Vergangenheit hat den alttestamentlichen Begriff der Gerechtigkeit nicht immer richtig interpretiert. Oft wurde das christliche Gerechtigkeitsdenken als Verstehenshorizont zugrundegelegt, oft westlich-christliche Begriffe wie *iusticia distributiva*, *iustitia punitiva* o.ä. zur Deutung herangezogen; nicht das konkrete Verständnis des semitischen Denkens, sondern die abstrakte Sichtweise der griechischen Philosophie war tonangebend.[2] So hat H.

---

1 Vgl. H. Cazelles, A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament, in: *Revue biblique* 58 (1951), S. 168-188; K. Cramer, Der Begriff der *ṣadaqah* bei Tritojesaja, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 27 (1907), S. 77-99; A. Descamp, Justice et Justification, in: *Dictionnaire de la Bible, Supplement IV*, S. 1417-1460; L. Diestel, Die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testament, biblisch-theologisch dargestellt, in: *Jahrbücher für deutsche Theologie* 5 (1860), S. 173-253; W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, 17-29; K.H. Fahlgren, *ṣedaqah*, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament. Uppsala 1932; H. Gross, Rechtfertigung nach dem Alten Testament. Kontinuität und Einheit. FS f. Franz Mussner. Herder 1981, S. 17-29; A. Jepsen, *Ṣedeq* und *ṣedaqah* im Alten Testament. Gottes Wort und Gottes Land. FS f. H.-W. Hertzberg. Göttingen 1965, S. 78-89; K. Koch, Art. ›*ṣdq*‹, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*. München 1976, S. 507-530; J. Krašovec, La justice (*ṣdq*) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chretienne. Göttingen 1988; F. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Münster 1915; G. von Rad, Gerechtigkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen. FS f. A. Bertholet. München 1950; H.H. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung. Tübingen 1968; F.J. Stendebach, Gerechtigkeit als Treue, in: *Bibel und Kirche* 33 (1979), S. 79-85.

2 Vgl. J. Krašovec, a.a.O., S. 13.

Cazelles[3] dem Exegeten B.F. Nötscher vorgeworfen, die orientalische Mentalität außeracht gelassen und den alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriff durch das moderne Denken erklärt zu haben.[4] Er habe die Gerechtigkeit im Alten Testament legalistisch, im Sinne von Kompensation und Sanktion, verstanden und damit den Begriff in seiner Einheit zerstört, anstatt eine gelebte Theologie darzustellen. So unterscheiden die vorexilischen Propheten nie den Menschen von seinem Bezug zur Natur, das Physische vom Moralischen, das Juridische vom Individuum und der Gesellschaft.

Dagegen sieht H. Cazelles – wie auch viele andere Exegeten – den punitiven Charakter des alttestamentlichen Begriffs überhaupt nicht. Er beweist dies anhand jener Textstellen, denen traditionell eine angeblich punitive Bedeutung unterstellt wurde (vgl. etwa Dtn 3,21; Am 5,24; Js 1,27; 5,16; 10,22; 28,17; Jr 50,5; Ps 50,6).

Nach G. von Rad[5] ist das zentrale Merkmal des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs, daß er nicht durch eine absolute ethische Norm, sondern durch das *Gemeinschaftsverhältnis* definiert ist. Gerecht (hebr. *ṣaddiq*) ist, wer die Ansprüche der Gemeinschaft erfüllt. Schon die Gerechtigkeit Gottes offenbart sich in seinen Taten zum Wohl des Bundesvolkes. Deswegen werden seine Gebote auch nie als absolute Gesetze, sondern immer als Geschenk Gottes gesehen, der das Miteinander menschlicher Gemeinschaft zu ordnen sucht.[6]

Nach H.H. Schmid[7] bedeutet *ṣdq* »recht«, »richtig«, »in Ordnung«. Er beruft sich auf A. Jepsen[8], der als erster durch die Analyse außerbiblischer, altorientalischer Texte in der Wurzel *ṣdq* den Begriff der Ordnung gesehen hat. Man kann H.H. Schmid allerdings vorwerfen, die altorientalischen Texte nie im Zusammenhang zu deuten und so der Gefahr aufzusitzen, vorgefaßte »Ergebnisse« schon vor der Analyse an die Texte heranzutragen.[9] So stellt er etwa – gemeinsam mit A. Jepsen – die kosmische Ordnung in den Vordergrund, während doch der alttestamentliche Glaube auf dem Prinzip von Gemeinschaft und Individuum beruht. Jahwe ist kein kosmischer, sondern ein persönlicher Gott, Gott des Bundes. Für den Israeliten beschränkt sich Ordnung auf eine menschliche oder göttliche Haltung.[10]

---

3 Vgl. H. Cazelles, a.a.O., S. 168ff.

4 Vgl. B.F. Nötscher, a.a.O.; vgl. auch A. Descamp, a.a.O.

5 Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, I: Jahwes und Israels Gerechtigkeit. München 1962, S. 382-395.

6 Ebd., S. 386f.

7 Vgl. H.H. Schmid, a.a.O.

8 Vgl. A. Jepsen, a.a.O.

9 Vgl. die Kritik bei J. Krašovec, a.a.O., S. 15f.

10 Vgl. H. Brunner, Gerechtigkeit als Fundament des Thrones, in: *Vetus Testamentum* 8 (1958), S. 426-428.

K.H. Fahlgren[11] untersucht das Wort *ṣdq* im sprachlichen Kontext der Auto- und Synonyme, um so sprachimmanent den Begriff der Gerechtigkeit auszuleuchten. Auch er sieht in *ṣdq* vorrangig das menschliche Gemeinschaftsverhältnis.

Für F. Rosenthal[12] bedeutet das Wort *ṣdq* wie auch dessen aramäische Äquivalente *ṣidqa* und *ṣedaqta* Barmherzigkeit, Liebe und Almosen, wie sie das Gesetz, der *ṣeddiqim*, für die Armen vorschreibt. Im Judentum finden wir diese Bedeutung bereits im 2. vorchristlichen Jahrhundert. Schon Dan 4,24 verwendet *ṣidqa* im Sinne von Almosen. Auch im Islam bedeutet das Wort *ṣadaq* das Geschenk, daß man der jungen Braut macht; *ṣadaqa* und *zaqah* bedeuten hier die freiwillige Liebestat.

Für das Neue Testament hat P. Stuhlmacher eine fundierte Studie über den Gerechtigkeitsbegriff verfaßt.[13] Er kommt auf dem Hintergrund seiner Untersuchung der Begriffsgeschichte von *ṣedaqah* zu dem Schluß, daß der paulinische Begriff *dikaiosyne tou theou* nur dem juridischen Aspekt des alttestamentlichen Judentums entspricht. Paulus hat dabei offenbar vorrangig die Treue Gottes zu seinem gläubigen Volk und damit das Recht, die Menschen zu befreien, im Blick. Ähnlich definiert E. Käsemann[14] die Gerechtigkeit Gottes als »Gottes Heilshandeln«, Gottes »heilvermittelnde Macht«. Dem widerspricht R. Bultmann[15]: nach ihm ist der paulinische Gerechtigkeitsbegriff eine Neuschöpfung des Apostels. Demnach ist die Gerechtigkeit Gottes jene Gabe, die Gott seinen Gläubigen *nun* und *jetzt* schenkt, und gerade in diesem Akt ist die Rechtfertigung des Menschen verwirklicht.

Der Gerechtigkeitsbegriff in der hebräischen Bibel

In der hebräischen Bibel erscheint der Gerechtigkeitsbegriff 523 Mal, davon als Substantiv *ṣedaqah* 157 Mal, als Adjektiv *ṣaddiq* 206 Mal und als Verbum in den verschiedensten Formen insgesamt 41 Mal. Mehr als zwei Drittel der Belege finden sich in Js, Ez, Ps und Spr, also in den Büchern, in denen die Jerusalemer Überlieferungen bestimmend sind, und zwar sowohl als weisheitlicher (Spr), wo das Adjektiv *ṣaddiq* vorherrscht, als auch als kultischer Tradi-

---

11 Vgl. K.H. Fahlgren, a.a.O.

12 Vgl. F. Rosenthal, *Ṣedaqah*, Charity, in: *Hebrew Union College Annual* 23/1 (1950/51), S. 411-430.

13 Vgl. P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87). Göttingen 1966.

14 Vgl. E. Käsemann, Gottes Gerechtigkeit bei Paulus, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961), S. 367-378.

15 Vgl. R. Bultmann, *dikaiosyne tou theou*, in: *Journal of Biblical Literature* 83 (1964), S. 13-16.

tionsstrang, in dem das Subjektiv hervorgehoben wird.[16] Gewöhnlich werden die Worte mit »Gerechtigkeit«, »gerecht« und »gerecht sein« übersetzt. Die meisten Exegeten sehen in der Wortgruppe die Idee der Gemeinschaftstreue und der Gnadenfülle wiedergegeben. Zudem sind sich die Forscher heute weitgehend darüber einig, daß der hebräische nicht mit unserem europäischen Begriff der verteilenden Gerechtigkeit, *iusticia distributiva*, oder mit gesetzlicher, näherhin richterlicher Norm, *iusticia punitive*, gleichzusetzen und somit auf den Bereich des Moralischen oder Juridischen festzuschreiben ist.

In seinem ältesten Profangebrauch bezieht sich *ṣedeq* oder *ṣedaqah* auf die Interessengemeinschaft, »die einen Herrn oder Herrscher mit seinen Dienern oder Untertanen engstens verbindet. Es handelt sich um eine wechselseitige Treue und Loyalität, die sich dem Standesunterschied entsprechend verschieden äußert.«[17] Der Machtträger soll in diesem Sinne für eine »gedeihliche Ordnung« (*mišpat* und *ṣedaqah*) für sein Volk und für »Gemeinschaftstreue« (*ṣedeq*) sorgen. Beide Begriffe finden sich oft parallel verwendet (z.B. 2 Sam 8,15; 1 Kön 10,9; Jer 22,3.15; 23,5; 33,15). Der Herrscher hat Recht (*ṣedaqah*) zu sprechen und Gericht (*mišpat*) zu halten (2 Sam 15,4) und immer nur den für *ṣaddiq* zu erklären, dessen Rechtschaffenheit erwiesen ist. Der Untertan hingegen erwidert diese Herrschaftsausübung mit Respekt, Gehorsam, Wohlwollen (1 Sam 24,18) und Verzicht auf Aufruhr (1 Sam 26,23). Ähnlich setzt sich der Knecht in aller Redlichkeit für seinen Dienstherrn ein (Gen 30,33). Nur so kann das Gemeinwohl gedeihen. Dieses Ideal wird später von Ezechiel allen Glaubenden als Bedingung sozialen Lebens vorgesetzt (Ez 18,5.19. 21ff.27).

In der älteren Tradition des Alten Testaments erscheinen *ṣdq* und seine Derivate im Sinne der Heilstaten Gottes an seinem Volk. Im Werk des Jahwisten begegnet das Adjektiv *ṣaddiq*, »gerecht« (Gen 7,1; 18,22b-33; 38,26; Ex 9,27) als Attribut Noahs, Abrahams, Tamars u.a., weil sie die Gemeinschaft mit Gott und ihren Mitmenschen wahren, zwischenmenschliche Solidarität üben und das Recht auf ihrer Seite haben. Von hier aus ist auch die Bedeutung des Wortstammes *ṣdq* im Zusammenhang der theologisch wichtigen Stelle Gen 15,6 zu interpretieren, die dem Elohisten zuzuschreiben ist: »Abraham glaubte Jahwe, und Jahwe rechnete es ihm als Gerechtigkeit an.« »Glauben« heißt hier eigentlich ein »sich festmachen in Jahwe« und ist damit als ein Akt des Ver-

16 Vgl. K. Koch, a.a.O., S. 511f.

17 Ebd., S. 512. Die Analyse der außerbiblischen Texte bestätigt den persönlichen Charakter des Gerechtigkeitsbegriffs. Entsprechend der ugaritischen, phönizischen, aramäischen, wie überhaupt der gesamten syro-palästinensischen Literatur (vgl. J. Krašovec, a.a.O., S. 40-58) beinhaltet der Begriff jene Summe von Eigenschaften, die in der Dynamik des lebendigen Verhältnisses zwischen den Göttern (oder Gott) und Menschen bzw. zwischen den Menschen zum Ausdruck kommt. Die außerbiblischen wie auch die biblischen Texte machen deutlich, daß *ṣdq* die (ge)rechte Beziehung, d.h. Gemeinschaftstreue, Loyalität und Solidarität zwischen den Personen bedeutet.

trauens charakterisiert. Dieser vertrauende Glaube wird als Gemeinschaftstreue bestimmt. Der glaubende Mensch nämlich ist es, der der Gemeinschaft mit Gott gerecht wird. Ähnliche, wenn nicht identische Züge trägt auch das deuteronomistische Geschichtswerk (vgl. Ri 5,11; 1 Sam 24,18; 2 Sam 4,9-11; 8,15; 1 Kön 3,6-9). All diese biblischen Textabschnitte wenden den Begriff *ṣaddiq* auf denjenigen an, der treu ist und seine Loyalität gegenüber Gott und Bundesvolk nicht gebrochen hat.

Die vorexilischen Propheten (Amos, Hosea, Jesaja) sprechen weniger von der Gerechtigkeit, als man erwarten sollte. Bei *Amos*, bekannt für seine scharfe Kritik an den sozialen Umständen seiner Zeit, steht der *Mangel* an *ṣedeq* im Vordergrund. Die Israeliten haben »das Recht in Gift verwandelt und die Frucht der Gerechtigkeit in Wermut« (Am 6,12; vgl. 5,7). Amos greift die Ungerechtigkeit der Mächtigen Israels an. Bei ihm ist »Gerechtigkeit«, also Solidarität, Gemeinschaftstreue, ein Gegenbegriff. Israel hat die Gnade Gottes verspielt: Das Zunichtewerden der Gerechtigkeit (*ṣedaqah*) der Armen und Unschuldigen (*ṣaddiqim*) ist Sünde gegen Jahwes *ṣedaqah* (vgl. 2,6; 5,11ff; Jes 5,23; 29,21).[18] Auch bei *Hosea* wird die Gemeinschaftsbezogenheit des Begriffs sichtbar. »Dann wirst du mir angetraut auf immer, angetraut in Gerechtigkeit und Recht, in Liebe und Erbarmen. Du wirst mir angetraut in Treue, auf daß du erkennst, daß ich Jahwe bin« (Hos 2,21f). Gerechtigkeit (*ṣedeq*), Recht (*mišpat*), Liebe (*hesed*), Erbarmen (*rahamin*) und Treue (*'emunah*) meinen den Brautpreis, den Jahwe für Israel gibt. Er besteht aus den Grundhaltungen, die die Liebesgemeinschaft der Ehe – als Bild für den Bund Gottes mit seinem Volk – konstituieren und garantieren. »Gerechtigkeit« meint hier also jenes Verhalten, das den fried- und heilvollen Zustand der Gemeinschaft begründet und erhält. – Auch die anderen Propheten (Jes 1,21-23; Zeph 2,3; Hab 1,4.13; Jer 3,11) verstehen unter »Gerechtigkeit« dasselbe: menschliche Solidarität, das rechte Verhalten zu Gott, Demut und Treue.

Bei Hosea und Jesaja liegt der Akzent zudem auf der künftig hereinbrechenden *ṣedaqah*, die den Endpunkt der neuen Heilsgeschichte mitbestimmen wird (vgl. Hos 2,20-25). Für Jesaja umhüllt die *ṣedaqah* den künftigen Heilskönig und verbreitet von ihm aus das Gute und den Sieg über alle Frevler (Jes 9,6; 11,4-9; 16,5; 32,1).

Jeremia erwartet den eigendlichen Einbruch der *ṣedaqah* auf Erden erst für die eschatologische Zeit. Wie auch Jesaja knüpft er diese Gerechtigkeit an die Messiasherrschaft (Jer 23,5) und das neu geweihte Zion (31,23; 50,7).

Nirgends im Alten Testament wird die *ṣedaqah*-Wurzel so häufig, so exponiert und vielseitig gebraucht wie in den *Psalmen*. Der Kontext der *ṣedaqah* und ihrer Derivate wie auch die Syno- und Antonyme zeigen deutlich, daß ihr

18 Vgl. F.J. Stendebach, a.a.O., S. 82.

hier Heilsbedeutung zukommt. Das wird umso mehr deutlich, als das Wort *ṣedeq/ṣedaqah* oft zu Begriffen wie *ješa'*, *ješua'ah*, *tešu'ah*, *'emeth*, *'emunah*, *hesed*, *kabod*, *mišpat*, *šalom*, *hanun*, *hasid*, *merahem* u.a. synonym gesetzt wird. Im Grunde lassen sich alle Heilsgaben Gottes im Begriff der Gerechtigkeit zusammenfassen. Vor allem aber steht sie für die Treue Gottes zu seinem Volk in der Befreiung von der Knechtschaft. Wenn daher der gläubige Israelit um die Gerechtigkeit Gottes bittet, so kann er sich nicht auf die eigenen Verdienste, sondern ausschließlich auf seine Treue zu Gott berufen. Auch das Wort *mišpat*, Gericht, das sehr oft mit *hesed* gleichbedeutend verwendet wird, drückt aus, daß Gott die Welt heilvoll regiert; das garantiert dem Gläubigen zugleich, daß Gott seine Treue hält und sein Heil verwirklicht.

Ähnlich wie in den Psalmen hat die *ṣedaqah* auch in den *Deutero-* und *Tritojesajanischen Texten* Heilsbedeutung. Sie verweist auf die Treue und Entschlossenheit ebenso wie auf die Freiheit Gottes. Die Gründe für das Handeln Gottes übersteigen menschliches Begreifen und erscheinen damit unabhängig von den Verdiensten der Menschen.

Die Gerechtigkeit Gottes wirkt universell. Dennoch können nur die Gerechten, die Gläubigen an ihr teilhaben. Da aber die Gerechten (*ṣaddiqim*) sehr oft von den Bösen verfolgt werden, fällt die heilvolle Gerechtigkeit Gottes mit dem Gericht (*mišpat*) zusammen. Das Gericht aber ist nicht Ziel, sondern nur *Mittel* der Gerechtigkeit, um so die Rettung und Erlösung der Gerechten zu verwirklichen. Es ist unausweichliche Folge der Gerechtigkeit Gottes, d.h. der Treue Gottes zu seinen Gläubigen. So kommt der *retributive* Charakter der Gerechtigkeit in den deuterojesajanischen Texten nie vor. Auch an den Stellen, an denen *ṣedaqah* mit dem Wort *mišpat* zusammen erscheint, bleibt ersterem doch die Bedeutung des Heils, das Gott durch sein Gericht verwirklicht, vorbehalten.

In Deuterojesaja findet sich das Volk zwar noch weit von der *ṣedaqah* (46,12; 48,1; 51,1.7) entfernt, doch trachtet es nach ihr (51,1) und erwartet sie als Heil Gottes in unmittelbarer Zukunft (46,13; 51,1). Für Tritojesaja ist das Volk noch längst nicht gerecht (*ṣaddiq*), und die *ṣedaqah* wird für fernere Zukunft erhofft. Für Deuterojesaja offenbart sich die Gerechtigkeit Gottes in der Rückkehr Jahwes zum Zion (41,10ff; 51,5). Er denkt dabei an jene Machtsphäre, die wie eine Wasserflut über das treue Volk strömt und es ungeheuer vermehrt (45,8; 48,18). Nach Jes 45,8 träufeln und rieseln die Himmel Gerechtigkeit, und die Erde öffnet sich, so daß Heil und Gerechtigkeit erwachsen können. Himmel und Erde verschwinden, aber die Gerechtigkeit Gottes bleibt und sein Heil endet nie (51,5-8). Nach Tritojesaja bricht die Gerechtigkeit (*ṣedaqah*) als Heil lichtvoll in der Theophanie herein (58,8; 62,1ff). Die Gerechtigkeit wird hier zur Brautgabe Jahwes an Volk und Land (61,10).[19] Auch der ge-

19 Vgl. K. Koch, a.a.O., S. 527f.

heimnisvolle Gottesknecht ist mit *ṣedeq* begabt, und Jahwe beruft ihn zur Huld (*ṣedeq*), damit er zum Bundesmittler und Licht für die Völker wird (42,6) und durch sein stellvertretendes Leiden »die Vielen«, *jaṣdiq*, d.h. *ṣedeq* werden läßt (53,11). In der eschatologischen Zeit werden »die Vielen« durch den »geistbegabten« Knecht Jahwes zu »Bäumen der Gerechtigkeit«, zur »Pflanzung, dem Herrn zur Zier« (61,1-3).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Gerechtigkeitsbegriff im Alten Testament die persönliche Beziehung Gottes zu seinem Volk unter verschiedenen Aspekten aufzeigt. Denn Gerechtigkeit heißt Gnade, Güte, Heil, aber auch Sieg und Treue Gottes.

Hungern und Dürsten nach Gott

Eine Spiritualität des Verlangens

Von Herwig Arts SJ

»Wir brauchen dringend eine Definition des echten inneren Lebens, das ein klar bewußtes, geduldiges Suchen nach dem tiefsten Verlangen ist«, sagt uns J. de Bourbon Busset.[1] Das geistliche Leben ist gewiß ein langer, viel Ausdauer erfordernder Weg durch das Dickicht unzähliger Irrungen, Nöte, Leidenschaften und Wünsche; in seinem Verlauf versucht man zu bestimmen, was ein Mensch sich im tiefsten Inneren wünscht, was das eigentlich ist – vorausgesetzt, dieser Mensch möchte auch wirklich glücklich sein. Das Menschenherz ist ja im Grunde ein Bündel verschiedenster Bedürfnisse, verrückter Leidenschaften und Hoffnungen, und daher besteht das innere Leben hauptsächlich in einer Auswahl und Klassifizierung all dieser oft widersprüchlichen Wünsche.

Theresa von Lisieux hat einmal geschrieben: »Ich will alles.« Das bedeutete für sie, daß sie vor allem versuchte, das zu erlangen, was für sie »alles« war. Die Einsicht, daß sich im tiefsten Inneren des Menschen ein Verlangen verbirgt, von dem alles abhängt, ist wahrscheinlich der entscheidende Schritt zum geistlichen Leben.

Dieses Verlangen kann jedoch unbewußt bleiben oder ins Unbewußte abgedrängt werden. Deshalb gibt es Menschen, die gar nicht wissen, was sie sich wirklich wünschen. Sie gleichen verwöhnten Kindern, die gelangweilt in einem Haufen von überflüssigem Spielzeug und Leckereien sitzen. Den Grund ihrer Unzufriedenheit kennen sie nicht. Daher verlangen sie unablässig nach neuem Tand, weil sie in ihrer Dummheit denken, daß dieser sie vielleicht befriedigen könnte. In Wirklichkeit aber machen die neuen Dinge ihren Überdruß nur noch größer. »Du weißt nicht, was du willst, deshalb liegst du mir in den Ohren«, würde eine Mutter sagen und das Kind – obwohl es ihm nicht paßt – in die Arme nehmen und ins Bett legen. Und das täte ihm gut! Die Mutter weiß, was ihr Kind *wirklich* braucht und unbewußt wünscht, während das verwöhnte Bürschchen nicht begreift, was ihm fehlt.

Nicht nur der Körper, auch der Geist hat seine Bedürfnisse und seine tiefen Wünsche. Daher ist eine Reise zum *tiefsten Verlangen*, das sich in der menschlichen Seele verbirgt, von größter Wichtigkeit, wenn ein Mensch sein eigentliches Ziel erreichen will – nämlich sein endgültiges Glück zu kennen.

---

1 J. de Bourbon Busset, La Force des Jours, Journal IX. Paris 1981, S. 27.

Das tiefste Verlangen eines Menschen ist aber wie eine zarte Pflanze, die nur zu leicht durch kleine verrückte Ideen erstickt werden kann, durch oberflächliches Schwärmen und flüchtige Launen. Nichts lenkt den Menschen so sehr von der tiefsten Freude ab wie die kleinen belanglosen Vergnügungen.

Das heißt nicht, daß wir hier für eine Art manichäischen Dualismus plädieren, der besagt, daß man sich der irdischen Wünsche entschlagen müsse, um sich ausschließlich auf die sogenannten »spirituellen« Werte zu konzentrieren. Claudel läßt eine seiner weiblichen Protagonisten, die vom Geheimnis Gottes spricht, sagen: »Wenn du den Himmel nicht zuerst in meinen Augen gesehen hättest, hättest du dann so sehr danach verlangt?« Für den Menschen verbirgt sich das Unendliche vor allem im Irdischen. »Per visibilia ad invisibilia«, um mit Erasmus zu sprechen. Es gibt keinen anderen Weg zum Unendlichen als Ehrfurcht und Liebe zu dem, was Gott geschaffen hat. Man kann den Schöpfer nicht lieben, wenn man seine Schöpfung verachtet.

Bevor wir nun untersuchen, worin denn eigentlich nach der Meinung verschiedener Philosophen, Psychologen, Dichter, Theologen und Mystiker dieses »tiefste Verlangen« besteht, müssen wir uns ins Bewußtsein rufen, daß nach christlicher Auffassung dieses Verlangen eine reine Gnade ist, die einem widerfahren kann (d.h. daß man es nicht aus eigener Kraft wecken kann, auch nicht mit asketischen Techniken oder mit frommen Übungen, welcher Art auch immer). Andererseits wird dieses Verlangen ohne die aktive Mitarbeit des Menschen leicht übertönt. Es ist also Gott, der dieses Verlangen im Menschen weckt – aber nur dann, wenn dieser Mensch zum Hörenden wird und sich nicht durch zweitrangige Bedürfnisse und unwichtige Launen davon abhalten läßt.

»Ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wer meine Stimme hört und die Tür öffnet, bei dem werde ich eintreten und wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir« (Apk 3,20). Es ist also der Herr selber, der anklopft und anwesend sein will. Aber er tritt nur dort ein, wo seine Worte und seine Stimme gehört werden. Gott drängt sich nie auf. Niemals kommt er gegen den Willen des Menschen herein. In gewissem Sinn »lädt Gott sich selbst zu Gast« beim Menschen. Gott weiß überdies, daß kein Mensch, der sich ihm öffnet, von seinem Besuch enttäuscht sein wird. Im Gegenteil, der Mensch wird alsbald erkennen, daß er unbewußt schon immer auf einen solchen Besuch gewartet hat. Und er wird nur äußerst schwer auf solche Besuche verzichten können.

»Beten heißt Gott erhören«, schrieb André Frossard. Beten heißt immer, einen Anruf Gottes annehmen. Beten heißt zuhören oder eine Antwort geben auf einen ersten Schritt, der immer von Gott selbst kommt. Innerlich leben ist daher die Folge einer Begegnung. Wie bei der erotischen Beziehung existiert auch im Gebet »Einer«, dessen bloße Erscheinung in mir schon ein unersättliches Verlangen weckt.

Die physischen Bedürfnisse wie etwa Hunger, Durst, Wärme, Schlaf rühren

immer von einer inneren Leere oder einem Zustand des Mangels her. Das Verlangen jedoch entsteht aus einer unerwarteten Begegnung.

»Je höher das Bedürfnis desto weniger zwingend ist es für das bloße Überleben, um so länger kann die Befriedigung aufgeschoben werden und um so leichter kann das Bedürfnis auch permanent verschwinden«, schreibt der jüdische Psychiater Abraham Maslow.[2] Mit anderen Worten, die niedrigsten Bedürfnisse melden sich immer am stärksten. Sie scheinen immer dringender zu sein als die höheren Bedürfnisse. Diese können leichter aufgeschoben, vertagt oder sogar vergessen werden. Außerdem gedeihen sie nur unter gewissen Bedingungen. Niemand muß zuerst schweigen und sich konzentrieren, bevor er wahrnimmt, daß er Hunger hat oder müde ist. Niemand verlangt »dringend« nach einem Konzert von Bach, einem Bild von Rembrandt oder einem Gebet zu Gott. Für das tiefste Verlangen sind ein Minimum an Ruhe und eine ansprechende Umgebung erforderlich. Der Hunger nach dem Tiefsten wird außerdem oft übertönt oder gar völlig erstickt durch oberflächliche Launen und Formen nichtssagender Entspannung.

Jedes tiefste Verlangen braucht außerdem stützende Strukturen und Regelmäßigkeit. »Man braucht Ufer für den Fluß zur Unendlichkeit. Man braucht Ufer für das Verlangen«, um mit Bourbon Busset[3] zu reden. Ein Strohfeuereffekt kann tatsächlich nur vermieden werden, indem man an geeigneter Stelle ein Kaminfeuer anzündet. Ohne sorgfältig aufgeschüttete Deiche wird ein Polder schnell zum Sumpf. Deshalb kann man mit Recht sagen, daß jedes leidenschaftliche Verlangen einer gewissen Askese bedarf, wenn es denn am Leben bleiben und wachsen soll.

Während also der Ungläubige feststellt, daß der Mensch unersättlich ist und das Unmögliche will, weiß der Gläubige, daß sich in jedem Menschen ein Hunger verbirgt, der durch nichts gestillt werden kann und wird als durch Gott selbst (unter der Bedingung, daß dieser Mensch es will und zuläßt). Wie E. Ionesco sagt: »Wir wollen alles besitzen; wir wollen viele Dinge, und sobald wir sie haben, mögen wir sie nicht mehr, entdecken wir, daß sie nicht das sind, was wir erwartet haben. Wer also kann mir den Weg zeigen?«[4] Der Gläubige kann es. Vielleicht kennt er nicht unmittelbar den Weg, der jetzt eingeschlagen werden muß, aber er kennt dessen endgültiges Ziel. Kein menschliches Bedürfnis ist unstillbar, wenigstens nicht prinzipiell. Für alle instinktiven Bedürfnisse, wie etwa Hunger, Durst, Sexualität, Hitze, das Bedürfnis nach Ruhe und Entspannung, gibt es reale Lösungen. (Auch wenn der Mensch sie nicht immer findet: Er kann tatsächlich Perioden des Nahrungsmangels, der Wasserknapp-

2 A.A. Maslow, Motivation und Persönlichkeit. Freiburg/Olten 1977, S. 154.

3 J. de Bourbon Busset, Laurence ou La Sagesse de l'Amour fou. Paris 1989, S. 43.

4 E. Ionesco, in: Dieu existe-t-il? Non répondent ..., hrsg. v. C. Chabanis. Paris 1973, S. 337.

heit und akuter nächtlicher Schlaflosigkeit durchleben.) Der menschliche Körper strebt jedenfalls nie nach dem Unmöglichen, Nichtvorhandenen, sondern nach dem Nötigen und Natürlichen. Ebenso hat der Geist sein unzerstörbares Verlangen. Auch er sehnt sich nicht nach bloß Ausgedachtem und hegt keine widernatürlichen Launen.

Der agnostische Philosoph Slotendjk stellt fest, daß es dem menschlichen Denken eigentümlich ist, »mehr zu wollen als es kann«. In anderen Worten, mehr zu verlangen als es – vernünftig gesprochen – diesem »zynischen« Denker zufolge aufnehmen kann. Seiner Meinung nach strebt also der menschliche Geist nach dem Unerreichbaren. Überdies scheint er unersättlich zu sein. Er begnügt sich nicht mit dem Irdischen und Vergänglichen. Wer das intellektuelle Forschen und den spirituellen Eros des ernsthaften Menschen beobachtet, stellt bald fest, daß sein Geist niemals durch Begrenztes, Innerweltliches, Materielles, »Diesseitiges« und restlos Erklärbares befriedigt wird. Sein Hunger wird durch rein irdische Nahrung niemals gestillt. Außerdem verlangt der Mensch bewußt oder unbewußt nach Gott (d.h. je nachdem ob er gläubig oder ungläubig ist). Sein Herz wird unruhig bleiben, bis es den Frieden in Gott findet, um mit Augustinus zu sprechen.

Dieser Durst nach dem Absoluten, der jedem Menschen innewohnt, ist nicht nur intellektueller, sondern auch ästhetischer, emotioneller und erotischer Art. Es gibt vermutlich kaum ein Gebiet, wo der klardenkende Mensch sich mit noch so guten Worten zufrieden gibt, sich also vollständig mit vorübergehenden, flüchtigen und begrenzten Lösungen abspeisen läßt. Diese unruhige Unzufriedenheit ist sogar der Motor all unserer weiteren Forschungen, sowohl auf dem Gebiet der Wissenschaft als auch in der menschlicher Sehnsucht in der Erotik und der Religion.

In der Nachfolge Kants haben zahlreiche moderne Philosophen unablässig darauf hingewiesen, daß der Mensch die endgültige Wahrheit nie erreichen wird. Mit anderen Worten, die Wirklichkeit ist viel größer als der Verstand fassen kann. Es ist jedoch überraschend zu sehen, daß der Mensch die Suche nach dem letzten Grund nie aufgibt. Obwohl er weiß, daß er weit davon entfernt ist, alles zu verstehen, versucht er dennoch, »alles« zu verstehen. Mit anderen Worten, er weiß nicht nur, daß es sehr viel mehr gibt als das, dem er, rational gesprochen, auf den Grund kommen kann, sondern dieses »viel mehr« läßt ihn auch nicht los. Es fasziniert und reizt ihn und treibt ihn fortwährend an, noch weiter zu suchen. Dank der Offenbarung weiß der Gläubige, worin dieses »Viel Mehr« oder dieses »Alles« besteht. Der Gläubige weiß, daß der menschliche Geist so viel fordert, so unersättlich ist, daß er sich nur mit Gott zufrieden geben kann.

»Was die Positivisten, Pragmatisten und Skeptiker auch sagen mögen, ... die Suche nach dem letzten Grund der Dinge ist ebenso ein untrennbarer Teil der menschlichen Kultur wie, daß uns die theoretische Möglichkeit, ihn zu erken-

nen, versagt ist«, schreibt L. Kolakowski.[5] Er bedeutet uns, daß »unsere unruhige Suche nach letzter Wahrheit und Wirklichkeit (die er mit Großbuchstaben schreibt) wesentliche Teile der menschlichen Kultur und des menschlichen Geistes sind ... daher ist leicht zu erkennen, daß dieser nie mit etwas Geringerem als dem Absoluten zufrieden sein wird.«

Was die philosophischen Gottesbeweise angeht, so hat man mitunter gesagt, daß sie unweigerlich entweder viel zu spät oder viel zu früh kommen: Zu spät für die, die bereits glauben, und zu früh für die, die vom Licht des Glaubens noch nicht erreicht worden sind. Dieser unstillbare Durst nach dem Absoluten ist jedoch mindestens ein »Zeichen« für das unbezwingliche Interesse an diesem Absoluten, dem der Christ einen eindeutigen Namen gibt, wie wir schon erwähnt haben. Über die Heiden schrieb Paulus: »Ihr verehrt ohne zu kennen«, und: »Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten« (Apg 17,23.27). Der Gläubige jedoch findet in der Schrift Namen, nicht nur zum Benennen des Absoluten, sondern auch, um es anzurufen und tatsächlich mit ihm in Kontakt zu kommen.

Der marxistische Philosoph Ernst Bloch vergleicht den Menschen mit einem Labor, in dem rastlos nach der Formel für das größtmögliche Glück hier auf Erden gesucht wird. »Homo est laboratorium beatitudinis possibilis.« Diese »Möglichkeit« zum Glücklichsein ist in den Augen des Gläubigen viel größer, viel dauerhafter und umfassender als in den Augen des Ungläubigen. Der Letztere sucht überdies sein Glück in der Kraft »kurzlebiger« Dinge, also im Rahmen seines irdischen Lebens; ein Glück, das dann spätestens im Augenblick seines Todes entschwindet.

Es ist eine Tatsache, daß die Suche nach dem wahren Glück keine leichte Aufgabe ist. Alle Weisen, Philosophen, Gurus und geistlichen Führer in der Geschichte haben geglaubt, ihren Teil beisteuern zu sollen. Vielleicht muß man sogar sagen: Nicht immer mit wirklich zufriedenstellendem Ergebnis. Deshalb konnte J.H. Newman mit Recht schreiben: »Unser Herz zu regieren ist eine Aufgabe, die unsere Möglichkeiten übersteigt. Folglich ist es besser, dafür die Augen zu Gott zu erheben ... Übrigens weiß allein Gott, wo sich mein größtes Glück verbirgt. Ich selber weiß es nicht ... Gott führt uns manchmal sehr seltsame Wege. Wir wissen jedoch, daß er nur unser Glück will ... Wir sind wie die Blinden: Uns selbst überlassen, würden wir wahrscheinlich einen schlimmen Weg einschlagen. Daher müssen wir Ihm diesen Weg überlassen.«[6] Mit anderen Worten, im Labor des Gläubigen ist der Geist Gottes der große Be-Geisterer, Christus ist der sichere Führer und der Vater ist »terminus ad quem« oder der »Punkt Omega«.

---

5 L. Kolakowski, Metaphysical Horror. Oxford 1988, S. 31, 33.

6 E. Przywara (Hrsg.), A Newman Synthesis. London 1930, S. 209.

So wie der Liebende von einem Glück nicht reden hören mag, das die Geliebte aufzugeben verlangt, so kann auch der Gläubige sich kein Glück vorstellen, wo er auf das Ewige verzichten müßte.

Die Psychoanalyse hat betont, daß die fundamentalen Bedürfnisse, wenn sie nicht befriedigt, sondern verdrängt werden, als gärende Unruheherde im Unterbewußten weiterschwelen und dort zu »Frustrationen« werden, die sich durch verschiedene Komplexe rächen. Der Gläubige wundert sich daher überhaupt nicht darüber, daß viele seiner Zeitgenossen eine Art blasiertes Unglück zur Schau tragen, das sich in einem Mangel an Freude und Hoffnung auf die Zukunft ausdrückt. So wie die berühmte Patientin von Freud, Anna O., sich aufgrund ihrer prüden Erziehung ihres Mangels auf dem Gebiete der Sexualität nicht bewußt war, so ist sich auch der moderne Mensch selten dessen bewußt, daß er an einem Mangel an Spiritualität leidet, an der Abwesenheit des Absoluten, also Gottes in seinem Leben.

Nicht mehr als Anna O. legt sich der Ungläubige Rechenschaft über das ab, was ihm fehlt. Genau wie sie hat er ein fundamentales Verlangen verdrängt, nämlich das nach Gott. Die heutige Verdrängung des Verlangens nach Transzendenz, nach dem Absoluten oder nach Gott hat gewiß nichts mit prüdem Puritanismus zu tun, dagegen viel mit borniertem Materialismus.

Das Verlangen erwacht nie automatisch im Menschen, nicht einmal die augenfälligsten Wünsche. Dafür spricht schon, daß erotische Stimmungen für die Sexualität nötig sind, Appetitanreger für den Gaumen und salzige Snacks, um künstlich Durst zu erregen. Dem Menschen wird sein Verlangen nach Gott nicht bewußt, bis es ihm gelingt, in sein Leben einen gewissen Sinn für das Heilige einzuführen und ein wenig religiöse Atmosphäre und Schweigen zu schaffen; vor allem aber muß er offen sein für die, die uns durch ihr Zeugnis Gott näherbringen.

Das Wort von la Rochefoucauld über die erotische Liebe ist vermutlich auch auf die Liebe zu Gott anwendbar: »Es gibt Leute, die sich wahrscheinlich nie verliebt hätten, wenn man ihnen nicht von der Liebe erzählt hätte.« Es gibt tatsächlich Menschen, die wahrscheinlich nie das Verlangen nach Gott verspürt hätten, wenn sie nicht in mitreißender Weise von Gott hätten reden hören. Ja wirklich, niemand kommt zu Gott, bevor das Wort Gottes ihn berührt hat. Der Glaube und das Verlangen nach Gott keimen nur da, wo das Samenkorn des Sämanns Wurzeln hat schlagen können. All dies nach dem Wort des Evangeliums: »Im Anfang war das Wort.«

Nach C.G. Jung trägt jeder Mensch eine gewisse Anzahl von »Archetypen« in sich. Gewisse »primitive Symbole« berühren tatsächlich *alle* Menschen sehr stark. So bleibt zum Beispiel niemand gleichgültig bei dem Anblick von Blut, vor dem Wunder eines Wasserfalls oder dem Zauber eines offenen Feuers. Solche Archetypen sprechen die Vorstellungskraft des Menschen direkt an, und zwar auf suggestive Weise.

In noch tieferen Schichten trägt nach Jung jeder Mensch den Archetyp der idealen Frau in sich, des vollkommenen Vaters, der vollkommenen Inkarnation Gottes und des personifizierten Bösen – oder des »Teufels«. Genauso wie der Archetyp von der idealen Frau den Menschen auf die Suche nach der Frau seiner Träume treibt, so läßt ihn auch der Archetyp Gott die Spur des Gottesbildes verfolgen, das seinem Verlangen nach Transzendenz am meisten entspricht. Manche finden die Bestätigung dieses Archetyps in der Person von Buddha, Allah oder Krishna, andere, wie Jung selbst, in der Person Jesu Christi. Noch andere kommen zu dem Schluß, daß rein gar nichts ihr Verlangen nach Transzendenz zufriedenstellen kann, mit anderen Worten, daß dieses primitive menschliche Verlangen bloß auf eine Chimäre gerichtet ist.

Der Archetyp Gott führt nach einigen atheistischen Psychologen zu einer »Fata Morgana« oder zu »wishful thinking« (Wunschträumen). In diesem Fall vergißt man, daß ein verdurstender Mensch in der Wüste zwar irrtümlich glaubt, Wasser zu sehen, aber einzig und allein deshalb, weil dieser Mensch aus Erfahrung weiß, daß Wasser *wirklich* existiert und das dieses Wasser imstande ist, seinen Durst zu löschen. Jedoch würde sich kein vernünftiger Mensch je einbilden, einen Drachen zu sehen, ein Einhorn oder ein Phantom. Er weiß genau, daß es solche Wesen nicht gibt. Religiöse, sexuelle oder emotionale Besessenheiten sind nur möglich, weil Sexualität, Gefühlsleben und Religion wichtige Realitäten des normalen Lebens sind.

Oft suchen die Menschen Gott unter der Hülle gewisser Symbole. So kommt es, daß manche von einer idealen Weihnachtsfeier träumen, aber jedesmal enttäuscht werden. Das kommt daher, weil sie in dem Gottesdienst, auf den sie ihre Hoffnung gesetzt haben, in Wirklichkeit Gott selbst suchen. Andere machen sich auf und suchen eine entfernte atmosphärische Abtei, wo sie hoffen, sich eine Quelle des Glaubens, des Friedens und des Gebetes zu erschließen. Aber keine Abtei wird je ihrem tiefsten Verlangen entsprechen, denn unbewußt suchen sie eigentlich Gott selbst. Wieder andere ziehen sich manchmal auf eine weit entfernte schottische Insel zurück oder sind von den Bergen fasziniert oder von der Einsamkeit der Wüste. Wenn sie solche Pläne machen, um sich für kurze Zeit aus der Welt der Hektik, der Routine und des materiellen Tuns oder oberflächlichen Vergnügens zurückzuziehen (fast wie zu Exerzitien), dann haben sie in Wirklichkeit Heimweh nach Gott selbst, auch wenn sie sich dessen meist nicht bewußt sind. Die Menschen tragen gewisse Bilder in sich (z.B. einen Berggipfel, eine Quelle, eine Mondnacht, einen Vogel oder einen ruhigen See); wenn sie diese Bilder vor sich haben, erregen sie eine tiefe Sehnsucht in ihnen. Eine Sehnsucht nach »etwas«, dem sie im allgemeinen keinen Namen geben können. Es scheint jedoch, daß Gott dieses »etwas« ist. Die poetische Schönheit der Schöpfung, das Lächeln des Geliebten oder das Gefühl, das ein Musikstück erregt, das sind Kanäle, durch die im Menschen der Durst nach dem Absoluten erregt wird. »Verweile doch, du bist so schön.«

Auch der große Künstler weckt ein schlafendes Verlangen, das unstillbar zu sein scheint, mithin auf das Unendliche gerichtet ist. Vom Glauben kann man dasselbe sagen, was von der Poesie behauptet worden ist: Da ist »etwas wie ein verborgener Sinn, das die normalen Augen und Ohren nicht wahrnehmen können«.[7] Der Künstler sieht, hört und fühlt Dinge – und vor allem eine tiefere Dimension dieser Dinge, die sich dem prosaischen »realistischen« Menschen einfach entziehen. Paradoxerweise spricht der Dichter in Wahrheit immer vom »Unsäglichen«. Er weckt in uns einen Hunger nach etwas, von dessen Existenz wir ohne ihn nichts ahnen würden und das uns folglich bewußt nicht einmal gefehlt hätte.

Der kanadische Theologe B. Lonergan ist einer der wenigen modernen Theologen, die eine echte Integration von Theologie und Spiritualität anstreben. Sein religiöses Denken geht von dem aus, was er »a transcendent love« nennt, das heißt ein jedem Menschen eingeborenes Verlangen nach absoluter Wahrheit, Schönheit und Güte. Ein Verlangen, das mit anderen Worten jedes irdische Ding »übersteigt«. Eine Suche nach »etwas«, die materiell nicht befriedigt werden kann. Nach Lonergan ist dieses Verlangen eine Gabe an alle Menschen, die zeitweise durch weniger hohe, weniger leidenschaftliche Bedürfnisse ausgeschaltet werden kann, die sich jedoch unzerstörbar im Innersten eines jeden Menschen verbirgt.

Der Christ erkennt in diesem »Etwas« Gott selbst. »Transcendent love« bedeutet für ihn »love of God« (Gottesliebe) im *doppelten* Sinn dieses Wortes: Die Liebe Gottes für den Menschen und das Verlangen des Menschen nach Gott. Diese »Gottesliebe« unterscheidet sich dadurch von allen anderen Formen menschlicher Zuneigung, daß Gott selber dem Menschen die Kraft und den Antrieb für die Liebe zu ihm gibt. Gott ist gleichzeitig die Quelle und das Objekt unserer Liebe. Der Durst nach Gott ist eine Gnade, die Gott dem Menschen anbietet. »Der uns liebt, gießt von Anfang an einen Durst und ein Verlangen in unsere Seele, die uns die absolute Güte, Wahrheit, Schönheit und Ordnung suchen lassen.«[8]

Es ergibt sich also, daß mein Hunger nach dem Absoluten und der Gott der Offenbarung sich vollkommen entsprechen. Wer seinem Verlangen nach Transzendenz Folge leistet, langt früher oder später bei dem Gott an, dessen Namen und Eigenschaften uns die Schrift offenbart. Unser inneres Verlangen ist nach Lonergan »tailormade for God« (maßgeschneidert auf Gott), das heißt zugeschnitten nach den Maßen der Schrift, die offensichtlich am besten damit übereinstimmt.

---

7 M. van der Zeyde, De wereld van het vers. Over het werk van Ida Gerhardt. Amsterdam 1985, S. 243.

8 T. Dunne, Lonergan and Spirituality. Chicago 1985, S. 111.

In der modernen Spiritualität spricht man unablässig von dem Begriff »Erfahrung«, als ob das spirituelle Leben hauptsächlich daraus bestünde, eine möglichst große Anzahl von außerordentlichen, übernatürlichen Augenblicken zu erleben. In Wirklichkeit besteht das innere Leben vor allem aus einem *Verlangen* nach einem Etwas oder einem Jemand. Wie jede Liebe erwächst die Beziehung zu Gott aus einem Gefühl der Leere, der Armut oder des Mangels. Der Mensch hat Durst und strebt nach einem Partner. Die Liebe existiert mit genau der Kraft, mit der das Verlangen in ihm brennt. Sowie die Kerze des Verlangens abgebrannt und eine vollkommene Befriedigung erreicht ist, ist die Liebe am Ende. Das ist es, was vor allem die Mystiker begriffen haben. Bei der Mystik handelt es sich nach van Ruysbroek darum, »Hunger und Durst« zu haben, um »eine unaufhörliche, leidenschaftliche Begierde in einem Gefühl dauernden Mangels, denn alle liebenden Geister streben zu Gott, verlangen nach Gott und schmachten danach, von Gott berührt zu werden«.[9]

Für den Christen ist daher das letzte Ziel des spirituellen Lebens keineswegs ein psychologisches Nirwana, wo etwa alle Wünsche, Leidenschaften und Ziele aufgegeben würden, um einen Zustand des Friedens und der vollkommenen Harmonie zu erlangen. Die himmlische Glückseligkeit besteht nach van Ruysbroek im Gegenteil darin, daß der Mensch von Gott nie genug bekommen kann, sondern immer stärker zu ihm hinstrebt. »Wir werden dort die ewige Güte Gottes schmecken, die süßer als Honig ist. Diese wird uns nähren und unseren Leib und unsere Seele durchdringen, und wir werden immer weiter ohne Unterlaß Hunger und Durst danach haben. Dank diesem Hunger und diesem Durst wird jener Geschmack von neuem genährt werden, wird dauernd am Leben bleiben und wird sich erneuern: Das ist das ewige Leben.«[10] Van Ruysbroek meint sogar, daß der Grad des himmlischen Glückes eines Menschen davon abhängen wird, welches Ausmaß sein Hunger und Durst nach Gott hier auf Erden erlangt haben.

Daher ist es die Hauptaufgabe des spirituellen Lebens, einen »Geschmack« für die Dinge Gottes zu entwickeln. Über die himmlische Seligkeit schreibt J. de Bourbon Busset mit Recht: »Nur die kennen sie, die Verlangen danach getragen haben, und sei es nur für einen Augenblick.«[11] Daß das Verlangen nach dem Unendlichen, das in jedem psychisch gesunden Menschen lebt, das Verlangen nach Gott bezeichnet, ist für viele ausgesprochen schwierig einzusehen. Viele Menschen sterben, ohne dieses Verlangen jemals bewußt erlebt zu haben. Für den Orientalen ist das allerdings kein Problem: Ein einziges Leben reicht im allgemeinen nicht aus, um alle die höchsten Möglichkeiten und spiri-

9 J. van Ruysbroek, Werken I. Tielt 1944, S. 222.

10 Ebd., III, S. 72.

11 J. de Bourbon Busset, Tu me mourras pas, Jounal VII. Paris 1978, S. 73.

tuellen Energien im Menschen aufzuwecken; also glaubt er an die »Reinkarnationen«. Die Reinkarnation hat mithin einen pädagogischen Zweck: Sie soll dem Menschen ermöglichen, alle seine spirituellen Möglichkeiten und jedes Verlangen zu entwickeln. Wenn er das in einem einzigen Leben nicht erreicht, dann wird er halt nach dem Tod ein neues Leben in Angriff nehmen. Letzten Endes erreicht Gott immer sein Ziel: Ob er es will oder nicht, jeder Mensch erreicht – in einer Biographie oder in mehreren – das Ziel, das ihm von Anfang an als Schicksal zugeteilt war, nämlich die Vollendung aller seiner geistlichen Fähigkeiten.

Die christliche Perspektive ist nicht viel anders. Ein Mensch bekehrt sich nicht »nolens volens«, sondern nur »volens«, das heißt freiwillig. Niemand wird gegen seinen Willen von Gott angezogen. Niemand erreicht das Leben ewiger Liebe, wenn er sich ihm widersetzt. Gott achtet die menschliche Freiheit. Liebe zu Gott ist nicht das Ergebnis von Verführung oder Indoktrination, sondern von persönlicher Überzeugung. Nach christlicher Auffassung wächst der »Geschmack« an den Dingen Gottes durch die Ereignisse des Lebens (wobei vor allem das Kreuz und das Leiden eine wichtige Rolle spielen). Ein einziges Leben ist dafür ausreichend, denn jedes Leben ist in den Augen Gottes unendlich wichtig. Von daher rührt die schwere Verantwortung eines jeden, sich in diesem einzigen, entscheidenden irdischen Leben soweit wie möglich Dem zu öffnen, um das (oder den) sich eigentlich alles dreht. »Gott kann alles, nur nicht uns zwingen, ihn zu lieben«, schreibt Jewdokimov. Gott *will* das auch gar nicht können.

Das Wort ›Geschmack‹ ist jedoch zu schwach. Die Bibel spricht meistens von »Hunger« und »Durst«, die ja schmerzhaft sind. »Wie der Hirsch nach frischem Wasser lechzt, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir. / Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott« (Ps 42,2-3).

Dieses Verlangen nach Gott wird oft zu echtem Schmerz. Es handelt sich dabei um eine Erfahrung von Nacht (Johannes vom Kreuz), von Wüste (Ignatius) oder von winterlichem Trübsinn (Hadewych). Um Freud zu zitieren: »Der Kranke leidet ständig.« Theresa von Avila empfand ein solches Verlangen nach Gott, daß sie sogar vom Fehlen von Medizin spricht. »Für unser Verlangen gibt es kein Heilmittel.« Wenn Richard von Saint-Victor von den »vier Graden der erdrückenden Liebe« spricht, verwendet er Worte wie ›Krankheit‹, ›Zorn‹ und ›Wahnsinn‹. Der Hunger nach Gott wird also zu echtem Schmerz.

Die feministische Anthropologin E. Badinter hat darauf hingewiesen, daß die »leidenschaftliche Liebe« in den Liebesbeziehungen von heute nicht mehr vorkommt, weil unsere Gesellschaft völlig »permissiv« geworden ist. Dort, wo alles möglich und erlaubt ist und wo es kaum Einschränkungen oder Hemmnisse gibt, dort läßt auch das intensive Verlangen nach. Schließlich bringen ja Widerstand und Hindernis das Verlangen zum Wachsen.

All dies gilt gleichermaßen für die Beziehung zu Gott. Durch die in seiner

Güte vorgesehenen Perioden der Trockenheit, der Verzweiflung und des Mangels an »Licht« erweckt Gott im Menschen das Verlangen nach ihm. Die Wüste, die Zweifel und die Gefühle des Versagens im Gebet sind also äußerst wichtige und unerläßliche Elemente auf dem Weg zu reiner Gottesliebe. Dieses Verlangen nach Gott kann sich auch verlieren, zum Beispiel wenn ein Mensch ganz permissiv lebt, d.h. sich nichts versagt, an allem nippt und sich sofort alles nimmt, was ihn reizt.

Wir kennen von Hadewych vor allem bewegende Gedichte über den Schmerz bei der Abwesenheit Gottes. Das Wort von Paul Valry: »Man singt nur von den abwesenden Dingen«, trifft auf ihre Dichtung zu. Man schreibt ja tatsächlich nur dann Liebesgedichte, wenn das geliebte Wesen nicht da ist. (Solange es da ist, hat man anderes zu tun.) Deshalb sind so viele Liebesgedichte und mystische Gedichte melancholisch und voller Sehnsucht. Die Dichter sehnen sich nach dem abwesenden Geliebten, dessen Gegenwart sie bereits genossen haben.

Verglichen mit den Psychologen, die über Liebe und Erotik schreiben, geht Hadewych jedoch noch einen Schritt weiter. Sie entdeckt nämlich, daß in der mystischen Liebe »nehmen und geben«, »Trost und Niedergeschlagenheit«, »Sättigung und Hunger« oder »Gefühl der Einheit und dauerndes Verlangen« immer gemeinsam auftreten: »Sättigung und Hunger zur selben Zeit / das ist der Tribut der freien Liebe, / wie diejenigen immer erfahren haben, / die in ihrem Wesen von der Liebe berührt worden sind.«[12]

Wie wir bereits gesagt haben, besteht das ewige Glück des Menschen darin, daß sein Verlangen derart unbegrenzt (also derart »unendlich«) ist, daß es nicht nur durch nichts Vergängliches befriedigt werden kann, sondern auch nie erlischt und nie, nicht einmal durch die Unendlichkeit, ausgelöscht wird. Wenn das der Fall wäre, würde es ja das unmittelbare Ende der Liebe bedeuten. Wo man kein Verlangen mehr verspürt, dort verweilt man vielleicht in einer Art Nirwana, aber die Liebe hat dort mit Sicherheit aufgehört zu existieren.

Hermann Hesse beschreibt die Erfahrung des Nirwana so: »Erst wenn du alle Wünsche aufgegeben hast, wenn du nicht mehr das kleinste Ziel oder die geringste Leidenschaft in dir trägst, wenn du das Wort Glück nicht einmal mehr aussprichst, wenn du die Ereignisse dein Herz nicht mehr berühren läßt, erst dann wird deine Seele endlich Ruhe finden.«[13]

Die christliche Vorstellung von dem durch die Liebe hervorgerufenen Glücksgefühl ist dem diametral entgegengesetzt. Hadewych spricht von »wütendem Drang«; Beatrix von Nazareth spricht von »Tollheit der Liebe«, wäh-

12 Hadewych, Strofische gedichten XXXIII, 25-28, zit. n. P. Mommaers, Hadewych, schrijftster, begin, mystica. Averbode 1990, S. 1972.

13 H. Hesse, Vom Baum des Lebens. Frankfurt 1966, S. 22.

rend van Ruysbroek sich etwas verhaltener ausdrückt: »eine flammende Wildheit im Innern«.

Das wahrscheinlich größte Geschenk, das Gott dem Menschen machen will (obwohl niemals gegen dessen eventuelle Ablehnung), ist dieses leidenschaftliche und unersättliche Verlangen nach Ewigkeit. Der Mensch wird sich hier auf Erden, unter lauter Vergänglichem, nie völlig zufrieden fühlen. Erst im Himmelreich wird er die Überfülle von »Allem« erfahren. Je stärker ein Mensch im Lauf seines irdischen Lebens von Gott ergriffen wird, desto intensiver wird sein Verlangen und Trachten nach ihm auch fortan sein. Sein vollkommenes Glück wird gerade in dem Glauben bestehen, daß es nicht sinnlos ist; von diesem Glück haben die Mystiker gelegentlich schon hier auf Erden einen kleinen Vorgeschmack.

Gerechtigkeit und Wirtschaft

Von Eduard J.J.M. Kimman SJ

Jahrhundertelang sah die Kirche Unrecht als persönliche Sünde an und forderte daher vom einzelnen Engagement für die Gerechtigkeit. Mit dem Aufkommen der Soziologie entstand neben der ganz individuellen auch eine objektive Schau auf die Strukturen des Unrechts. Das bedeutete auch, daß die Gesellschaftsordnung an sich schon für ungerecht empfunden werden konnte, und nicht selten machte man Regierungen und politische Parteien verantwortlich für Veränderungen, die ein gerechtes Gesellschaftssystem ermöglichen sollten. Mehr und mehr deutete man eine gerechte Gesellschaft als Ergebnis einer gerechten Regierung. Ein Mehr an sozialer Gerechtigkeit war oft mit einem größeren Engagement des Staates gleichbedeutend. Die Kirche vertrat die Ansicht, daß Ungerechtigkeit als persönliche Sünde durch die Tugend der Gerechtigkeit überwunden werden kann, Ungerechtigkeit als strukturelle Frage dagegen nur durch politisch-soziale Veränderung gelöst werden könne. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* setzt sich das Zweite Vaticanum mit dem Problem der ungerechten Gesellschaftsordnung auseinander. Die Aufgabe der Kirche wird in diesem wichtigen Dokument auf überraschend neue Weise behandelt. Im Verständnis ihrer Verfasser ist soziale Gerechtigkeit machbar und soziale Veränderung planbar. Was genau besagt die Theologie von *Gaudium et spes* über die Beziehung von Kirche und Wirtschaftsleben? Und: Gibt es in der Soziallehre der Kirche Platz für eine Form der Wirtschaftsethik?

Dieser Aufsatz stellt sich die Frage, inwieweit die Kirche Anregungen gibt, Gerechtigkeit im wirtschaftlichen Bereich zu praktizieren. Wirtschaft ist eine teils persönliche, teils öffentliche Angelegenheit. Wirtschaftliche Gerechtigkeit dagegen wird vor allen Dingen eine Aufgabe der Betriebe und Unternehmen sein müssen. Die Kirche nun richtet sich an den einzelnen Bürger, den gläubigen wie den ungläubigen. Darüber hinaus knüpft sie Beziehungen zu den Regierungen selbst und versucht, sie zu mehr Gerechtigkeit anzuregen. Aber wie kann eine sozialwirtschaftliche Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft gefördert werden? Hat die Kirche wirklich einen Einfluß auf die Unternehmen? – Der vorliegende Aufsatz will deutlich machen, daß wirtschaftliche Gerechtigkeit nicht eine rein persönliche, sondern vielmehr eine öffentliche Verpflichtung, d.h. vielfach auch eine strukturelle Forderung darstellt.

Die moderne Gesellschaft

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* beginnt mit einer Skizze der modernen Gesellschaft, die bis heute großteils aktuell geblieben ist. Auf drei der dort angesprochenen Aspekte, die die Gerechtigkeit im Wirtschaftsleben betreffen, will ich mich im folgenden konzentrieren:

Industrialisierung: Beispiel für eine gravierende Änderung der sozialen Ordnung ist nach der Konstitution die Industriegesellschaft als Folge eines bereits zwei Jahrhunderte währenden Prozesses (Art. 6). Neben der *res publica*, der bürokratisch organisierten und parlamentarisch kontrollierten Institution des Staates, exisistiert die *res privata*, innerhalb derer die Menschen miteinander persönliche Bindungen eingehen. Unabhängig davon gibt es in der modernen Gesellschaft einen dritten, wirtschaftlichen Bereich. Im Zuge der Industrialisierung lösten sich die Produktionsfaktoren Grundbesitz, Kapital, Arbeit und Familie aus den traditionellen Strukturen und fanden sich in Wirtschaftsorganisationen wieder, die sich abseits von Familienleben und »Öffentlichkeit« um- und weiterentwickelten. Damit enfernte sich das Wirtschaftsleben von der *res publica* inklusive einer möglichen »öffentliche« Moral ebenso wie von der Sphäre der *res privata*, also der persönlichen Moral. Die Wirtschaft hat sich so ohne eine explizit ökonomische Moral weiterentwickeln können. Die Autonomie der Wirtschaft in den hochindustrialisierten Ländern zeigt sich in deren Internationalisierung durch multinationale Konzerne, auf die weder Privatpersonen noch einzelne Staaten direkten Einfluß ausüben können.

Pluralität: Die vorindustrielle Gesellschaft war durch geographisch homogene Strukturen gekennzeichnet; Wohnen, Arbeiten und alle übrigen sozialen Aktivitäten konzentrierten sich auf einen einzigen Ort. Durch die Industrialisierung wurde die Gesellschaft in verschiedene Wirkungskreise aufgespalten, die sich unabhängig voneinander entwickeln konnten: in den öffentlichen Bereich (mit einer Reihe von staatlichen Direktiven), den wirtschaftlichen und den der privaten Lebensgestaltung. In einer Industriegesellschaft finden sich verschiedenste Lebensformen, verschiedenste wirtschaftliche Verbände, verschiedene Glaubenshaltungen und verschiedene Arten der Freizeitgestaltung zusammen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat seinerzeit den pluralen Charakter der modernen Gesellschaft unterschätzt, in der es ein Nebeneinander unterschiedlichster Werte und Normen gibt. Das Konzil unterschätzte damit auch das Aufkommen einer Kultur, deren Merkmale religiöse Indifferenz, soziales Bewußtsein abseits metaphysischer Sinngebung und eine agnostische Staatspolitik waren.

Persönliche Glaubenshaltung: In einer pluralen Industriegesellschaft ist es schwierig, Glauben und menschliche Würde zu realisieren. In dieser Gesellschaft verpflichten sich die Menschen der Wirtschaft: als Arbeitskräfte, als Konsumenten, als Kapitalanleger, als Unternehmer und als Arbeitgeber. Au-

ßerhalb der Wirtschaft verfügt jeder Mensch über die individuelle Freiheit, sein Konsumverhalten selbst zu bestimmen und sich die Frage nach dem Sinn seines Lebens selbst zu beantworten. Die Gesellschaft verfügt über ein weitgefächertes Warenangebot. Trotzdem vermittelt Pluralität nicht unweigerlich auch ein Gefühl von Identität. Sie gibt den Menschen keinen moralischen Halt. Auch die sozialen Einrichtungen haben zu den Menschen eine eher unverbindliche Beziehung. Eine Gesellschaft, die ihre Energie und ihren Reichtum der Industrialisierung zu verdanken hat, muß auch deren Schwächen, d.h. in diesem Fall den Mangel an Sinngebung, mittragen. »Industrialisierte« Menschen sind rational-ökonomisch handelnde Menschen. Und das Handeln selbst ist für die moderne Industriewirtschaft essentieller als jede zwischenmenschliche Beziehung. *Gaudium et spes* verweist in Art. 8 auf genau dieses Ungleichgewicht einer solchen Gesellschaft.

Industrialisierung als Ursache von Ungleichgewicht ?

Der Industrialisierungsprozeß ist noch lange nicht beendet. Er führt zunächst zu einer Veränderung in der Arbeitsweise, dann in der Lebensweise, schließlich verändert er den Menschen selbst. Auf diese drei Aspekte hat das Konzil bereits hingewiesen.

Industrialisierung als Arbeitsweise

Die Industrialisierung ist eine Methode, die dem Menschen eine rein funktionale Rolle zuweist. Persönliche Auffassungen zählen dabei immer weniger. Das bringt mit sich, daß bestehende Ordnungen immer weniger relevant sind. Die Industriegesellschaft trennt Schule, Arbeit, Produktion und Dienstleistung von der persönlichen Werteskala und vereinigt sie zu Wirtschaftsorganisationen. Ein Aspekt dieses Prozesses, das Rationalisieren unseres Handelns, das nichtrationale oder sogar mystische Sinngebung als unangepaßt ausschließt, sollte uns dazu anspornen herauszufinden, ob und wie ein neues moralisches Bewußtsein das ethische Vakuum dieser wirtschaftlichen Rationalität ausfüllen könnte. Verschiedene Organisationsformen haben ein hohes Maß an Wohlstand ermöglicht. Wir benutzen diese Strukturen für unseren Broterwerb, für die Erfüllung unserer täglichen Lebensbedürfnisse, für unsere Hobbys und für unsere kulturelle Entspannung. Umgekehrt werden wir durch die Strukturen »benutzt«: Solange wir arbeiten und produktiv sein können, gelten wir als fester Bestandteil des Arbeitsmarktes; solange wir Geld besitzen, nehmen wir innerhalb der Konsumgesellschaft an der Nachfrage Teil.

Industrialisierung als Lebensweise

In einer Industriegesellschaft erhält jeder Produzent genaue Informationen über das »Profil des Konsumenten«, während der Konsument selbst auf Information angewiesen ist, um aus dem großen Angebot von Waren und Diensten auswählen zu können. Ohne Informationen funktioniert diese Art der Gesellschaft nicht. Doch der zunehmende Informationsbedarf der Produzenten ist beängstigend, man spricht von einem Angriff auf den persönlichen Lebensbereich. Aber gerade dieser ist eine Konstruktion der Industrialisierung. Einerseits sind wir durch diese Konstruktion in der Lage, den Schutz, den unser Leben, aufgeteilt in wirtschaftliche und private Bereiche, bietet, in Anspruch zu nehmen, andererseits aber ist es eben diese Konstruktion, die den Prozeß einer immer weiter voranschreitenden Industrialisierung ermöglicht. Sowie sich der Wirtschaftsbereich verselbständigt, verselbständigt und schützt sich auch das private Leben. Das Erkennen der wirtschaftlichen Wirklichkeit hat auch die Wahrnehmung der »privacy« zur Folge. Und zu dieser Form der industrialisierten Gesellschaft gehören dann Werte wie Pluralität und Toleranz.

Europa und Nordamerika begannen vor mehr als einem Jahrhundert mit diesem Prozeß. Auch in der Sowjetunion fand eine Industrialisierung statt, allerdings innerhalb einer »Kommandowirtschaft«. So scheute sie bei der Durchsetzung ihrer Ziele vor unmoralischen und repressiven Methoden nicht zurück. Der Individualismus blieb unverkennbar bestehen, aber nicht als ein Resultat von Freiheit, sondern lediglich als Folge von Zynismus und Gleichgültigkeit. Eine industrielle Mentalität sowie Werte der Pluralität und Toleranz konnten sich gar nicht erst entwickeln. Das Ende der Planwirtschaft in der Sowjetunion mitsamt all ihren gesellschaftlichen und ideologischen Folgen ist heute noch nicht zu überblicken.

Die Wirkung der Industrialisierung auf den Menschen

Industrialisierung ermöglicht einen Bereich persönlicher Freiheit. Wie wird diese Freiheit erfahren? Macht sie die Menschen gleichgültig hinsichtlich sozialer Probleme oder trägt sie zu Verantwortungsbewußtsein bei? Obwohl Arbeit und Privatleben getrennt sind, stagniert ein Industrialisierungsprozeß, der keine »privacy« und kein Identitätsgefühl kennt. Dies wiederum bedeutet nicht, daß der industrialisierte Westen mit seinem hohen Maß an persönlicher Freiheit den richtigen Weg aufzeigt. Denn das Problem dieser Gesellschaft liegt darin, daß, im Gegensatz zur feudalen und vorindustriellen Epoche, immer mehr Menschen der Gefahr ausgesetzt sind, die Balance zwischen persönlicher Freiheit und deren sinnvollen Nutzung zu verlieren. Leider ist das Resultat einer Industrialisierung nur zu oft, daß sich Mensch und Gesellschaft nicht mehr

im Gleichgewicht befinden, daß Menschen nicht mehr in der Lage sind, ihre Konzentration auf viele verschiedene Bereiche zu verteilen und unfähig werden, die Grenze zwischen Arbeits- und Privatleben zu ziehen. Unter Umständen verlieren sie ihre Zugehörigkeit ebenso wie das Gefühl, durch andere Menschen Beachtung zu finden. Es bedarf schon einer besonderen Fähigkeit, in öffentlichen Ämtern gut zu »funktionieren«, ohne den persönlichen Lebensbereich zu vernachlässigen. In dieser Kultur zerbröckelt das menschliche Leben: es muß sich aufteilen zwischen Arbeitsplatz und Haus, zwischen Begegnung mit der Familie, Geschäftsterminen und gesellschaftlichen Verpflichtungen. Leben bedeutet damit ständiges Reisen vom Wohn- zum Arbeitsplatz, von Termin zu Termin. Sind Menschen überhaupt in der Lage, diese Art Leben zu leben? Als diese Frage während des Konzils gestellt wurde, verwies man auf die Industrialisierung als Ursache des Individualismus. Dieser, so empfand das Konzil, bewirke ein zu vermeidendes Ungleichgewicht. Im Zeitalter der industriellen Revolution hat sich die Kirche auf das Phänomen der Industrialisierung besonnen und eine Antwort formuliert, die als kirchliche Soziallehre bekannt geworden ist. Auf diesem Hintergrund wurde auch *Gaudium et spes* verfaßt.

Konsequenzen aus der Soziallehre

Individualisierung darf als Indiz von Industrialisierung gelten. Das muß nicht notwendig so sein, läßt sich aber häufig nachweisen. Im und durch den Prozeß der Industrialisierung entwickeln Menschen neue Umgangsformen, weil sie in unterschiedlichen Rollen mit immer wieder neuen Menschen in Kontakt treten. Das fordert von ihnen eine gewisse Autonomie, d.h. in ihrer Art zu denken und zu handeln müssen sie sich selbst Grenzen setzen. Die Gefahr besteht, daß sich der Lebensbereich des einzelnen zunehmend verengt, daß sich mehr und mehr Menschen in völliger Selbstbezogenheit nur noch mit dem eigenen Leben beschäftigen und für die Gemeinschaft kaum noch Interesse zeigen. Wenn sich das Konzil kritisch zu dieser Individualisierung äußert, dann deshalb, weil ihm gerade der Mangel an gesellschaftlichem Wohlbefinden Sorge bereitet. Nicht die Selbständigkeit und Reife des einzelnen werden kritisiert, sondern die mögliche Bedrohung, die der Individualismus für andauernde oder lebenslange Beziehungen in der Ehe oder im religiösen Leben darstellt. Natürlich sollten die Menschen erwachsen und frei miteinander umgehen, nur kann die ausschließliche Beschäftigung mit der eigenen Entwicklung, mit dem eigenen Überleben auf die Dauer so viel Energie fordern, daß das Gemeinschaftsleben unweigerlich darunter zu leiden hat.

Für das weitere Wirken der kirchlichen Soziallehre ist es notwendig, daß den eben skizzierten Aspekten der Industrialisierung volle Aufmerksamkeit ge-

schenkt wird. Von den folgenden vier Punkten muß die Soziallehre ausgehen, wenn sie für die Industriegesellschaften von Bedeutung sein will. Zum ersten vom Erlebnis einer Kirche, die nicht länger dem öffentlichen Bereich angehört, zum zweiten von einer Art religiösen Konsumhaltung, zum dritten vom Phänomen der Organisation und zuletzt von der Erfüllung und Sinngebung, die bestimmte Organisationsformen dem Menschen zeitweilig bieten können.

Kirche in der Privatsphäre des Menschen

Die Trennung von Kirche und Staat einerseits und die damit verbundene Entwicklung des weltanschaulich neutralen Staats im 19. Jahrhundert hatte zur Folge, daß staatliche Behörden zunehmend die Aufgaben der kirchlichen Wohlfahrt übernahmen, so etwa den Schulunterricht und die Armen- und Krankenfürsorge. Und in dem Maße, wie der Wohlfahrtsstaat die Unterstützung der Bedürftigen, Kranken, Armen und Alten übernahm, schwand auch die Sorgepflicht des einzelnen. In der heutigen Gesellschaft zeigt sich Solidarität als Wirtschaftsfaktor, so z.B. in Steuerabgaben und Prämien, die an den Staat gezahlt werden müssen, um die soziale Sicherheit aller Bürger zu gewährleisten. Dabei hat jeder Bürger das gleiche Anrecht auf Staatsfürsorge.

Die Trennung von Kirche und Staat implizierte zudem, daß es keine Staatskirche, keine absolute moralische Autorität und keine privilegierte Konfession mehr gab. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde der Kirche deutlich, daß in ihrer veränderten Position auch neue Möglichkeiten lagen. Aus dem neuen Kirchenverständnis heraus entwickelte sich dann die Soziallehre, ein Appell an Gläubige und Nichtgläubige, geschrieben in einer Sprache, die beiden Gruppen gleichermaßen zugänglich sein sollte.

Heutzutage stellen wir fest, daß der Staat einerseits die Kirche aus dem öffentlichen Bereich verdrängt hat, andererseits sich aber selbst sosehr überlastet, daß neue wirtschaftliche Entwicklungen seit den Achtziger Jahren nur möglich wurden, weil ihre Träger bereits moralisch und finanziell unabhängig waren. Die Soziallehre ist aufgefordert, auf dieses Problem einzugehen.

Individuelle Sinnsetzung

Wohnen, Arbeiten, Lernen, Nachdenken, Spielen und Entspannen geschehen an verschiedenen Orten innerhalb verschiedener Personengruppen. Die unterschiedlichen Lebensbereiche und Beziehungsgeflechte machen es dem einzelnen möglich, diese Gesellschaft auch in geographischer und sozialer Hinsicht mehr und mehr flexibel mitzutragen. Man kann sich in der Öffentlichkeit politisch oder geschäftlich engagieren, man kann sich aber auch soweit wie mög-

lich in den Schutz der eigenen vier Wände zurückziehen. Der moderne Mensch kann sich in einer rein wirtschaftlich geprägten Atmosphäre als Konsument verhalten, er kann sich staatlicher Einrichtungen bedienen, kann aber auch in religiöser oder weltanschaulicher Hinsicht konsumieren. Gleiches dürfte für seine kirchliche Bindung gelten. Theologisch gesehen richtet sich eine solche Haltung gegen das Wesen der Kirche. Allerdings gibt es nicht nur die eine katholische Kiche, und die Kirchen wiederum sind nicht die einzigen, die Werte anbieten.

Die organisierte Gesellschaft – eine Gesellschaft der Organisationen

Der plurale Charakter der Gesellschaft ergibt sich aus dem Nebeneinander von »freien« Konsumenten. Erstaunlicherweise steht dieses Phänomen in krassem Kontrast zu der Kontinuitätsbestrebung wirtschaftlicher Interessengruppen. Letztere sind für das Wesen einer modernen Industriegesellschaft zweifellos ausschlaggebend. Wie können diese dann aber Gerechtigkeit verwirklichen?

Grundsätzlich geht man davon aus, daß zum Bestand eines Wirtschaftssystems – und das meint durchaus nicht nur den einzelnen Konsumenten – spezifische Werte und Normen notwendig sind. Die Individualisierung, die bei einzelnen Menschen zunächst ein Gefühl der Befreiung, mitunter aber auch der Bedrohung zur Folge hatte, beginnt zunehmend auch den Charakter wirtschaftlicher Unternehmen zu prägen. Damit ist aus einer organisierten Gesellschaft eine Gesellschaft von Organisationen geworden, und es stellt sich die Frage, inwieweit diese noch einer menschlichen Ordnung unterstellt ist.

Fest steht zunächst, daß jedes Unternehmen aus Personen besteht und deshalb seitens des Gesetzgebers auch als Person, und sei es nur als juristische, bewertet wird. Damit ist der personale Charakter eines Unternehmens zunächst einmal garantiert. Zugleich bietet dies dem einzelnen Betrieb die Möglichkeit, interne personelle Fluktuationen aufzufangen. Dabei geht es einem modernen Unternehmen vorrangig darum, die einzelnen Mitarbeiter, die sich manchmal nur zeitweise, partiell und aufgabenspezifisch anbieten, schnell und umfassend zu integrieren. Denn fehlende Integration würde sich heute zum Nachteil der Wirtschaft auswirken.

Für den Mitarbeiter hat dies den Vorteil von Beständigkeit, Identität und einer gewissen Lebenserfüllung; zugleich aber treten dadurch bestimmte Lebensfragen auch weiter in den Hintergrund. Welche Tragweite dies für das Leben des einzelnen hat, läßt sich an Pensionären und Arbeitslosen ablesen.

Die Neuerungen des Zweiten Vaticanums

Was nun hat das Konzil zu dem eben skizzierten Bild einer Industriegesellschaft zu sagen? Im ersten Teil von *Gaudium et spes* wird eine Anthropologie ausgearbeitet, werden anthropologische Maßstäbe ausgehend vom Grundprinzip menschlicher Würde entwickelt. Die Autonomie des Weltlichen wird zur Sprache gebracht, was hier heißt, daß menschliche Schöpfung ihre eigenen Regeln und Werte besitzt. Die wiederum muß der Mensch nach theologisch haltbaren Kriterien ordnen. Doch bleibt hierbei offen, wie die Ordnung eines Wirtschaftssystems genau aussehen müßte. *Gaudium et spes* blickt durchaus realistisch auf die Wirklichkeit der Industrialisierung und übersieht auch nicht deren Ungleichgewicht. Das im ersten Teil skizzierte Menschenbild wird zum Maßstab für die Beurteilung verschiedener sozialer Veränderungen der Gegenwart. Dem Phänomen des Individualismus wird der Begriff der *socialisatio* (Art. 25) entgegengestellt, der Chancenungleichheit der Begriff der *fundamentalis aequalitas* (Art. 29). Sowohl der persönliche Bereich, die *res privata*, als auch der öffentliche Bereich, die *res publica*, werden als Gebiete sozialer Gerechtigkeit genannt. Das vierte Kapitel behandelt die Bedeutung der Kirche für die Ordnung weltlicher Organisationen. Wichtig sind hierbei Begriffe wie *sana socialisatio* (gesunde Sozialisation) und *consociatio civilis et oeconomica* (bürgerliche und wirtschaftliche Vergesellschaftung).

Die Notwendigkeit einer neuen Sichtweise

Die achtziger und neunziger Jahre unterscheiden sich von den vorangehenden zwei Jahrzehnten hinsichtlich der Rolle, die Staat und Wirtschaft einnehmen. Die Wertschätzung der wirtschaftlichen Zusammenarbeit mittels verschiedenen Märkte ist ebenso gewachsen wie die Erwartung, daß die Unternehmen neue Arbeitsplätze schaffen. In Ost und West lebt die Hoffnung, daß verschiedenste Wirtschaftsinstitutionen, sind sie erst einmal privatisiert, effizienter und kundenfreundlicher arbeiten werden.

Auch die Erwartungen an den Staat haben sich geändert. Es ist nicht mehr selbstverständlich, daß staatliche Einrichtungen zwangsläufig im Dienste des Allgemeinwohls stehen. Umgekehrt wird auch von den Unternehmen erwartet, daß sie, obgleich sie kommerziell arbeiten, soziale Verantwortung übernehmen. Liest man die Richtlinien von *Gaudium et spes*, wird man das Gefühl nicht los, daß hier Einiges veraltet ist. So zum Beispiel erwecken die Artikel zur Wirtschaft den Eindruck, als sei hier ein Begriff, der der *socialisatio* nämlich, lediglich abstrakt verwendet worden. Auch der zweite wesentliche Begriff der *consociatio*, der diese Abschnitte des Dokumentes mitbestimmt, ist ebenfalls nicht weiter definiert. – So wie der Begriff der *socialisatio* den Ak-

zent auf die Aufgaben der staatlichen Behörden legt, so meint *consociatio* im wesentlichen die Selbstregelung der Gesellschaft durch Absprachen, interne Zusammenarbeit und Interessengemeinschaften.

Der Begriff der *consociatio* kann eine Garantie für den Erfolg einer Gemeinschaft nur insoweit geben, als die Beteiligten in der Lage sind, ihre Ziele zu verwirklichen. Erst dann wird möglicherweise auch noch das Gemeinwohl mitberücksichtigt. Im Gegensatz dazu impliziert der Begriff der *socialisatio* das vom Staat verbürgte Gemeinwohl. Die Praxis hat jedoch gezeigt, daß sich letzteres Prinzip in seiner Ausschließlichkeit nicht bewährt hat. Der Zusammenbruch der sozialistischen Regierungen in Osteuropa brachte so viele Ungleichheiten und Privilegien ans Licht, daß kaum noch jemand geneigt sein wird, im Sozialismus einen sicheren und ehrenhaften Weg zur Gerechtigkeit zu sehen. Es müßte der Kirche also darum gehen, den Unternehmen klarzumachen, welche Bedeutung ihr Beitrag zur Entstehung und Wahrung eines gerechten Gemeinwohls ausmacht.

Die Kirche betrachtet die Gerechtigkeit nicht nur als Frage des persönlichen Gewissens, sondern als Ziel, das Unternehmen, Verbände und sonstige Institutionen gleichermaßen verfolgen müssen. Da die Unternehmen bereits über ein ihnen eigenes Spar-, Arbeits- und Konsumethos verfügen, müßte hier die Kirche mit ihrem Appell für eine gerechte Wirtschaft ansetzen.

Die Wirtschaft als Werkzeug der Gerechtigkeit

Welche nützlichen Anregungen und welche Art von Gerechtigkeit könnte man von einem Mehr an *consociatio* von den Unternehmen erwarten? Solange der Begriff der Verstaatlichung für die Ordnung des Wirtschaftslebens vorherrscht, wird jeder Unternehmer auf die Frage nach mehr wirtschaftlicher Gerechtigkeit auf den Staat verweisen. Würde jedoch der Begiff der Zusammenarbeit als Richtlinie für eine Selbstkontrolle der Wirtschaft akzeptiert werden, dann läge die Verantwortung bei den einzelnen Geschäftspartnern. Der *consociatio* kann man durch weitere Argumente noch mehr Substanz verleihen.

Individualisierung und Kommerzialisierung sind wohl die wichtigsten und bleibenden Folgen der Industrialisierung. Die Verstaatlichung nimmt auf diese Tendenzen keine Rücksicht, und zur Lösung moralischer Probleme hat der staatliche Einfluß bisher nur wenig beitragen können. *Consociatio* dagegen sieht diese zunehmende Individualität und Selbständigkeit der Wirtschaftsorganisationen. Ob jedoch das Zusammentreffen verschiedener wirtschaftlicher Interessen zu mehr Gleichheit und Gerechtigkeit führt, hängt in hohem Maße von der Einstellung der beteiligten Personen und von der jeweiligen Unternehmensstrategie ab. Zusammenarbeit erfordert eine Selbstregulierung der Betriebe und einen gewissen Altruismus der Organisationsgestaltung. *Consociatio*

sieht das Unternehmen als moralische Vertretung und so auch als Werkzeug für mehr Gerechtigkeit, durch das die Gewerkschaftler, Unternehmer, Betriebsleiter, Interessenvertreter und auch die Arbeitnehmer zu mehr Verantwortungsbewußtsein erzogen werden; diesen Gruppen sollte die Kirche mehr Aufmerksamkeit widmen. Wie aber soll die Kirche aus ihrem »privaten« Bereich in Kontakt zu der Wirtschaft treten?

Hierbei sind drei Lösungen vorstellbar: Erstens eine Kirche, die vollständig ihren »privaten« Status akzeptiert, zweitens eine Kirche, die diesen Status gerade ablehnt und schließlich eine Kirche, die ihren Traditionen treu bleibt, zugleich aber den Dialog mit der alle Bereiche des Lebens beeinflussenden Wirtschaft nicht scheut. Die Kirche hat sich durch ihre Soziallehre für den letztgenannten Weg entschieden. Sie müßte mit den Unternehmen ins Gespräch kommen und Fragen der sozialen Gerechtigkeit auf pastorale, und das heißt hier: vorurteilsfreie Weise diskutieren. Würden die Betriebe ihre Möglichkeit moralischer Einflußnahme tatsächlich nutzen, dann wäre die Kirche gewiß bereit, eine strukturelle und institutionelle Verankerung wirtschaftlicher Gerechtigkeit mit zu stützen.

Die Soziallehre, vor einem Jahrhundert in Hinblick auf wünschenswerte staatliche Veränderungen entstanden, sollte immer noch genügend Raum für das Nachdenken über wirtschaftlich neue Strukturen bieten. *Gaudium et spes* verweist in ihrem letzten Artikel zur Wirtschaft auf die Bergpredigt: Sowohl unser persönliches als auch unser soziales Leben sollte von den Seligpreisungen bestimmt sein. Nur aus dieser Geisteshaltung heraus kann man ein *opus iustitiae*, ein Werk der Gerechtigkeit für Wirtschaft und Gesellschaft erwarten.

»Selig die nach Gerechtigkeit dürsten«: Alexander Solschenizyn

Von Aldo Cazzago OCD

Die Ereignisse des Jahres 1989 in Osteuropa haben uns eine Tatsache von ungewöhnlicher Bedeutung vor Augen geführt: Millionen von Menschen, die vierzig Jahre lang gezwungen waren, an eine vorgeschriebene Gerechtigkeit zu glauben, sie auszuüben und zu ertragen – eine Gerechtigkeit, die für die unmittelbare Konkretion einer genau bestimmten und beinahe unveränderlichen Vorstellung von Wahrheit gehalten wurde –, diese Menschen haben den Mut und die Kraft dazu gefunden, für sich und andere eine neue Form von Gerechtigkeit und gerade damit auch von Wahrheit zu fordern. Die Verhältnisse in den osteuropäischen Staaten sind gleichsam wie von einem Sturm durcheinandergewirbelt worden. Ein Beispiel, das für alle steht: Václav Havel avancierte vom Gefangenen zum Staatsoberhaupt.

Die ideologische Gleichförmigkeit mit all ihren Nebenwirkungen der Unbeweglichkeit, Angst und Passivität, die so treffend von einigen Autoren des *Samisdat* beschrieben wurde, scheint sich wie Schnee in der Sonne aufgelöst zu haben. Zu Recht bemerkte man, daß mit dem Jahr 1989 »die Geschichte des Ostens in Bewegung geraten sei«[1], und zwar derartig schnell, daß sie uns keine Zeit ließ, alle Ereignisse im Gedächtnis zu behalten.

Von dem geschichtlichen Wandel betroffen waren zweifelsohne auch Person und Werk Alexander Solschenizyns, der vor nunmehr zwanzig Jahren den Literaturnobelpreis erhielt. Im folgenden wollen wir die Geschichte jenes Werkes rekonstruieren, mit dem er der Welt das »andere« Gesicht des sowjetischen Systems enthüllte und für das er am 13. Februar 1974 mit der Verbannung bezahlen mußte: *Der Archipel Gulag*.

Die letzten Monate

Ende August 1973, als sich die Feindseligkeiten und Drohungen gegen Solschenizyn verstärkten, gelang es dem KGB, in den Besitz des Manuskriptes des *Archipel Gulags* zu kommen.[2] In der Erwartung seiner Veröffentlichung im Aus-

1 L. Geninazzi, 1989. L'anno in cui la storia dell'Est si è messa a correre, in: *Vita e Pensiero* 73 (1990) Nr. 1, S. 2-12.

2 Vgl. A. Solschenizyn, *Die Eiche und das Kalb. Skizzen aus dem literarischen Leben*. Darmstadt 1975, S. 422 und Anhang 26, S. 648ff.

land, die Ende Dezember in Paris erfolgen sollte, autorisierte Solschenizyn Anfang September den *Samisdat*, einen Auszug aus einem anderen Werk zu publizieren.[3] Nachdem er die Bestätigung erhalten hatte, daß der auch in der UdSSR zu empfangene Rundfunksender *Deutsche Welle* eine halbe Stunde seiner Programme der Lektüre des *Archipel Gulag* widmen würde, erklärte der Schriftsteller am 18. Januar 1974: »Ich bin sicher, daß bald eine Zeit kommt, zu der man dieses Buch in unserem Land weithin und sogar frei lesen wird.«[4] Einige Tage zuvor – am 14. Januar – hatte die *Prawda* einen Artikel mit dem Titel »Der Weg des Verrats« veröffentlicht.[5] Dies war das Zeichen dafür, daß sich nun um den Schriftsteller und seine Familie der Kreis der sowjetischen »Gerechtigkeit« immer mehr zu schließen begann. Einem Journalisten der Zeitschrift *Time* antwortete er auf die Frage, wie seiner Meinung nach die Verantwortlichen ihm gegenüber auf die Veröffentlichung des *Archipel Gulag* im Westen reagieren würden: »Ich wage überhaupt keine Prognosen. Ich und meine Familie sind zu allem bereit. Ich habe meine Pflicht vor denen getan, die ihr Leben verloren haben, das gibt mir Erleichterung und Ruhe.«[6]

Am 11. Februar weigert er sich in einem Schreiben an die Staatsanwaltschaft in Moskau, der Aufforderung, den Autoritäten vorstellig zu werden, nachzukommen (die Aufforderung stammte vom 8. Februar).[7] Am darauffolgenden Tag schließt sich der Kreis um Solschenizyn endgültig: Am 12. Februar wird er verhaftet.[8] Es vergehen weitere vierundzwanzig Stunden. Um 15.47 Uhr des 13. Februar wird Solschenizyn auf »Beschluß des Präsidenten des Obersten Sowjet aufgrund seiner systematischen Aktivitäten, die mit der Stellung eines sowjetischen Staatsbürgers unvereinbar waren, und wegen der Verbreitung von Vorurteilen gegen die UdSSR seiner sowjetischen Bürgerrechte enthoben und am 13. Februar 1974 außer Landes gebracht. Seine Familie kann ihm auf seinen Wunsch hin folgen.«[9]

---

3 Vgl. ebd., S. 434 und Anhang 29, S. 670.

4 Ebd., Anhang 31, S. 672.

5 Vgl. ebd., S. 471 und Anhang 31, S. 671ff.

6 Ebd., Anhang 32, S. 677. Das Interview stammt vom 19. Januar. Das »dramatische« Klima dieser Tage wurde ebenso von Lidija Tschukowskaja, die ebenfalls am 9. Januar 1974 aus dem Schriftstellerverband ausgeschlossen worden war, rekonstruiert. Sie hatte das Glück, mit Solschenizyn in Peredelkind dieselbe Datscha zu bewohnen. Vgl. L. Tschukowskaja, Il processo. Memoria sul costume letterario. Mailand 1982, S. 93-94, 141-154, 172-175.

7 Vgl. ebd., Anhang 35 und 36, S. 683f.

8 Vgl. ebd., S. 494ff. Wenige Stunden vor seiner Verhaftung schrieb Solschenizyn den letzten Aufruf an seine Mitbürger mit dem bezeichnenden Titel: *Lebt nicht mit der Lüge*.

9 Ebd., S. 530. Der offizielle Text der Verlautbarung befindet sich in: *La Documentation Catholique* 71 (1974) Nr. 1650, S. 290. Die ersten Reaktionen auf die Verbannung und auf die Veröffentlichung des *Archipel Gulag* können in zahlreichen Schriften verschiedener Dissidenten nachgelesen werden. Vgl. L'arcipelago della verità, in: *Russia Cristiana* 15 (1974) Nr. 135, S.3-24. Ebenso das bewegende Zeugnis »Come leggono in Russia ›Arcipelago Gulag‹«, in: *Russia Cristiana* 16 (1975) Nr. 143, S. 77-79. Das russische Original steht in der *Russkaja mysl* vom 27. März 1975.

Der Kampf zwischen dem »Kalb und der Eiche«, wie Solschenizyn danach seine Autobiographie genannt hat, scheint zu diesem Zeitpunkt mit der endgültigen Niederlage des »Kalbes« zu enden. In seinem Heimatland jedoch ließ sich die Erinnerung an ihn nicht durch ein Stück Papier auslöschen. Es blieben, wenn auch nur im *Samisdat*, seine Werke. Die Furcht vor dem *Achipel Gulag* war so groß, daß, wie Solschenizyn später 1976 selbst berichtete, »den Beschäftigten des sowjetischen Rundfunks der Befehl erteilt wurde, niemals das Wort ›Archipel‹ zu benutzen, niemals, auch nicht als geographischen Terminus. Dieses einfache, recht allgemein verwendete Wort wurde verboten, und wenn man notgedrungen irgendeinen Archipel erwähnen mußte, sagte man: Die Inselgruppe Soundso.«[10]

1974-1984: Die ersten zehn Jahre im Exil

Auch wenn Solschenizyn zeitweise in Zürich lebte, veröffentlichte er 1974 und 1976 auch den zweiten und dritten Band des *Archipel Gulag* in Paris. Zudem gründete er den Russischen Sozialfond, mit dessen aus den Rechten des *Archipel Gulag* gewonnenen Einnahmen er inhaftierte Dissidenten und deren Familien unterstützen konnte.[11]

Im Sommer 1976 siedelte die gesamte Familie Solschenizyn (die Ehefrau, drei Kinder und die Schwiegermutter) nach Cavedish (Vermont, USA) über.[12] Der exilierte Nobelpreisträger zog sich auf ein einige Hektar großes Landgut zurück, dessen Umland aus der Nähe betrachtet besonders im Winter an die russische Landschaft erinnerte, um dort sein umfassendstes und bedeutendstes Werk zu schreiben: *Das Rote Rad*, dessen erster Band schon 1971 in Paris unter dem Titel *August Vierzehn* veröffentlicht worden war.

Übersetzungen seiner Werke waren schon in sehr großer Zahl erschienen. Bereits 1977 konnte man den Exil-Autor in zweiunddreißig Sprachen lesen, u.a. auch in Koreanisch, Japanisch, Türkisch und Hebräisch.[13] Ende der Siebziger Jahre wurden in der UdSSR viele Dissidenten verhaftet, und die Be-

---

10 A. Solschenizyn, Dialogo con il futuro. Mailand 1977. Interview im französischen Fernsehen.

11 Berichte über die Aktivitäten des Fonds können nachgelesen werden in: A. Nemethy, Ha la pace e la neve ma non la patria. Intervista con la moglie Natalia Solzenicyn, in: *Famiglia Cristiana* 14 (1984) Nr. 3, S. 64-65, aus dem englischen Original im *Vermont Life*; J. Ellis, La Chiesa Ortodossa Russa. Bologna 1989, S. 754-56 (engl. Original: The Russian Orthodox Church. Keston College 1986); A. Solschenizyn, Solidarietà con i perseguitati, in: Recostruire l'uomo. Mailand 1984, S. 58-63.

12 Nähere Informationen über die Entscheidung, in die USA überzusiedeln, befinden sich in dem schon zitierten Interview mit Solschenizyns Frau Natalia. Weitere Hinweise bei I. Alberti, Solzenicyn, la casa nel bosco, in: *Il Sabato* 6 (1984), S. 11-12.

13 M. Werner, Aleksandr Solzenicyn. Eine Bibliographie seiner Werke. Hildesheim/New York 1977.

rühmtesten unter ihnen oft dazu gezwungen, ihr Heimatland zu verlassen. Im Januar 1980 wurde der Physiker A. Sacharow in die Stadt Gorki verbannt. Das Phänomen des »Dissenses« schien sich demzufolge allmählich seinem Ende zuzuneigen.[14]

Die Werke Solschenizyns waren jedoch weiterhin, wenn auch heimlich, im Umlauf. Auf dem Schwarzmarkt zählten sie nach der Bibel zu den begehrtesten Schriften. Im Dezember 1983 wurde die erste Nummer einer neuen Zeitschrift des *Samisdat* veröffentlicht, deren erste fünf Kapitel folgendermaßen eingeteilt waren: I. Anmerkung der Redaktion; II. Die Menschenrechtsbewegung in der UdSSR; III. Der Hilfsfond für politische Gefangene; IV. A. Solschenizyn: Der Archipel Gulag (Auszüge); V. Der Archipel heute.[15]

Im Westen verhielten sich die Dinge ein wenig anders. Das anfängliche Wohlwollen der kulturellen und politischen Welt schwand zunehmend, um schließlich in eine offene Feindschaft umzuschlagen. Was war der Grund hierfür? Bei verschiedenen Gelegenheiten und Anlässen (Fernsehinterviews, öffentliche Reden usw.) hatte der Schriftsteller dem Westen gegenüber sein Bedauern zum Ausdruck gebracht, da dieser von Tag zu Tag eine schwächere und nachgiebigere Position hinsichtlich der sowjetischen Ideologie eingenommen hatte. Die Sowjetunion hatte zwischenzeitlich weitere Länder militärisch besetzt (Vietnam, Mai 1975; Afghanistan, Dezember 1979; Polen, Dezember 1981 »Staatsstreich« und Ende der Solidarnosc).

Auch Solschenizyns Werk schien dem Vergessen anheimzufallen. Wie Solschenizyn berichtete, habe »ein Amerikaner in einem Leserbrief geschrieben, daß er jeder seiner Töchter 100 Dollars angeboten habe, damit sie den zweiten und dritten Band des *Archipel Gulag* lesen sollten, aber die Töchter hätten sich geweigert.«[16] – Nicht der gesamte Westen war so gleichgültig. Im Mai 1982 wurde Solschenizyn in London mit dem Templeton-Preis ausgezeichnet.

Auf die ersten zehn Jahre im Exil zurückblickend erläuterte Solschenizyns Frau Natalia 1984 in einem Interview: »Wir haben gelernt, Vermont zu lieben und werden es niemals verlassen, es sei denn, um nach Rußland zurückzukehren und zwar an dem Tag, an dem es frei sein wird. Andernfalls werden wir wohl hier begraben werden. Aber ich hoffe, dazu wird es nicht kommen.«[17]

---

14 Vgl. J. Ellis, a.a.O. S. 621-747.

15 Vgl. *Russia Cristiana* 9 (1984), Nr. 197, S. 92-93.

16 Die Episode wird wiedergegeben bei A. Solschenizyn. L'Errore dell'Occidente. Mailand 1980, S. 65.

17 Vgl. mit dem schon erwähnten Interview mit der Ehefrau Natalia. Ebenso einige Artikel und Kommentare als Rückblick auf das erste Jahrzehnt Exil im Dossier von *Il Sabato* 6 (1984), S. 11-13. Dazu I. Alberti, Solzenicyn, dieci inquieti anni di profezia, in: *30 Giorni* 2 (1984) Nr. 2, S. 55-59. V. Strada, URSS – Russia. Mailand 1985, S. 196-214 (La Russia di Solzenicyn).

1985-1988: Tauwetter?

Im November 1982 starb Leonid Breschnew und aus der Gerontokratie im Kreml rekrutierten sich seine Nachfolger: Dem ehemaligen KGB-Chef Andropow, an den Solschenizyn im August 1971 einen offenen Brief gerichtet hatte[18], folgte der Bürokrat Tschernenko. Im März 1985 übernahm Michael Gorbatschow die Regierungsgeschäfte in der UdSSR.

In den Jahren 1983-84 erlebte Westeuropa den Höhepunkt der verschiedenen Friedensbewegungen (äußerlich grün, von innen rot, wie manche behaupten). Im Rahmen der Diskussionen um die Stationierung amerikanischer Raketen auf europäischem Gebiet verwies man auch auf den *Archipel Gulag* und seinen Autor. André Glucksmann erklärt in einem Interview mit der in russischer Sprache erscheinenden Zeitschrift *Russkaja Mysl*: »Die Zeit des Kommunismus als Exportware ist nunmehr vorbei, wenigstens in Europa.« Deshalb »hat die Sowjetunion in Europa den ideologischen Kampf verloren. Aufgrund der Tatsache, daß Solschenizyn einen außerordentlichen Beitrag zum Sieg der freiheitlichen Ideen über die Ideen des sozialistischen Totalitarismus geleistet hat, sind die SS-20 Raketen meines Erachtens als Antwort des Kremls gegenüber dem Autor des *Archipel Gulag* zu betrachten.«[19]

Am 31. Mai 1985 beantragte Solschenizyn, wie einige Journalisten berichteten, unerwartet die amerikanische Staatsbürgerschaft für sich und seine Familienangehörigen.[20]

Das Jahr verging ohne Veränderungen in der Literaturpolitik der sowjetischen Regierung. Dies läßt sich an einer Erklärung ablesen, die in gewisser Weise »offiziellen« Charakter hatte. Der Vizedirektor von *Nowyi mir* Vladimir Lakschin ließ in einem Interview folgendes verlauten: »... aber wie Sie wissen, spricht man kaum von Solschenizyn. Er ist eine sehr bedeutsame Gestalt in jenen Jahren gewesen (gemeint sind jene Jahre, in denen Solschenizyn *Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch* 1962 veröffentlichte), ein hervorragender Schriftsteller, seine ersten Werke stellen weiterhin ein wichtiges literarisches Ereignis dar. Schade, daß er danach in einen einseitigen Haß abgeglitten ist.«[21] Das Urteil ist deutlich: Solschenizyn haßt sein Volk, und deswegen wird sein literarisches Werk von seinen Mitbürgern nicht gelesen. Offensichtlich war die

18 Vgl. A. Solschenizyn, *Die Eiche und das Kalb*, a.a.O., Anhang 17, S. 616ff.

19 Italienische Übersetzung im *Avvenire* vom 13. Mai 1984, S. 14.

20 Diese Nachricht entnehmen wir zwei Artikeln in der Zeitung *Il Popolo* vom 6. und 8. Juni 1985, S. 3 und S. 10. Die Wochenzeitschrift *Il Sabato* (Nr. 24 vom 15. Juni 1985, S. 16) streitet die Meldung aus *Il Popolo* zumindest teilweise ab, indem sie bestätigt, daß nur die Schwiegermutter und ein Sohn die amerikanische Staatsbürgerschaft schon erhalten hätten. Solschenizyn, der sich zwar an dieser Entscheidung orientierte, habe aber zu diesem Zeitpunkt noch keinen Antrag für die amerikanische Staatsbürgerschaft eingereicht gehabt.

21 Interview im *Corriere della Sera* vom 23. September 1985, S. 3.

Mauer des Totalitarismus noch sehr dicht. Die Hoffnung, in ihr den auch nur feinsten Riß zu entdecken, erwies sich als reine Illusion.[22]

Zwei Jahre später, Anfang 1987, schien etwas zu geschehen. Angeblich hatte S. Zaligin, der Direktor von *Nowyi mir*, einem dänischen Journalisten gegenüber durchblicken lassen, daß die Aussicht bestünde, mit der Veröffentlichung einiger Werke des Exil-Schriftstellers zu beginnen: in Kürze schon *Krebsstation* und möglicherweise in einer zweiten Phase den umstrittenen *Archipel Gulag*. Aus der Moskauer Redaktion teilte der Sekretär G.J. Reschnitschenko jedoch mit, daß »die Veröffentlichung der Werke Solschenizyns nicht vorgesehen sei«.[23]

Daß sich die Situation allmählich veränderte, läßt sich auch an einer anderen Tatsache erkennen. Man entschloß sich, in der UdSSR das Werk eines Mannes zu veröffentlichen, den man dreißig Jahre zuvor noch ein »Schwein« genannt hatte, »das den eigenen Teller beschmutzt habe«:[24] Boris Pasternak und sein *Doktor Schiwago*.

Der sozialistische Realismus zerbrach sicherlich nicht aufgrund einer einzigen Erklärung gegenüber einer dänischen Zeitung! Im selben Monat März vertrat der neue Generalsekretär des sowjetischen Schriftstellerverbandes Vladimir Karpow in einem Gespräch mit dem Slawisten Vittorio Strada die Ansicht, daß Schriftsteller wie Solschenizyn, Maximow und Nekrasow, solange sie »zu Hause« lebten, gute Literatur geschrieben hätten, nach ihrem Fortgehen aber »sich in die Politik gestürzt«, »Schmutz auf ihr Land geschleudert« und »das wenige an Talent, das sie besaßen, zerstört hätten«. Und schließlich sei Solschenizyn ein »Monarchist«.[25]

S. Zaligin kehrte auf die von der dänischen Zeitung verbreitete Nachricht hin aus Paris zurück, um richtigzustellen, daß die von ihm geleitete Zeitschrift nicht die Absicht habe, *Krebsstation* zu veröffentlichen. Zugleich bemerkte er, »nicht die Veröffentlichung eines Werkes ankündigen zu können, ohne vorher das Einverständnis seines Autors eingeholt zu haben«.[26]

Ende 1987 ergab sich zumindest ein »Kontaktpunkt« zwischen Solschenizyn und Gorbatschow. Letzterer hatte nämlich sein eigenes Buch *Perestrojka* von

---

22 Vgl. V. Strada, Letteratura e Totalitarismo, in: L'uomo di fronte all'arte. Valori estetici e valori etico-religiosi (Atti del 55° corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica, La Spezia, 8.-9. settembre 1985). Mailand 1986, S. 210-220.

23 F. Venturini, E ora si dice a Mosca: Solzenicyn presto riabilitato? in: *Corriere della Sera*, 5. März 1987, S. 1.

24 So bezeichnete am 30. Oktober 1958 Semicastny, der Sekretär der Komosol, Pasternak. Ein Auszug der Rede Semicastnys ist nachzulesen in: *L'Altra Europa* 14 (1989) Nr. 226, S. 36. Auch L. Tschukowskaja hat verschiedene Anklagen von Seiten einiger Mitglieder des Schriftstellerverbandes Pasternak gegenüber rekonstruiert und wiedergegeben; vgl. a.a.O., S. 164-168.

25 Interview im *Corriere della Sera* vom 12. März 1987, S. 3.

26 Erklärung während einer Diskussion mit Slawistikstudenten. Text im *Corriere della Sera* vom 7. März 1987, S. 13.

demselben amerikanischen Verlag (*Harper and Row*) publizieren lassen, der viele Jahre lang noch vor der Ausbürgerung die Bücher Solschenizyns veröffentlichte.

1988 sollte für die UdSSR ein Jahr wichtiger Veränderungen werden. Von den bürgerlichen und religiösen Autoritäten ermutigt, begingen die Gläubigen die Tausendjahrfeier der Christianisierung Rußlands (988-1988). Seit Januar konnte man endlich jenes Meisterwerk lesen, das bereits 1958 den Literaturnobelpreis erhalten hatte: *Doktor Schiwago*. Und schließlich feierte Solschenizyn seinen 70. Geburtstag.

In der Augustausgabe der Zeitschrift *Knischnoe oboschrenie* (*Bücherpanorama*) erschien ein Artikel unter dem Namen Helena Tschukowskaja, in dem die Revision der im Februar 1974 gegen Solschenizyn erhobenen Anklagen und die Zurückgabe der Staatsbürgerschaft gefordert wurde. Die Reaktionen auf Tschukowskajas Forderung ließen nicht auf sich warten: Innerhalb weniger Tage gingen in der Redaktion mehr als 200 Briefe zugunsten ihres Vorschlages ein (nur fünfzehn sprachen sich dagegen aus).[27] Die Ereignisse des Sommers beschreibt I. Alberti folgendermaßen: »In diesem allgemeinen Klima hatte sich der Direktor von *Nowyi mir*, der Schriftsteller Sergej Zaligin, eine ältere, ehrwürdige Persönlichkeit, die sich in der Vergangenheit nicht immer durch tadellosen Mut hervorgetan hatte, dazu entschlossen, konkrete Schritte einzuleiten, um die Veröffentlichung von Solschenizyns Werk in seinem Heimatland zu verwirklichen.«[28]

Zwei Probleme galt es zu lösen: Zum einen mußte die Zustimmung von »oben« erlangt werden, zum anderen war die Erlaubnis zur Veröffentlichung vom Autor selbst einzuholen, der über die Publikationsrechte seiner Werke für die UdSSR und die übrigen osteuropäischen Staaten verfügte. Nach erheblichen Schwierigkeiten konnten die Kontakte zu dem Exil-Schriftsteller gefestigt werden. Aus Vermont stellte er nur eine einzige Bedingung: Am Anfang der Veröffentlichung seiner Werke sollte der *Archipel Gulag* stehen. Dem Direktor von *Nowyi mir* wurde die Möglichkeit gegeben, eine Auswahl der Kapitel, etwa ein Drittel, zu edieren.[29] »Unter diesen Bedingungen«, bemerkte I. Alberti, »nahm Zaligin die via crucis auf sich, die Autoritäten zu konsultie-

27 Eine Zusammenfassung des Artikels von L. Tschukowskaja und umfangreiche Auszüge von den in der Redaktion eingegangenen Briefe sind nachzulesen bei C. Moroni, Madre Russia chiama, in: *Il Sabato* 50 (1988), S. 67-68. Berichte auch im *Avvenire* vom 4. September 1988, S. 7.

28 I. Alberti, Stracciate Solzenicyn, in: *Il Sabato* 44 (1988), S. 42. Aus einem Interview der *Literaturnaja gaseta* (29. November 1989) mit V. Borisow war zu erfahren, daß schon seit dem Frühjahr 1988 S. Zaligin mit Solschenizyn in Kontakt stand, um die Veröffentlichungsrechte für *Krebsstation* zu erhalten. Der italienische Text des Interviews befindet sich in: *L'Altra Europa* 15 (1990), S. 141.

29 Vgl. ebd. Bestätigung der Berichte durch Zaligin selbst in einem Interview mit dem *Corriere della Sera* (5. August 1989, S. 3) anläßlich der Veröffentlichung der ersten Kapitel des *Archipel Gulag* in *Nowyi mir*.

ren«: Von der untersten Ebene bis hin zur Spitze der Pyramide: Gorbatschow.[30] Am 7. September vollzog die Redaktion von *Nowyi mir* den letzten Schritt: Sie beschloß, einige Kapitel des *Archipel Gulag* zu publizieren. Die offizielle Ankündigung für die Leser sollte auf der Titelseite des Oktoberheftes erscheinen. Daraufhin begann man mit dem Druck der Titelseite. Die Schwierigkeiten nahmen allerdings kein Ende: Ein mysteriöser Telefonanruf stoppte die Verbreitung der nun schon gebundenen Exemplare. Der Befehl, so hieß es, komme von »oben«. Im Augenblick also noch kein Solschenizyn![31]

Ende November erklärte der Ideologe der KPdSU Vadim Medwedew, daß die Werke Solschenizyns und vor allem der *Archipel Gulag* niemals in der UdSSR publiziert werden würden, da »sie eine Bedrohung der Grundlagen der sowjetischen Gesellschaft darstellten«. Nur der »Große Bruder« könne die Geschichte der UdSSR in diesem Jahrhundert schreiben. Die anderen sollten zuhören und daraus lernen![32] Ein Beispiel mag dies belegen: Während des Sommers wurde der Befehl erteilt, die Geschichtsprüfung in sowjetischen Schulen zu verschieben. Die Machthaber schienen sich ihrer eigenen Vergangenheit nicht mehr sicher zu sein – bis sie sie nicht neu geschrieben hatten. Die *Prawda* vom 13. Oktober teilte mit, daß eine Kommission unter dem Vorsitz Gorbatschows einen Abriß der Geschichte der KPdSU vorbereite: »Ziel dieser Geschichte ist es,« so der Historiker M. Heller, »den wirklichen Verlauf der Ereignisse seit der Oktoberrevolution zu beschreiben, so daß sich an ihr alle anderen historischen Werke orientieren könnten.«[33]

Anfang Oktober wurde die Gruppe derer, die Gerechtigkeit für Solschenizyn forderten, größer. Die Gewerkschaft der sowjetischen Regisseure verlangte, daß aus streng juristischen Gründen das Präsidium des Obersten Sowjet die Ausbürgerung revidieren sollte. Auf ihren Wunsch hin sollte eine Antwort vor dem 11. Dezember, dem 70. Geburtstag des Schriftstellers, erfolgen.[34]

In Moskau, New York und Paris wurde derweil sein literarisches Werk auf Kongressen und Literatentreffen in Erinnerung gerufen. Am 13. Dezember bezeichnete der Theologe O. Clement in Paris Solschenizyn als »das Gewissen Rußlands« und erinnerte daran, daß fast 1.500 Intellektuelle vor kurzer Zeit die

---

30 Vgl. ebd.

31 Vgl. ebd. Interessant ist auch die kurze Schrift von N. Struve, D'un jubile à l'autre, in: *Le Messager Orthodoxe* 108 (1988), S. 1-2.

32 »... in der Tat ist uns genau das letzte Jahrhundert unserer Geschichte verborgen geblieben, und wir haben uns fast daran gewöhnt, nichts darüber zu wissen.« A. Solschenizyn, Intervistacon la BBC (sezione russa). Mailand 1979, S.19. Interessant auch K. Ljubarskij, I diritti umani nel periodo della perestrojka e della glasnost, in: Dove va la perestrojka, Comitato Italiano Helsinki. Rom 1989, S. 59-71.

33 M. Heller, Ricerca storica e lotta politica nell'URSS di Gorbacëv, in: Dove va la perestrojka, a.a.O., S. 104.

34 Vgl. A. Buongiorno, Solzenicyn: a Mosca chiedono il suo rientro, in: *Avvenire* vom 5. Oktober 1988, S. 8. Weitere Berichte im *Corriere della Sera* vom 5. Oktober 1988, S. 4.

Veröffentlichung seiner Werke gefordert hätten, um dadurch seine Rückkehr zu begünstigen.[35] Während in Moskau ähnliche Treffen stattfanden, war auf den Mauern der Stadt folgender Schriftzug zu lesen: »Wir kennen Solschenizyn, aber wer ist dieser Medwedew?«[36] Einige nicht offizielle Zeitschriften wie der *Vybor* und das Referendum hoben nachdrücklich den Geburtstag durch die Veröffentlichung verschiedener Schriften hervor.[37] Diese Festtagsstimmung änderte jedoch nichts an den Tatsachen: Solschenizyn konnte in seiner Heimat noch nicht gelesen werden. Seinen Mitbürgern konnte er nur schaden! Das Jahr 1988 ging mit der immer drängenderen Frage zu Ende: »Wird die UdSSR Solschenizyn wiedersehen?«[38]

1989 – Endlich wird veröffentlicht!

Im Juni hielt der sowjetische Schriftstellerverband einen Kongreß ab. Am 30. Juni traf man eine schicksalhafte Entscheidung: Der Schriftstellerverband beschloß einstimmig, in der UdSSR das Buch, das den Machthabern als Tabu gegolten hatte, zu veröffentlichen: den *Archipel Gulag*, das Werk, in dessen sieben Büchern »unser System« dargestellt wurde.[39] Die Reue des Verbandes blieb nicht nur darauf beschränkt. Er beschloß zudem, das Dekret, durch das Solschenizyn am 4. November 1969 aus eben diesem Schriftstellerverband wegen »antisozialen Verhaltens« ausgeschlossen worden war, zu revidieren.[40] Un-

---

35 O. Clement, Pour les soixante-dix ans de Solzenicyn, in: *Le Messager Orthodoxe* 109 (1988), S. 87.

36 Die Geschichte der verschiedenen Begegnungen in Moskau wird berichtet von S. Grigorianz und I. Alberti in *Il Sabato* 52-53 (1988), S. 91; 1 (1989), S. 93; 2 (1989), S. 91; M. Mendeleew, La Russia guarda a Solzenicyn, in: *L'Altra Europa* 14 (1989), Nr. 223, S. 120-122. Zum 70. Geburtstag wird auf die Artikel von C. Moroni/A. Vicini/I. Alberti/V. Strada in *Il Sabato* 50 (1988), S. 62-69, und auf V. Strada, Buon compleanno Ivan Denisovic, in *Corriere della Sera* (7. Dezember 1988, S. 3) verwiesen.

37 Der für den *Vybor* geschriebene Artikel von G. Onistschenko, Omaggio a un profeta solitario, ist in *30 Giorni* 6 (1988), Nr.12, S. 71-74, ins Italienische übersetzt. Ebenfalls dort übersetzt ist der Brief von Solschenizyn an die Redakteure des *Vybor* (S. 70).

38 V. Strada, E l'URSS potrà rivedere Solzenicyn?, in: *Corriere della Sera* vom 30. Dezember 1988, S. 11.

39 So der Leitartikel der Zeitschrift *Referendum*. Die italienische Version in: *L'Altra Europa* 14 (1989), Nr. 223, S. 126.

40 Die Meldung wurde von der gesamten Presse besonders hervorgehoben: *Corriere della Sera* vom 3. Juli 1989, S. 1; *Il Giornale* vom 3. Juli 1989; *Il Giorno* vom 3. Juli 1989, S. 15; *L'Unità* vom 3. Juli 1989 (knapp 10 Zeilen). S. Zaligin hat in *Moskowskie Nowosti* die Entscheidung, Solschenizyn wieder in den Schriftstellerverband aufzunehmen, als »die ernsthafteste und produktivste, die der Schriftstellerverband in den letzten Jahren getroffen habe«, bezeichnet. Vgl. F. Cucurnia, Ora Solzenicyn torni a Mosca, in: *La Repubblica* vom 13. Juli 1989, S. 13. Ebenso die Stellungnahme des Philologen S. Awerintschew in: *Sowetskaja Kultura* vom 15. Juni 1989; die italienische Übersetzung in: *L'Altra Europa* 14 (1989), Nr. 227, S. 5-13. Der Text der Diskussion, der zum Ausschluß Solschenizyns aus dem Schriftstellerverband führte, befindet sich in: *Die Eiche und das Kalb*, a.a.O., Anhang II, S. 595ff.

willkürlich werden jene prophetischen Worte Solschenizyns in Erinnerung gerufen, die er einige Tage vor seiner Ausweisung formuliert hatte: »Eine wutentbrannte Pressekampagne verbirgt vor dem sowjetischen Leser das Wichtigste, wovon dieses Buch handelt. Was ist das für ein seltsames Wort in seinem Titel, ›Gulag‹? ... Ich bin sicher, daß bald eine Zeit kommt, zu der man dieses Buch in unserem Land weithin und sogar frei lesen wird.«[41]

Von Amerika aus verfolgte Solschenizyn aufmerksam die Geschehnisse. In einem langen Interview mit der Zeitschrift *Time* teilte er mit, daß eine mögliche Rückkehr in sein Vaterland von der Erfüllung einiger Forderungen abhinge. Erstens sollten seine gesamten Bücher, *Das Rote Rad* inbegriffen, veröffentlicht und »in jeder Buchhandlung in der UdSSR zum Verkauf« angeboten werden. Zweitens sollten die sowjetischen Autoritäten die Verurteilung wegen »Landesverrats« revidieren, aufgrund derer er aus seinem Heimatland vertrieben worden war. In der Tat hatte bisher »niemand diese Verurteilung modifiziert«, wie seine Frau Natalia erklärte.[42]

Zu diesem Zeitpunkt erteilte Solschenizyn *Nowyi mir* die Lizenz, eine umfangreiche Auswahl von Kapiteln aus dem *Archipel Gulag* zu veröffentlichen. In einem Brief schreibt er: »Ich erteile Vadim Michailowitsch Borisow das Recht, meine literarischen Werke und das copyright in der UdSSR zu vertreten, diesbezüglich Verträge abzuschließen, die Veröffentlichung aller meiner Werke, Artikel und Briefe zu gestatten oder zu unterbinden und die Kino-, Fernseh- oder Radiobearbeitung aller meiner Werke zu verbieten.«[43]

Siebenundzwanzig Jahre nach *Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch* war in der Augustausgabe von *Nowyi mir* wieder die Rede vom »größten russischen Schriftsteller der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts«: A.I. Solschenizyn.[44] Eineinhalb Millionen Exemplare der Zeitschrift – soviele druckte *Novyi mir* – standen dem *Archipel Gulag* zur Verfügung. Bis Ende Dezember 1989 sollte der Verlag *Sowjetskij pisatel* eine vollständige Ausgabe des dreibändigen Werkes herausgeben. Dennoch »stand die Anzahl der Exemplare dieser Ausgabe in keinem Verhältnis zur Nachfrage des Publikums«, versicherte V. Borisow. Auch die Bergarbeiter, die im Sommer in Streik getreten waren, um wirtschaftliche Verbesserungen zu fordern, teilten mit, öffentlich Auszüge des *Archipel Gulag* zu lesen und sie anschließend »lebhaft zu diskutieren«.

Hierauf jedoch blieb das verlegerische Vorhaben nicht beschränkt. Man hat-

41 A. Solschenizyn, ebd., Anhang 31, S. 671-672.

42 Interview von D. Aikman in: *Time*, Nr. 30 vom 24. Juli 1989, S. 56.

43 Der autorisierte Text erschien per Briefweg in der italienischen Fassung in *Corriere della Sera* vom 5. August 1989 auf S. 3. 1974 arbeitete V. Borisow mit einer Schrift an der Aufsatzsammlung mit dem Titel »Iz-pod glyb« mit, die von Solschenizyn selbst herausgegeben wurde. Die italienische Fassung in: Voci da sotto le macerie. Mailand 1981, S. 203-220.

44 N. Struve, »Solzenicyn«, in: Dictionnaire des Religions. Paris 1985.

te bereits die Veröffentlichung einer siebenbändigen Werkausgabe mit einer Auflage von zwei Millionen Exemplaren geplant. *Nowyi mir* wollte sich zudem darum bemühen, den historischen Erzählzyklus des *Roten Rades* (zehn Bände) nach der Fertigstellung durch seinen Autor vollständig zu publizieren.[45]

Und die Machthaber? Es ist überflüssig hinzuzufügen, daß V. Medwedew »in keiner Weise seine Ansicht geändert hatte« und daß sich M. Gorbatschow »entschieden hatte, sich der Meinung des Schriftstellerverbandes von *Nowyi mir* anzuschließen«, erklärte S. Zaligin.[46] Niemand wird je nachvollziehen können, was Solschenizyn an jenem Tag empfunden haben muß, als ihm sein Freund V. Borisow, der sich persönlich nach Cavedish in Vermont begeben hatte, ein Exemplar von *Nowyi mir* mit den verschiedenen Kapiteln des *Archipel Gulag* zeigte: »Er war unendlich zufrieden,« erinnert sich Borisow, »daß seine Landsleute endlich dieses Buch lesen können. Ich beobachtete, wie Alexander mit Freude, aber auch mit Bitterkeit über all die verlorenen Jahre die Zeitschrift anschaute, darin blätterte, sie aufschlug und schloß, wobei er lächelte und immer wieder sagte: ›Das ist nicht möglich.‹«[47] Um diese Rekonstruktion des Kampfes zwischen der »Eiche« und dem »Kalb« zu Ende zu führen, sei eine letzte Anmerkung erlaubt. Den Lehrern einer Moskauer Schule wurde geraten, den *Archipel Gulag* als historischen Text in der Klasse zu lesen.[48]

»Wahrheit« und »Gerechtigkeit« bei Solschenizyn

»Last Days of the Gulag?« So lautet der Titel der *National Geographic* vom März 1990.[49] In der Erwartung, daß Historiker das tatsächliche Verschwinden des Gulag bestätigen, können wir schon jetzt einige Überlegungen anstellen.

Wenn wir uns fragen, was der *Archipel Gulag* für seinen Autor bedeutet, kann es nur eine einzige Antwort geben: Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, die der Schriftsteller im Namen seines Volkes erlitten hat. Hunger und Durst nach einer »anderen« Geschichte, die zu denken oder gar zu schreiben

---

45 All diese Informationen stammen aus einem ausführlichen Interview, das V. Strada mit V. Borisow geführt hat; vgl. *Corriere della Sera* vom 24. November, S. 3. Weitere Berichte über die Jagd nach dem *Nowyi mir*-Heft mit den ersten Kapiteln des *Archipel Gulag* in: *La Repubblica* vom 29. August 1989, S. 11 (Trionfa in URSS il Gulag a puntate); B. Keller, Novyi Mir vince la battaglia. Solzenicyn è star in patria, in: *Corriere della Sera* vom 29. August 1989, S. 5.

46 Vgl. Interview im *Corriere della Sera* vom 5. August 1989, S. 5.

47 So V. Borisow in einem Interview mit *Literaturnaja gaseta* vom 29. November 1989. Italienische Übersetzung in: *L'Altra Europa* 15 (1990) Nr. 229, S. 140.

48 Vgl. F. Squillante, E nella cartelle di Ivan »Arcipelago Gulag«, in: *Corriere della Sera* vom 22. Oktober 1989, S. 4.

49 J.P. Vaudon, Last Days of the Gulag?, in: *National Geographic* 177 (1990) Nr. 3, S. 40-47. Ebenso der Artikel von M. Edwards, a.a.O., S. 48-49.

man bis dahin verboten hatte: »Ich liebe meine Heimat. Ich will, daß mein Land, das krank ist, das siebzig Jahre lang zerstört wurde und das am Rande des Grabes steht, ich will, daß es zum Leben zurückkehrt.«[50]

Die Niederschrift des *Archipel Gulag*, d.h. die Geschichte von vierzig Jahren Gewalt und Tod, die Millionen von Menschen erlitten hatten, kostete den Autor zehn Jahre Mühen (von 1958-1968): »Oft habe ich resigniert und wieder begonnen. Ich konnte mir nicht darüber klarwerden: Ist es meine Aufgabe oder nicht, dieses Buch zu schreiben? Und werde ich es durchstehen?«[51] Und danach die Verurteilung wegen »Landesverrats« mit der Möglichkeit, erschossen zu werden[52]; bis zum heutigen Tag sechzehn Jahre erzwungenes Exil. Woher nahm er die Kraft, dieses »zyklopische Werk«[53] zu Ende zu bringen? Wenn man den Mut besitzt, über die zahlreichen, mehr oder weniger unvollständigen Interpretationsversuche hinauszugehen, läßt die Antwort keine Zweideutigkeit zu: Sie rührt von einer »Energie« her, »die eher von geistiger als von physischer Natur ist«[54], von seinem »religiösen Glauben an das Transzendente«.[55] Von diesem strategischen Punkt aus hat Solschenizyn die Geschichte erforscht und durchschritten: in besonderem Maße seine persönliche Geschichte (man braucht nur das sehr schöne Gebet zu lesen, das er zur Zeit der Krankheit im Lager im Kasachstan 1950-53 verfaßt hat)[56]; die allgemeine Geschichte seines Volkes; und schließlich, wenn man den Mut besitzt, dies bis auf den Grund hin zu verfolgen, die Geschichte Europas der letzten vier Jahrhunderte.

Die Einladung zur Lektüre von Hans Urs von Balthasar scheint uns nicht übertrieben: »Lesen wir die Epopöe unseres Jahrhunderts, das Buch, das überstehen müßte, wenn alles übrige unterginge: Solschenizyns *Archipel Gulag*.«[57] Wir haben von Hunger und Durst nach Gerechtigkeit gesprochen. Die sla-

---

50 So Solschenizyn in dem Interview mit dem Wochenmagazin *Time*, a.a.O., S. 58.

51 A. Solschenizyn, *Der Archipel Gulag*, 3 Bände. Bern/München 1976, Bd.III, S. 562.

52 Interview in der *Time*, a.a.O., S. 56.

53 V. Strada bezeichnet so das historische Erzählepos des *Roten Rades*. Wir beziehen es auf den *Archipel Gulag*; vgl. V. Strada, a.a.O., S. 207.

54 »Was bedeutet Solschenizyn heute für die sowjetische Kultur? Um Ihnen dies beantworten zu können, bräuchte man zwei Stunden. Sehen Sie, Solschenizyn ist eine historische Gestalt, nicht nur eine literarische. Oft hält man es für angebracht, die Persönlichkeit des Autors von der des Schriftstellers zu unterscheiden. Es gibt jedoch Ausnahmen der Regel, und Solschenizyn ist eine dieser Ausnahmen. Bei der Lektüre seines Werkes muß man sein Leben und das, was er geschaffen hat, vor Augen haben. Das sowjetische Publikum schaut auf ihn nicht nur als Schriftsteller, sondern auch als Persönlichkeit. Schon seine Biographie hat etwas Großartiges an sich ... Und dann ist da noch sein künstlerisches Talent, sein außergewöhnlicher Arbeitseifer. Das, was ihn letztendlich so bedeutend macht, ist meiner Meinung nach die klare und eindeutige Kohärenz seines Verhaltens.« So S. Zaligin in einem Interview mit dem *Corriere della Sera* vom 5. August 1989, S. 3.

55 V. Strada, a.a.O., S. 191.

56 Vgl. A. Solschenizyn, *Der Archipel Gulag*, a.a.O., Bd. II, S. 592/593.

57 H.U. von Balthasar, Neue Klarstellungen. Einsiedeln 1979, S. 160.

wische Fassung von Mt 5,6 bestätigt: »Selig, die hungern und dürsten nach der *prawda*, denn sie werden gesättigt werden.« In der orthodoxen Theologie verweist man mit dem Begriff *prawda* auf etwas, das über die einfache Bedeutung von Wahrheit hinausgeht.[58] Auch in der alten russischen Literatur drückt der Begriff *prawda* eine sehr viel weiter gefaßte Vorstellung aus, die Vorstellung von »Wahrheit und Gerechtigkeit«. Die beiden modernen Begriffe waren Bedeutungen der einen Vokabel *prawda* und traten deshalb nie getrennt auf. Die ersten Rechtsurkunden tragen gerade aus diesem Grund den Titel *prawda*, so zum Beispiel die *Russkaja prawda*.[59]

Auch Solschenizyn versäumt es nicht, darauf hinzuweisen, als er schreibt: »Es gibt eine aus unserer Antike überlieferte traditionell russische Vorstellung, die Vorstellung von Wahrheit (*prawda*), verstanden als höhere Gerechtigkeit, jedoch nicht in juristischem, sondern in ontologischem Sinne und von Gott gegeben.«[60] Es ist daher möglich, den *Archipel Gulag* als ein Werk zu lesen, das ein Mann verfaßt hat, um Lüge und Ungerechtigkeit zu demaskieren – Lüge und Ungerechtigkeit, die eine ideologische Macht verlangte anstatt die einzig mögliche Wahrheit und Gerechtigkeit zu bestärken. »Er steht vor einer Mauer. Und ihre Ziegel sind mit dem Mörtel der Lüge gemauert«[61], aber: »Ich bin ruhig, ich weiß, ich werde meine Pflicht als Schriftsteller in jeder Hinsicht erfüllen, und vielleicht im Grab mit größerem Erfolg und Autorität als zuvor. Niemandem wird es je gelingen, der Wahrheit den Weg zu versperren, und ich bin auch bereit zu sterben, damit sie vordringen kann.«[62]

Jetzt, wo die Veröffentlichung des *Archipel Gulag* Realität geworden ist und die evangelische Glückseligkeit sich zu vollenden scheint (»... denn sie werden gesättigt werden«), mutet es um so erstaunlicher an, daß es im Kommentarteil eines bereits 1980 in Paris erschienenen Kathechismus der orthodoxen Kirche heißt: »Selig ist Solschenizyn, weil er sich unerschrocken gegen den sowjetischen Gulag gerichtet hat.«[63]

---

58 O. Clement, Solzenicyn in Russia. Mailand 1976, S. 55-56 und S. 317-321; V.S. Solv'ëv, I fondamenti spirituali della vita. Turin 1949, S. 143; P. Ewdokimow, La novità dello spirito. Mailand 1979, S. 50-51; S.L. Frank, Il principio del servizio, in: *Russia Cristiana* 1 (1976) Nr. 3, S. 3-9. In der byzantinischen Liturgie werden die Seligpreisungen immer in jeder Heiligen Liturgie unmittelbar vor der »Kleinen Präfation« gesungen.

59 Vgl. A. Solschenizyn, L'errore dell'occidente, a.a.O., S. 69 Anm. 9 (von I. Alberti).

60 Ebd., S. 68

61 Ders., *Der Archipel Gulag*, a.a.O., Bd. III, S. 560.

62 Ders., Lettera al IV congresso dell'Unione degli Scrittori dell'URSS (16. Mai 1967), in: Il mestiere dello scrittore. Mailand 1979, 2. überarbeitete Auflage, S. 39.

63 Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles, par un groupe de chrétiens orthodoxes. Paris 1980, S. 143.

»Auferstehung im Tod«

Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion

Von Sebastian Greiner

Die Erwartung der Zukunft ist heute für viele Menschen durch apokalyptisches Denken bestimmt. Besonders angesichts der ökologischen Bedrohung scheint die Zerstörung der Erde durch den Menschen vorhersehbar: Die Welt enthüllt sich als eine untergehende. Dies macht das Wesen der Apokalyptik aus. U.H. Körtner hat darauf hingewiesen, daß der eigentliche hermeneutische Schlüssel dieses Denkens nicht der Weltlauf also solcher, sondern die Angst vor dem Untergang ist. Diese Angst nimmt das Ende der Welt vorweg und setzt damit die Vorstellungen über das Weltende überhaupt erst frei. Apokalyptische Weltangst soll durch eine Deutung überwunden werden, welche die Erwartung des Endes miteinbezieht.[1] »Wie El Grecos Blitz Toledo, taucht die vorwegphantasierte Katastrophe den Weltenlauf in ein phantastisch scharfes Licht. Wichtiges tritt hervor und Unwichtiges tritt in den Schatten.«[2] Von diesem Denken ist das Christentum unmittelbar angesprochen, denn es lehrt, das Ende der Welt in Hoffnung, nicht in Angst zu erwarten. Grund dieser Hoffnung ist, daß die Wende der Geschichte zum Guten bereits geschehen ist und sich in der Wiederkunft Christi vollenden wird. Wäre es anders, dann hätte die Urkirche »Apokalypsen geschrieben und keine Evangelien, dann wären auch die Briefe der Apostel eschatologischer geprägt«.[3] Angesichts der gegenwärtigen Angst vor dem Ende ist die Theologie besonders aufgerufen, Rechenschaft über den Glauben abzulegen und seine Inhalte denkerisch zu verantworten.

Die Hoffnung des Christen ist die ewige Gemeinschaft mit Gott und den Menschen durch die Auferstehung von den Toten. Wie ist das Verhältnis von Tod und Auferstehung zu denken? Diese Frage wird seit einigen Jahren kontrovers diskutiert. Besonders Gisbert Greshake hat in verschiedenen Arbeiten die These begründet,[4] daß Tod und

1 U.H. Körtner, Weltzeit, Weltangst und Weltende. Zum Daseins- und Zeitverständnis der Apokalyptik, in: ThZ 45 (1989), S. 32-52, hier S. 34.

2 H. Nagel, Anleitungen zum öffentlichen Tod, in: H. Boehncke u.a. (Hrsg.), Weltuntergänge. Reinbek 1984, S. 200-221, hier S. 206; bei U.H. Körtner, a.a.O., S. 50.

3 H. Graß, Zur Frage der Wiederkunft Christi, in: M. Oeming u.a. (Hrsg.), Altes Testament und christliche Verkündigung (FS f. A. Gunneweg). Stuttgart 1987, S. 136-147, hier S. 137.

4 Vgl. G. Greshake, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. Essen 1969; vgl. weiterhin ders./G. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. Freiburg ^{4}1982; G. Greshake, Tod und Auferstehung, in: CGG 5 (1980), S. 63-130; ders., »Seele« in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick, in: W. Breuning (Hrsg.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie. Freiburg 1986, S. 107-158; ders., Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung, in: ders./J. Kremer, Resur-

Auferstehung zeitlich zusammenfallen, die Auferstehung also im Moment des Todes geschieht. Dieser Meinung haben sich viele Theologen angeschlossen, so daß man von einem »Konsens«[5] in dieser Frage sprechen kann. Andere haben sich von dieser Übereinstimmung distanziert.[6] Die vorliegende Arbeit will zu dieser Diskussion und damit zur Rechenschaft über die christliche Erwartung des Endes einen Beitrag leisten. Wir gehen dabei in drei Schritten vor: Zunächst wird der Ansatz Greshakes dargestellt (I); dann wird nach seiner theologischen und anthropologischen Begründung gefragt (II). Von daher wird schließlich erörtert, ob und in welchem Sinne die Rede von einem Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung angebracht ist (III).

I.

Verfolgt man die Geschichte der Eschatologie, so zeigt sich, daß die Vollendung des Menschen bei Gott ein sehr komplexes Thema ist: Gnadenlehre, Anthropologie, Christologie und Ekklesiologie bringen hier Gedanken ein, die beachtet werden müssen. Verschiedene Epochen der Theologiegeschichte betonen zudem verschiedene Aspekte desselben Themas. So gibt es keinen »hermeneutischen Passepartout«[7], durch den alle Momente zugleich vermittelt werden könnten. Dies gilt auch für die These der »Auferstehung im Tod«. Sie steht im Zusammenhang mit der evangelisch-theologischen Tradition. Gegen die Aufklärung und die liberale Theologie hat die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts herausgestellt, daß sich die Hoffnung des Christen nicht auf die Unsterblichkeit der Seele, sondern auf die Auferstehung der Toten richtet.[8] Dies wurde v.a. soteriologisch begründet: »Unsterblichkeit (der Seele) würde Ausdruck der eingebildeten Selbstmacht des Menschen sein, über sein Dasein selbst verfügen und dessen Todeslinie aus eigenem Können und Vermögen überspringen zu können, während der Glaube an die Auferstehung der Toten bekennt, daß der Mensch vor Gott grundsätzlich im Tod, ja im Nichts steht und durch Gnade allein, d.h. durch eine ›nova creatio ex nihilo‹ neues Leben erhält.«[9] »Tod« meint die Vernichtung des ganzen Menschen; hier wird offenbar, was der Mensch aus sich selbst heraus ist, nämlich nichts. Auferstehung bedeutet, daß dem Menschen alles Leben allein von Gott zukommt. Wenn es eine

---

rectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986, S. 165-371; der Glaube an die Auferstehung der Toten. Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis, in: FZPhTh 34 (1987), S. 491-511.

5 M. Kehl, Eschatologie. Würzburg ^{2}1988, S. 275.

6 Vgl. bes. J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Regensburg 1977. Zur Position J. Ratzingers vgl. insgesamt G. Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie. Leipzig 1986. Vgl. auch die Arbeiten von L. Scheffczyk, J. Finkenzeller, A. Ziegenhaus, F. Holböck, C. Ruini, W. Kasper, die bei G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, a.a.O., S. 156, 161, und ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 255, aufgeführt sind. Danach erschien noch F. van Steenberghen, Plaidoyer pour l'âme séparée, in: RThom 87 (1987), S. 630-641.

7 G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, a.a.O., S. 36.

8 Vgl. ebd., S. 98ff.; G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 144f.; ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 247ff.

9 G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 145.

Kontinuität zwischen dem toten und dem auferstandenen Menschen gibt, so liegt diese allein im Verhalten des Schöpfers. Die Frage, was zwischen Tod und Auferstehung ist, wurde von den Theologen unterschiedlich beantwortet.[10] Diese Position gewann noch durch zwei weitere Erkenntnisse Kraft: Die Exegese kam immer mehr zu der Überzeugung, daß der Mensch nicht, wie die griechische Philosophie annahm, aus sterblichem Leib und unsterblicher Seele zusammengesetzt, sondern eine Einheit ist, die besonders durch die Leiblichkeit konstituiert wird.[11] Die Unsterblichkeitsidee verlor damit auch den exegetischen Boden. Die ganzheitliche Anthropologie wurde weiter unterstützt durch die Naturwissenschaften, die die Vorstellung einer leibfreien Seele als von ihren Methoden her nicht nachvollziehbar ansahen.[12]

Die katholische Theologie hat sich seit den fünfziger Jahren mit diesen Überlegungen beschäftigt. Vor allem die These vom Ganztod wurde abgelehnt. Durch die Schöpfung ruft Gott den Menschen vielmehr für immer »in eine Selbständigkeit, und zugleich in die unausweichliche Beziehung zu ihm. Diese Unwiderruflichkeit und Unausweichlichkeit kann auch der Tod nicht zunichte machen, da Gottes Ruf und Wille stärker sind als er. Darum ist der Mensch unvergänglich.«[13] Die evangelische Theologie hat aber zu Recht gegen ein Denken protestiert, das Unsterblichkeit als verfügbaren Besitz ansah.[14] Wenn man aber überhaupt kein – auch kein von Gott gewolltes – Kontinuum zwischen Tod und Auferstehung annimmt, kann die Identität zwischen irdischer und postmortaler Existenz nicht mehr gedacht werden.[15] Unsterblichkeit und Auferstehung stehen also nicht notwendig in einem exklusivem Gegensatz. Doch muß auch der Protest der evangelischen Theologie gehört werden: die katholische Theologie mußte sich fragen lassen, »ob im eigenen Haus nicht die Seelenunsterblichkeit existentiell überpointiert ist und ob die Unterbewertung der Auferstehung, die im gängigen Glaubensbewußtsein vielfach nur als ›Hinzufügung des Leibes‹ zur ohnehin seligen Seele verstanden wird, nicht schriftwidrig, gedanklich oberflächlich und dualismusfördernd ist«.[16] An dieser Stelle setzt Greshakes Theorie von der Auferstehung im Tod an.

Sie geht im Anschluß an Teilhard de Chardin und L. Boros vom evolutiven Weltbild aus.[17] Unsere Welt wird bestimmt durch eine Bewegung der Entfaltung, des Aufstiegs und eine Bewegung der Verengung, des Verbrauchs. Diese sich gegenseitig bedingenden Tendenzen finden sich nicht nur in der Naturgeschichte, sonden auch im Leben jedes Menschen. Indem der Mensch sich verbraucht und im Austausch mit der Welt ent-

---

10 Vgl. G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, a.a.O., S. 103; G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 145f.; ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 250f.

11 Vgl. G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, a.a.O., S. 83f., 104; G. Greshake, Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 247.

12 Vgl. ebd. Diese Übereinstimmung zwischen Exegese und Naturwissenschaft bemerkt auch J. Ratzinger, a.a.O., S. 94.

13 G. Greshake, Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 251; so auch J. Ratzinger, a.a.O., S. 127.

14 Vgl. dazu auch G. Greshake, Zum Problem einer theologischen Unsterblichkeitsbegründung, in: ThJb 1985, S. 297-310.

15 Vgl. G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 146; ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 252.

16 G. Greshake, Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 253; ders., »Seele«, a.a.O., S. 147.

17 Vgl. zum folgenden G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, a.a.O., S. 115-118; weiterhin auch: ders., Tod und Auferstehung, a.a.O., S. 117f., und: ders., Auferstehung, a.a.O., S. 384f.

wickelt, steigt er auf zur reifen Person. Er wächst in die Welt hinein durch Arbeit, Begegnungen, durch das Lernen aus Fehlern etc. Und umgekehrt wächst die Welt in den Menschen hinein – er wird gerade dadurch zur individuellen Person, daß er die ihm begegnende Welt verinnerlicht. Er wird reif an der Welt, an ihrer aktiven Gestaltung wie im passiven Leiden an ihr. Im selben Prozeß wird der Mensch alt und stirbt. Im Tod kommen diese gegenläufigen Bewegungen – der Verlust an äußerer Energie und die Verinnerlichung der je individuellen Welt – an ihr Ende. Was der Mensch als Person ist, ist er geworden durch den leiblichen Austausch mit der Welt. So ist im Tod bleibend ein Stück Leib und Welt aufgehoben. Dann kann der Tod aber nicht als Trennung von Leib und Seele verstanden werden, da der Mensch gerade als leibhaftiges, geschichts- und weltgebundenes Wesen so geworden ist, wie er im Tod ist. Leiblichkeit und Geschichtlichkeit gehören zum Sein des Menschen. Wenn von diesen Überlegungen her eine leibfreie Seele nach dem Tod undenkbar ist, dann kann die Hoffnung auf das Leben nach dem Tod nur als Auferstehung des ganzen Menschen, nicht als Seligkeit einer unsterblichen Seele verstanden werden. Da ein leibfreier Zustand des Menschen bis zur Vollendung bei Gott nicht angenommen werden kann, muß sich die Auferstehung im Moment des Todes ereignen.

Die Berechtigung dieser Konzeption sieht Greshake vor allem darin, daß sie einige Sackgassen zu vermeiden versucht, in die die Theologiegeschichte geraten war.[18] Ursprünglich bedeutete im Alten Testament das Warten der Seele auf Auferstehung nicht das Warten eines Teiles, sondern des ganzen Menschen. Unter dem Einfluß der dichotomischen griechischen Anthropologie wurde daraus die Konzeption einer *anima separata*, die »nur noch« auf die Steigerung ihrer eigenen Seligkeit durch die Auferweckung des Leibes wartet. Dadurch entstand eine Diastase der Vollendung von Seele und Leib. In der Auseinandersetzung der Alten Kirche mit der Gnosis war diese Auffassung wohl berechtigt; es entstanden so aber auch neue Probleme: Kann die Identität des ganzen Menschen exklusiv an die Seele gebunden sein? Ist die Existenz einer leibfreien Seele überhaupt denkbar, wenn zum Menschen konstitutiv der Leib gehört? Diese Schwierigkeiten kann die These von der Auferstehung im Tod vermeiden: Sie hält konsequent an der Einheit des Menschen fest – einer Einheit, die auch im Tod nicht zerstört wird. »Denn wenn der Leib jener ›Ausdruck‹ des Geistes ist, kraft dessen das Subjekt sich in und an der Welt auszeitigt, so bedeutet der Tod zwar ein Ende dieser sich unter Raum-Zeit-Bedingungen vollziehenden Auszeitigungen, nicht aber (platonisch-gnostisch) ein Abstreifen des ›Ertrages‹ der sich welthaft verwirklichenden Existenz. Leib (und damit Geschichte und Welt) werden im Tod nicht einfach zurückgelassen, sondern kommen im Subjekt zur Endgültigkeit: Der Mensch ist in der hier stattfindenden Gottesbegegnung genau das, was aus seiner ›Leibhaftigkeit‹, d.h. Welt und Geschichtsverwobenheit und -gebundenheit geworden ist. So gesehen, trägt die Seele in ihrer Vollendung den erweckten verklärten Leib (und damit den vergangenen welthaften Ausdruck) in sich.«[19] Von Gott wird in der Auferstehung also nur vollendet, was der Mensch in seinem Leben geleistet hat. Die Geschichte bekommt eine letzte, unüber-

18 Vgl. G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 149f.; ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 256.

19 G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 151f.; vgl. auch ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 264f.

springbare Wichtigkeit. »Dann hängt alles davon ab, daß es schon in der Geschichte selbst (und nicht erst danach) Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Befreiung, Versöhnung, Liebe und solidarische Gemeinschaft gibt.«[20] Greshake selbst kann es auch so formulieren: »Was ungetan bleibt in der Zeit, die Chancen und Möglichkeiten, die ausgeschlagen, verpaßt und verfehlt wurden, bleiben auch verpaßt und fehlend in der neuen Welt. Was gebaut ist in der Zeit, ist gebaut für immer, was unterlassen ist, bleibt unterlassen.«[21]

Diese Konzeption der Auferstehung im Tod hat u.a. auch die Frage nach dem Verhältnis von individueller und universaler Vollendung aufgeworfen. Im Moment des Todes, so sagt Greshakes These, steht der Mensch zum ewigen Leben auf. Kann aber ein Mensch schon vollendet sein, wenn seinetwegen auf der Welt noch gelitten wird, solange Menschen noch an den Folgen der Schuld, die der Verstorbene auf sich geladen hat, leiden? Und kann der Verstorbene vollendet sein, solange die Menschen, die er geliebt hat, noch nicht vollendet sind?[22] Diesen Einwand hat Greshake besonders in den jüngeren Veröffentlichungen aufgenommen. Er stellt nun heraus, daß auch der einzelne noch warten muß auf die Gemeinschaft, in der er sein letztes Ziel erreicht. Das himmlische Jerusalem wird sukzessiv aufgebaut, insofern mit jedem Menschen ein Stück Welt endgültig bei Gott ankommt und dort auf alle anderen Menschen wartet.[23] Die Verstorbenen leben hier in einem »Auferstehungsstand«. Greshake nimmt also durchaus einen Zwischenzustand an. Dieser begründet sich aber nicht durch die Trennung von Leib und Seele vom Tod bis zur Vollendung, sondern durch das Warten der im Tode Auferstandenen auf die Vollendung der Welt. Wer auf die Auferstehung hofft, weiß, »daß er seine letzte Vollendung nur erreicht im Miteinander mit der übrigen Schöpfung und daß die bleibende ›Ernte seines Lebens‹ nur der Ertrag eines Lebens sein kann, das sich bewußt in die leiblichen, welthaften und gesellschaftlichen Dimensionen der Wirklichkeit hineingestellt und darin engagiert hat«.[24]

Wenn man diesen Gedankengang überblickt, stellt man fest, daß die These von der »Auferstehung im Tod« abgeleitet wurde aus bestimmten Prämissen. Diese umfassen die ganzheitliche Anthropologie, wie sie die Bibel lehrt und wie sie durch die Naturwissenschaften bestätigt wird, sowie die Anwendung des evolutiven Weltbildes auf die Lebensgeschichte des einzelnen, durch die die biblisch bezeugte Leib-Seele-Einheit des Menschen in der Gegenwart verantwortlich ausgesagt wird. Um die These Greshake zu untersuchen, ist es deshalb sinnvoll, diese einzelnen Prämissen näher zu prüfen. Dies soll im zweiten Abschnitt unserer Überlegungen geschehen.

---

20 G. Lohfink, in: G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, a.a.O., S. 197.

21 G. Greshake, Auferstehung, a.a.O., S. 394f.

22 Vgl. J. Ratzinger, a.a.O., S. 155.

23 G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, a.a.O., S. 177f.; ders., »Seele«, a.a.O., S. 152f.; ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 265; besonders ausdrücklich ders., Glaube an die Auferstehung, a.a.O., S. 499f.

24 G. Greshake, Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 276.

II.

Daß der Mensch zutiefst von seinem Leib her bestimmt, ja mit seinem Leib identisch ist, war die Auffassung von R. Bultmann.[25] Nach seiner Deutung der Anthropologie des Paulus ist »soma« der umfassendste Begriff für den Menschen. An vielen Stellen bedeutet dieser Begriff zwar einfach nur »Körper« (Röm 1,24; 4,19; 12,4; 1 Kor 5,3; 7,34; 12,12-26; 2 Kor 4,10; 10,10; Gal 6,17; 1 Thess 5,23). Aber aus anderen Belegen geht für Bultmann unzweifelhaft hervor, daß »soma« eine Bezeichnung für das Ich, für den ganzen Menschen ist (1 Kor 13,3; 9,27; 7,4; Phil 1,20). So lautet etwa Röm 6,12: »Daher soll die Sünde euren sterblichen Leib nicht mehr beherrschen, und seinen Begierden sollt ihr nicht gehorchen.« »Leib« und »ihr« sind hier parallel gesetzt; statt »euren sterblichen Leib« hätte Paulus auch »euch« sagen können. Dann aber meint »soma« den ganzen Menschen, genauer den Menschen, »sofern er sich selbst zum Objekt seines Tuns machen kann oder sich selbst als Subjekt eines Geschehens, eines Erleidens erfährt. Er kann also σῶμα genannt werden, sofern er ein Verhältnis zu sich selbst hat, sich in gewisser Weise von sich selbst distanzieren kann.«[26] Diese These wurde in der Exegese weithin rezipiert. Daß der Mensch als ganzer Leib ist, war, wie wir gesehen hatten, auch Greshakes Meinung. In den letzten Jahren sind nun einige Arbeiten erschienen, die den Leibbegriff bei Paulus in einem anderen Licht erscheinen lassen und folglich für die weitere Diskussion beachtet werden müssen.[27]

Die entscheidende Frage lautet dabei, »ob es angehe, Leiblichkeit und Personalität zu identifizieren«.[28] Aus dem Wechsel zwischen dem Personalpronomen und dem Wort »soma« schloß Bultmann, daß dieses Wort den ganzen Menschen meint. Diesem Schluß liegt die unausgesprochene Voraussetzung zugrunde, daß das Personalpronomen die normale Bedeutung von *soma* (physischer Körper) erweitert. Für diese Voraussetzung gibt Bultmann keine Begründung. Gundry führt folgende Parallele an: In den Sätzen »Sie schlug sein Gesicht« und »sie schlug ihn« stehen »Gesicht« und »ihn« an derselben Stelle. Dieser Sachverhalt impliziert aber nicht, daß »Gesicht« zu einem terminus technicus für den ganzen Menschen wird. Der Satz kann auch zum Ausdruck bringen wollen, daß sie nur sein Gesicht schlug. Vom Schlag ins Gesicht ist zwar der ganze Menschen betroffen, aber das Gesicht umfaßt nicht den ganzen Menschen. Analog steht es bei dem paulinischen Gebrauch von »Leib« und »euch«.[29] So müssen auch 2 Kor 4,10-12 und Eph 5,18f. wörtlich ausgelegt werden.[30] Wenn Paulus hier den Begriff ›soma‹ ver-

---

25 Vgl. zum folgenden R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen ^{5}1965, S. 193-203.

26 Ebd., S. 196.

27 Vgl. K.A. Bauer, Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie. Gütersloh 1971; R. Gundry, SŌMA in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology. Cambridge 1976; E. Schweitzer, Art. ›σῶμα‹, in: EWNT III (1983), S. 770-779; M. Blechschmidt, Der Leib und das Heil. Zum christlichen Verständnis der Leiblichkeit in Auseinandersetzung mit R. Bultmann und K. Rahner. Bern 1983; J. Osei-Bonsu, Anthropological Dualism in the New Testament, in: SJTh 40 (1987), S. 571-590. Diese Arbeiten wurden bei G. Greshake und M. Kehl noch nicht berücksichtigt.

28 K.A. Bauer, a.a.O., S. 65.

29 R. Gundry, a.a.O., S. 29f.; vgl. auch M. Blechschmidt, a.a.O., S. 65.

30 Vgl. ebd., S. 31ff.

wendet, ist vom Zusammenhang her klar, daß er vom physischen Körper spricht. Dies gilt im Blick auf die Verfügungsgewalt der Eheleute über den Körper des Partners (1 Kor 7,4). Es gilt für die Aufforderung an die Gemeindeglieder, sich selbst als lebendiges Opfer darzubringen, das Gott gefällt (Röm 12,1).[31] Wenn Paulus sagt: »Gäbe ich meinen Leib hin zum verbrennen« (1 Kor 13,3), dann meint er den Körper, nicht sich selbst als Person, denn es bin ja »ich«, der den Leib zum Verbrennen hingibt. So kann Gundry zusammenfassen: »Our survey of the pertinent passages throughout Pauline literature has shown, rather, that Paul counters by stressing soma as the physical requisite to a hole existence. Within the Pauline passages themselves convincing indications of the definition ›whole person‹ fail, and numerous indications of the normal meaning of soma appear.«[32]

Anders scheint Paulus zu urteilen, wenn er über die Unzucht spricht. »Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Darf ich nun die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern einer Dirne machen? Auf keinen Fall! Oder wißt ihr nicht: Wer sich an eine Dirne bindet, ist ein Leib mit ihr? Denn es heißt: Die zwei werden ein Fleisch sein. Wer sich dagegen an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm« (1 Kor 6, 15-17). Der Verkehr mit der Dirne betrifft die ganze Person. Hier liegt der Schluß nahe, daß *soma* mit der Person identisch ist. Wenn aber dies der Fall ist, dann fragt sich, warum Paulus nur den Verkehr mit der Dirne als mit der Gemeinschaft zwischen dem Glaubenden und Christus unvereinbar erklärt und nicht auch die reguläre Heirat. Wenn *soma* hier den ganzen Menschen bezeichnet, dann müßte auch die Verbindung mit der Ehefrau, durch die die Ehepartner ein Leib werden, im Widerspruch zur Christusgemeinschaft stehen. Da dies aber nicht der Fall ist, kann 1 Kor 6,15-17 nicht als Beleg für die Identität von *soma* und Person angeführt werden.[33]

Man könnte vermuten, daß Paulus sich auf das Alte Testament bezogen hat, um die holistische Anthropologie von hier zu übernehmen. Gilt nicht zumindest für den Alten Bund, daß Körper und Seele niemals einander gegenübergestellt werden? Tatsächlich finden sich einige Stellen, wo von »Fleisch« die Rede ist, während man »Seele« erwarten würde (Koh 5,5; Spr 4,22; 14,30; Lev 13,18). Entsprechend betrifft auch der Tod den ganzen Menschen. Zugleich gibt es aber viele Hinweise darauf, daß die Verstorbenen in der Scheol ohne Körper existieren, wenngleich die Schatten mit körperlichen Ausdrücken beschrieben werden, wie es auch bei Homer der Fall ist. An vielen Stellen wird der Tod gedeutet als Rückzug des Geistes aus dem Fleisch.[34] Mit W. Eichrodt kann man deshalb auch im Alten Testament einen geistigen von dem physischen Aspekt des Menschen unterscheiden. Auch bei Paulus selbst gibt es dichotomische Passagen. So heißt es 2 Kor 4,16: »Darum werden wir nicht müde, wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird; der innere wird Tag für Tag erneuert.« Hier wird klar eine Dualität von Körper und innerem Menschen ausgesagt. Auch die Gegenüberstellung von Herz und Mund in Röm 10,9f. legt ein dichotomisches Denken nahe.

Von besonderer Bedeutung für die Eschatologie ist 2 Kor 5,10: »Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit ein jeder seinen Lohn emp-

31 So auch K.A. Bauer, a.a.O., S. 179; M. Blechschmidt, a.a.O., S. 147f.

32 R. Gundry, a.a.O., S. 50, 79f.

33 Vgl. ebd., S. 54, 63; vgl. M. Blechschmidt, a.a.O., S. 181-197, bes. 191f.

34 Belege bei R. Gundry, a.a.O., S. 125.

fängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben (τὰ διὰ του σώματος) getan hat.« Die Leiblichkeit des Lebens im Glauben »muß einst verantwortet werden ... Das zeigt, daß der Leib der Ort ist, an dem vor allem der Übergang vom Indikativ zum Imperativ erfolgt«.[35] Vor allem diese Verantwortung für das Leben im Leib spricht gegen eine holistische Anthropologie[36]: Wäre der Mensch schlechthin mit dem Leib identisch, dann wäre unverständlich, wie er für das Leben im Leib sollte Rechenschaft ablegen können.[37] Auch wenn wir nur einige Stellen zum *soma*-Begriff vorstellen konnten, können wir mit der neueren Literatur festhalten, daß Paulus im Leib das Organ sieht, durch das der Mensch zwar vor der Erlösung der Sünde den Begierden ausgeliefert ist, mit dem er aber nach dem Kommen Christi Gott dient oder nicht dient; »soma« bezeichnet folglich nicht die ganze Person.

Dies läßt auch die von Greshake beobachtete Übereinstimmung von Exegese und Naturwissenschaft in einem anderen Licht erscheinen. Wenn der Mensch exklusiv durch seinen Leib bestimmt wird, dann prägen ihn auch alle von den Wissenschaften beobachteten Einflüsse, die auf den Leib einwirken. So schrieb E. Käsemann: »In zunehmenden Maße empfinden wir uns als manipuliert, und Biologie, Verhaltensforschung, Soziologie decken auf, daß es sich dabei nicht nur um ein Charakteristikum unserer Zeit, sondern um einen wesentlichen Aspekt der Menschlichkeit handelt.«[38] Aber Käsemann wollte diesen Gesichtspunkt nicht verabsolutieren oder ihm in der Anthropologie den Primat einräumen. Von systematisch-theologischer Seite ist denn auch oft herausgestellt worden: »Menschliche Freiheit und Subjektivität sind naturwissenschaftlich und darum auch evolutionstheoretisch nicht einholbar.«[39] Auch wenn der faktische Gebrauch von Freiheit eingeschränkt sein kann, wird die Personalität des Menschen durch Determinismen nicht grundsätzlich aufgehoben.[40] So kann naturwissenschaftliche Anthropologie zwar einzelne Aspekte der Verfassung des Menschen herausarbeiten, ohne an philosophische oder theologische Überlegungen gebunden zu sein; um ein Gesamtbild vom Menschen zu zeichnen, müssen aber noch weitere Momente berücksichtigt werden. Die Überzeugung, daß Leiblichkeit und Geschichtlichkeit zum Wesen des Menschen gehören, hatte Greshake schließlich dazu geführt, im Anschluß an Teilhard de Chardin die Person mit ihrer Lebensgeschichte zu identifizieren. So wächst der Mensch und reift durch sein Handeln in der Welt, durch den Austausch mit anderen

---

35 E. Schweitzer, a.a.O., S. 774; vgl. K.A. Bauer, a.a.O., S. 124; M. Blechschmidt, a.a.O., S. 66, 109, 130, 146f., 170.

36 Vgl. K.A. Bauer, a.a.O., S. 32; vgl. auch J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. München [11]1980, S. 194f., Anm. 67.

37 Vgl. R. Gundry, a.a.O., S. 187.

38 E. Käsemann, Zur paulinischen Anthropologie, in: ders., Paulinische Perspektiven. Tübingen [2]1972, S. 9-60, S. 24f.

39 O.H. Pesch, Gott – die Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien, in: W. Breuning (Hrsg.), Seele, a.a.O., S. 192-224, 211; vgl. ders. Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie. Freiburg 1983, S. 426; vgl. auch R. Schulte, Leib und Seele, in: CGG 5 (1980), S. 5-61, 28, 45f.

40 Vgl. G. Greshake, Heil und Unheil? Zur Bedeutung und Stellenwert von Strafe und Sühne, Gericht und Hölle in der Heilsverkündung, in: ders., Gottes Heil, Glück des Menschen. Theologische Perspektiven. Freiburg 1983, S. 245-276, 269f.; vgl. auch F. Böckle, Fundamentalmoral. München 1977, S. 41-45.

und der Natur. Im selben Prozeß der Reifung wird der Mensch alt und stirbt. Im Moment des Todes erreichen diese gegenläufigen Bewegungen von Aufbau und Abbruch ihre höchste Intensität. Da nun der Mensch durch seinen Leib geworden ist, was er im Tod ist, kann ein leibloses Weiterleben nach dem Tod nicht angenommen werden. Wenn es also eine Auferstehung von den Toten gibt, kann diese nur im Moment des Todes erfolgen.

Diese Konzeption setzt voraus, daß der Mensch reif wird und altert. Aber viele Menschen sterben schon als Kinder, d.h. ohne daß sie eine erkennbare Geschichte von Begegnungen, Entscheidungen, sittlichen Leistungen im Tod als »Ernte der Zeit« vor Gott bringen könnten. Wenn Menschen wesentlich das sind, was sie im Laufe eines Lebens durch Entscheidungen aus sich machen, dann scheinen Kinder nicht im vollen Sinne Menschen zu sein. M. Kehl versucht, diese Problem dadurch zu lösen, daß er annimmt, die Anthropologie Teilhards gehe von der »idealen Bestimmung des Menschen und der ihm gegebenen Zeit«[41] aus. Dies hebe nicht auf, daß es eine andere Bestimmung für Säuglinge, Geisteskranke u.ä. gibt. »Bestimmung« meint aber das, was aus einem Menschen werden soll. Hat ein Mensch eine künstlerische Begabung, so ist es seine Bestimmung, Künstler zu werden. Analog ergibt sich für Teilhards Gedanken: Wenn es die Bestimmung des Menschen ist, durch Zeit und Entscheidung ein Mensch, eine individuelle Person zu werden, dann ist es nicht die Bestimmung all derer, die dieses Ziel durch einen frühen Tod nicht erreichen, eine individuelle Person zu werden. Dann ist die – natürlich unbeabsichtigte – Konsequenz unvermeidlich, daß solche Menschen nur in einem defizienten Sinne Mensch genannt werden können.[42] Hinzu kommt, daß Jesus gerade die unmündigen Kinder als Vorbild im Glauben darstellt: »Amen ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen« (Mk 10,15). »Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf« (Mt 18,5). Das Kind ist deshalb Vorbild, weil es vom Geschenk und vom Vertrauen her lebt; es kann sich nicht selbst am Leben erhalten.[43] Dies gilt im Grunde auch für den erwachsenen Christen. Seine Identität wächst nicht zuerst durch eigene Leistungen, sondern durch Gnade, Liebe und die Möglichkeit des Neuanfangs. Wenn der Christ etwa um die Vergebung der Sünden bittet, so bittet er darum, daß sein Umgang mit der Welt und den Menschen, durch den er schuldig geworden ist, nicht für immer eine Bestandteil seiner Person werden möge, den er im Tod als der Ernte der Zeit vor Gott verantworten muß. Dieses Moment der durch Gnade ermöglichten je neuen Begegnung des einzelnen mit Gott und den Menschen vermag Teilhards Personbegriff kaum zur Geltung zur bringen.[44]

Als Ergebnis dieses zweiten Abschnittes kann man festhalten, daß die neuere Exegese von Bultmanns Identifizierung des Menschen mit seinem Leib abgerückt ist, daß die Naturwissenschaften kein vollständiges Bild vom Menschen entwerfen und daß Teilhards evolutiver Personbegriff dem Menschen, sofern er unter der Gnade lebt, nicht voll gerecht werden kann.

---

41 M. Kehl, a.a.O., S. 260f., Anm. 40.

42 Auch G. Lohfink sah dieses Problem, ging aber nicht darauf ein; vgl. G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, a.a.O., S. 197, Anm 18.

43 Vgl. H.R. Weber, Jesus und die Kinder. Hamburg 1980.

44 Vgl. Th. Broch, Pierre Teilhard de Chardin. Wegbereiter des New Age? Mainz 1989, S. 139.

III.

Die These von der Auferstehung im Tod hatte zur Voraussetzung, daß der Mensch notwendig eine Einheit ist, die vom Leib her verstanden und entfaltet werden muß. Es hatte sich gezeigt, daß diese Einheit letztlich nicht beweisbar ist. Daraus folgt jedoch nicht unbedingt, daß der Mensch aus Teilen besteht, die mehr oder weniger zufällig zusammenwirken. Der Mensch erfährt sich ja immer wieder als ein unteilbares Ganzes.[45] Der Leib geht noch in die sublimsten Selbstäußerungen des Geistes ein. Dies ist besonders deutlich bei der Sprache. Auch Lachen und Weinen sind Ausdruck des ganzen Menschen. Im Singen, Spielen und Tanzen spricht sich der Mensch selbst aus. So hat der Mensch nicht nur einen Leib, sondern ist Leib. Diese erlebte Einheit hat Thomas von Aquin zur Sprache gebracht in der Formel *anima forma corporis*. Dies meint: Als Lebewesen wird der Mensch verwirklicht durch die *anima rationalis*. Alles, was der Mensch ist, ist er durch die Seele; diese aber muß sich ausdrücken. Das kann nicht anders geschehen als durch den Körper. Dies ist kein Beweis für die untrennbare Ganzheit des Menschen; Thomas wollte mit dieser Formel nur philosophisch deuten, was der Mensch Tag für Tag erlebt, seine Einheit.[46] Wenn nun der Mensch einerseits aufgrund seiner Erfahrung eine Einheit ist und diese Einheit andererseits nicht bewiesen werden kann, kann man m.E. nur den Schluß ziehen, daß Gott selbst die Einheit des Menschen in jedem Augenblick des Lebens schafft und erhält. Die Ganzheit wäre dann ein aus anderen Prinzipien nicht ableitbares Moment am *concursus divinum*, an der erhaltenden Schöpfertätigkeit Gottes. Der Mensch besteht dann nicht aus Teilen, die zufällig zusammenwirken. Vielmehr ist Gott dem Menschen näher, als er sich selbst nahe ist.

Das Neue Testament kennt noch nicht den Gedanken eines Zwischenzustandes, in dem die leibfreie Seele nach dem Tod für die Auferstehung und die Ewigkeit geläutert wird.[47] Es hat aber immer die Praxis der Kirche gegeben, für die Verstorbenen zu beten. Aus diesem Sachverhalt hat Augustinus den Schluß gezogen, daß es Unterschiede im Schicksal der Toten nach dem Leben gibt: Daß die Kirche nicht für die Verdammten betet, beweist, daß die Verdammnis unwiderruflich ist. Das Gedächtnis der Märtyrer unterscheidet sich vom Gedächtnis anderer Toten, denn die Märtyrer benötigen nicht die Hilfe der Lebenden, sondern umgekehrt. Den übrigen Verstorbenen können die Lebenden helfen: Auch wenn es keinen Schriftbeleg wie 2 Makk 12,43-46 gäbe, so beweise doch die Gewohnheit der Kirche, für die Verstorbenen zu beten, die Existenz eines Läuterungsortes oder -geschehens, des Fegfeuers.[48] Wäre nun der Mensch notwendig eine Ganzheit aus Leib und Seele, dann würde auch diese Ganzheit nach dem Tode geläutert. Das Fegfeuer wäre dann ein Moment an der Begegnung des Menschen mit Gott in Tod und Auferstehung. Diesen Schluß hat Greshake gezogen[49], und viele Theologen

45 Vgl. W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz ^{7}1978, S. 237; vgl. auch G. Greshake, Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 259-263.

46 Vgl. R. Heinzmann, Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: PhJ 93 (1986), S. 236-259, 246, auch 258.

47 Vgl. R. Bultmann, a.a.O., S. 193.

48 Vgl. *De civitate Dei* 21,24,1f. (PL 41,737f.); *Sermo 159*,1 (PL 38,868); *Sermo 172*,2 (PL 38, 936f.); *Enchiridion 110* (PL 40,283) usw., zit. n. G. Wainwright, Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology. London 1980, S. 228.

49 Vgl. G. Greshake, Stärker als der Tod. Mainz 1976, S. 92.

sind ihm darin gefolgt.[50] Die kirchliche Tradition hat allerdings ausdrücklich von den Seelen im Fegfeuer gesprochen.[51] Wenn man annimmt, daß der ganze Mensch geläutert werden muß, liegt ja der Gedanke nahe, daß durch die Sünde des Menschen auch die Leiblichkeit und Geschichtlichkeit negativ qualifiziert werden. Die Abwertung des Leibes war aber ein Kennzeichen der Gnosis.[52] Um diese Überzeugung zu vermeiden und die Güte der Schöpfung theologisch festhalten zu können, nahm die Tradition an, daß der Mensch »nur« insofern von der Läuterung betroffen ist, insofern er sich zum Bösen entschieden hat. Ort der sittlichen Entscheidung, Personkern des Menschen ist die Seele. Von daher ist es konsequent, von den »Seelen im Fegfeuer« zu sprechen. Ob das Purgatorium eine räumliche oder zeitliche Ausdehnung hat, ob es ein Ort oder ein Geschehen ist, läßt sich nicht sagen. Es ist nicht eine Art jenseitiges Konzentrationslager, sondern »der von innen her notwendige Prozeß der Umwandlung des Menschen, in der er christus-fähig, gott-fähig und so fähig zur Einheit mit der ganzen *communio sanctorum* wird«.[53] Die Grundentscheidung des Menschen für Gott, die im Leben von vielen anderen Entscheidungen bedeckt und überwuchert wurde, wird hier von Gott freigelegt. Über ein solches Verständnis des Fegfeuers ist vielleicht auch eine ökumenische Verständigung möglich.[54] Sicherlich können wir uns unter einer *anima separata* nichts vorstellen. Greshake nennt diesen Gedanken einen »Unbegriff«[55] und »gespenstisch«[56]. Wenn man aber bedenkt, daß die Einheit von Leib und Seele schon beim lebenden Menschen keineswegs selbstverständlich ist, dann kann nicht ausgeschlossen werden, daß Gott den Menschen als leibfreie Seele durch seine Schöpfermacht vor dem Vergehen bewahrt – zumal dieser Zustand nur die Vorbereitung auf Auferstehung und Vollendung bei Gott bedeutet.

Wenn es nun eine besondere Verfaßtheit des Menschen im Fegfeuer gibt, dann stellt sich zuletzt noch eine Frage. Auch Greshake nimmt einen Zwischenzustand an. Dieser ergibt sich daraus, daß die Toten nicht unmittelbar im Moment der Auferstehung vollendet sind, sondern auf die noch Lebenden warten. Niemand kann vollendet sein ohne die Menschen, die er geliebt hat, und ohne die, denen er Leid zugefügt hat. Wie verhalten sich das Fegfeuer und der Wartestand zueinander? Wenn man annimmt, daß diese Zustände identisch sind, müßte man schließen, daß das Fegfeuer eine zeitliche Aus-

---

50 Vgl. K. Reinhardt, Das Verständnis des Fegfeuers in der neueren Theologie, in: TThZ 96 (1987), S. 111-122, 114.

51 Vgl. z.B. das Konzil von Trient: DS 1820, NR 908.

52 Vgl. G. Greshake, Tod und Auferstehung, a.a.O., S. 110f.; ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 175f.

53 J. Ratzinger, a.a.O., S. 188.

54 Eine positive, wenngleich zurückhaltende Äußerung M. Luthers zur Möglichkeit des Gebets für die Seelen von Verstorbenen zitiert G. Nachtwei, a.a.O., S. 61, Anm. 317. Daß J. Ratzingers Deutung des Fegfeuers mit evangelischem Glauben vereinbar sei, meint W. Pannenberg, Reformation und Kirchenspaltung, in: W.D. Hauschild u.a. (Hrsg.), Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit (FS f. G. Kretschmar). Stuttgart 1986, S. 137-148, S. 144f., Anm. 20. Für die Stellungnahmen von W. Thiede, H. Thielicke, A. Köberle, R. Mumm, F. Heidler vgl. G.L. Müller, »Fegfeuer«. Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie, in: ThQ 166 (1986), S. 25-39, 39, Anm. 66.

55 G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung, a.a.O., S. 180.

56 G. Greshake, »Seele«, a.a.O., S. 180.

dehnung hat, da Warten Zeit voraussetzt. Aber die Schrift gibt dafür keinen Anhaltspunkt. Über das Verhältnis des Fegfeuers zur Zeit wissen wir nichts. Vielleicht kommt man dem Thema näher, wenn man die Begründung für den Wartestand beachtet: Ohne die anderen kann der Mensch nicht vollendet sein. Es ist nun eine alte kirchliche Überzeugung, daß die Märtyrer unmittelbar im Tod bei Gott die Vollendung finden.[57] Wenn nun ein verstorbener Märtyrer einen anderen Menschen, der noch lebt, geliebt hat, dann kann dieser Märtyrer im Tod noch nicht vollendet sein. Es ist auch denkbar, daß dieser andere Mensch durch seine freie, nur Gott bekannte Entscheidung nicht zur Vollendung gelangt. In diesem Fall wäre unausweichlich, daß auch der Märtyrer niemals zur Vollendung bei Gott kommt. Die Vorstellung, daß die Verstorbenen zu ihrer Vollendung auf die noch Lebenden warten, setzt somit voraus, daß die Lebenden den Verstorbenen auch wirklich nachfolgen. Der Gedanke eines himmlischen Wartezustandes impliziert dann die Lehre von der Allversöhnung. Das Väterzitat, auf das er sich vor allem gründet, stammt denn auch von Origenes: »Warten wirst nämlich auch du, wie du selbst erwartest wirst. Wenn es aber dir, der du Glied bist, keine volle Freude scheint, solange ein Glied fehlt, um wieviel mehr muß unser Herr und Heiland, der das Haupt und der Urheber dieses Leibes ist, es für keine volle Freude ansehen, wenn er noch immer gewisse Glieder seines Leibes entbehrt?«[58] Die Lehre von der Apokatastasis hat die Kirche abgelehnt; die Menschen zu beurteilen bleibt Gottes Sache. Dann aber kann man auch nicht einen Stand annehmen, in dem die Verstorbenen auf die Lebenden warten, um ihrerseits vollendet sein zu können. Folglich gibt es nicht zwei Zwischenzustände, sondern nur einen, das Fegfeuer.

Wie der Mensch leiblos existieren kann, wie er vollendet werden kann, ohne sicher zu sein, daß alle zum ewigen Leben auferweckt werden, welcher Art das Bewußtsein der Verstorbenen ist, wie die Identität von irdischem und Auferstehungsleib »garantiert« wird (1 Kor 15,35f.!) – Fragen dieser Art kann und muß die Theologie nicht beantworten. Im Blick auf Tod und Auferstehung Jesu kann der Menschen seinen Tod annehmen, ohne alle Probleme gelöst zu haben. »Zuversichtliche Freude wird vielmehr dem zuteil, der seinen Lebenszusammenhang nicht überschauen will, weil dies allein Gottes Sache ist.«[59] Und Gottes Sache ist es, »daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4).

---

57 Vgl. G. Greshake, Auferstehung, a.a.O., S. 364; ders., »Seele«, a.a.O., S. 109f.; ders., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 181-183, 196, auch 272; J. Ratzinger, a.a.O., S. 114.

58 Origenes, *Hom. in Lev 7,2*. Das Zitat begegnet zunächst bei H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. Einsiedeln 1970, S. 373; dann bei J. Ratzinger, a.a.O., S. 154,; dann bei G. Greshake, Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 331; ders., Glaube an die Auferstehung, a.a.O., S. 500; eine ähnliche Origenesstelle bei dems., Verständnis der Auferstehung, a.a.O., S. 207.

59 G. Sauter, Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosphische Überlegungen, in: NZSTh 30 (1988), S. 191-208, 200.

Anthropozentrismus und Theozentrismus im christlichen Leben

Die Herausforderung John Henry Newmans *

Von John F. Crosby

Der bei weitem längste Teil des *Athanasischen Glaubensbekenntnisses* behandelt die Dreieinigkeit: »Es ist aber katholischer Glaube, daß wir einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit anbeten. Ohne Vermengung der Personen und ohne Trennung der Wesenheiten. Denn verschieden ist die Person des Vaters, die des Sohnes und die des Heiligen Geistes. Aber nur eine Gottheit ist im Vater und im Sohne und im Heiligen Geiste, gleich ist Ihre Herrlichkeit, gleich ewig Ihre Majestät. Wie der Vater, so der Sohn, so der Heilige Geist. Unerschaffen ist der Vater, unerschaffen der Sohn, unerschaffen der Heilige Geist. Unermeßlich ist der Vater, unermeßlich der Sohn, unermeßlich der Heilige Geist. Ewig ist der Vater, ewig der Sohn, ewig der Heilige Geist. Und doch sind es nicht drei Ewige, sondern nur ein Ewiger.«[1]

Das mag genügen, uns das Bekenntnis zu vergegenwärtigen. Stellen wir nun eine Frage an diejenigen, die glauben, daß dieses Bekenntnis wahr ist: Was bedeutet es ihnen? Die meisten Gläubigen werden antworten, das Bekenntnis sei zu abstrakt und zu objektiv, um religiöse Kraft zu entwickeln, daß es Gott zu losgelöst von uns Menschen darstelle, um eine Rolle in unserem religiösen Leben zu spielen. Die typische Antwort ist wohl, es sei bestenfalls etwas für den Theologen, nicht jedoch für den Gläubigen. Möglicherweise bemängeln sie mit den bekannten Worten Newmans, dieses Glaubensbekenntnis könne nur Gegenstand begrifflicher, nicht aber realer Zustimmung sein.[2] Und fragen wir sie, wie denn die Lehre von der Dreieinigkeit verstanden sein müsse, damit sie wirkliche Zustimmung finde und spirituelle Kraft erlangen könnte, so werden sie sehr wahrscheinlich mit Karl Rahner antworten, man müsse die Trinität nicht für sich allein betrachten, wie es dieses Bekenntnis tue, sondern in Beziehung zu uns Menschen und zu unserer Erlösung. Man müsse, so meinen sie, zum Beispiel die göttliche Person im Verhältnis zum Menschen betrachten, also den Vater als Schöpfer, den Sohn als Erlöser und den Heiligen Geist als die uns heiligende Person. Oder – in der Sprache studierter Theologen: Die Trinitätslehre muß anthropozentrisch begründet

---

* Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der auf dem *Internationalen Kongreß über John Henry Newman*, 11.-15. Juni 1987, an der *University of Notre Dame*, Indiana (USA), gehalten wurde.

1 Zit. n. P. Morant (Hrsg.), *Das Breviergebet. Deutsche Ausgabe des Brevirium Romanum*. Freiburg 1965, II, S. 14.

2 Diese Unterscheidung Newmans darf hier als bekannt vorausgesetzt werden. Der *locus classicus* bei Newman sind die ersten fünf Kapitel seines Buches *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870); deutsch: M. Laros/W. Becker (Hrsg.), *Ausgewählte Werke*, VII: *Entwurf einer Zustimmungslehre*. Mainz 1961.

werden, ist also weniger theozentrisch als vielmehr anthropozentrisch zu reflektieren; sie ist neu zu formulieren, damit sie ebenso viel über die Menschen wie über Gott aussagt. Solange man die Trinitätslehre theozentrisch begreift, so sagen sie, bleibt sie uns verschlossen, ohne Bezug zu unserem Leben und ohne die Kraft, unser Leben religiös zu prägen.

All dies wird bezeichnenderweise gegen die Trinitätslehre des *Athanasischen Credo* eingewandt; und kennt man nur einige ganz bestimmte Aspekte im Denken Newmans, ohne zu wissen, was er über dieses Bekenntnis en detail sagt und wie er es in seinem Gebetsleben einbringt, so mag man glauben, das Empfinden religiöser Ohnmacht angesichts dieses Bekenntnisses entspräche auch Newmans Gedanken.

a) So mag man wie gesagt wissen, daß Newman nicht nur zwischen realer und begrifflicher Zustimmung unterschied, sondern sich auch der ungeheuren pastoralen Herausforderung bewußt war, Wege finden zu müssen, die eine reale Zustimmung zum christlichen Glauben wecken. Denn er wußte wohl, daß es nicht ausreicht, wenn der Gläubige einen Glauben hat, der nur dem Begriff nach wahr ist. Dieser Glaube muß subjektives Leben in ihm annehmen, und dies bedeutet, daß er in realer Zustimmung zur Offenbarung bestehen muß.

b) Vielleicht weiß man ebenfalls etwas über die Kritik Newmans an der rationalistisch-christlichen Apologetik (man denke etwa an Paley), die höchstens den Verstand derer, die nicht glauben, bezwingen könne, jedoch nicht dazu in der Lage sei, wirkliche religiöse Wirkkraft zu vermitteln.

c) Vielleicht erinnert man sich sogar der Bemerkung Newmans in der *Apologia*, daß die traditionellen Gottesbeweise ihn nicht »erwärmen und erleuchten (...); sie nehmen den Winterfrost meiner Trostlosigkeit nicht von mir, bringen keine Knospen in mir zur Entfaltung und keine Blätter zum Grünen, sondern lassen meine Seele freudenleer.«[3] Soviel Newman sich mit der Wahrheit über Gott beschäftigte, so sehr ging es ihm jedoch auch um die lebendige Erfahrung Gottes. Deshalb war ihm auch die Begegnung mit Gott im Gewissen so wichtig; denn hier fand er empirisches Wissen über Gott und die Quelle realer Zustimmung zu Seiner Existenz.

d) Ganz allgemein kann man sagen, daß Newman durch und durch ein moderner Denker war in dem Sinne, daß er die moderne Entdeckung der persönlichen Subjektivität in und an sich selbst zutiefst erfuhr. E. Sillem drückt dies genau aus, wenn er Newman den »Vorreiter einer neuen Philosophie der Individualität in Person und Wesen« nennt.[4] In der Tat ist Newmans Hinwendung zur persönlichen Subjektivität deutlich genug, um eine Grundlage für den Vorwurf des Subjektivismus, des Skeptizismus und des Modernismus zu bilden, mit dem man ihn häufig attakiert hat. Und obwohl ich glaube, daß diese Vorwürfe nicht gerechtfertigt sind und auf erheblichen Mißverständissen beruhen, so wären sie einzig dann plausibel, wenn man sie ausschließlich auf Newmans Verhältnis zu persönlicher Subjektivität bezieht.

So mußte er sich denn auch in der Frage der Trinität mit ihrer persönlichen Aneignung und nicht nur mit ihrer Wahrhaftigkeit beschäftigen; er mußte nach etwas

---

3 *Apologia pro vita sua. History of my Religious Opinios* (1865); deutsch: *Ausgewählte Werke*, I: *Apologia pro vita sua.*

4 E. Sellim im Einführungsband zu den von ihm herausgegebenen Notizen Newmans: *The Philosophical Notebook of John Henry Newman*. Löwen 1969, I, S. 250.

suchen, das seine religiöse Einbildungskraft ansprach. Und so könnte man also annehmen, daß er keinen Platz für das *Athanasische Glaubensbekenntnis* in seinem religiösen Leben fand, um – wie so viele heute – von seiner religiösen Unfruchtbarkeit zu sprechen.

Dies klingt alles ziemlich einleuchtend, und doch liegt man damit völlig falsch. Vielmehr schrieb Newman über das *Athanasische Credo*: »Es ist ein Psalm oder Hymnus des Preisens, des Bekennens, einer tiefen demütigen Huldigung, ähnlich den Lobgesängen der Auserwählten in der Apokalypse (...) Es ist ein Kriegsgesang des Glaubens (...) Was mich betrifft, so habe ich es immer als die einfachste und höchste, die andächtigste Formel empfunden, die das Christentum erzeugt hat, sogar mehr noch als das Veni Creator und das Te Deum.«[5] Und man kann davon ausgehen, daß er damit ausdrückte, wovon er seit etwa 1930 tief überzeugt war.

Betrachten wir eine seiner Predigten zum Dreifaltigkeitsfest. Hier sehen wir, wie er gerade darüber jubelt, was die religiöse Unfruchtbarkeit dieser Lehre auszumachen scheint, nämlich daß sie Gott behandelt, wie Er in Sich Selbst ist und nicht in seiner Beziehung zu uns und hinsichtlich unserer Erlösung. »Die Verkündigung, die Geburt Christi, Sein Tod am Kreuz, Seine Auferstehung, die Herabkunft des Heiligen Geistes, das sind lauter Geheimnisse; aber wir feiern sie nicht darum selbst, sondern wegen der Segnungen, die wir von ihnen empfangen. Heute aber feiern wir keinen Akt, die die göttliche Barmherzigkeit uns gegenüber vollbracht hat, sondern wir vergessen uns, schauen nur auf Ihn und preisen ehrerbietig und ehrfürchtig, jedoch freudig, nicht die Wunder Seiner Werke, sondern die Seiner eigenen Natur. Wir erheben Herz und Augen zu Ihm und reden von dem, was Er in Sich Selbst ist. Wir wagen es, von Seiner ewigen und unendlichen Weisheit zu sprechen; wir betrachten ein ausgesprochenes Geheimnis, das tiefe, unergründliche Geheimnis der Dreiheit in der Einheit.«[6] Wenn Newman die Wunder der Natur Gottes »ehrerbietig und ehrfürchtig, jedoch freudig« preisen konnte, dann konnte die Trinitätslehre nicht als unfruchtbar und abstrakt empfunden werden. Sie muß auf seine religiöse Vorstellung einen tiefen Eindruck gemacht haben.

Es kann also nicht überraschen, daß Newman das *Athanasische Bekenntnis* häufig als Lobgesang benutzte; es gibt viele Belege in seinen Predigten und Meditationen. Hier ist nur ein Beispiel aus einer weiteren anglikanischen Predigt, die er an einem Trinitatissonntag gehalten hat. Zu Anfang dieses Ausschnittes drückt Newman in der ihm so eigenen Weise sein Verlangen nach Ruhe und Frieden aus, die er in der Ewigkeit erwartet. »Nach dem Fieber dieses Lebens, nach Ermüdung und Krankheit, Kampf und Mutlosigkeit, Schwäche und Verdruß, nach Ringen und Versagen, Ringen und Gelingen, nach all dem Wechsel und Hoffen dieses mühseligen, unheilbringenden Zustandes kommt endlich der Tod, endlich der weiße Thron Gottes, endlich die selige Anschauung. Nach der Ruhelosigkeit kommt Ruhe, Friede, Freude; – unser ewiger Anteil, wenn wir seiner würdig sind; – der Anblick der gebenedeiten Drei, des Einen Heiligen; der Drei, die Zeugnis geben im Himmel; in unzugänglichem Licht, in der Herrlichkeit ohne Fleck und Makel, in der Kraft ohne ›Veränderung oder Schatten der

5 J.H. Newmann, *Zustimmungslehre*, a.a.O., Kap. 5, Art. 2, S. 93.

6 *Parochial and Plain Sermons, 1834-43*; deutsch: *Gesamtausgabe*, VI: *Pfarr- und Volkspredigten VI*. Stuttgart 1954, S. 452f.

Veränderlichkeit‹ (Jak 1,17).«[7] Und dann, in stiller heiliger Ehrfurcht von dem sprechend, was er durch den Glauben sieht, beginnt Newman spontan das *Athanasischen Bekenntnis* zu zitieren. Was heißt zu zitieren: er stimmt einen Lobgesang an. Das folgende Zitat schließt unmittelbar an das letzte an: »Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der Heilige Geist ist Gott; der Vater ist Herr, der Sohn ist Herr und der Heilige Geist ist Herr; der Vater unerschaffen, der Sohn unerschaffen, der Heilige Geist unerschaffen; der Vater unfaßbar, der Sohn unfaßbar, der Heilige Geist unfaßbar. Denn eine andere Person ist die des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des Heiligen Geistes; wie der Vater, so der Sohn, so der Heilige Geist; und doch sind es nicht drei Götter, noch drei Herren, noch drei Unfaßbare, noch drei Unerschaffene; sondern ein Gott, ein Herr, ein Unerschaffener und ein Unfaßbarer.«[8]

Einem zeitgenössischen Leser mit religiösem Gespür wird nicht der Geist der Verehrung entgehen können, in dem Newman das *Athanasische Credo* wie einen Psalm oder Hymnus aufnimmt, besonders, wenn man die Predigt als Ganzes betrachtet. Was ihm aber wahrscheinlich schwerfallen wird zu begreifen, ist, warum gerade dieses Bekenntnis so viel religiöse Kraft für Newman hatte. Obwohl gerade Newman so empfindsam war für die Aufgabe, die christliche Lehre subjektiv nachzuvollziehen und sie sich zu eigen zu machen, hat er nicht das Bedürfnis, die Trinitätslehre im Punkte der Erlösung umzuformen, ihr eine anthropologische Grundlage zu geben oder sie gleichermaßen über Gott und die Menschen sprechen zu lassen. Dies ist nicht die Art und Weise, jedenfalls nicht die wesentliche und schon gar nicht die einzige, in der diese Lehre für ihn lebendig wird. Sie wird es aber gerade in der Strenge, der scheinbar so objektiven Formulierung des *Athanasischen Bekenntnisses*.

Nicht zu übersehen ist, daß in diesem letzten Ausschnitt ein gewisses religiöses Bedürfnis Newmans zum Ausdruck kommt, nämlich eine gewisse Ruhelosigkeit, die ihn danach verlangen läßt, das Angesicht Gottes in der Ewigkeit zu schauen. Genau dieses Bedürfnis ist es, auf das ich meine Aufmerksamkeit richten möchte. Es scheint ein Verlangen nach Gott selbst zu sein, so wie er von Ewigkeit her gewesen ist, nicht nur ein Verlangen nach Gott, wie er uns Menschen begegnet.

Natürlich bedarf Newman Gottes auch als Heiland, als Beschützer, als Quelle und Sinn seines Daseins. Es wäre eine Überzeichnung des Theozentrismus, wollte man diese Bedürfnisse als eine Art religiöser Unvollkommenheit betrachten, als etwas, das überwunden werden müsse von jenen, die Gott wahrhaftig ergeben sind. Newmans Theozentrismus, weit davon entfernt, solche Bedürfnisse auszuschließen, formt sie und gibt ihnen einen Platz in der ganzen Wahrheit über Gott und die Menschen. Denn wenn Newman Gott als Erlöser anruft, vergißt er niemals, wer es ist, der unter uns kommt um unserer Erlösung willen, und welche Verehrung Ihm gebührt. Newman lebt mit einer theozentrischen Einstellung nicht nur, wenn er die Artikel des *Athanasischen Glaubensbekenntnisses* wie einen Hymnus gebraucht, sondern auch, wenn er in einer dunklen Stunde darum betet, ein »liebes Licht« zu erhalten,[9] das ihn leite. Seine theozentrische Einstellung schmälert in keiner Weise sein persönliches Bittgebet; sie ist

7 Ebd., S. 398.

8 Ebd., S. 389f.

9 Vgl. Newmans Dichtung vom 16. Juni 1833 mit dem Titel *The Pillar of the Cloud*, in: ders., *Verses on Various Occasions* (1868), S. 156f.

vielmehr dessen Voraussetzung, indem sie ihm eine Tiefe, Frömmigkeit und Wahrhaftigkeit gibt, derer es völlig entbehren würde, wäre es ausschließlich aus einer anthropozentrischen Sichtweise geäußert. Aber wir wollen dieser Spur der Vereinigung von Anthropozentrismus und Theozentrismus bei Newman weiter nachgehen.

Wir finden einen Theozentrismus naturgemäß nicht nur in Newmans Hingebung zur Trinität; er ist formende Kraft seiner ganzen Religion. In der Meditation *Gott, die unmitteilbare Vollkommenheit*[10] sinnt Newman über die Formen der göttlichen Vollkommenheit nach. Nachdem er einige Gründe nennt, warum er glaubt, daß Gott der »einzige und allein absolute, alles erfüllende Sitz und Inbegriff aller Vollkommenheiten« sei, fährt er fort, warum es gut sei, diese Ansicht zu vertreten. »Ich halte an dieser Wahrheit fest, weil ich ohne dich nicht leben kann, o mein Herr und Leben, und weil ich Segnungen über Begreifen erwarte aus dem Weilen bei Dir. Ich halte an ihr fest aus Schrecken, in dieser bösen Welt ohne Beistand und Schutz zu bleiben.«[11]

Wenigstens ein anthropozentrischer Zug im Denken Newmans wird hier klar, denn er fühlt sich zu Gott hingezogen als seinem Wohltäter und Beschützer. Aber man beachte die theozentrische Wende, die die Meditation nimmt. Das folgende Zitat schließt unmittelbar an den letzten Abschnitt an. »Ich glaube an sie aus demütiger Liebe zu Dir, aus Freude an Deiner Herrlichkeit und Erhabenheit und aus dem Verlangen, daß Du groß und der einzige Große seiest. Um Deiner selbst willen halte ich an ihr fest, und weil ich den Gedanken an Dich, den Glorreichen, Vollkommenen und Schönen liebe.«[12] Hätte einer unserer Zeitgenossen, hingezogen zu der »anthropologischen Wende« in der Theologie, Newman fragen können, wie es möglich sei, in der göttlichen Vollkommenheit umfangen zu sein, ohne sie enger mit den Menschen in Verbindung zu bringen, hätte Newman geantwortet, daß der Mensch dazu in der Lage sei, die göttliche Vollkommenheit um Ihrer selbst willen zu verehren und zu preisen,[13] und obwohl dies nicht die einzige Beziehung zwischen einem Gläubigen und der göttlichen Vollkommenheit sei, sie dennoch ausreiche zu erklären, wie die göttliche Vollkommenheit im gläubigen Menschen lebendig werden könne; alle anderen Beziehungen zwischen den Gläubigen und der göttlichen Vollkommenheit setzten diese eine für ihre Vollständigkeit voraus. Es zeigt sich immer wieder, daß der gleiche Newman, der sich so sehr mit dem gewaltigen religiösen Unterschied zwischen begrifflicher und realer Zustimmung zu der Existenz Gottes beschäftigte und dessen religiöse Subjektivität so tief war, ein religiös völlig erfülltes Leben geführt hat, ohne sich dabei einer wie auch immer gearteten anthropologisch beeinflußten Gottessicht zu bedienen.

Wie kann man diesen Aspekt in Newmans Spiritualität erklären? Welches ist der zugrundeliegende Gottesbegriff, der Newman zu einer subjektiven Aneignung der Offen-

---

10 »God the Incommunicable Perfection«, in: *Meditations and Devotions* (1912); deutsch: »Gott, die unmittelbare Vollkommenheit«, in: *Betrachtungen und Gebete*. München 1952, S. 228-231.

11 Ebd., S. 229.

12 Ebd., S. 229f.

13 Man könnte Newmans Ansicht damit verdeutlichen, daß man sich der wohlbekannten Kategorien aus von Hildebrands *Ethik* »Wertantwort« und »Beziehung des Gebührens« bedient. Der Theozentrismus Newmans ist lediglich eine Frömmigkeit, die völlig von der Wertantwort der religiösen Verehrung geformt ist, also von der Antwort, Gott in dem Bewußtsein zu verehren, daß Ihm Ehre gebührt. Vgl. D. von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Ethik*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz ^{2}1973, Kap. 1-3, 17, 18.

barung führt, obwohl er doch mit einer so starken theozentrischen Einstellung lebt? Welches religiöse Wissen, welche Erfahrungen bringen Newman dazu, die Offenbarung anzuhören? Wer sich ein wenig mit Newman befaßt hat, kennt die Antwort: Es ist die Erfahrung Gottes im Gewissen. Wir wollen versuchen herauszubekommen, was an dieser Begegnung mit Gott theozentrisch ist.

Newman maß der Unterscheidung zwischen Gewissen als einem »Urteil der Vernunft« und Gewissen als »herrischem Befehl« besondere Bedeutung bei;[14] oder mit anderen Worten, zwischen dem Gewissen als »Regel für rechtes Verhalten« und Gewissen als »Billigung rechten Verhaltens«.[15] Ohne diese Unterscheidung verstanden zu haben, wird man seiner Lehre vom Gewissen kaum folgen können.

Durch Gewissen im ersteren Sinne kommt das moralische Subjekt zum Verständnis dessen, was im Prinzip richtig oder falsch ist, oder in anderen Worten: es kommt dazu, den Inhalt des moralischen Gesetzes zu verstehen; Gewissen im letzteren Sinn läßt es das imperative Gebot erfahren, wie sich also in einer konkreten Situation zu verhalten sei. Newman hält diese zweite Bedeutung von Gewissen für die treffendere, und sie ist es auch, die ihn in erster Linie interessiert. Wenn er vom Gewissen als dem »schöpferischen Prinzip der Religion« spricht,[16] so meint er Gewissen in diesem zweiten Sinne als ein Zentrum, in dem uns der herrische Ruf einer sittlichen Verpflichtung in einer konkreten moralischen Situation erreicht. Newman hielt diesen autoritativen Ruf und die Art und Weise, in der er uns erreicht und berührt, nicht nur für ein deutliches Zeichen für die Realität Gottes, sondern für eine *Begegnung* mit dem lebendigen Gott. Deshalb hat Gewissen für Newman nicht nur metaphysische oder theologische Bedeutung, sondern genau und gerade *religiöse*.

Wie ich schon bemerkt habe, gibt es etwas in dieser Suche nach dem Religiösen, das man anthropozentrisch nennen könnte. Newman hätte durchaus zugegeben haben können, daß etwas das Theozentrische in der metaphysischen Analyse Gottes beschneidet, zumindest wenn man eine solche Analyse vom Standpunkt unserer religiösen Existenz aus betrachtet. Aber gleichzeitig gibt es etwas durch und durch Theozentrisches in der religiösen Erfahrung, die Newman im Gewissen findet, was wir daran ablesen können, auf welche Weise er die imperative Kraft der Gewissensverpflichtung betont. Er spricht von sittlicher Verpflichtung als dem »Befehl eines autoritativen Mahners (...), der sich auf die Details der Lebensführung bezieht«[17] und als »einer Stimme, herrisch und nötigend wie kein anderer Befehl im ganzen Bereich unserer Erfahrung«[18]. Dies bedeutet, daß das sittliche Leben, insoweit es als Antwort auf die moralische Verpflichtung geführt wird, nicht nur auf unsere eigene (menschliche) Vervollkommnung und unser Glück zielt; vielmehr beinhaltet das sittliche Leben auch ein Element des Gehorsams, das den Rahmen einer jeden lediglich eudämonistischen Erklärung sprengt. Natürlich ist dieser Gehorsam nicht blind, sondern sehend, denn nach Newman sind die Vorschriften des moralischen Gesetzes nicht nur zufällige Bestimmungen, sondern be-

---

14 Vgl. J.H. Newman, *Zustimmungslehre*, a.a.O., S. 74.

15 Ebd., S. 75,

16 Ebd., S. 77.

17 Ebd., S. 74.

18 Ebd., S. 75.

gründet auf gewissen Gütern und Werten, die wir durch das Gewissen im ersteren Sinne erfahren. Aber das Gewissen im zweiten Sinne läßt uns entdecken, daß unsere moralische Aufgabe nicht nur darin besteht, diese Güter zu schützen und zu verwirklichen, sondern auch darin, einen gewissen Gehorsam unserer Verpflichtung gegenüber zu erfüllen, einen Gehorsam, der, wenn er ausschließlich auf Güter und Werte gerichtet wäre, in den meisten Fällen zu Abgötterei führen würde.[19]

Falls nun das Gewissen im zweiten Sinne »das schöpferische Prinzip der Religion« ist, welche Vorstellung von Gott geht dann daraus hervor? Wir erfahren Gott als einen, der uns befiehlt, einen autoritären Herrscher, als Herrn; wir erfahren ihn – in Newmans Worten – »nicht in erster Linie als einen Gott der Weisheit, der Erkenntnis, der Macht, der Güte, sondern als einen Gott des Gerichts und der Gerechtigkeit; als Einen, der nicht einfach um des Übeltäters willen anordnet, daß der Übeltäter für seine Übeltat leiden sollte, sondern es anordnet als ein in sich gutes Ziel (...).«[20] Dies ist nicht ein Gott, den wir lediglich darin erfahren, daß Er in wohlwollender Fügung das ›Geschäft‹ unserer Erlösung betreibt. Natürlich erfahren wir den Gott, der uns im Gewissen offenbar wird, als gut und folglich als jemanden, den wir lieben, denn wie Newman feinsinnig beobachtet, vertritt Er ein Gesetz, das wir (durch das Gewissen im ersten Sinne) als gut und wertvoll erachten. Dieser Wert jedoch dient eher dazu, einen Eindruck von der Heiligkeit Gottes als von Seinem Wohlwollen den Menschen gegenüber zu geben. Hier wird der theozentrische Charakter der Religion Newmans offenkundig: Ist das Gewissen das »schöpferische Prinzip der Religion« und hat der Gott des Gewissens diese Heiligkeit und Autorität und verlangt den Gehorsam der Kreatur, dann ist Newmans Religion in radikaler Weise theozentrisch.[21]

Man wird, genau wie beim *Athanasischen Bekenntnis*, einwenden wollen, daß der Gott, der sich im Gewissen fühlbar macht, zu weit außerhalb, dem Menschen zu fremd sei, zu wenig beschäftigt mit dem menschlichen Wohlgefallen, und daß man keinerlei lebendige religiöse Existenz in Beziehung zu einem solchen Gott entwickeln könnte. Aber man muß sich der Tatsache stellen – so überraschend sie auch sein mag, wenn man sie abstrakt bedenkt –, daß die Begegnung mit Gott im Gewissen für Newman eine tief religiöse Erfahrung ist, eigentlich *die* grundlegende religiöse Erfahrung an sich. Dies ist nicht so schwer zu verstehen, wenn wir ein wenig tiefer in die Erfahrung eindringen, im Gewissen gebunden zu sein, und ein wenig über Newmans Analyse hin-

---

19 Zur Rolle des Gehorsams in Erfüllung des natürlichen moralischen Gesetzes sei auf meinen Aufsatz verwiesen, der Newman stark verpflichtet ist: The Encounter of God and Man in Moral Obligation, in: *The New Scholaticism* 60 (1986), S. 317-355.

20 J.H. Newman, *Zustimmungslehre*, a.a.O., S. 274.

21 Es sollte in diesem Zusammenhang auf den theozentrischen Bezug des falschen Handelns hingewiesen werden, den Newman im Gewissen erfährt: Indem wir Falsches tun, fügen wir nicht nur uns selbst und manchmal auch anderen Schaden zu, sondern wir vergehen uns an Gott, d.h. wir wenden uns gegen ihn. Entsprechend hält Newman es für die schlimmste Form des Anthropozentrismus, falsches Handeln lediglich als eine Verstümmelung des Menschen zu betrachten und die religiöse Dimension dieses Handelns zu übersehen. Aussagen wir die folgende würde er auf das entschiedenste tadeln: »Wenn Gott die Sünde nicht ertragen kann, so nicht deshalb, weil dadurch seine Ehre verletzt wird ... Gott kann die Sünde deswegen nicht ertragen, weil er nicht will, daß die Menschen sich gegenseitig zerfleischen. Es geht Gott nicht um seine Ehre, sondern um unser Glück«, in: J. Brantschen, Gott ist größer als unser Herz. Freiburg 1981, S. 63. Dieses unglückliche kleine Buch ist durchdrungen von eben jenem Anthropozentrismus, den Newman als eine so schmerzliche Entstellung der Religion ansah und den er so sehr verabscheute.

ausgehen. Denn dann finden wir etwas ganz und gar Wunderbares, wert der genauesten philosophischen Aufmerksamkeit. Das autoritative Diktat einer sittlichen Verpflichtung erschüttert uns bis in die Grundfeste unseres Seins; es berührt uns im persönlichsten und heiligsten Mittelpunkt unseres Seins, und es macht dieses Zentrum erst erfahrbar. Dadurch, daß wir moralisch gebunden sind, werden wir gewahr, daß wir als Personen in einer einzigartigen Weise »animiert«, also als Personen lebendig werden; wir erfahren sittliche Verpflichtung als etwas, das *uns persönlich* betrifft, als eine existenzielle Angelegenheit. Vernachlässigen wir unsere Verpflichtung zugunsten eigensinniger Wünsche und Bedürfnisse, werden wir im Gewissen gewahr, daß wir im Innersten unseres Wesens verletzt werden und die Urquelle tiefsten Glücks betrogen haben. In der Verpflichtung gebunden zu sein, ist also keine gewalttätige, objektive Anforderung, die unsere Subjektivität vernachlässigt, wie einige meinen würden;[22] es gibt eher eine gegenseitige Beeinflussung von Subjektivität und Objektivität. Man könnte eine ganze Philosophie der menschlichen Persönlichkeit aus diesem Paradoxon ableiten.

Diese Subjektivität des Gewissens ist gründlich von K. Wojtyla untersucht worden, dessen Arbeit über das Gewissen bei Newman eher die theologische Analyse vervollständigt.[23] Wenn ich ihn recht verstehe, möchte er ein allzu objektivistisches Verständis der Verpflichtung überwinden, als hätten wir nur mit den Menschen zu tun, denen gegenüber wir die sittliche Verpflichtung haben; er möchte zeigen, daß wir mit ihnen zu tun haben, gleich als ob wir mit uns selbst zu tun hätten. Er erklärt den tiefen existenziellen Einfluß der sittlichen Verpflichtung so, als hätte ein Mensch auf eine unvergleichliche Weise mit sich selbst zu tun. Hat man einmal gesehen, wie diese personalistische Bedeutung des Gewissens (K. Wojtyla) mit der theologischen Bedeutung (Newman) verwoben ist, versteht man, daß Gott, wie er sich uns in der moralischen Verpflichtung offenbart, nicht etwas außerhalb von uns ist, das jeglicher existenzieller Bedeutung entbehrt; gerade indem Er sich uns als Herrscher zeigt und uns unser moralisches und religiöses Dasein auf Ihn selbst konzentrieren läßt, setzt Er uns in Beziehung zu uns selbst, so daß wir zum ersten Mal wirklich als eigenständige Personen leben.

Man mag hier vielleicht eher von einem anthropozentrischen Aspekt sprechen wollen als von einem personalistischen, wie ich ihn eben genannt habe; aber gleich welchen Begriff man wählt, wir sollten daran festhalten: Newman sagt *nicht* – es wäre das letzte, was er gesagt hätte –, daß die religiöse Bedeutung der Begegnung mit Gott im Gewissen darin besteht, daß wir durch sie erst als eigenständige Personen entstehen und daß *dies* der Grund ist, warum sie nicht nur begrifflich bleibt. Newman sagt stattdessen, *daß der Gott, der uns im Gewissen erscheint, eine tief religiöse Faszination von Ihm selbst in uns erweckt, unsere religiöse Vorstellung mit Sich ausfüllt, und uns dazu aufruft, Ihn um Seiner Herrlichkeit willen zu verehren.* Die Belebung in uns selbst

22 Niemand behauptet, daß nicht die moralischen Anforderungen, die im Gewissen empfunden werden, unter gewissen Umständen ihre Kraft verlieren können, an die tiefste Subjektivität des Menschen zu appellieren, und zu einer Quelle der Gewalt gegen den betreffenden werden können. Dies wird vielleicht nirgends so klar, wie in der moralischen Neurose der Skrupellosigkeit. Es bedarf jedoch sicher keiner besonders ausgeweiteten Phänomenologie des Gewissens, um zwischen einem gesunden und einem neurotisch entstellen Gewissen zu unterscheiden.

23 Vgl. K. Wojtyla, Person und Tat. Freiburg 1981, Kap. 1.

ist ein Reflex dieser Faszination und nicht ihre Ursache. An erster Stelle steht der Theozentrismus, und zwar ohne vom Anthropozentrismus gestützt zu werden (wenn man die Belebung in uns durch das Gewissen so nennen möchte).

Man kann allerdings bei Newman auch einen Theozentrismus finden, der in gewisser Weise anthropozentrisch gestützt wird. Wir brauchen bloß zu bedenken, daß wir durch die existenzielle Belebung, die wir vor Gott im Gewissen erfahren, in uns Tiefen der Subjektivität und des Seins entdecken, die nur vor Gott ans Licht kommen. Betrachten wir Gott als den Einen und den Einzigen, der unser innerstes Wesen erleuchten kann, dann könnten wir von einer gewissen anthropozentrischen Annäherung an Gott sprechen.[24] Aber dieser Anthropozentrismus wäre zur gleichen Zeit ein gewisser Theozentrismus, denn wenn sich der Mensch seiner selbst völlig dadurch offenbar wird, daß er sich in seiner Beziehung zu Gott betrachtet, dann erklärt er nicht sich selbst, und er besteht vor Gott in einer Weise, die man nur theozentrisch nennen kann.

Soweit ich sehen kann, ist dieser anthopozentrisch begründete Theozentrismus von Newman nicht oft in seinen Schriften behandelt worden, aber er ist in der folgenden Weise in seinen Gedanken vorhanden: Viele von Newmans innersten Vorstellungen von der Freiheit und der Verantwortung des Menschen, der unvermittelbaren Einzigartigkeit jedes Menschen, der Subjektivität des persönlichen Daseins sind von seiner Erfahrung Gottes im Gewissen abgeleitet. Insoweit als der Mensch die Wahrheit über sich selbst erfährt, wenn er vor Gott steht, kann sein religiöses Dasein anthropozentrisch genannt werden; und folglich können wir sie auch theozentrisch nennen.[25]

Aber man muß diesen Theozentrismus von dem unterscheiden, der einen wichtigeren Stellenwert in den Gedanken und in der Spiritualität Newmans einnimmt und der im Mittelpunkt des »schöpferischen Prinzips der Religion« steht. Newman macht seinen Weg zu einer wirklichen Erkenntnis und realen Zustimmung zur Existenz Gottes nicht in erster Linie aufgrund der Entdeckung, daß er selbst dem Gott des Gewissens begegnet, sondern weil er erfährt, daß Gott Sich selbst begegnet.

Ich sage nicht, daß Newman, hätte er diesen anthropozentrisch begründeten Theozentrismus weiter ergründet, nicht vielleicht seine Religionsphilosophie vertieft und sein Vorhaben, eine wahre Zustimmung zu der Existenz Gottes zu bewirken, vorangebracht hätte. Niemals aber hätte er einfach diesen Theozentrismus durch den anderen ersetzt, der die göttliche Herrlichkeit erhöht und im *Tremendum et Fascinosum* Gottes besteht. Newmans Herausforderung an uns liegt aber hierin: Dieser letztgenannte Theozentrismus ist dem religiösen Leben nicht abträglich, sondern kann Quelle eines im höchsten Maße ernsthaften und brennenden religiösen Lebens sein. Wir könnten diese Herausforderung ein wenig erweitern und sagen: Zwar können wir uns mit Gott

---

24 Man könnte diese »natürlichere« Form des Anthropozentrismus (begründet auf dem Gewissen) von der »übernatürlichen« Form unterscheiden, wie sie vom Zweiten Vaticanum formuliert worden ist: »Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung« (*Gaudium et spes*, Nr. 22). Christus offenbart nicht Gott den Menschen – dies wäre Offenbarung in ihrem theozentrischen Aspekt –, aber in dieser Selbstoffenbarung (und durch sie) offenbart er auch den Menschen sich selbst – dies wäre der anthropozentrische Aspekt der Offenbarung.

25 Es sei bemerkt, daß diese Abhängigkeit des Theozentrismus vom Anthropozentrismus zu unserem Wissen proportional ist: Wir erfahren von unserem Dasein Gott gegenüber so, wie wir uns selber besser verstehen, wenn wir Gott begegnen.

beschäftigen, ohne daß es uns dabei auf die Selbsterkenntnis ankommt, die wir durch Ihn erfahren, aber Selbsterkenntnis kann niemals umfassend sein, wenn nicht in radikal theozentrischer Weise Gott im Mittelpunkt unseres Interesses steht und wir Ihn um Seiner selbst willen verehren und preisen.

Wenn wir nun zum *Athanasischen Glaubensbekenntnis* zurückkehren, so erscheint uns sein herausragender Platz in der Spiritualität Newmans in einem neuen Licht, denn wir haben die fundamentalen Voraussetzungen gefunden, die Newman diesem Bekenntnis entgegenbringt. Gott, der im Gewissen spricht, läßt Newman nicht gleichgültig; zwar wird er theozentrisch verehrt, jedoch mit tief empfundener religiöser Leidenschaft. Wenn nun dieser selbe Gott uns etwas von Seinem inneren Leben enthüllt, das völlig über das hinausgeht, was Er uns im Gewissen offenbart, wenn Er uns etwas von der Einigkeit der Personen mitteilt, die Sein Wesen ausmacht, wie hätte Newman nicht ehrfürchtig sein können vor dieser Offenbarung? Newman sagt zum Beispiel nicht, daß diese Gemeinschaft der göttlichen Personen zunächst einmal die Natur des menschlichen Zusammenlebens erhellen müsse, und daß er erst dann ein religiöses Interesse für sie aufbringen könne. Nein, Newman hat schon im Bewußtsein erfahren, daß sein religiöses Dasein ganz theozentrisch orientiert ist; Er ist schon umfangen von Gott und preist Ihn für das, was Er in Sich selbst ist. In diese theozentrische Form seines Daseins bindet er dankbar und ohne Anstrengung jedwede Offenbarung ein, die Gott von Seinem inneren Leben schenkt.

Soziologie als theologische Grunddisziplin?

Zur vergessenen Metaphysik der Sozialwissenschaften

Von Rupert Hofmann

Die Mißachtung trivialer Wahrheiten scheint ein permanentes Problem in der Geschichte der Wissenschaft zu sein, und darum ist es – nach einem Wort von Eric Voegelin – gelegentlich nötig, »das Selbstverständliche breitzutreten«[1]. Wenn etwa ein römischer Prälat in maßgeblicher Funktion die Meinung äußert, daß eines Tages die Soziologie die Philosophie als Verbündete der Theologie ersetzen könne,[2] so ist hier offensichtlich in Vergessenheit geraten, daß die Sozialwissenschaften schon deshalb die Rolle der Philosophie niemals werden übernehmen können, weil diese Wissenschaften – ob eingestandenermaßen oder nicht – ihrerseits von philosophischen Prämissen abhängig sind. Man wird dabei die Auffassung jenes Prälaten nicht einfach als momentane

1 E. Voegelin, Die neue Wissenschaft der Politik. München ^{2}1965, S. 22.

2 Msgr. Grumelli anläßlich eines »Symposium über die Kultur der Nichtglaubenden« in der Päpstlichen Universität Gregoriana nach KNA Nr. 71 vom 24. März 1969.

Entgleisung abtun können, da sie eine in der Theologie heutzutage weitverbreitete Tendenz wiedergibt, und zwar nicht nur in jenen Kreisen, die mit marxistischen Theoremen liebäugeln. Studenten der Theologie lernen heute im allgemeinen eine Menge über soziologische und sozialpsychologische Theorien, die sie häufig mit ewigen Wahrheiten zu verwechseln geneigt sind, während ihnen der heilige Thomas von Aquin gerade noch dem Namen nach bekannt ist,[3] – womit übrigens gegenläufige Ermahnungen des II. Vatikanum zur Makulatur werden.[4]

Zu den gerne übersehenen Selbstverständlichkeiten gehört auch die Einsicht, daß es zur conditio humana gehört, in einem gewissen Sinn zur Metaphysik »verurteilt« zu sein, ob einem das nun gefällt oder nicht. Mit Kant zu sprechen, ist Metaphysik »vielleicht mehr, wie irgend eine andere Wissenschaft, durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt«.[5] Dies gilt schon für den vorwissenschaftlichen Bereich. Im allgemeinen wird man es hier mit mehr oder weniger unreflektierten Weltanschauungen zu tun haben. Solche Weltanschauungen können in Philosophie umgesetzt und so bewußt gemacht werden, während sie sich gerade da, wo man glaubt, unter dem Einfluß keiner Philosophie zu stehen, unbehindert auswirken. Entsprechendes gilt für die Wissenschaft selbst. Doch ist gerade hier ein bemerkenswerter Mangel an Selbsterkenntnis zu beobachten. Indessen beruhen »alle Versuche, über Recht und Macht, Gesellschaft und Staat, sei es deskriptive, sei es normative Aussagen zu machen, ... auf unsere Erfahrung überschreitenden, in diesem Sinne metaphysischen Annahmen – sofern sie den Anspruch erheben, überhaupt etwas Sinnvolles auszusagen, und sei es auch nur die Behauptung, daß solche Versuche sinnloses Unterfangen sind«. Das gilt für die klassische Philosophie ebenso wie für den Empirismus und Skeptizismus und ihre Ableger.[6] Natürlich ist auch der Materialismus eine metaphysische Theorie, da er nicht auf empirischer Beobachtung beruht. Daß nicht Gott, sondern die Materie das Realste, Permanenteste und das Unabhängigste in der Welt sei, ist ja eine Behauptung, die sich von der Materie selber nicht ablesen läßt. Die Verkennung dieser ebenso einfachen wie unumstößlichen Gegebenheit ist aber der Sand, auf dem die Metaphysikkritik unserer Tage gebaut ist.[7]

Will man derartige Grundlagenfehler vermeiden, so wird man sich im Blick auf die heute verbreiteten sozialwissenschaftlichen Methoden und Theorien zu fragen haben, worin denn nun deren metaphysische Grundannahmen bestehen. Die Antwort wird nicht leicht zu geben sein, da natürlich die Sozialwissenschaften der Gegenwart ihre metaphysischen Voraussetzungen im allgemeinen verleugnen und ihre Attraktivität gerade darauf beruht, daß sie von sich behaupten, nichts anderes als gesichertes Tatsachenwissen zu vermitteln.

---

3 So auch die Einschätzung der Lage durch J. Pieper, Über einen verschollenen Vorschlag zum Zweiten Vatikanum, in: W. Baier (Hrsg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift f. J. Kard. Ratzinger, Bd. II. St. Ottilien 1987, S. 971ff. (975).

4 Vgl. Dekret über die Priesterausbildung (*Optatam totius*) 16 und Erklärung über die christliche Erziehung (*Gravissimum educationis*) 10.

5 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, zit. n. Werke in sechs Bänden, hrsg. v. W. Weischedel. Wiesbaden 1958, III, S. 228.

6 H. Steinberger, Konzeption und Grenzen freiheitlicher Demokratie. Berlin u.a. 1974, S. 243.

7 Ebd., Anm. 1 000.

Darum sollen zunächst einmal die historischen Wurzeln der modernen Sozialwissenschaften in Erinnerung gerufen werden, um dann in einem weiteren Schritt zu prüfen, inwieweit das Gesetz, unter dem die Sozialwissenschaften angetreten sind, noch heute Gültigkeit beansprucht. Schließlich sollen die Konsequenzen bedacht werden, welche sich insbesondere für theologisches und kirchliches Reden und Handeln ergeben, wenn die metaphysischen Implikationen der Sozialwissenschaften außer Betracht bleiben.

1. Das materialistische Urdogma

Unzweifelhaft hat die Entstehung der modernen Sozialwissenschaften eine materialistische Metaphysik zur Voraussetzung. Diese besteht einmal in dem Entschluß, die Wirklichkeit als dasjenige zu definieren, was sich der Erforschung mit naturwissenschaftlichen Methoden als zugänglich erweist, und sodann in der damit korrespondierenden Unterstellung, daß Seinsbereiche, die sich einem solchen Zugriff entziehen, nicht existieren.[8] Auf diese Weise wird Seiendes nur noch auf der untersten Stufe seiner Organisation als berechenbares, voraussehbares Geschehen erfaßt und als die Gesamtheit der Wirklichkeit, mithin als materielle Wirklichkeit ausgegeben. Es wird also in dieser sich als wissenschaftliche Weltanschauung tarnenden Metaphysik mit den Worten Edmund Husserls der wirklichen Welt eine »mathematisch substruierte Welt der Idealitäten« unterschoben, und dieses Ideenkleid sogenannter »objektivwissenschaftlicher Wahrheiten« bewirkt, daß man für wahres Sein hält, was lediglich eine Methode ist.[9]

Die positivistischen Erzväter der modernen Sozialwissenschaften, Saint-Simon und Comte, taten nichts anderes, als aus diesem Denkschema die überfälligen Konsequenzen zu ziehen, indem sie den Objektbereich der Naturwissenschaft um den der Gesellschaft erweiterten. Angesichts der glänzenden Erfolge von Naturwissenschaft und Technik gelangten sie zu der Überzeugung, daß einer Lösung der Menschheitsprobleme nichts mehr im Wege stehe, wenn erst die Methode der Naturwissenschaften als »soziale Physik« auf die gesellschaftlichen Erscheinungen angewandt sein werde.[10]

Der Gedanke war allerdings schon 200 Jahre früher von Francis Bacon formuliert worden, der eine Rekonstruktion der Moralwissenschaften nach dem Vorbild der Naturwissenschaften gefordert hatte. Von Bacon stammt ferner der Gedanke einer in Macht umzusetzenden Naturwissenschaft und schließlich der Entwurf einer utopischen Idealgesellschaft (Nova-Atlantis), ein Programm rationaler Gesellschaftslenkung, innerhalb deren das menschliche Leben nur noch unter dem Aspekt einer Fülle meßbarer Daten relevant ist, deren genaue Kenntnis es ermöglichen soll, die Umstände zu lenken und damit alle Lebensprozesse beherrschbar zu machen. Darin nun offenbart sich ein tiefer liegender Zusammenhang, welchen Kardinal Ratzinger vor einigen Jahren mit Recht hervorgehoben hat. Ratzinger sieht das eigentliche Wesen des Materialismus nicht einfach in der Leugnung eines Wirklichkeitsbereichs. Materialismus sei vielmehr

---

8 Vgl. E. Voegelin, a.a.O., S. 21.

9 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, in: Husserliana VI, hrsg. v. W. Biemel. Haag 1954, S. 49, 51f.

10 Vgl. M. Bock, Soziologie als Grundlage des Wirklichkeitsverständnisses. Zur Entstehung des modernen Weltbildes. Stuttgart 1980, S. 57.

ein »anthropologisches Programm« zur Schaffung einer vermeintlich befreiten Gesellschaft, in der allerdings die sittliche Würde des Menschen, seine Verantwortlichkeit, seine Freiheit und sein Gewissen abgedankt haben, weil das Ethos in jener scheinbar perfekten Welt auf deren äußere Strukturen verlagert ist. An die Stelle der sittlichen Persönlichkeit tritt ein planbarer Mechanismus. Die Ursachen aber einer derartigen anthropologischen Verkehrung sind nach Ratzinger einerseits die Einseitigkeit eines auf das technisch Machbare eingeschränkten Vernunftbegriffs und andererseits die Zerstörung der Transzendenz. Jener führt zu einem reinen Funktionalismus, der Verlust der Transzendenz aber ruft die Flucht in die Utopie hervor.[11]

Mir scheint in dieser kritischen Analyse mit dem Wesen des Materialismus (in einem weiteren Sinn) zugleich dasjenige auf den Begriff gebracht zu sein, was man als den »Geist der Neuzeit« bezeichnen könnte oder was Jürgen Habermas in affirmativer Absicht das »Projekt der Moderne« genannt hat. Es handelt sich um das einigende Konzept einer heute die Erde in zwei Hälften teilenden Sozialwissenschaft, welche hier als positivistische und dort als marxistische Soziologie auftritt, die sich jedoch beide als die wahren Erben und Fortsetzer der Aufklärung verstehen.[12] Doch bleiben wir noch für einen Augenblick bei den Ursprüngen:

Wir sagten, daß die Sozialwissenschaften ihre Entstehung der Übertragung naturwissenschaftlicher Methoden auf gesellschaftliche Phänomene verdanken. Dahinter aber stehen noch grundlegendere Motive. Es sind einerseits die Funktionalisierung von Religion und Metaphysik zum Zweck der gesellschaftlichen Selbsterhaltung und andererseits ein bedenkenloser Utopismus, der sich von der Gewißheit nährt, daß ein künftiger gesellschaftlich-politischer Idealzustand durch gehörige Anstrengung menschlicher Kräfte tatsächlich hervorgebracht werden könne.

»Die gesellschaftliche Funktionalisierung der Gottesidee«, schreibt Robert Spaemann, »ist der Angelpunkt der Ablösung der Metaphysik als philosophia prima durch die Theorie der Gesellschaft« als »metaphysische Soziologie«.[13] Wahrheit wird nunmehr von ihrer Nützlichkeit für die Gesellschaft her definiert und damit als gesellschaftsunabhängige Wahrheit illusorisch.[14] Der »Leib und der Ausdruck der Wahrheit« ist »die Realität«, Realität aber ist die Gesellschaft und die Geschichte.[15] Man spricht von der Reproduktion Gottes durch die Gesellschaft, wodurch sich die Gesellschaft selbst produziert. Das Wort ›Gott‹ muß nur ausgewechselt werden, um jene Einheitswissenschaft zu ermöglichen, welche Saint-Simon als universale Naturwissenschaft versteht und die dann bei Comte Soziologie heißt. Gott wird bei Comte ersetzt durch das »Große Wesen«, d.h. die Symbolisierung der als Totalität vorgestellten Menschheit oder später bei Durkheim, dem in der weiteren Entwicklung der Sozialwissenschaften eine Schlüssel-

---

11 J. Kard. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987, S. 186ff., 220.

12 Vgl. F.H. Tenbruck, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen. Graz u.a. 1984, S. 152f., 265.

13 R. Spaemann, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald. München 1959, S. 182, 36, 199.

14 Ebd., S. 200.

15 Ebd., S. 36.

rolle zufällt, als »die verklärte und symbolisch gedachte Gesellschaft« definiert.[16] Wenn daher in marxistisch inspirierten politischen Theologien der Gegenwart Gott als »Humanisierung«, »herrschaftsfreie Liebesgemeinschaft aller Menschen« oder »internationale Solidarität« gedeutet wird,[17] so ist das keineswegs so neu, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, nur handelt es sich dabei eben nicht um Theologie, sondern um Soziologie.

Neben die Funktionalisierung von Wahrheit unter dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit tritt in diesem Programm einer neuen Universalwissenschaft schließlich als drittes Moment der unbedingte Glaube an den Fortschritt der Menschheit auf dem Weg zu einem irdischen Paradies – und zwar aufgrund von selbstherrlichen Leistungen des sich zunehmend als völlig autonom erlebenden Menschen.[18] »Das Goldene Zeitalter des Menschengeschlechts«, verkündet Saint-Simon 1814, »es ist nicht hinter uns, es steht uns bevor, es liegt in der Vervollkommnung der gesellschaftlichen Ordnung: unsere Väter haben es nicht gesehen, unsere Kinder werden es (zweifellos) eines Tages erleben. An uns ist es, ihnen den Weg zu ebnen.«[19] Durch die fortschreitende Erkenntnis der Wissenschaften – das ist die schon in der Geschichtsmetaphysik der Aufklärung mit pathetischer Überschwenglichkeit geäußerte Überzeugung – geht die Menschheit einem »Elysium« entgegen, das die menschliche Vernunft selbst zu erschaffen vermocht hat.[20] Die profane Zukunft einer Menschheit, die durch eigenes Handeln eine »bessere Welt« herbeiführt, tritt hier an die Stelle der Zukunft des von Gott bewirkten ewigen Heils.[21]

Es verdient allerdings festgehalten zu werden, daß sowohl der Gedanke der Funktionalität von Wahrheit zugunsten der Gesellschaft, wie die Erwartung der Vervollkommnung der gesellschaftlichen Ordnung in der Zukunft nicht genuin materialistisch, sondern innerhalb des Christentums vorgebildet worden sind. Die erstere Idee entstammt dem katholischen Traditionalismus Frankreichs,[22] letztere dem englischen protestantischen Chiliasmus des 17. Jahrhunderts. Der angloamerikanische Gelehrte Ernest Tuveson hat nachgewiesen, daß sich die Idee vom Fortschritt als Gesetz der Geschichte einem eigenartigen Bündnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie verdankt, dergestalt, daß man nunmehr die Verwirklichung des Tausendjährigen Reiches der Geheimen Offenbarung des heiligen Johannes als innergeschichtliche, und zwar naturgesetzliche Entwicklung interpretierte. Gott bewirkt durch das Handeln der Menschen so etwas wie einen »sozialen Fortschritt« in der Geschichte, und daher besteht die hauptsächliche

---

16 Ebd., S. 181ff.

17 Vgl. meine Einleitung zu: R. Hofmann (Hrsg.), Gottesreich und Revolution. Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart. Münster 1987, S. 11.

18 Vgl. N. Lobkowicz, Marxismus – Realität und Illusion, in: *kontinent* 9 (1983), Heft 4, S. 11ff. (20, 22).

19 Nachbemerkung zu: *Über die Neuorganisation der europäischen Gesellschaft*, zit. n. F. Kool/W. Krause (Hrsg.), Die frühen Sozialisten. Freiburg 1967, S. 172f.

20 So A. Condorcet am Ende seines *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* (1794), hrsg. v. W. Alff. Frankfurt 1963, S. 399.

21 W. Kamlah, Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit. Mannheim u.a. 1969, S. 35f., 45.

22 Dazu R. Spaemann, a.a.O.

Pflicht der Christen in der Vorbereitung des kommenden Reiches, einer utopischen Welt der Gerechtigkeit und des Wohlergehens, ohne deren Verwirklichung die Erlösung unvollständig bliebe.[23] Diese Überzeugung von Gottes Vorsehungshandeln in der Geschichte, das durch natürliche Ursachen zum Millennium, zum Tausendjährigen Reich, führen werde, fand dann in den folgenden Jahrhunderten weiteste Verbreitung, vor allem in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, wo sie sich umstandslos mit der Vorstellung vom Fortschritt als Naturgesetz identifizieren ließ. Das religiöse Sendungsbewußtsein, das sich damit verband, verdient deswegen unsere Aufmerksamkeit, weil es nicht nur in das Ideal der angloamerikanischen Demokratie einfloß und die Selbstdeutung der Vereinigten Staaten als »Erlösernation« beförderte,[24] sondern auch die amerikanische positivistische Soziologie als Gralshüterin jener Demokratie begründen half, so daß in unserem Jahrhundert einer ihrer Gründerväter allen Ernstes von ihr sagen konnte, die Sozialwissenschaft sei das heiligste der Menschheit zugängliche Sakrament (A.W. Small), oder ein anderer (Charles Ellwood): »Sobald das Christentum von der Methode der modernen Sozialwissenschaft durchtränkt und durch sie umgeformt sein wird, wird es das Millennium herbeiführen.«[25]

2. Die »innerweltliche Transzendenz« des Kollektivs

Damit finden wird nun endlich den Anschluß an die Gegenwart, indem wir uns fragen, ob denn nicht die heutige Sozialwissenschaft das Geburtstrauma einer materialistischen, bisweilen christlich verbrämten Metaphysik inzwischen überwunden hat. Davon kann nun im Ernst keine Rede sein. »Sosehr sich die Soziologie über die Zeit auch gewandelt hat«, schreibt einer der besten Kenner und zugleich einer der wenigen selbstkritischen Vertreter dieser Wissenschaft, Friedrich Tenbruck, »steckt in ihr nach wie vor die Hoffnung, daß durch die Arbeit der Wissenschaft die Tränen der Menschen abgewischt sein werden in einer vernünftigen Gesellschaft, in der man frei von innerer Unsicherheit und äußerer Furcht leben wird. Diese Hoffnungen treten gewöhnlich im nüchternen Gewand von Versprechungen auf, daß neue Methoden und Theorien die sichere Berechnung und folglich: die richtige Einrichtung der Verhältnisse erlauben, oder jedenfalls der Fortschritt der Sozialwissenschaften den in einer neuen Gesellschaft zu sich selbst erlösten neuen Menschen schaffen werden.«[26]

Diese Feststellung trifft Tenbruck wohlgemerkt im Hinblick auf die in der westlichen Welt dominierenden positivistischen Sozialwissenschaften. Daß seine Charakterisierung auf die marxistische Sozialwissenschaft ebensogut angewendet werden könnte, zeigt nur, daß der Marxismus im Grunde nie etwas anderes war als eine besonders ver-

---

23 E.L. Tuveson, Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role. Chicago/London 1968, S. 26ff., 36ff.

24 R. Bauckham, ›Chiliasmus, IV. Reformations- und Neuzeit‹, in: *Theologische Realenzyklopädie* VII, S. 737ff. (741f.).

25 Vgl. G. Kamphausen, Hüter des Gewissens? Zum Einfluß sozialwissenschaftlichen Denkens in Theologie und Kirche. Berlin 1986, S. 83ff.; die beiden Zitate ebd., S. 100, 95.

26 F.H. Tenbruck, Die Theologie aus der Sicht der Soziologie, in: *Theologische Quartalschrift* 157 (1977), S. 217f. (218).

krampfte und zynische Variante jenes neuzeitlichen Glaubens an die Selbsterlösung des Menschen durch Enträtselung und Nutzbarmachung der in der Gesellschaft und der Geschichte angeblich wirkenden Naturgesetze. Der Streit zwischen den beiden hauptsächlichen Strömungen der Sozialwissenschaft betrifft letztlich immer nur die Frage, ob man hier einen kausalen oder einen dialektischen Determinismus zu unterstellen habe, nicht aber die Prämissen und das Programm als solche. Mit den Worten von Nikolaus Lobkowicz: »Wenn der Marxismus die Geschichte als eine solche des globalen Fortschritts sieht und als ihr Ziel ... ein irdisches Paradies identifiziert, dann führt er bloß mit ein paar deftigen, aber deshalb umso beeindruckenderen Strichen eine Skizze zu Ende, an welcher die gesamte Neuzeit immer wieder gekritzelt hat.«[27] Diese Skizze nährt sich von einem doppelten Mythos: dem Mythos vom Wesen des Menschen als einem bloßen »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (Marxens 6. Feuerbachthese) und dem Mythos einer geschichtlichen Aufwärtsbewegung, die erstens nicht der sittlichen Vervollkommnung des einzelnen gilt, sondern der Vervollkommnung eben jener »gesellschaftlichen Verhältnisse«, also den Lebensumständen, in denen die Menschen gemeinsam leben, und die zweitens kein anderes Ziel hat als das der Befreiung des Menschen.[28]

Für die fortbestehende Selbsteinschätzung der Sozialwissenschaften kann daher auf diesem Hintergrund ein Neomarxist wie Max Horkheimer durchaus als repräsentativ gelten, wenn er die Auffassung vertritt, daß die Gesellschaft auf dem Wege sei, sich als ein vernünftiges Subjekt zu begreifen, die gesellschaftlichen Vorgänge vorauszusagen und sie durch vernünftigen Entschluß unter einen einheitlichen Willen zu stellen. Hierin sei die Aufgabe der Soziologie mit den vorwärts strebenden Kräften der Menschheit identisch.[29] Eine Soziologie, welche gesellschaftliche Vorgänge voraussagen will, ist offenbar nach wie vor auf das Ziel einer Gesetzeswissenschaft und in praktischer Hinsicht auf das Ziel einer technischen Wissenschaft fixiert,[30] ungeachtet aller Technologiekritik, die sich ja bisher lediglich auf die Herrschaft über die Natur bezieht, nicht jedoch auf die Berechenbarkeit und Machbarkeit der Geschichte. Führende Vertreter der angloamerikanischen Nachkriegssoziologie verkünden demgegenüber nichts wesentlich anderes. In der ungebrochenen Nachfolge Emile Durkheims, dessen Werk dieser Soziologie als ideales Paradigma vorausleuchtet und seit Jahrzehnten die soziologische Ausbildung maßgeblich prägt,[31] erscheint der Mensch in jeder Beziehung durch seine Lebensverhältnisse, d.h. durch Sozialfaktoren und deren gesetzmäßige Wirkung bestimmt. Das wissenschaftliche Abstraktionskonstrukt »Gesellschaft« wird zu einer eigenen Wirkungsmacht und damit zur entscheidenden Wirklichkeit, weil Ursprung, Wesen und

---

27 N. Lobkowicz, Wortmeldung zu Kirche, Staat, Universität. Graz u.a. 1980, S. 218, und ders., Warum fasziniert der Marxismus?, in: D. Frei (Hrsg.), Ideen unserer Zeit (Sozialwissenschaftliche Studien des Schweizerischen Instituts für Auslandsforschung 16). Zürich 1987, S. 143ff. (164).

28 Vgl. N. Lobkowicz, Wortmeldung, ebd.

29 Vgl. M. Zöller, Der Glaube an die gesetzliche Ordnung der Gesellschaft, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 10. September 1981.

30 Vgl. F.H. Tenbruck, Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie, in: *Zeitschrift für Soziologie* 10 (1981), S. 333ff. (349).

31 Ebd., S. 333.

Ziel der menschlichen Gattung in kausaler Abhängigkeit von ihr gedacht werden.[32] Ein solches »Ding« wie das Abstraktum »Gesellschaft«, glaubt Durkheim, müsse es schließlich geben, weil andernfalls deren Vorgänge nicht determiniert sein könnten und folglich die Soziologie keine Wissenschaft wäre.[33] Ein klassisches Beispiel einer *petitio principii* also, derzufolge freilich die Gesellschaft unterderhand aus einem »ens rationis cum fundamento in re« in ein »ens reale« umgewandelt wird. Da diese Art soziologischer Abstraktion unter dem Gesichtspunkt von »Gesetzmäßigkeit« steht, hat sie eine eindeutige Tendenz. »Sie impliziert als Auswahlkriterien der Abstraktion Sichtbarkeit und Meßbarkeit« sowohl einzelner sozialer Tatsachen, wie auch der gesellschaftlichen Ordnung als ganzer, welch letztere man als »soziale Struktur« zum »Kern« der Gesellschaft erklärt. Die Fülle und Variabilität der Erscheinungen wird dadurch »theoriefähig«, daß sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktion innerhalb der Struktur des sozialen Systems erscheinen, deren Bestand und Erhaltung als existenznotwendig plausibel gemacht wird.[34]

Die soziologische Methode soll daher nicht nur ordnende und beschreibende Funktion haben, sondern sie soll zugleich das Normale vom Pathologischen unterscheiden und so »aufgeklärte« Praxis ermöglichen.[35] Demnach gilt die Kenntnis der gesetzmäßigen Zusammenhänge der Wirklichkeit als hinreichende Basis für vernünftiges Handeln, und der Soziologie fällt als wahrer moralischer Wissenschaft die Aufgabe zu, ein neues Fundament für das Zusammenleben zu liefern.[36] Damit wird die Übereinstimmung mit den »allgemeinen Existenzbedingungen des Kollektivs« zum normativen Kriterium schlechthin und die wissenschaftlich definierbare *Normalität* sozialer Erscheinungen zur *Norm* individuellen und gesellschaftlichen Handelns.[37] Eine unzulässige Ableitung des Sollens aus dem Sein, ein naturalistischer Fehlschluß also, liegt darin angeblich nicht, denn nach René König, einem der führenden Vertreter der positivistischen Soziologie der Gegenwart, dient »die Erfassung des Strukturproblems in der Soziologie« unter anderem dazu, »einen Bezugsrahmen zu schaffen, innerhalb dessen normale und pathologische Erscheinungen einwandfrei unterschieden werden können, ohne daß darum Werturteile ins Spiel treten müßten. Gleichzeitig entscheidet sich damit die praktische Tragweite wissenschaftlicher Urteile.«[38]

Derselbe Gelehrte scheut sich im übrigen nicht, Durkheim die Entdeckung einer durch das Kollektiv repräsentierten, sogenannten »innerweltlichen Transzendenz« als dessen eigentliche Leistung zu bescheinigen, wodurch der metaphysische Charakter dieser Soziologie offensichtlich wird: »Ohne eine Transzendenz irgendwelcher Art (sei diese nun innerweltlich oder außerweltlich)«, so René König, »ist die Begründung einer

---

32 Vgl. Michael Bock, a.a.O., S. 168.

33 Vgl. F.H. Tenbruck, Emile Durkheim, a.a.O., S. 345, 343.

34 M. Bock, a.a.O., S. 168ff.

35 Vgl. ebd., S. 121.

36 Vgl. F.H. Tenbruck, Emile Durkheim, a.a.O., S. 344f.

37 Vgl. M. Bock, a.a.O., S. 122f.

38 R. König, Art. ›Struktur‹, in: *Fischerlexikon Soziologie*. Frankfurt 1967, S. 314ff. (315).

Moral schlechterdings unmöglich«.[39] Man erinnere sich an dieser Stelle, daß eine innerweltliche Transzendenz ja auch von neomarxistischer Seite ins Spiel gebracht worden ist. Bei Ernst Bloch sowohl wie bei Roger Garaudy gibt es die Rede von der Transzendenz im Sinne der Überschreitung der Grenzen menschlichen Daseins auf Zukunft hin.[40] Ob nun die Zukunft oder das Kollektiv als moralische Autoritäten ausgemacht werden, festzustehen scheint jedenfalls, daß weder eine positivistische Sozialwissenschaft noch eine marxistische Sozialphilosophie einer metaphysischen Grundlegung entraten kann.

Was aber die Inthronisation des Kollektivs als normgebender Instanz betrifft, so wäre noch auf eine weitere Übereinstimmung zwischen positivistischer und neomarxistischer Sozialwissenschaft hinzuweisen. Auch in der emanzipatorischen Sozialisationstheorie von Jürgen Habermas, welcher gegenüber der funktionalistischen Sozialisationstheorie angloamerikanischer Herkunft die Ich-Identität des Individuums wiederherzustellen beansprucht, ist es schließlich dennoch das Kollektiv, welches die Maßstäbe setzt. So hören wir, daß die Merkmale der Selbstidentifikation intersubjektiv anerkannt sein müßten, »wenn sie die Identität einer Person sollen begründen können. Das Sich-Unterscheiden von anderen muß von diesen anderen anerkannt sein.«[41] Und von einem anderen Vertreter dieser Denkrichtung erfahren wir, daß die Handlungsweise einer Gruppe eo ipso eine gerechte ist, wenn über die Festlegung dieser Handlungsweise zuvor »transsubjektiv beraten worden ist«,[42] ähnlich wie nach Durkheim eine Praxis, die sich an den Existenzbedingungen der Gruppe normativ orientiert, in der Natur der Dinge begründet und deshalb »rechtmäßig« ist.[43] Was hier als menschliches Handeln bezeichnet wird, ist nicht »personales« Handeln im Sinne des traditionellen christlich-abendländischen Verständnisses von Person. Während der Personbegriff im traditionellen Verständnis als Seinsbegriff verstanden wird, meint er bei Habermas und anderen »nicht das Personsein als unabhängige Variable, ... sondern ein Gattungswesen, das sich (allererst) in einem geschichtlichen Prozeß innerhalb einer ganz bestimmten Gesellschaft und Zeit realisiert«. Person wird also zu einem gattungsgeschichtlichen Begriff. »Er bezeichnet ein in und durch Sozialisation gewordenes Individuum, das unabhängig von der Gesellschaft gar nicht gedacht werden kann. Dieses wird sozusagen im Sozialisationsmechanismus hervorgebracht oder gemacht.«[44]

Man muß daher selbstkritischen Soziologen wie Helmut Schelsky und Friedrich Tenbruck recht geben, wenn der erstere die »Auflösung der Person«,[45] der letztere gar die

---

39 R. König, Kritik der historisch-existenzialistischen Soziologie. Ein Beitrag zur Begründung einer objektiven Soziologie. München 1975, passim; das Zitat auf S. 242.

40 Vgl. R. Hofmann, Utopismus als Glaubensersatz, in: ders. (Hrsg.), Erlösung durch Politik. Fürth 1988, S. 3ff. (14, 33).

41 J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt 1976, S. 93.

42 O. Schwemmer, Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren. Frankfurt 1971, S. 215.

43 Vgl. M. Bock, a.a.O., S. 123.

44 B. Hamann, Sozialisationstheorie auf dem Prüfstand. Bestandsaufnahme und Kritik in pädagogischer Perspektive. Bad Heilbrunn 1981, S. 46.

45 H. Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. Opladen 1975, S. 266ff.

»Abschaffung des Menschen« zu den kaum befragten anthropologischen Vorannahmen und praktischen Konsequenzen in der Soziologie rechnet.[46] Die Rolle, welche die Soziologie dem Menschen zuweist, gehört nach Tenbruck ebenso »in die Metaphysik weltbildhafter Vorannahmen«, wie die Vorstellung von einer »Gesellschaft«, die »in Rollen, Differenzierungs-, Modernisierungs- und Systemprozessen selbst zum handelnden Subjekt und Täter« wird. In dieser reduktionistischen Anthropologie kommt der Mensch als Person nicht vor, so daß er »als bloßer Konsument seiner äußeren Daseinsumstände« erscheint und sich das Ziel der Soziologie auf die technische Einrichtung dieser äußeren Bedingungen begrenzt, die nur als »direkte Annehmlichkeiten oder Freizügigkeiten« zählen. Der Mensch bleibt auf diese Weise, wie immer das durch die Individualität des Soziologen im Einzelfall temperiert werden mag, ein in Daten, Faktoren, Merkmale, Indikatoren, Funktionen, Rollen, Verhaltensmuster aufgelöster und entsprechend »sozial determinierter Verhaltensmechanismus«. Zum Beleg für dieses Selbstverständnis der Soziologie führt Tenbruck Autoritäten des Faches an wie den erwähnten René König, welcher mit der Bemerkung zitiert wird, die Person sei »durch und durch Produkt eines weiterreichenden Prozesses«, in dem stets nur »Verhaltensmuster« entwickelt würden, weshalb das Individuelle »in der modernen Soziologie überhaupt keinen Sinn mehr« habe, – oder den Amerikaner George Lundberg, nach welchem der Fortschritt der Sozialwissenschaften nur um den Preis der Aufgabe von aus vorwissenschaftlichen Zeiten stammenden Individualbegriffen zu haben sei. »Der Mensch als Person verschwindet (eben), wenn Handeln zur Ausführung von Rollen, Erziehung zur Sozialisation, Sozialisation zur Einübung von Verhaltensmustern, Verbindlichkeiten zu sozialen Normen, Gewissen und Verantwortung zu gesellschaftlichen Verkehrsregeln, Verfehlungen zu abweichendem Verhalten herabsinken.« Menschliche Freiheit mit ihren Unwägbarkeiten und Unberechenbarkeiten kann in einer auf Gesetzmäßigkeiten erpichten Wissenschaft nur als Störung empfunden werden.[47]

Eben der Anspruch aber, eine Gesetzeswissenschaft sein zu wollen, ist nach wie vor das allgemeine Credo der Sozialwissenschaften. So heißt es in einer weitverbreiteten *Einführung in die Soziologie* von Jack D. Douglas, die Soziologie trage dreierlei zur Lösung sozialer Probleme bei: 1. Faktenwissen über die Gesellschaft, 2. Erklärungen der Beziehungen zwischen diesen Fakten und 3. Voraussagen künftiger Ereignisse.[48] Das ist eine geradezu klassisch zu nennende Umschreibung der in ihrem Bereich durchaus legitimen Verfahrensweise der Naturwissenschaften, welche hier auf gesellschaftliche Tatsachen übertragen wird. Dabei übersieht man allerdings den entscheidenden Punkt, daß nämlich Gegenstände der äußeren Natur ihr Dasein unabhängig vom Menschen besitzen, während es verfehlt ist, das gesellschaftliche Leben als schlicht Daseiendes anzusehen, da es sich hier um eine Ordnung handelt, die darauf angewiesen ist, durch menschliches Handeln allererst verwirklicht zu werden und die deshalb unter

46 F.H. Tenbruck, Die unbewältigten Sozialwissenschaften, a.a.O., S. 230ff. – Über die vermutliche Herkunft dieses Topos vgl. C.S. Lewis, Die Abschaffung des Menschen. Einsiedeln 1979.

47 Vgl. ebd., S. 190, 193f., 232ff., 184f.

48 J.D. Douglas (Hrsg.), The Importance of Sociology Today, in: Introduction to Sociology. Situations and Structures. New York/London 1973, S. 2ff. (2); vgl. dazu F.H. Tenbruck, Die unbewältigten Sozialwissenschaften, a.a.O., S. 273f., sowie G. Kamphausen, a.a.O., S. 256ff.

menschlicher, das heißt aber individueller Verantwortung zu stehen hat. Es konnte also gar nicht ausbleiben, daß die Soziologie aufgrund dieser elementaren Verkehrung der Perspektive sittliche Fragen in solche des konformen oder abweichenden Verhaltens umdeuten mußte. Individuelles Gewissen, Sünde und Buße sind damit abgeschafft und an die Stelle des Beichtvaters tritt folgerichtig der Sozialingenieur in Gestalt des Sozialarbeiters, Sozialpädagogen oder des Ehe-, Familien- und Lebensberaters. Dies ist jedenfalls in den Kirchen Europas und Nordamerikas heute weitgehend der Fall, und damit komme ich abschließend auf Veränderungen zu sprechen, wie sie sich in den letzten Jahren auf dem Gebiet der praktischen Theologie vollzogen haben.

3. Der sozialwissenschaftlich transformierte Glaube

Wenn die bisherigen Ausführungen wenigstens im Kern zutreffend sind, ist es doch sehr zu verwundern, mit welch naiver Unbekümmertheit sich die Kirchen in die Umarmung der Sozialwissenschaften begeben, ja teilweise in ihnen sogar die neue »ancilla theologiae« anstelle der Philosophie gesehen haben und noch immer sehen, wie die eingangs zitierte Meinungsäußerung aus dem Jahre 1969 drastisch belegt. Zur selben Zeit schrieb ein renommierter Soziologe, »daß die katholische Kirche auf dem Weg sei, den gewollten Distanzabbau zur Welt so zielsicher gegen ihr eigentliches Anliegen ins Werk zu setzen, daß man glauben könnte, dem Teufel sei es gelungen, sich verkleidet als versierter Religionssoziologe und Religionspsychologe ins II. Vaticanum einzuschleichen«.[49] Vor wenigen Jahren hat nun ein anderer, noch junger Soziologe, Georg Kamphausen, eine eingehende Untersuchung über den Einfluß sozialwissenschaftlichen Denkens in Theologie und Kirche vorgelegt, auf welche ich mich im folgenden beziehe.[50]

Dieser Einfluß zeigt sich zunächst einmal in einer Veränderung des kirchlichen Selbstverständnisses durch die bereitwillige Übernahme dessen, was durch die empirische Religionssoziologie als »religiöses Bewußtsein« ermittelt und fälschlich als »Glaubenssituation« ausgegeben wird. Ausgangspunkt soziologischer Tatsachenerhebung ist nämlich der »homo religiosus statisticus« und nicht der gläubige Mensch.[51] Der Glaube und dessen innere Logik entziehen sich dem Zugriff der empirischen Sozialwissenschaft, liegen sie doch jenen Funktionen voraus, welche die Sozialwissenschaften allein interessieren.[52] Infolgedessen sind deren Forschungsgegenstand sogenannte »religiöse Bedürfnisse«, und das ist natürlich etwas grundlegend anderes als christlicher Glaube. Da nun ein verbreiteter pastoraler Grundsatz lautet, die christliche Botschaft könne den heutigen Menschen nur dann erreichen, wenn sie ihn dort abhole, wo er in seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit steht,[53] erlangen eben jene Wissenschaf-

---

49 H. Schoeck, Die zwölf Irrtümer unseres Jahrhunderts. München/Berlin 1985, S. 198.

50 Vgl. G. Kamphausen, a.a.O.

51 Ebd., S. 17f., 147, 149, 155, 160.

52 Vgl. F.H. Tenbruck, Die Theologie aus der Sicht der Soziologie, a.a.O., S. 217f.

53 Vgl. G. Kamphausen, a.a.O., S. 112; ferner G. Schmidtchen, Interdependenz zwischen der theologischen und soziologischen Betrachtungsweise und ihre politischen Auswirkungen – Thesen zur Diskussion, in: W. Weber (Hrsg.), Politische Denaturierung von Theologie und Kult. Aschaffenburg 1978, S. 34ff. (Einleitungssatz!).

ten Definitionsmacht, welche sich mit den menschlichen Befindlichkeiten befassen: Soziologie insbesondere und ihre Schwesterwissenschaft, die Psychologie. Religiöse Bedürfnisforschung kann dann geradezu zum »Gewissen der Kirche« erhoben werden.[54] Religion wird hierbei jedoch nicht etwa vom Lebensraum der *Kirche* her bestimmt, sondern sie wird als funktionaler Bestandteil der *Gesellschaft* zum Thema.[55] An solcher außerkirchlichen Religiosität – oft auch als »Neue Religiosität« apostrophiert – ist in unseren westlichen Gesellschaften heute kein Mangel, aber sie schöpft oft genug gerade aus der gesellschaftlich vermittelten polemischen Wendung gegen überkommene Glaubensweisen ihre eigentliche Kraft. Sie stellt einen Synkretismus dar mit wechselnden, auch außerchristlichen Inhalten und Schwerpunkten, während das kirchliche Christentum dabei ist, zu Großsekten zusammenzuschrumpfen.[56] Theologen, welche die Nase vorn haben, wie etwa J.B. Metz, sehen daher auch das Christentum der Zukunft jenseits bürgerlicher Religion, d.h. der bloß kirchlichen Gestalt des Christentums, angesiedelt.[57]

Diese im Vordringen befindliche »Leutereligion«, wie der Buchtitel eines Pastoraltheologen lautet,[58] ist aber nicht einfach eine gesellschaftliche Gegebenheit, sondern zugleich das Produkt sozialwissenschaftlicher Expertise, zu deren elementaren Geboten ja die Publizität aller gesellschaftlichen Tatsachen gehört. Einerseits sollten in einer in kirchlichem Auftrag durchgeführten sozialwissenschaftlichen Erhebung, wie es dort heißt, »Bewegungsgesetze des Bewußtseins, denen Katholiken in der heutigen gesellschaftlichen Situation unterliegen, beweiskräftig zu Papier« gebracht werden, andererseits aber sollten die in dieser Umfrage gestellten, keineswegs wertneutralen Fragen ihrerseits als bewußtseinsbildendes Mittel wirken und zur »Bewußtseinsbildung« anregen.[59] Da hierbei nur zählt, was klar in Worte gefaßt werden kann und sich der öffentlichen Kritik unterwirft, kann sich »die subjektive Glaubenserfahrung ... nur mehr im Gewand sprachlicher Rechtfertigung präsentieren. Dort aber, wo der christliche Glaube zur öffentlich diskutierten, sozialwissenschaftlich definierten Tatsache geworden ist, der über die Erhebung religiöser Einstellungen immer wieder neu zur Disposition steht, wird dieser Glaube und mit ihm die Kirche funktionalisiert und zu einer Kategorie des Marktes.«[60] In dem Kommentarband zu der erwähnten Umfrage heißt es denn auch: »Wie die moderne Marktforschung sich heute mehr und mehr Gruppen und sozialen Kategorien zuwendet, die bestimmte Präferenzen, Einstellungen und Erwartungs-

---

54 Vgl. H.-O. Wölber, Das Gewissen der Kirche. Abriß einer Theologie der Sorge um den Menschen. Göttingen 1963.

55 Vgl. G. Kamphausen, a.a.O., S. 148.

56 Vgl. G. Adler, Vom buntscheckigen New Age, in: *Die politische Meinung* 32 (1987), S. 73ff. (79).

57 Vgl. J.B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums. München/Mainz 1980; vgl. dazu G. Kamphausen, a.a.O., S. 160.

58 P.M. Zulehner, »Leutereligion«. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?. Wien 1982.

59 G. Schmidtchen (Hrsg.), Zwischen Kirche und Gesellschaft. Umfrage zur gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg 1972, S. XVI, XIII.

60 G. Kamphausen, a.a.O., S. 159.

haltungen bekunden, so müssen auch die Planungen pastoraler Angebote (sic!) mehr und mehr nach ihrem ›Markt‹ fragen.«[61]

Es gilt als ausgemacht: »Die Menschen verstehen sich heute von der Gesellschaft her und versuchen, sich infolgedessen auch von der Gesellschaft her zu gestalten.«[62] Wie aber antwortet dieser vollständig sozial determinierte »homo religiosus« im statistischen Durchschnitt auf die Frage nach seinen »religiösen Bedürfnissen«? Nun, es zeigt sich, »daß Katholiken zwischen dem gesellschaftlichen Wertsystem, d.h. dem was ihnen erstrebenswert erscheint, und dem, wofür ihrer Ansicht nach die Kirche steht, eine eindrucksvolle Diskrepanz empfinden«.[63] Aus diesem Befund kann man nun mit dem Apostel Paulus die Forderung ableiten: nolite conformari huic saeculo (Röm 12,2) – macht Euch nicht die Art dieser Welt zu eigen! Einem gewissen kirchlichen Zeitgeist entspricht es indessen zu sagen, die »Not der Kirche in der Gegenwart« sei nur zu beheben, wenn Kirche und Theologie die gesellschaftlich bedingte – und daher sozialwissenschaftlich zu entschlüsselnde – religiöse Bedürfnislage der modernen Menschen ernst nähmen und nicht länger in traditionalistischem Autoritarismus und dogmatischer Engstirnigkeit verharrten.[64]

Die unkritische Übernahme dieser Denkweise hat natürlich weitreichende Folgen für das Verständnis kirchlicher Pastoral: Der Seelsorger wird zum Sozial- bzw. zum Psychotherapeuten. Das Ausweichen in sozialrevolutionäre Praxis stellt in diesem Zusammenhang nur eine besonders konsequente Extremform dar. Wenn letztlich ausschlaggebend ist, was die Menschen der Gegenwart tatsächlich als bedrückend und entfremdet erfahren, und wenn Emanzipation und Freiheit die Leitmotive sind, welche die Gedanken und Gefühle der Menschen bewegen,[65] dann gilt es allerdings, Liturgie und Katechese so umzugestalten, daß sie zum bloßen Ausdrucksmittel solcher sozialen Befindlichkeiten und Bedürfnisse werden, bis hin zu revolutionärer Eucharistiefeier und »materialistischer Bibellektüre«.[66]

Doch haben sich daneben auch subtilere und scheinbar ganz unrevolutionäre Formen des Materialismus der Mitmenschlichkeit[67] im Raum der Kirche zu etablieren vermocht. Das zeigt sich in dem Überhandnehmen kirchlicher Beratungsdienste zu Lasten einer annähernd bedeutungslos gewordenen Beichtpraxis. Dahinter verbirgt sich die von den Sozialwissenschaften ermutigte Überzeugung, daß die Sünde nicht durch Verfehlungen der einzelnen, sondern durch die sozialen Verhältnisse, näherhin durch Autoritätsmißbräuche von Familie, Staat und Kirche verursacht sei. Der einzelne ist demnach prinzipiell schuldlos, bedarf aber umso mehr der Vermittlung von Fähigkeiten der

---

61 A. Weyand, Anregungen und Hinweise für die pastorale Planung in den Bistümern, in: K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Freiburg 1973, S. 98ff (99).

62 G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, a.a.O., S. 68.

63 Ebd., S. 57.

64 Vgl. G. Kamphausen, a.a.O., S. 147.

65 So H. Kessler, Erlösung als Befreiung. Düsseldorf 1972, S. 60.

66 Vgl. dazu R. Hofmann, Die eschatologische Versuchung. Zur politischen und politisierenden Theologie nach Ernst Bloch, in: ders (Hrsg.), Gottesreich und Revolution, a.a.O., S. 19ff. (38ff.)

67 Vgl. zu diesem für das 20. Jahrhundert nicht untypischen Phänomen H. Deku, Wahrheit und Unwahrheit der Tradition. St. Ottilien 1986, S. 97.

Lebensbewältigung.[68] Neben den »sozialreformerischen Utopismus« mit dem Ziel einer planmäßigen Gestaltung der äußeren Lebensverhältnisse tritt heute mehr und mehr eine Art Gefühlsreform als »neue Variante der sozialwissenschaftlichen Utopie«.[69] Erst wenn die Menschen lernten, mit ihren eigenen Gefühlen und denen ihrer Mitmenschen enttäuschungsfrei umzugehen und fähig würden, sich selbst mit ihren wirklichen Bedürfnissen zu vertreten, bestehe Aussicht auf eine Bekehrung des Menschen zu sich selbst und zugleich damit auf die Behebung sozialer Mißstände. Das dazu erforderliche Wissen aber glauben die Sozialwissenschaften liefern zu können, freilich unter Beibehaltung jener weltanschaulichen Vorannahmen, von denen wir gesprochen haben.

Gegenüber solchem als wissenschaftlich auftretenden Autoritätsanspruch aber sind die Kirchen und vor allem die Theologie in einer Zeit, in welcher sich Szientismus, eine neue psychosoziale Romantik und gesellschaftliche Fortschrittseuphorie eigentümlich mischen, nur schlecht gerüstet. Hatte nicht ein protestantischer Theologe schon vor bald 30 Jahren zu Protokoll gegeben, Gott sei »eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit«?[70] Also wird man auch gegen die Verwissenschaftlichung dieser Mitmenschlichkeit[71] wenig einzuwenden haben und sie vielleicht sogar für Theologie halten. Und so kann es dann geschehen, daß – mit dem katholischen Sozialethiker Wilhelm Weber zu sprechen – traditionelle christliche Begriffe wie Sünde und Buße von »sozialkritischen Verhüllungsvokabeln umgeben werden« und damit zunehmend außer Kurs kommen. An ihre Stelle treten andere Vokabeln: »Entfremdung statt Sünde, Unterprivilegierungsgefühl statt Neid, ... Basiskirche statt Volk Gottes, Klasse statt Volk, Befreiung statt Erlösung!«[72]

---

68 Vgl. G. Kamphausen, a.a.O., S. 208ff.

69 Ebd., S. 170.

70 H. Braun, Gesammelte Schriften zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Tübingen 1962, S. 341. – Über die fatalen Konsequenzen dieser Denkweise insbesondere für die protestantische Theologie und Pastoral in der Bundesrepublik Deutschland vgl. W. Schlichting, Ökumene im Verständnis der evangelischen Studentengemeinden, in: R. Hofmann (Hrsg.), Gottesreich und Revolution, a.a.O., S. 143ff. (161ff.). – S. ferner H. Deku, a.a.O., S. 194.

71 Vgl. G. Kamphausen, a.a.O., S. 178, 133.

72 W. Weber, Wenn aber das Salz schal wird ... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln. Würzburg 1984, S. 144, 163.

Geschichtliche Aspekte zu den Beziehungen zwischen der Volksrepublik China und dem Hl. Stuhl

Von Hans Stephan Puhl

Die Geschichte kann beides sein:
Hypothek der Vergangenheit und
Erfahrungsschatz für die Zunkunft.

Im April 1989 kam Msgr. Jean-Paul Gobel im Auftrag des Staatssekretariates nach Hong Kong, um die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in der Volksrepublik China zu beobachten.[1] Die Behörden der britischen Kronkolonie wurden über diesen Schritt informiert, gleiches soll für die Behörden der Zentralregierung in Peking gelten. Offiziell wurde vom Hl. Stuhl nichts über seinen Status oder seine Mission verlautbart, was angesichts der delikaten Verhältnisse zwischen dem Vatikan und der Volksrepublik China nur zu verständlich und vermutlich auch das klügste ist.[2] Die Normalisierung der Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und China ist sicher das Ziel, dem Gobels Auftrag zuzuordnen ist, wobei die besonderen historischen Umstände dieses Ziel als äußerst wünschenswert und gleichwohl in gleichem Maße schwierig erscheinen lassen. Obwohl erste Fühlungnahmen zwischen dem Hl. Stuhl und China bis ins 13. Jahrhundert zurückreichen, gab es nur ab 1922 für etwa 30 Jahre normale diplomatische Beziehungen zwischen den beiden ältesten heute existierenden Völkerrechtssubjekten. Nicht nur die von Mißverständnissen und Unheil geprägten Versuche zu einer Verständigung während der Kaiserzeit seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert bis zum Sturz der letzten Dynastie im Jahre 1911, auch die näheren Umstände der Kirchenpolitik der Volksrepublik China seit 1949, die Verhaftung und anschließende Ausweisung des Internuntius Riberi im Jahre 1951 und seine Übersiedlung nach Taipei sowie die seit 1955 von Peking betriebene Gründung der *Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung* mit dem Ziel, die katholische Kirche im eigenen Land vollkommen gleichzuschalten und vom Vatikan wie von der gesamten Weltkirche zu isolieren, machen es sehr schwer, in der Vergangenheit wurzelnde Vorbehalte und Mißtrauen auf beiden Seiten auszuräumen und den Weg für eine beiderseitige Verständigung und eine künftige normale Zusammenarbeit zu ebnen.

---

1 Einer Meldung in der *South China Morning Post* (Hong Kong) vom 2. Juni 1989, die sich auf den Pressesprecher des Vatikans, Joaquín Navarro-Valls, berief, ist zu entnehmen, daß Gobel kein Verhandlungsmandat habe, seine Aufgabe sei lediglich, »to study and follow the situation of the church in China«; vgl. auch *UCANews* (*Dispatch* N° 511) vom 21. Juni 1989, S. 35, wo es heißt, Gobel habe nur eine »mission of fact-finding on China«.

2 Einen guten geschichtlichen Uberblick zur Lage der katholischen Kirche in der Volksrepublik China seit 1949 und insbesondere seit der von der Regierung betriebenen Gründung der *Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung* 1957 gibt R. Malek, Der Neuaufbau der katholischen Kirche in der Volksrepublik China, in: ders./M. Plate (Hrsg.), Chinas Katholiken suchen neue Wege. Freiburg 1987, S. 27-68; vgl. auch P. Taveirne, The Missionary Enterprise and the Endeavors to Establish an Ecclesiastical Hierarchy in and Diplomatic Relations with China (1307-1946), in: *Tripod* (Hong Kong) 54 (1989), Nr. 6, S. 53-66.

Als der damalige Weihbischof von Shanghai, Jin Luxian, anläßlich seiner Reise 1986 in die Bundesrepublik Deutschland – der ersten Reise eines katholischen Bischofs aus der Volksrepublik China in dieses Land seit 1949 – in Aachen gefragt wurde, wie er die Aussichten für einen Besuch des Papstes in China einschätze, hatte er wohl diese Schwierigkeiten vor allem auch der jüngsten Geschichte vor Augen bei dem Hinweis darauf, *Roma aeterna* denke und handle nicht kurzfristig, und China mit seiner viertausendjährigen Tradition übereile auch nichts.

In langfristigen Perspektiven zu denken und zu handeln ist für die Kirche Selbstverpflichtung und Chance, keinesfalls gleichbedeutend mit behäbigem Beharren und mangelnder Entschlußfreudigkeit. Wenn die Weltkirche bezüglich China über den Tag hinaus ihre Ziele steckt und entsprechend handelt, ist sie gut beraten, freilich darf der Faktor Zeit, der sich vor Ort gegen sie auswirkt, nicht außer Acht gelassen werden. Der Blick zurück – nicht im Zorn, sondern in geläuterter Wägung früherer Ereignisse und in gebotener Würdigung daraus gewonnener Erfahrungen – kann der Zukunft Wege weisen, indem er den heute Verantwortlichen Maßstäbe und Richtschnur weist.

Ein Namensvetter von Gobel mag Anlaß sein, unseren Blick in die Zeit der Französischen Revolution zurückschweifen zu lassen. Jean B. Gobel, geborener Elsässer, seit 1772 Weihbischof von Basel, späterer Erzbischof von Paris, wurde 1789 in die französische *Nationalversammlung* gewählt. Am 12. Juli 1790 verabschiedete die *Verfassunggebende Versammlung* in Paris die sogenannte *Zivilkonstitution des Klerus*, welche u.a. die Regelung vorsah, Bischöfe und Pfarrer sollten durch politische Wahlkörperschaften auf Départements- und Distriktebene gewählt und die Bischöfe durch den Metropoliten ohne vorherige Bestätigung durch den Papst kanonisch instituiert werden. In dieser *Zivilkonstitution des Klerus* schlug sich das Selbstverständnis einer Staatsgewalt nieder, die für sich in Anspruch nahm, für alle Gebiete des kirchlichen Lebens allein zuständig zu sein. Wenige Monate später, im November und Dezember desselben Jahres, forderte die *Nationalversammlung* in zwei Dekreten alle Geistlichen, die ein öffentliches Amt bekleideten, auf, denselben Eid zu leisten wie die zivilen Beamten: Treue dem Staat, dem Gesetz (einschließlich der *Zivilkonstitution*) und dem König. Verweigerung des Eides galt als Amtsverzicht.[3]

Klerus und Gläubige zerfielen daraufhin in zwei Kirchen: Eidesverweigerer, die als unpatriotisch gebrandmarkt und der Revolte gegen Gesetz und Vaterland verdächtigt wurden, auf der einen; konstitutionelle, patriotisch gesinnte und von Rom getrennte Bischöfe und Priester auf der anderen Seite.

Da außer sieben Bischöfen alle Bischöfe den Eid verweigerten, entstanden nach der Rechtslage der *Zivilkonstitution* unzählige Vakanzen. Talleyrand und Gobel gaben sich also dazu her, in der ersten Hälfte des Jahres 1791 achtunddreißig konstitutionelle Bischöfe zu weihen, wobei Gobel am 27. März 1791 die ersten neun schismatischen Bischöfe weihte.[4] Pius VI. erklärte mit *Breve* vom 13. April 1791 die Weihen der neuen

---

3 Vgl. R. Aubert, Die katholische Kirche und die Revolution, in: H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte. Freiburg 1971/1985, Bd. VI/1, S. 27-30; vgl. auch K.J. Rivinius, Wahl und kanonische Einsetzung der Bischöfe und Pfarrer im Umfeld der Französischen Revolution, in: R. Malek/W. Prawdzik (Hrsg.), Zwischen Autonomie und Ablehnung – Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen. Nettetal 1988, S. 101-119.

4 Vgl. LThK (1932) IV, Sp. 561; vgl. R. Aubert, a.a.O., S. 33.

Bischöfe für sakrilegisch und drohte allen vereidigten Priestern mit Suspendierung. Der Staat reagierte am 26. August 1792 mit einer Generalorder, welche die Deportation aller romtreuen Priester anordnete. In den folgenden Monaten gingen daraufhin mehr als 30 000 Geistliche ins Ausland.[5]

Während die konstitutionelle Kirche sich zunächst der staatlichen Duldung erfreuen konnte, fiel sie der 1793 und 1794 einsetzenden Welle der »Dechristianisierung« ebenfalls zum Opfer. Gobel entsagte im November allen seinen Ämtern und wurde daraufhin von einem Revolutionstribunal wegen »Atheismus« zum Tode verurteilt und am 13. April 1794 hingerichtet.[6] Nachdem die gesamte katholische Kirche Frankreichs durch die Revolution in höchste Bedrängnis geraten war, hatte sie das Problem der inneren Versöhnung zu bewältigen. Sie stand vor der immensen Aufgabe, die innere Einheit zwischen den konstitutionellen (patriotischen) Priestern, darunter auch den reumütigen verheirateten Priestern, und den (romtreuen) Priestern, die auf ihr Amt verzichtet hatten, wieder herzustellen. Dabei plädierten die in Frankreich gebliebenen Bischöfe für Nachsicht, die emigrierten plädierten für demütigende Widerrufe der »Lapsi«.[7] Wenn auch der Kirche in Frankreich niemand diese mühsame Aufgabe der Versöhnung und der inneren Einheit und des inneren Friedens abnehmen konnte, so war zur Lösung des Problems doch nicht von unerheblicher Bedeutung, daß Pius VII. und Napoleon 1801 in einem Konkordat Einigung über die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in Frankreich erzielten. Wenn auch dieses Konkordat nicht zu einem herzlichen Einvernehmen zwischen Papst und Napoleon führte und alle Feindseligkeiten gegen die Kirche, die bis zum Bruch des Konkordates selbst führten, beendete, so schuf es doch Rahmenbedingungen, die der innerkirchlichen Versöhnung dienlich waren.

War das Einvernehmen im damaligen Konkordat auch noch so brüchig, so kam es nur zustande, weil beiden Seiten an einer Beilegung des offenen Konflikts und an einer gewissen Normalisierung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche gelegen war. Begleitet wurde das Konkordat von einer einvernehmlichen Aufforderung an alle – romtreuen und konstitutionellen – Bischöfe zu demissionieren und der anschließenden Neuernennung von Bischöfen, wobei Napoleon das Recht hatte, neue Bischöfe vorzuschlagen, und dem Papst vorbehalten blieb, sie kanonisch einzusetzen.[8] In Frankreich wurde damals nach einer pragmatischen Formel gehandelt, die Opfer von der Kirche verlangte, aber ihrem prinzipiellen Selbstverständnis nicht widersprach und vor allem einer verheerenden Verwirrung unter den Gläubigen ein Ende setzte. Wenn auch die Verhältnisse im Frankreich Napoleons und seine damaligen Beziehungen zum Vatikan nicht mit der heutigen Lage der Volksrepublik China und ihren Beziehungen zur Kirche in allem miteinander verglichen werden können, so ist doch nicht zu übersehen, daß es gewisse Analogien gibt, die Elemente für eine Lösung der Probleme zwischen Kirche und Staat in der Volksrepublik China beisteuern könnten.

---

5 Vgl. R. Aubert, a.a.O., S. 36.

6 Vgl. LThK, a.a.O.

7 Vgl. R. Aubert, a.a.O., S. 40f.

8 Vgl. ebd., S. 74-77; weiterhin K.J. Rivinius, a.a.O., S. 119; der gesamte Prozeß der Verhandlungen, die zu diesem Konkordat führten, ihre Schwierigkeiten und Folgen wurden jüngst gut dargestellt von C. Buckley, Pius VII., Napoleon, and the Concordat of 1801, in: *Tripod* 54 (1989), Nr. 4, S. 52-59.

Der Umstand, daß der Hl. Stuhl 1989 mit Msgr. Gobel einen Franzosen nach Hong Kong entsandt hat, mag auch daran erinnern, daß es gerade Frankreich war, das sich im 19. Jahrhundert gegen die Einrichtung einer ordentlichen Hierarchie in China und die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen China und dem Vatikan aussprach und somit die Bemühungen Roms erfolgreich vereitelte.

Immer wieder wird behauptet, die Missionare hätten sich vor allem im 19. Jahrhundert in ihren Missionsgebieten zu willfährigen Handlangern für die imperialistischen und kolonialistischen Interessen der Regierungen ihrer Heimatländer gemacht. Dieser Vorwurf ist vor allem auch von chinesischer Seite oft erhoben worden und müßte in erster Linie die französischen Missionare treffen, da sie auch infolge der – von den Bourbonen erfolgreich mit in die Wege geleiteten – Aufhebung der *Societas Jesu* in jener Zeit die Mehrheit der katholischen Missionare in China bildeten.

Die geschichtlichen Fakten zeigen jedoch ein anderes Bild: Die Missionare vertraten die Interessen der Mission in ihren Gebieten, hatten zwar eine ganz natürliche Loyalität gegenüber ihrem Heimatland und genossen auch nicht ungern den diplomatischen Schutz ihrer Heimatregierung, vor allem in Zeiten der akuten Gefahr für ihr Leben und den Fortbestand ihrer Arbeit. Sie setzten sich innerkirchlich gegenüber Rom für ihr Missionswerk ein. Der Vatikan, vor allem die *Propaganda Fide*, war von frühestmöglicher Zeit an bemüht, den Schritt von einer von den Patronatsmächten Spanien und Portugal abhängigen Missionskirche zu einer innerkirchlich (von Rom) und politisch (vor allem von Madrid, Lissabon und Paris) unabhängigen Ortskirche zu vollziehen, und scheiterte in diesem Bemühen oft an dem politischen Druck vor allem auch der Regierung in Paris, die eifersüchtig auf dem französischen Missionsprotektorat in China bestand. Manchmal widersetzten sich die Missionare den Absichten Roms und nahmen eine Haltung ein, die im Ergebnis, aber – soweit die Dokumente der damaligen Zeit Aufschluß über ihre Motive geben – nicht in den Beweggründen mit den Zielen der französischen Regierung übereinstimmte.

Dieser Befund läßt sich gut an der Frage ausmachen, ob in China eine ordentliche Hierarchie mit den üblichen Beziehungen von autonomen Ortskirchen zum Hl. Stuhl und mit einer wachsenden Zahl chinesischer Bischöfe als Verantwortliche für das kirchliche Leben errichtet werden sollte. Und er läßt sich belegen an der Frage der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der Regierung in Peking und dem Hl. Stuhl. Beide Fragen spielen noch heute eine höchst aktuelle Rolle für das Schicksal der Katholiken in China. Auch aus diesem Grund ist ein historischer Rückblick nicht allein von akademischem Interesse.

Im September 1803 hielt der Apostolische Vikar von Sichuan, der Franzose Dufresse, in Chengdu eine Synode ab. Von 21 Synodalen waren 19 chinesische Priester.[9] Die nach dem kanonischen Recht damals nicht erforderliche, aber gleichwohl von Dufresse gewünschte Approbation der Synodenbeschlüsse durch Rom ließ 19 Jahre auf sich warten. Diese erstaunliche Verzögerung beruhte im wesentlichen darauf, daß eine ordentliche Meinungsbildung und Beschlußfassung im Vatikan für einige Jahre unterbrochen war: Von 1809/10 bis zum Sturz Napoleons 1814 waren Pius VII. und der Prä-

9 Vgl. J. Metzler, Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931. Paderborn 1980, S. 45, Anm. 8.

fekt der *Propaganda Fide*, wie übrigens auch die meisten anderen Kurienkardinäle, aus Rom verbannt.[10]

Seit 1846 wurde der Plan einer chinesischen Generalsynode von Missionsbischöfen und dem Vatikan gemeinsam betrieben. Aus Sicherheitsgründen – man wollte Repressalien seitens der chinesischen Behörden vermeiden – sollte die Synode nach Hong Kong einberufen werden. Nachdem der französische Geschäftsträger in Kanton von diesem Plan erfuhr, wurde die französische Regierung beim Staatssekretariat in Rom vorstellig und wußte die geplante Synode zu unterbinden.[11] Für sie war es eine unannehmbare Zumutung, daß das Treffen auf englischem Hoheitsgebiet stattfinden sollte. – Vielleicht war der französischen Regierung sogar bekannt geworden, daß der wichtigste Punkt auf der Tagesordnung der geplanten Synode auf Betreiben der römischen Missionsbehörde die Errichtung der ordentlichen kirchlichen Hierarchie in China sein sollte. Nach dem Scheitern des Plans einer Synode für alle Apostolischen Vikare des Fernen Ostens kam es 1851 doch zu einer regionalen Konferenz von acht Bischöfen in Shanghai (sieben aus China, einer aus Japan). Von den sieben in China tätigen Bischöfen waren drei Italiener und vier Franzosen. Einstimmig waren die Konferenzteilnehmer der Meinung, die Errichtung der ordentlichen kirchlichen Hierarchie in China sei zweckmäßig und wünschenswert. Nur der Apostolische Vikar von Hunan hielt sie nicht, wie seine Kollegen, auch für dringlich geboten. Bemerkenswert ist aus heutiger Sicht auch, welchen Wahlmodus die Konferenz für die Diözesanbischöfe vorsah: Der Klerus der Diözese sollte den Diözesanbischof mit Zweidrittelmehrheit wählen. Wählbar sollte jeder Priester der betreffenden Diözese sein, sei er Europäer oder Chinese. Allerdings sollte ein Chinese, um gewählt zu werden, alle Stimmen der europäischen Priester erhalten. Weihe und Amtsübernahme sollten erst nach der Bestätigung der Wahl durch den Papst erfolgen.[12]

Als die Bischöfe aus China sich zwei Jahrzehnte später am Rande des I. Vatikanischen Konzils 1869/70 in Rom zu einer Reihe von Konferenzen trafen, um sich mit Fragen zu befassen, die ihnen 1869 die *Propaganda Fide* vorgelegt hatte, sprachen sie sich gegen die Errichtung der Hierarchie und die Ernennung eines Apostolischen Delegaten aus, da sie durch beide Maßnahmen eine Beeinträchtigung ihrer Freiheit befürchteten. Auch auf der letzten dieser Sitzungen am 14. Juli 1870 konnte sich die römische Missionsbehörde nicht mit ihrem Drängen auf Normalisierung der kirchlichen Verhältnisse in China durch Errichtung der ordentlichen Hierarchie durchsetzen, da die achtzehn anwesenden Apostolischen Vikare diesen Schritt noch für verfrüht hielten.[13]

Frankreich widersetzte sich ein halbes Jahrhundert lang erfolgreich der Entsendung eines ständigen Vertreters des Vatikans nach China, um seine Sonderrolle, die es kraft des Missionsprotektorates genoß, aufrecht zu erhalten. Als sich Leo XIII. am 11. April 1886 gegen den Rat des Kardinalskollegiums, das einen Konflikt mit Frankreich vermeiden wollte, für die Ernennung eines ständigen Repräsentanten am Kaiserhof in Peking entschied, drohte Frankreich dem Vatikan derart massiv mit Gegenmaßnahmen, die

10 Vgl. ebd., S. 56 und 62.

11 Vgl. ebd., S. 68-76.

12 Vgl. ebd., S. 78f.

13 Vgl. ebd., S. 91 und 96f.; vgl. auch K.J. Rivinius, Weltlicher Schutz und Mission – Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung. Köln/Wien 1987, S. 184f.

auch den Abbruch der diplomatischen Beziehungen einschlossen, daß sich der Papst schließlich im September 1886 dem französischen Diktat beugte.[14]

Noch 1913/14 reagierte die französische Diplomatie heftig gegen eine Reise des deutschen Missiologen Schmidlin nach China und gegen seinen Plan, eine Reihe von Konferenzen mit Bischöfen im Lande durchzuführen, da es hierin eine unbotmäßige Störung seiner Interessensphäre in China durch Fremde erblickte. Erst 1922 gelang es Pius XI., mit Celso Costantini den ersten Apostolischen Delegaten für China zu ernennen. Seinem zielstrebigen wie geschickten Vorgehen war es zuzuschreiben, daß ein seit 1846 vom Vatikan gehegter Wunsch nach einem Nationalkonzil in China endlich in Erfüllung ging: Es fand 1924 in Shanghai statt, nachdem Rom noch gerade zwei chinesische Priester zu Bischöfen ernannt hatte, damit wenigstens zwei der Synodenväter Chinesen waren. Mit der Errichtung der ordentlichen Hierarchie in China setzte Rom sich erst 1946 durch, allerdings zu spät, um in den Wirren des damals tobenden Bürgerkriegs und vor Ausrufung der Volksrepublik China am 1. Oktober 1949 noch etwas ausrichten zu können.

Man kann Rom nicht vorwerfen, daß es nicht alles versucht hätte, um die Verhältnisse der Kirche in China und das Verhältnis zwischen dem Hl. Stuhl und der Regierung in China zu normalisieren. Es scheiterte an äußeren widrigen Umständen (wie z.B. den ständigen politischen Wirren in China und dem Widerstand Frankreichs) und an innerkirchlichen Widerständen; so mußte Rom immer wieder im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts das Überlegenheitsgefühl der europäischen Missionare gegenüber dem einheimischen Klerus beanstanden und korrigieren; Rom drängte immer wieder, das französische Missionsprotektorat sollte nicht in Anspruch genommen werden, einheimische Priester sollten stärker gefördert und Männerorden für Chinesen geöffnet oder gegründet werden – vergeblich. Noch beim Nationalkonzil in Shanghai im Jahre 1924 war es nicht durchzusetzen, das Aufstellen nationaler Fahnen aus den Heimatländern der Missionare in den Kirchen zu verbieten. Diesbezügliche Instruktionen Roms an den Apostolischen Delegaten waren nicht mehrheitsfähig.[15]

Das Verhalten der europäischen Missionare als chauvinistisch abzutun und in ihm die alleinige Schuld für die katastrophalen Auswirkungen für die Geschichte der Kirche in China auszumachen, wäre aber auch verfehlt. Festzuhalten ist jedoch, daß innere Wirren Chinas, eine Fülle von wechselseitigen Mißverständnissen – noch aus der Zeit des Ritenstreites – und Ungeschicklichkeiten zu einer Verstrickung der Missionare mit dem Auftreten der westlichen Kolonialmächte führten, die für die Kirche in China verheerende Folgen hatte.

Die verschiedenen Bemühungen des Hl. Stuhls um Beziehungen zu China standen über einen Zeitraum von fast 700 Jahren unter einem unglücklichen Stern.

Im Zusammenhang mit den letzten Kreuzzügen hoffte Westeuropa auf eine Allianz und die mögliche Bekehrung der Mongolen. Innozenz IV. entsandte 1245 Giovanni de Piano Carpini nach Karakorum, 1253 entsandte er zusammen mit Ludwig IX. von Frankreich den Flamen Wilhelm von Rubruk in die Mongolei zu Khan Möngke.

---

14 Das von Leo XIII. sehr energisch betriebende Projekt einer diplomatischen Vertretung des Hl. Stuhls in Peking und die Gründe für sein Scheitern, obwohl auch der kaiserliche Hof in Peking daran interessiert war (Peking schlug 1886 im Laufe der Verhandlungen sogar ein Konkordat vor), schildert ebd., S. 181-214, ausführlich.

15 Vgl. J. Metzler, a.a.O., S. 211.

Streng genommen kam Giovanni Pico de Montecorvino OFM 1294 als erster päpstlicher Legat nach China[16], nachdem die Mongolen 1276 Peking (Khanbalik) als Hauptstadt genommen und 1278 unter der Yuan-Dynastie China wieder geeint hatten. Er wurde 1307 von Klemens V. zum Erzbischof von Peking ernannt. Das Christentum fand unter der Yuan-Dynastie weitgehende Toleranz, verschwand aber wieder, als 1368 die Ming-Dynastie die Macht übernahm, bis dann gegen Ende der Ming-Dynastie Ricci und Ruggieri wieder die ersten Kontakte zwischen Christentum und China herstellten, wobei erst im Laufe der Jahre die europäischen Missionare erkannten, daß es sich bei dem Land, das sie über den Seeweg erreicht hatten, und dem, das zur Zeit Marco Polos über den Landweg zugänglich gemacht worden war, um ein und dasselbe Land handelte, nämlich um China.

Die Missionen der päpstlichen Legaten an den kaiserlichen Hof in Peking von de Tournon (1705-1710) und einige Jahre später von Mezzabarba, die den im Zusammenhang mit dem Ritenstreit ausgebrochenen Konflikt zwischen kaiserlicher und päpstlicher Autorität beizulegen versuchten, waren nicht von diplomatischem Erfolg gekrönt. Schwerer Schaden für das Missionswerk und das Leben der chinesischen Katholiken während der Qing-Dynastie bis zu ihrem Sturz im Jahre 1911 war die Folge.

Während der Republik konnte der Hl. Stuhl 1922 einen Apostolischen Delegaten nach Peking entsenden. Damit schienen die Probleme, die solange der Aufnahme normaler Beziehungen zwischem dem Hl. Stuhl und China im Wege gestanden hatten, endgültig überwunden zu sein. Doch der Schein trog. Als am 25. Februar 1932 in der Mandschurei der von China unabhängige Staat Manchukuo als Produkt imperialistischer Politik Japans proklamiert wurde, bahnte sich ein neuer Konflikt an, der später von den Machthabern in der Volksrepublik China gern als Affront Roms gegen China und seine nationale Integrität und als Unterstützung der japanischen Aggression durch die katholische Kirche interpretiert wurde. Der Hl. Stuhl ernannte den damaligen Bischof Augustin Ernest Pierre Gaspais vom Apostolischen Vikariat Jilin durch die *Propaganda Fide* zum »Vertreter des Hl. Stuhls« und beauftragte ihn damit, über die kirchlichen Anliegen aller Bischöfe in Manchukuo in ihrem Namen mit der Regierung zu verhandeln. Eine Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Manchukuo war damit für den Vatikan nicht verbunden. Um die diesem Marionettenregime von der Völkergemeinschaft versagte internationale Anerkennung bemüht, bezeichnete freilich die Regierung von Manchukuo Gaspais aus propagandistischen Gründen als »Geschäftsführenden Apostolischen Delegaten für Manchukuo«. Gaspais hatte diesen Titel jedoch nicht.[17] Zur Untermauerung ihrer kirchenfeindlichen Politik griff die KPCh und später die Regierung der Volksrepublik China diesen Umstand auf, um der katholischen Kirche daraus einen Vorwurf machen zu können. Allerdings übersieht diese Lesart und der daraus abgeleitete Vorwurf die geschichtlichen Fakten:

1. Seit Jahrhunderten fällt die Regelung von Fragen der päpstlichen diplomatischen Vertretungen in die Kompetenz des Staatssekretariates, nicht in die anderer Kongregationen

16 Vgl. A.S. Rosso, Apostolic Legations to China of the eighteenth century. South Pasadena 1948, S. 13.

17 Vgl. G. Minamiki, The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times. Chicago 1985, S. 175, Anm. 52.

wie z.B. der *Propaganda Fide*. Die Ernennung von Gaspais erfolgte aber nicht durch das Staatssekretariat, sondern durch die *Propaganda Fide*.
2. Gaspais war laut kirchlicher Dokumente nicht zum »Apostolischen Delegaten« oder zum »Geschäftsführenden Apostolischen Delegaten« ernannt worden, sondern zum »Vertreter« des Hl. Stuhls.
3. Nur mit der Entsendung päpstlicher Legaten, die (auch) bei der Regierung des Gastlandes akkreditiert sind (Nuntien, Pronuntien oder Internuntien), ist die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dem Gastland verbunden. So unterhält der Hl. Stuhl in verschiedenen Ländern, mit denen keine offiziellen Beziehungen bestehen, lediglich Apostolische Delegaturen.[18] Allerdings ist es in der Geschichte vorgekommen, daß Apostolische Delegaturen, deren Leiter nur zur Ortskirche des betreffenden Landes entsandt waren, in diplomatische Vertretungen umgewandelt wurden. Dies geschah z.B. 1946 in China, 1948 in Indien und 1952 in Japan.[19]
4. Der Auftrag an Gaspais lautete, im Namen der anderen Bischöfe in Manchukuo, nicht aber im Namen des Hl. Stuhls mit der Regierung von Manchukuo zu verhandeln. Er trat also im Namen seiner Kollegen im Bischofsamt auf, nicht als diplomatischer Vertreter des Hl. Stuhls.

Als der Internuntius, Erzbischof Antonio Riberi, 1951 von der Volksrepublik China des Landes verwiesen wurde, brachen die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und der Volksrepublik China ab.[20] Für Rom stellte sich dieser schmerzhafte Akt als ein Glied in einer langen Kette von Schritten dar, mit denen kommunistisch regierte Länder im sowjetischen Einflußbereich ihrer religions- und kirchenfeindlichen Politik nach innen auch völkerrechtlich wirksam Ausdruck verliehen. Einer Aufzählung von Kardinal Casaroli[21] ist zu entnehmen, daß der bei den Baltischen Republiken akkreditierte Apostolische Nuntius sich 1940 zurückziehen mußte; im April 1945 mußte der Nuntius Budapest verlassen; im Mai wurde der Apostolische Delegat in Albanien ausgewiesen; dem Leiter der Apostolischen Delegation in Sofia wurde das Rückreisevisum verweigert; Rumänien wies im Juli 1950 den Leiter der Nuntiatur aus; im März 1950 wies die Regierung der CSSR den Geschäftsträger der Internuntiatur in Prag aus; zuletzt wies die jugoslawische Regierung im Dezember 1952 den Geschäftsträger des Hl. Stuhles aus.

Der Hl. Stuhl ist seiner Tradition verpflichtet, keine Beziehungen abzubrechen; er

---

18 So unterhält der Hl. Stuhl laut *Annuario Pontificio per l'anno 1988*. Città del Vaticano, in folgenden Ländern und Gebieten nur Apostolische Delegaturen: Angola, Antillen, Jerusalem und Palästina, Laos (während in Kampuchea und Vietnam nicht einmal dies möglich ist, wie auch in den Ländern des Ostblocks bis zu den erdrutschartigen Veränderungen, die sich dort 1989 anbahnten), Libyen, Malaysia und Brunei, Mauretanien, Mexiko, Moçambique, Pazifischer Ozean, Region des Roten Meers und Sierra Leone. Diese Delegaten sind nur zu den jeweiligen Ortskirchen entsandt, sie vertreten den Hl. Stuhl nicht bei der Regierung ihres Gastlandes.

19 Vgl. H.F. Köck, Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls. Berlin 1975, S. 303, Anm. 182.

20 Vgl. E. Wurth (Hrsg.), Papal Documents Related to the New China 1937-1984. Hong Kong 1985, Introduction, S. XI.

21 A. Kardinal Casaroli, Der Heilige Stuhl und Europa (Vortrag, gehalten am *Institut für Studien zur internationalen Politik* in Mailand am 20. Januar 1972), in: H. Schambeck (Hrsg.), Der Heilige Stuhl und die Völkergemeinschaft. Berlin 1981, S. 116-138.

sucht – ebenfalls nach den Worten Casarolis – »einen loyalen Dialog, verständnisvoll und höflich in den Formen, aber fest in den Prinzipien und klug im Vorgehen«.

Eine Annäherung zwischen dem Hl. Stuhl und China setzt beiderseitigen guten Willen voraus. Daß Paul VI. bei seiner Ansprache vor der UNO am 5. Oktober 1965 sich für die Mitgliedschaft der Volksrepublik China in der UNO aussprach[22], ist neben vielen Äußerungen und Gesten seiner Nachfolger, insbesondere auch von Johannes Paul II., beredtes Zeugnis für den guten Willen seitens der Kirche. Mit sturer Wiederholung von Vorbedingungen und mit larmoyant vorgetragenen Klagen über angebliche Einmischung des Vatikans in die inneren Angelegenheiten Chinas allein bestätigt China noch nicht seinen Willen, mit dem Hl. Stuhl ins Gespräch zu kommen.[23] Man mag darauf vertrauen, daß neben öffentlichen Erklärungen auch diskrete Worte gesprochen werden, die weniger der Propaganda und mehr einer wirklichen Annäherung dienen. Die seit 1987 zu beobachtende zunehmende Verhärtung des innenpolitischen Kurses, dessen vorläufiger Höhepunkt das Massaker auf dem Tiananmen-Platz vom 3. und 4. Juni 1989 und die daran anschließende Säuberungswelle in der VR China sind, wie auch die Verhaftung von mindestens neun romtreuen Bischöfen und 23 Priestern und Laien zur Jahreswende 1989/90 lassen allerdings befürchten, daß gegenwärtig unter den Machthabern in Peking nicht jene die Linie bestimmen, welche einer größeren Religionsfreiheit das Wort reden.

Wenn heute eine Normalisierung der Beziehungen zwischen China und dem Hl. Stuhl nach fast 700jähriger Vorgeschichte ernsthaft angestrebt werden soll, so ist zu berücksichtigen, daß in China wie in jedem anderen Land ein enger Zusammenhang besteht zwischen dem Bereich des nationalen Staatskirchenrechtes, das ein unverzichtbares Minimum an Autonomie für die Ortskirche gewährleisten muß, und dem völkerrechtlichen Verhältnis zwischen diesem Land und dem Hl. Stuhl. Der innere und unaufgebbare Zusammenhang zwischen Ortskirche und dem Hl. Stuhl in der einen katholischen Kirche läßt eine Normalisierung nur im Außenverhältnis nicht zu. Der Hl. Stuhl weiß, daß diplomatische Beziehungen mit der Volksrepublik China allein und für sich genommen unbedeutend sind, solange sie nicht von wirklichem pastoralen Nutzen begleitet werden.

---

22 Vgl. H.F. Köck, a.a.O., S. 303, Anm. 182.

23 Jüngstes Zeugnis für diese Position der Machthaber in der Volksrepublik China ist das Anfang 1989 von der *Zentrale der KPCh* und dem *Büro für religiöse Angelegenheiten* verabschiedete Dokument Nr. 3 (1989) über die *Intensivierung der Arbeit bezüglich der katholischen Kirche unter der neuen Situation*. Das Dokument selbst ist mir unbekannt. Jedoch ist ein Papier *Zur Grundsätzlichen Anwendung* dieses Dokuments in deutscher Übersetzung mit Kommentar von L. Ladany erschienen in: *China heute* 8 (1989), Nr. 4 (44), S. 88-93; englisch von J. Tong, in: *Tripod* 54 (1989), Nr. 4, S. 70-76.

»Wir sind nicht gefragt, sondern eingeladen«

Hans Urs von Balthasar zum Fünfundachtzigsten

Von Ulrich Johannes Plaga

Es gibt wenige Menschen einer Epoche, die in einem Bereich des geistigen Lebens wirklich entscheidend bleiben. Für die schöpferischen Bereiche, für die Musik, die Literatur, die bildende Kunst, sind immer wieder Versuche unternommen worden, Kanones solcher Persönlichkeiten zu bilden. Doch während sich im künstlerischen Bereich hier noch weite Übereinstimmung finden ließe – wer würde schon ernsthaft die bahnbrechende Bedeutung Bachs, Mozarts, Goethes, ja aber auch Hindemiths oder Thomas Manns, schließlich Picassos antasten wollen? –, sind in der Fachwissenschaft solche Kanonisierungen häufig zugleich gekoppelt mit Richtungskämpfen innerhalb derselben.

Wenn an dieser Stelle der Theologe Hans Urs von Balthasar auch nicht mit Thomas Mann verglichen werden soll, so erscheint er doch mehr und mehr als ein Schaltpunkt der neueren Theologiegeschichte. Zwei Mißverständnissen sei jedoch sofort entgegengetreten: erstens soll hier kein erneuter Kanonisierungsversuch einer theologischen Richtung gegen eine andere versucht werden, zweitens soll der Verdacht von vornherein ausgeräumt werden, als sei der Autor der Ansicht, daß »Männer Geschichte machen«! Nicht Männer (oder Frauen) machen Geschichte, die Geschichte selbst bestimmt sie. Die »Männer« sind abhängig von den Möglichkeiten und Chancen ihrer Zeit; ihre Gedanken können nur auf fruchtbaren Boden fallen, wenn dieser bereits kultiviert ist oder sie können diesen in Kärrnerarbeit erst selbst kultivieren. »Männer« sind allenfalls Katalysatoren, meist jedoch nur Indikatoren einer geistigen Entwicklung, sie sind eben nur kohärenter Bestandteil der Geschichte selber und an sich.

Aber unmerklich sind wir hier schon von der klärenden Vorbemerkung mitten ins Thema hinübergeglitten: Der Mensch, der hier gewürdigt werden soll, hatte selbst zwar eine Abneigung gegen jede Form des Personenkultes – bekannt ist z.B. seine Abneigung gegen Festschriften –, koppelte aber seine Arbeiten trotzdem häufig an die Erforschung von Personen. Bahnbrechende Studien und Textsammlungen säumen den Lebensweg, den Schaffensprozeß Hans Urs von Balthasars: Maximus Confessor, Origenes, Gregor v. Nyssa, Bernanos, Karl Barth, Therese v. Lisieux sind mit ungebändigter Sorgfalt der Untersuchung unterzogen worden – die Liste ließe sich mühelos fortsetzen. Man wird nicht umhin kommen, hierin eine fundamentale Arbeitstechnik Balthasars zu sehen, die jedoch weit mehr ist als »Technik« und ihre Begründung haben muß – sie hat sie!

Nicht die Person selber steht für Balthasar im Zentrum des Interesses, sondern die Person als Kreuzpunkt einer geistigen Entwicklung oder als Pol einer geistigen Auseinandersetzung. In den beiden »Klassikern« seiner Biographien, den Werken über Maximus Confessor und Karl Barth, kann man dieses Anliegen studieren. So wird Maximus Confessor uns als der vorgestellt, der »durch seinen Martertod ... für das Dogma von

Chalcedon zu einer unangreifbaren *Säule der Kirche* geworden« ist.[1] Nicht Maximus selber soll uns vorgestellt werden, nein, insofern er »Säule der Kirche« geworden ist, mit seiner großen Synthese Bewahrer des alten Glaubens und mit seiner genaueren Analyse zugleich Revolutionär desselben, erscheint er von Belang.

So dient auch die Auseinandersetzung mit Karl Barth nicht der Huldigung eines verehrten Forschers, sondern dem konfessionellen Gespräch. Umsonst wird der Leser hier nach Details über Karl Barth suchen, und er wird doch so vieles über ihn erfahren. Balthasar hat mit dieser Biographie zugleich die Brücke zwischen den Konfessionen geschlagen, aber auch die Brückenköpfe deutlich positioniert. Die genaue Darlegung des Barthschen Standpunktes ist auch in protestantischen Fachkreisen auf Anerkennung gestoßen; selten ist es wie hier gelungen, das konfessionelle Gespräch über eine so klare Abgrenzung der gegensätzlichen Standpunkte – freilich auch vermittels des Integrationsversuches hinsichtlich der *analogia entis* – in Schwung zu bringen. Balthasar hat somit zugleich seinen eigenen Standpunkt festgeschrieben wie den Brückenbau zu beginnen versucht; er hat verdeutlicht, daß Ökumene nicht auf Unschärfen und Unklarheiten basieren kann, sondern nur auf dem echten Gespräch, in dem jede Position verstanden und ernst genommen werden muß.

Könnte der Mensch in dieser Arbeitsform der Biographie als »Paradigma« verstanden werden, so ist er doch zugleich schon mehr als dieses. Für Balthasar ist die Beschäftigung mit Personen der Ausdruck seiner Anerkenntnis der *Sendung* des Menschen. Die Theologie der Sendung ist in Balthasars Denken tief verwurzelt. Immer wieder blickt der Gedanke durch, daß der Anteil Gottes, der Anteil des Heiligen Geistes am Leben und Wirken des Menschen größer ist, als der Anteil des Menschen selber. Immer wieder wächst sich dieser Gedanke dahingehend aus, daß der Mensch immer erst empfangen, erkennen, begreifen muß, bevor er aktiv handeln kann und darf, daß Kontemplation der Aktion vorausgehen müsse: »Gewiß ladet uns die immer schenkende und somit tätige Liebe zu einem Mitschenken ein; aber dies lernen wir nur, wenn wir die sich schenkende Liebe lieben, und dazu bedarf es einer nie überholbaren Haltung des Empfangs, des Seinlassens, der Kontemplation. Hätten wir das Leben nur im farbigen Abglanz, so möchte solche Kontemplation unmöglich und müßig sein; aber christlich sehen wir im Strahl (dem menschgewordenen Sohn) wirklich die Sonne selbst: ›Wer mich sieht, sieht den Vater.‹ Und das Sehvermögen ist das göttliche Leben in uns, der Heilige Geist.«[2] Hier wird deutlich, wie sehr Balthasar den Menschen als eingeladen ansieht, eingeladen von dem, was er als Sendung empfängt, und nicht gefragt über das, was er selber zu produzieren vorgibt. Solche Gedankenlinien werden von Balthasar mit derart konsequenter Treue in seinem Werk durchgeführt, daß der Eindruck entstehen muß, er reduziere theologische Probleme auf einzelne Grundaussagen.

Eher umgekehrt ist es jedoch: Balthasar führt Gedankenlinien in alle Bereiche der Theologie ein, er verläßt seinen Weg nicht, sondern bleibt ihm treu bei allen Problemen, die sich einem Wissenschaftler, zumal einem theologischen, in den Weg stellen.

Hieraus läßt sich auch erklären, daß es eine grundsätzliche Änderung des Denkens

---

1 H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie – das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln ²1961.

2 H.U. von Balthasar, *Pneuma und Institution (Skizzen zur Theologie IV)*. Einsiedeln 1974, S. 291.

Balthasars nicht gegeben hat. Balthasar ist seinen Weg mit einer solchen Standhaftigkeit und Kompromißlosigkeit gegangen, daß man einen »frühen Balthasar« nicht von einem »späten« trennen kann. Allenfalls kann von einer unterschiedlichen Themengewichtung gesprochen werden, und auch das nur mit Mühe, nie jedoch läßt sich eine Änderung seiner Grundideen aufspüren.

Aber neben der vorgenannten Arbeitstechnik der Biographie, die eben mehr ist als nur Technik, muß noch eine zweite grundsätzliche Eigenart in Balthasars Denken ins Visier genommen werden; sie ist oben im Zitat bereits angeklungen: wie eng sind die grundsätzlichen Entscheidungen bei Balthasar verknüpft! Die theologische Trilogie: *Herrlichkeit* – *Theodramatik* – *Theologik* (zusammen 15 Bände), entstanden 1961-1987, entwickelte sich auf dem Hintergrund eines Gedankenmodells, das sich ebenso durch die ganze geistige Entwicklung, die ganze Genese des so umfangreichen Balthasar-Werkes zieht. Das Modell, unter dessen Licht das Hauptwerk Balthasars steht, sieht die Transzendentalien Schönheit (*pulchrum*), Gutheit (*bonum*) und Wahrheit (*verum*) als Aspekte des einen Seins an, läßt letztendlich alle diese Aspekte im einen Sein zusammenfallen. Der Grundsatz des Thomas: »ens et bonum convertuntur«, der sich dann auch auf die Transzendentalien *verum* und *pulchrum* hin erweiterte, wird hier in ein theologisches Konzept übersetzt. So wendet sich die *Herrlichkeit* dem *pulchrum* zu, die *Theodramatik* dem *bonum* und die *Theologik* dem *verum*; alle sehen auf das eine Sein Gottes, nähern sich jedoch von unterschiedlichen Horizonten. Der »Strahl«, in welchem wir »wirklich die Sonne selbst« sehen, wie es oben zitiert wurde, intendiert schon alle drei Horizonte: die Schönheit und Herrlichkeit, die uns durch das Licht des Strahls beschieden sind, die Gutheit, welche der Strahl uns durch die Lichtheit und Helle bietet, schließlich die Wahrheit, die durch ihn erst ans Licht kommt.

In der Tat entwickelt Balthasar auf dem Boden dieses Gedankenmodells eine vollständig neue theologische Konzeption. Er verläßt den alten Boden des fachwissenschaftlichen Nebeneinander der Disziplinen, die getrennte Behandlung der theologischen Grundfragen unter je einem Aspekt (der Dogmatik, Exegese, Moral, Pastoral, Geschichte etc.), vollständig. An dessen Stelle setzt er die synthesenhafte (haben wir nicht schon bei Maximus von Synthese gesprochen!) Darstellung der theologischen Fragen in einem Prozeß des Miteinander der theologischen Disziplinen – eine Unternehmung, die vor dem Hintergrund zunehmender fachlicher Spezialisierung fortwährend angegriffen wurde und sich letztlich auch nur unter Einschränkung bewähren kann.

Je aus dem Blickwinkel der Ästhetik, der theologischen Handlung, von Balthasar »Dramatik« genannt, und der Logik wird es unternommen, die eine gemeinsame Wahrheit Gottes zu erhellen und mit den Mitteln der Theologie zu deuten. Ästhetik bezeichnet hierbei die »Wahr-nehmung göttlichen Erscheinens«, die Dramatik hat »vornehmlich den Inhalt dieser Wahrnehmung, das göttliche *Handeln* mit dem Menschen« im Blick, während die Logik »die göttliche (genauer: gottmenschliche und darin immer schon theologische!) *Aussageweise* dieses Handelns zum Gegenstand« hat.[3]

Daß hier die Ästhetik an den Beginn des Untersuchungsganges gesetzt wurde, mag zunächst verwundern; näher besehen folgt diese Reihenfolge genau dem, was schon oben gesagt wurde, daß nämlich erst geschaut werden muß, bevor gehandelt und gedeutet werden kann. Die Theorie ist bei Balthasar wohl offensichtlich dem einfachen Blick

3 H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit*. Einsiedeln ^{2}1961, S. 11.

auf die Offenbarung nachgeordnet, die Präferenz des Erkennens im gesamten Werk dominant. Der ganze erste Teil der Trilogie lebt von diesem Grundgedanken und verfolgt ihn durch weite Teile der Geistesgeschichte, von der frühen Philosophie und dem Alten Testament bis zum Neuen Testament, den Vätern und der neueren Phiolosophie und Literatur. Die ganze Geistesgeschichte kann hier ja gedeutet werden als Versuch, auf das Wesentliche zu blicken und das Wesen der Dinge als das wahrhaft Schöne zu deuten. Der Ausgangspunkt des Lebensweges Balthasars als Germanist mag hier ihre (theologische) Auswirkung gezeigt haben.

Wenn man fragt, wo Balthasars Leistungen liegen, dann sicherlich auch in diesen neuen Strukturierungen der Theologie, die jeweils ein tiefes Programm bergen – und hier wurden nur zwei bedeutende genannt, die Biographie und die Anbindung an die Transzendentalienlehre; sicherlich muß dann aber besonders auch eingegangen werden auf einen allgemeinen theologischen Aufbruch einer neuen Generation, die, nunmehr alt geworden, lange noch nicht veralten wird: es ist die Gruppe, die mit den Namen Guardini, Hugo und Karl Rahner, Lubac, Congar, Bouyer und vielen anderen verbunden ist. Es ist der theologische Aufbruch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, der im Zweiten Vatikanum seine institutionelle Ausformung gefunden hat. Es ist die Gruppe, die gesagt hat: wir müssen die Quellen frei legen, um die Verkrustungen unserer Kirche und ihrer Theologie aufzubrechen, um alten fruchtbaren Boden zu gewinnen, der dann beackert werden kann. Es ist die Gruppe der Theologie, die die Fundamente der modernen Theologie, auf denen wir heute arbeiten und die wir als selbstverständlich hinnehmen, zugleich freigelegt und gelegt hat. Daß sich heute auf diesen Fundamenten erneut »Schulen« bilden, daß Keile getrieben worden sind zwischen Teile dieses theologischen Aufbruchs, ist letztlich ein Zeichen dafür, daß erneut Krusten entstehen und sich Risse bilden, die wiederum erneut aufgebrochen werden müssen. Hans Urs von Balthasar – und nicht nur er alleine – ist so jung geblieben, diese Arbeit als Eingeladener, nicht als Gefragter, immer neu zu leisten; die offizielle Kirche hat das nach manchem Mißverständnis schließlich mit der Kardinalserhebung gewürdigt, zu deren Vollzug es jedoch nicht mehr kommen sollte.

Balthasar hat sich von keiner theologischen Gruppe vereinnahmen lassen, manche haben es ihm auf das übelste gedankt – bis hin zu einem Theologen, der sich zu der Äußerung verstieg, es sei ein »Zeichen von oben«, daß durch Balthasars Tod seine Lehre mit der Kardinalserhebung nicht kanonisiert worden sei (Theologisches Nr. 18 [1988]). Hier formt sich theologischer Dilettantismus und Neid zu einer Mixtur, vor der sich Wissenschaftler hüten müssen – und Theologen ganz besonders.

Am 12. August diesen Jahres wäre Hans Urs von Balthasar 85 Jahre alt geworden: Dankbarkeit für ein vollendetes großes Werk in theologisch schwieriger Zeit mischt sich mit Trauer um einen großen Menschen. Aber: »Wir warten unser Leben lang auf den außergewöhnlichen Menschen, statt die gewöhnlichen um uns her in solche zu verwandeln.«[4] Insofern birgt Balthasars Werk einen großen pädagogischen und pastoralen Auftrag, den zu erfüllen doch ganz unerfüllbar bleibt.

4 Einleitungs- und Schlußwort sind dem Aphorismenband *Das Weizenkorn*. Einsiedeln ²1953, S. 75, 100, entnommen.

Der Text von Adrienne von Speyr † auf Seite 387 ist entnommen aus: *Die Bergpredigt. Betrachtungen über Matthäus 5-7.* Johannes Verlag Einsiedeln 1948, S. 17ff.

Herwig Arts SJ, Jahrgang 1935, trat 1953 der Gesellschaft Jesu bei; Priester 1967, Promotion 1970. Er ist heute Professor für Religionswissenschaft und Anthropologie an den Katholischen Universitäten in Anvers und Louvain (Belgien). Den Beitrag auf Seite 397 übersetzte Bettina Halbe aus dem Französischen.

Eduard J.J.M. Kimman SJ, 1946 geboren, studierte Volkswirtschaft, Betriebswirtschaft und Theologie in Rotterdam, Jakarta (Indonesien) und Berkeley (USA). Er lehrt derzeit Wirtschaftsethik an der Universität Limburg (Niederlande) und an der Freien Universität Amsterdam. Den Aufsatz auf Seite 409 übertrug Uta Hilger aus dem Holländischen.

Aldo Cazzago OCD, Jahrgang 1958, Priester 1983, studierte Ostkirchenkunde und lehrt heute am Studio Teologico Carmelitano in Brescia (Italien); er gehört zur Redaktion der italienischen *Communio*. Den Beitrag auf Seite 419 übersetzte aus dem Italienischen Beate Baumann.

Sebastian Greiner, 1957 in Freiburg geboren, studierte Theologie in Bonn und Tübingen; Promotion 1987. Von 1985 bis 1989 arbeitete er am Dogmatischen Seminar der Universität Bonn.

John F. Crosby, Jahrgang 1944, ist Professor für Philosophie an der Universität Dallas (USA) und an der Internationalen Akademie für Philosophie in Liechtenstein; den Aufsatz auf Seite 444 übersetzte Robert F. Kemp aus dem Amerikanischen.

Rupert Hofmann, 1937 in Mannheim geboren, Promotion 1965, lehrt seit 1972 als ordentlicher Professor Politische Wissenschaft an der Universität Regensburg.

Ulrich Johannes Plaga, in Berlin 1961 geboren, studierte Theologie, Philosophie und Geschichtswissenschaften in Berlin, Münster und Bochum; seit vergangenem Jahr ist er Studienreferendar in Recklinghausen.

Internationale katholische Zeitschrift. In der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH. Redaktion: Maximilian Greiner (verantw.), Achim Bucher. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Friesenstraße 50, 5000 Köln 1, Tel.: 02 21/12 35 53, Fax: 02 21/12 37 54. – 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 Postscheckamt Basel, Nr. 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 für Leistungen des Verlags und des Fotosatzstudios: Köln (für die Leistungen der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag: Paderborn).

Satz: Greiner & Reichel Fotosatz, Köln
Herstellung: Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Liboristraße 1-3, 4790 Paderborn
Vertrieb und Inkasso: Bonifatius GmbH, Paderborn

Editorial

Am 8. Dezember 1965, nach gut dreijähriger Dauer, wurde das Zweite Vatikanische Konzil mit einer festlichen Schlußfeier auf dem Petersplatz in Rom beendet. Seitdem ist ein Vierteljahrhundert vergangen – gewiß Anlaß für die Kirche von heute, Rückschau zu halten und Rechenschaft zu geben.

Das vorliegende Heft ist diesem letzten, 21. Ökumenischen Konzil gewidmet, zum einen aus dem genannten historischen Anlaß, zum anderen aber auch, weil es die gegenwärtige Situation der Kirche zu erfordern scheint. Denn der sprichwörtlich gewordene »Geist des Konzils« wird ja von den verschiedensten Positionen aus beschworen, so daß sich dem theologisch Außenstehenden mitunter die Frage aufdrängen mag, ob sich den all die aktuellen Streitigkeiten, die uns die Tageszeitungen ins Haus tragen, auf diesen Geist berufen können.

»Aggiornamento«, das »Heutigwerden« der Kirche – dieses Wort Johannes' XXIII. hat einen neuen, für manchen radikal neuen Abschnitt der Kirchengeschichte eröffnet. Was aber will dieses Wort sagen, und: war es seiner Absicht nach wirklich so neu? Peter Henrici SJ beleuchtet auf diesem Hintergrund die vorkonziliare Zeit und zeigt auf, wie die vornehmlich französische Theologie schon in den vierziger und fünfziger Jahre zum entscheidenden Wegbereiter wurde. Johannes Schasching SJ und Gustave Thils wenden sich anschließend zwei der bedeutensten Konzilsdokumente zu: der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*. Soweit die flüchtige Rückschau.

Bleibt die Rechenschaft: Inwieweit wurde das Konzil verwirklicht? Wurde es vielleicht sogar verfehlt? – Bischof Walter Kasper tritt in seinem Beitrag all jenen entgegen, die es heute für uneingelöst, verfälscht, überholt halten. Gewiß aber – dessen ist sich Bischof Kasper bewußt – darf die Gegenwart auch nicht zu einer unbegründet euphorischen Bewertung des Konzils führen. So beleuchtet Otto B. Roegele das Konzil und seine Folgen kritisch aus der Perspektive des Laien, gleichsam von der Seite des »Verbrauchers«.

Daß viele Probleme, deren sich das Konzil wohl bewußt war, bis heute nicht gelöst sind, bezeugen diesmal auch verschiedene Beiträge in »Kritik und Bericht«. Vielleicht wäre es auch vermessen – dem rasanten Zeitgeist allerdings nicht fremd –, wollte man gegenwärtig bereits einen Schlußstrich ziehen, um »Kassensturz« über die »Erträge« des Konzils zu machen. – »In nomine Domini Iesu Christi *ite in pace*« – mit diesen Worten schloß Paul VI. das Zweite Vaticanum. Auch nach einem Vierteljahrhundert sollte dieser Wunsch Aufforderung, ja Mahnung bleiben.

Das Heranreifen des Konzils

Erlebte Vorkonzilstheologie

Von Peter Henrici SJ

Freund und Feind verstehen das II. Vatikanum als großen Umbruch. »Vorkonziliär« gilt je nachdem als Lob oder als Schimpfwort; in beiden Fällen soll es etwas bezeichnen, was vom heutigen Kirchenleben ganz verschieden ist. An dieser landläufigen Sicht muß, theologisch gesehen, etwas nicht ganz stimmen. Ein Konzil ist seinem Wesen nach immer nur ein Meilenstein auf dem Weg der Kirche, niemals eine radikale Wende; denn es ist seine Aufgabe, den überkommenen Glaube der Kirche neu zu bezeugen und zu verkünden. In einer Zeit, wo eine Irrlehre überhandgenommen hat (man denke an den Arianismus), mag sich der Alte Glauben überraschend neu anhören; mißverstandene alte Glaubensformeln können zu Neuformulierungen zwingen. Das II. Vatikanum war jedoch weder mit einer Irrlehre noch mit mißverstandenen Glaubensformeln konfrontiert.

Schon zur Zeit seiner Vorbereitung und seiner Abhaltung wurde immer wieder angemahnt, daß dieses Konzil sozusagen einen Sonderfall in der Geschichte der Konzilien darstelle: es antwortete nicht auf eine kirchliche Notsituation, und es sollte, nach dem Willen des einberufenden Papstes, auch keine Verurteilungen aussprechen. Das Konzil hat sich dann die weitere Beschränkung auferlegt, keine unfehlbaren Glaubenssätze (Definitionen) zu formulieren.[1] Was aber hat es getan? Seine Hauptaufgabe war, nach der programmatischen Eröffnungsansprache Johannes' XXIII., das »aggiornamento«, die Verkündigung des alten Glaubens in einer heute verständlichen Form, und vor allem eine Neufassung der praktischen Weisungen, die sich aus diesem Glauben für das christliche Leben in all seinen Bereichen ergeben. Man darf darum wohl sagen, daß die Arbeit des Konzils in seiner neuartigsten und zugleich zeitgebundensten Verlautbarung gipfelte, der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et Spes* – so wie es auch nicht bloßer Zufall war, daß das Konzil als erstes Dokument die Konstitution über die Erneuerung der Liturgie verabschiedet hatte.

Hieraus mag sich der Eindruck der Neuheit erklären, den das Konzil allenthalben erweckte; er wird damit aber auch relativiert. Denn für das »aggiornamento« mußten sich die Konzilsväter (notgedrungen, möchte man sagen) auf

---

1 Vgl. die den dogmatischen Konstitutionen *Lumen Gentium* und *Dei Verbum* beigegebene »Notificatio« sowie die einleitende Anmerkung zur Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*.

die vor dem Konzil bereits vorliegende Arbeit der Theologen stützen, die sie sichteten, in manchem ausglichen und zurechtsetzten, um sie schließlich in den verabschiedeten Konzilstexten sozusagen kirchlich zu beglaubigen. Neu konnten diese Texte nur darum erscheinen, weil die bereits geleistete Theologenarbeit und der tatsächliche Stand der katholischen Theologie Ende der fünfziger Jahre den Außenstehenden (und dazu gehörten nicht wenige Konzilsväter) weitgehend unbekannt waren – oder weil jetzt Teile dieser Arbeit, die kurz zuvor noch zensuriert worden waren, als orthodox anerkannt wurden. So oder so erklärt es sich, warum gerade dieses Konzil weitgehend ein »Konzil der Theologen« wurde. Eines aber muß festgehalten werden: Das Konzil hat keine neue Theologie geschaffen, sondern nur die bereits bestehende ans Licht gehoben und gutgeheißen.

Diese grundsätzlichen Überlegungen wären nun noch historisch zu erhärten. Für die einzelnen Konzilstexte ist das in den Kommentaren verschiedentlich schon geleistet worden; ein zusammenfassender Überblick über das Verhältnis des Konzils zur vorkonziliären Theologie aber steht noch aus. Er kann an dieser Stelle auch nicht gegeben werden. Hier soll vielmehr einmal versucht werden, im Sinne eines Erlebnisberichtes zu schildern, wie sich die Vorkonzilstheologie für den »Normalverbraucher« ausnahm, d.h. für einen Priester, der sein Theologiestudium unmittelbar vor Ankündigung des Konzils abgeschlossen hatte. Dabei geht es mehr um die allgemeine theologische »Stimmung«, die in den Gemeinschaften herrschte, in denen ich damals lebte, als um persönliche Erlebnisse. Meine Zugehörigkeit zum Jesuitenorden hat meinen Erfahrungshorizont einerseits zwar eingeschränkt, ihn andererseits aber auch ausgeweitet: nach der heimatlichen Schweiz durfte ich drei ganz verschiedene geistige Räume kennenlernen: das Nachkriegsdeutschland, Frankreich-Belgien und schließlich zweimal Rom (1953-55 und ab 1960). Als durchgehender Hintergrund all dieser Erfahrungen muß jedoch zuerst das Pontifikat Pius' XII. in groben Strichen umrissen werden.

Pius XII.: Zwischen Aufbruch und Bewahrung

Pius XII. gilt als *der* vorkonziliäre Papst. Seine Autorität war unbestritten – nicht aufgrund von autoritärem Gehabe, sondern infolge einer einzigartigen Mischung von persönlichem Charisma und traditionell-katholischer Verehrung für das Papsttum. Schon am Eucharistischen Weltkongreß in Budapest 1938, jener lang nachhallenden Glaubenskundgebung kurz nach dem »Anschluß« des benachbarten Österreichs, hatte die aszetische Gestalt des päpstlichen Kardinallegaten Pacelli einen tiefen Eindruck hinterlassen. Seine Wahl zum Papst im März 1939, ein paar Tage vor Hitlers Einmarsch in der Tschechoslowakei und ein halbes Jahr vor Kriegsausbruch, ließ ihn zum Symbol des Widerstands ge-

gen den Nationalsozialismus und zum unermüdlichen Friedensmahner werden. Obschon er in den letzten Jahren seines Pontifikats zusehens kränklicher und gebrechlicher erschien, ließ seine Faszination auf die Massen nicht nach, wie man bei Audienzen und Zeremonien in der Peterskirche und auf dem Petersplatz immer wieder feststellen konnte.

Für den theologischen Normalverbraucher war das Pontifikat Pius' XII. zunächst vor allem durch die drei großen Enzykliken der vierziger Jahre gekennzeichnet. Ähnlich dem späteren Konzil gaben sie dem kirchlichen Leben dadurch neuen Aufschwung, daß sie etwas bereits Aufbrechendem offizielle Geltung verliehen: *Mystici Corporis* (1943) einem neuen Kirchenverständnis, *Divino afflante Spiritu* (ebenfalls 1943) den biblischen Studien und schließlich *Mediator Dei* (1947) der liturgischen Bewegung. *Mystici Corporis*, Pflichtlektüre im Noviziat, war eine wahre Entdeckung; der Papst artikulierte, was man bisher schon, mehr oder weniger unbewußt, gelebt hatte: Wir selbst sind die Kirche; und zugleich vertiefte er es im Sinne einer echten Lebensgemeinschaft mit Christus. In der ausgesprochenen Diasporasituation meiner Schuljahre war eine intensive, aber keineswegs hierarchiebezogene Identifikation mit der Kirche eigentlich selbstverständlich; sie wurde später theologisch vertieft durch Balthasars frühe Schriften, vor allem durch seine Augustinusauswahl[2] (hinter der, unerkannt, de Lubacs *Catholicisme* stand), Ida Friederike Görres' vieldiskutierten *Brief über die Kirche*[3], Kardinal Suhards *Essor ou déclin de l'Eglise*[4], Otto Semmelroths *Kirche als Ursakrament*[5] usf. Schon auf der Schule war aber auch die Einsicht gereift, wie viel man, glaubens- und erlebnismäßig, gerade mit den bibeleifrigsten der reformierten Mitschüler gemeinsam hatte; daß hier *Mystici Corporis* zu eng *römisch*-katholische Grenzen gezogen hatte, wurde erst beim Theologiestudium schmerzlich bewußt.

Auch die Liturgie-Enzyklika *Mediator Dei* wurde vor allem als Gutheißung und Bestätigung des bereits Gelebten empfunden. Die dort gewünschte aktive Teilnahme (»actuosa participatio«) der Gläubigen hatten wir, ungelenk, auf verschiedene Weise geübt: Durch die liturgische »Bewegung« des rechtzeitigen Aufstehens und Niederkniens (was damals durchaus nicht selbstverständlich war); in der »Missa recitata«, wo man unbeschwert alle Gebete mit dem Priester laut mitsprach – natürlich auf lateinisch; schließlich dadurch, daß man die Geistlichkeit dazu veranlaßte, die Kommunion nach und später in jeder Messe auszuteilen – eine Praxis, die der Papst selbst ein Jahr danach durch die Erleichterung des Nüchternheitsgebotes förderte. Eine ähnliche Erleichterung

2 Aurelius Augustinus, *Das Antlitz der Kirche*. Auswahl und Übersetzung mit Einleitung von H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1942.

3 I.F. Görres, *Briefe über die Kirche*, in: *Frankfurter Hefte* 1 (1946), S. 715-733.

4 E.C. Kard. Suhard, *Essor ou déclin de l'Eglise*. Paris 1947.

5 O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*. Frankfurt/Main 1953.

brachte Anfang der fünfziger Jahre die Erlaubnis, Abendmessen zu feiern, und fast gleichzeitig erfolgte der erste große Schritt zur Neugestaltung der Liturgie mit der Erneuerung der Osternachtsfeier. Ein nächster Schritt auf dem gleichen Weg war die neue lateinische Psalmenübersetzung, vom päpstlichen Bibelinstitut unter Leitung von P. Bea bereitgestellt. Man mochte darin zwar manche liebgewonnene Formel vermissen; doch waren die Psalmen nun wenigstens verständlich geworden – fast so als hätte man sie in eine moderne Sprache übersetzt. In den folgenden Jahren gab es dann noch eine ganze Reihe von Vereinfachungen im Breviergebet – Vorwegnahmen jener endgültigen Brevierreform, die uns P. Bea Mitte der fünfziger Jahre als »in spätestens fünf bis sechs Jahren vollendet« versprechen konnte. Neu (und hart umkämpft) blieb somit in der Liturgiereform des Konzils nur die allgemeine Einführung der Volkssprache und neuer eucharistischer Hochgebete; alles andere war schon von Pius XII. vorbereitet. Die Bedeutung der dritten großen Enzyklika *Divino afflante Spiritu* konnte dagegen erst im Theologiestudium ermessen werden, und sie soll deshalb auch erst in jenem Zusammenhang zur Sprache kommen.

Noch eine weitere Dimension des kirchlichen Aufbruchs unter Pius XII. muß hier erwähnt werden. Zunächst hatte der Papst jahrelang mit der Ernennung neuer Kardinäle gewartet – fast als wolle er das Kardinalkollegium einfach aussterben lassen, eine Absicht, die uns später von seinem Privatsekretär bestätigt wurde. Zu Weihnachten 1946 ernannte er jedoch 21 Kardinäle zugleich, größtenteils Nichtitaliener, so daß ein Monsignore im Vatikan ganz verstört meinte: »Ma non è più cattolico così! (Das ist ja nicht mehr katholisch!).« Auf der gleichen Linie verstärkter Katholizität lag die Ernennung einheimischer Bischöfe für zahlreiche neu errichtete, selbständige Diözesen in Asien und Afrika und gegen Ende des Pontifikats das Rundschreiben *Fidei donum* (1957), das allen Bischöfen die Verantwortung für die ganze Weltkirche auftrug und sie zur großzügigen »Ausleihe« von Priestern in priesterarme Kontinente aufforderte. Die gleiche pastorale Sorge äußerte sich auch in Rom mit der Gründung zahlreicher neuer Pfarreien in den rasch wachsenden Außenquartieren und mit der Übertragung weitgehender Vollmachten an den Kardinal Generalvikar. Schließlich (und mit Blick auf die Zukunft vielleicht an erster Stelle) ist die Apostolische Konstitution *Provida mater Ecclesia* (1947) zu nennen, die die Säkularinstitute kirchlich anerkannte, sowie die weniger offizielle Anerkennung der ersten kirchlichen »Bewegungen«. So wurde unter Pius XII. nicht nur theoretisch ein neues Kirchenbild entworfen; es war eine neue kirchliche Wirklichkeit, die da heranreifte und die in den Texten des Konzils ihren theologischen Ausdruck finden sollte.

Neben all diesen Zeichen des Aufbruchs schienen die Gesten der Bewahrung, die sich vor allem in den fünfziger Jahren häuften, wesentlich weniger schwer zu wiegen – so schmerzlich sie für die Betroffenen auch sein mochten.

Man nahm sie (namentlich die nicht seltenen Indizierungen von Büchern) relativ gelassen hin, als gehörten sie nun einfach einmal zum »System«.[6] Im Zentrum dieser Bewahrungsmaßnahmen stand wiederum eine Enzyklika: *Humani generis* (1950), welche man als gegen die französische »neue Theologie« gerichtet verstand. Hatte man bisher die Polemik gegen diese Theologie als bloßes Theologengezänk leichtgenommen, so erhielt sie nun schmerzlicherweise oberhirtliche Bestätigung. Begleitet wurde diese Verurteilung von flankierenden Maßnahmen wie verschärfter Bücherzensur, von Lehr- und Bücherverboten – bei denen nie so ganz klar war, von welcher Instanz sie letztlich angeordnet wurden. Lehr- und Bücherverbote (namentlich die Entfernung bestimmter Werke aus den Seminarbibliotheken und das Verbot von Neuauflagen) waren überhaupt an der Tagesordnung. Man betrachtete sie als theologische Klippen, die es zu umschiffen galt – wobei man sich nicht zuletzt auf die relativ abgewogenen und gemäßigten Formulierungen von *Humani Generis* (beispielsweise bezüglich des Monogenismus[7]) berufen konnte. Eine zweite einschneidende und antifranzösische Maßnahme Pius' XII., das Verbot der Arbeiterpriester, wurde außerhalb des betroffenen Landes kaum wahrgenommen, ebensowenig die nicht immer glücklichen (kirchen)politischen Entscheide, die Italien, Spanien und wiederum Frankreich betrafen. Nur eine Episode sei hiervon festgehalten, weil sie für die Konzilsgeschichte ausschlaggebend wurde: Verärgert über die Haltung der französischen Regierung im Streit um die mit Vichy »kollaborierenden« französischen Bischöfe, entschloß sich Pius XII., den als unbedeutend geltenden Roncalli aus der Türkei als Nuntius nach Paris zu senden. Erst diese Nuntiatur hat ihm den Weg zum Kardinalat und damit ins Konklave eröffnet.

Neuscholastik in Deutschland

Die Atmosphäre meiner philosophischen Ordensstudien im Nachkriegsdeutschland läßt sich mit dem einen Wort »Neuscholastik« adäquat umschreiben. »Scholastik«, das heißt: schulmäßige Vermittlung eines überkommenen, im großen und ganzen festgefügten Denkens; es heißt aber auch Sorge um Transparenz und Folgerichtigkeit einer streng rationalen Argumentation und vor allem um genaue begriffliche Unterscheidung. »Neu« war diese Scholastik nicht nur, weil sie sich immer wieder mit dem neuzeitlichen Denken Aug' in

6 Das gleiche galt im Ordensleben für die immer wiederholten Mahnungen, gewisse Observanzen einzuhalten, die jedermann stillschweigend für überholt betrachtete (was sie ja im Grunde auch waren).

7 Es hieß nicht einfachhin, der Polygenismus sei mit dem Erbsündendogma unvereinbar, sondern: »cum nequaquam *appareat quomodo* huiusmodi sententia componi possit cum iis quae ... proponunt de peccato originali« (DS 3897).

Aug' stellte, sondern vor allem, weil sie aus diesem Denken wichtige inhaltliche Anregungen, ja selbst die transzendentalphilosophische Methode übernahm. In den Seminarübungen las man Kant, Hegel, Heidegger und Blondel; namentlich Kant und Heidegger waren auch in Vorlesungen allgegenwärtige Bezugspunkte. Karl Rahners *Geist in Welt*[8], Erich Przywaras *Analogia entis*[9] und die ganzen Werke der sogenannten Maréchal-Schule[10] waren Bestseller. Diese Neuscholastik vermittelte kein überholtes, mittelalterliches Denken, noch weniger verurteilte sie die Neuzeit; sie stellte vielmehr auf ihre Weise eine echte Auseinandersetzung mit den Gegenwartsproblemen dar. Kennzeichnend dafür war, daß nicht das Sein (von dem man zwar viel redete), sondern der Mensch im Mittelpunkt des Denkens stand. Und doch machte diese Philosophie in ihrer streng begrifflichen Rationalität einen blutleeren und wirklichkeitsfernen Eindruck, und man hatte das Gefühl, in ihr hinter genauso hohen Mauern zu leben wie im Ordenshaus, in dem man studierte. Zwar wußte man recht genau zwischen dem »echten«, historischen Thomas von Aquin und dem späteren Thomismus zu unterscheiden; doch hätte ein etwas lebendigerer Bezug zum Mittelalter mit seiner Kultur (und Theologie und Spiritualität) der Ausbildung von uns künftigen Theologen sicher nicht geschadet – gleich wie eine weniger einseitig intellektualistische Sicht der Gegenwartsprobleme.

Eines aber lernte man in dieser Schule: begrifflich sehr genau zu unterscheiden, was in früheren Lehraussagen und in Glaubensdefinitionen wirklich ausgesagt worden war und was nicht – und das wurde paradoxerweise zum vielleicht wichtigsten Beitrag der Neuscholastik zum kommenden Konzil. Als Beispiel mag man an Karl Rahners berühmten Aufsatz über den Monogenismus denken[11] und an andere Rahner'sche Ausräumarbeiten. Im übrigen aber muß man sich fragen, warum eine derart kraftvolle Schule katholischen Denkens, aus der doch wichtigste Anreger der Nachkonzilstheologie wie Karl Rahner und Bernhard Lonergan hervorgegangen sind (deren Theologie ohne diesen neuscholastischen Hintergrund überhaupt nicht zu verstehen ist), auf dem Konzil selbst nicht stärker hervortraten. Man wird kaum behaupten wollen, die Konzilsdokumente seien einem scholatischen Denkstil verpflichtet (wie jene des Tridentinum oder des I. Vatikanum); ja man merkt nicht einmal, daß die

---

8 K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck 1939.

9 E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik. I. Prinzip*. München 1932.

10 Vgl. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théologique du problème de la connaissance. Cahier I-V*. Louvain/Paris 1923-47. Tatsächlich überschlug man normalerweise die historischen Analysen und las nur das systematische *Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique*. Zur deutschen Maréchalschule vgl. auch O. Muck, Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. Innsbruck 1964.

11 Vgl. K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, in: *Schriften zur Theologie* I. Einsiedeln 1954, S. 253-322.

auf dem Konzil anwesenden Bischöfe und Theologen fast ausnahmslos durch die Schule der Neuscholastik hindurchgegangen sind.[12] Eine Erklärung für die Wirkungslosigkeit der Neuscholastik (die nach dem Konzil denn auch nur allzu rasch und allzu gründlich aus den Schulen verschwunden ist) ist vielleicht in ihrem zwiespältigen Charakter zu suchen: Als »Scholastik« mußte sie den meisten Studenten (zu denen auch die späteren Konzilsväter gehörten) als ein wirklichkeitsfremdes Begriffssystem erscheinen, das für die Lösung der echten Lebensprobleme irrelevant war, während sich die kleinere Gruppe der spekulativ interessierten Studenten bald nur noch mit dem neuzeitlichen Denken abgaben, an das sie die »Neu«-scholastik herangeführt hatte.

Neue Theologie in Frankreich und Belgien

Eine ganz andere Atmosphäre als in Deutschland fand ich bei meinen theologischen Studien (1955-59) in Löwen vor. Zwar war die dortige Ordenshochschule eine Hochburg der Neuscholastik gewesen (Joseph Maréchal hatte an ihr gelehrt); doch in der Theologie war davon nicht mehr viel zu spüren. Vielmehr wurde eine stark auf die Autoren der sogenannten »théologie nouvelle« abgestützte, mehr historische als systematische, durch Bibeltheologie und ökumenische Ausblicke bereicherte Theologie geboten.[13] Den Klimawechsel mag ein äußeres Faktum anzeigen: Im deutschen Studienhaus hatte es zwar gute, aber sorgfältig »reingehaltene« Seminarbibliotheken gegeben, während das große Büchermagazin ein fast unzugängliches Heiligtum blieb; hier dagegen stand die ganze ausgezeichnete Bibliothek jeden Tag allen Studenten offen, und man konnte Nachmittage lang auf theologische Entdeckungsfahrten ausgehen. Allerdings: die neuesten und interessantesten Werke suchte man am besten gleich auf dem Zimmer eines besonders bücherbesessenen Mitstudenten. Den theologisch Interessiertesten empfahl der Studienpräfekt als erste Lektüre die ersten

---

12 Die Lehrautorität des Thomas von Aquin wird nur ein einziges Mal erwähnt, und zwar im Zusammenhang mit dem Studium der spekulativen Theologie (*Optatam totius* Nr. 16), während man für den Philosophieunterricht die elegante (und typisch *neu*scholastische) Formel gefunden hat: »innixi patrimonio philosophico perenniter valido, ratione quoque habita philosophicarum investigationum progredientis aetatis« (ebd. Nr. 15). Zu diesem »patrimonium« gehört gewiß wesentlich mehr als bloß der Aristotelismus-Thomismus.

13 Der Genauigkeit halber muß hier angemerkt werden, daß der Schreibende der »nouvelle théologie« nicht erst in Belgien und beim Theologiestudium begegnet ist. 1946 berichtete von Balthasar uns Studenten brühwarm von den ersten theologischen Angriffen gegen ihn, de Lubac und andere (wobei paradoxerweise auch Karl Rahner zur »Schule von Fourvière« gezählt wurde); im folgenden Sommer waren dann in Paris an den »Semaines Sociales« an einem Vormittag hintereinander de Lubac, Chenu und Maurice Blondel zu hören. Schließlich brachte mir in den fünfziger Jahren die Übersetzung von J. Daniélous *Essai sur le mystère de l'histoire* die Ehre der »römischen Zensur« und die Auflage ein, im deutschen Text drei Seiten über die Arbeiterpriester zu streichen.

zwei Kapitel von Henri de Lubacs *Surnaturel*[14] – dem verbotensten der »verbotenen Bücher«! – und dann sein *Corpus Mysticum*[15], um einen Sinn dafür zu bekommen, daß theologisch gleichlautende Aussagen zu anderen Zeiten und in anderem Kontext einen ganz anderen Sinn haben konnten. Gleichzeitig wurde in der Fundamentaltheologie von einem anderen Professor die Möglichkeit der Dogmenentwicklung diskutiert, die Bedeutung der lebendigen Tradition (und nicht nur des Lehramts) unterstrichen und die Zwei-Quellen-Lehre (Schrift und Tradition) des Tridentinums schon ganz im Sinne von *Dei Verbum* ausgelegt. In der Ekklesiologie erkannte man, nicht zuletzt im Dialog mit dem Kirchenverständnis der Ostkirche, schon bald, daß *Mystici Corporis* die Grenzen der Kirche offenbar zu eng gezogen hatte, daß die Definitionen des I. Vatikanums ergänzungsbedürftig blieben und daß die Kollegialität der Bischöfe (wie nicht zuletzt die Akten des I. Vatikanums selbst belegen) grundlegend mit zur Kirchenstruktur gehört.[16] Yves Congars *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*[17] und seine *Jalons pour une théologie du laïcat*[18] waren sozusagen Pflichtlektüre. Daneben las man Marie Dominique Chenu's *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*[19] und seine Studien über die Theologie als Wissenschaft im 12. und 13. Jahrhundert.[20] Wer es sich sprachlich leisten konnte, griff auf Karl Eschweilers *Die zwei Wege der neueren Theologie*[21] zurück und las später auch Odo Casels *Kultmysterium*[22] – lauter Werke, die die Theologie als ein lebendiges, geschichtlich sich entfaltendes und geschichtlich eingebundenes Wissen darstellten (und die vielleicht eben deswegen seinerzeit so oder so einem Verdikt verfallen waren). Von einer systematisch (scholastisch oder lehramtlich) verfestigten Theologie war da nichts mehr zu spüren – wenn auch in den vervielfältigten »Notes de cours« (Studienunterlagen) der Professoren der Inhalt im alten (scholastischen) Stil bereitgestellt wurde – die man jedoch kaum mehr als durchblätterte.

Im gleichen Stil waren auch die Dogmatikvorlesungen der folgenden drei

---

14 H. de Lubac, *Surnaturel. Etudes historiques*. Paris 1946. Die fraglichen Kapitel wurden wiederveröffentlicht in: *Augustinisme et théologie moderne*. Paris 1965.

15 H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*. Paris ²1949.

16 Vgl. G. Dejaifvre, *Sobornost ou Papauté?*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 74 (1952), S. 355-371, 466-484.

17 Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*. Paris 1950.

18 Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*. Paris 1954.

19 M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal 1950, Paris 1954.

20 M.D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*. Paris ²1943; ders., *La Théologie au douzième siècle*. Paris 1957.

21 K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie: Georg Hermes – Matthias Joseph Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis*. Augsburg 1926.

22 O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg 1921.

Studienjahre gehalten. Sie stützten sich vorwiegend auf dogmengeschichtliche Untersuchungen älteren und neueren Datums: von Battifol[23], Rivière[24], Lebreton[25] bis zu den neueren Werken Henri Rondets[26], Henri Bouillards[27], Aloys Grillmeiers[28] und zu Karl Rahners großer (Poschmann nachgearbeiteter) Bußgeschichte.[29] So las man zwar, trotz der rasch anwachsenden Reihe der *Sources chrètiennes*[30], selbst nur wenige Werke der Kirchenväter (man hätte dazu auch kaum Zeit gehabt), bekam aber einen recht guten Einblick in ihre Theologie und in den späteren Wandel des theologischen Denkens und in die Gründe dieses Wandels. In den Vorlesungen standen die im *Denzinger* gesammelten Verlautbarungen des Lehramts nicht wegleitend am Anfang; sie ergaben sich vielmehr organisch aus einer Geschichte des Glaubens, deren Marksteine sie bildeten. Für den systematischen Teil der einzelnen Traktate wurden Karl Rahners *Schriften zur Theologie* beigezogen – soweit sie bereits existierten[31] – und für die Sakramentenlehre insbesonders Edward Schillebeekxs große (erst auf Flämisch veröffentlichte) Monographie.[32] Eine wichtige Rolle spielte jeweils die Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie, namentlich mit Rudolf Bultmann und vor allem mit Karl Barth, für die man sich auf die beiden großen Barthbücher von Hans Urs von Balthasar[33] und Henri Bouillard[34] abstützen konnte. Für die »ratio theologica« dagegen, d.h. für die vernunftsgemäße Erhellung der Glaubenswahrheiten stützte man sich nicht auf syllogistische Beweisgänge, sondern auf phänomenologisch-anthropologische Analysen – ein Vorgehen, das man auch in den Konzilstexten des öftern finden kann.

»Neu«, ja befremdend war für den Studienanfänger jedoch vor allem der Umgang mit der Heiligen Schrift. Man mußte sich daran gewöhnen, nicht nur das Alte Testament, sondern auch die Evangelien (z.B. die Kindheitsgeschich-

---

23 P. Battifol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, vol. 1-2. Paris 1902-05.

24 J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*. Paris 1905 u.a.

25 J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité, des origines à saint Augustin*, 2 vol. Paris 1919-28.

26 H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*. Paris 1948.

27 H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Etudes historique*. Paris 1941.

28 A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, in: *Das Konzil von Chalkedon* I. Würzburg 1951, S. 5-202.

29 K. Rahner, *De paenitentia. Tractatus historico-dogmaticus*. Innsbruck ^{3}1955.

30 Von 1942 bis 1958 waren bereits 60 Bände erschienen.

31 D.h. konkret Band 1-3, Einsiedeln 1954-56.

32 H.E. Schillebeeckx, *De sacramenteele Heilsoeconomie. Theologische Bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendagse sacramentenproblematiek*. Antwerpen 1952.

33 H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Köln/Olten 1951.

34 H. Bouillard, *Karl Barth*, 3 vol. Paris 1957.

te) nicht mehr schlicht wörtlich zu nehmen, sondern – ganz im Sinne der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* – auf die jeweilige literarische Gattung des Textes und deren Aussageabsicht zu achten. Die formgeschichtliche Methode wurde so zu einem bevorzugten Arbeitsinstrument; zur Einführung in ihren Geist erwies sich Louis Bouyers *Vie de Saint Antoine*[35] als nützlich. Große Hilfe bot bald auch die *Bible de Jérusalem*, die 1956 erstmals in der einbändigen Ausgabe erschien und in deren Einleitungen und Anmerkungen man die wichtigsten Ergebnisse der Bibelwissenschaft in nüchterner Zurückhaltung verarbeitet fand. So war der Weg gewiesen zu einem sowohl exegetisch wie glaubensmäßig vertretbaren Umgang mit der Schrift. Mehr noch: die Randverweise und vor allem die reich befrachteten Sammelanmerkungen (»notes-clefs«) dieser Bibelausgabe regten zur Verfolgung einzelner »biblischer Themen« quer durch die ganze Schrift an. Dies war überhaupt einer der beiden Grundsätze unserer damaligen Bibelarbeit: den einzelnen Text immer im Gesamtzusammenhang der Schrift zu lesen und zu den Thesen der Dogmatik nicht so sehr biblische »Belegstellen« zu suchen als vielmehr das entsprechende »biblische Thema«[36] zu erforschen und zu entfalten. Der andere exegetische Grundsatz wurde uns mit einer der *Nachfolge Christi* (und indirekt dem Hl. Hieronymus) entlehnten Formel eingebläut: »Omnis Scriptura debet legi eo spiritu quo scripta est.«[37] Sie wurde später fast wörtlich in *Dei Verbum* aufgenommen.[38] Dieser Grundsatz meinte nicht, daß man *hinter* dem Buchstaben einen geistlichen Sinn der Schrift zu suchen habe, sondern daß, ganz im Gegenteil, der Literarsinn eines Textes nur dann zu erfassen ist, wenn man ihn im Einklang mit der geistlichen Absicht des menschlichen Verfassers und im Kontext der ganzen, vom Heiligen Geist inspirierten Schrift liest. So war der Weg offen, die Schrift als »Gottes Wort in Menschenworten«[39] zu verstehen und auch ihren Literalsinn geistlich zu nehmen – *Lectio Divina* hieß eine von den Studenten vielgelesene Buchreihe.

Auch in der Bibelarbeit griff man ganz selbstverständlich immer wieder auf nichtkatholische Autoren zurück – Joachim Jeremias und H.C. Dodd seien

---

35 L. Bouyer, *La vie de Saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif.* S. Wandrille 1950.

36 Der Name scheint von J. Guillet, *Thèmes bibliques. Etudes sur l'expression et le développement de la Révélation*. Paris 1953, eingeführt worden zu sein. Für die nachkonziliäre Theologie vgl. J. Alfaro, *El tema biblico en la enseñanza de la teología sistematica*, in: *Gregorianum* 50 (1969), S. 507-542.

37 »Jede Schriftstelle muß im gleichen Geist gelesen werden, in dem sie geschrieben wurde« (*Imitatio Christi* I,5).

38 *Dei Verbum* Nr. 12; vgl. dazu I. de la Potterie, L'interpretazione della Sacra Scrittura nello spirito in cui è stata scritta (DV 12,3), in: R. Latourelle (Hrsg.), Vaticano II. Bilancio e prospettive I. Assisi 1987, S. 204-242.

39 Vgl. J. Levie, *L'Ecriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), S. 561-592, 706-729, und *Dei Verbum* Nr. 13.

hier stellvertretend für viele genannt. Der *Kittel*, das *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, war für alle des Deutschen einigermaßen Kundigen ein immer wieder konsultiertes, durchforschtes, exzerpiertes Standardwerk – so sehr daß ich gegen Ende meiner Studien die Beobachtungen machte, daß ich theologische Arbeiten spontan in »Kitteldeutsch« schrieb. »Ökumenische Theologie« war zwar noch kein Programmwort; doch die Theologie, die man studierte, war durch und durch ökumenisch.

Etwas ähnliches ist von der Liturgie zu sagen. In den Vorlesungen führte sie als Nebenfach zweiten Ranges ein kaum beachtetes Aschenbrödeldasein. Ganz anders im persönlichen Interesse der Studenten. Nicht wenige arbeiteten sich durch die zwei oder drei dicken Bände von Josef Andreas Jungmanns *Missarum Sollemnia*[40] durch, wo alle geschichtlichen Voraussetzungen für die spätere, bereits angekündigte Liturgiereform zu finden waren. Die praxisnäheren Hefte von *La Maison Dieu* waren echte Reißer, und mit den Bemühungen der Benediktiner von Saint-André bei Brügge um eine volks- und bibelnahe Liturgie blieb man in lebendigem Kontakt. Die Liturgiereform des Konzils hat für den Theologiestudenten der fünfziger Jahre keine großen Überraschungen gebracht, sondern nur langgehegte Erwartungen und Wünsche erfüllt.

Hier aber müssen wir noch einmal innehalten und fragen: Wie konnte es denn in jenen Jahren zu einer derart konzilsnahen Theologie kommen? Für die Liturgie- und Bibelarbeit ist die Frage leicht zu beantworten. Pius XII. hatte mit seinen Enzykliken selbst den Weg gewiesen oder wenigstens die größten Hindernisse aus dem Weg geräumt. Anders in der Dogmatik. Hier hätten die Verbote und Verurteilungen der frühen fünfziger Jahre eigentlich hemmend im Weg stehen müssen. Daß dem nicht so war, zeigen die oben angeführten Listen vielgelesener theologischer Literatur. Warum las man gerade diese »verbotenen« Bücher? Sicher nicht aus Trotz und auch nicht, um »progressiv« zu sein – das Wort und die Sache tauchten erst zur Konzilszeit auf. Zwei Gründe waren wohl ausschlaggebend, und sie haben auch das Gesicht unserer damaligen Theologie geprägt. Zum einen die dogmenhistorische Forschung. Seit der Zeit des Modernismus hatten sich ihr auch viele katholische Theologen zugewandt. Sie ließ die kirchliche Lehre in ihrer Entwicklung verfolgen; sie rückte manche landläufige Vorstellung über die Lehrmeinungen früherer Jahrhunderte zurecht, und vor allem: sie war theologisch wichtig; denn sie erforschte ja, was wirklich christliche Tradition war. Die meisten der oben aufgeführten Bücher sind bezeichnenderweise als »études historiques« betitelt. Auf dem Gebiet historischer Forschung jedoch unterschieden sich die Arbeiten der »nouvelle théologie« nicht von denen anderer Richtungen; sie bestätigten (oder korrigier-

40 J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde. Wien 1948; *Missarum Sollemnia. Explication génétique de la Messe Romaine*, 3 vol. Paris 1951-54.

ten) sich vielmehr gegenseitig, und es bestand kein Anlaß, einige dieser Arbeiten mit einem Bannstrahl zu belegen. Der gleiche Geist historischer Forschung hat untergründig das Konzil beseelt. Er ließ die Notwendigkeit eines fortwährenden »aggiornamento« als selbstverständlich erscheinen. Roncalli war von Haus aus Kirchenhistoriker (und Buonaiuti hatte ihm bei seiner Primiz assistiert!), und ein Lieblingsautor Montinis, de Lubac, bezeichnet sich selbst als Dogmengeschichtler und nicht als Dogmatiker.

Ein zweiter Grund für die Übernahme der »nouvelle théologie« ist in ihrer inhaltlichen Grundthese zu finden. Sie lehnt das neuzeitliche zweischichtige Welt- und Menschenbild ab, demzufolge sich Natur und Gnade fremd gegenüberstehen, und betont dagegen, daß der Mensch und die Schöpfung auf ein einziges Ziel hin ausgerichtet sind, auf die Vereinigung mit Gott (d.h. die Rekapitulation in Christus). Diese theologische These stand einerseits im Einklang mit der (Blondel verpflichteten) neuscholastischen Philosophie eines Rousselot und Maréchal, die den Menschengeist (im Sinne des thomistischen »desiderium naturale videndi Deum«) durch seine Ausrichtung auf die Gottesschau definierten, und man konnte von da aus andererseits mit der radikalen Christozentrik Karl Barths ins Gespräch kommen, der die Schöpfung als bloße »Voraussetzung« der Menschwerdung sah. Schließlich und nicht zuletzt erlaubte diese Sichtweise eine positive christliche Wertung alles Menschlichen und Geschöpflichen; eine »Theologie der irdischen Wirklichkeiten«[41], ja eine »Theologie der Arbeit«[42] wurden möglich – genauso wie ein paar Jahre später die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*.

Durch beide Grundzüge aber stand die französisch-belgische Theologie im Gegensatz zur »römischen«, die auf unverrückbaren Wahrheitsformeln und auf der Eigenständigkeit des sich selbst genügenden Irdischen beharren zu müssen glaubte. Diesen Zusammenprall zweier Theologieauffassungen, der dann zu den Spannungen im Konzilsverlauf (und nicht zuletzt zu den nachkonziliären Polemiken) führen sollte, möchten wir abschließend durch ein paar Anekdoten aus Rom illustrieren.

Divergenzen in Rom

Meine beiden vorkonziliaren Romaufenthalte, 1953 bis 1955 und ab 1960, verbrachte ich im Kollegium Germanikum, einem guten Beobachtungsposten. An der Universität, d.h. an der Gregoriana, wurde beidemale noch vorwiegend

41 G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, 2 vol. Louvain 1946-49.

42 M.D. Chenu, *Pour une théologie du travail*. Paris 1955; H. Rondet, *Eléments pour une théologie du travail*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 77 (1955), S. 27-48, 123-143. Die Bezugnahme auf die Problematik der Arbeiterpriester ist unverkennbar.

Neuscholastik gelehrt – wobei das »neu« bei vielen Professoren eher klein zu schreiben war. Ausnahmen bestätigten die Regel. Das heißt nicht, daß sich alle Studenten mit dieser Schulkost zufrieden gaben. Viele wichen für ihre Lizenz- und Doktorarbeiten in die Bibeltheologie oder in die Patristik aus, und im Germanikum gab es schon in den fünfziger Jahren eine streitbare Gruppe von »Supernaturalisten«, welche die Position de Lubacs (allerdings in stark vergröberter Fassung) vertraten und den Begriff einer »natura pura« ablehnten. Ihr unbestrittener Wortführer war Hans Küng, der in jenen Jahren eine erste Fassung seines Barthbuches als theologische Lizenzarbeit schrieb.[43] Ein späteres, diskutableres Werk Küngs, *Unfehlbar?*[44], spiegelt wohl ebenfalls seine römische Studienerfahrung wider: nicht nur die einer stark simplifizierten Erkenntnistheorie, wie sie damals an der Gregoriana vorgetragen wurde, sondern vor allem, daß sich der römische Theologieunterricht damals weitgehend auf das »ordentliche Lehramt« des Papstes abstützte, das mit immer neuen Schreiben und Ansprachen von Jahr zu Jahr anschwoll. Da man normalerweise mit einiger Sicherheit wußte, wer die Entwürfe zu den einzelnen Dokumenten geschrieben hatte, kam manchmal der Verdacht auf, mit dem Lehramt zitiere der Professor letztlich sich selbst. Dieses Übergewicht des »ordentlichen Lehramts« setzte sich bis in die Konzilstexte fort, wie ein Blick auf ihre Quellen zeigt.

Doch auch in Rom blieb nicht alles unangefochten, und es war schon in den fünfziger Jahren schwer, auf die Fragen aus der Heimat: »Was meint man in Rom? Was sagt man in Rom?«, eine eindeutige Antwort zu geben. Die Lehrdifferenzen zwischen den beiden Gregorianaprofessoren für Ekklesiologie, Sebastian Tromp und Timotheus Zapelena, waren beispielsweise sprichwörtlich. Daß zwischen den sozialpolitischen Vorstellungen Pius' XII. (und dessen sozialphilosophischen Ghostwriters Gustav Gundlach) und denen des Pro-Sekretärs Montini weitgehende Divergenzen herrschten, wußte man spätestens seit der Entsendung Montinis als Erzbischof von Mailand[45] und der Einführung des Festes Josephs des Werktätigen (statt Jesus des Arbeiters) am 1. Mai 1955. Ebenso deutlich wurde aber auch, daß Pius XII. (und noch ausdrücklicher sein Privatsekretär Robert Leiber) die Rede Kardinal Ottavianis gegen die Religionsfreiheit[46] mißbilligte.

Doch genug des römischen Klatsches. Das Bild wäre unvollständig, wollte

---

43 H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln 1957.

44 H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Zürich 1970.

45 Angeblich im Zusammenhang mit der Konfiskation der Pignone-Werke durch den Montini nahestehenden Florentiner Bürgermeister Giorgio La Pira; vgl. auch G. Martina, Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo concilio ecumenico, in: R. Latourelle, a.a.O., S. 39.

46 Rede vom 2. März 1953 an der Lateran-Hochschule; vgl. A. Ottaviani, *Deberes del estadocatólico con la religión*. Madrid 1953.

man nicht auch das Neue und Zukunftsweisende erwähnen, das die Studenten in jenen Jahren von Rom mit nach Hause nahmen. Das war einerseits die Begegnung mit den aufblühenden kirchlichen Bewegungen, an erster Stelle, zeitlich, der Bewegung der Focolare, und mit einer unkonventionellen, menschennahen Seelsorge in den neuen Pfarreien am Stadtrand und vor allem in den Barackenquartieren. Auf der anderen Seite vermittelte der tägliche, freundschaftliche Kontakt mit Mitstudenten aus Lateinamerika und später auch aus Afrika Kenntnis und Verständnis für die seelsorgliche Not dieser Kontinente. Ein paar wenige Germaniker wanderten denn auch in lateinamerikanische oder afrikanische Diözesen aus, und ein paar zogen nach Japan: viele aber wurden von den in Rom geschlossenen Freundschaften zum Einsatz für Misereor und Adveniat motiviert.

Im Herbst 1960, als ich zum zweitenmal nach Rom kam, waren die Konzilsvorbereitungen bereits in vollem Gange. Das brachte eine vermehrte Anwesenheit nichtrömischer Theologen und Bischöfe mit sich; es ließ aber auch die herrschenden Spannungen deutlicher ans Licht treten. Drei Episoden mögen das illustrieren: Am bekanntesten wurde der massive Angriff, den Mons. Antonio Romeo im Herbst 1960 gegen die Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts führte.[47] In seiner Folge wurde P. Maximilian Zerwick und P. Stanislas Lyonnet die Lehrerlaubnis vorläufig entzogen – was P. Lyonnet die Möglichkeit gab, umso intensiver als Berater von Bischöfen und Konzilstheologen tätig zu werden und damit nicht wenig zum Werden der Konstitution *Dei Verbum* beizutragen.[48] Auf dem Gebiet der Liturgiereform traten die Polemiken weniger an die Öffentlichkeit; doch entspann sich in jenen Jahren u.a. ein heftiger Kampf um das von Pius XII. in der Nazizeit gewährte »Deutsche Hochamt« und gegen die Ausdehnung dieses Privilegs auf Österreich. Was schließlich den strittigsten Punkt, die Kollegialität der Bischöfe betrifft, war noch am Abend nach der Verabschiedung der Kirchenkonstituton (21. November 1964) in einem Kreis römischer Geistlicher die einstimmige Meinung zu vernehmen, die Konstitution werde ganz gewiß bald widerrufen; denn das Konzil könne doch keine dem Glauben zuwiderlaufenden Lehren vertreten ...

Doch das gehört bereits zur Konzils- und Nachkonzilsgeschichte. Jedenfalls macht es an einem Sonderfall deutlich, wie hart da zwei verschiedene theologische Lehrtraditionen aufeinanderprallten, die sich im Grunde gegenseitig gar nicht verstehen konnten. Und da die Mehrheit der Konzilsväter zur Zeit ihrer Studien direkt oder indirekt in die »römische« Lehrtradition eingeführt worden

47 A. Romeo, *L'enciclica »Divino afflante Spiritu« e le ›opiniones novae‹*, in: *Divinitas* 4 (1960), S. 387-456. Aus der Schrift sind die »brume nordiche« (nordischen Nebel) sprichwörtlich geworden, die angeblich die Sonnenklarheit römischer Theologie verdüstern.

48 Vgl. S. Lyonnet, *L'elaborazione dei capitoli IV e V della »Dei Verbum«*, in: R. Latourelle, a.a.O., S. 152-192.

waren, wird noch einmal die Rolle der Theologen im Konzilsverlauf deutlich. Nicht wenige Bischöfe mußten sich von ihnen erst sagen und zeigen lassen, wie denn ein theologisch und pastoral verantwortbares »aggiornamento« der kirchlichen Lehrverkündigung aussehen könnte.

* * *

Was hier an Erinnerungen zusammengetragen wurde, kann nicht den Anspruch erheben, objektive Geschichtsschreibung zu sein. Aber vielleicht vermag es zu zeigen, wie man die Vorkonzilstheologie so erleben konnte, daß einem die Konzilstheologie nicht als umstürzende Neuheit erschien. Und doch kam die Ankündigung des Konzils selbst völlig unerwartet. Wohl hatte man in der Theologie darauf reflektiert, daß das I. Vatikanum nur aus äußeren Gründen abgebrochen worden war und daß es eigentlich nach einer Vollendung und Ergänzung rief, welche die Rolle der Bischöfe in der Kirche ebenso deutlich ins Licht setzen würde wie jene des Papstes. Aber niemand wagte ernstlich zu hoffen, daß es zu einem II. Vatikanum kommen würde – umso weniger als das »ordentliche Lehramt« des Papstes mehr und mehr jedes andere Magisterium überflüssig zu machen schien. Von den Überlegungen Pius' XII., der eine Fortführung des I. Vatikanums erwog, wußte damals niemand. So kam die Ankündigung Johannes' XXXIII. am 25. Januar 1960 wie ein Blitz aus heiterem Himmel oder besser wie eine freudige Überraschung. Daß sie dann, weit über jede mögliche Erwartung hinaus, so reiche und dauerhafte Frucht getragen hat, das bleibt für alle, die es miterleben durften, ein Zeichen der Hoffnung und eine dauernde Verpflichtung.

Die Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils

Von Johannes Schasching SJ

Acht Konzilsväter hatten auf dem Ersten Vatikanischen Konzil das Postulat über den Sozialismus unterschrieben. Nachdem eindringlich auf die Gefahr dieses Sozialsystems hingewiesen wurde, formulierte das Postulat ein Anliegen sehr grundsätzlicher Natur: »Alle Menschen guten Willens erwarten und erbitten inständig von der ökumenischen Synode, daß es die wahren und unverletzlichen Grundsätze der gesellschaftlichen Ordnung verkündigen und verteidigen möge. Es sind vor allem die katholischen Arbeiter, die ihre Augen und ihre Hände zur Mutter Kirche erheben, damit sie die Gesetze der christlichen Liebe und Gerechtigkeit in den Herzen aller neu zum Leben erwecke und in der Gesellschaft zur Geltung bringe.«[1]

Hinter dieser Bitte der acht Konzilsväter und der katholischen Arbeiter stand die Überzeugung, daß es nicht genüge, die Irrtümer des damaligen Sozialismus zurückzuweisen. Sie wußten, daß mit dem Beginn der Industriewirtschaft und dem Entstehen der Arbeiterklasse gesellschaftliche Fragen aufgebrochen waren, die eine neue Antwort von seiten der Kirche verlangten. Es ist zu bedauern, daß sich das Erste Vatikanische Konzil mit dieser sozialen Frage nicht mehr befassen konnte. Es mußten weitere zwanzig Jahre vergehen, bis Leo XIII. in seiner Arbeiterenzyklika *Rerum novarum* den Grundstein dazu legte, was man als die Soziallehre der Kirche im engeren Sinn bezeichnet.

Das Zweite Vatikanische Konzil formuliert seine gesellschaftspolitische Zielsetzung eher bescheiden: »Da nun neue Dokumente des kirchlichen Lehramtes die christliche Lehre über die menschliche Gesellschaft ausführlich dargelegt haben, ruft das Konzil nur einige Hauptwahrheiten wieder in Erinnerung und trägt deren Grundanliegen im Licht der Offenbarung vor« (*Gaudium et spes* Nr. 23). Das Konzil dachte bei diesen »neueren Dokumenten des kirchlichen Lehramtes« außer an die bereits erwähnte Arbeiterenzyklika *Rerum novarum* an *Quadragesimo anno*, die sozialen Botschaften Pius XII. und vor allem die eben erschienenen Sozialenzykliken Johannes' XIII. *Mater et magistra* (1961) und *Pacem in terris* (1963).

Auch wenn das Zweite Vatikanische Konzil seinen Beitrag zur Soziallehre der Kirche als eher bescheiden ansieht, darf doch ohne Übertreibung festgestellt werden, daß die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* sehr grundlegende

---

1 Coll. Lac. VII, 860.

und vor allem für die Weiterentwicklung der Soziallehre der Kirche sehr entscheidende Aussagen enthält.[2]

Die anthropologische Grundlegung

Wie kein anderes Sozialdokument der Kirche stellt die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* »die Würde der menschlichen Person« an den Beginn ihrer gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Aussagen.[3] Der Mensch stellt als Bild Gottes in begrenzter Weise die unendliche Fülle seines Schöpfers dar und zwar nicht in statischer, das heißt bereits abgeschlossener Wirklichkeit, sondern in dynamischer Weise, das heißt als in der Natur des Menschen verpflichtend vorgegebener Auftrag.

Dieser Mensch ist aber nicht nur das Ebenbild Gottes in der Schöpfungsordnung, sondern ist »gleichförmig geworden dem Bild des Sohnes« (Nr. 22) im Geheimnis der Erlösung. »Dem österlichen Geheimnis verbunden und dem Tod Christi gleichgestaltet, geht er, durch Hoffnung gestärkt, der Auferstehung entgegen« (Nr. 22). In dieser Aussage erschließt die Kirche »die letzte Wahrheit über den Menschen« (Nr. 41).

Aus dieser anthropologischen Grundlegung ergibt sich mit Notwendigkeit, daß alle wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen auf die Zielverwirklichung des Menschen als Person hingeordnet sind: »Wurzelgrund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist die menschliche Person« (Nr. 25). Daraus folgt: »Die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt« (Nr. 26).

Diese Aussage hat für die Kirche selber Bedeutung. »Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf, noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person« (Nr. 67).[4]

Daß dieser Vorrang des Menschen als Person vom Konzil nicht im individualistischen Sinn verstanden werden konnte, ergibt sich aus dem bereits eingangs erwähnten dynamischen Charakter sowohl des Schöpfungsauftrages Gottes an den Menschen als auch der Verwirklichung der neuen Gemeinschaft

2 Vgl. A. Auer, Kommentar zur Pastoralkonstitution *Über die Kirche in der Welt von heute*, Art. 33-39, in: LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare III. Freiburg/Basel/Wien 1968, S. 377-397; O. von Nell-Breuning, Kommentar zu ebd., Art. 63-72, S. 487-516.

3 Vgl. A. Rauscher, Die gesicherte Soziallehre der Kirche in den Aussagen des Konzils über die wirtschaftlich-gesellschaftliche Ordnung, in: W. Weber/W. Schreiber/A. Rauscher (Hrsg.), Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft. Münster 1966, S. 99-130.

4 Vgl. L. Roos, Ordnung und Gestalt der Wirtschaft. Köln 1971.

der durch Christus Erlösten. Denn der »Gemeinschaftscharakter wird im Werk Jesu Christi vollendet und erfüllt« (Nr. 23).

Diesen Auftrag verwirklicht der Mensch in der vielfältigen Wechselbeziehung der Vielzahl und Verschiedenheit der Menschen. Dadurch übersteigt der Einzelmensch die Grenze seiner individuellen Existenz und wird befähigt, die ganze Fülle und den ganzen Reichtum jener Werte zu verwirklichen, die er als Bild Gottes und als »Bild des Sohnes« (Nr. 22) ansatzhaft in sich trägt. Darum bezeichnet das Zweite Vatikanische Konzil diesen Menschen als »aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen« (Nr. 12). Aus dieser gesellschaftlichen Natur ergibt sich, »daß der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher sich gegenseitig bedingen« (Nr. 52).

Die menschengerechte Struktur der Gesellschaft

Aus dieser engen Beziehung zwischen Verwirklichung der Person und Gestalt der Gesellschaft ergibt sich für das Zweite Vatikanische Konzil mit Notwendigkeit die Frage nach der menschengerechten Struktur des gesellschaftlichen Lebens.[5] Es ist bezeichnend, daß das Konzil hier nicht von einem gesellschaftsphilosophischen a priori ausgeht, sondern von einer empirischen soziologischen Feststellung: die Menschheit vollzieht »einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis. Die Folge davon ist eine neue, denkbar große Komplexheit der Probleme« (Nr. 5), die sich vor allem in einer zunehmenden Verdichtung und Verflechtung des gesellschaftlichen Lebens auswirkt.

Gerade deshalb aber ist es notwendig, »zu einem tieferen Verständnis der Gesetze des gesellschaftlichen Lebens« zu kommen, »die der Schöpfer in die geistige und sittliche Natur des Menschen eingeschrieben hat« (Nr. 23). Zu diesen Grundsätzen des gesellschaftlichen Lebens zählt das Vatikanische Konzil folgende zwei: erstens, »da alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind ... (und) sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, darum muß die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden« (Nr. 29). Diese Aussage ist von grundlegender Bedeutung, weil in ihr die theologische Begründung der Menschenrechte ausgesprochen ist, die in der 1963 erschienen Sozialenzyklika *Pacem in terris* in den Mittelpunkt gestellt wurden.

Das zweite Grundgesetz des gesellschaftlichen Lebens ist die Forderung nach aktiver Teilnahme. Weil zwischen Entfaltung der Person und gesellschaftlicher Wirklichkeit eine so enge Beziehung besteht, kann diese Entfaltung nur

5 Vgl. W. Wever, Person in Gesellschaft. Paderborn 1978.

dann gewährleistet sein, wenn der Mensch in verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens die Möglichkeit der Partizipation vorfindet. Darum verdienen jene Gemeinschaften volle Anerkennung, »in denen ein möglichst großer Teil der Bürger in echter Freiheit am Gemeinwesen beteiligt ist« (Nr. 31). Und darum ist alles, »was die Menschen zur Erreichung einer größeren Gerechtigkeit, einer umfassenderen Brüderlichkeit und einer humaneren Ordnung der gesellschaftlichen Verflechtungen tun, wertvoller als der technische Fortschritt« (Nr. 53).

Es ist aber bezeichnend, daß das Zweite Vatikanische Konzil es auch hier nicht bei einer bloßen Forderung beläßt, sondern den Rechtsanspruch mit einer Verpflichtung verbindet. Es gilt »die Forderungen aus der gesellschaftlichen Verflochtenheit unter die Hauptpflichten des heutigen Menschen zu rechnen und sie als solche zu beobachten« (Nr. 30).

Aus diesen beiden Grundsätzen folgert das Zweite Vatikanische Konzil die Grundstruktur des gesellschaftlichen Lebens. Weil der Mensch als Person »Ursprung, Träger und Ziel« alles gesellschaftlichen Lebens ist, ergibt sich, daß aufgrund der im Menschen verpflichtend vorgegebenen Vielzahl von Werten ihre Aktualisierung in einer Vielheit von gesellschaftlichen Beziehungen und Sozialgebilden zu erfolgen hat. So findet der Wert der Liebe und des damit verbundenen Lebenstriebes seinen sozialen Verwirklichungsraum in Ehe und Familie, der Wert der materiellen Unterhaltsfürsorge schafft sich die verschiedenen Formen der Wirtschaftsgesellschaft, der Naturtrieb nach Sicherheit und Ordnung findet seinen Ausdruck in einer Vielzahl örtlicher, regionaler und gesamtstaatlicher Ordnungsgebilde, der Wert des geistigen Schaffens verwirklicht sich in den verschiedenen Ausdrucksformen der Kultur, und der Naturwert der Religion drängt von sich aus nach religiöser Vermittlung und religiöser Gemeinschaftsbildung.[6]

Darum sagt die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*: »Mit großer Achtung blickt das Konzil auf alles Wahre, Gute und Gerechte, daß sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat und immer neu schafft« (Nr. 42). Gleichzeitig aber betont das Konzil, daß dieser Vielfalt der gesellschaftlichen Gebilde und Strukturen der nötigen Freiheits- und Lebensraum gesichert werde, den sie zur Verwirklichung ihres spezifischen Wertes brauchen. In ausdrücklicher Weise wird dies für Ehe und Familie verlangt, die darum »menschlicher Willkür« (Nr. 48) entzogen sind. Das heißt mit anderen Worten: die Möglichkeit, aber auch Verpflichtung zu zwischenmenschlichen Beziehungen und Gebilden im Dienst der Wertverwirklichung bedingt mit Notwendigkeit ein ganz bestimmtes soziales Milieu, durch das die Wertverwirklichung gesichert wird. Von der Eigenständigkeit und Angepaßtheit des jeweiligen sozialen

6 Vgl. G. Gundlach, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1. Köln 1964.

Milieus hängt es entscheidend ab, ob die in der Menschennatur verpflichtend vorgegebene Wertfülle entfaltet werden kann oder ob sie verhindert wird.

Aus diesem Grund betont das Konzil die Bedeutung der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Gebilde und gibt anschließend die klassische Bestimmung des Gemeinwohles: »die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestattet« (Nr. 74). Damit ist der Kerngedanke des Subsidiaritätsprinzips ausgesprochen, das zum ersten Mal in voller Deutlichkeit in *Quadragesimo anno* formuliert wurde und zu den Grundprinzipien der Soziallehre der Kirche gehört.

Die Wirtschaftsgesellschaft

Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Wirtschaftsleben haben begreiflicherweise eine besondere Aufmerksamkeit gefunden und wurden eingehend analysiert.[7] Es läßt sich unschwer nachweisen, daß gerade dieser Teil der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* einen entscheidenden Einfluß auf die Soziallehre der Kirche ausgeübt hat, insbesondere auf das soziale Gedankengut Johannes Pauls II.

Grundlegend ist auch für das Wirtschaftsleben der anthropologische Ansatz, den das Zweite Vatikanische Konzil dem gesamten gesellschaftlichen Leben vorangestellt hat. Das eigentliche Ziel der Wirtschaft besteht »weder in der vermehrten Produktion als solcher noch in der Erzielung von Gewinn oder Ausübung von Macht, sondern im Dienst am Menschen und zwar am ganzen Menschen in Hinblick auf seine materiellen Bedürfnisse, aber ebenso auf das, was er für sein geistiges, sittliches, spirituelles und religiöses Leben benötigt. Das gilt ausdrücklich für alle Menschen und für jeden Einzelnen. Ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel der Wirtschaft« (Nr. 64).

Diese Aussage ist deshalb von großer Bedeutung, weil sie das wirtschaftliche Handeln keineswegs als bloßen Sachprozeß bezeichnet, sondern sehr wesentlich in seiner Beziehung zu den nicht unmittelbar materiellen Bedürfnissen und Zielen des Menschen sieht. Das schließt keineswegs aus, daß gerade im Wirtschaftsprozeß die Sachgesetze eine bedeutende Rolle haben. Das Konzil spricht von den der Wirtschaft »arteigenen Verhaltensweisen und Gesetzmäßigkeiten« (Nr. 64). Der Mensch muß sie immer klarer erkennen und anwenden, kann und darf sich nicht darüber hinwegsetzen. Das Zweite Vatikanische Konzil führt einige davon selber an: die rasante technische Entwicklung, die zu-

7. Vgl. J.B. Hirschmann, Zur Textgeschichte von »Gaudium et spes«, insbesondere über die Wirtschaftsgesellschaft, in: A. Bea (Hrsg.), Oeconomia Humana. Köln 1968.

nehmende Verflechtung und wechselseitige Abhängigkeit der Märkte, die Notwendigkeit der staatlichen Wirtschaftspolitik usw.

Das Zweite Vatikanische Konzil steht daher dem modernen Wirtschaftsprozeß grundsätzlich positiv gegenüber. Wenn der Mensch »mit seiner Handarbeit oder mit Hilfe der Technik die Erde bebaut, damit sie Frucht bringe und eine würdige Wohnstätte für die ganze menschliche Familie werde ..., dann führt er den schon am Anfang der Zeit kundgemachten Auftrag Gottes aus, sich die Erde untertan zu machen und die Schöpfung zu vollenden« (Nr. 57).[8]

Da der Mensch als Person »Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft ist«, ergibt sich von selber, daß für die Gestaltung des Wirtschaftsprozesses nicht zuerst der Staat, sondern die Initiative der Einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen zuständig ist. Darum gehört das Recht auf persönliches Eigentum und auf wirtschaftliche Initiative zu den Menschenrechten.

Obwohl die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* die persönliche Initiative »der Einzelnen und der freien Gruppen« als grundlegend für die Gestaltung des Wirtschaftsprozesses ansieht, läßt sie keinen Zweifel darüber bestehen, daß das Einzelinteresse und die Gruppeninteressen keineswegs von sich aus zur Verwirklichung des Zieles des Wirtschaftens führen: Dienst am ganzen Menschen und aller Menschen. Es bedarf dazu »der Maßnahmen öffentlicher Gewalt« (Nr. 65).

Dem Konzil steht nicht an, auf die großen Gefahren hinzuweisen, die gerade durch die Vermachtung der Wirtschaft gegeben sind, wodurch »nicht wenige Menschen ... von der Wirtschaft geradezu versklavt werden« (Nr. 63). Darum stellt es in Hinblick auf die menschengerechte Gestaltung des Wirtschaftsprozesses zwei Forderungen auf, die sich aus den grundlegenden gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien ergeben: das erste besteht darin, »daß auf jeder Stufe möglichst viele Menschen ... an der Lenkung des wirtschaftlichen Fortschrittes aktiv beteiligt sind« (Nr. 65). Die Begründung für diese Forderung ist einleuchtend: »In den wirtschaflichen Unternehmen stehen Personen miteinander in Verbund; das heißt freie, selbstverantwortliche, nach Gottes Bild geschaffene Menschen ... darum sollte man ... unbeschadet der erforderlichen einheitlichen Werksleitung die aktive Beteiligung aller an der Unternehmensgestaltung voranbringen« (Nr. 68).[9] Es ist auffallend, daß das Zweite Vatikanische Konzil in diesem Zusammenhang nicht näher auf die Gedanken der berufständischen Ordnung eingeht, die in der Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* im Mittelpunkt stand.

Die zweite Forderung betrifft die gerechte Verteilung. Das gilt sowohl für die Industrieländer selber als auch für die Entwicklungsländer. »Gerade zu der

8 Vgl. W. Weber, Der technisch-wirtschaftliche Fortschritt und das Heil des Menschen, in: ebd., S. 80ff.

9 Vgl. J.Y. Calvez, Die aktive Teilnahme aller am Wirtschaftsleben, in: ebd., S. 128f.

Zeit, da das Wachstum der Wirtschaft, vernünftig und human gelenkt und koordiniert, die sozialen Ungleichheiten mildern könnte, führt es allzuoft zu deren Verschärfung, hier und da sogar zur Verschlechterung der Lage der sozial Schwachen und zur Verachtung der Notleidenden. Während einer ungeheueren Masse immer noch das absolut Notwendige fehlt, leben einige – auch in zurückgebliebenen Ländern – in Üppigkeit und treiben Verschwendung« (Nr. 63).

Der tiefste Grund für diese Forderung ist die vom Zweiten Vatikanischen Konzil und der Soziallehre der Kirche eindeutig ausgesprochene Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen: »Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müßen diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen« (Nr. 69).[10]

Die eine Welt

Die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum* war noch stark auf die Arbeiterfrage Europas konzentriert. Das zweite soziale Rundschreiben *Quadragesimo anno* erwähnte zwar kurz die internationale wirtschaftliche Verflechtung, beschränkte sich aber dann auf die Analyse der vermachteten Industriegesellschaft und die Wege der Überwindung der Klassengesellschaft. Die beiden Sozialenzykliken Johannes' XIII. *Mater et magistra* und *Pacem in terris* sehen zum ersten Male die soziale Frage in ihrer weltweiten Dimension.

Das Zweite Vatikanische Konzil greift diese Sicht auf und ist der Überzeugung, daß das Gemeinwohl mehr und mehr »einen weltweiten Umfang« (Nr. 26) annimmt und daß daher jedes Volk und jeder Einzelstaat »dem Gemeinwohl der ganzen Menschheit« Rechnung tragen muß (Nr. 26). Diese Einheit der Welt ist keineswegs bloß wirtschaftlicher Art. Es bildet sich vielmehr »eine universalere Form der menschlichen Kultur« (Nr. 54).

Diese universalere Form der menschlichen Kultur ist aber keineswegs im Sinn einer einförmigen Weltzivilisation zu verstehen, sondern in einem Pluralismus, »der die Besonderheiten der verschiedenen Kulturen achtet« (Nr. 54). »Jeder Teil der Menschheitsfamilie trägt in sich und in seinen besten Traditionen einen Teil des geistigen Erbes, das Gott der Menschheit anvertraut hat« (Nr. 86).[11]

Das schließt aber nicht aus, im Gegenteil verlangt erst recht, daß die entste-

---

10 Vgl. A. Rauscher, Die Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen und ihre Verwirklichung in der modernen Wirtschaft, in: ebd., S. 223ff.

11 Vgl. F. Biffi, Il canto dell'Uomo, introduzione al pensiero sociale del Card. Pietro Pavan. Rom 1990, S. 225-278.

hende eine Welt für alle Völker die materielle Voraussetzung dafür schafft, daß sie aktiv am weltweiten Gemeinwohl mitwirken können. Ähnlich wie später *Populorum progressio* betont bereits *Gaudium et spes*, daß die Entwicklung der Völker nicht zuerst durch den Beitrag von außen geschehen kann, sondern daß sie »vor allem aus der Arbeit und den Fähigkeiten der Völker selbst entspringt« (Nr. 86).

Trotzdem »ist es eine schwere Verpflichtung der hochentwickelten Länder, den aufstrebenden Völkern bei der Erfüllung der genannten Aufgaben zu helfen« (Nr. 86). Dazu ist vor allem die Sicherung des Friedens erforderlich. »Da der Friede aus dem gegenseitigen Vertrauen der Völker erwachsen soll, statt den Nationen durch den Schrecken der Waffen auferlegt zu werden, sollten alle sich bemühen, dem Wettrüsten ein Ende zu machen« (Nr. 82). *Gaudium et spes* führt bereits die zwei Ursachen an, die die Entwicklung der Völker verhindern: die erste besteht in der Vergeudung riesiger Summen zu Rüstungszwecken, die man dringend zur Bekämpfung alten Elends in der heutigen Welt benötigen würde. Die zweite Ursache, die später vor allem von *Sollicitudo rei socialis* aufgegriffen wird, besteht darin, daß die politischen Konflikte der großen Machtblöcke auf andere Erdteile übertragen werden, so daß dort nicht die so dringende wirtschaftliche und soziale Entwicklung im Mittelpunkt steht, sondern die Interessen der Industrieländer.[12]

Das Zweite Vatikanische Konzil gibt sich keiner Täuschung hin, daß der Friede in der Welt und die Entwicklung der Völker nicht aus bloßen moralischen Appellen verwirklicht werden können, sondern daß es dazu auch institutionelle Mittel braucht. Die Sicherung des Friedens erfordert, »daß eine von allen anerkannte öffentliche Weltautorität eingesetzt wird, die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten« (Nr. 82). Man ist aber realistisch genug zu sagen, daß diese »wünschenswerte Autorität« noch in weiter Ferne liegt und daß daher Übergangslösungen gesucht werden müssen.

Für die Entwicklung der Völker bedarf es ebenfalls mehr als bloßer Almosen. Es ist bezeichnend, daß bereits das Zweite Vatikanische Konzil auf das Übel des Protektionismus der Industrieländer hinweist, der den Entwicklungsländern schweren Schaden zufügt. Eine Entwicklung der Völker ist unmöglich, »wenn die Praktiken des heutigen Welthandels sich nicht von Grund auf ändern« (Nr. 85). Darüber hinaus aber sind »von den hochentwickelten Ländern Hilfen in Form von Zuschüssen, Krediten und Kapitalinvestitionen« notwendig (Nr. 88). Daß gerade die Verschuldung zu den großen Problemen der Entwicklungsländer führen würde, konnte das Zweite Vatikanische Konzil

12 Vgl. H. de Riedmatten, Die Entwicklung als Weltproblem – Die Ausführungen von »Gaudium et spes« und »Populorum progressio«, in: Oeconomia Humana, a.a.O., S. 343ff.

noch nicht ausdrücklich behandeln, da dieses Problem erst in den siebziger Jahren in voller Schärfe auftrat.

Das Zweite Vatikanische Konzil ist davon überzeugt, daß weder die Sicherung des Friedens noch die Entwicklung der Völker ohne eine tiefgreifende Gesinnungs- und Strukturveränderung in den Industrieländern möglich sind. Darum müssen sie »bei sich selbst die geistigen und materiellen Anpassungen durchführen« (Nr. 86). Dazu ist in besonderer Weise die Kirche berufen, die nicht nur durch ihre Botschaft, sondern auch durch ihr Beispiel einen entscheidenden Beitrag zu dieser Bewußtseinsänderung zu leisten hat. Sie muß bereit sein, »nach alter Tradition ... nicht nur aus dem Überfluß, sondern auch von der Substanz Hilfe zu geben« (Nr. 88). Und sie darf das nicht im Alleingang tun, sondern in enger Zusammenarbeit mit allen Christen und »allen Menschen guten Willens« (Nr. 90).

Nur acht Konzilsväter hatten auf dem Ersten Vatikanischen Konzil das Postulat über den Sozialismus und die soziale Frage unterschrieben. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wurde am 7. Dezember 1965 mit 2 309 »ja«- gegen 75 »nein«-Stimmen angenommen.

In seiner ersten Enzyklika *Redemptor hominis* betonte Johannes Paul II., daß »der Mensch der Weg der Kirche ist, der Weg ihres täglichen Lebens und Erlebens, ihrer Aufgaben und Mühen«, ein Weg, »der von Christus selbst vorgezeichnet ist und unabänderlich durch das Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung führt« (Nr. 14). Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* bedeutet den Versuch, aber auch die Verpflichtung der Kirche, den Weg des Menschen in Arbeit, Wirtschaft und Gesellschaft immer neu zu reflektieren, zu orientieren und zum Heilsweg Gottes zu vollenden. Die Konzilsväter haben in den acht Fassungen dieses Dokumentes erfahren, wie komplex und risikobeladen, aber auch wie befreiend und hoffnungsreich sich dieser Weg des Menschen darstellt. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* gibt keine fertigen Antworten, sie spiegelt keine falschen Sicherheiten vor. Aber sie ist ein Bekenntnis der Bereitschaft der Kirche, mit den Menschen in Arbeit, Wirtschaft und Gesellschaft unterwegs zu bleiben.

Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche

Von Gustave Thils

Die von den Konzilsvätern des Zweiten Vatikanums angenommenen und promulgierten Texte haben eine lange Entstehungsgeschichte. Sie wurden von nichtkonziliaren Kommissionen vorbereitet, in denen die römischen Dikasterien eine maßgebliche Rolle spielten. Im Lauf der Konzilsperioden zwischen 1962 und 1965 wurden die vorgelegten Schemata dann besprochen, abgeändert, umgruppiert, umgestaltet. Schon ein flüchtiger Vergleich zwischen diesen ursprünglichen Entwürfen und den promulgierten Texten läßt erkennen, wie tiefgreifend die vorgenommenen Änderungen waren.

In diesen Debatten ging es nicht immer um rein Formales. Über verschiedene Fragen wurde heftig diskutiert, etwa über das Thema der Offenbarung, der Bischöfe, der Kollegialität, der Religionsfreiheit, des Ökumenismus, der Verantwortung der Juden bei der Verurteilung Jesu usw. In all diesen Fragen, die irgendetwas »Neues« mit sich brachten, machten die vorbereiteten Schemata mühsam schrittweise Umgestaltungen durch. Andere Fragen waren Gegenstand weniger spektakulärer, aber nicht desto weniger grundsätzlicher Verbesserungen. Das trifft beispielsweise für ein Kapitel der Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche zu, in dem die »Stände der Vollkommenheit« behandelt werden. Von ihm soll hier die Rede sein.

Die Entstehung von »Lumen gentium«

Diejenigen, die heute an die Lektüre der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* herangehen, werden es zweifellos ganz selbstverständlich finden, daß das besagte Thema durch die Konzilsversammlung behandelt worden ist. Das war jedoch nicht von Anfang an der Fall. Der den Vätern vorgelegte Urtext von *De Ecclesia* ließ diese Frage unbehandelt. Es findet sich hier bloß ein Kapitel *De statibus evangelicae acquirendae perfectionis*, das die Ausführungen über die evangelischen Räte durch folgende allgemeine Erwägung einleitete: »Der große Hirte der Schafe, der Herr Jesus Christus (vgl. Hebr 13,20), hat seine Kirche nicht nur mit heilsamen Geboten ausgestattet und gestärkt (communivit), dank derer das Tor zum Heil all denen offenstehen soll, die an sie glauben (vgl. Mt 19,17-19), sondern er hat sie auch mit sehr heiligen Räten ausgerüstet (instruxit), damit den dazu Gewillten ein ungehinderterer und sicherer (expeditior atque tutior) Weg geboten werde, um der Liebe nachzuleben, welche die Erfüllung des göttlichen Gesetzes ist (vgl. Röm 13,10).«

Gewiß konnte man auf dem Konzil nicht alles zur Sprache bringen. Und doch befaßten sich die vorbereiteten Dokumente mit unerwartet vielen Gebieten kirchlicher Sittenlehre. Nach der ersten Diskussion über das Schema *De Ecclesia* wurde denn auch in der zweiten Session ein neuer Text vorgelegt, der ein Kapitel *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* enthielt – eine erste Darlegung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit. Als dieser Text am 29. Oktober 1963 erörtert wurde, sagte beispielsweise der Patriarch von Lissabon Kardinal Cerejeira: »Dieses Kapitel über die Heiligkeit war notwendig, denn allzu viele Gläubige sind noch der Meinung, Heiligkeit sei nichts für sie; andererseits werden sich die Laien zu der Stunde, in der sie aufgerufen werden, in der Kirche all ihre Verantwortungen zu übernehmen und ›mündig‹ zu werden, gleichzeitig ihrer Berufung zur Heiligkeit bewußt, die zur ›Heiligung der Welt‹ notwendig ist. Man bedauert jedoch, daß das Kapitel nicht die besonderen Tugenden hervorhebt, die im Leben der Laien geübt werden sollen, und die verschiedenen Formen von Heiligkeit in der Welt. Man müßte auch von der Heiligkeit des Priesters, des Mitglieds des Weltklerus, sprechen.«[1] Dieser Forderung wurde Gehör geschenkt.

Eigentlich war dieses Anliegen schon von Pius XI. treffend formuliert worden, als 1922 die Dreihundertjahrfeier des heiligen Franz von Sales begangen wurde. Der Papst sagte: »Der heilige Franz von Sales scheint einem besonderen Plan Gottes entsprechend der Kirche geschenkt worden zu sein, um durch ein beispielhaftes Leben und das Ansehen seiner Lehre das Vorurteil zu widerlegen, das schon zu seiner Zeit gang und gäbe war und auch heute noch verbreitet ist, daß nämlich gemäß der Lehre der katholischen Kirche wahre Heiligkeit die menschlichen Kräfte übersteigen würde und auf alle Fälle so schwierig zu erreichen wäre, daß sie für die gewöhnlichen Gläubigen nicht in Frage käme, sondern bloß für einige wenige Personen, die mit einer seltenen Energie und einem außergewöhnlichen Seelenadel begabt sind. Und zudem bringe diese Heiligkeit so viele Unannehmlichkeiten und Schwierigkeiten mit sich, daß sie mit der Situation von Männern und Frauen, die in der Welt leben, absolut unvereinbar sei.«[2]

Das fünfte Kapitel von *Lumen gentium* mit dem Titel *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche* entspricht somit der heutigen Spiritualität. Man muß sich dabei der Tragweite der Änderungen bewußt werden, die am ursprünglichen Schema vorgenommen wurden.

Um diesen allgemeinen Aufruf zur Heiligkeit in der Kirche erlassen zu können, mußte man, bevor man sich mit den Ständen der Vollkommenheit befaßte, von der Liebe sprechen und erklären, worin und wieso diese der Inbegriff der Vollkommenheit ist, zu der jeder Gläubige vom Herrn aufgefordert wird.

---

1 In: *La Documentation catholique* 60 (1963), Sp. 1585.

2 In: *Acta Apostolicae Sedis* XV (1923), S. 51.

»Denn die Liebe als Band der Vollkommenheit und Fülle des Gesetzes (vgl. Kol 3,14; Röm 13,10) leitet und beseelt alle Mittel zur Heiligung und führt sie zum Ziel (*omnia sanctificationis media regit, informat ad finemque perducit*)« (LG 42).

Diese Umgestaltung des Konzilstextes wurde – nach bescheidenen Anfängen – Schritt für Schritt weitergeführt. Ihre Geschichte ist noch nicht genügend erhellt, da noch nicht alle ihre Quellen zugänglich sind. Das Ergebnis aber ist bekannt, da es im endgültigen Text des fünften Kapitels von *Lumen gentium* niedergelegt ist.

Wenn es nur eine einzige Heiligkeit gibt und wenn diese in der vollen Verwirklichung der Liebe zu Gott und zum Nächsten besteht, ist grundsätzlich niemand von dem ausgeschlossen, was letztlich das Ziel des christlichen Daseins ist; zudem werden dadurch die evangelischen Räte und vor allem die Stände der Vollkommenheit in ein sehr biblisches Licht gerückt und damit Gewichtungen vermieden, die den im Evangelium formulierten Vollkommenheitsforderungen nicht ganz entsprechen. Beim Bekenntnis zu den evangelischen Räten geht es nämlich um die Möglichkeit, den Herrn auf eine besondere Art und Weise zu lieben. Man faßt dies oft in die Formel: »Gott unbehinderter und ungeteilter lieben.« – Der nun folgende Text wird diesen Aspekt weiter ausleuchten.

Die eine Heiligkeit und die evangelischen Räte

Die Konstitution *Lumen gentium* wertet die evangelischen Räte keineswegs ab, aber sie weigert sich, »Heiligkeit« und »Stand der Vollkommenheit« miteinander zu identifizieren. Sie weist die falsche Auffassung zurück, welche die echte, wahre »Heiligkeit« nur einer bestimmten Gruppe von Gläubigen vorbehalten will. Es gibt nur eine einzige Heiligkeit, betont *Lumen gentium*: »Der Herr Jesus, göttlicher Lehrer und Urbild jeder Vollkommenheit, hat die Heiligkeit des Lebens, deren Urheber und Vollender er selbst ist, allen und jedem einzelnen seiner Jünger in jedweden Lebensverhältnissen gepredigt ... Allen hat er den Heiligen Geist gesandt, daß er sie innerlich bewege, Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt und aus ganzer Kraft zu lieben (vgl. Mk 12,30), und einander zu lieben, wie Christus sie geliebt hat (vgl. Joh 13,34; 15,12)« (LG 40).

Das hier dargelegte Verständnis von Heiligkeit schließt keineswegs aus, die Räte – selbst privat und persönlich – in die Praxis umzusetzen; der Anfang des fünften Kapitels sagt in einer kurzen einleitenden »Synthese«: »Diese Heiligkeit der Kirche tut sich in den Gnadenfrüchten, die der Heilige Geist in den Gläubigen hervorbringt, unaufhörlich kund und muß das tun. Sie drückt sich vielgestaltig (*multiformiter*) in den Einzelnen aus, die in ihrer Lebensgestal-

tung zur Vollkommenheit der Liebe in der Erbauung anderer streben. In eigener Weise (*proprio quodam modo*) erscheint sie in der Übung der sogenannten evangelischen Räte. Diese von vielen Christen auf Antrieb des Heiligen Geistes privat (*privatim*) oder in einer von der Kirche anerkannten Lebensform, einem Stand (*in conditione vel in statu*), übernommene Übung der Räte gibt in der Welt ein hervorragendes Zeugnis und Beispiel dieser Heiligkeit und muß es geben« (LG 39). – Zunächst eine kurze Erklärung zu diesem *multiformiter*, vielgestaltig.

Wenn es tatsächlich nur eine einzige Heiligkeit, die in Christus gibt, wird die Heiligkeit, da die Lebensstände und Daseinssituationen sehr unterschiedlich sind, verschiedene Formen annehmen und der Welt sich vielgestaltig darbieten, ohne deswegen nicht mehr echt zu sein. *Lumen gentium* betont das: »In den verschiedenen Verhältnissen und Aufgaben des Lebens wird die eine Heiligkeit von allen entfaltet, die sich vom Geist Gottes leiten lassen und, der Stimme des Vaters gehorsam, Gott den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten und dem armen, demütigen, das Kreuz tragenden Christus folgen und so der Teilnahme an seiner Heiligkeit würdig werden. Jeder aber muß nach seinen eigenen Gaben und Gnaden auf dem Weg eines lebendigen Glaubens, der die Hoffnung weckt und durch Liebe wirksam ist, entschlossen vorangehen« (LG 41). Und nachdem in diesem Zusammenhang die Bischöfe, die Priester, die übrigen Kleriker, die Verheirateten, die Arbeiter, die Kranken, kurz all die erwähnt worden sind, um deren Erwähnung die Konzilsväter gebeten hatten, um zu zeigen, daß sie niemand unbeachtet lassen, zieht *Lumen gentium* den Schluß: »Alle Christgläubigen also werden in ihrer Lebenslage, ihren Pflichten und Verhältnissen und durch dies alles (*et per illa omnia*) von Tag zu Tag mehr geheiligt, wenn sie alles aus der Hand des himmlischen Vaters im Glauben entgegennehmen und mit Gottes Willen zusammenwirken und so die Liebe, mit der Gott die Welt geliebt hat, im zeitlichen Dienst selbst (*in ipso temporali servitio*) allen kundmachen« (LG 41).

Die Formulierung *proprio quodam modo* (im weiter oben angeführten Text LG 39) zu erklären, ist nicht nur sinnvoll, sondern notwendig. Der Ausdruck charakterisiert diejenige Form von Heiligkeit, die mit der Übung der evangelischen Räte verbunden ist. Er wird auf verschiedene Weisen übersetzt: »auf besondere Art« (Kommentar von G. Philips), »auf eine mehr besondere Weise« (Edition Cerf), »auf charakteristische Art« (Edition Vitrail-Centurion), »a very special way« (Nat. Cath. Welf. Conf.), »ausdrücklich« (Nouv. Revue Théol.), »in eigener Weise« (bischöflich genehmigte deutsche Übersetzung im Lexikon für Theologie und Kirche sowie in K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium).

Um bestimmte Mißverständnisse zu vermeiden, hat es G. Philips – der bei der Abfassung von *Lumen gentium* eine wichtige Rolle gespielt hat – für nützlich erachtet, die Bedeutung dieses *proprio quodam modo* zu präzisieren. Er

schreibt: »Es ist zu betonen, daß der vom Konzil mit Bedacht gewählte Ausdruck eine sehr nuancierte Bedeutung hat: Die Heiligkeit tritt ›proprio quodam modo‹, auf eine gewisse besondere Art in der Übung der Räte zutage. Der Sinn ist also gewiß nicht der, daß die Heiligkeit ›im eigentlichen Sinn‹ nur in den Klöstern zuhause sei und daß sich überall sonst nur ein Schein oder Widerschein dieser reinen Klarheit finde. Wer sich an die Räte hält, legt ein besonders beredtes Zeugnis ab, ist aber keines Monopols versichert. Würde man das Gegenteil behaupten, so führte man von neuem die Diskriminierung ein, die vom Konzil so entschieden zurückgewiesen worden ist. Dieses ›proprio quodam modo‹ wird von ungenauen Übersetzungen oft mit ›proprie‹ wiedergegeben, was einen krassen Widerspruch zur zentralen Aussage des Kapitels bildet.«[3]

In Anspielung auf den Ausdruck »privatim – privat« (LG 39), von dem bereits die Rede war, tritt aber G. Philips gleichzeitig für die Übung der evangelischen Räte außerhalb eines gottgeweihten kirchlichen Lebensstandes ein. Er unterschätzt also die evangelischen Räte keineswegs, sondern sagt: »Es wäre ein grobes Mißverständnis, wollte man den Ordensleuten das Monopol auf ein Leben zuschreiben, das dieser Aufforderung des Herrn entspricht. Ein solches Leben wird stets und zwangsläufig ein Zeugnis und ein Beispiel von Selbsthingabe und Treue sein, ob innerhalb des Klosters oder außerhalb seiner Mauern. Niemand darf somit die Kühnheit haben, die Gaben Gottes für sich allein in Anspruch zu nehmen und die anderen davon auszuschließen. Obwohl man die Ordensleute vernünftigerweise nicht einer solchen Anmaßung bezichtigen kann, hat sich bei vielen Christen schon seit langem das Vorurteil eingebürgert, Heiligkeit könne nur im Schutz einer Klostermauer gedeihen. Haben sie sich den Vorwand nicht vielleicht beflissentlich zu eigen gemacht und sich somit ein gutes Gewissen verschafft, um sich mit einer laueren Moral, mit der der ›großen Gebote‹ zu begnügen und sich in der Hoffnung zu wiegen, gleichsam sich das Himmelreich zu herabgesetztem Preis zu erwerben? Was das Konzil betrifft, so verwirft es ausdrücklich jegliche Diskriminierung: Auch den Laien steht der Weg zu den höchsten Gipfeln weit offen.«[4]

Diese Sorgen, ja Befürchtungen von G. Philips sind zweifellos zum Teil dadurch zu erklären, daß er an der Abfassung der Konstitution *Lumen gentium* beteiligt war und den Diskussionen der Theologischen Konzilskommission beigewohnt hatte, die damit betraut war, die vielfältigen Abänderungsvorschläge (*modi*), die bei den Aussprachen über diesen Text gemacht wurden, zu sammeln und zu prüfen. Bei diesen Zusammenkünften, an denen um die dreißig Konzilsväter und ebenso viele Periti teilnahmen, zeigte sich, daß seine Befürchtungen nicht ganz unberechtigt waren. Hier zwei Beispiele:

---

3 G. Philips, L'Eglise et son mystère au II[e] Concile du Vatican II, Paris 1968, S. 70.

4 Ebd.

Im Lauf der Zusammenkünfte zur Ausarbeitung von *Lumen gentium* war die theologische Konzilskommission bei Nr. 42 angelangt, worin gesagt wurde, daß der, der im Zölibat lebe, Gott »leichter und mit ungeteiltem Herzen« lieben könne. Demzufolge müßte sich die große Mehrheit der Gläubigen damit begnügen, Gott mit einem zwischen Gott und den Geschöpfen »geteilten Herzen« zu lieben. Verschiedene Väter waren der Auffassung, daß diese Redeweise, obwohl sie sich annehmbar erklären lasse, zu einer sehr schematischen und selbst fragwürdigen Einteilung der Gläubigen in zwei Klassen führe. Wie verhielte es sich dann aber mit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit? Periti, die Orden angehörten, machten selbst die Bemerkung, sie liebten doch ihre Eltern, die ihnen Anvertrauten, ihre Studenten, ihre Arbeiten usw. Der Sekretär, G. Philips, schlug deshalb vor, das *et* (und) ausfallen zu lassen und zu sagen: Wer sich an die evangelischen Räte halte, könne Gott »leichter ungeteilten Herzens« (statt: »leichter und ungeteilten Herzens«) lieben. Daraus ergab sich, daß alle Gläubigen danach streben können, Gott ungeteilten Herzens zu lieben. Die Übersetzer der Konzilstexte haben jedoch, weil an die Redeweise »leichter und ungeteilt« gewöhnt, im allgemeinen das »und«, das wohlüberlegt weggelassen worden war, wieder eingefügt. Wer über den lateinischen Urtext verfügt, kann die Übersetzung nachprüfen. Im Dekret über Dienst und Leben der Priester (Nr. 16) wird die Formulierung von »Lumen gentium« hinsichtlich des Zölibats übernommen: »Ei facilius indiviso corde adhaerent« – »sie hangen ihm (Christus) leichter ungeteilten Herzens an«.

Eine weitere, ebenso entscheidende Klarstellung wurde bei der Überarbeitung von *Lumen gentium* Nr. 42 vorgenommen. Bekanntlich heißt es in 1 Kor 7,31: »Wer sich die Welt zunutze macht (soll sich so verhalten), als nutze er sie nicht.« Auf diesen Text läßt sich leicht ein Ideal des gottgeweihten Zölibats stützen. Die lateinische Version gibt jedoch den griechischen Urtext nicht treu wieder. Wie etwa E.-B. Allo im Kommentar der *Etudes Bibliques* erklärt, besagt das betreffende griechische Zeitwort *katachrao* »verbrauchen«, »aufbrauchen«. Der Apostel verlangt also, daß das Herz »nicht darin ganz aufgehen soll«.[5] Ein Kommissionsmitglied, ein ehemaliger Professor für Exegese, bestätigte, daß die vorgeschlagene Änderung wohlbegründet sei. Schließlich berichtigte die Kommission die geläufige lateinische Übersetzung in: »qui utuntur hoc mundo, in eo non sistant« – »Die mit dieser Welt umgehen, sollen sich in ihr nicht festsetzen«. Und dies können alle Gläubigen in allen Lebensständen tun. Der Verweis auf 1 Kor 7,31 wurde durch »auf griechisch« vervollständigt. In dieser im allgemeinen wenig beachteten Klarstellung wird erneut deutlich, wie sehr die Konzilsväter darauf bedacht waren, an der Lehre der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit festzuhalten.

---

5 Vgl. E.-B. Allo, Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens. Paris ^{2}1935, S. 179-180.

»Geistig« und »geistlich«

Ein anderes Kapitel von *Lumen gentium* zeigt ebenfalls, daß es dem Konzil um die universale Gültigkeit geht. In den Ausführungen von *Lumen gentium* über die Teilhabe der gläubigen Laien am gemeinsamen Priestertum und am Gottesdienst erklärt die Konstitution: »Alle ihre Werke, Gebete und apostolischen Unternehmungen, ihr Ehe- und Familienleben, die tägliche Arbeit, die geistige und körperliche Erholung, wenn sie im Geist getan werden, aber auch die Lasten des Lebens, wenn sie geduldig ertragen werden, sind ›geistige Opfer, wohlgefällig vor Gott durch Jesus Christus‹ (1 Petr 2,5). Bei der Feier der Eucharistie werden sie mit der Darbringung des Herrenleibes dem Vater in Ehrfurcht dargeboten. So weihen auch die Laien, überall Anbeter in heiligem Tun, die Welt selbst Gott« (LG 34).

Man sieht: Das gesamte Leben aller Gläubigen, ganz gleich welchen Standes und welcher Verhältnisse, kann und soll »in Spiritu Sancto«, nämlich »im Geist« gelebt werden, in dem, was die Christen als den Stand der heiligmachenden Gnade bezeichnen. Sämtliche menschlichen Tätigkeiten, die »weltlichen« wie die »religiösen« – Familie, Arbeit, Muße usw. – sollen »in Spiritu Sancto«, »im Geist« unternommen und entfaltet werden.

Hier kann eine kleine Episode aus der Arbeit der theologischen Konzilskommission die pastoralen Intentionen der Konzilsväter erhellen. Im Verlauf der Diskussion über *Lumen gentium* Nr. 34, nach der Lesung des oben angeführten Textes über alle Tätigkeiten der Gläubigen, zog man den Schluß, daß das Ehe- und Familienleben »geistige Opfer« werden können, weil sie »im Geist« gelebt werden. Da stellte ein führendes Komissionsmitglied die Frage, ob es angebracht sei, zu sagen: »et coniugalis«, und ohne Zögern erwiderten die anderen Komissionsmitglieder, die Erwähnung der »vita coniugalis« sei völlig annehmbar und solle beibehalten werden, da das Eheleben richtig geführt und somit »in Spiritu Sancto« gelebt werden könne.

In der Heiligen Schrift wird mit dem Begriff »spiritalis« oder »spiritualis« (»geistig«, »geistlich«) derjenige bezeichnet, der unter dem Einfluß des Heiligen Geistes steht (Kol 1,9), in dessen Seele der Geist Gottes wohnt (1 Kor 2,12), dessen Leib durch den Heiligen Geist beseelt ist (1 Kor 15,44), dessen Werke durch den Geist belebt werden (1 Kor 2,13) und dessen Gebet vom Geist eingegeben wird (Eph 5,19). Der Begriff »geistig« ist also im tief realistischen Sinn der göttlichen Offenbarung, in ausgesprochen theologischem Sinn aufzufassen: als »im Heiligen Geist«. Und das »geistliche Leben« ist recht eigentlich das »Leben im Heiligen Geist«.[6]

6 Einige allgemeine Überlegungen zu diesem Thema finden sich in G. Martelet, L'Eglise et le temporel. Vers une nouvelle conception, in: Vatican II. L'Eglise du Vatican II, II. Paris 1966, S. 517-539.

Die Antithese Geist-Materie ist somit im Licht der christlichen Offenbarung zu erhellen. Das Ideal der christlichen Heiligkeit besteht in erster Linie und im Grunde nicht darin, das Geistige im Gegensatz zum Materiellen zum Wachsen zu bringen, so daß man, um zu absoluter Vervollkommnung zu gelangen, das Materielle gänzlich ausschalten müßte. Das wäre eine philosophische oder gnostische Interpretation der Antithese, nicht ein christliches Verständnis. Der christlichen Botschaft zufolge sind gewisse materielle Wirklichkeiten »spirituell« im Sinn von »im Geist«. So der Leib des menschgewordenen Logos, der verherrlichte Leib der Auserwählten bei der Auferstehung, das verwandelte eucharistische Brot, die irdischen Wirklichkeiten, insofern sie den Wünschen des Heiligen Geistes gemäß gestaltet werden. Und im gleichen Sinn ist auch die Antithese Geist-Fleisch des Paulinischen Denkens richtig zu interpretieren. »Fleischlich« ist für den heiligen Paulus das, was im Widerspruch zum Heiligen Geist und zu dem steht, was dieser von uns will. »Fleischlich« sind gewiß diejenigen Menschen, die nicht Keuschheit oder Enthaltsamkeit üben. »Fleischlich« sind aber auch diejenigen, die in ihren Urteilen der Offenbarung des Geistes nicht Rechnung tragen (2 Kor 1,12), die miteinander streiten und Zwietracht säen (1 Kor 3,3). Kurz, gewisse Werke des menschlichen Geistes können tatsächlich fleischlich sein: so das menschliche Denken, das sich auf sich selbst beschränken will oder sich jeglicher Transzendenz verschließt; oder das menschliche Wollen, das Zwietracht schürt, Konflikte und Kriege hervorruft, Ungerechtigkeiten zuläßt; oder auch Anwandlungen von Stolz und Libertinismus.

Heiligkeit ist also keineswegs mit dem Leben und der Tätigkeit gläubiger Laien unvereinbar, auch dann nicht, wenn sie vor allem der »weltlichen« Ordnung angehören und »in der Welt« leben.

»Wider die Unglückspropheten«

Die Vision des Konzils für die Erneuerung der Kirche

Von Bischof Walter Kasper

Die noch unabgeschlossene Wirkungsgeschichte des Konzils

Kein Ereignis der jüngeren Kirchengeschichte hat die Situation nicht nur der katholischen Kirche, sondern der gesamten Christenheit so nachdrücklich bestimmt und auch verändert wie das Zweite Vatikanische Konzil. Es hat große Hoffnungen, aber auch Ängste und schließlich nicht geringe Enttäuschungen geweckt. Bei uns scheinen zumindest in der Öffentlichkeit gegenwärtig die Unheilspropheten den Ton anzugeben.

Von den Zeitgenossen wurde das Konzil als ein atemberaubendes geistliches Ereignis erfahren. Die Kirche, die Christenheit, ja die ganze Welt horchten auf, als sich unter Knarren die verschlossenen und verriegelten Tore der Kirche plötzlich öffneten und frischer Wind von außen hereinwehte. Für die allermeisten war und ist das Konzil ein Zeichen des Aufbruchs und der Erneuerung, das sie lebhaft begrüßen. So war auch die unmittelbar auf das Konzil folgende Zeit eine Phase des Überschwangs. Vielen erschien dieses Konzil fast als absoluter Neubeginn, als eine Initialzündung für noch viel weitergehende Entwicklungen, als die Morgenröte einer neuen Epoche. Solche überschäumenden Erwartungen entsprachen dem Zeitgeist der frühen 60er-Jahre. Er war optimistisch, stand ganz im Bann der Evolution und eines sich rasch ausbreitenden Fortschritts.

Unmittelbar nach dem Konzil grenzte man sich ab gegen alles, was man als »vorkonziliar« erachtete. Die vorkonziliare Kirche empfand man wie ein bestens geordnetes Heerlager unter strenger Führung. Für die allermeisten Katholiken bedeutete diese Geschlossenheit und das Verwurzeltsein in einem tragenden Milieu so etwas wie geistige Heimat. Viele wünschen sie heute, in einer Zeit großer Vereinsamung und geistiger Ratlosigkeit, nostalgisch zurück.

Aber diese Geschlossenheit hatte ihren Preis. Sie war durch Abschottung teuer bezahlt. Sowohl von den anderen christlichen Kirchen wie von der im Lauf der Neuzeit entstandenen modernen Welt war die katholische Kirche durch tiefe Gräben getrennt. Man muß geradezu von einem Schisma zwischen Kirche und moderner Kultur sprechen. Verlor die Kirche im 18. Jahrhundert größtenteils die Intellektuellen, so im 19. Jahrhundert weithin die Arbeiter. Zwischen den getrennten Kirchen herrschte drei- bis vierhundert Jahre lang eine Art Eiszeit. Ökumenischer Dialog und erst recht Dialog mit den nichtchristlichen Religionen waren zumindest kirchenamtlich nicht vorgesehen.

Schon vor dem Konzil kam Bewegung in diese scheinbar so festgefügte Struktur der Kirche. Neues pastorales und missionarisches Interesse, vor allem in Frankreich, zielte nach dem unseligen Modernismusstreit auf eine Neuinkulturation des Christentums. Die Liturgische Bewegung und die Bibelbewegung verbanden sich mit der damaligen Jugendbewegung. Alles, worüber jahrzehntelang diskutiert und teilweise auch gestritten worden war, sollte nun, beginnend mit dem Konzil, eingeholt, verwirklicht, wenn nicht sogar progressiv überholt werden! Man macht sich heute kaum mehr ein zureichendes Bild von den sich teilweise ins Utopische steigernden Erwartungen und Hoffnungen, die sich von den Texten des Konzils ziemlich lösten bzw. einzelne Aussagen und Begriffe aus dem Zusammenhang rissen. So glich manches einem Raumschiff, das die Bodenkontrolle verloren hat.

Diese erste Phase des Überschwangs wurde fast zwangsläufig durch eine Phase der Ernüchterung, ja der Enttäuschung abgelöst. Am Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre veränderte sich sowohl innerkirchlich wie auch gesamtgesellschaftlich das Klima. Die »Grenzen des Wachstums« und die Dialektik des Fortschritts wurden bewußt. Es setzte eine Art gesamtgesellschaftliche Kulturrevolution ein. Die Studentenbewegung stellte nur deren Speerspitze dar. In Wirklichkeit handelte es sich um einen neuen Schub der Aufklärung und Emanzipation, verbunden mit der Forderung nach Demokratisierung, ja Politisierung aller Lebensbereiche. Die neuen Ideen schlugen sehr schnell auf die Kirche durch und vermischten sich mit der konziliaren Erneuerung. Das führte zu tiefen Erschütterungen. Es kam u.a. zu einem großen Exodus bei Priestern und Ordensberufen und zu einem Abbröckeln in der Gemeindepraxis. Inzwischen ist es wieder ruhiger geworden. Doch viele der Probleme von damals sind bis heute nicht bewältigt.

Das gegenwärtige Pontifikat bedeutet ohne Zweifel einen weiteren Einschnitt und eine dritte Phase der nachkonziliaren Entwicklung. Von Anfang an hat sich Papst Johannes Paul II. klar auf den Boden des Konzils gestellt und erklärt, es gehe ihm darum, das Konzil nach Buchstaben und Geist zu verwirklichen. Er hat sich deshalb unmißverständlich gegen ein versteinertes Traditionsverständnis ausgesprochen und betont, die genuine Tradition sei als lebendige Tradition zu verstehen. Die außerordentliche Bischofssynode von 1985 hat das Konzil ausdrücklich als die Magna Charta der Kirche für ihren Weg ins dritte Jahrtausend bezeichnet.

Dennoch wollen die Unheilspropheten nicht verstummen, welche im gegenwärtigen Kurs nicht nur ein gesundes Bewahren der Tradition, sondern Restauration und einen Weg hinter das Konzil zurück sehen. Fast alles, was von Rom kommt, wird als solcher Versuch zur Restauration verdächtigt. So gibt es gegenwärtig viel Unmut und Mißmut in der Kirche, was der missionarischen Ausstrahlung und der so dringend notwendigen Neuevangelisierung sicherlich nicht förderlich sein kann.

So können wir, die letzten 25 Jahre zusammenfassend, sagen: 25 Jahre nach dem Konzil ist dessen Rezeption, d.h. die innere Annahme, das rechte Verständnis und die praktische Verwirklichung noch immer nicht abgeschlossen. Es bestehen in der Kirche noch ungelöste Konflikte, wie das Konzil zu verstehen und zu verwirklichen sei.

Zukunftsperspektiven des Konzils

Weg nach innen: Geheimnis Jesu Christi und der Kirche

Vielleicht das wichtigste der sechzehn Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Konstitution über die Kirche, trägt als Überschrift des ersten Kapitels: »Das Mysterium der Kirche« (LG 1). Wie mit einem Fanfarenstoß oder Paukenschlag wird hier ein erster gewichtiger Akzent gesetzt. Er lautet nicht: Anschluß an die moderne Welt, sondern Besinnung auf das Eigene im Vertrauen darauf, daß gerade dies die Antwort auf die tiefsten Fragen der Zeit ist.

Zwar sagt das Konzil mit großem Nachdruck, daß es eine berechtigte Säkularisierung und eine recht verstandene Autonomie kultureller, gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Fragen gibt (GS 36 u.a.). Davon ist jedoch der Säkularismus klar zu unterscheiden. Im Säkularismus wird der Mensch rein immanent gesehen, als innerweltliches Wesen und damit den Gesetzen, Strukturen, Notwendigkeiten und Zielen dieser Welt unterjocht. Ein solches Absehen von der Dimension des Geheimnisses, das der Mensch sich selbst ist, vernachlässigt, verdrängt oder verleugnet letztlich den Menschen und stellt eine lebensgefährliche Amputation des Menschen dar.

Grundbegriff Mysterium

Einem eindimensionalen Verständnis von Welt und Mensch stellt das Konzil unter dem Stichwort »Geheimnis« seine Botschaft entgegen. Weit davon entfernt, nur passiv auf eine Trendwende zu warten, ist die Situation des Säkularismus für das Konzil eine Herausforderung zum Handeln. Denn, wie es Madelaine Dêlbrel sagt: Den Christen bleibt nur die Wahl: zu missionieren – oder zu demissionieren. Die Kirche muß den Menschen, ausgehend von deren Erfahrungen, einen neuen Zugang zur Dimension des Göttlichen bzw. des Geheimnisses eröffnen. Sonst kreuzt sich der Mensch, wie Karl Rahner oft gesagt hat, zurück zu einem findigen Tier, das zwar technisch und organisatorisch geschickt ist, darüber aber die Bestimmung und das Ziel seines einmaligen und unvertretbaren Lebens verliert. Denn nur wer Gott kennt und um ihn weiß, kennt auch den Menschen (R. Guardini).

Die eigentliche Dimension dieses Geheimnisses, wird uns erst durch die Offenbarung erschlossen. Geheimnis meint nach dem Neuen Testament den ewigen Heilsratsschluß Gottes. Er ist durch Jesus Christus, sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung in der Geschichte wirklich geworden und soll nun durch die Zeiten hindurch und über alle Grenzen hinweg im Hl. Geist durch die Kirche vergegenwärtigt werden. Die Botschaft von diesem Geheimnis Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist ist die eigentliche Froh- und Heilsbotschaft der Kirche: sie macht ihre wahre Identität aus.

Deswegen ist der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ganz bewußt, gleichsam als Leitwort, die Überschrift gegeben worden: »Das Mysterium der Kirche«.

Mit diesem Fanfarenstoß ist also deutlich: nicht die Kirche selber ist der Mittelpunkt der Verkündigung. Sie darf auch nicht der Mittelpunkt des Interesses und der Energien ihrer Mitglieder, Mitarbeiter und Amtsträger sein. Im Mittelpunkt stehen müssen heute die Gottesfrage und die Frage nach Jesus Christus. Der Impuls des Konzils lautet: weg von der Selbstdarstellung und Selbstbeschäftigung der Kirche, hin zu ihrer Botschaft von Gott, von Jesus Christus, vom Hl. Geist. Hier liegt der Schatz, der der Kirche anvertraut ist. Und je mehr die Kirche bei dieser ihrer Botschaft und Aufgabe ist, ist sie auch beim Menschen.

FÜLLE CHRISTLICHEN LEBENS

Diese Sicht der Kirche ist nicht graue Theorie. Sie erschließt vielmehr erst die eigentliche Dimension kirchlicher Praxis. Die »Fülle des christlichen Lebens« muß, wie schon am Liebesgebot Jesu deutlich wird, sich sowohl auf Gott wie auf den Mitmenschen richten. Sie muß, wie man heute gerne sagt, sowohl mystisch wie auch politisch und sozial orientiert sein. Neben der Haltung des Gebets, der Anbetung und des Opfers geht es darum auch um den Einsatz für Freiheit und Gerechtigkeit.

Der erste Aspekt der Vision des Konzils für die Erneuerung der Kirche kann daher folgendermaßen zusammengefaßt werden: Die Kirche muß sich gerade inmitten einer säkularistischen Welt ganz auf ihre »Sache« konzentrieren und ihre Alternative deutlich machen. Das Geheimnis Gottes und Jesu Christi ist aber in Wirklichkeit die Erfüllung und die wahre Identität des Menschen und der Welt. Die Kirche darf also nicht transzendenzlos mit sich beschäftigt sein. Sie ist zutiefst Mysterium, Geheimnis um des Heiles der Menschen und der Welt willen. So muß sie, mit einem Wort, wieder frömmer werden, um den gegenwärtigen Problemen in der rechten Weise zu begegnen.

Dazu sehe ich in der gegenwärtigen Kirche viele Ansätze. Ich sehe sie in den alten und neuen geistlichen Bewegungen, bei den vielen Laien, die sich

ehrenamtlich in der Kirche und für die Kirche engagieren. Es gab wohl noch nie eine Epoche der Kirchengeschichte, in der wir so viele kirchlich engagierte Frauen und Männer hatten. Ich sehe solche Ansätze nicht zuletzt in den vielen Betern in der Kirche; es sind viel, viel mehr, als die meisten denken. Sie alle sind mein erstes Argument gegen die Unheilspropheten in der Kirche.

Weg zurück: Besinnung auf die Quellen

Der Weg ins Geheimnis wird gespeist und bereichert durch das, was ich mit einem Schlagwort »Weg zurück: Besinnung auf die Quellen« nennen möchte. Die konziliare Erneuerung war kein modernistischer Betriebsunfall, sondern Erneuerung aus den ursprünglichen Quellen, aus der Heiligen Schrift und der Tradition, besonders aus der liturgischen Tradition der Kirche.

Die Konzilszeit, wie auch die Phasen danach waren bewegte Zeiten der Auseinandersetzung um die Quellen zwischen den damaligen Progressiven und Konservativen. Dabei stellte sich heraus, daß die »Progressiven« in Wirklichkeit die »Konservativen« waren. Sie hatten die größere und ältere Tradition für sich: die der Hl. Schrift, der Kirchenväter der Alten Kirche, der großen Scholastiker des Mittelalters. Die sogenannten »Konservativen« hingegen beriefen sich auf die Tradition der letzten zwei oder drei Jahrhunderte mit all ihren Verengungen und Verkrustungen.

KIRCHE UNTER DEM WORT GOTTES

Eine neue Wertschätzung der Heiligen Schrift in der Liturgie, in Verkündigung und Katechese, in der Spiritualität und Theologie ist seit dem Konzil aus dem Leben der Kirche nicht mehr wegzudenken. Vor allem in der Ökumene ist dies von größter Bedeutung. So kann seit dem Konzil von einer »erneuten Aufmerksamkeit für das Wort Gottes« (A. Dulles) gesprochen werden,

Ganz augenscheinlich gilt dies in der jungen Kirche der Dritten Welt. Erst seit dem Konzil wurden dort vermehrt Übersetzungen der Hl. Schrift in die verschiedenen Landes- und Stammessprachen gemacht. Vor allem Basisgemeinschaften versammeln sich, um gemeinsam die Hl. Schrift zu lesen und sie in den religiösen, aber auch ethischen und sozialen Fragen des Alltags anzuwenden. Dieser biblische Aufbruch, ein wirkliches Bibel-Teilen, ist in keiner Weise abgeschlossen, auf ihn richtet sich nach wie vor große Hoffnung. Denn »vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi« nimmt die Kirche »ohne Unterlaß das Brot des Lebens« und reicht es den Gläubigen (DV 21).

Freilich sind seit dem Konzil eine ganze Reihe von Problemen aufgetreten. Die Säkularisierung hat zu einem bedrohlichen Schwund des Glaubensver-

ständnisses und des Glaubenswissens geführt. Die Weitergabe des Glaubens und der sich aus dem Evangelium ergebenden Werte an die kommende Generation ist heute weltweit in eine schwere Krise geraten. Sie ist zur Schicksalsfrage der Kirche unseres Landes geworden. Das Programm der Neuevangelisierung kann und muß darum den konziliaren Impuls für das 3. Jahrtausend weiterführen.

Der Begriff »Evangelisierung« ist bei uns in Deutschland leider noch weithin ein Fremdwort. Dies ist ein Signal dafür, daß die Kirche hier eine wesentliche Zukunftsaufgabe noch nicht in Blick genommen und in die Tat umgesetzt hat. Evangelisierung meint nicht nur Mission im herkömmlichen Sinn der Heidenmission; sie meint zuerst die Neuevangelisierung der bereits Getauften in den Kirchen Europas und Nordamerikas. Solche Evangelisierung ist nicht Indoktrination. Evangelisierung geschieht mit der ganzen Person. Sie ist lebendige Verkündigung, welche die Botschaft des Evangeliums in Verbindung bringt mit den konkreten Problemen der Menschen. Die Bischofssynode von 1985 spricht deshalb ausdrücklich von der Evangelisierung der gesamten Kultur. Auch dies ist ein bei uns noch sehr »unterentwickeltes« Thema.

LITURGIE

Die Kirche ist nicht nur Kirche des Wortes, sondern auch der Sakramente, in denen sich das Wort des Heils verleiblicht und verdichtet. Die liturgische Bewegung stand deshalb am Anfang und im Zentrum der innerkirchlichen Erneuerungsbewegung unseres Jahrhunderts. Die Liturgiekonstitution war das erste vom Konzil behandelte und verabschiedete Dokument, die liturgische Erneuerung die sichtbarste Frucht des Konzils. Dazu gehörte vor allem die Einführung der Muttersprache, die Betonung der aktiven Teilnahme aller Gläubigen, die Neuordnung des Meßbuchs und der übrigen liturgischen Bücher. Die Feier der Geheimnisse Christi rückte bewußter in die Mitte des Lebens der Kirche und der einzelnen Christen.

Natürlich gab es auch Übertreibungen und Torheiten, Eigenmächtigkeiten und Einseitigkeiten. Manches geschah überstürzt und ohne hinreichende Vorbereitung. Das wiederum löste teilweise bittere Reaktionen und manchmal fast traumatische Verletzungen aus. Insgesamt ist die liturgische Erneuerung jedoch positiv aufgenommen worden; sie hat viele gute Früchte gebracht. Man kann die erneuerte (nicht: neue) Liturgie durchaus feiern, ohne daß einem das Frösteln oder Langeweile einjagt. Vor Frösteln und Langeweile war übrigens auch die nach den vorkonziliaren Ordnungen zelebrierte Liturgie keineswegs gefeit.

Trotzdem war die liturgische Erneuerung nur ein halber Erfolg. Die Ausstrahlungs- und Anziehungskraft, die man von ihr erhoffte, hat die Liturgie

durch sie nicht gewonnen. Im Gegenteil, unsere Gottesdienste sind leerer geworden. Das hat vielfältige Ursachen. Eine Ursache dürfte auch darin liegen, daß in vielen Gottesdiensten zuviel geredet und zu wenig gefeiert wird. Statt den Lobpreis Gottes zu singen und sein in Wort und Sakrament gegenwärtiges Geheimnis anzubeten, wird oft moralisiert und politisiert bzw. beherrscht vordergründig Banales die Szene.

Doch geht es heute nicht nur darum, Mißbräuche abzustellen und da und dort Korrekturen anzubringen. Die Frage, die nicht zuletzt R. Guardini, der ein entschiedener Vorkämpfer der liturgischen Erneuerung war, stellte, ist die nach der Liturgiefähigkeit des Menschen von heute. Sie steht in engstem Zusammenhang mit dem Problem des Säkularismus und der Aufgabe der Evangelisierung. Durch ihre Symbole, ihre Gesten und Gebärden muß die Liturgie die Dimension des Heiligen und des Geheimnisses Jesu Christi in der Welt »sichtbar« machen und zum Leuchten bringen. Dies ist nur möglich, wenn die Feiernden sich der Liturgie nicht selbst in den Weg stellen, sondern Gottesdienst und Gebet geprägt sind vom inneren Mitvollzug, vom Geist der Ehrfurcht, der Anbetung und Verherrlichung Gottes. Nicht zuletzt gehören dazu Gediegenheit der Vorbereitung, Sammlung und Schweigen.

Zusammenfassend ist zu sagen: Der Weg nach vorn setzt den Weg zurück zu den Quellen voraus. Das *aggiornamento* (Heutigwerden) ist nicht ohne das *resourcement* (Rückgang zu den Quellen) zu haben. Das Ernstnehmen der Quellen des Wortes Gottes und der Liturgie ist keineswegs ein »konservatives« Programm im herkömmlichen Sinne. Es beinhaltet Kritik gegenwärtiger Zustände und tiefgreifende Erneuerung der Kirche. Nur wenn wir Evangelisierung als Grundauftrag der Kirche neu ernstnehmen, kann auch die liturgische Erneuerung ihre ganze Fruchtbarkeit entfalten. Daß wir damit in den letzten Jahren ein gutes Stück vorangekommen sind und daß wir vor allem unsere »Resourcen« noch längst nicht ausgeschöpft haben, sondern in der Schrift und in der Liturgie nach wie vor einen Reichtum ungehobener Schätze haben, ist mein zweites Argument gegen die Unheilspropheten.

Weg miteinander: Erneuerung der Communio-Struktur

Die in das Geheimnis Gottes in Christus einbezogene, von den lebendigen Quellen des Wortes Gottes und der Liturgie gespeiste Kirche nimmt sich auf und seit dem Konzil einer dritten großen Aufgabe an: sie will ihr Miteinander und Zueinander besser gestalten. Sie will *communio* auf allen Ebenen sein. Diese auf den ersten Blick binnenkirchliche Vision einer – wie wir heute sagen würden – geschwisterlichen Kirche, hat Bedeutung, vielleicht sogar exemplarische Bedeutung, in einer immer mehr zusammenrückenden, aber oft schrecklich verfeindeten und in Egoismen erstarrten Welt.

Die Mysterien-Ekklesiologie, von der wir ausgingen, will also nicht Strukturprobleme verdrängen oder fromm verschleiern. Sie will sie in der rechten Weise lösen. Zweifellos gibt es in der gegenwärtigen Kirche schwierige Fragen im Verhältnis von Einheit und Vielfalt, von Universal- und Teilkirche, Fragen zwischen Kirchenleitung und sogenannter Basis. Die Communio-Ekklesiologie des Konzils sollte diese Fragen nicht unterdrücken, sondern vielmehr zeigen, daß es dabei immer um mehr als um Strukturen oder gar Machtverteilung geht.

COMMUNIO

Was meint nun *communio*? Der Begriff ist in der Hl. Schrift und der kirchlichen Tradition höchst komplex. Ursprünglich bedeutet *communio* nicht die irgendwie geartete Gemeinschaft zwischen Menschen, sondern die gemeinsame Teilhabe an den Gütern des Heils. Mit *communio sanctorum* ist grundlegend die Gemeinschaft bezeichnet, die teilhat an den *sancta*, dem Evangelium wie den Sakramenten, besonders der Taufe und der Eucharistie.

Durch diese gemeinsame Anteilhabe stehen die Glieder der Kirche sowohl in Gemeinschaft mit Christus wie untereinander. Sie bilden nach der biblisch begründeten Vision des Konzils das eine Volk Gottes mit vielfältigen Charismen, Ämtern und Diensten. Die jeweilige Kirche vor Ort muß mit allen anderen Ortskirchen, welche ebenfalls an der einen Taufe und der einen Eucharistie teilhaben, in *communio* stehen, d.h. katholisch-weltweit denken und handeln. Die universale Kirche umgekehrt besteht, nach einer wichtigen Formulierung des Konzils, »in und aus Ortskirchen« (LG 23). Zur Communio gehören daher gleichermaßen Einheit wie Vielfalt. Als solche Vielfalt in der Einheit ist die Kirche Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschheit, in der die Vielfalt der Völker, Kulturen und Geschlechter nicht einfach aufgehoben, sondern in einer gerechten neuen Ordnung und in einer Zivilisation der Liebe versöhnt ist.

Einheit bedeutet also nicht Diktatur oder Zentralismus. Gleichwohl ist es eine sehr anspruchsvolle Aufgabe, in einer pluralistischen und krisengeschüttelten Welt die richtige Balance zu finden, so daß weder die Einheit zu einem öden Einerlei noch die Vielfalt zum Chaos wird. Diese Balance haben wir noch längst nicht gefunden. Immer deutlicher wird freilich, selbst über den Raum der römisch-katholischen Kirche hinaus, daß gerade angesichts der notwendigen Betonung größerer Vielfalt das Petrusamt als Zeichen und Garant der Einheit heute nicht weniger, sondern in neuer Weise wichtig und notwendig ist.

Diese Einheit im Petrusamt zu betonen haben wir gerade heute allen Grund. Denn um des Friedens in der Welt willen gilt es, nicht nur die zweifellos hoch

zu schätzenden kulturellen Eigenheiten der verschiedenen Völker zu betonen, sondern mehr noch die kulturell übergreifende Einheit aller Menschen. Wer sich einseitig für die soziokulturellen Unterschiede begeistert, gibt Anlaß zu Abschottung und unfruchtbaren Spannungen. Ein neuer Partikularismus, ein Egoismus von Gruppen, Regionen, Theologien usf. gefährdet die gerade heute wichtige weltkirchliche Dimension der Kirche.

KOLLEGIALITÄT

Zu den Verwirklichungsformen der *communio* gehört besonders die Kollegialität der Bischöfe untereinander sowie mit und unter dem Papst. Die von Bischöfen geleiteten Ortskirchen sind nicht nur Verwaltungsdistrikte der Weltkirche, sondern wirklich Kirche am Ort, dies aber nicht isoliert, sondern nur in Gemeinschaft mit allen anderen Ortskirchen. Besonderen Wert legt das Konzil dabei auf die *communio* zwischen den alten und jungen Kirchen (AG 19f.; 37f.). Sie erweist sich mehr und mehr als geistlich fruchtbar in beiden Richtungen.

Ich hoffe, daß die angekündigten Bischofssynoden, die afrikanische und die europäische, uns hier weiterbringen werden.

PARTIZIPATION UND MITVERANTWORTUNG ALLER

Es wäre freilich eine schlimme Verkürzung, würde man die *communio*-Ekklesiologie nur auf das Verhältnis der Bischöfe untereinander und zum Papst beschränken. Kirche als *communio* besagt: Wir alle sind Kirche. Mit diesem Aspekt der *communio*-Ekklesiologie ist die Vorstellung von der Kirche als einer *societas inaequalis* grundsätzlich überwunden. Das gemeinsame Volk-Gottes-Sein aller Getauften geht allen Unterscheidungen der Ämter, Charismen und Dienste voraus. Die Kirche als *communio* ist also als ein Leib zu verstehen, in dem die verschiedenen Organe in unterschiedlicher Weise zum Wohl des Ganzen zusammenwirken und sich ergänzen. Alle haben ihre je eigene Aufgabe und tragen an je ihrer Stelle Verantwortung. Eine recht verstandene *communio*-Ekklesiologie macht Schluß mit einer Betreuungs- und Versorgungspastoral. Sie zielt darauf hin, daß in der Kirche alle zu Subjekten werden.

Auf keinem anderen Feld sind die Dinge nach dem Konzil so in Bewegung geraten wie hier. Das Bewußtwerden der Laien und ihre Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, ist vielleicht der wichtigste Beitrag der nachkonziliaren Epoche. Es hat wohl noch nie eine Zeit gegeben, in der es so viele aktiv engagierte Laien in der Kirche gab wie heute. Das allein ist schon ein kräftiges

Argument gegen die Unheilspropheten. Auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens sind Gremien der Mitverantwortung entstanden. Ganz wichtig sind die zahllosen ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die Kommunionhelfer, die Leiter von Vorbereitungsgruppen für Erstkommunion, Buße und Firmung wie die vielen, die in Beratungs- und Sozialdiensten tätig sind. Das anhaltende Interesse an Besinnungstagen, Exerzitien und Gemeindemission ist ein Signal in gleicher Richtung.

Neu entstanden sind – weltweit – auch kleine Gemeinschaften unterschiedlichster Art, oft als Basisgemeinschaften bezeichnet. Sie können dazu beitragen, daß aus den großen, oft anonymen Pfarreien lebendige Gemeinden als Gemeinschaft von Gemeinschaften werden. Deutschland ist in dieser Hinsicht eher noch Entwicklungsland. Die Gemeinden werden bleibend Priester brauchen, die das Wort Gottes verkünden, Sakramente spenden und die Gemeinden zusammenhalten. Sie werden in Zukunft aber mehr und mehr von Laien getragen sein. Diese Entwicklung ist seit dem Konzil sichtbar, sie wird und muß weitergehen. Sie ist für mich eines der wichtigsten Hoffnungszeichen.

ÖKUMENE

Noch unter einem weiteren Aspekt zeigt die *communio*-Ekklesiologie ihre Leistungskraft. Sie vermag nämlich, auf Dauer gesehen, das ökumenische Anliegen neu einzuordnen und weiterzuführen. Bekanntlich hat das Konzil im Verhältnis der getrennten Kirchen ein neues Kapitel aufgeschlagen. Wer überblickt, was seither in Bewegung geraten und erreicht wurde, kann nur staunen. Das Ziel der ökumenischen Annäherung heißt nicht einfach Rückkehr, sondern Erreichen der Vollgestalt der *communio*. Sie ist vor allem durch die gemeinsame Taufe jetzt schon real, aber noch unvollständig gegeben.

Auch für die ökumenische Bewegung gilt, daß sie nach einer enthusiastischen Phase und der darauf folgenden Enttäuschung nunmehr in eine realistische Phase eingetreten ist. Dieser Realismus nimmt sowohl die Erfahrung tiefer Gemeinschaft ernst wie die zwischen den getrennten Kirchen noch zu überwindenden Schwierigkeiten. Von ökumenischer Stagnation kann nur sprechen, wer die Tatsachen nicht kennt.

Während lange Zeit die traditionellen dogmatischen Unterscheidungslehren im Vordergrund standen und teilweise auch abgebaut werden konnten, geht es in den letzten Jahren vor allem in den ethischen Fragen voran. Gemeinsame Erklärungen zu aktuellen ethischen Fragen sind für das praktische Zusammenleben mindestens ebenso wichtig wie die Klärung der dogmatischen Unterschiede.

Auch die dritte Wegstrecke kann jetzt zusammengefasst werden: Es geht nicht nur um den Weg nach innen, in die Tiefe, auch nicht nur um den Weg zu-

rück zu den Quellen. Es geht auch um den Weg zueinander und damit um ein neues Miteinander in der Kirche und zwischen den Kirchen. Niemand wird die bestehenden Defizite übersehen. Doch zur Wehklage ist kein Grund. Wenn es gelingt, den Konflikten das Gift zu entziehen, den Stachel des Andersseins zu ertragen, eine Kultur des Streitens zu entwickeln und die Unterschiede in ein gegenseitiges Geben zu verwandeln, dann wären wir einen entscheidenden Schritt weiter. Ansätze sind genügend da. Dies ist mein drittes Argument gegen die Unheilspropheten.

Weg in die Zukunft: Sendung in die Welt von heute

Noch eine weitere Wegstrecke ist kurz auszuleuchten: Die Sendung der Kirche in die Welt von heute. Auf dem Konzil hat sich die Kirche als universales Zeichen des Heils und als Sakrament für die Welt bezeichnet (LG 9; 48 u.a.). Sie existiert nicht um ihrer selbst willen, sondern ist Kirche in der Welt und für die Welt. Sie ist ihrer Natur nach missionarisch (AG 2). Sie soll Typos und Modell sein der *communio* der Menschen und Völker: zwischen arm und reich, zwischen Frauen und Männern. Die Kirche soll das endgültige Reich Gottes bereiten und antizipatorisch verwirklichen, in welchem Gott »alles in allem« ist. So ist sie universales Zeichen des Heils und Werkzeug für den Frieden und die Einheit in der Welt.

Der pastorale Auftrag der Kirche läßt sich deshalb nicht trennen von ihrer sozialen und caritativen Verpflichtung. Der Einsatz für Gerechtigkeit, für Frieden und Freiheit der Menschen und Völker und für eine neue Zivilisation der Liebe ist eine grundlegende Aufgabe für die Kirche heute.

Kein Zweifel: Das Bewußtsein von dieser weltweiten sozialen Verpflichtung ist in den letzten Jahren geschärft worden. Zu denken ist nicht nur an Lateinamerika. Auch bei uns gibt es eine erstaunliche Hilfsbereitschaft. Man braucht nur die Werke Misereor, Adveniat, Missio, Caritas und das Bonifatiuswerk zu nennen. Auch hat kein Papst je zuvor so energisch weltweit soziale Gerechtigkeit eingefordert wie der gegenwärtige. Ohne ihn wäre auch die gewaltlose Revolution in Osteuropa kaum zu denken. Defizite bestehen eher in unseren Gemeinden, die ihre soziale und caritative Aufgabe vor Ort oft nur mangelhaft wahrnehmen.

Seit dem Konzil hat sich auch immer deutlicher gezeigt, daß die Kirche bei ihrer Sendung in und für die Welt nicht balanciert-neutral agieren kann. Die vorrangige Option für die Armen hat zu Recht einen hohen Stellenwert und auch neue Dringlichkeit erhalten. Kirche muß sich einsetzen zugunsten der Armen, Unterdrückten und an den Rand Gedrängten. Es ist freilich nicht zu übersehen, daß es nicht nur brutale materielle Armut gibt, es gibt auch bittere Armut im Sinne des Mangels an Freiheit und der geistigen Unterdrückung.

LAIEN

Es gehört nach allem Gesagten nicht viel Phantasie zu der These, wonach heute die Stunde der Laien in der Kirche gekommen ist, nämlich vom christlichen Glauben inspirierter und motivierter Frauen und Männer, die zugleich in ihrem jeweiligen Arbeits- und Erfahrungsbereich sachlich kompetent sind.

Die Aufgabe der Laien betrifft beides: Sie sollen sowohl am Aufbau der Kirche wie an deren Sendung in der Welt mitwirken. Beides ist unlösbar miteinander verknüpft und ineinander verschränkt. So ist der Dienst des Laien in der Welt kein rein weltlicher Dienst, er ist Heilsdienst. Durch ihren Dienst tragen die Laien dazu bei, daß die Fragen und Nöte, aber auch die Erfahrungen, Einsichten, geistigen und kulturellen Reichtümer der Welt in der Kirche präsent und für sie fruchtbar werden. Die Laien sorgen sozusagen für Frischluftzufuhr in der Kirche. Umgekehrt sollen sie die Botschaft und die Heilswirklichkeit des Christus in der Welt präsent und wirksam machen. Dadurch soll es zu einer Durchdringung von Christentum und Kultur in allen zentralen Bereichen des modernen Lebens kommen: in Kultur, Staat und Wirtschaft, Recht und Medizin, in den Medien und im Erziehungsbereich und – last not least – im Aufbau einer neuen, christlich geprägten Familienkultur.

INKULTURATION

Unter dem Leitgedanken der Sendung der Kirche in die Welt kommt in Blick, was meist nur hinsichtlich der jungen Kirchen unter dem Stichwort »Inkulturation« verhandelt wird. In der Tat ist es eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche heute, daß sie in den Kulturen Afrikas, Lateinamerikas und besonders auch in den weiten und alten Kulturräumen Asiens in jeweils eigenständiger Weise Wurzel faßt. Die Zeiten eines europäischen »Exportchristentums« sind endgültig vorbei.

Inkulturation ist keine äußerliche Adaption. Mit der Übernahme der Volkssprache, der jeweiligen Riten und Rhythmen ist es nicht getan. Es gilt, das Positive der jeweiligen Kultur aufzugreifen, es im Licht des Evangeliums zu reinigen und zu seiner es überbietenden Erfüllung im Christlichen zu bringen.

Inzwischen ist freilich auch in der alten Welt Europas und Nordamerikas eine Kultur entstanden, welche immer weniger von christlichem Geist durchdrungen ist. Auch in Westeuropa und Nordamerika ist deshalb eine neue Inkulturation notwendig. Zwischen der Kirche und der modernen Zivilisation sind breite Todesstreifen entstanden. Angesichts der dramatischen Umwälzungen in Osteuropa und im anderen Teil unseres Vaterlandes wächst die Aufgabe, Europa dadurch mit aufzubauen, daß wir ihm seine christliche Seele zurückgeben. Nur so kann Europa wieder zu seiner Identität finden. Ein allein auf eine star-

ke Wirtschaft aufgebautes Europa wäre ein Turmbau zu Babel. Die Aufgabe lautet: Neuevangelisierung Europas.

Deshalb ein letztes Mal gegen die Unheilspropheten: Wir stehen heute vor einer gewaltigen Aufgabe. Wir haben aber auch ganz neu eine Chance. Die politischen Verhältnisse sind in geradezu atemberaubender Weise in Bewegung geraten. Doch nicht nur unsere äußeren Ressourcen, auch die Sinnressourcen sind begrenzt. Gibt es nach dem Kollaps des Marxismus außer dem Christentum noch andere Sinnperspektiven? Es gilt: missionieren oder demissionieren.

Schluß

Wir stehen gegenwärtig in der Kirche offensichtlich in einer schwierigen Übergangsphase. Vieles, zu vieles bricht zusammen. Es wäre blauäugig, das nicht sehen zu wollen. Man wäre aber ebenso mit Blindheit geschlagen, wollte man nicht auch die vielen positiven Ansätze erkennen, in denen eine neue geschichtliche Gestalt der Kirche (keine neue Kirche!) im Werden ist.

Wir haben wenig Grund, wehmütig in die Epoche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zurückzublicken. Wir haben sicher noch weniger Grund zum Überschwang, gar zu einem neuen Triumphalismus. Wir haben aber auch keinen Grund, in einer Phase der Enttäuschung, der Skepsis, des Gejammers und der Miesepeterei steckenzubleiben. Nach den Phasen des Überschwangs und der Enttäuschung muß die kommende Zeit eine Phase der authentischen Rückbesinnung auf das Konzil und dessen konkreter Verwirklichung sein in einer inzwischen veränderten geistigen und gesellschaftlichen Landschaft.

Die Kirche, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufgebrochen ist, will und wird diesen Aufbruch fortführen, Sie ist mit der Verwirklichung des letzten Konzils noch längst nicht am Ende. Hinter dieses Konzil führt kein Weg zurück. Es gibt aber auch heute noch keinen Weg, der grundsätzlich über es hinausführte, etwa in Richtung auf ein Drittes Vatikanisches Konzil. Dafür fehlen die Voraussetzungen und Vorarbeiten. Dafür haben wir das letzte Konzil auch noch viel zu wenig ausgeschöpft. Der einzige gangbare Weg lautet deshalb: tiefer ins Konzil hinein, um dann mit diesem Konzil, aus seinem Buchstaben und seinem Geist heraus, den Sprung nach vorne ins dritte Jahrtausend der Kirchengeschichte zu wagen.

In der nachkonziliaren Landschaft – von unten gesehen

Von Otto B. Roegele

Zu den stärksten Herausforderungen, die dem katholischen Christen in der Zeit nach dem Konzil begegnen, gehört der mehrfache Pluralismus seiner Lebenswelt. Es ist nicht nur der Staat, dem die Eindeutigkeit des alten Obrigkeitsstaates mit seinen festgeschriebenen Über- und Unterordnungsverhältnissen abhanden gekommen ist. Auch die Gesellschaft hat aufgehört, klare Rahmenbedingungen für Gruppen und Individuen zu liefern, die zwar auch früher nicht unbedingt beachtet werden mußten, die aber immerhin Markierungen für ein »normales« Verhalten boten. Und schließlich ist Pluralismus auch im Inneren der Kirche wirksam geworden.

Daß die staatliche Willensbildung sich nicht mehr von oben nach unten vollzog, nicht einmal mehr im Dialog zwischen Oberen und Unteren, daß sie vielmehr unter aktiver Mitwirkung der Massenmedien zu einem ständigen Prozeß des agonalen Austauschs von Argumenten und Gegenargumenten, Forderungen und Gegenforderungen wurde, die nie an ein Ende gelangen, war schon eine starke Belastung für Staatsbürger, die an vorgegebene Grundwerte, Naturrechte und Gottesgebote glauben.

Sie konnten mit dieser neuen Situation fertig werden, indem sie lernten, ihre Aufgabe bestehe darin, daß sie ihre – von ihnen als allgemein verbindlich verstandenen – Auffassungen als ihren partikularen Beitrag zum Ganzen in den Prozeß der Meinungs- und Willensbildung einbrächten und erfolgreich verträten. Dazu war erforderlich, daß sie möglichst geschlossen und wirkungsvoll agierten. Die harte Schule, die der deutsche Laien- und »Verbands-Katholizismus« seit 1848 durchlaufen hatte, hinterließ ihm diese Erkenntnis. Bernhard Hansslers Buch *Das Gottesvolk der Kirche* erschien 1960 als zusammenfassender Ausdruck dieser Erfahrung.

Damals war freilich im großen und ganzen nicht zweifelhaft, welches die Grundsätze und die wichtigsten Ziele seien, die von Katholiken in der Politik durchgesetzt werden sollten. Der seit dem ersten Vatikan-Konzil verstärkte römische Zentralismus war ungebrochen. Das Christentum hatte den Kirchenkampf im »Dritten Reich« erfolgreich bestanden. Die Kirche empfand sich deutlicher denn je als eine von Staat und Gesellschaft unabhängige Größe, zumindest als eine geistige Weltmacht, die Respekt verdiente. Der einzelne Seelsorger mochte seine ungelösten Fragen aus der Studienzeit behalten und neue aus der pastoralen Praxis dazugewonnen haben – aus seiner Predigt konnte sie nur heraushören, wer sie selbst schon in sich bewegte. Das »Lehrgebäude«

vom Volksschul-Katechismus bis zu Hirtenbrief und Katholikentagsrede war intakt; es erhob sich vor den Gläubigen und Ungläubigen in imponierender Geschlossenheit. Auch die Unstudierten fanden Trost darin, daß es offenkundig genug wissende und eifrige Verteidiger dieser katholischen Kirchenlehre gab, so daß sie sich nicht zu genieren brauchten, wenn sie sich zu ihr bekannten.

Die Kirche, die nicht mehr als Monolith erscheint

Dieser Zustand einer als Monolith erscheinenden Kirche besteht nicht mehr. Auch früher handelte es sich mehr um eine Außenseite als um die ganze Wirklichkeit; aber es war auch nicht bloß eine Fassade. Die einheitliche Außenwirkung gehörte zur Intention des Ganzen, die innere Struktur und die Raumaufteilung des Gebäudes nahmen auf sie Rücksicht. Heute spricht die Kirche nicht mehr mit einer einzigen Stimme, sondern mit vielen. Besser gesagt: Viele Stimmen sprechen aus der Kirche, für die Kirche, im Namen der Kirche, auch wenn ein derartiger Anspruch nicht ausdrücklich erhoben wird. Und diese Stimmen sagen keineswegs nur das Gleiche in verschiedenen Varianten, sondern oft Verschiedenes und manchmal Gegensätzliches.

Damit ist die katholische Kirche in die lange Reihe der gesellschaftlichen Gruppen eingetreten, deren Innenleben nach außen getragen und der kritischen Betrachtung von außen ausgesetzt wird. Es bleibt nicht aus, daß innerkirchliche Richtungen von weltlichen Mitspielern benutzt und ausgenutzt werden, und es gehört auch schon zum Alltag, daß im innerkirchlichen Streit weltliche Bundesgenossen zu Hilfe geholt werden.

Das zweite Vatikan-Konzil hat zwar sehr deutlich erklärt, daß niemand für die Kirche sprechen könne, der eine bestimmte Auffassung in einer Sache vertrete, in der es auch andere aus Glaubens- und Sittenlehre begründete Auffassungen gibt; aber für viele Leser, Hörer und Zuschauer genügt es, Namen und Stellung des Sprechers zu hören, um daraus auf die Übereinstimmung seiner Rede mit dem Wort der Kirche zu schließen. Mit dieser Neigung des Publikums rechnen auch nicht wenige Sprecher. Es gibt Ordensleute, die man sonst nie im Habit sieht; wenn sie im Fernsehen auftreten, um eine kühne These zu vertreten, tragen sie es »plenis coloribus«. Der aus alledem entstehende Eindruck: »Die Kirche widerspricht sich selbst«, ist zwar in dieser Form unzutreffend; er antwortet aber auf die Tatsache, daß Mitglieder, Repräsentanten, mit Ämtern und Würden ausgestattete Vertreter der Institution Kirche in ein und derselben Sache unterschiedliche Standpunkte einnehmen.

Diese Entwicklung mag unvermeidlich gewesen sein. Sie mag auch dem Auftrag der Kirche zur Ausbreitung des Evangeliums letztendlich besser dienen als die frühere monolithische Erscheinungsweise. Aber für den einfachen

Christen, der nicht Theologie studiert hat und sich nicht ohne weiteres ein eigenes Urteil in den aktuellen Streitfragen bilden kann, stellt es eine schwere Belastung dar, wenn die Kirche in einer Sache, die er in Familie, Beruf oder öffentlichem Leben vertreten muß, mit verschiedenen Stimmen spricht und ihm damit die klare Aussage verweigert.

War der staatliche Pluralismus noch aufzufangen durch die Festigung der Gruppenbildung und die entschlossene Inanspruchnahme der im demokratischen Gemeinwesen gebotenen Möglichkeiten, Einfluß auszuüben, so brachte der manifest werdende innerkirchliche Pluralismus diese Bestrebungen in gleichem Maße um ihre Wirkung in der Öffentlichkeit, weil er erkennen ließ, daß die vorgetragenen Ziele gar nicht mehr von allen Gruppen-Angehörigen getragen wurden.

In der Informations-Flut

Eine wichtige Rolle spielt in dieser Entwicklung das Informationswesen. Ein Streit zwischen Professoren einer Ordenshochschule in Brasilien und den dortigen Bischöfen wäre vor fünfzig Jahren allenfalls einigen Spezialisten (in Rom und anderswo) bekannt geworden. Die »weltliche Welt« hätte sich nicht darum gekümmert. Heute wird jede Nachricht über den »Fall Boff« von fleißigen Agenturen in alle Welt getragen, und je weiter sie sich vom Ort des Ereignisses entfernt, umso mehr dramatisiert sie sich zu einem »weltkirchlichen Skandal«. Jeder Kardinal, Bischof, Professor zwischen Petropolis und Lublin, der sich irgendwie dazu äußert, hält den Nachrichtenproduktionsprozeß in Gang und speist die Flut. (Die Originaltexte in brasilianischem Portugiesisch hat kaum einer gelesen. Inhaltsangaben sind auf Schlagworte komprimiert und kaum verständlich. Falls Übersetzungen erscheinen, erreichen sie die Öffentlichkeit, wenn der Sturm vorüber ist.)

Der entscheidende Unterschied zwischen früher und heute ist nicht darin zu sehen, daß es einst eine rigorose Kirchendisziplin gab, die solche »Fälle« unter Verschluß hielt. Auch früher waren Lehrbeanstandungen nicht geheim. Aber die Leute, die davon erfuhren, kannten wenigstens in Umrissen die Personen und Themen, um die es ging, sie hatten eine Vorstellung von Land und Leuten, sie konnten die aktuellen Nachrichten in einen Kontext einordnen und sie damit nach ihrer Bedeutung einschätzen. Sie wußten auch, was der Erzbischof von Philadelphia, Kardinal John J. Krol, einmal in den Stoßseufzer faßte: »Ihr Journalisten widmet den 275 Bischöfen (der USA), die still ihre tägliche Aufgabe erfüllen, nur wenig Raum. Aber viel Platz räumt ihr dem einen unter ihnen ein, der seine Verpflichtungen verraten hat.«

Das ist eine Eigentümlichkeit des Nachrichtengeschäftes, mit der Politiker sich längst abfinden mußten; kirchlichen Amtsträgern scheint sie oft noch ganz

ungewohnt. Das Neue ist allemal das, was Nachrichten hergibt, zu Kommentaren reizt, die Öffentlichkeit interessiert. Bei einer Einrichtung wie der katholischen Kirche ist das Neue in vielen Fällen das Regelwidrige, das Anstößige. Die ordentliche Seelsorge, das klug geleitete Seminar, der einwandfrei funktionierende Caritasdienst sind nicht »nachrichtenfähig«. Es muß schon »etwas passieren«, wenn Journalisten davon Kenntnis nehmen sollen.

Außerdem wird in diesem Prozeß, der aus Ereignissen Nachrichten macht, schonungslos (manchmal bedenkenlos) ausgewählt. Alleiniger Maßstab ist die unterstellte Aufnahmebereitschaft des Publikums, überprüfbar durch Auflagenzahlen und Einschaltquoten. Ein Beispiel aus jüngster Zeit: Als Mutter Theresa 80 Jahre alt wurde (am 27. August 1990), berichteten so gut wie alle Medien über ihr Leben; aber nur wenige gaben auch die Botschaft wieder, die sie zu diesem Tag formuliert hatte: den Appell für die ungeborenen Kinder. Eine moderne Heilige ist zu feiern? Ja, aber eben nur, soweit sie die Modernität nicht beleidigt.

Der Beginn der Epoche, in der Information in der Kirche und über die Kirche diese neue Qualität erlangte, läßt sich ziemlich genau bestimmen. In der Zeit der Vorbereitung auf das Konzil erwachte in weiten Teilen der Welt das Interesse für die dort zu verhandelnden Themen, traten die Persönlichkeiten ins Licht, von denen Anregung, Führung und Entscheidung erwartet wurden, besetzten die katholische Kirche (als Institution), Johannes XXIII. (als charismatische Gestalt) und das Konzil (als Welt-Ereignis für die Medien) die öffentliche Meinung in vielen Nationen, in manchen überhaupt zum ersten Mal. Dieser Platz ist nach Konzilsende nicht völlig verloren gegangen. Die Gleise waren gelegt, auch bei geringerem Bedarf verkehrten die Züge auf ihnen. Die einmal aufgebauten Scheinwerfer blieben installiert und ließen sich bei der nächsten, auch geringeren Gelegenheit unschwer wieder einschalten. Der Papst aus Polen sorgte schließlich mit seinem Reise-Programm dafür, daß es an Anlässen attraktiver Art nicht fehlte.

Die große Gleichgültigkeit

Bei der starken, wenn auch unterschiedlich gestimmten Resonanz, die Johannes Paul II. immer wieder hervorruft, läßt sich ein weiteres Phänomen der nachkonziliaren Zeit studieren: Dieser Papst geht so offensiv wie keiner seiner Vorgänger auf die Öffentlichkeit zu. Er mobilisiert, wohin er kommt, große Menschenmengen. Er versteht es auch, sie so anzusprechen, daß sie ihn im Augenblick verstehen und ihm applaudieren. Er verfügt über persönliche Autorität, auch über Sympathien jenseits der Grenzen der katholischen Kirche. Dennoch bleibt seine Lehre, bei aller rhetorischen Anstrengung, merkwürdig folgenlos. Es scheint, daß die Menschen mit einem Teil ihres Wesens zustim-

men, aber nicht zur Änderung des eigenen Verhaltens bewogen werden. Sie wehren sich nicht durch Protest oder Auszug; was sie nicht akzeptieren mögen, stört sie nicht sonderlich.

Am deutlichsten ist diese ambivalente Erscheinung bei und nach den großen Jugendkundgebungen zu beobachten. Die jungen Menschen hören dem Papst mit Freundlichkeit, ja mit Begeisterung zu. Daß er gar nicht auf Zulauf oder Zustimmung, sondern auch Gehorsam und Gefolgschaft ausgeht, scheint der Mehrzahl kaum bewußt zu werden.

Man hat befürchtet, die vielen Papstreisen könnten zur »Abnützung« führen. Diese Sorge war nicht ganz unbegründet, soweit sie die späteren Reisen in ein bereits besuchtes Land anging. Aber es ist vielmehr die generelle, durch Wiederholung gar nicht zu verstärkende Reaktion der Unempfindlichkeit, der Gleichgültigkeit, einer Art »desinvolture«, die dem Papst auf seinen Reisen begegnet und deren seelsorgerischen Tiefeneffekt verhindert, zumindest begrenzt. Daran kann auch keine noch so eifrige »Nacharbeit« etwas ändern, kein Dokumentarfilm auf Video und keine gedruckte Sammlung von Ansprachen und Predigten.

Die Reisefreudigkeit Johannes Pauls II. wird oft als eine persönliche Eigenart dieses Papstes eingeschätzt, als Reaktion auf sein langes Eingesperrtsein in den engen Grenzen seines kommunistisch regierten Heimatlandes. Aber möglicherweise gibt es, neben dem wiederholt geäußerten Bewußtsein einer persönlichen apostolischen Sendung, noch andere unausgesprochene Motive dieses Papstes für die unermüdliche Suche nach Begegnungen mit Ländern und Völkern, Bischöfen und Gemeinden in aller Welt.

In der Folge des zweiten Vatikan-Konzils sind die bestehenden nationalen Bischofskonferenzen, die bis dahin keinen festen Status besaßen, als kirchenrechtlich verfaßte Einrichtungen legitimiert, zahlreiche neue erst eigentlich geschaffen und sogar »übernationale« (regionale, kontinentale) Konferenzen wie z.B. CELAM für Lateinamerika ins Leben gerufen worden. Damit wurden Zwischen-Etagen zwischen den Papst und den einzelnen Diözesanbischof geschoben, die der Bündelung und Koordination, aber auch der Verzögerung und Blockierung der Kommunikation dienen können.

Bei über zweitausend Bistümern versteht man gut, daß Rom auf Zusammenfassung des Gleichartigen drängt. Aber ein Papst, der nicht unempfindlich ist für die Sonderwege der nationalen Geschichte(n), für »Gallikanismen« oder »Josephinismen«, der im eigenen Volk erlebt hat, wie unauflöslich Kirchen- und Nationalgeschichte im Guten wie im Bösen miteinander verflochten sind, kann beim Anblick der sich verfestigenden neuen Strukturen gewiß nicht nur in Organisationsplänen denken. Wie schwierig es nach dem letzten Konzil geworden ist, den gewachsenen Gegebenheiten und den regionalen Bedürfnissen Rechnung zu tragen, ohne das Ganze aus dem Blick zu verlieren, haben Konflikte um die Doktrin (z.B. um die französischen Religionsbücher *Pierres Vi-*

vantes) und um Personalentscheidungen (z.B. in Köln und Chur) deutlich werden lassen. Nicht ohne Grund ist der Topos »vor Ort« zu einem beliebten Passepartout geworden. Nicht allein für die Kirche, aber für sie besonders gilt die Erfahrung, daß die Fülle der modernen Kommunikationsmöglichkeiten das unmittelbare Gespräch von Angesicht zu Angesicht nicht ersetzt, sondern eher noch dringlicher macht. Ob Kardinal Ratzinger, als er in seiner Rede in Rimini Ende August 1990 sagte, die Kirche müsse stets bereit sein, auch die von ihr selbst geschaffenen Strukturen zu überprüfen und gegebenenfalls zu ändern, auch hieran gedacht hat?

Die vielen Papstreisen stellen, so gesehen, auch eine Antwort des »monarchischen Prinzips« auf die »Aufwertung« des Kollegialprinzips dar, die das Zweite Vaticanum vornahm und die in der Stärkung der nationalen Bischofskonferenzen und im Ausbau von deren Kommissionen und Apparaten ihren ersten Ausdruck fand. Es ist ja nicht allein die Übertragung von Agenden und Kompetenzen vom einzelnen Ordinarius auf ein Bischofsgremium; es sind auch die Generalisierung der Entscheidungen und der Aufbau einer überdiözesanen Verwaltung, in der sich Kompetenz und Erfahrung von Experten sammeln, wodurch eine wesentlich veränderte Situation geschaffen wird, auch wenn sich in der Theorie an der moralischen und rechtlichen Verantwortlichkeit des Bischofs nichts geändert hat, die Verlagerung von dem einen, persönlich namhaft zu machenden Verantwortlichen, mit dem man redet, an den man appellieren, den man auch bittend angehen kann, auf ein Gremium, das hinter verschlossenen Türen Entscheidungen fällt, die nicht namentlich zugeordnet werden können. (Von sonstigen Vor- und Nachteilen, die gremialen Prozeduren anhaften, soll hier nicht gehandelt werden.)

Die »weltkirchliche Dimension«

Zu den großen Erkenntnissen aus der »Ära des Konzils« gehört, was man die weltkirchliche Dimension zu nennen pflegt. Ihr zufolge ist jeder Christ nicht nur für seinen Nächsten vor der Haustür verantwortlich, nicht nur für Verfolgte und Notleidende im überschaubaren Umkreis und im eigenen Land, sondern für *alle* Erdenbürger, ja für die Menschheit als solche, ihre Lebenschancen in Gegenwart und Zukunft. Die »Glaubensbrüder« verdienen dabei keinen Vorzug mehr; es wäre eine Art von Familien-Egoismus, an sie besonders zu denken.

Es ist kaum zu bestreiten, daß diese Erweckung der Gewissen, ihre Hinwendung auf die ganze Familie der von Gott geschaffenen Menschen, einen großen Fortschritt gegenüber der bisherigen Einengung, ja weitgehenden Indolenz darstellt. Sie hat eine solide Grundlage im Schöpfungsbericht der Genesis und wird durch Jesu Wort und Handeln in den Evangelien vielmals bekräftigt.

Im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war es vor allem die Missionstätigkeit der Kirche, für die das katholische Volk regelmäßig um Gebet und Spenden ersucht wurde. Das jetzt gerne als Karikatur zitierte Negerlein auf dem Opferstock, das beim Einwurf einer Münze dankend mit dem Kopf nickte, deckt freilich nicht die ganze Realität jener Zeit. Heroismus, Glaubenseifer und Opfergesinnung der Männer und Frauen in der Blütezeit der »Weltmission« werden heute unterschätzt, wenn nicht gar verdrängt – wegen der angeblichen Verstrickung in den Kolonialismus und unter dem Eindruck der Propaganda, die viele Politiker der »Dritten Welt« gegen das tote Gespenst der Kolonialmächte am Leben erhalten, um von ihren eigenen Mißerfolgen abzulenken, wie »Antifaschismus« die perennierende Rechtfertigung des Versagens der kommunistischen Regierungen bis zur »Wende« gewesen ist.

Auch mit der »Bewußtseinsbildung« in den europäischen Ländern war es nicht so schlecht bestellt, wie zuweilen angenommen wird. Die missionarisch tätigen Orden hielten schon aus Gründen der Selbsterhaltung, zumal der Nachwuchswerbung, eine aktive Verbindung zur Heimat aufrecht. Lichtbildervorträge, Predigten und Jugendkreise der Missionare waren damals häufig. Sie konnten persönliche Beziehungen stiften und umso nachhaltiger wirken, als sie noch keine Konkurrenz mit Fernsehberichten über Kriege und Aufstände, Natur- und soziale Katastrophen auszuhalten hatten.

Mit dem heute unter jungen Menschen verbreiteten Gefühl, in einer einzigen Welt ohne Grenzen zu leben, ist die Bereitschaft gewachsen, sich für die Lebensbedingungen anderer Völker zu interessieren, mit ihnen zu leiden und zu protestieren, auch ihnen zu helfen und dafür sogar einen Teil der eigenen Lebenszeit zu opfern. Hier werden große christliche und damit auch menschliche Tugenden freigesetzt. Aber mit den ethnischen und staatlichen Trennungen sind auch religiöse und kirchliche Grenzen, die ihrerseits eine Kohärenz stiftende Wirkung entfalten, aus der Vorstellung herausgefallen.

Es kommt hinzu, daß die hedonistische Gesellschaft der Gegenwart leibliche Nöte drastischer empfindet als seelische (es seien denn solche, die den Psychotherapeuten und den Psychiater angehen). Wer Hunger nach Brot hat, wird bedauert; wer nach Gottes Wort hungert, wird eher als Außenseiter betrachtet. Übrigens ist die prioritäre Würdigung leiblicher Not gut verständlich. Ausmaß und Verbreitung des Elends sind mit dem »Fortschritt der Zivilisation« nicht geringer geworden, sondern mit der Weltbevölkerung gewachsen. Luxus und Elend stehen in den Großstädten auch der Dritten Welt unmittelbar nebeneinander, grausame Vergleiche herausfordernd.

Unter dem Einfluß auch dieser Strömungen haben sich die Ziele des kirchlichen Engagements von der früheren Mission, die hauptsächlich Verkündigung des Glaubens war, wenngleich sie – aber eben als Begleiterscheinung – auch große Leistungen in der Urbarmachung, in der Landwirtschaft, im Bildungswesen und in der Erforschung von Natur und Geschichte hervorbrachte, in

Richtung auf »Hilfe zur Selbsthilfe« für ein freieres und besseres Leben verschoben. Kirchliche »Eigeninteressen« sind in den Hintergrund getreten. Daß in Lateinamerika ein Bischof von Unbekannten ermordet, in Ostafrika eine Missionsstation überfallen, Priester und Schwestern massakriert wurden, im Südsudan Millionen Christen systematisch verfolgt, in Äthiopien zwischen Bürgerkriegsarmeen zerrieben werden – das wird auch dem christlichen Zeitgenossen nur noch als eine Nachricht unter vielen anderen dargeboten, nicht mehr verbunden mit dem Hinweis »tua res agitur«, nicht mehr empfunden als »Wunde am Leib des Herrn«.

Von der Missions-Verpflichtung zum »Einen Welt«-Gefühl

Experten sprechen von einer Krise der christlichen Mission und empfehlen mannigfache Rezepte zu deren Überwindung. Manche von diesen laufen darauf hinaus, die Kirche solle den Versuch, Ungetaufte zu bekehren, ganz aufgeben. Es ist eine letzte, übrigens mißverstandene Konsequenz aus Karl Rahners Rede von den »anonymen Christen« und das andere Extrem zu der patristischen Formel »extra ecclesiam nulla salus«. Es gibt Missionszentralen von Orden, die in ihren Bittprospekten nicht auf ein einziges Vorhaben der Evangelisierung verweisen. Die leiblichen Werke der Barmherzigkeit haben die geistlichen fast ganz verdrängt; und nicht nur dies: In den Augen vieler handelt es sich gar nicht um Barmherzigkeit, die in Jesu Namen geübt werden soll, sondern um »Überwindung der Armut« und »Befreiung aus Unterdrückung«, die im Namen von Gleichheit und Freiheit geboten sind, wobei in der Regel das Denken beherrscht wird von der Verteilung der (als stets vorhanden vorausgesetzten) Güter, nicht von deren Herstellung in Zeit und Arbeit.

Der Umschwung von der Missions-Verpflichtung zum »Eine Welt«-Gefühl hat nicht allein starke Sympathie mit den Notleidenden freigesetzt, sondern die deutschen Katholiken auch in die erste Reihe der internationalen Wohltäter vorrücken lassen. Daß dies kein Platz ist, der nur Dankbarkeit und Zuneigung, sondern ebenso Angst vor Abhängigkeit und Mißtrauen bis zum Haß mit sich bringt, hat auch die kirchliche Hilfspraxis erfahren müssen. Dem oft naiven Vertrauen in die Unerschöpflichkeit der DM-Millionen entspricht das mit dem Erfolg der Hilfe wachsende Selbstbewußtsein der Empfänger, die es als persönlichen Affront oder als Verstoß gegen die Würde ihres geistlichen Amtes – wenn nicht gar als Ausdruck von Rassismus – verstehen, wenn einer ihrer Anträge nicht angenommen wird ...

Keineswegs zu unterschätzen ist die Wirkung des Umschwungs von der primären Missions-Verpflichtung zum Engagement für die »Eine Welt« auf die innere Situation (auch) des deutschen Katholizismus. Im Ja zur Priorität der »weltkirchlichen Aufgaben« stimmen die verschiedensten Gruppen und Rich-

tungen überein, obschon nicht alle den gleichen Akzent setzen, was die Rangliste der Empfänger und die Projekte anlangt. Wenn ein Akademie-Forum oder ein Pfarrgemeinderat sich über eine einheimische Frage heillos zerstritten hat, kann der Diskussionsleiter nichts Klügeres tun, als die Debatte in Richtung Dritte Welt zu lenken. Mit einem versöhnlichen Ende kann er dann sicher rechnen.

Zuweilen drängt sich der Eindruck auf, diese Eintracht über ein – gleichwohl sehr bedeutendes – Thema, dessen Aktionsfeld außerhalb des eigenen Lebensraumes liegt, werde als ein mühsam errungener und deshalb unter allen Umständen festzuhaltender Faktor eines Konsenses, der anderswo verloren ging, geschätzt und verteidigt. Die integrierende Kraft der »weltkirchlichen Aufgaben« korreliert, was die Gruppenkohärenz und die Öffentlichkeitshinwendung des deutschen Katholizismus betrifft, mit diesem unerkannten Element von Eskapismus, wie in der deutschen Politik die Vorstellung, man habe die großen »europäischen Vorleistungen« erbracht, man denke »international« und bewege sich auf dem Weg zur »multikulturellen Gesellschaft«, mit den Symptomen eines tatsächlichen Provinzialismus korrespondiert, die gelegentlich das Komische streifen.

Die Blockade der Glaubensweitergabe

Das Ausrinnen der missionarischen Verpflichtung wirkt sich auch in der eigenen Lebenswelt aus. Nicht nur in dem bisher kommunistisch regierten Teil Deutschlands ist ein riesiges religiöses Vakuum entstanden. Fast 40 % der dort lebenden Erwachsenen erklärten bei einer Befragung durch das Institut für Demoskopie Allensbach im Frühjahr 1990, sie »brauchten keine Religion«, der Glaube »sage ihnen nichts«. Das Erschreckendste an der dortigen Situation ist nicht so sehr die geringe Bejahung der Kirche und ihrer Lehre (15 %) oder die Äußerungen von Abwehr und Feindseligkeit, sondern die ganz gewöhnliche Gleichgültigkeit gegenüber Glauben und Religion, die völlige Blindheit gegenüber der Farbe des Überirdischen, die das Leben doch erst eigentlich menschlich machen. (Die Angaben beziehen sich auf einen repräsentativen Querschnitt von DDR-Bewohnern über 16 Jahre.)

Das Atheisten-Rätsel der DDR

Es ist vorerst rätselhaft, wieso das Regime in der deutschen Satrapie des Weltkommunismus seinen antireligiösen Kampf so viel erfolgreicher zu führen vermochte als in anderen Ländern Ost-Europas, ja sogar in der Sowjetunion, obwohl dort fast doppelt so viel Zeit dafür war. Alle Stimmen aus der früheren

DDR betonen, die regierende Partei sei unglaubwürdig gewesen, man sei ihr mit Mißtrauen begegnet, ihre Propaganda sei als verlogen durchschaut worden. Warum ist dies ausgerechnet in Sachen Religion nicht so gewesen?

Aber auch in der Bundesrepublik Deutschland steht es nicht besonders gut mit dem Glauben, noch schlechter mit dessen Weitergabe an die nachrückenden Generationen.[1] Spätestens seit der gemeinsamen Tagung der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken im Herbst 1988 kann es über dieses Thema keine Illusionen mehr geben. Zwar sind es nur 12 % der Erwachsenen, denen der Glaube »nichts sagt«; aber als gläubige Mitglieder ihrer Kirche bekennen sich nur 33 %. Nur 17 % der Bevölkerung halten Religiosität für ein wichtiges Ziel bei der Kindererziehung; und von den 25- bis 44-Jährigen, die die kommende Generation betreuen und prägen, halten nur 10 % die Vermittlung religiöser Überzeugungen für einen wesentlichen Bestandteil ihrer Aufgabe. Selbst diejenigen, die sich selbst als durchaus religiös einstufen, messen der Religion in der Erziehung von Kindern merkwürdig wenig Bedeutung bei, weit weniger als guten Manieren und erfolgreicher Arbeit im Beruf. Auch hier ist der Umschwung der Blickrichtung erkennbar: Nicht mehr das ewige Heil, nicht mehr der verheißene Lohn im Jenseits, nicht mehr Gott sind die Größen, die für die Orientierung im Leben maßgeblich sind, sondern »irdische Tugenden« und was dafür gehalten wird.

In dem vereinigten Deutschland nach 1990 werden es die in mehrere Konfessionen und viele Richtungen geteilten Christen mit einem (mehr oder weniger fest gefügten) Block von 12 bis 14 Millionen Glaubenslosen zu tun haben. Diese werden die drittstärkste »Konfession« in diesem Lande bilden und den Islam auf den vierten Platz zurückdrängen. Welche Wirkungen dieser Strukturwandel auslösen wird, kann man vorerst nur ahnen. Mit der Selbstverständlichkeit, daß Neugeborene getauft und Tote kirchlich beerdigt werden, was immer dazwischen aus ihnen geworden sein mag, wird er jedenfalls gründlich aufräumen.

Unterschätzter Pluralismus der Liturgie

Zu den am meisten diskutierten Fragen der nachkonziliaren Zeit gehört die »Liturgie-Reform«. Das Wort trifft nur bedingt die Sache, denn es handelt sich nicht allein um eine Rückführung auf ältere Formen und Inhalte, sondern auch um die Einführung, Zulassung oder Duldung ganz neuer Formen. Manche Theologen und Bischöfe zeigten sich sehr verwundert darüber, daß von allen Änderungen, die das Konzil beschlossen und ermöglicht hat, ausgerechnet die

1 Vgl. meinen Aufsatz: Keiner glaubt uns, was wir selbst nicht glauben, in dieser Zeitschrift 17 (1988), S. 144-150.

Neuordnung des Gottesdienstes das Kirchenvolk am stärksten bewegt hat, sei es zu vermehrtem Engagement und Zustimmung, sei es als Anregung zu (oft unerleuchteter) »Weitergestaltung«, sei es zu erbittertem Widerstand, Spaltung und stummer Resignation. Ist nicht der Gottesdienst vorzüglich der Ort, an dem der einfache Gläubige seine Kirche als Heimat und Zuflucht, als Mutter und Führerin erlebt? Theologen und Kirchen-Insider aller Funktionen mögen andere Themen des Konzils für wichtiger gehalten haben; aus der Geschichte hätten sie eigentlich wissen müssen, daß Kirchensprache und Laienkelch die Signale sind, die Rebellion auslösen, nicht dogmatische oder exegetische Feinheiten.

Auch hier wirkte es sich aus, daß das Konzil Prozesse, die bereits im Ansatz vorhanden waren, beschleunigte, was die Teilnehmer anging, daß aber das Kirchenvolk nicht im gleichen Tempo mitgeführt wurde. Die Liturgische Bewegung der zwanziger Jahre erfuhr durch das Konzil ihren Triumph, aber ihren volkserzieherischen Impetus konnte sie den Konzilsvätern nicht mitgeben. Niemand weiß, wie Romano Guardini sich heute über die liturgische Praxis in seinen beiden Vaterländern äußern würde; nur in einem Punkt dürfte seine Stellungnahme gewiß sein: Die Konzilsreform hat die Chance, sich und ihre Motive dem Volk plausibel zu machen, nur ungenügend wahrgenommen. Sie ist nicht als Aufbruch, sondern als Verordnung erschienen, sie wurde nicht von unten getragen, sondern von oben verhängt, sie war nicht von einem klaren Formwillen inspiriert, sondern vom Hang zu allerlei modernen Beliebigkeiten, der sie anfällig werden ließ für unterschiedliche Instrumentalisierung.

Es gibt allerdings auch einige Akte der Liturgie-Reform, die selbst durch eifriges Erklären nicht besser gemacht werden können, als sie sind. Die Kirchenmusik ist eines ihrer beklagenswertesten Opfer geworden. Manches geht auf Konto eines (verspäteten) Einheitsdranges, der die deutschsprachigen Bistümer gerade in einem historischen Moment erfaßt hatte, in dem das Heimatlich-Eigene, das Regional-Vielfältige von den künstlerisch und intellektuell tonangebenden Schichten neu entdeckt wurde – das bodenständige »Volk« war davon nie abgegangen.

Haben sich die Reformer deutlich genug vor Augen gestellt, was es bedeutet, daß sie die Totenmesse »gleichgeschaltet«, die meisten Sequenzen weggenommen und damit eine Fülle von Meisterwerken der Musik aus dem Kirchenraum verdrängt haben? Wer nur in die Kirche ging, um Mozarts Requiem zu hören, mag kein vorbildlicher Christ sein; er wohnte immerhin dann einem Gottesdienst bei, und vielleicht sogar nicht ohne Andacht. Wer heute das »Stabat Mater« hören will, sei es von Palestrina, Pergolesi, Paesiello, Haydn, Rossini oder Dvorak (um nur einige zu nennen), muß den Konzertsaal aufsuchen. Die Sequenz des Jacopone da Todi, auch als Text eine Schöpfung von hohem Rang, hat keine Gnade gefunden in den Augen der zuständigen Kommission.

In den Gemeinden, die dem Latein den Abschied gegeben haben, sind auch

Bach und Beethoven verabschiedet worden, wirken ihre »musikalischen Messen« (wie sie nicht ohne pejorativen Beiklang genannt werden) für ein dem Gloria und dem Credo entwöhntes Publikum mehr und mehr als Fremdkörper, bestenfalls als Antiquitäten.

Der Traditionsbruch in der Liturgie hat der Willkür die Tür geöffnet, der Polypragmasie und dem »Eigenbau«. Er kann auch verstanden werden als Korrelat zum Bruch in der Weitergabe des Glaubens. Dagegen spricht nicht, daß manche Eucharistiefeiern mit ihren drei Ansprachen (dem »Wort zum Tage«, der Auslegung des Evangeliums, den Mitteilungen aus der Gemeinde vor dem Segen) sich wie eine unendliche, vom Ritus unterbrochene Katechese ausnehmen. Das verzweifelte Mehr an Belehrung und Zuspruch kann nicht den Geist des Ganzen ersetzen.

»Verlust an Formkonstanz« hat Hans Maier als einen der Hauptgründe für die Unrast und die Glücks-Unfähigkeit der Zeitgenossen ausgemacht. Die Liturgie-Reform bietet dafür ein lehrreiches Beispiel. Daß die Gemeinden vor allem Neues und Ungewohntes erwarteten, war und ist ein Mißverständnis, dem viele »Gestalter« unterliegen. Daß die Liturgie selbst Gestalt ist und gar nicht mehr weiter um- und neugestaltet zu werden braucht, sondern nur ernstgenommen und ehrfürchtig ausgeführt werden will, ist schwer zu begreifen in einer Zeit, in der »Originalität« die höchste Auszeichnung darstellt. Die Frage eines auswärtigen Gottesdienstbesuchers, »wie denn hier die Messe geht«, war ganz freundlich-interessiert vorgebracht. Gerade dadurch tat sie kund, wohin es mit dem Pluralismus in der täglichen Praxis des Gottesdienstes gekommen ist. (Übrigens war es gar nicht einfach, diese Frage zu beantworten; auch der Einheimische konnte ja nicht wissen, welcher Zelebrant oder »Vorsteher der Versammlung« gerade an der Reihe sein werde.)

Inwieweit ist das Konzil für die Entwicklung der nachkonziliaren Kirche verantwortlich? Das post hoc ist eine notwendige, aber nicht eine hinreichende Bedingung des Geschehens. Wie alles gekommen wäre, hätte das Konzil nicht stattgefunden, ist eine müßige Frage. Einfache Ursachen- und Schuld-Erklärungen sind schon deshalb nicht sinnvoll. Manche Entwicklung, die jetzt voll entfaltet ist, gab es schon vor dem Konzil (z.B. die Wissenschaftsgläubigkeit in der Bibelkritik); manche Tendenz, die heute die Kirche in Unruhe versetzt, wurde aus der »Welt« importiert (z.B. Feminismus, Anti-Autoritarismus).

Dennoch muß man einräumen, daß es in Anlage und Durchführung des zweiten Vatikan-Konzils einige Elemente gab, die in einer gewissen Unterschätzung noch latenter Gefahren eingebaut wurden und die sich später als riskant erwiesen. Johannes XXIII. sprach von dem Fenster, daß er öffnen wollte, um frische Luft ins Innere der Kirche einzulassen. Dabei ist auch viel »Welthaftes« eingeströmt, und es hat sich inzwischen gezeigt, daß die Kirche nicht die Kraft besitzt, den katalytischen Prozeß der Bewältigung und Anverwand-

lung in einem Vierteljahrhundert zu Ende zu bringen. Sie steht er noch am Beginn der notwendigen Analyse.

Ohne deren Ergebnisse vorwegzunehmen, kann man bereits als gewiß annehmen, daß die Situation von Glauben und Kirche in der heutigen Welt durch stärkere Unterschiede, ja Gegensätze und Widersprüche als je zuvor bestimmt wird. Nie in der Geschichte waren die Entwicklungszustände so weit von einander entfernt wie heute. Nie hat es nebeneinander und gleichzeitig so viel »Ungleichzeitiges« (im kulturgeschichtlichen Sinne) gegeben. Das gilt nicht nur beim Blick auf Europa und Asien, auf »Nord« und »Süd«, wo die Kontraste der Entwicklungsphasen, der Sozialstrukturen und der Lebensverhältnisse überdeutlich sind. Auch im alten Europa existieren die unterschiedlichsten Situationen, die auch ganz unterschiedliche Voraussetzungen für eine »missionarische Strategie« der Seelsorge bilden.

Um nur zwei Beispiele zu erwähnen:

In Slowenien befreit der Machtverfall des Kommunismus eine Kirche, die noch weithin aus volkskirchlicher Überlieferung und nationaler Identität leben kann, die über mehrheitlich praktizierende Gemeinden und eine gut ausgebildete Intelligenzschicht verfügt, so daß sie die neuen Möglichkeiten einer demokratischen Ordnung von Anfang an ausnützen kann. In der Ex-DDR sieht es anders aus. Zwei Generationen sind unter dem Druck eines allmächtigen ideologischen Feindes aufgewachsen. Gläubigen Christen blieb der Zugang zum höheren Bildungswesen fast völlig versagt. Die Katholiken leben in der Diaspora. Von allen Neugeborenen werden nur zehn Prozent getauft, davon fünf Prozent in der katholischen und fünf Prozent in der evanglischen Kirche (Mitteilungen von Wilhelm Ernst in der Katholischen Akademie in Bayern am 25. April 1990). Auch wenn diese Zahlen in erster Linie für die evangelische Kirche Alarm bedeuten, müssen sie doch ebenso die Katholiken erschrecken, da sie zeigen, daß es in diesem Land um Mission nicht in einer »nachchristlichen Gesellschaft«, sondern in einer »vorchristlichen« (um nicht zu sagen heidnischen) Situation geht, in der es sogar an »Restbeständen« fehlt, die aktiviert werden könnten, an einer überlieferten kulturell-literarischen Grundlage; nicht einmal das von hiesigen Kritikern so oft beklagte »bürgerliche Milieu« mit seinen »Sekundärtugenden« kann herangezogen werden ... Die Warteschlangen, die früher vor Lebensmittelgeschäften standen, sind nun vor die Meldeämter gezogen: Tausende lassen sich bescheinigen, daß sie keiner »Religionsgemeinschaft« angehören, weil sie die Kirchensteuer fürchten. (Wer die Debatte über drohende Kirchensteuern nach »westlichem Muster« angezettelt hat, ohne entsprechend deutlich zu machen, daß es sich nicht um neun Prozent vom *Lohn*, sondern von der Lohn*steuer* handelt, verdient einen Preis für erfolgreiche Irreführung der Öffentlichkeit.)

Wo gibt es Ansätze für eine »missionarische Strategie«?

Daß die Kirchenleitungen vom Zusammenbruch des Sowjetkommunismus und von dessen Auswirkungen in den Satellitenstaaten ebenso überrascht wurden wie Politiker, Wissenschaftler und Militärs, darf niemanden verwundern oder gar zu Vorwürfen veranlassen. Aber inzwischen ist mehr als ein Jahr vergangen, seitdem den Kirchen die Fesseln abgenommen wurden. Es wäre an der Zeit, daß aus Bischofskonferenzen und Kommissionen, aus Diözesanräten und Verbänden, aus Fakultäten und Akademien konkrete Vorschläge kämen, was getan werden sollte, um die weiten Räume der neu gewonnenen Freiheit mit Aktivitäten der (Re-)Christianisierung zu erfüllen.

Gewiß, es ist Gottes Gnade zuerst – und muß deshalb erbetet werden –, daß es gelingt, die Botschaft Jesu an Alte und Junge, an Völker und Generationen weiterzugeben. Aber diese Botschaft muß von Menschen dargeboten werden, wenn sie aufgenommen werden soll. Es wird enormer Anstrengungen bedürfen, um der so unterschiedlichen und komplizierten Lage gerecht zu werden. Welche Überlegungen gibt es hierzu in den Seelsorgeämtern der 22 deutschen Bistümer? Welche Pläne bestehen für eine Aktualisierung und Fortschreibung der Erkenntnisse, die auf der gemeinsamen Studientagung von Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken über die Weitergabe des Glaubens im Herbst 1988 so eindrucksvoll zusammengetragen wurden?

Wie könnten die Kräfte von ordentlicher Seelsorge, Gemeinde-Aktivitäten, Verbänden und Orden zusammengeführt werden, um den neuen Herausforderungen wirksamer zu begegnen? Ließen sich nicht manche Tagungen, Diskussionen und Stilübungen über Feinheiten des innerkirchlichen Protests und Unbehagens für eine Weile zurückstellen, damit die – nicht ewig währenden – Möglichkeiten missionarischer Arbeit ausgenützt würden? In wie vielen Gemeinden sind ältere Menschen bereit und (nach entsprechender Information) imstande, in den Kirchen, die dann auch nicht mehr abgeschlossen werden müßten, einen Teil ihrer Freizeit zu verbringen, sich den Besuchern von nah und fern als Informant über die Geschichte des Gotteshauses und als Erklärer der Kunstwerke und deren Botschaft zur Verfügung zu stellen? Wäre das nicht für viele ein sehr persönlicher Zugang zu den Wahrheiten des Glaubens und zum Verständnis der Geschichte, an die sie nie herangeführt worden sind?

Welche Potentiale der gedanklichen Durchdringung, der Phantasie und der Motivation können in den Einrichtungen unseres Bildungswesens mobilisiert werden, damit wir die Jahrhundert-Chance, die der Niedergang des marxistischen Herrschafts- und Erlösungsanspruchs eröffnet hat, wahrnehmen können? Was haben wir in den Händen, um das Vacuum, das er hinterläßt, zu erfüllen? Wer macht sich an dieses Werk, mit welchen Mitteln und Methoden? Zum »Kairós« gehört, daß er nur ein Augenblick ist.

Aktuelle Probleme des Verhältnisses von Kirche und Staat

Von Martin Kriele

Einige aktuelle Probleme des Verhältnisses von Kirche und Staat haben die Eigentümlichkeit, daß sie sich aus innerkirchlichen Konflikten heraus entwickeln. Die Regeln des Zusammenwirkens von Kirche und Staat, wie wir sie in den Verfassungen des Bundes und der Länder, in den Konkordaten und anderen Normen finden, beendeten und befriedeten Konflikte, in denen auf der einen Seite die Kirche mit ihren Gläubigen, auf der anderen der Staat mit seinen Bürgern stand. Da die Gläubigen zugleich Staatsbürger sind, gerieten sie in einen Loyalitätskonflikt. Das ließ es beiden Seiten geboten erscheinen, das Problem möglichst bald und einvernehmlich zu lösen. Gelang das nicht und wurden die Gläubigen jahre- oder gar jahrzehntelang in der Spannung belassen – wie etwa im preußischen Kulturkampf –, so gehörte ihre primäre Loyalität der Kirche. Der Staat sah sich zum Einlenken gezwungen. Die Kirche war aber auch nicht unwillig zum Kompromiß, sondern bemüht, ihren Gläubigen solche Loyalitätskonflikte zu ersparen und die Nachteile, die ihnen daraus entstehen konnten, zu vermeiden oder zu mildern. So waren beide Seiten bestrebt, sich zu einigen, und regelten ihr Zusammenwirken in Institutionen, die sich eingelebt und die sich im großen und ganzen lange Zeit bewährt haben, z.B. die Ausbildung von Priestern und Religionslehrern an staatlichen Universitäten, der Religionsunterricht an staatlichen Schulen, die Repräsentanz der Kirche in Funk und Fernsehen. Diese Institutionen bewährten sich unter der Voraussetzung, daß innerkirchliche Spannungen, so heftig sie mitunter waren, doch nie grundsätzlich Loyalität und Zusammenhalt von Gläubigen und Kirche im Verhältnis zum Staat in Frage stellten.

Die Situation hat sich geändert. Gläubige nutzen diese Institutionen, um in ihrem Schutz einen Kampf gegen die eigene Kirche zu führen. Die öffentlich-rechtlichen Medien schüren den Konflikt und machen daraus eine das ganze Volk bewegende öffentliche Angelegenheit. Regierungen mischen sich mit eigenwilligen Rechtsinterpretationen ein, ergreifen Partei und verschärfen den Konflikt.

I.

Lassen Sie mich diese Konstellation zunächst an einem Beispiel anschaulich machen, das uns allen gegenwärtig ist: am Konflikt um die Kölner Bischofsernennung. Am Anfang standen Kontaktschwierigkeiten zwischen Nuntius und Domkapitel. Es war aus indirekten Quellen bekannt geworden, daß der Papst als Nachfolger von Erzbischof Höff-

ner aus bestimmten Gründen Kardinal Meisner favorisierte. Dieser Wunsch wurde jedoch dem Metropolitankapitel nicht direkt mitgeteilt. Das löste dort Verärgerung und Trotz aus. Das Kapitel schlug deshalb drei andere Kandidaten vor. Der Papst, der an diese Vorschläge nicht gebunden ist, legte dem Domkapitel eine Dreierliste mit Meisner und zwei weiteren Kandidaten zur Wahl vor. Nach Ablauf der Drei-Monats-Frist teilte das Kapitel Anfang Oktober 1988 dem Nuntius mit, daß es zu keiner Wahl gefunden hat. Es ging davon aus, daß nunmehr der Papst aus eigener Vollmacht Kardinal Meisner ernennen werde, wie es das Kirchenrecht vorsieht.

Bis hierhin handelte es sich um einen verhältnismäßig harmlosen innerkirchlichen Konflikt. Der Dompropst, Vorsitzender des Metropolitankapitels, hat mir im persönlichen Gespräch versichert: Hätte man dem Kapitel direkt gesagt, der Papst wünsche sich Kardinal Meisner, und zwar aus den und den Gründen, so hätte sich das Kapitel dem wahrscheinlich nicht verschlossen; es hätte ihn vielleicht von sich aus auf die Vorschlagsliste gesetzt, jedenfalls aber gewählt. Tatsächlich hat es ihn später, im Dezember 1988, auch gewählt, und zwar – entgegen anderslautenden Presseberichten – mit absoluter Mehrheit, nachdem nämlich Bischof Lehmann im Auftrag des Papstes dem Kapitel die Gründe, die ihn leiteten, erklärt und verständlich gemacht hatte. Die Haltung des Domkapitels erläuterte mir der Dompropst so: Wir sind loyal, und man kann mit uns vernünftig reden. Nur dadurch, daß man das unterlassen hat, sind wir in unsere Verhaltensweise »hineinverführt worden«.

Kontaktstörungen und ein gewisser Mangel an Souveränität sind menschlich und alltäglich. Wäre es dabei geblieben und die Vertraulichkeit gewahrt worden, so hätten beide Seiten ihre Lehren gezogen und für die Zukunft ihre Zusammenarbeit verbessert. Es hätte weder Anlaß zu einem aufgeregten innerkirchlichen Konflikt noch zu einem Konflikt zwischen Kirche und Staat gegeben.

Daß die Dinge eine dramatische Wendung nahmen, hatte drei Ursachen. Erstens wurde der Streit den Medien zugespielt, die ihn in die Öffentlichkeit trugen. Zweitens griff eine innerkirchliche Opposition die Gelegenheit auf, ihn zu einem exemplarischen Grundsatzkonflikt zwischen »Ortskirche« und »Rom« aufzublasen. Drittens schalteten sich die Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz ein und machten aus dem innerkirchlichen Streit einen Konflikt zwischen Kirche und Staat.

Die Ministerpräsidenten haben das konkordatsmäßige Recht, gegen einen Bischofskandidaten nach seiner Wahl politische Bedenken zu erheben; in diesem Fall darf er nicht ernannt werden. Sie leiteten daraus das Recht ab, politische Bedenken auch dann zu erheben, wenn keine Wahl zustande gekommen ist. Sie bestritten rundweg das Recht des Papstes, in einem solchen Falle einen Bischof nach seinem Ermessen zu ernennen, wie es das Kirchenrecht vorsieht. Einer von ihnen drohte dem Papst, er würde in einer solchen Ernennung einen Konkordatsbruch sehen, auf den er dann seinerseits mit Nichtbeachtung des Konkordats reagieren dürfe. Diese Rechtsauslegung war weder durch den Wortlaut noch durch den Zusammenhang noch durch die Entstehungsgeschichte des Konkordats noch durch allgemeine Regeln des Staatskirchenrechts und der juristischen Interpretation gedeckt. Anscheinend wollten die Ministerpräsidenten den Papst zwingen, dem Domkapitel neue Kandidaten zur Wahl vorzuschlagen und diesen Vorgang so oft zu wiederholen, bis schließlich ein Kandidat dem Domkapitel genehm war. Das bedeutete eine eklatante Konkordatsverletzung und zugleich eine Mißachtung der kirchenrechtlichen Stellung des Papstes. Das Recht, politische Bedenken zu erhe-

ben, bezieht sich auf die Person des Kandidaten und nicht auf das Verfahren seiner Ernennung.[1]

Die Ministerpräsidenten versäumten, sich rechtskundig zu machen, ritten auf den Wogen einer von den Medien hochgeputschten Volksstimmung und versuchten, den Papst in eine ausweglose Situation zu manövrieren. Einen vom Domkapitel gewählten Kandidaten konnte er nicht ernennen, da ja keiner gewählt war. Einen anderen konnte er nun nicht mehr ernennen, ohne einen Konflikt mit dem Staat zu riskieren. Er ließ verlauten, daß er einen solchen Konflikt zu vermeiden suche, und gab dem Domkapitel trotz Abschluß des Wahlverfahrens nach Ablauf der Drei-Monats-Frist Gelegenheit zu einem erneuten Wahlverfahren, diesmal unter Dispens von dem Erfordernis der absoluten Mehrheit. Daß der Dispens sich dann als unnötig erwies, war nicht vorhersehbar. Aus ihm wurde in der Öffentlichkeit die Behauptung abgeleitet, der Papst habe während des laufenden Wahlverfahrens die Wahlordnung geändert – ein unberechtigter Vorwurf. Die Wahlordnung wurde nicht geändert, sondern es wurde für den Einzelfall Dispens erteilt, und dies nicht während eines laufenden Wahlverfahrens, sondern nach Abschluß eines Wahlverfahrens und vor Einleitung eines neuen. Der Vorwurf wurde von vielen gutgläubig übernommen und weitergegeben. In seinem Ursprung jedoch hatte er den Charakter der üblen Nachrede. Sie offenbart, wie ungehalten man über den gefundenen Ausweg war. Dies läßt den Rückschluß zu, daß die als ausweglos gedachte Falle bewußt aufgebaut worden ist und dazu bestimmt war, einen Grundsatzkonflikt zwischen Kirche und Staat herbeizuführen, um mit seiner Hilfe den Papst ohne jede Rechtsgrundlage zu neuen Kandidatenvorschlägen zu nötigen.

II.

Zwei Lehren ergeben sich aus diesem Vorgang. Die eine: Das Recht der Landesregierungen, politische Bedenken zu erheben, ist grundsätzlich in Frage zu stellen, allerdings nicht nur, weil es so übel mißbraucht wurde, sondern auch, weil es im demokratischen Verfassungsstaat überhaupt keine Berechtigung mehr hat. Ursprünglich hieß es, der Papst dürfe keinen Bischof ernennen, der »dem Könige von Preußen weniger genehm wäre«. Das Konkordat von 1929 hat diese Vorschrift lediglich umformuliert und auf die Landesregierungen übertragen. Die Bischofswahl ist jedoch ein innerkirchlicher Vorgang, bei dem dem Staat kein Mitspracherecht gebührt. In einigen Ostblockstaaten, vor allem in der Tschechoslowakei, wurde aufgrund entsprechender Regelungen die Besetzung zahlreicher Bischofsstühle jahrelang blockiert; der Staat forderte dort Bischöfe, die den kommunistischen Machthabern genehm waren. Er verwies darauf, daß es ein derartiges Mitspracherecht ja auch in westlichen Ländern gebe. Es gehört hier wie dort abgeschafft. Ich plädiere nicht dafür, wegen dieses einen Punktes unverzüglich in Neuverhandlungen über die Konkordate einzutreten, wohl aber für das Bewußtsein, daß dieses Recht obsolet ist und im Falle eventueller künftiger Neuregelungen, wann immer sie anstehen sollten, aufzugeben ist.

---

1 Die Ministerpräsidenten stützten sich auf eine Stellungnahme meines Freiburger Kollegen Hollerbach, der auch von mir hoch geschätzt wird und zu Recht Autorität genießt, der sich aber in diesem Falle in eine unbegründete, ja abwegige Position verstiegen und in der ganzen Zunft isoliert hat.

Die andere Lehre, die uns näher beschäftigen soll, betrifft die Öffentlichkeitsarbeit der Kirche. Es hat sich gezeigt, daß in Konfliktsituationen die Kirche in Funk und Fernsehen so gut wie keine Stimme hat. Es gibt zwar den sog. Kirchenfunk, es gibt der Kirche verpflichtete Redaktionen und eigens für die Belange der Kirche eingerichtete Sendereihen, es gibt Kirchenvertreter im Rundfunkrat und Kirchenbeauftragte. Aber in den zuständigen Redaktionen gab es niemand, der sich angelegen sein ließ, die allenthalben verbreiteten Falschinformationen richtigzustellen. Schlimmer noch: Gerade die Journalisten, von denen dies eigentlich erwartet werden mußte, beteiligten sich im Gegenteil mit besonderer Vehemenz an einer regelrechten Agitationskampagne.

Diese bestand aus drei Stufen. Zunächst wurde der Papst als notorischer Rechtsbrecher hingestellt. Der Öffentlichkeit wurde nicht nur vorgegaukelt, er habe während des schwebenden Wahlverfahrens die Wahlordnung geändert. Schon zuvor wurde die nicht weniger haltlose Version verbreitet, er habe die Kandidaten seiner Dreierliste den vom Domkapitel unterbreiteten Vorschlägen zu entnehmen, mindestens einer müsse ihr entstammen. Dieses Recht habe der Papst verletzt. Ferner wurde verbreitet, er habe nicht das Recht, nach gescheiterter Wahl selbständig einen Bischof zu ernennen, sondern habe dem Domkapitel immer neue Dreierlisten zur Wahl vorzulegen, dies sei das angestammte Recht des Domkapitels. Schließlich wurde aber auch die Ernennung Meisners nach erfolgter Wahl als »unerhörte Amtsanmaßung« bezeichnet.

Die zweite Stufe der Agitation bestand in der Erörterung der Frage, warum der Papst konsequent das Recht breche. Als Erklärung wurde z.B. angeboten, er wolle die angeblich in der Kirche bestehende Demokratie vernichten und einen despotischen römischen Zentralismus errichten, er wolle Meisner in Berlin loswerden, er wünsche fügsame Bischöfe, die ihm den Zugriff auf das Geld der Ortskirchen erlaube, damit er es nach Polen leiten könne, er wünsche Bischöfe, die auf der Seite der Reichen stünden und das soziale Engagement für die Armen unterbänden und dergleichen mehr.

Schließlich wurde – dritte Stufe der Agitation – auf dem so bereiteten Boden die Institution der Kirche als solche in Frage gestellt. Es hieß, mündige Christen wendeten sich voll Wut und Trauer von ihr ab und träten massenweise aus der Kirche aus, nur schwache, unaufgeklärte Menschen suchten in ihr noch Halt. Es sei an der Zeit, den kirchlichen Amtsträgern jeden Anspruch auf Autorität und Gehör zu verweigern.

Alles dies wurde durch Auftritte von katholischen Theologieprofessoren bekräftigt, die als Repräsentanten der wahren, vom Papst mißachteten und verfälschten katholischen Lehre vorgestellt wurden. Der eine belehrte das Publikum, der Papst sei »ein Ajatollah«, ein anderer, er sei keineswegs Stellvertreter Christi, ein dritter, die ganze Institution des Papsttums sei eine »strukturelle Häresie«, ein vierter, er sei ein Rechtsbrecher, Willkürherrscher und totalitärer Despot. Richtigstellungen wurden höchstens am Rande geduldet und nur so, daß sie die Wirksamkeit der Agitation nicht in Frage stellen konnten.

Hörer und Zuschauer sind im allgemeinen zunächst einmal gutgläubig und vertrauensvoll; sie konnten schließlich nicht wissen, daß weder die tatsächlichen und rechtlichen Prämissen noch die Schlußfolgerungen auf Wahrheit beruhten. Ich vermute deshalb, daß diese dreigestufte Agitation durchaus langfristige Tiefenwirkung entfaltet und die ohnehin vorhandene Entfremdung vieler Katholiken von ihrer Kirche gefördert hat. Eine solche Wirksamkeit zeigte sich jedenfalls in zahlreichen Leserbriefen in den Zeitungen und in anderen Stellungnahmen aus dem Kirchenvolk, aber auch an dem plötz-

lich erwachten Interesse an der Kirchengeschichte. Auf den Bestsellerlisten finden sich mehrere Bücher, die die »dunklen Seiten des Papsttums«, vor allem aus der Zeit der Inquisition und der Korruption, in Erinnerung rufen und die das offenkundige Ziel verfolgen, Johannes Paul II. in diese Tradition einzureihen.

Wenn geringfügige Anlässe solche Wirkungen auslösen, dann handelt es sich nicht mehr um das zu allen Zeiten üblich gewesene Sich-Reiben der Gläubigen an der Autorität der Kirche, sondern um Symptome für eine tiefgreifende Identitätskrise. Dem Menschen ist offenbar ein bestimmtes Aggressionspotential eigen, das sich von Zeit zu Zeit bündelt und auf bestimmte, als Feind stilisierte Rollenbilder fixiert. Zum Inbegriff des Feindes, in dem sich die Übel dieser Welt konzentrieren, dienten in früheren Zeiten z.B. der Manichäer, die Hexe und der Jude. 1968 wurde der Unternehmer in diese Rolle eingewiesen. Nunmehr ist es eine so gütige und lautere Gestalt wie unser Papst. Da waltet keine Vernunft, da waltet ein von Zeit zu Zeit sich epidemisch ausbreitender kollektiver Schwachsinn, der, bei Intaktheit des Verstandes im übrigen, partiell wirklichkeitsblind macht. Man kann das psychologisch erklären; Theologen alten Schlages hätten wohl auch eine theologische Erklärung für das Phänomen. Forscht man nach dem Anknüpfungspunkt, an den diese Feindpsychose sich ankristallisieren konnte, so ist die letzte Auskunft meistens, etwas zugespitzt gesagt, daß der Papst sich nicht entschließen kann, Kondome gut zu finden. Dann liegt es nahe, daß er auch ein Rechtsbrecher, ein Willkürherrscher und ein Verfälscher der Lehre Christi sein muß.

Wie auch immer, die Schlußfolgerung, die sich aus den gemachten Erfahrungen ergibt, lautet: Gerecht denkende Menschen, die auch einmal die andere Seite, die Seite der Kirche, hören wollen, die gutwillig und bereit sind, ihr Urteil sorgfältig zu bilden und nötigenfalls zu korrigieren, müßten irgendwo Gelegenheit zur sachlichen Information finden. Sie finden sie allenfalls in einigen Kirchenzeitungen, aber nicht in den öffentlichkeitswirksamen Medien von Funk und Fernsehen. Dem steht die Kirche ohnmächtig gegenüber. Sie hat keinen Einfluß auf die personelle Besetzung der Redakteursstellen, auch nicht, soweit es sich um kirchenbezogene Aufgaben handelt. Auf diese Stellen drängen häufig Journalisten, die ein Theologiestudium abgebrochen oder sich sonst mit der Kirche überworfen haben. Sie gelten als Experten in Kirchenfragen. Sie können sich auf das Grundrecht der Meinungs- und Pressefreiheit berufen. Der verfassungsrechtliche Grundsatz der Ausgewogenheit steht auf dem Papier, ist aber praktisch nicht durchsetzbar. In den öffentlich-rechtlichen Medien wird sich an diesem Zustand nichts ändern lassen, es sei denn, man kommt zu völlig neuen Vereinbarungen über einen Kirchenfunk. Dann müßten der Kirche nicht nur bestimmte Sendezeiten eingeräumt sein. Es bedürfte auch besonderer Redaktionen, deren Mitglieder das Vertrauen der Bischöfe genießen und von diesen berufen werden.

Gelingt eine solche Vereinbarung, wie zu vermuten ist, nicht, so bestünde die Alternative in kircheneigenen Rundfunk- und Fernsehanstalten. Der hier jahrzehntelang herrschende Grundsatz des Monopols der staatlichen Rundfunk- und Fernsehanstalten hat keine Gültigkeit mehr. Diese Chance läßt sich nutzen. Gewiß wird die Einrichtung eines privaten Rundfunks und Fernsehens in kirchlicher Trägerschaft viele Schwierigkeiten und Probleme mit sich bringen. Ob sie überwindbar sind, kann sich erst zeigen, wenn man die Aufgabe ernstlich in Angriff nimmt. Die Kosten würden erheblich sein. Ob man die Finanzen aufbringt oder nicht, hängt letztlich davon ab, welche Wichtigkeit

man dem Projekt zumißt. Sicher ist nur, daß ohne diesen Versuch die Kirche immer neuen Agitationswellen dieser Art schutzlos ausgeliefert sein wird.

In vielen Ländern, vor allem in Lateinamerika, unterhält die Kirche eigene Rundfunk- und Fernsehanstalten. Sie versorgen die Bevölkerung nicht nur mit Musik und Unterhaltung, die ein gewisses Niveau gewährleisten, sondern auch und vor allem mit Nachrichten aus dem Leben der Kirche. Sachliche Informationen setzen den Menschen instand, Zusammenhänge zu durchschauen und Lügen als solche zu erkennen. Die Redakteure sind zwar unabhängig und der Kirche gegenüber keineswegs immer unkritisch. Aber sie sind im Prinzip fair und loyal; das ist durch ihre personelle Auswahl gewährleistet. Was diese armen, z.T. sehr armen Kirchen zuwege bringen, sollte in der Bundesrepublik nicht möglich sein?

Voraussetzung für das Gelingen des Projekts wäre allerdings erstens, daß sich überhaupt noch genügend katholische Journalisten finden, die das gebotenen Mindestmaß an Gerechtigkeitssinn, Sachlichkeit und Fairneß gegenüber der Kirche aufbringen, zweitens, daß die Bischöfe willens sind, die kircheneigenen Sendeanstalten solchen Persönlichkeiten anzuvertrauen, und nicht in liberaler Fahrlässigkeit den Agitatoren ein neues Tummelfeld eröffnen. Anlaß zu Zweifeln, ob diese beiden Voraussetzungen erfüllbar sind, ergibt sich aus der Tatsache, daß selbst einige Kirchenzeitungen und katholische Akademien nicht das Gebotene getan haben, um der Desinformation des Kirchenvolkes entgegenzutreten (ich drücke mich zurückhaltend aus).

Falls die Voraussetzungen aber erfüllbar sind, dann kann den Redaktionen auch die erforderliche Unabhängigkeit zugebilligt werden. Es steht nichts im Wege, daß auch hier verschiedene Meinungen und Richtungen zu Worte kommen und daß die Kommentare auch kirchenkritisch sein dürfen. Man hätte hier z.B. durchaus bessere unmittelbare Kontakte zwischen Rom und der Ortskirche anmahnen können. Das Unternehmen hat aber nur Sinn, wenn durch die personelle Besetzung gewährleistet ist, daß neuen Agitationswellen ein Gegengewicht an sachlicher Aufklärung gegenübergestellt werden kann.

Strebt man das ernstlich an, so wird sich sicherlich ein großes Geschrei über mündige Christen und Meinungsfreiheit erheben. Aber aus diesen anerkennenswerten Grundsätzen folgt kein Monopolanspruch der Agitatoren auf Öffentlichkeitseinfluß. Schließlich sind auch kirchentreue Christen mündige Menschen und haben ebenfalls einen Anspruch auf freie Meinungsäußerung.

III.

In engem Zusammenhang mit dem Problem der Öffentlichkeitsarbeit stehen zwei weitere Fragen des Verhältnisses von Kirche und Staat. Sie betreffen die Theologenausbildung an den staatlichen Hochschulen und den Religionsunterricht an den Schulen.

Die theologischen Fakultäten an den staatlichen Hochschulen stehen unter einer doppelten Zielsetzung. Einerseits vermitteln sie auf der Grundlage der Freiheit von Forschung und Lehre dem Studenten den Stand der einschlägigen Wissenschaften. Andererseits ist ihr Ziel die Heranbildung von Priestern und Religionslehrern, die im Glauben verwurzelt und die fähig sind, ihn glaubwürdig zu verkünden und weiterzugeben. Es liegt in der Natur der voraussetzungslosen Wissenschaften, daß sie den Glauben in

Frage stellen. Es liegt in der Natur des religiösen Glaubens, daß er durch die Wissenschaften nicht begründet werden kann – sonst wäre er allgemein gültiges Wissen und kein in der persönlichen Innerlichkeit erfaßter religiöser Glaube. Beide Zielsetzungen lassen sich nur vereinbaren, wenn die theologischen Wissenschaften den Glauben voraussetzen. Dann vermittelt der Lehrende zwar alle aus der Wissenschaft sich ergebenden, Glaubenszweifel erweckenden Argumente. Zugleich zeigt er aber auch die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis und überzeugt durch sein persönliches Vorbild davon, daß selbst die intensivste Beschäftigung mit der Wissenschaft den Glauben keineswegs erschüttern muß. Auf diese Weise bildet er Theologen heran, die in der Lage sind, aufgeschlossen in der modernen Welt zu stehen, dem aufgeklärten, vom geistigen Milieu der Wissenschaft geprägten Menschen verständnisvoll zu begegnen und doch überzeugend den Glauben weiterzugeben. Das war das Ideal der Theologenausbildung an den Universitäten.

Können wir noch damit rechnen, daß es allenthalben ernst genommen wird? Das ist eine heikle Frage, weil das Thema äußerst komplex ist. Wir alle leben ja irgendwie in der Spannung zwischen Zweifel und Glauben, kennen Lebensphasen des Zweifelns und solche des Glaubens, kennen auch die Spaltung zwischen dem Zweifel des Kopfes und dem Trotz des Herzens, der dennoch am Glauben festhält. Man zögert deshalb mit dem Urteil, daß der eine oder andere Theologieprofessor mit Kopf und Herz endgültig Zweifeln erlegen sei und den Glauben preisgegeben habe. Man zögert selbst da noch, wo man es aus persönlichen Gesprächen mit ihnen eigentlich sicher weiß. Denn einen Beweis dafür könnte man aus ihren Texten immer nur mittels Indizien führen, und er wäre immer gewagt.

Wenn uns z.B. ein Theologieprofessor mit historischen und psychologischen Argumenten erklärt, wie die Jünger zu ihrer Meinung über die Auferstehung Christi gekommen seien, wenn uns ein anderer erklärt, die Auferstehung manifestiere sich im revolutionären Aufstand des Volkes, und ein dritter, Christus sei lediglich »ins Kerygma« auferstanden, so sind das prima facie Indizien dafür, daß die Professoren an die Auferstehung nicht glauben. Aber mit letzter Sicherheit läßt sich die Möglichkeit, daß sie es dennoch tun, nicht ausschließen. Es gibt eben das Phänomen, daß man diesen Glauben im Herzen festhält, obwohl man ihn im Kopf für einen Mythos hält. Man hat dann in seiner Jugend die Verkündigung als eine wirklich wahre angenommen. Dies setzte freilich voraus, daß diejenigen, die ihn verkündigt haben, selbst von seiner Wahrheit mit Kopf und Herz überzeugt waren. Wer diesen Glauben im Herzen trägt, mit dem Kopf aber leugnet, kann ihn nicht mehr an die nächste Generation weitergeben.

Die sog. aufgeklärte Theologie hat die Funktion, den aufgeklärten, modernen Menschen trotz seines Unglaubens irgendwie noch mit der Kirche zu versöhnen, Verständnis und Wohlwollen für sie zu erwecken, dem ungläubigen Priester die Verkündigung, dem ungläubigen Mitglied die Mitarbeit in den Laien-Organisationen zu ermöglichen, kurz, den Glaubensabfall belanglos erscheinen zu lassen. An die Stelle der konkreten Überzeugung, daß Jesus der Christus war und daß er wirklich auferstanden ist, tritt das unbestimmte religiöse Gefühl, es könne irgendetwas Jenseitiges geben. Deshalb könnten auch Ungläubige die Institution der Kirche wohlwollend anerkennen und ihren äußeren Betrieb auch ohne das Mysterium des konkreten christlichen Glaubens aufrecht erhalten. Wer sich nobel zeigt, äußert verständnisvollen Respekt für die Vorfahren, die dieses Gefühl in diesem Glauben ausdrückten, da sie noch unaufgeklärt waren,

zeigt milde Nachsicht mit Menschen, die diesen Glauben noch heute ernst nehmen, weil ihnen die intellektuelle und moralische Kraft zur Aufgeklärtheit fehle. An die Stelle der christlichen Botschaft treten Psychologie, Anthropologie, Soziologie, Mythologie, Geschichtswissenschaften oder humanitäres und politisches Engagement.

Solche Theologien können den Glauben weder wecken noch gegen Zweifel abschirmen, denn sie setzen den Unglauben schon voraus. Was immer sie sagen, kann diesen letztlich nur bestätigen. In ihrer protestantischen Variante hat die aufgeklärte Theologie die fast vollständige Entchristlichung in den von ihr beherrschten Gebieten, z.B. in Skandinavien, wenn nicht gefördert, dann zumindest hilflos begleitet. Nun hat sich ihr katholisches Gegenstück etabliert. Beide streben nach der Ökumene – aber sie meinen die Ökumene der Aufgeklärten.

Wer nicht vom Fach ist, darf dazu nichts sagen. Aber wenigstens Fragen sind erlaubt: Wieviele junge Leute gehen aus dem Theologiestudium heraus in kirchliche Berufe mit einer Motivation, die ihrer Aufgabe nicht angemessen ist und zu der ihre Lehrer sie gebracht haben? Wieviele andere, die sich beim Beginn ihres Studiums zum Beruf des Priesters oder des Religionslehrers entschlossen hatten, werden durch ihre Lehrer in so tiefe Zweifel gestürzt, daß sie die Absicht aufgeben? Wieviele von diesen werden, nachdem sie nun einmal Theologie studiert haben und hierauf ihre Existenz gründen müssen, Journalisten, Verlagslektoren oder Mitarbeiter von katholischen Bildungseinrichtungen, um von diesen Schlüsselpositionen aus weiterzugeben, was sich ihnen als Quintessenz ihres Studiums ergeben hat? Und hat sich ihnen nicht im wesentlichen ergeben, daß die Lehre der Kirche vom modernen Menschen nicht mehr als wahr akzeptiert werden könne, daß folglich Papst und Bischöfe eigentlich keinen Anspruch auf Gehör hätten und die Theologen nur so weit, als sie die kirchliche Autorität kritisch hinterfragen?

Daß Jesus der Christus war und daß er auferstanden ist – das erfahren Millionen von Menschen auf der ganzen Welt durch die Lehre der Kirche und nur durch sie. Ist ihr Ansehen gebrochen, so erfahren sie es nicht mehr oder glauben es nicht. Nur sehr selten werden sie durch individuelle Damaskus-Erlebnisse zu Christen. Im allgemeinen verlieren sie jeden Bezug zum lebendigen Christus und bleiben allen möglichen unchristlichen oder antichristlichen Einflüssen ungehemmt ausgeliefert.

Die Theologieprofessoren, die die Autorität des Papstes untergraben, werden uns immer erklären, sie wollten damit den Blick auf Christus freigeben, der durch die Kirche verstellt sei. Christus sei nämlich nicht so zu sehen, wie die Kirche ihn verkündige, sondern so, wie sie ihn lehrten. Es ist offenkundig, daß sich die meisten Menschen, die sich unter ihrem Einfluß von der Kirche abwenden, zugleich auch von Christus trennen, den sie ja nur durch die Kirche kennengelernt haben und mit dem sie durch sie verbunden waren. Deshalb wird ein Theologieprofessor, der sich der Verantwortung seines Amtes bewußt ist, bei öffentlichem Auftreten die Wirkung im Auge behalten, die er bei wankenden Christen auslösen kann.

Vor diesem Hintergrund gibt die bekannte »Kölner Erklärung« von 168 Theologieprofessoren zu Rückschlüssen Anlaß. An sich ist nichts dagegen einzuwenden, daß sich Professoren zusammentun, um dem Papst gemeinsam ihre Bedenken gegen Methoden der Bischofs- und Professorenernennungen und gegen die kirchliche Sexualmoral vorzutragen, wie immer man zu den Sachfragen stehen mag. Dreierlei aber ist bemerkenswert. Sie taten es erstens nicht auf innerkirchlichen Wegen, sondern vor einer nicht-

kirchlichen, ja kirchenkritischen Öffentlichkeit. Sie taten dies zweitens in einem Augenblick, in dem diese Öffentlichkeit durch eine breit angelegte Desinformationskampagne gegen den Papst eingenommen war und benutzten deren Schubkraft im vollen Bewußtsein, daß sie damit das Ansehen der Kirche schwer schädigten. Drittens bestätigten sie ausdrücklich eine Reihe der verbreiteten Falschinformationen mit der Autorität ihres Amtes, z.B. der Papst ernenne Bischöfe »unter Vernachlässigung gewachsener Rechte«, und er habe skandalöserweise in einem laufenden Verfahren die Wahlordnung geändert. Ferner erklärten sie, seine Einwände gegen Lehrerlaubnisse beruhten auf Willkür, ihm schienen Folter, Rassentrennung und Ausbeutung weniger belangvoll, er verletze die Würde der Theologieprofessoren durch Denk- und Redeverbote, entwürdige das Gewissen und mißbrauche fragwürdige Herrschaftsformen für die eigene Macht – alles Zitate aus der »Kölner Erklärung«.

Das alles war nicht nur ungerecht gegen den Papst, sondern zugleich rücksichtslos gegenüber den Christen, die emotional gegen die Kirche aufgebracht und geneigt gemacht werden, sich innerlich und mitunter auch äußerlich von ihr zu trennen. Selbst wer in den drei Punkten – Bischofsernennung, Professorenernennung und Sexualmoral – einen berechtigten Kern der Kritik sieht, wird zugeben: sie sind alle drei verhältnismäßig unwichtig angesichts der entscheidenden Frage, ob die Menschen überhaupt der Kirche treu bleiben und durch sie den Weg zu Christus finden können. Wer sich durch Stil und Inhalt so unbedenklich über den Schaden hinwegsetzt, den er Tausenden von Menschen zufügt, die ihm naiv und gutgläubig vertrauen, der erweckt zumindest den Anschein, als ob es ihm mit dem Inhalt des Glaubens nicht mehr ernst sei.

Diesen Eindruck bestätigt auch ein Vorwurf der »Kölner Erklärung«, der der entscheidende Kernsatz zu sein scheint: Es käme heute »eine Auswahl von Theologieprofessoren und Theologieprofessorinnen auf der Grundlage wissenschaftsfremder Kriterien zustande«. Das bedeute »den Verlust des Ansehens der Theologie an den Universitäten«. Zumindest wird an diesem Satz erkennbar, was den 168 Theologieprofessoren wichtig und unwichtig ist.[2]

Für die Zukunft der Kirche ist das Wichtigste, daß die Ausbildung von Priestern und Religionslehrern Menschen anvertraut ist, bei deren Auswahl neben der wissenschaftlichen Qualifikation auch wissenschaftsfremde Kriterien ausschlaggebend sind, nämlich ihre Glaubensfestigkeit und ihre Treue zur Kirche. Ob nichtgläubige Kollegen darüber die Augenbrauen hochziehen, ist ebenso zweitrangig wie die Frage, ob das nihil obstat vom Bischof oder von Rom erteilt wird. Es kommt nur darauf an, daß die Ausbildung nicht mehr oder weniger zwangsläufig zur Verunsicherung des Glaubens führt, sondern zu seiner geistigen Durchdringung und Vertiefung. Die Frage drängt sich auf, ob das durch den Unterricht, so wie er gegenwärtig organisiert ist, wirklich noch gewährleistet ist.

Es muß zwar unbedingt dabei bleiben, daß die Ausbildung eine wissenschaftliche ist und dem hohen wissenschaftlichen Qualifikationsstandard gerecht wird, deren Maßstä-

2 Die 168 bilden nicht die Mehrheit der deutschsprachigen Theologieprofessoren. Warum hat die Mehrheit die Verteidigung des Papstes den Bischöfen (und Professor Kasper, der kurz vor seiner Bischofsernennung stand) überlassen und entweder geschwiegen oder sich höchstens verständnisvoll-vermittelnd geäußert? Ich weiß es nicht, vermute aber: aus Angst vor dem übermächtigen Druck des öffentlichen Meinungsklimas in Redaktionen, Verlagen, katholischen Akademien und Verbänden.

be die Aufklärungstheologie ja ohne Zweifel gesetzt hat. Die Frage ist nur, ob die Kirche genügend Einfluß auf die personelle Zusammensetzung der Fakultäten nehmen kann, um zu gewährleisten, daß die wissenschaftliche Lehre mit Liebe und Behutsamkeit erfolgt und daß Priester und Religionslehrer herangebildet werden, die in der Lage sind, den Glauben aus innerer Überzeugung heraus zu verkünden und an die nächste Generation weiterzugeben.

Kann man noch voraussetzen, daß dies an sämtlichen staatlichen Fakultäten so wie früher durchweg gesichert ist? Falls man aus den Vorgängen schließen muß, daß an einigen Fakultäten eine neue, nicht mehr rückgängig zu machende Situation entstanden ist, dann muß man sich daran erinnern, daß das kirchliche Lehramt in erster Linie bei Papst, Konzil und Bischöfen liegt. Die Theologen haben am Lehramt teil; sie sollen die kirchliche Lehre geistig durchdringen, vertiefen, verständlich machen, auch ihre Fortentwicklung anregen und vorbereiten. Sie sind in der Anwendung ihrer Methoden und Analysen frei, doch wird von ihnen Treue zum Glaubenszeugnis und zum kirchlichen Lehramt erwartet. Denn die Theologen lehren im Namen und Auftrag der kirchlichen Glaubensgemeinschaft.[3] Sie können am Lehramt aber nicht in der Weise teilhaben, daß sie die Kirchenlehre widerlegen, in der Öffentlichkeit in Frage stellen und der Lächerlichkeit preisgeben. Wen es dazu drängt, der soll dazu zwar die Freiheit haben, aber nicht aus der Amtsstellung eines Ausbilders für Priester und Religionslehrer heraus. Wissenschafts- und Meinungsfreiheit wird jedermann nicht nur vom Grundgesetz, sondern auch vom Kirchenrecht zugestanden. Etwas anderes aber ist der Mißbrauch eines Amtes, mit dessen Übernahme Verpflichtungen verbunden sind.[4]

Was ist zu tun? Eine Möglichkeit wäre, strengere Maßstäbe beim Entzug der Lehrbefugnis anzulegen, doch dieser Weg ist kaum gangbar. Zwar handelt es sich beim Entzug der Lehrbefugnis keineswegs um einen Eingriff in die Freiheit von Wissenschaft und Lehre. Der Theologe kann ja weiterhin schreiben und lehren, was er für richtig hält. Er verliert nicht einmal seine Beamtenstellung und steht also auch nicht unter existenzbedrohendem Nötigungsdruck. Es wird ihm lediglich die Befugnis entzogen, *im Rahmen des kirchlichen Ausbildungsgangs* zu lehren und zu prüfen, eine Befugnis, die er ohnehin ausschließlich dem kirchlichen Auftrag verdankt und den die Kirche ihm selbstverständlich entziehen kann, wenn er den Auftrag nicht erfüllt. Daß es sich hierbei um Entmündigung und Entwürdigung handele, ist schlicht unwahr. Man kann aber an der sozialen Tatsache nicht vorbeigehen, daß diese Lüge mit außerordentlich intensiver

---

3 Vgl. hierzu vor allem die Ansprachen von Papst Johannes Paul II. im Kölner Dom und in Altötting bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland vom 15.-19. November 1980, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1981, S. 26-34, 167-172.

4 Immanuel Kant unterscheidet besondere Amtsbindung und die Freiheit des Gelehrten. Beide überschneiden sich im Amt des Ausbilders für Priester und Religionslehrer. Der Inhaber eines besonderen Amtes ist »nicht frei, und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet«. Fände er darin etwas der Religion Widersprechendes, »so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen«. In seiner Funktion als Gelehrter hingegen genießt er »uneingeschränkte Freiheit« (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, in: Theorie-Werkausgabe XI, hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt 1968, S. 57). Die der Aufklärung gemäße Lösung des Konflikts lautet also, wie im Fall Küng: Aufgabe des besonderen Amtes als Priesterausbilder, Beibehaltung der Professur und darin uneingeschränkte Wissenschaftsfreiheit. Der Anspruch, aus Gründen dieser Freiheit auch das besondere Amt beibehalten zu können, ist mit den Prinzipien der Aufklärung unvereinbar.

Propagandawirkung einer naiven und gutgläubigen Öffentlichkeit eingehämmert zu werden pflegt. Die betroffenen Theologen werden zu Märtyrern der Geistesfreiheit emporstilisiert und gewinnen an Popularität und Gehör. Wägt man den Schaden, den die Kirche im öffentlichen Ansehen durch die Verleumdungen erleidet, gegen den Schaden ab, der aus der weiteren Duldung des abtrünnigen Theologen erwächst, so kann die Kirche von diesem Mittel wohl, wie bisher, auch weiterhin nur in besonders schwerwiegenden Fällen Gebrauch machen.

Hinzu kommt, daß der Entzug der Lehrbefugnis zu einer Belastung des Staates führt, da dieser die beamtenrechtliche Stellung des einmal ernannten Hochschullehrers sichern und gleichzeitig einen neuen Hochschullehrer finanzieren muß. Allein die vier Professoren der Tübinger Fakultät, denen die Lehrbefugnis entzogen werden mußte, kosten das Land Baden-Württemberg jährlich 350 000 DM. Die Länder haben bisher ihre konkordatären Verpflichtungen erfüllt, aber sie gehen mit einer gewissen Berechtigung davon aus, daß der Entzug der Lehrbefugnis an sich eine Ausnahme bleiben sollte. Auch die Rücksicht auf den staatlichen Vertragspartner setzt dem kirchlichen Handlungsspielraum Grenzen.

Noch falscher wären, zweitens, Druck, Kontrolle und Zensur bei Aufrechterhaltung der Lehrbefugnis. Sie würden in der Tat die Würde des Lehrenden verletzen, der doch mit sich selbst identisch bleiben muß. Man darf die geistige Freiheit auch in der Theologie nicht beschneiden. Von einem Theologen ein Versprechen oder gar einen Eid zu verlangen, zu dem er nicht aus Überzeugung bereit ist, führt entweder zu Heuchelei oder zu berechtigter Entrüstung. Man kann überdies auf das Denken auch keinen Einfluß durch Druck ausüben, weder im Guten noch im Bösen; der Versuch würde die Situation nur verschlimmern. Die Menschen folgen ihrem Stern, ihrer innersten Überzeugung, und müssen das tun dürfen.

Innerhalb des bestehenden staatskirchenrechtlichen Systems bleibt als dritte Möglichkeit der Weg, strengere Maßstäbe schon bei der Erteilung des nihil obstat anzulegen. Davon hätte in der Tat in manchen Fällen sorgsamerer Gebrauch gemacht werden können. Aber auch dieser Weg führt aus verschiedenen Gründen nicht weit. Erstens kann sich der Nachwuchsgelehrte so lange nach außen kirchentreu geben, bis er eine gesicherte beamtenrechtliche Stellung erlangt hat, und läßt erst dann die Maske fallen. Zweitens gibt es auch zahlreiche Beispiele dafür, daß der Theologe zum Zeitpunkt der Erteilung des nihil obstat tatsächlich treu gewesen ist und sich erst im Laufe der Zeit zu einem Gegner entwickelt. Drittens können Fakultäten, die in ihrer Mehrheit oder unter maßgebendem Einfluß einzelner ihrer Mitglieder die Abwendung der Hochschullehre von der kirchlichen Lehre betreiben, Berufungslisten erstellen, die lauter Kandidaten dieser Linie enthalten. Die Kirche kann stets nur »nein« sagen, aber nicht von sich aus eine geeignete Persönlichkeit benennen. Ist die Fakultät hartnäckig und erstellt sie immer neue Dreierlisten mit solchen Kandidaten, so bleibt die Professur jahrelang unbesetzt – zum Schaden der Ausbildung, aber auch zum Schaden der Kirche, die auch in solchen Fällen mit dem Vorwurf überzogen werden wird, sie lehne alle wissenschaftlich qualifizierten Kandidaten ab, weil sie autoritätshörige, geistig unselbständige, dümmliche Professoren wünsche. Die »Kölner Erklärung« der 168 Theologieprofessoren hat diese Kampagne bereits vorgezeichnet.

Dann aber bleibt nur ein Ausweg, der dem Auszug des auserwählten Volkes vergleichbar ist. Das bisherige System des Zusammenwirkens von Staat und Kirche bei

der Ausbildung von Priestern und Religionslehrern an den wissenschaftlichen Hochschulen bedarf einer gründlichen Reform. Neue Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche sollten sicherstellen, daß die Theologieprofessoren, die an der kirchlichen Lehre teilhaben sollen, auch tatsächlich bereit sind, an der kirchlichen Lehre teilzuhaben, was als erstes voraussetzt, daß sie sie überhaupt ernst nehmen. Auswahl und Berufung der Professoren müssen angesichts der Sachlage, wie sie nun einmal geworden ist, entscheidend bei den Bischöfen liegen, die Fakultäten sollten nur noch beraten und vorschlagen können. Auch der Entzug der Lehrbefugnis muß sich ohne Belastung des Staates bewerkstelligen lassen.

Das alles läßt sich nur erreichen, wenn die Theologieprofessoren in Zukunft nicht mehr Staatsbeamte sind, sondern im kirchlichen Dienst stehen und in diesem versetzbar oder nötigenfalls kündbar sind. Dies kann auf zweierlei Weise geschehen: Entweder durch besondere Priesterseminare in kirchlicher Trägerschaft. Denkbar ist aber auch, daß die Ausbildung weiterhin an staatlichen Hochschulen verbleibt und wie bisher staatlich finanziert wird, aber nicht mehr im Status des Beamten auf Lebenszeit, sondern im Angestelltenverhältnis. So oder so, es sollte unter den neu zu erarbeitenden staatskirchenrechtlichen Bedingungen jedenfalls sichergestellt sein, daß die weitgehende Einflußlosigkeit der Kirche auf die Ausbildung ihrer Priester und Religionslehrer überwunden wird.

Es ist klar, daß mit der Gewährleistung dieses Einflusses neue Abhängigkeiten entstehen, die in anderer Richtung mißbrauchbar sind. Es ist ja denkbar, daß ein engstiriger Bischof einem ehrlichen und tiefgründigen Theologen kündigt, weil er ihn mißversteht. Dagegen helfen nur rechtsstaatliche Verfahrensregeln mit Begründungspflicht, Appellationsmöglichkeit im Instanzenzug und kirchengerichtlicher Überprüfung. Trotzdem lassen sich Fehlurteile nicht mit letzter Sicherheit ausschließen. Dieser denkbare Fall wird in der öffentlichen Diskussion ganz in den Vordergrund gerückt werden, und es fällt in der Tat schwer, seine Möglichkeit in Kauf nehmen zu sollen. Er folgt einfach aus dem Umstand, daß das kirchliche Lehramt in erster Linie bei der Kirche und nur in zweiter Linie bei dem Theologen liegt. Nachdem aber die wissenschaftliche Unabhängigkeit der Theologie in so breiter Front zum Kampf gegen die Kirche und ihrer Lehre mißbraucht wird, muß man eins von beiden in Kauf nehmen: entweder die unbegrenzte Fortsetzung dieses höchst realen Mißbrauchs oder die Möglichkeit des kirchlichen Fehlurteils in Einzelfällen. Aufs Ganze gesehen, ist dieses letztere Übel erträglicher, als die ungehemmte Fortsetzung einer auf die Herbeiführung skandinavischer Zustände gerichteten Tendenz.

Nach 1968 gab es das Bestreben, die Theologie von den Universitäten zu verbannen, weil sie keine voraussetzungslose Wissenschaft sei, die Voraussetzungslosigkeit aber zum Wesen der Wissenschaft gehöre.[5] Es konnte sich nicht durchsetzen, hat aber anscheinend dazu beigetragen, daß manche Theologen sich eifrig zeigten, die Theologie doch als voraussetzungslose Wissenschaft zu erweisen. Damit stellten sie die Kirchentreue der Theologie in Frage, so daß nun aus diesem Grunde die Privilegien des staatlichen Beamtenstatus nicht mehr hinnehmbar sind.

---

5 Vgl. z.B. R. Schäfer, Die Misere der Theologischen Fakultäten. Schwerte 1970; dazu: R. Weth, G. Gestrich, E.-L. Solte, Theologie an staatlichen Universitäten. Stuttgart 1972; E.-L. Solte, Theologie an der Universität. München 1971.

Der Vorschlag rührt an ein Tabu. Neue Vorschläge haben es an sich, daß sie zunächst einmal auf Befremden stoßen. Es bedarf eines gewissen Zeitraums, bis sie plausibel werden. Ich nehme aber an, daß die Erfahrungen, die wir gemacht haben und sicherlich weiterhin machen werden, über kurz oder lang von selbst die Unerläßlichkeit eines solchen Auszugs aus Ägypten erweisen werden. Hat uns die Erfahrung endgültig über die Unentbehrlichkeit der Neuregelung belehrt, so werden alsdann die Verhandlungen mit dem Staat Jahre in Anspruch nehmen, bis sie zu einem erfolgreichen Abschluß kommen. Wenn aber schließlich neue Konkordate in Kraft sein werden, müssen sie mit Übergangsregelungen verknüpft sein, die dem Vertrauensschutz der Hochschullehrer im Beamtenverhältnis Rechnung tragen. Neuregelungen können erst mit Wirkung für die Zukunft gelten. Die Fakultäten an den staatlichen Hochschulen bleiben also weiterhin bestehen. Nur erfolgen dann keine Neubesetzungen mehr zu den alten Bedingungen. Als Übergangsregelung könnte man vorsehen, daß besonders ungetreuen und hartnäckigen Fakultäten die Lehrbefugnis pauschal entzogen wird, während einzelne auch dort vorhandene Professoren, die ihre Amtspflichten ernst nehmen, an neue Hochschulen berufen werden. Die verbleibenden Restfakultäten genießen dann weiterhin die Freiheit der Wissenschaft und Lehre, jeder kann sie dort hören, nur gilt ihr Unterricht nicht als Ausbildung im Rahmen des Lehrgangs für Priester und Religionslehrer. Man läßt sie gewähren; sie mögen dort immerfort die Zweifel diskutieren, Wein in Wasser verwandeln und die Kirche bekämpfen. Man geht still davon und schafft einen von Gebet und Kontemplation umhegten Raum des theologischen Nachdenkens, Lehrens und Lernens. Ein jeder wird sich dann entscheiden müssen, ob er sich zu den Gläubigen oder zu den Nichtgläubigen rechnet. Der Schwebezustand des Schwankens und Zweifelns, des Kompromisses und der ständigen Unentschiedenheit zwischen Glauben und Nichtglauben wird zwar das Leben des einzelnen nach wie vor begleiten, aber seine institutionelle Grundlage verlieren. Das wird vielen nicht behagen, aber die Voraussetzung dafür schaffen, daß sich der Geist des Konzils wieder entfalten kann. Denn dieser Geist bestand nicht darin, wie man uns glauben machen will, den Unterschied zwischen Welt und Glauben einzuebnen und die Kirche in eine humanitär, sozial und politisch engagierte weltliche Gemeinschaft umzuwandeln, sondern im Gegenteil darin, aus dem Mysterium heraus in die Welt hinein zu wirken. Dazu bedarf es der gesammelten Kraft des Volkes Gottes und seiner Theologie, die sich mit ihrem Exodus aus der erdrückenden Umklammerung eines nicht mehr gläubigen alternativen Theologiebetriebs befreit haben und zu sich selbst finden.

IV.

Ein vierter und letzter Problembereich betrifft den Religionsunterricht.[6] Das Grundgesetz sagt in Art. 7 III: »Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt.« Diese Vorschrift enthält eine sog. in-

6 Vgl. hierzu W. Rees, Der Religionsunterricht und die kathechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung. Regensburg 1986.

stitutionelle Garantie. Das bedeutet: Der Begriff des Religionsunterrichts ist zwar auslegbar. Lehrinhalte und Lehrmethoden sind bis zu einem gewissen Grade wandlungsfähig. Der Kernbereich dessen, was zu diesem Begriff gehört, darf aber dabei nicht angetastet werden. Er ist durch juristische Auslegung zu ermitteln. Es kommt zunächst darauf an, wie der Begriff vom Grundgesetzgeber verstanden worden ist. Da es sich nicht um einen technisch-juristischen Begriff handelt, wird man an den allgemeinen Sprachgebrauch anknüpfen und fragen müssen, was man sich unter Religionsunterricht üblicherweise vorzustellen hat.

Der Begriff des Unterrichts deutet darauf hin, daß es in erster Linie um Wissensvermittlung, nicht um Glaubenserweckung geht. Diese bleibt der Kirche und dem Elternhaus überlassen; der Religionslehrer kann nur mittelbar, durch seine persönliche Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft, daran teilhaben. Die Glaubenserweckung setzt aber eine zumindest elementare Bibelkenntnis voraus und ist ohne sie nicht möglich.

Welcher Art die zu vermittelnden Kenntnisse sind, darüber gibt die Festlegung auf die Grundsätze der Glaubensgemeinschaft einen Hinweis. Die katholischen Glaubensgrundsätze beruhen auf Bibel und Tradition. Welchen Teilen der Bibel und welchen durch Tradition begründeten Grundsätzen besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden ist und welche mehr kursorisch behandelt werden, mag in den Lehrplänen nach inhaltlichen und pädagogischen Gesichtspunkten entschieden werden. Verfassungsrechtlich vorgegeben ist aber, daß jedenfalls Grundkenntnisse der Bibel und der wesentlichen Grundsätze, die die kirchliche Tradition aus ihr ableitet, vermittelt werden müssen. Nach dieser Verfassungsvorschrift bilden die für den Religionsunterricht vorgesehenen Lehrstunden nicht einen leeren Rahmen, den man mit irgendwelchen Inhalten beliebig füllen dürfte, sondern es muß sich immer um Religionsunterricht im Sinne des Grundgesetzes handeln.

Es gab in den 70er Jahren, es gibt aber auch gegenwärtig noch – oder wieder – ernstzunehmende Tendenzen, den Religionsunterricht in einer Weise umzufunktionieren, die eindeutig verfassungswidrig sind. Um sie anschaulich zu machen, gebe ich ein Beispiel. Ich zitiere im folgenden aus einem Vortrag, den Professor Norbert Scholl am 30. April 1989 im Kirchenfunk des Südwestfunks gehalten hat. Hier heißt es:

Die Mehrzahl der Schüler »wünscht keine Belehrung in Dogmatik, in Sexualmoral oder in biblischen Fragen, sondern erwartet vom Religionsunterricht allgemeine Lebenskunde, Diskussionen über Atomenergie, Umweltschutz, Frieden und Abrüstung« (S. 5). »Das Angebot des Religionsunterrichts sollte sich an der Mehrheit orientieren« (S. 8). »Es mag sein, daß sich die Inhalte eines so konzipierten Religionsunterrichtes nicht mehr allzusehr von denen unterscheiden, die für den alternativ zum Religionsunterricht angebotenen Ethik- und Moralunterricht erarbeitet wurden. Aber ist das wirklich so schlimm? Ich kann nicht recht einsehen, warum Kirchenvertreter und katholische Elternverbände sich dagegen zur Wehr setzen und auf die Darbietung der ›unverkürzten Lehre‹ im Religionsunterricht pochen« (S. 10). »Als ordentliches Lehrfach an einer Schule für alle hat der Religionsunterricht in erster Linie nicht kirchliche, sondern allgemein gesellschaftliche Interessen wahrzunehmen« (S. 11). Es sei »eine radikale Durchforstung der geltenden Lehrpläne ... dringend geboten« (S. 13). Statt ihrer »sollten die Lehrpläne die Behandlung einiger weniger, eher anthropologisch und gesellschaftlich ausgerichteter Zielfelder verbindlich für alle vorschreiben« (S. 14). »Der

Lehrer soll sich fragen: Helfe ich ihnen (den Schülern) mit meinem Unterricht, Unrechtsstrukturen und Zwangsmechanismen zu erkennen, Heuchelei und Lüge zu entlarven, Furcht und Kleinmut im Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu überwinden?« (S. 14). »Der Glaube kann nicht einfach weitergegeben werden wie ein Erbstück ... Vermittelbar sind allenfalls Wissen, Katechismuswahrheiten, biblische Geschichten« (S. 16). Darauf solle man verzichten.

Das ist ein Plädoyer für die Verweigerung des Religionsunterrichts und seine Ersetzung durch irgendetwas anderes – durch gutgemeinte Lebenshilfe, Ethik, Anthropologie oder einfach nur Anregung des politischen Engagements. Da dieses Plädoyer von einem Theologieprofessor stammt und im Kirchenfunk ausgestrahlt wurde, finden wir in ihm alle drei Problemkreise auf einmal.

Wie weit verbreitet diese Meinung auch sein mag – sicher ist, daß sie typisch für eine Tendenz ist, die viele Fürsprecher hat, die in der Religionslehrerausbildung zumindest an einigen Hochschulen kräftig gefördert wird und die den persönlichen Neigungen der dort Erzogenen entgegenkommt. Die Schlupfwespe legt ihre Eier in fremde Raupen, die Larven fressen diese von innen leer. Das ist eine intelligente Technik, die sich auch auf die kirchlichen Institutionen im allgemeinen und den Religionsunterricht im besonderen anwenden läßt. Wird die junge Generation in Unwissen über Bibel und Tradition gehalten, so ist ihre Glaubenserweckung so gut wie ausgeschlossen. Sie wird dann für andere Ideologien, Weltanschauungen und Engagements verfügbar.

Nach der Verfassungsvorschrift des Art. 7 III GG ist weder der Staat noch der einzelne Religionslehrer befugt, den Religionsstunden einen beliebigen Inhalt zu geben, der nicht mehr den Charakter des Religionsunterrichts hätte. Nicht einmal die Kirche selbst hätte das Recht, dies zu fördern oder auch nur zu dulden. Indem der Staat die Pflicht zum Religionsunterricht in seine Verfassung aufnimmt, bekundet er zugleich ein eigenes staatliches Interesse an der religiösen Wissensvermittlung. Immerhin kann man ohne Grundkenntnisse in Bibel und kirchlicher Tradition weder die europäische Geschichte noch die große Literatur, noch die Philosophie, noch das Recht, noch die politischen Probleme der Vergangenheit und Gegenwart verstehen. Würden diese Kenntnisse nicht im Religionsunterricht vermittelt, so müßte ein verantwortlich handelnder Staat vernünftigerweise ein von ihm unabhängiges Schulfach für sie einrichten. Das Grundgesetz sieht jedoch vor, daß die Vermittlung dieser Kenntnisse im Religionsunterricht erfolgt. Hier gibt es keinen Spielraum für alternative Gestaltungsmöglichkeiten – weder für die Kirche noch für den Staat.

Ekklesiologische Irrwege?

Der Priestermangel und das Suchen nach einem Zukunftsmodell für Kirche und Gemeinde

Von Winfried Henze

I.

Die Zahl der Priester nimmt in den deutschen Diözesen seit etlichen Jahren kontinuierlich ab. Immer öfter muß ein Pfarrer die Sorge für eine Nachbargemeinde mit übernehmen. Eine Zeitlang hat man versucht, auftretende Notstände durch »Löcherstopfen« zu beheben, zum Beispiel durch den Einsatz von Ordenspriestern in der Pfarrseelsorge oder durch Hereinholen von Priestern aus dem Ausland. Inzwischen jedoch wächst die Einsicht, daß man mit Notmaßnahmen auf die Dauer nicht weiterkommt. Man sieht den Priestermangel nicht als eine vorübergehende Mangelerscheinung an, sondern nimmt ihn mehr und mehr zum Ausgangspunkt, über die Struktur der Gemeinde der Zukunft nachzudenken, aufbauend auf der Communio-Theologie des Zweiten Vaticanums. Angestoßen von der Notsituation beginnen viele, neue Gemeindemodelle zu entwerfen. Solche Überlegungen sind dringend. Sie bergen dennoch in sich die Gefahr ekklesiologischer Irrwege.

Was eine katholische Gemeinde ist und wie sie künftig aussehen soll, wird noch mancher theologischen und praktischen Erörterung bedürfen. Deutlich ist ein wachsendes Verantwortungsbewußtsein der Gemeindemitglieder für das Leben ihrer Gemeinde zu beobachten. Im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil wird mehr und mehr über das allgemeine Priestertum der Gläubigen gesprochen, und in der Tat ist diese theologische Wiederentdeckung noch längst nicht bis in ihre letzten Möglichkeiten und Konsequenzen durchdacht. Doch bei allem theologischen Denken und allem konkreten Wandel der Gemeinden gibt es hier doch Konstantes, das nicht zur Disposition steht. Das Miteinander von Amt und Gemeinde gehört offenbar zum Wesen der Kirche, diese »polare Zweiheit« ist ihr unantastbarer Besitz, und die Kirche hat deshalb alle Versuche, den wesentlichen Unterschied von Amt und Gemeinde zu beeinträchtigen, entschieden zurückgewiesen.[1] Es ist darum auch unsinnig (und scheint auch aus der Mode zu kommen), von »priesterlosen Gemeinden« zu sprechen – solche kann es nach katholischem Verständnis nicht geben. Umso aufmerksamer müssen freilich alle sein, die dem Priestermangel mit einem neuen »Gemeindekonzept« begegnen möchten. Es kann nicht Aufgabe unserer Seelsorgsplaner und Synoden sein, Strukturen und Programme zu entwerfen, die ein möglichst vollkommenes Gemeindeleben ohne Priester zum Ziel haben. Sie könnten ja auf diese Weise in die Gefahr geraten, so gute »Ersatzmodelle« zu schaffen, daß diese am Ende als Kirche der Zukunft betrachtet werden, derweil unabdingbare Merkmale der katholischen Gemeinde in den Hintergrund treten. So entsteht ein Dilemma: Je besser es gelingt, »priesterloses« Gemeindeleben zu gestalten, umso mehr könnte dadurch einer falschen Ekklesiologie Vorschub geleistet werden.

---

1 Vgl. O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament. Frankfurt 1953, S. 203.

II.

Zunächst freilich wird es um sehr viel Einfacheres gehen. Die Priester müssen von Beschäftigungen entlastet werden, die nicht ihres Amtes sind. Bischöfe haben die ständig steigende »Papierflut« beklagt. Noch immer ist es weithin üblich, den Priester auch da als Verantwortlichen anzusprechen, wo eigentlich der »Weltdienst« der Laien gefragt ist, zum Beispiel, wenn sich eine Gemeinde um die Wohnungsnot der Spätaussiedler und Studenten oder um Maßnahmen für die Arbeitslosen oder die Drogenabhängigen kümmert. Vielerlei Verwaltungsaufgaben in der Gemeinde und ihren caritativen Einrichtungen werden noch immer dem Priester aufgebürdet, auch von den bischöflichen Behörden. Man wird prüfen müssen, ob sich die Kirche nicht institutionell übernommen hat, so daß sie bei etlichen Einrichtungen nur noch »Trägerin«, dagegen kaum noch geistliche Gestalterin ist – wobei dem Priester oft weniger die spirituellen Aufgaben als ziemlich weltliche Arbeitgeberfunktionen obliegen. Sehr genau werden unsere Gremien darauf achten müssen, wem sie Aufgabenfelder wie »Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung« zuweisen – sind das genuin priesterliche Themen? Erst recht wird die Gemeinde der Zukunft den Priester immer weniger beim Organisieren ihrer vielfältigen Freizeit-Aktvitäten, ihrer Geselligkeit, gar als maître de plaisir in Anspruch nehmen. Die Möglichkeiten seiner Entlastung von Nicht-Priesterlichem sind wohl bei weitem noch nicht ausgeschöpft.

Zu fragen ist darüber hinaus, ob nicht auch der eigentliche Dienst des Priesters, besonders bei der Feier der Eucharistie, im Übermaß in Anspruch genommen wird. In manchen deutschen Großstädten ist in den letzten drei Jahrzehnten die Zahl der Sonntagsmessen im Verhältnis zur Zahl der Gemeindemitglieder auf das Doppelte und mehr gestiegen. Die Kirche ist der Siedlungsentwicklung gefolgt und hat überall in den Vororten und Trabantenstädten der Großstädte Pfarrgemeinden eingerichtet. Sie ist damit den Gemeindemitgliedern örtlich nahegeblieben und hat ihnen weite Wege zu zentral gelegenen Kirchen erspart. Es muß gefragt werden, ob den Gemeindemitgliedern nicht dafür eine Einschränkung hinsichtlich der jeweils günstigsten Zeiten für die Sonntagsmesse auferlegt werden kann. Jedenfalls führt das Bestreben, in jeder Gemeinde ein vollständiges »Programm« einschließlich der Vorabendmesse »anzubieten«, zu der kaum noch zu schaffenden Vermehrung der Meßfeiern.[2] Ähnliches ist über die Messen aus besonderem Anlaß zu sagen (Trauung, Sterbefall etc.): Lassen sie sich nicht oft mit dem normalen Gemeindegottesdienst zusammenlegen, sonntags wie werktags?

Fragen dieser Art dürfen nicht als bloße Probleme der Organisation oder des Managements betrachtet werden. Es geht um eine Gemeindereform, um einen Mentalitätswandel, bei dem die Kirche immer weniger als »Service-Unternehmen«, dafür immer mehr als Gemeinschaft verstanden wird. Insofern ist es richtig, wenn man das brennende Problem nicht vom Dienst des Priesters, sondern von der Gemeinde her anpackt.

---

2 Hier ist auch zu fragen, ob das Verständnis der Eucharistiefeier als »Versammlung der Gemeinde am Herrentag« nicht bedeutet, daß im Idealfall überhaupt nur eine Messe in jeder Gemeinde stattfindet.

III.

Wichtigster Vollzug des Gemeindelebens ist die Eucharistiefeier, möglichst die sonntägliche. Christus sagt: Tut *dies* zu meinem Gedächtnis! *Dies*, also nicht irgendetwas anderes. In dem Bestreben, der Gemeinde einen sonntäglichen Gottesdienst zu ermöglichen, auch wenn kein Priester zur Verfügung steht, sind mannigfache Formen priesterloser Gottesdienste entwickelt worden, man beginnt zu entdecken, daß Wortgottesdienste genuine Ausdrucksformen der Laien-Spiritualität sein können. So wird man sich um deren Gestaltung weiter bemühen müssen. Und doch steckt hier eine Gefahr: Wenn man, statt Formen echter Laiengottesdienste zu entwickeln, nach einem immer besseren »Ersatz« für die Messe sucht, könnte der Vorrang des Eigentlichen in Vergessenheit geraten.

Es gibt Formen dieser Gottesdienste, bei denen die Gemeindemitglieder kaum noch den Unterschied zur Meßfeier bemerken. Da findet ein kompletter Wortgottesdienst mit Kyrie, Gloria, Lesung, Evangelium, Predigt, Credo und Fürbitten statt, danach Präfation, Sanctus, Paternoster, Agnus Dei, Kommunionausteilung und Schlußsegen. Ein solcher Gottesdienst, sorgfältig vorbereitet und musikalisch gut gestaltet, wird bald recht beliebt sein und sich möglicherweise angenehm abheben von der Messe, die ein »eingeflogener« überlasteter Priester zelebriert. Gibt man hier der weitverbreiteten Neigung nach, der »Akzeptanz«, womöglich gar der Ästhetik des Gottesdienstes den Vorrang vor dem Wesen des Geschehens zu geben, geht der Sinn für die Unersetzbarkeit der Eucharistiefeier verloren. Wo immer man das Problem der Gemeinden ohne ortsansässigen Priester behandelt, wird man prüfen müssen, ob priesterlose Gottesdienste mit Kommunionausteilung überhaupt zum örtlichen Regelfall werden dürfen, ob sie mit der Trennung von Meßfeier und Kommunionempfang nicht weit hinter die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückführen und hinsichtlich des Eucharistieverständnisses nicht eine neue ökumenische Belastung aufbauen.

In bischöflichen Verlautbarungen sind die priesterlosen Gottesdienste am Sonntag als hochbedeutsam für den Zusammenhalt der Gemeinde bezeichnet worden, auch die Würzburger Synode hat diesen Gedanken unterstrichen. Keiner dürfe diesen Gottesdiensten »aus nichtigen Gründen fernbleiben, etwa, weil er in der Nachbarschaft eine Eucharistiefeier besuchen kann«, hieß es in einem kirchlichen Amtsblatt.[3] Hier ist ernsthaft zu fragen, ob der Gemeindebegriff noch stimmt, der das Zusammenkommen, bei dem nicht die Eucharistie vollzogen wird, mit solchem Vorrang bedenkt. Es müssen Wege gefunden werden, daß die Gemeinde auch bei seltener werdenden Eucharistiefeiern sonntags zusammenkommt, ohne Zweifel. Aber es muß auch das Bewußtsein wachbleiben, daß das Meßopfer nicht durch noch so wohlgelungene Gottesdienste anderer Art ersetzt werden kann.[4]

---

3 Vgl. *Kirchlicher Anzeiger für das Bistum Hildesheim* 1978, S. 206.

4 Wie weit man beim Bemühen um priesterlose Gottesdienste auf ekklesiologische Irrwege geraten kann, hat ein Artikel des Salzburger Liturgikers Franz Nikolasch in der österreichischen Zeitschrift *Kirche intern*, Maiausgabe 1990, gezeigt. Er empfiehlt den Katholiken, in Ermangelung eines geweihten Priesters das Abendmahl des Herrn alleine zu feiern und begründet dies mit den positiven Aussagen, die das Konzil über das protestantische Abendmahl gemacht hat. Diese könnten also – so Nikolasch – Katholiken bei einer Abendmahlfeier ohne Priester auch erfahren. Man kann nicht genau erkennen, bis zu welcher Konsequenz der ekklesiologische Irrweg hier beschrit-

IV.

So haben Bestrebungen, ein Modell der künftigen Kirche unter dem Gesichtspunkt des Priestermangels zu entwickeln, ihre Tücken. Man muß doch fragen: Ist der Schwund der Priesterberufe ein unabwendbares Fatum? Gewiß weiß niemand, wie lange die derzeitige Notlage noch andauern wird, gewiß müssen unsere Synoden dies realistisch feststellen und versuchen, das Beste aus der Not zu machen, neue Aktivitäten zu entwickeln, neues Verantwortungsbewußtsein der Gemeindemitglieder auf der Basis des allgemeinen Priestertums. Nur eines dürfen sie nicht: den Priestermangel zur Grundlage eines Modellentwurfs für die Kirche von morgen machen. Der Priestermangel ist nicht Grundlage, sondern Notstand. Er darf nicht als Richtschnur genommen, er muß vielmehr bekämpft werden. Es ist die Frage, ob genug geschieht, um den Gemeinden von morgen die nötigen Priester zu sichern. Zweifellos ist dies zuerst eine Sache des Gebetes.[5] Aber wird es nicht Zeit, überall mit Leidenschaft die Frage zu diskutieren: Was tun wir, um wieder mehr Priester zu bekommen? Ein paar Anregungen dazu seien zur Diskussion gestellt.

Zunächst ist zu fragen, ob in der katholischen Jugend, aus deren Arbeit jahrzehntelang die meisten Priesterberufe gekommen sind, wohl der Geist herrscht, in dem sich solche Berufe entwickeln können. Hier wie erst recht an den Theologiefakultäten ist oft eine übertrieben kirchenkritische Einstellung zu beobachten, die möglicherweise Priesterberufe erstickt oder doch vielen jungen Männern den begeisterten Schwung nimmt, in und mit der Kirche für das Reich Gottes zu arbeiten. Zur derzeitigen Diskussion zwischen den Lehrern der Theologie und den Bischöfen könnten Gemeinden, die vom Problem des Priestermangels umgetrieben sind, einen wichtigen Beitrag leisten.

Wird das Berufsbild des Priesters nicht durch ein übertriebenes, zuweilen fast wehleidiges Reden von Mangel und Überlastung getrübt? Dabei gibt es zweifellos Männer mit vergleichbarem Bildungsstand, die härter arbeiten müssen als viele Priester, auch solche, die bei Versetzung weniger rücksichtsvoll behandelt werden, obwohl sie Familie haben (z.B. Offiziere der Bundeswehr) – von den Anforderungen, die hinsichtlich von Umgangsformen und Disziplin in großen Unternehmen gestellt werden, ganz zu schweigen. Die Not vieler Priester ist nicht die Arbeitsüberlastung, sondern das Gefühl, nichts zu schaffen, immer wieder neue Enttäuschungen erleben zu müssen. Das aber ist ein Problem, das mit dem Personalmangel nur wenig zu tun hat. Es ist ein Problem der Spiritualität und Aszese, und es muß gefragt werden, ob die Priesterausbildung in dieser Hinsicht genug bietet.

Das zuviele Reden über den Priestermangel birgt auch die Gefahr in sich, daß der Leistungswille nachläßt, weil man meinen könnte, daß ja doch jeder genommen wird, gleichgültig, wie er sich verhält und was er für Zeugnisse bringt. Auf keinen Fall darf der Mangel Bischöfe und Regenten veranlassen, tatsächlich in diesem Sinne zu verfahren. Noch immer haben vielmehr Ziele gereizt, die nicht mit leichter Hand zu gewinnen waren.

---

ten ist: entweder bis zur Empfehlung einer bloßen Erinnerungsfeier als Eucharistie-Surrogat – oder sogar bis zur Leugnung des Weihepriestertums als Voraussetzung einer gültigen Eucharistiefeier.

5 Vgl. Lk 10,2.

Eine wichtige Voraussetzung für mehr Priesterberufe ist auch das Beenden der Zölibatsdiskussion. Daß die ehelose Lebensform der Priester wertvoll ist und daß die Kirche nicht zur Überwindung einer Mangelphase darauf verzichten wird, ist oft genug gesagt worden, so auch wieder von der Bischofssynode im Herbst 1990. Papst Johannes Paul II. sieht im schwindenden Sinn für die priesterliche Ehelosigkeit ebenso einen »geistlichen Notstand« wie im Priestermangel selber.[6] Wenn junge Männer, die diesen Weg zu gehen bereit sind, damit in der Kirche, bei Professoren und Gemeinden auf Unverständnis stoßen, läuft ihre Bereitschaft zur Ganzhingabe im Priesterberuf leicht ins Leere und wird menschlich nicht mehr tragbar. Man muß alle diejenigen, die die Zölibatsdiskussion immer wieder neu entfacht haben, kritisch fragen, ob sie damit nicht manche Priesterberufe ins Wanken gebracht haben. Auch das Modell der »viri probati« wird solange keine Chance haben, als es Tendenzen gibt, damit den Priesterzölibat auszuhebeln. »Viri probati«, gestandene verheiratete Männer aus der Mitte der Gemeinde, sind ein anderer Personenkreis als die nicht mehr zu übersehende Gruppe derjenigen, die Theologie studieren und wegen des Zölibats keine Priester werden, dabei aber das Ziel verfolgen, nach Jahren im kirchlichen Dienst doch noch zu Priestern geweiht zu werden. Unter solchen Auspizien das Projekt »viri probati« zu betreiben, bedeutet in der Praxis, den normalen Priesternachwuchs weiter zu mindern und junge Männer in eine Sackgasse zu führen. Wenn je die Grundidee der »viri probati« in der Kirche eine Chance haben soll, muß zuvor die derzeitige Zölibatsdiskussion ihr Ende gefunden haben.

Zu fragen ist auch, ob der Priesterberuf nicht an Anziehungskraft gewinnen würde, wenn man die Stellung des Priesters in der Gemeinde deutlicher nach den Vorgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils theologisch beschreiben würde. Ist genügend klar, daß der Priester nicht nur Glied der Gemeinde ist wie alle anderen, sondern ihr auch »in persona Christi« gegenübersteht?[7] Wer die künftige Gemeindestruktur vom Priestermangel her anpackt, gerät leicht in die Gefahr, das allgemeine Priestertum aller Getauften so zu betonen, daß die Konturen des Weihepriestertums unklar werden. Das Verbot der Laienpredigt in der Eucharistiefeier (also in Anwesenheit eines Priesters) verrät die Sorge Roms um solche Nivellierungstendenzen. Bei aller Mitverantwortung der Laien, die sich weiter entfalten muß, darf nicht in Zweifel gezogen werden, daß der Priester die Gemeinde im Auftrag des Bischofs kraft seines Amtes leitet, also keiner demokratischen Legitimation bedarf. Gewiß darf es keine Rückkehr von »Hochwürden« geben, gewiß müssen die Priester noch mehr Brüderlichkeit im Umgang mit den Laien pflegen (und deren vorrangige Kompetenz auf ihren Gebieten achten), aber der Tendenz zu einem kongregationalistischen Kirchenbegriff muß widerstanden werden: Die Autorität des Priesters leitet sich nicht »vom Volke her« ab. »Demokratische« Tendenzen dieser Art sind weit verbreitet. Die Kirche indessen »weiß um ihr Wesen und kann es nicht den Wünschen zeitbedingter Auffassungen preisgeben«.[8]

---

6 Vgl. die Ansprache an die Deutsche Bischofskonferenz in Fulda am 17. November 1980, in: Papst Johannes Paul II. in Deutschland. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 25, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1980.

7 Vgl. *Lumen gentium* 3/27.

8 Vgl. O. Semmelroth, a.a.O., S. 204.

V.

Es ist also, nach alledem, kein Irrweg, wenn man den Priestermangel zum Anlaß nimmt, um über das Thema »Gemeindereform« nachzudenken. Sofern man die je eigene Verantwortung von Priestern und Laien beachtet, kann das Suchen nach neuen Modellen für die Gemeinde viel Gutes bringen, die hier angedeuteten ekklesiologischen Irrwege können vermieden werden. »Gemeindereform« ist jedoch nicht zuerst eine Sache der Strukturen, sondern der geistlichen Erneuerung. Wenn diese die Hauptsache bleibt, schwindet die Gefahr, daß in den Gemeinden ein Klima der Zufriedenheit mit Ersatzlösungen entsteht. Vielmehr wird eine Atmosphäre geschaffen, in der Priesterberufe wachsen können. Das Modell der Gemeinde von morgen ist nicht so sehr durch Planen und Konstruieren zu finden als vielmehr durch die Bereitschaft zu unbedingter Christusnachfolge – wozu auch das tapfere und geduldige Durchstehen von Mangelzuständen gehört.

Zur »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen«

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Die »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen«, die die Vatikanische Kongregation für die Glaubenslehre am 24. Mai dieses Jahres veröffentlichte, hat besonders in Deutschland »kritische Anfragen« ausgelöst. Zwar wurde der vollständige Text der Instruktion in der »Herder-Korrespondenz« (August-Heft, S. 365-373) publiziert, doch hat die Presse-Präsentation, die Joseph Kardinal Ratzinger bei ihrer Veröffentlichung vorlegte, bei uns nur wenig Beachtung gefunden.

Im folgenden drucken wir diese Pressevorstellung vollständig ab, da wir glauben, daß sie zu Lektüre und Verständnis der Instruktion eine wichtige Lesehilfe darstellt.

Die Bedeutung des Theologen und der Theologie für die ganze Gemeinschaft der Glaubenden ist auf dem Zweiten Vatikanum in einer neuen Weise sichtbar geworden. Vorher hatte man Theologie als eine Beschäftigung eines kleinen Kreises von Klerikern angesehen, als eine elitäre und abstrakte Angelegenheit, die für die kirchliche Öffentlichkeit kaum Interesse beanspruchen konnte. Die neue Weise, den Glauben zu sehen und zu sagen, die sich auf dem Konzil durchsetzte, war Frucht des vorher kaum beachteten Dramas einer theologischen Neubesinnung, die nach dem Ersten Weltkrieg im Zusammenhang mit neuen geistlichen Bewegungen in Gang gekommen war. Die herrschende liberalistische Grundstimmung mit ihrem naiven Fortschrittsoptimismus war im Grauen des Krieges zusammengebrochen und mit ihr auch der theologische Modernismus, der

den Glauben an das liberale Weltbild anzugleichen versucht hatte. Liturgische Bewegung, Biblische und Ökumenische Bewegung, schließlich eine starke Marianische Bewegung gestalteten ein neues geistiges Klima, in dem auch eine neue Theologie wuchs, die im Zweiten Vatikanum für die ganze Kirche fruchtbar wurde. Die Bischöfe selbst waren von dem Reichtum einer ihnen zum Teil noch wenig vertrauten Theologie überrascht und ließen sich willig von den Theologen als ihren Lehrmeistern in bisher von ihnen unbetretenes Land führen, auch wenn die letzten Entscheide, was Aussage des Konzils und somit der Kirche selbst werden durfte, den Vätern überlassen blieben.

Nach dem Konzil ging die Dynamik der Entwicklung weiter; die Theologen fühlten sich mehr und mehr als die eigentlichen Lehrer der Kirche und als die Lehrer auch der Bischöfe. Seit dem Konzil waren sie überdies von den Massenmedien entdeckt und für sie interessant geworden. Das Lehramt des Heiligen Stuhls erschien nun zusehends als ein letzter Rest eines verfehlten Autoritarismus: Der Eindruck war, daß da mit dem Pochen auf Autorität von einer außerwissenschaftlichen Instanz das Denken gegängelt werden sollte, während doch der Weg der Erkenntnis nicht durch Autorität vorgeschrieben werden könne, sondern einzig von der Kraft des Arguments abhänge. So ist eine Neubesinnung auf die Stellung der Theologie und des Theologen wie auf deren Verhältnis zum Lehramt notwendig geworden, die beides aus ihrer inneren Logik zu verstehen versucht und damit nicht nur dem Frieden in der Kirche dient, sondern vor allem auch einer rechten Weise der Verbindung von Glaube und Vernunft.

Dieser Aufgabe versucht die vorliegende Instruktion zu dienen. Es geht also letztlich um ein anthropologisches Problem: Wenn Religion und Vernunft sich nicht in der rechten Weise finden können, dann zerfällt das geistige Leben des Menschen in einen platten, technizistischen Rationalismus einerseits und in einen finsteren Irrationalismus andererseits. Die Welle von Esoterik, die wir heute erleben, zeigt, daß in den herrschenden positivistischen Rationalismus die tieferen Schichten des Menschseins nicht mehr integriert werden können und darum atavistische Formen des Aberglaubens wieder Macht gewinnen über ihn. Der Positivismus bestreitet die Wahrheitsfähigkeit des Menschen, dessen Erkenntnis sich auf das Machbare und Überprüfbare beschränke; das Irrationale triumphiert, wo der Bereich des Machens verlassen wird. Der scheinbar ganz befreite Mensch wird zum Knecht undurchschaubarer Mächte. Deshalb stellt die Instruktion das Thema Theologie in den großen Horizont der Frage von Wahrheitsfähigkeit und von wahrer Freiheit des Menschen: Der christliche Glaube ist nicht eine Freizeitbeschäftigung und die Kirche nicht ein Club, neben dem andere ähnliche oder auch unähnliche stehen. Der Glaube antwortet vielmehr auf die Urfrage des Menschen nach seinem Woher und nach seinem Wohin. Er bezieht sich auf jene Grundprobleme, die Kant als Kernpunkt der Philosophie bezeichnet hat: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Mit anderen Worten: der Glaube hat es mit Wahrheit zu tun, und nur wenn der Mensch wahrheitsfähig ist, kann man auch sagen, er sei zur Freiheit berufen.

Im Alphabet des Glaubens steht an erster Stelle die Aussage: Im Anfang war der Logos. Der Glaube zeigt uns, daß die ewige Vernunft der Grund aller Dinge ist bzw. daß die Dinge vom Grund her vernünftig sind. Der Glaube will dem Menschen nicht irgendeine Art von Psychotherapie anbieten, *seine* Psychotherapie ist die Wahrheit. Deswegen ist er universal und seinem Wesen nach missionarisch. Deshalb auch ist der Glaube von innen her, wie die Väter sagen, »quaerens intellectum«, auf der Suche nach

Verstehen. Das Verstehen, also die rationale Beschäftigung mit dem vorgegebenen Wort, gehört zum christlichen Glauben konstitutiv. Er bringt notwendigerweise Theologie hervor; das unterscheidet übrigens den christlichen Glauben auch rein religionsgeschichtlich von allen übrigen Religionen. Theologie ist ein spezifisch christliches Phänomen, das aus der Struktur dieses Glaubens folgt.

Aber wodurch unterscheidet sich Theologie von Religionsphilosophie und von profaner Religionswissenschaft? Dadurch, daß die menschliche Vernunft sich nicht allein gelassen weiß. Ihr geht ein Wort voraus, das zwar logisch und vernünftig ist, aber nicht von ihr selber stammt, sondern ihr geschenkt wurde und daher sie auch immer übersteigt. Es bleibt eine Aufgabe, die wir in dieser Geschichte nie ganz ausschöpfen. Theologie ist Nachdenken des uns von Gott Vorgesagten, Vorgedachten. Wenn sie diesen festen Grund verläßt, löst sie sich als Theologie auf, und dann ist das Absinken in den Skeptizismus, die Zerspaltung der Existenz in Rationalismus und Irrationalismus unausweichlich.

Kehren wir zu unserer Instruktion zurück. Sie behandelt die Aufgabe des Theologen in diesem weiten Rahmen und macht damit die Größe der Sendung des Theologen sichtbar. An der Gliederung wird auffallen, daß wir an den Anfang nicht das Lehramt gesetzt haben, sondern die Darstellung der Wahrheit als einer Gabe Gottes an sein Volk: Die Wahrheit des Glaubens ist nicht dem isolierten einzelnen gegeben, sondern Gott hat mit ihr Geschichte und Gemeinschaft bauen wollen. Sie hat ihren Ort in dem gemeinschaftlichen Subjekt des Volkes Gottes, der Kirche. Dann wird die Berufung des Theologen dargestellt. Erst darauf folgt das Lehramt und beider Beziehung zueinander. Das bedeutet zweierlei:

1. Die Theologie ist nicht einfach und ausschließlich eine Hilfsfunktion des Lehramtes; sie ist nicht darauf beschränkt, Argumente für das vom Lehramt Vorgegebene zu sammeln. Dann würden Lehramt und Theologie in die Nähe der Ideologie rücken, bei der es nur um Erwerb und Erhalt der Macht geht. Theologie hat ihren eigenen Ursprung; das Dokument nennt im Anschluß an den heiligen Bonaventura zwei Wurzeln der Theologie in der Kirche: zum einen die Dynamik auf Wahrheit und Verstehen hin, die im Glauben ist; zum anderen auch die Dynamik der Liebe, die den näher kennen will, den sie liebt. Dem entsprechen zwei Richtungen der Theologie, die sich aber gegenseitig durchdringen: eine mehr nach außen hin gehende, die sich um den Dialog mit allem vernünftigen Suchen nach Wahrheit in der Welt müht; eine mehr nach innen gehende Richtung, die die innere Logik und Tiefe des Glaubens ergründen will.

2. Das Dokument behandelt die Frage der kirchlichen Sendung des Theologen nicht in dem Dualismus Lehramt – Theologie, sondern in dem Dreiecksverhältnis: Volk Gottes als Träger des Glaubenssinnes und als gemeinsamer Ort allen Glaubens, Lehramt und Theologie. Die Dogmenentwicklung der letzten 150 Jahre verweist ganz deutlich auf diesen Zusammenhang: Die Dogmen von 1854, 1870, 1950 wurden möglich, weil der Glaubenssinn sie gefunden hatte, Lehramt und Theologie waren von ihm geführt und haben ihn langsam einzuholen versucht.

Damit ist dann auch die wesentliche Kirchlichkeit der Theologie schon ausgesagt. Theologie ist nie einfach die Privatidee eines Theologen. Als solche könnte sie wenig zählen; sie sinkt dann schnell ins Bedeutungslose ab. Die Kirche als lebendiges und in den Wandlungen der Geschichte beständiges Subjekt ist vielmehr der Lebensraum des Theologen; in ihr sind die Erfahrungen des Glaubens mit Gott verwahrt. Theologie

kann nur dann geschichtlich bedeutsam bleiben, wenn sie diesen ihren Lebensraum anerkennt, sich in ihn einsenkt und von innen her an ihm Anteil gewinnt. Deswegen ist die Kirche für den Theologen nicht eine dem Denken äußerliche und fremde Organisation. Sie ist als gemeinsames, die Enge der einzelnen überschreitendes Subjekt die Bedingung der Möglichkeit, daß Theologie überhaupt wirksam werden kann. So versteht man, daß für den Theologen zweierlei wesentlich ist: zum einen die methodische Strenge, die zum Geschäft der Wissenschaft gehört; das Dokument verweist dabei auf Philosophie, historische Wissenschaften und Humanwissenschaften als privilegierte Partner des Theologen. Zum anderen braucht sie aber auch das innere Teilnehmen am Lebensgefüge der Kirche; den Glauben, der Gebet, Betrachtung, Leben ist. Erst in diesem Zusammenspiel wird Theologie.

Von da aus ergibt sich auch ein organisches Verständnis des Lehramtes. Zur Theologie gehört Kirche, sagten wir. Kirche ist aber nur dann mehr als eine äußere Organisation der Glaubenden, wenn sie eine eigene Stimme hat. Der Glaube geht der Theologie voraus; sie ist Suche nach dem Verstehen des nicht von uns erdachten Wortes, das unser Denken herausfordert, aber nie in ihm versinkt. Dieses dem theologischen Forschen vorausgehende Wort ist Maß der Theologie und braucht sein eigenes Organ – das Lehramt, das Christus den Aposteln und durch sie ihren Nachfolgern übergeben hat. Ich möchte jetzt nicht mehr im einzelnen darauf eingehen, wie das Dokument das Verhältnis von Lehramt und Theologie entfaltet. Unter dem Titel »Die gegenseitige Zusammenarbeit« stellt es die eigene Aufgabe beider und die rechten Formen ihres Miteinander dar. Die Überordnung des Glaubens, die dem Lehramt Autorität und ein letztes Entscheidungsrecht gibt, löscht die Eigenständigkeit theologischen Forschens nicht aus, sondern gibt ihr erst ihren festen Grund. Das Dokument verschweigt nicht, daß es auch im günstigsten Fall Spannungen geben kann, die aber fruchtbar sind, wenn sie von beiden Seiten in der Anerkennung der inneren Zuordnung ihrer Funktionen bestanden werden. Der Text stellt auch die verschiedenen Bindungsformen dar, die aus den Stufen des Lehramtes folgen. Er sagt – wohl erstmalig in dieser Offenheit –, daß es Entscheidungen des Lehramtes gibt, die nicht ein letztes Wort in der Sache als solcher sein können, sondern bei aller grundsätzlichen Verankerung in der Sache zunächst auch ein Signal pastoraler Klugheit, eine Art einstweiliger Verfügung sind. Ihr Kern bleibt gültig, aber die von den Umständen geprägten Einzelheiten können korrekturbedürftig sein. Man wird dabei sowohl an die Äußerungen der Päpste des vorigen Jahrhunderts über die Religionsfreiheit wie an die antimodernistischen Entscheidungen vom Beginn dieses Jahrhunderts, besonders an die Entscheidungen der damaligen Bibelkommission denken. Als Warnrufe gegen eilfertige und oberflächliche Anpassungen bleiben sie vollkommen berechtigt; kein geringerer als Johann Baptist Metz hat zum Beispiel gesagt, daß die antimodernistischen Entscheide der Kirche den großen Dienst getan haben, sie vor dem Versinken in der bürgerlichliberalen Welt zu bewahren. Aber in Einzelheiten der inhaltlichen Bestimmungen wurden sie überholt, nachdem sie ihren pastoralen Dienst in ihrer Situation erfüllt hatten.

Im zweiten Teil des letzten Kapitels wird gegenüber diesen gesunden Formen von Spannung eine Fehlform unter dem Titel »Dissens« behandelt, womit die Instruktion ein in den sechziger Jahren in den Vereinigten Staaten aufgekommenes Stichwort aufgreift. Wo die Theologie sich nach dem Mehrheitsprinzip organisiert und ein Gegenlehramt aufbaut, das den Gläubigen alternative Handlungsweisen anbietet, verfehlt sie

ihr Wesen. Sie erhebt sich zu einem politischen Faktor, stellt sich in Strukturen der Macht dar und pocht auf das politische Modell der Mehrheit. Mit dem Abrücken vom Lehramt verliert sie den Boden unter den Füßen, der sie trägt, und mit dem Heraustreten aus dem Raum des Denkens in das Spiel der Macht verfälscht sie auch ihr wissenschaftliches Wesen, so daß ihr die beiden Grundlagen ihrer Existenz abhanden kommen.

Wir hoffen, daß die Unterscheidung zwischen sinnvollen Weisen der Spannung und einer verkehrten und unannehmbaren Form der Entgegensetzung von Theologie und Lehramt hilfreich sein wird, um das Klima in der Kirche wieder zu entkrampfen. Die Kirche braucht eine gesunde Theologie. Die Theologie braucht die lebendige Stimme des Lehramts. Diese Instruktion soll zu einem erneuerten Dialog zwischen Lehramt und Theologie beitragen und so der Kirche im ausgehenden zweiten Jahrtausend und mit ihr der Menschheit in ihrem Ringen um Wahrheit und um Freiheit dienen.

Ein Versuch der Integration

Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890 bis 1933 *

Von Hans Maier

Der Volksverein war »der mitgliederstärkste und einflußreichste Verein des deutschen Katholizismus« (Rudolf Morsey). Als »Verein der Vereine«, als Massenbasis mit zeitweise 805 000 Mitgliedern, als Instrument der Schulung und Volksbildung organisierte er das sozialpolitische Engagement der deutschen Katholiken, insbesondere der Arbeiterschaft, im Kaiserreich und bereitete ihre politische Mitverantwortung in der Weimarer Republik vor. Was er wollte und in die Wege leitete, war ein großangelegter Versuch der Integration, und dies im doppelten Sinn des Wortes: Integration der Katholiken in das neue, mehrheitlich protestantische Kaiserreich nach 1890 und Integration der Katholiken in die Industriegesellschaft.

Wie entstand der Volksverein? Was waren seine Ziele? Wie arbeitete er? Was hat er erreicht? Worin liegt sein Erbe, seine bleibende Bedeutung? Darüber wollen wir bei diesem Festakt ein wenig miteinander nachdenken. Er ist ein Gedenktag von überregionaler Bedeutung. Aber wir dürfen dabei ruhig auch den genius loci beschwören. Denn Mönchengladbach und der Volksverein – das war ja lange Zeit fast dasselbe. Und es ist kein Zufall, daß man damals von dieser Stadt als einer »Zentrale des katholischen Geisteslebens in Deutschland« (Philipp Funk) sprach.

---

* Vortrag anläßlich der 100-Jahr-Feier des Volksvereins, gehalten am 28. Oktober dieses Jahres in Mönchengladbach.

I.

Der Volksverein wurde im Jahr 1890 gegründet. Die Frage stellt sich: Warum erst so spät? Wäre nicht schon im Kulturkampf nach 1870 Anlaß für die Schaffung einer katholischen Massenorganisation gewesen? Das führt uns mitten hinein in die Vorgeschichte des Volksvereinsgedankens, die bis in die 70er Jahre des 19. Jahrhunderts zurückreicht. Vergegenwärtigen wir uns kurz die Lage, in der sich die deutschen Katholiken damals befanden!

1872, als der Staat immer heftiger gegen Seelsorge und kirchliche Einrichtungen vorging, tauchten erstmals Pläne auf, in Deutschland einen Katholikenverein nach dem Vorbild des irischen Katholikenführers O'Connell ins Leben zu rufen. Der passive Widerstand sollte durch wirksame Aktionen in der Öffentlichkeit ergänzt werden. Ein Katholikenverein wurde in Mainz gegründet; man plante eine breite Volksbewegung zur Verteidigung der katholischen Rechte. Doch stieß dieses Vorgehen auf den Widerstand des Zentrumsführers Ludwig Windthorst. Öffentliche Agitation, so argumentierte er, bot dem Staat nur allzu leicht die Handhabe, Provokateure in Massenversammlungen einzuschleusen und anschließend Verbote zu verhängen; außerdem schwächte eine nationale Organisation die katholischen Ortsvereine, auf denen die Stärke des Zentrums beruhte. In der Tat wurden in der Folgezeit alle Aktionen des Katholikenvereins durch die preußische Polizei unterbunden; der Initiator, Freiherr von Loë, wurde verhaftet. Doch der Gedanke des katholischen Massenvereins war damit nicht tot; er lebte in den 80er Jahren, nach Abklingen des Kulturkampfs, wieder auf, als der Evangelische Bund »zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen« auf den Plan trat und sich mit herausfordernden Erklärungen gegen »jesuitischen Geist« und »Romanismus« wandte. Es lockte viele Katholiken, die Polemik zu erwidern – und in der Tat hatte jene Gruppe integralistischer Katholiken um den Freiherrn von Loë und den Jesuitenpater Tilmann Pesch, die sich Anfang 1890 in Mainz versammelte, zunächst einen Verein zur Abwehr des Evangelischen Bundes und zur Verteidigung der katholischen Lehre im Auge. Wäre man nach diesem Konzept verfahren, so wären freilich die Hauptenergien des katholischen Lagers in die konfessionelle Kontroverse geflossen. Dem Evangelischen Bund hätte sich eine Katholische Liga entgegengestellt.

Wiederum griff an dieser Stelle der greise Windthorst ein. Er stemmte sich mit allen Kräften gegen diesen Plan, intervenierte im Mainzer Gründungskreis, drohte sogar mit seinem Rücktritt als Parlamentarier. Er erreichte schließlich, daß die Gründung zurückgestellt wurde, bis weitere Fragen unter Beteiligung wichtiger Zentrumsmitglieder geklärt waren. Vor allem brachte er an diesem Punkt »die Mönchengladbacher« ins Spiel: den Textilfabrikanten Franz Brandts und seinen Verband »Arbeiterwohl«, dessen Generalsekretär Franz Hitze ihm als Sozialpolitiker bekannt und eng verbunden war. Mönchengladbach war damals ein Programm; es hieß: Verzicht auf romantische, ständestaatliche Vorstellungen, entschlossene Anerkennung der industriell-technischen Welt, Bemühung um betriebliche Verbesserungen, um Sozialpolitik und Sozialreform. Windthorst setzte auch durch, daß der neuzugründende Verein auf konfessionelle Polemik so weit wie möglich verzichtete – das apologetische Moment rückte in den Satzungsentwürfen von der ersten an die zweite Stelle. So war der Volksverein, als er schließlich das Licht der Welt erblickte, etwas anderes als das, was seine Initiatoren sich ursprünglich vorgestellt hatten: aus einer antiprotestantischen Liga war eine Orga-

nisation zur Schulung und Erziehung des katholischen Volkes geworden, aus einem Instrument der Verteidigung gegen »antichristliche Grundsätze« und »soziale Irrtümer« eine Sammlung der Katholiken für die Mitarbeit im Staat. Windthorst war es auch, der den wegen Überlastung zunächst widerstrebenden Brandts dafür gewann, den Vorsitz des Volksvereins zu übernehmen; sein Stellvertreter wurde der Kölner Rechtsanwalt Carl Trimborn, Schriftführer Franz Hitze; Windthorst selbst wurde Ehrenvorsitzender. Von den ursprünglichen Fürsprechern eines integralistischen und konfessionalistischen Kurses war am Ende keiner im Vorstand.

So nahm der Volksverein für das katholische Deutschland mit einem neuen Programm und neuen Männern von Mainz aus seinen Lauf. Bald galt er als Vermächtnis Windthorsts, der im März des folgenden Jahres starb. Die kirchlich-politische Situation im Gründungsjahr 1890 war in vieler Hinsicht offen. Man stand am Anfang der Wilhelminischen Ära, die zunächst mit großen Erwartungen begrüßt wurde. Die Kaiserlichen Erlasse vom 4. Februar 1890 hatten Hoffnungen auf eine dauerhafte soziale Befriedung geweckt. Die letzten Reste des Kulturkampfs waren inzwischen beseitigt. Bismarck trat im März nach Auseinandersetzungen mit dem Kaiser zurück. Im gleichen Jahr wurde das Sozialistengesetz nicht mehr verlängert. Es war also an der Zeit – so sah es der politische Realist Windthorst, und so formulierte es der Erste Aufruf des Volksvereins »An das katholische Volk« im November 1890 –, die Betonung nicht mehr so sehr auf die »Abwehr der falschen Lehren« als vielmehr auf die »Förderung und Betätigung der richtigen Grundsätze auf socialem Gebiete« zu legen; insbesondere erinnerte der Volksverein an die gemeinsamen Pflichten von Arbeitgebern und Arbeitnehmern und sprach die Hoffnung aus, »daß die Erkenntniß der Interessengemeinschaft beider Theile sich immer mehr Bahn breche«.

Mit dem Ende des Kulturkampfs und der Nicht-Verlängerung des Sozialistengesetzes war der parlamentarische Wettstreit um die künftige Politik neu eröffnet. Hier bezog der Volksverein klar und deutlich Position: wie er früher das Programm einer ständestaatlichen Restauration verworfen hatte, so erteilte er jetzt auch dem Klassenkampf – und damit einem Kernstück damaliger sozialdemokratischer Politik – eine Absage. Versachlichung der sozialen Auseinandersetzungen, bessere Gestaltung der Arbeitswelt, Ausbau der gesetzlichen Sicherungen – so lautete die Devise. In der Mitwirkung am gemeinsamen Werk der Sozialpolitik sahen die Katholiken zugleich ihren spezifischen Beitrag zur gesellschaftlichen Integration im Kaiserreich.

II.

Wie packte nun der Volksverein seine Aufgabe an? Welche Arbeitsformen entwickelten sich? Was war das Neue gegenüber den bisherigen Formen katholischer Organisation?

Einmal gewiß die Massenbasis: der Volksverein wandte sich an alle katholischen Männer über 18 Jahren (Frauen konnten erst nach einer Änderung des staatlichen Vereinsgesetzes im Jahr 1908 Mitglieder werden). Für den geringen Jahresbeitrag von 1 Mark bot er eine Fülle von Dienstleistungen an: Vereinszeitschrift, Flugblätter, Beratung, Kurse, Schulungen, Buchverleih – dazu das Gefühl, einer großen Organisation anzugehören und in bedrängten Lagen nicht allein zu stehen. Das Programm war für Lernwillige, für Aufsteiger gemacht: praktische Solidarität im katholischen Milieu ver-

band sich mit Bildungs- und Weiterbildungschancen, die Nähe zum Vertrauensmann, »der seine Straße kannte«, korrespondierte mit den Attraktionen ergänzender Fernlehrgänge. Junge Leute konnten in Kursen und Schulungen in eine Führungsrolle hineinwachsen und ihr Wissen an andere weitergeben; rhetorische und politische Talente konnten entdeckt und gefördert werden. Kein Wunder also, daß der Volksverein rasch Zulauf gewann: nach 5 Jahren waren bereits fast 180 000 Mitglieder beisammen, und vor dem Ersten Weltkrieg hatte man die schon erwähnte Marke von 805 000 erreicht. Der Schwerpunkt lag in Hessen, im Rheinland, in Westfalen, in Hannover – die Spuren der Gründer sind unschwer zu erkennen. Aber der Volksverein faßte auch in Baden, in Württemberg, der Pfalz, in West- und Ostpreußen, Schlesien, im Elsaß, ja selbst im rechtsrheinischen Bayern Fuß – obwohl im Süden immer Vorbehalte blieben und die Mönchengladbacher dort oft den Vorwurf zu hören bekamen, sie wollten den süddeutschen Arbeitervereinen »die preußische Pickelhaube aufsetzen«.

Daß der Volksverein in weniger als zehn Jahren ein System differenzierter Dienstleistungen aufbauen konnte, ist das Ergebnis einer überlegten Organisation. Sie entwickelte sich organisch, der Kopf wuchs nicht schneller als der Rumpf – sie war zentralistisch angelegt, aber sie nutzte die Chancen der Delegation nach unten. Zum »Stellwerk« des Volksvereins, zur eigentlichen Exekutive wurde die Zentralstelle in Mönchengladbach, die seit 1906 in der Sandstraße 5 ansässig war. In ihr arbeiteten unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg 16 »Beamte« und 55 Büroangestellte, zu denen noch 88 Mitarbeiter in der Druckerei kamen – ein in Anbetracht der Mitgliederzahlen des Vereins keineswegs übermäßig großer »Kopf«! Von der Zentralstelle empfingen die Geschäftsführer, die »Hauptleute« des Volksvereins, ihren Auftrag, und sie wiederum leiteten die ehrenamtlichen Vertrauensmänner an, die die Basis der Führung bildeten – rund 60 000 vor dem Ersten Weltkrieg! Die Vertrauensmänner organisierten den Volksverein auf der Ortsebene, sie kannten ihre Leute im überschaubaren Häusergeviert der Großstädte oder im ländlichen Raum, sie waren für viele einfache Mitglieder Gesprächspartner und Berater in den Sorgen des Alltags, kurz, sie standen, wie Carl Trimborn schrieb, »bei dem christlichen und vaterländischen Werke des Volksvereins« in der vordersten Reihe.

Erstaunlich breit und wirksam war die literarische Arbeit des Volksvereins. Achtmal im Jahr erschienen die »Roten Hefte« mit sozialpolitischen Informationen, wöchentlich kam die sozialpolitische Korrespondenz, ein Artikeldienst zu aktuellen Fragen, heraus, und monatlich oder zweimonatlich erschien ab 1901 die Präsides-Korrespondenz, vor allem für Geistliche bestimmt und der Arbeit in Pfarreien und Vereinen dienend. Am interessantesten für den heutigen Betrachter sind die Flugblätter und Flugschriften – die einen 2-4seitig und kostenlos, die anderen im Umfang kleiner Broschüren bis zu 40 Seiten und zum Selbstkostenpreis erhältlich. Bis 1914 hat der Volksverein rund 90 Millionen Flugblätter verbreitet, die meisten zu sozialpolitischen Fragen und zur Werbung, etwa ein Zehntel auch mit apologetischem Inhalt. Wer sie liest, wird sowohl die Kunst bündiger Formulierung bewundern, wie auch den Umstand würdigen, daß der deutsche Katholizismus damals noch identifizierbare Gesamtinteressen – vor allem in der Sozialpolitik – gehabt hat: sie konnten in wenigen Sätzen ausgedrückt und einem Millionenpublikum vermittelt werden. Die Minoritätsstellung im protestantischen Kaiserreich und die Notwendigkeit der Verteidigung im Kulturkampf hatten die Katholiken zu einer Einheit zusammengeschmiedet. Pluralismus war erst in den Anfängen sichtbar. So

konnten die Flugblatt-Autoren sich mit sprachlichen und landsmannschaftlichen Differenzierungen, je nach Geographie und Empfängerkreis, zufriedengeben; das »Katholische« in der Volksvereinsarbeit stand unbefragt und unbezweifelt fest.

Das gilt auch für die rasch sich ausweitende Schulungs- und Bildungsarbeit des Volksvereins. Man muß den Ton auf *Schulung* legen, denn es handelte sich vor allem um Kurse – der Vorstoß in die freie Volksbildungsarbeit gehört erst einer späteren Phase an. Läßt man die Unterrichtskurse auf Ortsebene beiseite, die der Arbeiterschulung dienten, ebenso die sozialen Konferenzen unter Geistlichen und die praktisch-sozialen Kurse für Teilnehmer mit Bildungsvoraussetzungen, so bestand der Kern dieser Kurstätigkeit in den zehnwöchigen volkswirtschaftlichen Kursen, die ab 1901 jährlich in Mönchengladbach stattfanden. Hier wurden Arbeiter zu Führern in den Arbeitervereinen und den christlichen Gewerkschaften herangebildet, hier war die »Fortbildungsschule für das katholische Deutschland«, wie August Pieper sie nannte, die »Mönchengladbacher Galopp-Universität«, wie die Gegner spöttelten. Aus dieser Schule gingen viele katholische Arbeiterführer, Gewerkschafter, Parlamentarier, auch Verwaltungsbeamte, Sozialpolitiker, Minister hervor. Ihre Wirkungen reichten bis in die Weimarer Zeit, ja – über das Dritte Reich hinweg – bis in die Bundesrepublik hinein.

Trotz aller Betonung katholischer Eigenständigkeit waren in dieser Schulungsarbeit die Weichen auf Zusammenarbeit gestellt – Zusammenarbeit mit allen Ständen und Klassen, mit allen Volksgenossen, Zusammenarbeit auch mit der akademischen Wissenschaft. Standen die ersten Jahre des Volksvereins noch im Zeichen des »Kampfes gegen Irrtümer« – sei es der Sozialdemokratie, evangelischer Konfessionalisten oder der Freidenkervereine –, so traten später die großen sozialpolitischen Aufgaben immer mehr in den Vordergrund. Das zeigte sich auch im Titelblatt der Vereinszeitschrift: bis 1900 kämpfte dort ein heiliger Michael mit dem Drachen; später sah man einen Herold, der mit einer Posaune von einer Burg ins Land rief; auf seinem Schild standen die Worte: »Religion, Staatshülfe, Selbsthülfe« – und im Gewölbebogen las man die neue Aufgabe des Volksvereins: »Verein zur Förderung der Sozialreform«.

Das fügt sich ein ins allgemeine Bild beginnender katholischer Integration ins Kaiserreich. Nach den bitteren Jahren des Kulturkampfs, in denen man sie bekämpft, ins Getto gedrängt, als Reichsfeinde bezeichnet hatte, waren die Katholiken erleichtert, endlich nicht mehr ausgegrenzt zu sein, nicht mehr eine Sonderexistenz am Rand der Nation führen zu müssen. Sie wollten jetzt dazugehören, teilhaben am sozialen Fortschritt, am politischen Machtgewinn. Und deutete nicht manches in Reich und Kirche nunmehr in die gleiche Richtung? Konnte man nach den kaiserlichen Erlassen von 1890 und nach der päpstlichen Enzyklika *Rerum novarum* 1891 nicht auf Katholikentagen den »sozialen Kaiser« und den »sozialen Papst« gemeinsam hochleben lassen? Wollten nicht auch die im »Verein für Socialpolitik« zusammengeschlossenen Ökonomen dazu beitragen, daß sich die sozialen Gegensätze verringerten? Konsequenterweise wurde der Volksverein Mitglied des Vereins für Socialpolitik, und die Werke der Kathedersozialisten nahmen unter den Materialien der ökonomischen Schulung den ersten Rang ein. Andere Ausbruchsversuche der Katholiken aus dem Getto schlossen sich an – in der Arbeit der Görres-Gesellschaft, im sogenannten Reformkatholizismus, in dem von Karl Muth ausgelösten Literaturstreit um 1900, in den Anfängen von Jugendbewegung und liturgischer Erneuerung.

Ob die von Mönchengladbach geförderte Arbeiter-Sozialreform 1918 in Deutschland

»vornehmlich den ruhigen Übergang von der ... bolschewistischen Diktatur des Proletariats zum sozialbetonten Volksstaat ermöglicht« hat, wie August Pieper 1932 schrieb, darüber wird man streiten können. Sicher ist aber, daß sich die Mentalitäten der katholischen Arbeiterschaft in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg der allgemeinen Stimmung im Volk weitgehend angenähert hatten. Volk und Reich, Nation und Staat – diese Worte las man in den Schriften des Volksvereins vor 1914 häufiger als die alten Parolen katholischer Selbstbehauptung aus der Zeit des Kulturkampfs. Von hier war es dann nicht sehr weit zu den patriotischen Ausbrüchen des Kriegsbeginns 1914, zu den von Carl Sonnenschein gesammelten, in Halbmillionenauflage verbreiteten Kriegsnovellen und Kriegsliedern, die der Volksverein herausgab, und zu Heinrich Lerschs pathetischem Ausruf: »Deutschland muß leben, und wenn wir sterben müssen.« So bilden die Jahre des Krieges für Mönchengladbach den Höhepunkt des Versuchs, die Katholiken, und vornehmlich die katholische Arbeiterschaft, ins Kaiserreich zu integrieren. Freilich leiten sie zugleich die Peripetie in der Geschichte des Volksvereins ein; denn mit dem Ende der Monarchie und dem Beginn der Weimarer Republik schien seine »vaterländische Aufgabe« weitgehend erfüllt zu sein.

III.

Waren in der ersten »Halbzeit« des Volksvereins die kirchlichen und sozialen Fronten relativ übersichtlich, so wurden sie nach 1918 sehr viel undeutlicher. Jetzt verzweigte sich die Arbeit des Volksvereins in viele Bereiche, strömte auseinander in ein breites Delta alter und neuer Tätigkeiten, verlor aber allmählich die einheitliche Richtung, die zusammenhaltende Kraft der Vorkriegszeit. Die Mitgliederzahlen sanken, die wirtschaftliche Lage wurde schwieriger. Das alte enge Verhältnis zum Zentrum lockerte sich. Vor allem aber: der Volksverein der Weimarer Republik war nicht mehr der alte »Verein der Vereine«, der die katholische Verbandswelt souverän verbunden und gesteuert hatte, seine dirigierende und integrierende Fähigkeit nahm ab, der Volksverein wurde eine Großorganisation unter anderen. Das galt für die sozialpolitischen Aktivitäten: sie verloren allmählich ihre klare Kontur; an die Stelle der »Zuständereform« trat das, was man die »Gesinnungsreform« nannte. Das galt für die Bildungsarbeit, die sich vom festen Boden der Schulungen und Kurse immer mehr ins freie Gelände der Volksbildungsarbeit verlagerte. Und das galt nicht zuletzt für den Volksverein als eine ausgeprägte – wenn auch immer von Geistlichen mitbestimmte und mitangeführte – katholische Laienorganisation: jetzt wurde der Ruf nach stärkerer Einbindung und kirchlicher Kontrolle, nach »Verkirchlichung« seiner sozialen und pädagogischen Arbeit laut.

Auch bezüglich der Ziele und Aufgaben des Vereins verbreitete sich Unsicherheit. Als der Volksverein in die Weimarer Republik eintrat, war die Generation der »Gründer« bis auf wenige Gestalten schon abgetreten. Von ihnen hatte Windthorst noch zur Gruppe derer gehört, die Erfahrungen auf allen Gebieten der Politik – keineswegs nur der Sozialpolitik – gesammelt hatten; demgemäß beurteilte er die Fragen von Wirtschaft und Gesellschaft mit leidenschaftslosem Blick und ohne Sentimentalität – oft in einer durchaus liberalen Optik. Liberalem Fortschritt war auch Franz Brandts zugetan, als Textilunternehmer ein Förderer moderner Poduktionsmethoden und überzeugt vom Segen industrieller Technik – dabei sozialpolitisch aufgeschlossen, väterlich ohne Pa-

ternalismus, erfüllt von religiösem Eifer ohne Frömmelei. Franz Hitze, die dominierende geistige Figur des frühen Volksvereins, verkörperte in seiner Person die Verbindung von Theologie und Ökonomie mit parlamentarisch-politischem Engagement – jene Einheit von Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, die das Geheimnis des Erfolgs von Mönchengladbach in seiner Vorkriegsphase war. Endlich Carl Trimborn, langjähriger Stellvertreter und seit 1915 Nachfolger von Brandts: in ihm verbanden sich Beredsamkeit, Organisationstalent und Einfühlungsgabe zur unverkennbar kölnischen Mischung eines Parlamentariers und Volksführers. All diese Volksvereinsführer der ersten Stunde waren – in einem qualifizierten Sinne – Liberale, Bürger, Demokraten; Mönchengladbach hob sich sowohl vom katholischen Adel und vom älteren Konservatismus ab wie von den damals noch recht dünn gesäten Verfechtern eines »christlichen Sozialismus«. Vor allem waren es Praktiker mit enger Verbindung zur Politik: die Bildungsarbeit hatte sich zu dieser Zeit noch nicht verselbständigt, sie stand noch im Dienst eines politisch-sozialen Zwecks, der Hinführung der Katholiken zum Staat.

Das war schon vor dem Ersten Weltkrieg anders geworden. Mit August Pieper, erst recht mit Anton Heinen waren dem Volksverein zwei einflußreiche geistliche Mentoren erwachsen, die ihren Beruf vor allem pädagogisch, volkserzieherisch verstanden. So kam vor allem in den 20er Jahren ein Moment von erzieherischem Absolutismus, von ideeller Exklusivität in das Handfest-Praktische der Mönchengladbacher Schule: die neuen Formeln der »Volksgemeinschaft«, der »Erneuerung«, »Erweckung«, der »intensiven Volksbildung« begannen ihre Kreise zu ziehen – oft hoch über den Köpfen der Beteiligten. Ein Hauch des Literarischen, der Selbsterfahrung verbreitete sich – die knappen Positionsangaben in Flugblättern wichen weit ausgesponnenen Abhandlungen über Gott und die Welt. Und während anderswo die Nachfahren Vogelsangs und der christlich-organischen Richtung noch immer gegen die Gefahren des »Gladbachismus« und »Praktizismus« vom Leder zogen, war das reale Mönchengladbach längst »auf anderer Spur«. Die Notwendigkeit sozialpolitischer Verbesserungen trat zurück vor dem Appell an die Herzen, statt unter den Massen wollte man jetzt im »kleinen Kreis geistiger Menschen« wirken. Die Arbeiterfrage wurde zum Bildungsproblem. Unter dem Einfluß des Hohenrodter Bundes löste sich die erzieherische Arbeit Piepers und Heinens immer mehr von der alten Tradition des Volksvereins los – über die Aufklärung der Massen, die soziale Gesetzgebung, die Anleitung zur Selbsthilfe strebte man hinaus zur »Erweckung von sozialen Menschen« (Anton Heinen). Aus Geschäftsführern sollten »Lebensführer« werden, Bildner und Erzieher einer »Gefolgschaft«! Aus Führer und Volk sollte eine neue »Volksgemeinschaft« erstehen – so August Pieper 1926. Überall drangen die Formeln der Jugendbewegung in die soziale Bildungsarbeit ein. Eine mystische Gemeinschafts- und Lebensphilosophie verdrängte die nüchterne Analyse der Zustände. War das ältere Mönchengladbach, mit Toennies zu sprechen, im Bereich der »Gesellschaft« angesiedelt, was schon die Sprache verriet (Verein, Geschäftsführer, Präsides, Sozialreform), so strebte das jüngere in den Bereich der »Gemeinschaft«, des Organischen, Volkhaften. (Aus der Präsides-Korrespondenz wurde schon 1922 die Führer-Korrespondenz!). Um nochmals August Pieper anzuführen: die individualistische Masse sollte »entmasst«, sie sollte wieder zum »gewachsenen, gegliederten Volke« werden; dies sei die Aufgabe der Führer, die »Begnadete« seien, deren Urkraft im »Untergrund der Seele, im Irrationalen« liege. Die »gemeinschaftskonstituierenden Kräfte« aber hatten für Pieper ihre tiefste Wurzel im »höchsten Irrationalen, der Religion«. Aus

eigener Kraft, so meinte er, war das Volk nicht fähig, die Erneuerung der Volksgemeinschaft zu erreichen.

Das war ein neues Bild der Gesellschaft – und auch ein neues Bild der Religion. Es hob sich deutlich ab von der Vorkriegsverfassung des Volksvereins, der als Organisation der Aufklärung und Selbsthilfe des katholischen Volkes begonnen hatte. Als katholische Laienbewegung hatte der Volksverein den Spielraum genutzt, den Rechtsstaat und demokratische Bewegung den Katholiken eröffnete. Seine Mittel waren Vereinsbildung, Massenorganisation, soziale Initiativen »vor Ort« und Schulung der Bildungswilligen gewesen. Dabei ging man selbstverständlich Hand in Hand mit der Kirche, war aber doch kein kirchlicher Verein und unterstand nicht den Weisungen der Bischöfe. Man wagte ein eigenständiges, auf »Versuch und Irrtum« gegründetes, oft kontroverses politisch-soziales Engagement. Nicht alle Bischöfe – wenn auch fast stets die Mehrheit – haben den Volksverein unterstützt und sein Wirken gefördert: im Gewerkschaftsstreit stand die integralistische »Berliner Richtung« gegen die Mitarbeit der Katholiken in nichtkatholischen Organisationen, und niemals verstummte im Episkopat die Klage, der Volksverein sei allzu selbstherrlich, allzu eigenmächtig. Doch man ließ ihn schließlich gewähren, da es keine ernsthafte Alternative gab. Wer sollte schließlich die Kirche in der industriellen Welt vertreten und präsent machen, wenn nicht eine von katholischen Arbeitern ausgehende Laienorganisation?

Es war der gleiche Spielraum, den Windthorst stets für seine politische Arbeit in Anspruch nahm – oft in Auseinandersetzung mit einzelnen Bischöfen, fast immer in Spannung mit der päpstlichen Diplomatie. Erst die machtvolle Selbstorganisation der Katholiken im Kaiserreich hatte ja Bismarck und die nationalliberalen Kräfte zum Rückzug im Kulturkampf gezwungen. Im parlamentarisch-politischen Feld gewann der deutsche Katholizismus die Initiative zurück, welche die staatliche Repression den Bischöfen aus der Hand genommen hatte. Der Kampf für die Freiheit der Katholiken war daher nach Windthorsts Meinung kein Kampf für konfessionelle Sonderinteressen; er wurde auch für andere geführt. Es war seine tiefe Überzeugung, daß der Katholizismus nicht gedeihen konnte in einem Klima staatlicher Willkür, sozialer Intoleranz und Menschenrechtsmißachtung. Katholische Laieninitiativen – im Sozialkatholizismus wie im Zentrum – reichten daher stets über die Konfession, die institutionelle Kirche ein Stück hinaus. Aber verlangte nicht gerade die Universalität des Katholischen dieses Hinausgehen über die Konfessionsgrenzen?

Indem der Volksverein in den Weimarer Jahren immer stärker in die Denkbahnen der »Volksgemeinschaft« einmündete, verlor er nicht nur an autonomer Bewegungsfreiheit im Politischen und Sozialen – er hörte auch auf, eine nützliche innerkatholische Herausforderung für die Kirche zu sein. So führten seine Wege einerseits ins Volkspädagogische, in eine breite, ins Literarische, Künstlerische ausgreifende Verlags- und Bildungsarbeit, mit der er sich – bei zurückgehenden Mitgliederzahlen und Mitgliedsbeiträgen – bald finanziell übernahm; anderseits, nach der Reorganisation von 1928, in die »Mitwirkung an der katholischen Aktion« in enger Verbindung mit dem Episkopat und »in einem engeren Verhältnis zu den übrigen kirchlichen Organisationen«. Diese Organisationen hatten sich inzwischen ohnehin verselbständigt und der Mönchengladbacher Stabführung entzogen; Arbeitervereine und christliche Gewerkschaften agierten längst für sich; die katholischen Standesvereine für Jugend und Frauen nahmen die Versammlungs- und Kurstätigkeit in eigene Regie; der Schulbereich verselbständigte sich unter

Wilhelm Marx in einer eigenen Schulorganisation. Das alles waren empfindliche Substanzverluste für die Volksvereinsarbeit – ihr blieb angesichts des katholischen Verbändepluralismus nur die undankbare Rolle einer »geistigen Oberleitung«. Um sie bemühte sich der reorganisierte Volksverein von 1929 an nach Kräften; der Kampf gegen Nationalsozialismus, Kommunismus, Atheismus trat jetzt in den Vordergrund; neue Namen tauchten auf: Algermissen, Rommen, Gundlach, Nell-Breuning. Doch für einen dauerhaften Neubeginn war es schon zu spät: im Juli 1933 machten die Nationalsozialisten dem von ihnen gehaßten Verein mit Gewalt ein Ende. Es gehört zur Ehre des Volksvereins, daß er als eine der ersten der großen katholischen Organisationen der NS-Willkür zum Opfer fiel und daß er – an der Spitze der katholischen Verbände – im März 1933 noch einen Aufruf gegen die »nationale Erhebung« unterzeichnet hatte.

IV.

So ging im Jahr 1933 auch die »zweite Halbzeit« des Volksvereins zu Ende. Nach 1945 wurde der Verein nicht wiedergegründet. Übriggeblieben aus jahrzehntelanger Tätigkeit ist die imposante Bibliothek, wiederaufgetaucht ist inzwischen – in Potsdam! – das lange verschollene Vereinsarchiv. Der interessierte Beobachter kann sich mittlerweile über die Geschichte des Volksvereins in einer ganzen Reihe von Schriften unterrichten, bei Schoelen, Morsey, Ritter, Heitzer, Löhr und jüngst bei Lelieveld. Die Erforschung der Vergangenheit ist in vollem Gang. Ist der Volksverein *nur noch Geschichte?*

Die Frage kann zum Glück verneint werden. Denn jener Versuch der Integration, den die Mönchengladbacher unternahmen, war 1933 nicht zu Ende. Er ist es auch heute nicht. Gewiß, die Katholiken haben inzwischen im deutschen Staat Heimatrecht und Anerkennung gefunden, sie sind nicht mehr Bürger zweiter Klasse – insofern hatte der Volksverein schon in der Weimarer Republik seine erste, unmittelbare Aufgabe erfüllt. Aber gilt das auch von der zweiten Aufgabe, der Integration in die Industriegesellschaft? Ist sie nicht ein dauernd neu gestellter Auftrag? Hier, so scheint mir, ist der Weg des Volksvereins immer noch von exemplarischer Bedeutung für die Gegenwart. Wir können aus seinem Erfolg, aber ebenso aus seinen Fehlern lernen.

Was den Erfolg angeht, so war dieser gewiß eine Frucht realistischer Einschätzung der Zeitumstände und nüchternen Zupackens: man wartete nicht, bis ein Gesamtbild christlicher Gesellschaftsordnung am Horizont erschien, man nutzte die gegebenen sozialen und politischen Chancen, auch wenn sie nur kleine Schritte hin zum Besseren eröffneten. Man engagierte sich im Hier und Heute – nicht im nostalgischen Rückblick auf das Mittelalter, auch nicht im Vorblick auf das Morgenrot der Utopie. Man war konkret und praktisch, manchmal bis zum Hausbackenen; man wählte eine Sprache, die es auch dem Bescheidensten erlaubte, mitzukommen; man hielt Tuchfühlung mit allen Gleichgesinnten und sorgte dafür, daß auf dem langen Marsch der Sozialreform der Reiseproviant nicht ausging. Ein solcher Katholizismus bot natürlich keinen sehr heroischen Anblick, und es war klar, daß er die mit dem Weltkrieg aufgebrochene Sehnsucht vieler Menschen nach Einheit, Größe, Glaubenstiefe nicht befriedigen konnte. Aber war es richtig, im Aufbruch zu neuen geistigen Ufern die alte soziale Ausrüstung des Katholizismus einfach wegzuwerfen? Hatte Carl Sonnenschein – auch er ein Mönchengladbacher, wenn auch ein entlaufener! – in seiner bekannten Auseinandersetzung

mit Romano Guardini in den 20er Jahren in Berlin so völlig unrecht? Guardini hat nach dem Zweiten Weltkrieg bekannt, das große Defizit der Jugendbewegung habe im Politischen gelegen. So war es in der Tat: Gesinnungsreform ohne Zuständereform kann eben genau so problematisch werden wie das Gegenteil.

Nicht darin, daß Mönchengladbach zu lange am Programm des sozialen und politischen Katholizismus festhielt, scheint uns heute das Problem zu liegen. Überraschend war vielmehr der Rückzug des Volksvereins aus der Sozialreform schon in den zwanziger Jahren – der Ersatz, grob gesagt, des Sozialen durch pädagogische und ästhetische Kategorien. Freundliche Betrachter mögen urteilen, mit seinen Kunst- und Musikbüchern habe der Volksverein der 20er Jahre die Nischengesellschaft vorbereitet, in der die katholische Jugendbewegung während des Dritten Reiches überwintern konnte. Kritischere Geister werden finden, daß dies für eine Sozialbewegung mit so großer Geschichte ein allzu matter Abgesang war.

Doch wie immer man den Erfolg oder das Versagen des Volksvereins in der sozialen und politischen Öffentlichkeit beurteilt: die interessanteste Perspektive seiner Geschichte weist nach innen. Innerkirchlich war der Volksverein ein Versuch der Selbstorganisation des katholischen Volkes ohne die leitende Hand der Bischöfe, ein Stück Wegsuche im Ungewissen, in einer offenen und deshalb nicht ungefährlichen politischen Situation. Er war ein Musterbeispiel für jene Art des Handelns, die das Zweite Vaticanum später ausdrücklich jenen Christen zuwies, die »im eigenen Namen als Bürger, vom christlichen Gewissen geleitet, handeln« – und deren Handeln es unterschied vom Handeln »im Namen der Kirche, gemeinsam mit den Oberhirten« (*Gaudium et spes*, Nr. 76). Solches freie Handeln von Laien ist notwendig mit Gefahren und Risiken verbunden. Es kann, breitgefächert und kontrovers wie es ist, vom geistlichen Amt nicht in seinem ganzen Umfang initiiert und mitverantwortet werden. Dafür ist die heutige Gesellschaft zu pluralistisch, zu vielgestaltig, sind die sozialen und politischen Engagements zu differenziert. Dennoch ist es nötig; denn es können Situationen eintreten, in denen Laien in der Kirche handeln müssen, während die Bischöfe, aus vielen Gründen, dazu nicht in der Lage sind.

Konrad Adenauer war sich dieser Tatsache bewußt. Als er am 21. August 1948 von Domkapitular Wilhelm Böhler – heftig, aber ohne Erfolg – die Neugründung des Volksvereins verlangte, faßte er seine Argumente in zwei lapidaren Sätzen zusammen: »Die Laien müssen dazu erzogen werden, in gefährlichen Zeiten auch ohne die Leitung der Bischöfe und Geistlichen fertig zu werden. Die Katholische Aktion wird eine solche Erziehung der Laien in ihrem heutigen Zustande in Deutschland m.E. nicht erreichen.«[1]

Das war fast zwei Jahrzehnte vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Adenauer verwies in seinem Brief vor allem auf das Dritte Reich, aber auch auf die Vorgänge im zeitgenössischen Ungarn. Ein halbes Jahr später lief der Mindszenty-Prozeß. Doch man muß nicht unbedingt nur an Extremfälle denken. Auch der Alltag der Demokratie verlangt, wie wir wissen, das Engagement der katholischen Laien – ein Engagement, das breiter, vielfältiger, punktueller, wechselnder ist, als dies das kirchliche Amt mit seinen notwendig grundsätzlichen Stellungnahmen zu leisten vermag. Deshalb ist die Ge-

1 K. Adenauer, Briefe 1947-1949, bearb. von H.P. Mensing, Berlin 1984, S. 298.

schichte des Volksvereins auch heute noch von unveränderter Aktualität. Und deshalb verpflichtet sie uns, wenn wir sie recht verstehen, am heutigen Gedenktag nicht nur an die Vergangenheit, sondern vor allem an die Zukunft zu denken.

GLOSSEN

UNSERE PREISE haben wir seit nunmehr fünf Jahren halten können. Dies war vor allem in der jüngeren Vergangenheit nur durch rigorose Sparmaßnahmen möglich; doch sind auch hier, bei noch so großen Bemühungen, Grenzen gesetzt. So hoffen wir auf Ihr Verständnis, wenn wir die Bezugspreise für *Communio* ab dem Januar kommenden Jahres anheben müssen. Das Jahresabonnement wird dann kosten in Deutschland: DM 54,–; in Österreich S 450,–; in der Schweiz SFr 53,– (das Studentenabonnement kostet entsprechend DM 35,–, S 295,–, SFr 35); der Preis des Einzelheftes steigt auf DM 14,–, S 110,–, SFr 13,–. Damit beträgt der Steigerungssatz für das Abonnement in Deutschland 8 Prozent – ein Preisanstieg, von dem wir glauben, daß er nach fünf Jahren trotz steigender Produktions- und Redaktionskosten vertretbar ist; zugleich soll er die Gewähr geben, daß Sie auch in Zukunft mit einem reichen und vielfältigen Angebot von *Communio* rechnen können.

HILFE FÜR LESER – Mit diesem Heft wird der 19. Jahrgang der Internationalen katholischen Zeitschrift abgeschlossen – für uns ein Moment, unseren Lesern für Interesse und Anteilnahme zu danken, ohne die unsere Arbeit nicht möglich wäre; zugleich aber auch ein Zeitpunkt, auf das bevorstehende Jahr und unsere Pläne vorauszuweisen.

Zunächst dürfen wir Ihnen berichten, daß die Redaktion der deutschen Communio ab dem kommenden Jahr durch einen Beirat unterstützt werden soll; er wird besonders bei der Planung unserer Hefte und bei der internationalen Koordination unserer Arbeit mithelfen. Die Mitglieder hoffen wir, Ihnen im Januarheft des kommenden Jahres vorstellen zu können.

Darüber hinaus möchten wir mitteilen, daß – vielleicht schon in unmittelbarer Zukunft – die Gründung einer tschechischen Communio geplant ist. Jedenfalls sind erste personelle Kontakte geknüpft und verschiedene praktische Probleme in Angriff genommen. Damit wäre dann nicht nur die dreizehnte Edition unserer Zeitschrift geboren, sondern auch ein erster Schritt getan, unseren Glauben in den ehemals sozialistischen Ländern Osteuropas neu und gründlicher verbreiten zu helfen.

Die guten Nachrichten dürfen allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß es nach wie vor viele Christen in Osteuropa und in Übersee gibt, die auf unsere Hilfe angewiesen sind; so erreichen uns immer wieder Anfragen nach Patenschaftsabonnements aus Ländern, die weder über eine eigene Communio verfügen noch – meist aus wirtschaftlichen Gründen – in absehbarer Zeit darauf hoffen können. So möchten wir Sie auch in diesem Jahr bitten, solche Patenschaftsabonnements zu übernehmen; sie können beim Communio-Verlag, Friesenstraße 50, 5000 Köln 1, Telefon: (0221) 12 35 53, bestellt werden.

Johannes Schasching SJ, Jahrgang 1917, ist Professor für Soziologie und katholische Soziallehre; er lehrte zunächst an der Universität Innsbruck und wirkt seit 1966 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom.

Gustave Thils, Jahrgang 1909, lehrte seit 1947 als Ordinarius Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Universität Löwen; er war Theologischer Berater des Zweiten Vatikanischen Konzils. Den Beitrag auf Seite 506 übersetzte August Berz aus dem Französischen.

Martin Kriele, 1931 in Opladen geboren, Promotion 1963, Habilitation 1966, lehrt seit 1967 als Ordinarius Allgemeine Staatslehre und Öffentliches Recht an der Universität Köln; 1976-1988 Richter am Verfassungsgerichtshof des Landes Nordrhein-Westfalen. Bei dem Beitrag auf Seite 541 handelt es sich um einen Vortrag, den der Autor am 24. Oktober vergangenen Jahres vor dem Wilhelm-Böhler-Club in Bonn gehalten hat.

Winfried Henze, Jahrgang 1929, ist Pfarrer der Basilika St. Godehard in Hildesheim und Redakteur der Kirchenzeitung für das Bistum Hildesheim.

Internationale katholische Zeitschrift. In der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH. Redaktion: Maximilian Greiner (verantw.), Achim Bucher. Anschrift des Verlags und der Redaktion: Friesenstraße 50, 5000 Köln 1, Tel.: 02 21/12 35 53, Fax: 02 21/12 37 54. – 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 Postscheckamt Basel, Nr. 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 für Leistungen des Verlags und des Fotosatzstudios: Köln (für die Leistungen der Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag: Paderborn).

Satz: Greiner & Reichel, Köln
Herstellung: Bonifatius GmbH, Druck · Buch · Verlag, Liboristraße 1-3, 4790 Paderborn
Vertrieb und Inkasso: Bonifatius GmbH, Paderborn

Einem Teil der Ausgabe dieses Heftes liegt eine Werbekarte des Verlags sowie ein Prospekt des Johannes-Verlages Einsiedeln, Freiburg, bei.