

»Übernatürlich« und »Katholizität«

Von Georges Chantraine SJ

»Übernatürlich« und »Katholizität« – diese Begriffe besagen Entscheidendes über das Mysterium Gottes und des Menschen. Der erste Begriff erscheint vielleicht veraltet; dem zweiten mag man »universal« oder »ökumenisch« vorziehen wollen. Sie sind jedoch unersetzbar. Ich möchte ihre Bedeutung an sich und für uns aufzeigen.

»Übernatürlich«

Wenn Henri de Lubac auch nicht, wie Pico della Mirandola, ein Buch *De dignitate hominis* geschrieben hat, hat er doch diese Würde allerorts zum Ausdruck gebracht.¹ Nicht, daß er nicht um das menschliche Elend gewußt hätte. Er erlebte es während seines ganzen Lebens, in den Schützengräben des Ersten Weltkrieges sogar hautnah. Er wußte aus eigener Erfahrung um die Schwachheit des Menschen. Als scharfsichtiger und maliziöser Beobachter der *Comédie humaine* machte er sich über Verlässlichkeit, Lauterkeit und Selbstlosigkeit der Menschen keine Illusionen, und wo er nicht entschuldigen oder die Augen verschließen konnte, da konnte er verzeihen. Er schloß in seinem Denken den Tod nicht aus. Sprach er dennoch nur wenig davon, dann deshalb, weil er der Ansicht war, man solle nicht zereden, was man nur im Schweigen richtig vernimmt. Er hat mit der Treue des unbeirrbaren Freundes die lange Agonie seines Mitbruders P. Charles Nicolet aufgezeichnet. Der Bericht ist erschütternd gerade deswegen, weil kein Wort hinzugefügt ist, um vom Tod selbst zu sprechen.

Warum diese Zurückhaltung, dieses Schweigen? Weil sich im Tod das Schicksal des Menschen auf mysteriöse Weise vollendet. Nicht ohne sich loszureißen, im Dunkel, gelangt dann der Geist zu der Wirklichkeit, für die er gemacht ist und die ihn um ein Unendliches übersteigt. Der Tod ist geheimnisvoll, denn er läßt den Menschen endgültig in jenes Mysterium eintreten, das nur deswegen das seine ist, weil es das Mysterium Gottes selbst ist, der sich in seinem für alle Menschen gestorbenen Sohn offenbart hat.

Tod des Menschen, Tod des Menschensohnes, Mysterium des Menschen, Mysterium Gottes – diese Begriffe lassen sich nicht trennen. Hier liegt der Grund dafür, daß der Christ von der Würde des Menschen sprechen kann,

¹ Vgl. allerdings seinen Kommentar in: *Pic de la Mirandole, études et discussions*. Paris 1974.

ohne sich der Träumerei hinzugeben oder einem ideologischen Anspruch zu verfallen.

Mag der Christ noch so sehr in die Dunkelheit des Glaubens eingetaucht sein, er ist doch nicht mehr – im Bilde Platons gesprochen – in jener Höhle eingeschlossen, in der sich die Erinnerung an das, was der Mensch eigentlich war, bevor er in dieser Welt der Unwahrheit verfiel, nur schattenhaft erahnen ließe. Am Ostermorgen ist das wahre Licht aufgestrahlt, ein Licht, das nicht von dieser Welt ist, aber jeden Menschen in der Welt erleuchtet. Im Schmerzensmann, verherrlicht durch den Vater der Herrlichkeit, der ihn bei sich hatte schon vor der Erschaffung der Welt, erstrahlt die unverhoffte Würde des Menschen: in dem zur Rechten Gottes des Vaters erhobenen Menschensohn thront schon die Menschheit mit Christus zusammen. Und wie die Apostel müssen wir uns vom Bild dessen und der Erinnerung an den lösen, der beim Gang zum Vater verschwunden ist, damit wir »uns an den Ungreifbaren halten« (H.U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen*) in der Hoffnung, den zu sehen, der kommt. Die von Platon erahnte Wahrheit befindet sich nicht hinter uns, sondern vor uns und über uns, wie Teilhard de Chardin sagt.

Doch dieses »Vor-uns« und »Über-uns« sind nicht Projektionen des Menschen, der seine Tatkraft aus sich selbst beziehen und sein Ziel durch seine eigenen Anstrengungen erreichen möchte. Die marxistische Überzeugung, das Ende der Geschichte zu kennen und die Menschheit auf sicherem Weg auf es hinzuführen, wie auch Nietzsches Schwärmen vom Übermenschen entstellen jene Hoffnung, die durch das vor der Welterschaffung geopfert Lamm geweckt worden ist, denn sie decken das »Vor-uns« und »Über-uns« mit dem mythologischen Gewand zu, das beim Tode Christi zerrissen ist. Das Mysterium Gottes und des Menschen vollzieht sich nicht abseits vom Tod des Menschensohnes, in den ja auch der Mensch getaucht ist, sondern nur in ihm. Es ist *die Tragödie des atheistischen Humanismus* (so der Titel eines Buches von de Lubac), die Menschheitsgeschichte nicht nur abseits des Menschen, sondern gegen ihn vollenden zu wollen² – ein ganz anderes Drama als das der antiken Tragödie. Denn dieses wurde durch die *hybris*, den Übermut des Menschen hervorgerufen, der versuchte, der *ananke*, der Zwangsläufigkeit zu entrinnen, der selbst die Götter unterworfen waren. Zur »Tragödie des atheistischen Humanismus« aber kommt es durch die Auflehnung des Menschen gegen *den* Gott, der sich in seinem inkarnierten Logos erniedrigt hat. Man glaubt, dieses Drama vollende Mensch und Geschichte einfachhin durch ein Wegwerfen des Kreuzes, an dem die Liebe ihr Höchstmaß erreicht. Es richtet das Verlangen

2 Vgl. das Werk, das diesen Titel trägt. Paris 1945. Und auch: *Athéisme et Sens de l'homme*. Paris 1968.

nach dem Oben und dem Darüber-hinaus, das im Auferweckten Grund und Beweis gefunden hat, einzig auf den Menschen. Es ist die Inversion, die Umkehrung des natürlichen Verlangens des Menschen, das durch den Tod und die Auferstehung gestillt worden ist, ja es ist seine Perversion.

Damit es echt ist, muß das Verlangen nach dem Darüber-hinaus und dem Vor-sich somit demütige Annahme des von oben herabgestiegenen Geschenkes sein, so, wie es sich geschenkt hat, nämlich bis zur Erniedrigung am Kreuz. Die christliche Hoffnung ist nur dann kühn, wenn sie demütig ist. Demütig sein heißt nicht, so tun, als sei man nichts; es besteht vielmehr in einer Aufgeschlossenheit, einer Empfänglichkeit, die man sich nicht selbst gibt – die aber der Grund unseres Wesens, sein empfangener Ursprung ist. Es heißt, sich als von Gott geschenkt anzuerkennen. Der Mensch erinnert sich darin seiner Daseinsverfassung, daran, was Gott für ihn getan hat, als er ihn als freies Wesen erschuf. Und diese Erinnerung läßt sich nicht von dem trennen, was Gott für ihn getan hat, indem er ihn von Sünde und Tod befreite. Hoffen heißt somit sich erinnern. Andernfalls läßt sich die Hoffnung durch den Atheismus verführen. Diese Erinnerung ist nicht eine platonische Reminiszenz, sie richtet sich nicht auf eine archetypische Vergangenheit, zu der man zurückkehren müßte, indem man sich von der Scheinwelt hienieden löst. Sie ist Entgegennahme des stets unvorhersehbaren Handelns Gottes, der sich in seinem eingeborenen Sohn endgültig geschenkt und geoffenbart hat, und ohne diese Entgegennahme wäre jeder christliche Einsatz in der Welt lediglich eine jeder Heilwirksamkeit bare Selbstprojektion. Sie würde die Liebe zu verderben drohen.

Was der Christ über die Würde des Menschen sagt, ist also weder bloßes Wiederaufgreifen des heidnischen Humanismus noch ein dem atheistischen Humanismus entgegengesetzter Entwurf. Welche Vorahnungen auch immer die Heiden von der menschlichen Größe haben mochten, sie dachten den Menschen innerhalb einer Welt, die ihnen das Ganze war, und damit dachten sie ihn mythologisch. Der Christ hingegen denkt ihn als von Gott erschaffen und weiß sich von der Welt und ihrer Zwangsläufigkeit befreit. Somit ist er, wenn er das »Wort vom Kreuz« verkündet, angesichts des heidnischen Humanismus angehalten darauf hinzuweisen, was der Mensch wirklich ist: *Ecce homo!*, ohne der Versuchung zu erliegen, seine Rede für Ideologie zu halten. Genauso ist er verpflichtet, sich nicht nur für Gerechtigkeit einzusetzen, sondern für den Menschen, und zwar den ganzen Menschen, und dies nicht als Kämpfer, sondern als Zeuge, von der Liebe dessen beseelt, der »reich an Erbarmen« ist. Wenn Henri de Lubac angesichts des heidnischen und des atheistischen Humanismus die Bestimmung des Menschen reflektiert, so stets auf dem Hintergrund dieser doppelten Prämisse. Sie beseelt und trägt sein ganzes Werk. Es ist ein Kampf für den Menschen, gegen alles, was ihn herabmindert oder verfälscht. Zugleich aber ist es auch

ein Lobpreis Gottes, der den Menschen sosehr geliebt hat. Mit Irenäus denkt de Lubac: »Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, und die Schau Gottes ist das Leben des Menschen«.³

Das ist das Licht, in dem die katholische Lehre vom Übernatürlichen sichtbar wird. In ihrem Grund ist sie nicht eine heute überholte Theorie, nicht eine abstrakte Betrachtung über den Menschen. Sie handelt vielmehr von seiner Bestimmung und von der Möglichkeit, sie zu erreichen. Und sie tut dies innerhalb des Mysteriums Gottes und des Menschen. Sie wird nur dann abstrakt, wenn sie von diesem Mysterium losgelöst wird.

Diese Lehre ist im Kampf für den Menschen und die Verherrlichung Gottes begründet: Der Mensch ist von Gott und auf ihn hin erschaffen, ihm ähnlich, nach seinem Bilde, als geistige Kreatur. Er trägt nicht, wie die nicht mit Vernunft begabten anderen Geschöpfe, nur eine Spur Gottes in sich, sondern ist *nach* seinem Bild geschaffen. Wenn man den Menschen betrachtet, wird man auf den, dem er sich verdankt, nicht nur verwiesen, wie man auf einen Wanderer verwiesen wird durch seine Spur, sondern man »sieht« Gott, so wie die Pharisäer in dem der Geldmünze aufgeprägten Bild den Caesar erblickten. Der Christ spricht vom Menschen, wie er heute ist. Er sagt nichts vom Menschen, wie er vor der Sünde Adams war, nichts vom Menschen, wie er sein sollte, nichts von einem Menschen, von dem er sich ein Modell herstellen würde, um seinem Humanismus eine Ausgangspunkt zu geben. Im Menschen, so wie er heute ist, im ganzen Menschen, sagt er, ist in irgendeiner Weise Gott zu erblicken. Das ist weder eine Metapher noch fromme Übertreibung noch rhetorische Aufbauschung. Es ist buchstäblich die Wahrheit.

Der Christ ermißt die Tragweite dieser Überzeugung. Er weiß, daß sie verwirrend, ja anstößig ist. Er hört, wie man ihm zuruft: »Großer Gott, sieh Du uns an! Wenn es von neuem zu tun wäre, würdest Du noch einmal damit beginnen?« Er verkennt keineswegs, daß das Bild Gottes stets verunstaltet, manchmal schrecklich entstellt ist. Er weiß aus Erfahrung, daß in diesem seinem verunstalteten, entstellten Bild einzig die Augen des Glaubens Gott noch wahrnehmen können. Dennoch behauptet er: Weil nach dem Bilde Gottes geschaffen, wird der Mensch, selbst der gottfernste Mensch, von Gott geliebt mit einer nie nachlassenden Liebe. Und den Beweis dieser Liebe hat er im *Ecce homo*. Gott hat seinen Sohn mit dem entwürdigten Menschen identifiziert. – Ob anstößig oder bloß verwirrend, die christliche Überzeugung ist dennoch die Wahrheit; sie gilt von allen, ob sie nun glauben oder nicht, und sie gründet die Achtung vor dem Menschen und seinen Rechten auf das, was er ist: Bild Gottes.

3 *Adv. haereses* IV, 20,7.

Es scheint an dieser Stelle sinnvoll, eine Präzisierung des Vokabulars vorzunehmen. Darin, daß er Bild Gottes ist, ist der Mensch Geist: *pneuma* sagt Paulus, *mens* sagt Augustinus, *apex mentis* sagen die Mystiker. Durch den Geist ist der Mensch, selbst der Sünder, in Gott eingetaucht. Im Geist ist Gott sogar dann da, wenn der Mensch von ihm abwesend ist; im Geist bleibt Gott nahe, selbst wenn der Mensch sich willentlich von ihm entfernt hat; in ihm bleibt der Mensch frei, selbst dann, wenn er sich zum Sklaven der Sünde gemacht hat. Das entspricht der Treue Gottes zu seiner geistigen Kreatur. Er verleugnet sie nicht, auch wenn sie ihn verleugnet. Denn das entspricht der unveräußerlichen Natur des Geistes: er ist und bleibt für Gott offen. Man spricht vom Offensein für die anderen, für das Elend, für die Dritte Welt usw. Doch hier handelt es sich nicht um eine zielgerichtete, sondern um allseitige Offenheit. Von sich aus ist sie unbegrenzt. Sie muß ein Fortschreiten in die Wege leiten, dessen Kurve asymptotisch ist. Nun aber ist die Offenheit des Geistes, von der wir sprechen, nicht bloß unbegrenzt; sie ist unendlich, denn sein Gegenstand ist unendlich. Der Geist muß sich nicht von einem Ort zu einem anderen hinbewegen, seine Grenzen fortwährend überschreiten, anders werden. Durch das, was er ist, umgreift er das Universum. Er ist größer als es. Obwohl er in ihm enthalten ist, enthält er es. Er ist ein Mikrokosmos im Makrokosmos, und der Mikrokosmos umfaßt den Makrokosmos. Insofern er in Gott ist, kann der Geist nicht dazu berufen sein, Grenzen zu überschreiten: er hat sich von Gott zu empfangen, indem er die Grenzen seiner Endlichkeit akzeptiert. Statt differenziert hat er indifferent zu werden. Kurz, die Offenheit des Geistes für das Unendliche ist selbst unendlich. Anders gewendet: Der menschliche Geist ist *capax Dei*, »gottfähig«. Die christlichen Generationen haben daran unablässig festgehalten.

Weil für Gott offen, »gottfähig«, strebt der Mensch auch zu Gott: er möchte ihn sehen, denn weil *durch ihn*, ist er auch *auf ihn hin* gemacht und kann nur in ihm zur Ruhe kommen: »*Du hast uns auf dich hin geschaffen, Herr, und unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in dir.*« In diesem Ausruf Augustins äußert sich ein grundsätzlicher Gedanke. Verlangen nach Gott – wie der Begriff »Offenheit« ist auch dieses Wort zu erklären. Ich kann Verlangen haben, Kairo zu sehen, auch wenn ich beruflich daran gehindert bin. Dieses Verlangen ist ein Phantasiegebilde, eine Anwandlung. Ich kann auch als Lediger oder Witwer nach entsprechender Überlegung das Verlangen haben zu heiraten. Dieses Verlangen ist ein entschlossenes Wollen; es entspricht einer Entscheidung, denn ich könnte auch nicht heiraten. Mein Auge kann danach verlangen, das Licht zu sehen. Das ist weder eine Anwandlung noch ein entschlossenes Wollen, sondern ein *natürliches Verlangen*, denn das Auge ist zum Sehen des Lichtes gemacht, und es nicht zu sehen, ist ein Mangel. Ähnlich ist das Verlangen nach Gott weder eine Anwand-

lung noch ein entschlossenes Wollen, sondern die Natur des Geistes selbst, sein nicht zu unterdrückender Grundakt. Wenn er, was unmöglich ist, diesen Grundakt nicht mehr vollzöge, hörte er damit auf, Geist zu sein. Er kann gar nicht nach Gott verlangen; es ist für ihn eine naturgegebene Notwendigkeit. Und diese Notwendigkeit ist gerade die seiner Freiheit, die, die ihn frei macht; es ist die seiner Freiheit eigene Regung. Im Grunde besteht ja die Freiheit nicht darin, dieses oder jenes zu wählen oder nicht zu wählen, sondern darin, sich Gott zuzuwenden, nach ihm zu verlangen.

Hier ist es wichtig, Notwendigkeit und Freiheit, Natur und Willen miteinander zu vereinen, anstatt sie einander entgegenzusetzen. Nach Gott verlangen heißt nicht sicherstellen, daß man ihn erlangen wird; es heißt auch nicht fordern, daß man ihn erlangt. Es heißt, im Herzensgrund ihn erhoffen, und ihn nur von ihm selbst erhoffen. Man könnte nämlich nicht im gleichen Akt, in dem man sich ihm öffnet, nach ihm verlangen und gleichzeitig behaupten, man sei imstande, ihn sich zu geben. Eine solche Annahme ist absurd. Gewiß ist die Möglichkeit zu sündigen nicht ausgeschlossen, aber sie liegt nicht im Innern der natürlichen Regung des Geistes, sonst müßte man behaupten, die Ursünde habe den Menschen seines freien Willens beraubt, was die Kirche als falsch verurteilt hat. Nach Gott verlangen heißt also für den menschlichen Geist, ihn von ihm selbst erhoffen.

Und so wenig es vergebliche Hoffnung ist, ist dieses Verlangen selbst vergeblich. Die Hoffnung trügt nicht; sie kann nicht enttäuscht werden. Ein weiteres Mal muß man auf das Vokabular achtgeben. Man sagt, ein Bedürfnis von uns sei frustriert, wenn es nicht befriedigt wird, und es wird befriedigt durch das Erlangen des begehrten Objekts: Wenn ich Hunger habe, bin ich frustriert, solange ich keine Nahrung habe. Hier nun wird das Verlangen nicht frustriert, solange es Hoffnung auf Gott gibt, denn sie bedeutet Offenheit für sein Gnadengeschenk. Wenn der Geist nach Gott verlangt, dann deshalb, weil allein Gott sich ihm in Freiheit und Güte schenken kann, ohne daß der Geist das irgendwie verdient oder gefordert hätte.⁴

Welchen Sinn hat es jedoch, an diese Lehre vom Menschen und seiner Bestimmung zu erinnern, da doch die Kultur, die sich seit dem 18. Jahrhundert entwickelt hat, uns mit einer ganz anderen Menschenbild durchtränkt? Das Wissen um sich selbst, um seine Autonomie und Freiheit, die in ihrem Zentrum stehen, liegt innerhalb eines innerweltlichen Horizontes: Innerhalb dieser Welt wird sich der Mensch seiner Subjektivität und der Macht bewußt, die er hat, sich selbst zu bestimmen und zu befreien. Und diese Welt ist nicht die seiner Natur, sondern die, in der sich die Freiheit entfaltet. Der Mensch hat so keinen anderen Horizont als sich selbst.

4 Zu diesem Thema vgl. *Surnaturel. Etudes historiques*. Paris 1946; Neuausgabe Paris 1991; *Le mystère du surnaturel*. Paris 1965; *Petite catéchèse sur nature et grâce*. Paris 1980.

Zwar schließt man Gott nicht unwiderruflich aus diesem Horizont aus. Aber Religion ist jedem freigestellt. Wer religiöse Sehnsüchte hat, möge sie stillen. Das steht ihm frei. Es ist Privatsache und spielt beim Aufbau der Welt keine Rolle. Nur darf sie diesem nicht schaden. Damit ist die Toleranz gegenüber den religiösen Überzeugungen eingehandelt. Privatisierung der Religion und religiöse Toleranz sind zwei sich wechselseitig bedingende Werte des Wissens um sich selbst, das der Mensch innerhalb seines Horizonts hat.

Sicherlich kann unter einem solchen Horizont die Religion dem Glaubenden wie dem Nichtglaubenden als ein edler Wert erscheinen: sie ist eine Option für Gott. Nun aber ist jede Option von edlem Wert. Und daß die Option etwas dem Horizont des Menschen Fremdes zum Gegenstand hat, kann Bewunderung hervorrufen, wie der Sprung des Artisten das tut: es ist ein schönes Wagnis. Auf alle Fälle kann man es, was Sache des persönlichen Bewußtseins ist, nur bewundern, ohne es beurteilen (das wäre intolerant) oder die gleiche Option vornehmen (das wäre das Ende der Privatisierung) zu müssen. Die religiöse Überzeugung wird damit nur als eine Option unter anderen gekannt und anerkannt. Und falls bei der Einschätzung das Objekt überhaupt eine Rolle spielt, dann nur, um die Beschaffenheit der Option zu werten: sie ist riskant.

So also wird in unserer Kultur die religiöse Überzeugung verstanden. Damit ist der Glaubende versucht, *sich so zu sehen, wie man ihn von außen her sieht*. Er wird veranlaßt, sein religiöses Leben entsprechend der Kultur zu gestalten, die ihm von der Gesellschaft angeboten wird. Gläubig sein wird also für ihn heißen, sich entfalten. Er wird es schlecht ertragen, daß er sich an Gesetze und eine Autorität halten soll; das empfindet er als eine Behinderung seiner Autonomie, eine seiner Freiheit auferlegte Schikane, eine Minderung seiner Würde. Wenn das Zweite Vatikanum den Gläubigen auffordert, sich der Welt anzupassen, kann dieser, sogar ohne darüber nachzudenken, der Auffassung sein, daß ungeheuchelte Heiligkeit darin besteht, daß man voll und ganz Mensch ist; daß der Gehorsam darin besteht, daß man keine anderen Normen akzeptiert als die, die man selbst herausgefunden hat. Wird das Konzil unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, so kann es gar nicht anders verstanden werden. Doch dann, sagen wir es frei heraus, legt man ihm etwas anderes in den Mund, als was es sagen wollte und im wesentlichen wirklich gesagt hat.

Man sieht, welches Ausmaß das Kulturphänomen hat, das sich zumindest seit dem 18. Jahrhundert in Europa entwickelt hat. Die Religion wird nicht zwangsläufig aus dem Horizont des Menschen ausgeschlossen, aber ihm gleichgeschaltet. Das Verlangen nach Gott wird zu einem Verlangen nach dem Menschen; der Mensch kann es haben oder auch nicht, und wenn er es hat, dann dazu, um sich selbst zu verwirklichen und dabei acht-

zugeben, daß man sich nicht für Gott hält (religiöse Illusion) und Gott nicht das eigene Ich bestimmt (religiöse Selbstentfremdung). Das Wesen des Menschen hört auf, Verlangen nach Gott zu *sein*.

Wer ist letzten Endes in Illusion befangen? Der, der behauptet, das Verlangen nach Gott sei ein arbiträres Verlangen, oder der, der meint, es sei für den Menschen konstitutiv? Von der Antwort auf diese Frage hängen der Stil des christlichen Lebens und die Interpretation des Konzils ab, die Beziehung des Gläubigen zur Kultur und zur Psychologie. Nun aber ist unter den katholischen Theologen die Antwort seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr einhellig. Damals ließen sich der Dominikanergeneral Cajetan und der Jesuit Franz Suarez von einem Argument beeindrucken, das der *Physik* des Aristoteles entnommen war: Die menschliche Natur kann mit wahrem Verlangen nur dem Ziel zustreben, das sie sich selbst zu verschaffen oder von entsprechenden Kräften zu fordern imstande ist.⁵ Das erschien ihnen einleuchtend. In ihrem Gefolge übernahm eine ganze Reihe von Theologen bis in unsere Zeit diesen Standpunkt. Selbst wenn sie der Frage nicht eigens nachgegangen sind, wurde dies doch stillschweigend als evident angenommen – auch von denen, die das letzte Konzil auf die genannte Weise interpretieren oder das christliche Leben lediglich als Selbstverwirklichung ansehen. Es wird von dem als unumstößliche Tatsache angenommen, der behauptet, der Gedanke der Vergöttlichung sage dem modernen Menschen nichts mehr, und daher bedürfe es einer Theologie des Christseins, die von dieser Grundlage absieht.

Nun aber handelt es sich um eine bloße »Scheinevidenz«. Sie gilt nur von den Wesen, die nicht vernunftbegabt sind: sie haben keinen anderen Horizont als die Welt. Der Mensch hingegen, der ein mit Geist begabtes Geschöpf und als solches mit Gedächtnis, Verstand und Willen ausgestattet ist, ist auf Gott hin geschaffen. Er sehnt sich nach Gott in einem wahrhaft ontologischen Verlangen. Der Christ, der den Menschen als Bild Gottes kennt, darf sich deshalb nicht durch ein philosophisches Argument einschüchtern lassen, vielmehr muß er mit einem Thomas von Aquin oder einem Bonaventura den ontologischen Unterschied zwischen dem Menschen und den nicht mit Vernunft begabten Geschöpfen erkennen. Er darf sich nicht einschüchtern lassen durch die Kritik der religiösen Illusion. Denn diese trifft ein arbiträres Verlangen nach Gott, nicht das Verlangen, das für den Menschen konstitutiv ist. Nachdem einmal diese Unterscheidung getroffen ist, wird er dieser Kritik gelassen gegenüberstehen, denn sie richtet sich nicht gegen das echte Verlangen nach Gott, sondern zeigt, wie nichtig das ist, was die moderne Kultur für religiöses Verlangen hält; durch

5 Vgl. *Le mystère du surnaturel*, ebd., S. 201.

diese Unterscheidung wird das Terrain entrümpelt, selbst wenn sie die Voraussetzungen dieser Kultur teilt.

Die Naivität des Glaubenden ist somit nicht präkritisch, sondern postkritisch; wenn man so will, ist sie eine »zweite Naivität«. Doch diese ist mit der erstgenannten insofern identisch, als sie grundsätzlich kritisch ist. Sie verwundert sich denn auch über die Enge der Ansicht, die so viele große Geister von der Würde des Menschen gehabt haben. Wieso haben ein Aristoteles oder ein Feuerbach nicht gesehen oder zugegeben, daß der Mensch vom Grund seines Seins aus, in der unbezwingbaren Regung seiner Freiheit zu Gott strebt? Dem ersten war noch nicht das Licht der Offenbarung zuteil geworden, und der zweite wies es grundsätzlich zurück. Und: Diese Naivität wird nicht weniger kritisch sein gegenüber den Theologen, selbst gegenüber den katholischen, die, weil von einer entfremdeten Philosophie abhängig, auf diesen Punkt der ganzen Tradition wenig Wert legen und, ohne es zu wissen, mit einer Säkularisierung paktieren, die sie verabscheuen oder entschieden ablehnen sollten.

»Katholizität«

Die Ekklesiologie Henri de Lubacs ist zutiefst mit seiner Lehre vom Übernatürlichen verbunden, die wir im wesentlichen dargelegt und in ihrer Bedeutung für die Kultur und Religiosität von heute aufgezeigt haben. In der Tat verwirklicht sich die Bestimmung des Menschen innerhalb der Kirche. Hier wird das Mysterium Gottes und des Menschen wahrgenommen und gelebt. In der lebendigen Tradition der Kirche läßt sich an der Würde des Menschen ohne Träumerei und Ideologie festhalten, selbst wenn viele Christen sie in Worten und Taten mit Füßen getreten haben. Und schließlich vollzieht sich in der Kirche endlich die übernatürliche Bestimmung des Menschen, mit Gott vereint zu sein. Nun aber ist die Kirche durch die Selbsthingabe Christi mit Christus eins: sie ist sein Leib und gleichzeitig mit ihm vereint als seine Braut. Das ist das Mysterium Christi *und* der Kirche. Und es ist auch das des Menschen, man müßte präzisieren: das von Mann und Frau.

Wird dieses Mysterium von der kritischen Naivität des Christen betrachtet, ruft es unwillkürlich Verwunderung hervor: Eine so gewaltige Herrlichkeit ruht auf tönernen Gefäßen, die oft leer oder übelriechend sind! Das Mysterium der Gnade vollzieht sich in sündigen Wesen. Das ist das Paradox der Kirche. Und dieses Paradox wohnt dem Mysterium dermaßen inne, daß der Christ, ohne jegliche kritische Distanz, sich nicht mit der kirchlichen Gemeinschaft identifiziert (ich sage nicht: mit der Kirche als Institution), sondern seine Geistesfreiheit behält, um die Schwächen und Fehler

der Christen (ich sage nicht bloß: des »Apparates«) zu erkennen und sich umso demütiger in Gott an die Kirche als seine Mutter anzuschließen. Mysterium und Paradox der Kirche sind somit Mysterium und Paradox des Menschen in seiner geschichtlichen und gesellschaftlichen Gestalt. Diese gedoppelte Analogie wird im ersten Werk von Henri de Lubac dargelegt, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*. Es dominiert das ganze Werk und Denken dieses Theologen.

Beschränken wir uns auf einen einzigen Aspekt der von de Lubac dargelegten Ekklesiologie: die Katholizität. Unser Credo behauptet, daß die Kirche katholisch ist. Mit diesem Attribut bezeichnet sie nicht ein Kennzeichen der Kirche, um sie von den anderen, von ihr getrennten Kirchen zu unterscheiden, sondern eine Eigenschaft der Kirche Christi. Es ist ein Aspekt des Mysteriums und des Paradoxes der Kirche als solcher.

Wieso also ist die Kirche katholisch? Sie ist es, weil sie die Teilkirchen und die Gesamtkirche miteinander vereint. Jede Kirche konstituiert sich durch die Eucharistiefeyer, welcher der Bischof vorsteht, der den ihm anvertrauten Teil der Herde lehrt und weidet. Sie ist nur deshalb eine Teilkirche, weil die Gesamtkirche in ihr zugegen ist, sie in sich eingliedert. Sie ist es durch den Dienst des Bischofs und die Feier der Eucharistie. Weil das Bischofsamt in jedem Bischof ganz vorhanden ist, ist »die Gesamtkirche als Ganze in jeder der Kirchen«, weshalb »die Einheit der Hierarchie macht, daß die Teilkirche ein und dasselbe ist wie die Gesamtkirche«. Entsprechend bringt die vom Bischof gefeierte Eucharistie die Teilkirche in Gemeinschaft mit allen anderen.⁶

Ebenso existiert die Gesamtkirche nicht an und für sich; sie verwirklicht sich in den Teilkirchen, da diese als solche die Kirche Gottes sind, die sich an einem bestimmten Ort befindet und somit einander innewohnen. Zwischen der Teilkirche und der Gesamtkirche besteht also ein »wechselseitiges Innesein« und ein »radikaler Zusammenhang«. Darum ist die Teilkirche universalistisch: sie ist nicht abgekapselt, sondern wendet sich ihrem Zentrum zu: der Gesamtkirche, der Kirche von überall und von jeher. Und durch diese zentripetale Regung, von der sie beseelt ist, ist sie allen Menschen zugewandt, zu denen Christus, ihr Herr, sie sendet, um sie zu Jüngern zu machen. Gerade dadurch, daß sie auf *sich* hin, d.h. auf die Universalkirche hin zentriert ist, macht sie sich paradoxerweise nicht zum Zentrum, ganz anders also als Jerusalem in der Vision des Jesaja. Sie ist eben *katholisch*. »Katholisch« besagt somit diese paradoxe Wechselbeziehung zwischen der Teilkirche und Gesamtkirche, die mit dem Mysterium der Kirche

6 Vgl. G. Chantraine, *Catholicité et maternité de l'Eglise*, in: *Nouvelle Revue théologique* 94 (1972), S. 523.

zusammenhängt. Der Begriff läßt sich somit nicht ersetzen. »Universal« ist ihm nicht gleichwertig, denn »katholisch« besagt eben die der Kirche Gottes eigene Wechselbeziehung zwischen universal und partikulär. »*Es ruft die Vorstellung eines organischen Ganzen, eines Zusammenhangs, einer festen Synthese hervor, einer nicht zersplitterten Wirklichkeit, sondern einer solchen, die, wie weit sie sich auch räumlich erstrecken oder wie sehr sie innerlich differenziert sein mag, einem Zentrum zugewandt ist, das ihre Einheit sichert*« und ihr gleichzeitig apostolische Dynamik gibt.

Henri de Lubac schlägt vor, von der Teilkirche in diesem Sinn die Ortskirche zu unterscheiden. Diese ist die gleiche Wirklichkeit, aber in anderer Sicht. Die Teilkirche wird gemäß ihrer göttlichen Konstitution als Kirche betrachtet: sie ist nicht durch irgendeinen natürlichen oder menschlichen Faktor bestimmt, sondern durch das Glaubensmysterium. Ihr Kriterium gehört wesentlich der *theologischen* Ordnung an. Die Ortskirche hingegen wird von einer oder mehreren Teilkirchen gebildet, welche sich aus geschichtlich bedingten Gründen diese oder jene Organisation gegeben haben, die als rechtmäßig anerkannt werden, wenn sie die Glaubenseinheit und die Einzigkeit der Gesamtkirche nicht beeinträchtigen. Als Ortskirche wird man deshalb ein Bistum, eine Kirchenprovinz, eine apostolische Region oder ein Patriarchat bezeichnen. Laut dem Dekret *Ad gentes* ist das Kriterium der Ortskirche zu einem beträchtlichen Teil *sozio-kultureller* Ordnung.

Die Ortskirchen bestehen zum Wohl der Kirche: um den Teilkirchen eine ihrer Sendung am betreffenden Ort und in der betreffenden Zeit angepaßte Organisation und Kohäsion zu geben sowie die verschiedenen Kulturen, auf deren Boden sie sich niedergelassen haben, sich anzuverwandeln. An und für sich stehen sie im Dienst des missionarischen Elans der Kirche. Doch infolge des Gewichts jeder menschlichen Organisation, infolge einer vielleicht ungeschickten oder auf die verschiedenen Kulturen schlecht ausgerichteten Anpassung oder auch infolge der Tendenz jeder Gruppe, sich zum Zentrum zu machen, laufen sie Gefahr, von einer zentrifugalen Regelung beherrscht zu werden. Sie bekräftigen dann nicht ihre *Partikularität*, sondern ihren *Partikularismus*, ohne dem Wohl der Gesamtkirche und der Gemeinschaft zwischen den Teilkirchen Rechnung zu tragen. Sie beginnen, an ihrer Organisation, ihren Privilegien, ihrer Theologie festzuhalten und beeinträchtigen so die Glaubenseinheit und die Einzigkeit der Gesamtkirche. Die Verbindung mit dem sichtbaren, geistigen Einheitszentrum lockert sich oder zerreißt sogar. Animosität, Ressentiment oder erklärte Feindschaft gegen Rom bestimmen dann das Verhalten dieser Kirchen, die man nicht mehr Teilkirchen nennen kann, sondern die partikularistische Kirchen sind, ja nicht einmal Orts-, sondern auf einen bestimmten Ort begrenzte Kirchen.

Diese mögliche Verzerrung zwischen Gesamt- und Ortskirche ist eine Spannung innerhalb der Kirche zwischen dem, was sie ihrem inneren Wesen nach von Gott her ist, und dem, wozu sie wird, wenn sie in ihrer Organisation dem Willen Gottes und dem Wesen der Kirche selbst zu wenig treu ist; eine Spannung zwischen dem Mysterium der Kirche und ihrer Organisation, die durch die Schwächen und Fehler der Christen gezeichnet ist. In dieser Beziehung wohnt das Paradox dem Mysterium nicht auf die gleiche Weise inne. Man könnte allerdings auch nicht sagen, es liege völlig außerhalb des Paradoxes, denn es ist die Sendung der Kirche, vereint mit ihrem Erlöser, die Vergehen ihrer eigenen Kinder, die sie entstellen, zu sühnen.

Ein doppeltes Paradox also der Kirche. Die Katholizität ist die ihr eigene Form, aber sie droht stets durch die Sünde entstellt zu werden, denn was sündhaft ist, bringt in das, was katholisch ist, Risse und Spaltungen; aber umgekehrt ist das, was katholisch ist, von Gott eben dazu gegeben, um in Christus, dem neuen Adam, die Einheit der Menschheit wiederherzustellen.

Somit ist das unsichtbare Zentrum der Kirche Christus als Haupt des Leibes und als Bräutigam, insofern er der neue, endgültige Adam ist. In ihm ist die Kirche, mit der er sich durch das Kreuz vereint, katholisch, und sie ist es in Fülle, die vom Kreuz herrührt. Das sichtbare geistige Haupt dieser Einheit ist der Nachfolger Petri – des Petrus, der Christus bekannt und verleugnet hat. Das ist ein persönliches Charisma. Als Bischof von Rom ist der Papst Mitglied des Bischofskollegiums und hat teil an den Banden der Gemeinschaft, die zwischen den Kirchen bestehen; er ist einer der Brüder. Als Nachfolger des Petrus ist er das Haupt des Bischofskollegiums und das Zentrum der Einheit. Dank dieses Charismas steht er persönlich im Dienst an der Einheit – nicht nur durch seine Brüder im Episkopat, sondern direkt: seine Jurisdiktion erstreckt sich unmittelbar auf alle und jeden seiner Brüder und Schwestern im Glauben. Direkt, weil persönlich. Kraft seines Charismas konzentriert sich die Einheit der Kirche in seiner Person. In seiner Person, was will das sagen? Nicht in ihm als Individuum: als Karol Wojtila oder Giovanni Battista Montini. Aber in ihm als dem Nachfolger Petri, der diese Person nur ist, insofern er Petrus ist. »Hier ist Petrus« – so stellte sich Paul VI. dem Weltrat der Kirchen vor.

Wenn er in seiner Person das Zentrum der kirchlichen Einheit ist, steht der Papst auch im Zentrum des doppelten Paradoxes der Kirche. In ihm ist die katholische Form, die das Partikuläre und das Universale vereint, personifiziert, und somit steht die Kollegialität ganz im Dienst an der geschwisterlichen Gemeinschaft. Das Katholische, das das Partikuläre und das Universale in Einklang bringt, indem es die Einheit der durch die Sünde auseinandergefallenen Menschheit wiederherstellt, bekundet sich in ihm unter den Zügen des *Diener der Diener Christi*. Nicht mehr als jeder

Christ, aber dank seines Charismas wird der Papst dem Leidensknecht gleichgestaltet.⁷

Indem sie katholisch ist, ist die Kirche imstande, sich der Bestimmung des Menschen anzunehmen und ihn sein Ziel erreichen zu lassen. Dadurch unterscheidet sie sich von Grund auf von der bürgerlichen Gesellschaft. Diese kann und soll das Gemeinschaftsleben so organisieren, daß der Mensch durch seine Mittel sein persönliches Ziel erreichen kann. Darum hat sie zur ersten Aufgabe, die Rechte der Person zu respektieren, vor allem die der Schwächeren, indem sie ihre Gewalt in den Dienst am Recht stellt. Die bürgerliche Gesellschaft steht in ihrer Funktion im Dienst der Person, aber diese Funktion ist zwangsläufig unpersönlich – was keineswegs leugnen will, daß die Beziehungen zu den Bürgern so menschlich wie nur möglich sein sollen. Die Kirche hingegen ist von Gott her verfaßt als Gemeinschaft von Personen, die der Gemeinschaft der drei göttlichen Personen innewohnt, und der Dienst, den sie bietet, ist immer und ausschließlich persönlich.

Daraus ergeben sich mehrere Konsequenzen. Wir ziehen nur zwei davon in Betracht. Erstens stellt jedes totalitäre Regime einen Ersatz der Kirche dar. Sich an ihre Stelle zu setzen, ist verlogen: Die Lüge besteht dann darin, eine menschliche, d.h. von Menschen selbst erzeugte Geschwisterlichkeit als wahre Gemeinschaft (von der die Christen nur sprechen, ohne sie hervorbringen) auszugeben. Wo hingegen die bürgerliche Gesellschaft sich auflöst, weil der Staat fehlt, vermehren und organisieren die Christen durch die spontane Regung der Nächstenliebe »Zwischenkörperschaften«, um deren Auflösung entgegenzutreten; man erlebte das während des frühen Mittelalters und heute vielleicht von neuem in den Ländern, wo der Staat seine Autorität verloren hat. Eine entsprechende Reaktion läßt sich da voraussehen, wo die Institutionen der Kirche die Bürokratie der bürgerlichen Gesellschaft allzusehr zum Modell nehmen. Dann brechen, manchmal auf anarchische Art, Bewegungen auf, die dazu bestimmt sind, die Kirche von neuem als Gemeinschaft von Personen zu bekunden.

Zweitens ist es, wenn man die Begriffe ernst nimmt, unmöglich, daß Theologie zugleich katholisch und politisch ist. Entweder wird sie katholisch sein und dann nicht politisch, oder sie wird politisch sein und nicht katholisch. Es handelt sich hier nicht darum, eine oder gar jede politische Theologie für unkatholisch zu erklären. Wenn auch der Theologe mit Gewinn über die Politik nachdenken kann, wie das Werk eines G. Fessard klar zeigt, so darf doch die Theologie ihre Form nicht vom Politischen her erhalten. Denn das Wort »politisch« bezeichnet alles, was das Ziel des Men-

6 Ich führe hier den Gedanken von de Lubac weiter auf dem Weg, den Hans Urs von Balthasar verfolgt in: *Der antirömische Affekt*. Einsiedeln²1989.

schen betrifft, wie es sich dank der staatlichen Ordnung verwirklichen läßt. Dieses Ziel ist aber nicht die persönliche, übernatürliche Bestimmung des Menschen; sich ihrer anzunehmen, ist allein die Kirche befugt. So ist die Kirche keineswegs politisch, sondern katholisch. Sie ist eine Gemeinschaft von Personen, in der das Universale und das Partikuläre innerlich auf einanderbezogen sind im Schoß einer organischen Gemeinschaft, deren unsichtbares (Christus) und sichtbares Zentrum (der Papst) personal sind. Damit ist das Wirken der Christen in der Welt und, wenn man so will, ihre Politik gemäß einer Logik gefügt, die das Universale und das Partikuläre miteinander in Einklang bringt – und diese Logik ist keineswegs einem politischen Prinzip zu verdanken. Denn jede Dialektik, die die Konflikte zu lösen suchte, ohne katholisch zu sein, ließe die Christen scheitern, weil sie die Kirche von innen her untergraben würde. Es gibt keine Befreiung ohne Gemeinschaft, und Gemeinschaft von Personen gibt es nur in der katholischen Kirche.