INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

in Zusammenarbeit mit

REVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA: COMMUNIO
Im Verlag JACA BOOK, Mailand

SVESCI COMMUNIO
Im Verlag KRŠĆANSKA SADAŠNJOST, Zagreb

COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW
herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Washington D.C.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO
herausgegeben vom Gemeinnützigen Verein COMMUNIO, Paris

INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT
herausgegeben von V.Z.W. FRATERNITEIT VAN DE BOODSCHAP, Gent

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
Im Verlag EDICIONES ENCUENTRO, Madrid

MIEDZYNARODOWY PRZEGLAD TEOLOGICZNY COMMUNIO
Im Verlag PALLOTTINUM, Posen

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA DE CULTURA
herausgegeben vom INSTITUIÇAO COMMUNIO, Rio de Janeiro

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL COMMUNIO DE LENGUA HISPANA PARA AMERICA LATINA
herausgegeben von EDICIONES COMMUNIO Ltda., Santiago de Chile

COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA
herausgegeben von ASSOCIAÇAO CULTURAL COMMUNIO, Lissabon

التناء : REVUE CRÉTIENNE INTERNATIONALE, Beirut/Paris

COMMUNIO - KRISTJANOVA OBZORJA. MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA
herausgegeben von PREDSTOJNIŠTVO SLOVENSKE PROVINCE DRUŽBE JEZUSOVE, Ljubljana

COMMUNIO. NEMZETKZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT
herausgegeben von der Gemeinnützigen Stiftung COMMUNIO ALAPÍTVÁNY, Budapest

Internationale katholische Zeitschrift. In der COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH, Friesenstraße 50, 50670 Köln. Redaktion: Maximilian Greiner. Die Internationale katholische Zeitschrift erscheint zweimonatlich.

Satz: Greiner & Reichel, Köln
Herstellung: Luthe-Druck, Köln
Vertrieb und Inkasso: COMMUNIO Verlagsgesellschaft mbH, Friesenstraße 50, 50670 Köln
Österreich: Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck; Schweiz: Herder AG Basel

INHALT

Ambaum, Jan: Barmherzigkeit und Sündenvergebung 397
Armogathe, Jean-Robert: Retten wir das Ritual! 195

Baier, Walter: Erinnerungen aus der Zeit
um und mit Romano Guardini 250
Blum, Paul Richard: Es ist höchste Zeit 189
Boulnois, Olivier: Die bloße Vernunft innerhalb der Grenzen
der Religion 532
Brunschwiler, Carl Hans: Der Richter und sein Gewissen 343

Calster, Stefaan van: »Seid barmherzig, wie auch euer Vater
barmherzig ist«. Erbarmen als pädagogisches Prinzip 403
Carrón, Julián: Das Zweite Gebot in Neuen Testament.
»Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein« 36
Chantraine, Georges SJ: »Übernatürlich« und »Katholizität« 108
Compendium Bergengruenianum. Aus den Aufzeichnungen
1940-1945 von Werner Bergengruen (II) 91
Cordes, Bischof Paul Josef: Familie – eine Institution
der Vergangenheit? 164
Cotta, Sergio: Ethik und Recht. Grundsätzliche Erwägungen 546

Dassmann, Ernst: Entstehung und theologische Begründung
der kirchlichen Ämter in der Alten Kirche 350
Demel, Sabine: Exkommunikation für Schwangerschafts-
konfliktberatung? Zu einer These von Hans Reis 570

Eberle, Jürgen: Zur bisherigen öffentlichen Diskussion
um den neuen Weltkatechismus 553
Editorial 483

Figura, Michael: Mysterium und Mystik. Der Beitrag
Henri de Lubacs zu einer christlichen Mystik 122
–: Der göttliche Logos und die menschliche Vernunft
beim Philosophen und Märtyrer Justin 486

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: »Esset das Lamm schnell ...«.
Zur Antiekstase im christlichen Gottesdienst 217
Grichting, Martin: Zölibat und Freiheit der Kirche 479

Henrici, Peter SJ: Die Bedeutung des Mysteriums
für die Philosophie 154
– : Der geistliche Mensch und seine Vernunft.
Eine Betrachtung im Anschluß an die
geistliche Lehre des Ignatius von Loyola 494
Höffe, Otfried: Recht und Moral. Fünf Problemfelder 302
Hohn, Hannsjosef: Zurück zum Rechtsstaat.
Das Dringlichkeitsgebot nach der Vereinigung von 1990 445
Hohoff, Curt: Schärfere Konturen im Rilkebild 174

Jacquin, Françoise: Die Zehn Worte in der jüdischen Erziehung 23

Krämer, Peter: Gleich oder ungleich?
Die Glieder der Kirche in Abgrenzung und Bezug 284
Kriele, Martin: Ethik, Recht, Gewissen 291
Kuld, Lothar: Die Grammatik der Zustimmung.
Newmans »egotistische« Theologie 362

Le Gall, Dom Robert OSB: Die Namen Gottes in der Liturgie 63
Lerche, Peter: Das Urteil als Chance des Näherkommens 421
Löw, Reinhard: Die »Verinnerlichung der Normen«
als naturalistisches Problem 311
Lohner, Alexander: In seinen letzten Lebensjahren 377
– : Der Tod und das Absurde bei Albert Camus.
Zum 80. Geburtstag des Philosophen am 7. November 1993 463

Maier, Hans: Ora et labora. Die Benediktregel
und die europäische Sozialgeschichte 431
Marsch, Michael OP: Seelsorge und Psychotherapie.
Anmerkungen zum Phänomen Drewermann 368
Mazzilli Savini, Maria Teresa: »Beati misericordes«:
die »Jungfrau des Erbarmens«. Gedanken zu einem
ikonographischen Thema 414
McPartlan, Paul: »Ihr werdet euch in mich verwandeln«.
Kirche und Eucharistie im Denken Henri de Lubacs 141

Noyen, Carlos OCarm: »Teilt meine Freude«.
Exegetische Randbemerkungen zu Lukas 15,11-32 387
Nyssen, Wilhelm: Die liturgische Feier des Ostens 224

Raab-Straube, Albrecht von: Abschied von der Volkskirche?
Eine Schreibpredigt, die wirklich so ähnlich gehalten wurde 573

Ratzinger, Joseph Kardinal: Glaube als Weg. Hinführung zur Enzyklika des Papstes über die Grundlagen der Moral 564
Reis, Hans: Muß die katholische Kirche aus dem staatlichen Beratungssystem aussteigen? 424
Rouiller, Grégoire: Leben in seinem Namen. Der Evangelist Johannes und seine Theologie des Namens 54

Pinckaers, Théodore Servais OP: Das Gewissen und der Irrtum 331

Schindler, David L.: Heiligkeit und intellektuelles Leben 513
Schipperges, Karl-Josef: Die egalitäre Gesellschaft und ihre Gefahren. Tocquevilles Analysen und Prognosen von den Grundproblemen moderner Demokratie 268
Schlögel, Herbert OP: Schwerpunkt: Das Gewissensurteil 322
Schmied, Gerhard: Dominanz des Immanenten in der Seelsorge? Zu einigen Ergebnissen einer Befragung im Bistum Mainz 382
Schmitz, Kenneth L.: Gott mit Namen nennen 3
Scholl, Annemarie: Spirituelle und rationale Begriffe. Beobachtungen und Überlegungen zu Wesen und Erscheinung religiöser Sprache 233
Slesinski, Robert: Der Name Gottes in der byzantinischen Tradition. Vom Hesychasmus zur Imyaslavie 78
Straub, Eberhard: Menschenrechte für Menschenfreunde 317
Strukelj, Anton: Die »Theologik« von Hans Urs von Balthasar 507

Taft, Robert F. SJ: Was leistet die Liturgie? Einige Thesen zu einer Soteriologie der Liturgiefeier 201
Tilliette, Xavier SJ: Henri de Lubac: Das theologische Vermächtnis . 99

Weißenborn, Theodor: Gespräch mit der Todin 475

In eigener Sache 191
Berichtigung 288

STELLUNGNAHMEN

Hartmann, Stefan: Franz Lüttgen 191

Betr. Mitarbeiter 2, 98, 194, 290, 386, 482

Gott mit Namen nennen

Von Kenneth L. Schmitz

Können wir Menschen zu Gott oder über ihn sprechen, und wenn ja, dann wie, und mit welchen Namen? Diese philosophischen Fragen sind für das lebendige Gebet ebenso von Bedeutung wie für das theologische Denken überhaupt. Nicht selten kann man hören, daß die Philosophie in dieser Hinsicht nichts zu sagen hat und daß, wenn wir überhaupt zu Gott und über ihn sprechen sollen, dies ausschließlich in der Sprache der Offenbarung geschehen muß. Dies ist eine grundsätzliche Frage, und sie ist keineswegs neu – sie erscheint bloß immer wieder in anderer Form und schöpft dabei aus immer neuen Quellen. Heutzutage fällt nicht so sehr der frühere Agnostizismus hinsichtlich der Namen Gottes ins Auge als vielmehr ein gewisser religiöser Positivismus. Er drückt die Überzeugung aus, daß man, nachdem nun die wahre Natur der »westlichen« Philosophie erkannt worden ist, unmöglich noch länger behaupten kann, die Philosophie vermöge zwar nur unvollkommene, aber dennoch wahre Aussagen über Gott zu machen.

Charakteristisch für diese negative Einstellung in ihren unterschiedlichen Ausprägungen ist ihre Ablehnung der Analogie. Und zwar geht es dabei um mehr als die bloße Ablehnung eines bestimmten, mit Thomas von Aquin assoziierten Begriffes, denn mir will scheinen, daß, wenn man überhaupt über Gott sprechen soll, man dies nur in einer bruchstückhaften Weise zu tun vermag, die zwar der Wahrheit nicht entbehrt, aber von der vollen Wahrheit noch unendlich weit entfernt ist. Wie auch immer wir dieses Bruchstückhafte verstehen – sei es als Analogie des Seins, des Geistes, der Güte oder irgendeiner anderen Größe –, es handelt sich dabei weder um bloße Äquivozität noch um Univozität. So vorgewarnt, mag es durchaus von Nutzen sein, noch einmal zu prüfen, ob menschliches Denken und menschliche Sprache eine, wenn auch noch so fragmentarische Aussage über Gott zu machen vermögen. Im folgenden setze ich voraus, daß der Philosoph über den Hochgott der Bibel Bescheid weiß. Sicherlich ist ihm auch klar, daß er qua Philosoph sich der Herausforderung stellen müßte zu beweisen, daß dieser Gott existiert. Aber dieses Problem ist hier nicht von Bedeutung. Die Kernfrage ist, ob es möglich ist, einem solchen Gott einen Namen zu geben, zu ihm und über ihn zu sprechen. Das ist nicht allein eine Glaubensfrage, sondern es hat auch mit philosophischen Auffassungen über Sprache und Wirklichkeit zu tun.

Der Glaube selbst stößt auf eine gewisse Diskontinuität in seinem Reden zu und von Gott. Er ist sich dieser Diskontinuität bewußt und gibt ihr Namen wie Mysterium, Transzendenz oder Offenbarung. Die Sprache des Sakraments verwandelt den Betenden, indem sie ihn in einen Zustand höheren Seins versetzt. Für diese existentielle Verwandlung des Beters ist eine formale Ähnlichkeit nicht von Bedeutung, so wichtig sie auch für das Zeichenelement der Symbolik ist. Für die philosophische Analogie hingegen stellt das Element der Ähnlichkeit den Ausgangspunkt dar, denn Analogie bedeutet ein begriffliches Ringen um Ausdruck, und zwar nicht direkt um einen Ausdruck für die Bedeutung eines bestimmten Aspekts der Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern darum, wie diese Bedeutung überhaupt in Begriffe gefaßt werden kann. Das heißt, daß eine Theorie der Analogie innerhalb der Grenzen begrifflichen Urteilens entwickelt wird und von den Propositionen abhängt, die eine abstrakte Bedeutung in der Form begrifflicher Urteile ausdrücken. Somit ist Analogie eine Modifizierung oder Veränderung auf der zweiten Ebene der Sprache, die Auswirkungen auf die Handhabung der Begriffe in der Artikulation der Bedeutung hat. Die Elemente, die in analoger Rede »bewegt« (d.h. gehandhabt) werden, sind die abstrakten Begriffe selbst sowie die Propositionen und Urteile, die mit ihrer Hilfe gebildet werden.

Wenn es so ist, daß eine Doktrin, *doctrina*, die Sprache der Religion durch die Bereitstellung von Begriffen »objektiviert«, dann dient Analogie als eine besondere Strategie für die Artikulation einer religiösen Bedeutung. Daraus folgt, daß Analogie nicht eine neue Sprache ist, die mit neuerfundenen Wörtern operiert, sondern vielmehr ein spezifischer Gebrauch der Gemeinsprache. Selbstverständlich beschränkt sie sich nicht auf das Reden über Gott, sondern ist tief in der Gemeinsprache verwurzelt. Tatsächlich bietet sich Analogie immer dann an, wenn eine Ähnlichkeit erkannt wird, die in so hohem Maße in zwei oder mehreren Dingen verankert ist, daß man sie nicht als gemeinsame Eigenschaft von diesen Dingen ablösen kann. Eine solche Ähnlichkeit ist so offenkundig, daß dasselbe Wort oder derselbe Ausdruck mit nur geringem Bedeutungsunterschied für zwei Referenten oder Designata benützt wird, die, jeweils als Ganzes genommen, sich eigentlich voneinander unterscheiden. Eine explizite, ausführliche Theorie der Analogie ist im Grunde nichts anderes als eine Verfeinerung dieser Strategie. Sie entsteht in einer Sprechsituation, in welcher die Betonung der Ähnlichkeit, die für die Ordnung abstrakter Begriffe charakteristisch ist, im Grunde auf einer radikalen Nicht-Ähnlichkeit oder Ungleichheit basiert. Wir werden erkennen, wie radikal dieser Unterschied sein kann, wenn man Termini benützt, um über Gott zu sprechen.

Ist das bisher Gesagte richtig, so soll Analogie erklären, wieso es zu der absurden Vorstellung kommen kann, daß ein Geschöpf mit seinem Schöpfer kommunizieren kann und dabei auf Mittel zurückgreift, die seiner eigenen Beschaffenheit, seinen Fähigkeiten und seinem Umfeld angemessen sind. Es ist nicht meine Absicht, hier die unterschiedlichen Arten von Analogie zu beschreiben; ich will lediglich untersuchen, ob und inwiefern Analogie als Möglichkeit der Rede zu und über Gott in Frage kommt. Wir sprechen, wenn auch vielleicht fälschlicherweise, von den »Flügeln« eines Flugzeugs und von den Flügeln eines Vogels, oder von der Güte eines Menschen bzw. von der Güte eines Weines. Diese Wörter haben je nach Anwendung ganz unterschiedliche Bedeutungen, und doch: Flugzeuge haben nun einmal Flügel, manche Menschen besitzen ein ungewöhnliches Maß an Tugend, und einige wenige besitzen ausgezeichnete Weinkeller. Diese Ähnlichkeit in aller Verschiedenheit oder Kontinuität inmitten von Zusammenhanglosigkeit kennzeichnet in hohem Maße die Sprache der Religion, und eine richtig verstandene Analogie kann uns durchaus zu einem tieferen Verständnis unserer Beziehung zu Gott in Gebet und Sakrament verhelfen. Denn in der analogen Rede zu und über Gott gibt es eine innere Bewegtheit, die von den Zwängen (oder der inneren Notwendigkeit) eines Redens lebt, das zwar rational und begrifflich bleibt, aber dabei gewillt ist, das Geheimnis Gottes zu wahren. Das richtige Verständnis von Analogie zeigt sie uns als eine Strategie, die uns hilft, die Beziehung zwischen Gott und Mensch lebendig zu erhalten, selbst wenn uns zunehmend bewußt wird, daß Gott kein Mensch ist. Analogie vergrößert nicht nur unsere Nähe zu Gott, sondern auch unseren Abstand von ihm, und erhellt für uns gleichermaßen Gottes Immanenz und seine Transzendenz.

Betrachten wir zum Beispiel die Lokution »Gott ist weise«. Dieser Satz kann von einem Philosophen ausgesprochen werden, der damit eine Aussage über die göttlichen Attribute machen will, oder von einem frommen Gläubigen, der Gott preisen will. Solche Aussagen stehen immer in einem Kontext oder Zusammenhang, der möglicherweise religiöser, sicherlich aber kultureller Natur ist, so daß »Weisheit« schon eine komplexe Bedeutung haben kann, bevor der Begriff etwas zu bzw. über Gott prädiziert. So hat man zum Beispiel festgestellt, daß der Begriff »Weisheit« in den Schriften der Bibel nicht immer eine rein positive Bedeutung hat, sondern eine erstaunlich vielfältige Anwendung findet. Handwerker, Greise oder königliche Berater können weise sein; Weisheit ist manchmal eine Gabe Gottes, dann wiederum kann sie Menschen so fern sein, daß sie allen Lebewesen außer Gott abgesprochen werden muß. Zudem ist Gott nicht bloß weise, sondern auch herrlich und gnädig und furchtbar und letztlich vollkommen unbegreiflich.

In dem analogen Reden zu und über Gott spricht man üblicherweise von einer dreifachen Steigerung, in der »Fachsprache« als der Weg der Affirmation, Negation und Supereminenz (*via affirmativa, via negativa et via eminentior*) bekannt. Es wäre allzu leicht, sich den ersten »Weg« als einen rein affirmativen vorzustellen, nach dem Muster »S ist P«: »Gott ist weise«; wie es auch allzu einfach wäre sich vorzustellen, daß eine solche Affirmation durch ihre genaue Verneinung, »S ist nicht P«, korrigiert werden könne. Denn wenn man von Geschöpfen sagen kann, daß sie weise sind, dann ist es wahrer zu sagen, »Gott ist nicht weise«. Ich nenne dies die erste Negation (*via negativa prima*). Von dem dritten »Weg« schließlich wird gesagt, er beinhalte die erste Negation und folgere daraus, daß Gott zwar nicht weise ist nach Art seiner Geschöpfe, wohl aber nach seiner eigenen Art: »Er ist supersubstantielle Weisheit.« Störend an diesem Schema sind nicht so sehr die beklagenswerten Zwänge, die sich aus Propositionen und Prädikaten ergeben, oder die Vieldeutigkeit der Kopula als vielmehr die allzu glatte Art, in der eine Prädikation aus der anderen hervorgeht.

An diesem Punkt haben wir es nicht mit den üblichen Sprachmustern zu tun, denn die dritte Stufe der Aussage (*via eminentior*) ist zugleich mehr affirmativ als die ursprüngliche *via affirmativa* und mehr negativ als die ursprüngliche *via negativa*. Genau dieses »Mehr« muß aber näher untersucht werden, um die Natur (oder Art und Weise) der Super-Eminenz zu bestimmen. Ich schlage vor, mit der dritten (der super-eminenten) Stufe zu beginnen. Wie ich schon sagte, vermochte die adjektivische Prädikation (»weise«) auf dieser Stufe die göttliche Weisheit nicht einmal in unzulänglicher Weise auszudrücken, weil diese adjektivische Prädikation die Wahrheit über Gott verzerrt. Und deshalb mußte die *via eminentior* eine substantivische Prädikation benützen, nämlich »Gott ist Weisheit«. Gott ist also super-substantielle Weisheit.

Beginnend mit dieser super-eminenten Prädikation können wir nun jedoch in unserer Diskursführung von der neuen, aufgewerteten *via affirmativa*, also der substantivischen Prädikation der *via eminentior*, ausgehen: »Man kann von Gott wahrhaftig sagen, daß er weise sei, weil er seinem Wesen nach Weisheit ist.« Nun besagt aber diese neue Affirmation nicht einfach, daß Gott eine bestimmte Art von Substanz ist, denn das wird ja schon von dem Subjekt-Term »Gott ist weise« in der ursprünglichen Affirmation impliziert. In dieser ursprünglichen affirmativen Prädikation wird der Begriff »Gott« schon als ein existierendes, vollkommenes Subjekt bezeichnet. Jetzt wird aber schon mehr behauptet, als daß Gott eine Substanz oder ein Stoff sei, selbst wenn es sich um eine ganz besondere Art von Stoff, sozusagen eine Super-Substanz, handelt. Tatsächlich wird in der super-eminenten Affirmation eine beson-

ders starke Negation behauptet, denn es wird gesagt: »Gott ist nicht weise, er ist Weisheit.«[1]

Diese Negation, die schon in der *via eminentior* enthalten ist, bewirkt folgende Modifizierungen in unserem Reden zu und über Gott: 1. Sie unterscheidet Gott von seinen Geschöpfen. Geschöpfe liefern ein Beispiel für Weisheit, doch Gott ist die unvergleichliche Verkörperung, das Wesen, das Urbild und der Ursprung der Weisheit. 2. Die Prädikation identifiziert Gott mit Weisheit in einer Weise, die seine reine Selbst-Identität gewährleistet und sogar die Identität der Prädikate in seiner göttlichen Einheit impliziert. Auf der super-eminenten Stufe der Prädikation durchbricht die Negation die übliche Unterscheidung zwischen Subjekt und Prädikat, um die Möglichkeit der Abspaltung des Prädikats von Gott auszuschließen. Gott ist Weisheit seinem innersten Wesen nach. Gott ist nicht nur gelegentlich weise, so wie selbst der weiseste Mensch manchmal unwissend oder töricht ist. Es mag wohl Komplexität in ihm geben, aber keine Teilbarkeit, nicht einmal die Trennung (von partikulär und universell, oder von Einzelwesen und Klasse), die in dem Beispiel angedeutet wird. Gottes Weisheit ist kein Einzelfall: Er ist Weisheit, die nur sich selber gleicht und aus sich selbst fortdauert.

Aber wir können hier nicht stehenbleiben. Wir müssen sofort hinzufügen: Gott ist nicht weise, noch ist er Weisheit, nicht einmal seine eigene Weisheit. Denn dies ist die neue, super-eminente *via negativa*: *via eminentior negativa secunda*. Sie vertieft noch das Negative der ersten Negation (*via negativa prima*). John McQuarrie hat die Frage gestellt, ob Gott uns vollkommen unähnlich ist, und er meint, das könne nicht sein, weil wir sonst nicht über ihn sprechen könnten. Die neue *via negativa* hingegen will genau dies sagen: »Gott ist uns ganz unähnlich.« Nicht nur ist Gott nicht Weisheit; er ist auch nicht Güte oder Schönheit oder irgendeine andere substantivische Perfektion. Ist er also Ganz-Anders? Er ist es nicht, wenn »anders« bloß ein Korrelat von »gleich«, »selbst« oder »Geschöpf« ist. Wie es uns Nikolaus von Kues gesagt hat: Gott ist mehr »anders«, als das absolute Anderssein. Die Sprache ist an ihre Grenzen gestoßen. Alle Zeichen versagen, und wir werden stumm. Und

---

1 Um dem Leser den Weg durch das nachfolgende Labyrinth von Negationen zu erleichtern, möchte ich an dieser Stelle die wichtigsten »Verkehrszeichen« auf dem Weg der Negation aufstellen: 1. Negation (*via negativa simplex*): »Gott ist nicht weise.« 2. Negation (*via eminentior negativa secunda*): »Gott ist nicht Weisheit.« 3. Negation (*via eminentior negativa tertia*): »Wenn es ebenso wahr ist zu sagen, Gott ist nicht Weisheit, wie zu sagen, Er ist Weisheit, dann ist es auch ebenso falsch zu sagen, Gott ist nicht Weisheit, wie zu sagen, daß er ist«; 4. Negation (*via eminentior negativa quarta*): »Unsere Aussagen über Gott sind als Ganzes falsch, aber sie sind nicht gänzlich falsch, insofern wir den *modus significandi* leugnen, aber das, was gemeint ist (*res significata*), bejahen.«

doch: Der Philosoph fragt weiter, und der Gläubige ruft: Herr, ich will reden. Wohin soll ich mich wenden? Wie soll ich reden?

Um weitergehen zu können, müssen wir uns dieser Krise bewußt werden, denn die zweite Negation ist sehr genau. Sie schließt nicht direkt Namen aus, wie zum Beispiel Leib (der zerfallen kann) oder Speise (die aufgezehrt werden kann) oder Vernunft (die irren kann). Diese Namen wurden schon vor der ursprünglichen *via affirmativa* ausgeschlossen, und zwar gemäß Anselms Prinzip, daß Gott all das ist, was es absolut besser ist zu sein, als nicht zu sein. Die zweite *via negativa eminentior* leugnet aber genau jene Dinge, die zu sein für Gott besser ist, als sie nicht zu sein: sie leugnet Weisheit, Wissen, Liebe, Güte und ähnliches. Termini wie »Leib« wurden von Anfang an von der Bildung irgendeiner Vorstellung von dem Hochgott ausgeschlossen. Tatsächlich hatte schon die allererste *via affirmativa* eine negative Kraft enthalten, da schon sie alles ausgeschlossen hatte, außer geistigen (spirituellen) Namen wie Wissen oder Liebe, und außer transzendenten Namen wie seiend, wahr, gut und ähnliche. Mehr noch, die ursprüngliche *via negativa* war deshalb doppelt negativ gewesen, da sie als nächstes Gott die kreatürliche Vollkommenheit absprach, nämlich weise zu sein als eine Eigenschaft. Sie hatte die attributive Prädikation in der Form adjektivischer Eigenschaften negiert. Die zweite *via negativa* nun schließt auch die Weisheit an sich von Gott *völlig* aus; ja sogar die reine Weisheit selbst, das attributive Sein, die Essenz. Denn die zweite *via negativa* behauptet nicht einfach: »Gott ist nicht weise, wie Geschöpfe weise sind.« Sie behauptet weit mehr: nämlich daß er überhaupt nicht weise ist. Vor Gott sind die feinen Unterschiede menschlichen Sprechens gleichgültig: Der Unterschied zwischen adjektivischer und substantivischer Attribution fällt weg, genau wie der Unterschied zwischen Wesens-Arten und Eigenschaften, zwischen Affirmationen und Negationen. Die zweite *via negativa* behauptet, daß es wahrer sei zu sagen, Gott ist nicht weise auf irgendeine Art oder in irgendeinem Sinn, wenn durch diese Aussage das Versagen menschlicher Rede vor dem transzendenten Gott zugegeben und ausgedrückt wird ...

Der Weg nach vorne liegt in dem Schweigen, zu dem der Zusammenbruch der Wesensunterschiede führt ... Doch aus diesem undifferenzierten Schweigen steigt neue Hoffnung auf – und eine dritte Negation. Denn wenn es ebenso wahr ist zu sagen, Gott ist nicht weise (Weisheit), wie es wahr ist zu sagen, er ist weise (Weisheit), dann ist es *ebenso falsch* zu sagen, Gott ist nicht-weise (Nicht-Weisheit), wie es falsch ist zu sagen, er ist.

Fassen wir zusammen: An diesem Punkte angekommen, müssen wir eine dreifache Negation zusammenhalten: 1. Die Negation, die Gott alle

gewöhnlichen adjektivischen Ausdrucksweisen abspricht (*via eminentior negativa prima*): Gott ist nicht einfach ein weiser, er ist All-Weisheit. 2. Die Negation, die Gott jegliche Komplexität abspricht, selbst jene, die in der Vielzahl von Wesensbezeichnungen wie Göttliche Weisheit, Güte, Kraft usw. zum Ausdruck kommt (*via eminentior negativa secunda*), da der nicht aufgelöste Konflikt zwischen ihnen die göttliche Einheit zu zerstören droht.[2] Eine solche Negation gewährleistet die göttliche Einheit, ohne diese Einheit notwendigerweise mit einer bislang nicht spezifizierten Form innerer Komplexität unvereinbar zu machen. Genau genommen ist diese zweite Negation ihrem Charakter nach nicht ausschließend, denn sie soll ja nicht Komplexität an sich leugnen, sondern nur jene Art der Komplexität, die eine Teilung oder Auflösung fördert, sei es auch nur in unserer Art, uns auszudrücken.[3] Diese zweite super-eminente Negation kann noch weiter ausgedeht und radikalisiert werden. Sie wird dann Gott nicht nur alle adjektivischen und substantivischen Prädikate absprechen, sondern überhaupt *alle Differenzierungen*, deren menschliches Sprechen fähig ist. Ohne die Kenntnis der großen Menge menschlicher Sprachen zu behaupten, beabsichtigt sie, *alle* Differenzierungen in jeder menschlichen Sprache zu leugnen. Besonders wenn *langue* (de Saussure) ein Gewirk aus Unterschieden ist, beabsichtigt sie also eigentlich das Leugnen jeglichen Sprechens.

Und doch bleibt noch eine weitere Negation: 3. Die Negation, die nicht einfach die Differenzierungen menschlichen Sprechens leugnet, sondern auch die *Nichtdifferenziertheit* menschlichen Sprechens als ein Ganzes. So daß wir nun sagen müssen: Es ist nicht nur ebenso *wahr*, Gottes Weisheit zu leugnen, wie sie zu behaupten, sondern es ist auch ebenso falsch, diese Prädikationen zu leugnen. An diesem Punkt zerschellt alles menschliche Sprechen an dem Felsen, der Gott ist. Selbst das Leugnen des Sprechens wird geleugnet. Aber das Leugnen dieser Indifferenz befreit die Sprache von den Differenzierungen und macht sie

---

2 Hegel wies jeden Versuch der Metaphysiker, Gott Namen zuzuschreiben, zurück mit der Begründung, daß die vielen ihm zugeschriebenen Namen mit seiner angeblichen Einheit in einen unlösbaren Konflikt gerieten. Bestenfalls seien die Namen bloß religiöse Vorstellungen, die zum Verstehen gehörten, während doch in Wahrheit die Übersetzung unserer Gotteserfahrung in begriffliche Vernunft erforderlich sei. Womit der Versuch jedoch tatsächlich in Konflikt geriet, war Hegels dialektische Auffassung der Negation. Die in der vorliegenden Untersuchung behauptete Negation ist nicht die korrelative Negation der Dialektik, sondern die analoge Negation der super-eminenten Stufe.

3 Hier ist Hegel sehr genau. Er findet, daß die Prädikation substantivischer Namen für Gott (Einheit, Güte etc.) versagt, und behauptet, daß aus einer solchen Prädikation ein unvereinbarer Widerspruch entsteht, so daß Gott zu schwanken scheint, ob er die *vielen* ihm zugeschriebenen Attribute ist, oder eine absolut einfache *Einheit* ohne Attribute. Die folgenden Negationen der analogen Rede in unserer Analyse beabsichtigen, unsere Sprache von diesem Engpaß und Vorwurf zu befreien.

bereit für eine neue, demütigere Ausdrucksweise und eine neue, höhere Art der Affirmation.

Die zweite Negation leugnet, daß die Differenzierungen innerhalb menschlichen Sprechens (einschließlich der substantivischen Prädikate) auf Gott anwendbar seien. Die dritte Negation wiederum leugnet dieses Leugnen. Dieser Punkt nun bedarf der Klärung. Wenn ich sage, die zweite Negation leugnet die Unterschiede, die menschlichem Sprechen innewohnen (und zwar die substantivischen ebenso wie die adjektivischen Prädikate), meine ich genau das: daß sie den Unterschied leugnet zwischen dem, was von Gott behauptet wird und was nicht behauptet wird, oder zwischen dem, was von ihm behauptet werden sollte oder nicht behauptet werden sollte. Denn diese Negation sagt: »Es ist ebenso wahr zu sagen, Gott ist nicht-weise (Nicht-Weisheit), wie zu sagen, Gott ist-weise (Ist-Weisheit).« Die dritte Negation leugnet nun diese zweite Negation, die den Unterschied zwischen den Elementen der Sprache und letztlich den Unterschied zwischen »ist« und »ist-nicht« leugnet. Denn die dritte Negation behauptet, es sei ebenso *falsch*, über Gott zu sagen, er ist nicht-weise (Nicht-Weisheit), wie zu sagen, er ist-weise (Ist-Weisheit).

Nun hatte die zweite Negation den Unterschied zwischen nicht-weise (Nicht-Weisheit) und ist-weise (Ist-Weisheit), das heißt, den Unterschied zwischen Negation und Affirmation, zusammenbrechen lassen. Die dritte Negation nun läßt diesen »Zusammenbruch« selbst zusammenbrechen, sie leugnet den Zusammenbruch des Unterschiedes zwischen nicht-weise (Nicht-Weisheit) und ist-weise (Ist-Weisheit). Aber indem sie das tut, verweist sie uns nicht einfach auf die zweite Negation zurück, sondern vielmehr nach vorne, zu weiterer Affirmation und weiterer Negation. Sie ist das, was Hegel vielleicht als »spekulative« Negation bezeichnet hätte, zum Unterschied zu einer »Sackgassen«-Negation; sie ist eine Negation mit Zukunft. Aber ihre Zukunft gründet nicht auf einer dialektischen Beziehung zwischen Negation und Affirmation, sondern es ist eine analoge Zukunft.

Lassen Sie mich wiederholen: Die dritte Negation erscheint also in der Form: »Es ist ebenso *falsch* zu behaupten, Gott ist nicht-weise (Nicht-Weisheit), wie zu sagen, er ist-weise (Ist-Weisheit).« Die Negation bezieht sich nicht direkt auf das Prädikat »nicht-weise (Nicht-Weisheit)«, sondern vielmehr auf die gesamte Behauptung, die von der zweiten Negation aufgestellt wird, nachdem diese zweite Negation in die dritte Negation aufgenommen worden ist. Dank dieser Modifikation ist sie nicht mehr die relativ einfache Behauptung: »Gott ist nicht einmal substantivische Weisheit«, sondern nimmt jetzt diese Form an: »Es ist ebenso *wahr* zu sagen, Gott ist nicht-weise (Nicht-Weisheit), wie zu sagen, Er

ist-weise (Ist-Weisheit).« Die dritte Negation macht es klar, daß die Negation sich nicht auf das *Prädikat* an sich bezieht, sondern auf die *Prädikation*: »Es ist wahr, zu sagen ...«. Beachten Sie auch, daß die zweite Negation, indem sie behauptet »Es ist wahr ...«, sich noch auf die Prädikate »ist-weise (Ist-Weisheit)« und »nicht-weise (Nicht-Weisheit)« bezieht. Die dritte Negation hingegen soll die zweite leugnen, und wenn sie also behauptet: »Es ist *ebenso* falsch ...«, dann bezieht sie sich zwar mittelbar auf die Prädikate »ist-« und »ist-nicht«, aber unmittelbar auf die vorhergehende Behauptung der zweiten Negation. Dies zeigt deutlich, daß die Negation nun weg von den Prädikaten auf die »prädikationalen« Formen verlagert worden ist. Beachten Sie weiter, daß die dritte Negation nicht behauptet, die zweite sei falsch, sondern daß sie *»ebenso falsch ist wie ...«*. Sie behauptet keine Wahrheit, die der von der zweiten Negation behaupteten Wahrheit widerspricht, sondern neutralisiert beide und löst den Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit auf, sie leugnet die letzte Unterscheidung innerhalb des behauptenden Redens. Aber sie leugnet sie in einer solchen Weise, daß sie, indem sie dieses letzte Kriterium kognitiver Sprache aus dem Wege räumt, auch den Unterschied zwischen erfolgreicher (wahrhaftiger) Rede und ihrem Versagen (falscher Rede) beseitigt. Das Symbol dieser dritten Negation ist nicht das Wort »nicht«, sondern das Verstummen jeglichen Sprechens: Die Negation erzeugt ein zweites Schweigen.

Und aus diesem zweiten Schweigen ersteht von neuem: Rede. Doch diesmal handelt es sich um eine neue Art des Sprechens – es ist nicht ein neuer Wortschatz, sondern eine neue Art, zu Gott und über ihn zu sprechen. Es ist ein nachdenkliches Sprechen. Wie aber kann es entstehen aus der totalen Zerstörung der Sprache, die die dritte Negation bewirkt? Es entsteht aus dem Versagen der Sprache, insofern als das Versagen durch diese Negation verursacht worden ist. Und so wird es ein auferstandenes Sprechen, ein Sprechen, das in Schweigen erstorben war. Was Christen angeht, so entsteht dieses neue Sprechen aus dem totalen Anspruch, den Gott auf sie erhebt. Denn Gott fordert alles von ihnen, nicht nur Schweigen, sondern eben auch Sprechen. Und so wagt es der Gläubige, von neuem zu sprechen. An diesem Punkte ist es der Glaube, der ihn aus der stummen, »dunklen Nacht« der Zunge herausführt. Diese unbedingte Forderung Gottes, daß der Gläubige *zu* ihm, und nicht nur *über* ihn, spreche, führt ihn jenseits des toten Wortes. »Was soll ich tun, Geliebter, wenn ich Dich nicht preisen kann?« Hatte Augustin denn nicht eben dieses Brechen seines anbetenden Schweigens bekannt? Und hatte, lange vor ihm, der Psalmist nicht ein neues Lied angestimmt? Dies mag wie ein unangemessener Einbruch religiöser Wirklichkeit in die begriffliche Analogie erscheinen, aber der Philosoph muß dem roten

Faden dieses *discursus* folgen, um eine Antwort auf die anfangs gestellte Frage zu finden, das heißt, um zu verstehen, wie man zu dem Hochgott der Bibel und über ihn zu sprechen vermag. Denn ich habe mich nun schon die ganze Zeit mit der Frage beschäftigt, wie begriffliche Analogie uns helfen kann, die Sprache der Religion zu klären. Überdies habe ich, um den Charakter dieser Sprache zu wahren, immer wieder die doppelte Formulierung benützt: »zu Gott, und über ihn, sprechen.« Denn das Sprechen *über* Gott erhält seine Kraft von dem Sprechen *zu* Gott. Selbst säkularisierte Menschen haben das Interesse an einem nicht ansprechbaren Gott verloren.

Zugegebenermaßen reicht es aber nicht aus zu sagen, daß der gläubige Mensch zu Gott und über ihn sprechen muß. Mein Anliegen war es zu zeigen, wie das geschehen könnte. Kehren wir also zu der dritten Negation zurück. Wenn wir sie und die zweite Negation zusammenfassen, läuft es auf folgendes hinaus: »Wenn nicht-weise (Nicht-Weisheit) ebenso wahr ist wie ist-weise (Ist-Weisheit), ist es auch ebenso falsch.« Durch dieses totale Leugnen des Leugnens der Sprache treiben die unterschiedlichen Formen der Prädikation und die Prädikate selbst sozusagen freischwebend in der Strömung der Sprache.

Tatsächlich drängt sich die Bemerkung auf, daß die Sprache zum äußersten Chaos reduziert worden ist. Es ist, als ob menschliches Sprechen an der Transzendenz Gottes zerschellt sei. In dem Ausdruck »äußerstes Chaos« bedarf aber das Wort »äußerstes« der Klärung. Es ließe sich folgender Einwand erheben: Hier ist ein Zustand beschrieben worden, in dem alles erlaubt ist, so daß jeder beliebige Name ebenso gute oder ebenso schlechte Dienste leisten wird wie jeder andere auch. Wieso ist denn in diesem Zustand sprachlicher Anarchie ein beliebiger Begriff nicht ebenso unangemessen wie jeder andere? In einer Sprache, die nicht nur jede Differenzierung, sondern auch ihre Einheit verloren hat, ist alles erlaubt, so daß dieses sprachliche Chaos schon gar nicht mehr Sprache ist, aber auch nicht Schweigen: es ist das Sprachgewirr von Babel.

Aber sobald diese tiefere Negation der Sprache begonnen hat, gibt es keinen Weg mehr zurück. Und wenn ich nun also nicht schweigen will, obwohl Sprache versagt hat, und wenn ich trotzdem zu Gott und über ihn sprechen muß, so könnte ein Kritiker fragen: Wieso eigentlich leistet ein in Verruf geratenes Wort wie »Leib« oder gar eines wie »Böse« nicht ebenso gute Dienste wie »weise (Weisheit)«? Am Ende werden ja alle Äußerungen gleichermaßen bedeutungslos sein.

Die Antwort darauf muß lauten: Als die dritte Negation Sprache zu »äußerstem« Chaos reduzierte, reduzierte sie sie als Ganzes. Und so läßt diese Reduktion keinen Neubeginn des Sprechens zu, der an einem

früheren Zeitpunkt oder auf einer tieferen Ebene, im Vorfeld oder unter Nichtbeachtung der Negationen, die zwischen den üblichen, direkten Sprachgebrauch und die dritte Negation getreten sind, ansetzen könnte. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß es nicht der Begriff »weise (Weisheit)« ist, der das Subjekt direkten Leugnens in der dritten Negation darstellt. Im Gegenteil (wenn ich das so sagen darf), der Begriff steht gewissermaßen wieder im Gleichgewicht mit dem Begriff »nichtweise (Nicht-Weisheit)«, da ja beide sozusagen aus dem Rennen geworfen sind, sofern sie in ihrem früheren Kontext überhaupt im Rennen gelegen haben. Das, was tatsächlich direkt geleugnet oder negiert worden ist, ist der gesamte Kontext differenzierten und undifferenzierten Sprechens. Denn das Sprechen benennt nicht bloß einen Referenten, sondern es drückt Sprache als Ganzes aus. Es verleiht auch dem Kontext Ausdruck, so daß, wenn es geleugnet wird, diese Negation nicht das Entstehen eines neuen Kontexts verhindert. Gerade diese geheime Kraft der Affirmation, die in der Negation lebt, ist die überraschende Quelle, aus welcher Sprache zu neuem Leben ersteht.

Aber um diese überraschende Kraft der Affirmation-in-der-Negation und der Negation-in-der-Affirmation zu rechtfertigen, müssen wir vorerst jedes unangemessene Verständnis der Negation aus dem Wege räumen. Das Problem könnte so formuliert werden: Kann nach der dreifachen Negation noch ein Rest an Bedeutung übrigbleiben? Kann das Beibehalten der Proposition »Gott ist in irgendeinem Sinne doch weise (Weisheit)« noch irgendeinen Sinn ergeben? Sie kann nicht beibehalten werden, wenn wir die Negation in einer der drei folgenden Bedeutungen verstehen: als Entfernung, Auslöschung oder Ausschließung.

1. *Die Negation als Entfernung*: Von unseren ursprünglichen Propositionen, »Gott ist weise (Weisheit)«, kann kein Rest an Bedeutung bleiben, wenn Negation als schrittweise Entfernung gedacht wird, so als ob affirmative Wörter isomorph und sozusagen im Verhältnis eins zu eins zu Objekten paßten. Die erste Negation würde den Namen von seinem Objekt trennen, indem sie einen semantischen Raum zwischen Namen und Objekt beziehungsweise Referent legte. Eine zweite Negation würde vermutlich diese Ablösung des Namens von dem Referenten verstärken, indem sie den semantischen Abstand vergrößerte. Der Vorgang würde die ursprüngliche Referenzkraft schwächen, bis der Name in bezug auf den Referenten immer obskurer würde. Dieses, scheint mir, ist nicht die wahre Bedeutung des »Weges der Entfernung«.

2. *Negation als Auslöschung*: Von den ursprünglichen Assertionen würde auch dann keinerlei Bedeutung übrigbleiben, wenn Negation schlicht und einfach ein Auslöschen wäre, ein Abschaffen, eine Vernichtung. Das bedeutet, daß Negation nicht als die Zerstörung eines für ein Ob-

jekt stehenden affirmativen Zeichens verstanden werden darf, wie das zum Beispiel geschieht, wenn wir Worte oder Zahlen ausradieren und andere an ihre Stelle schreiben, als ob wir einen Fehler berichtigten.
3. *Negation als Ausschließung*: Auch den Begriff der Ausschließung sollten wir nicht allzu wörtlich verstehen. Denn wenn wir das tun, führen wir eine äußerliche Trennung zwischen Gott und Mensch durch, eine Ausschließung, die Gott zu einer Transzendenz macht, die nicht nur für die Sprache des Menschen, sondern auch für sein Herz undurchdringlich ist. Das mag für den Deismus ausreichen, nicht aber für die Sprache der Religion nach der Art der Bibel. Gott würde dann als ein Ganz-Anderer gelten, der seinem Geschöpf nicht vertraut und innig nahe sein kann, nicht einmal seinem innersten Wesen. Gott gilt dann als Objekt, das über, gegen oder jenseits seiner Geschöpfe steht. Wenn er nur in dieser Weise transzendent ist, dann ist er von jeder innigen Nähe zu seinem Geschöpf ausgeschlossen und ist also ganz einfach nicht der Herrgott der Bibel. Hegel hat gezeigt, daß ein solcher ausschließender Gott lediglich das falsche Finitum ist, das Krypto-Finitum. Durch das Leugnen der Namen Gottes will die Sprache der Religion ganz sicher nicht das Anders-Sein Gottes zu einer rein äußerlichen Beziehung reduzieren.

Was für eine Art der Negation ist nun hier wirksam, wenn die oben angeführten Bedeutungen nicht wirksam sind? Und wie sollen wir vermöge der Negation den Sinn unseres Sprechens zu Gott und über ihn wiederfinden? Nehmen wir einmal an, die Negation in der Religion sei folgendermaßen zu verstehen: Wir behalten Bedeutung und Wert des ursprünglichen Ausdrucks in einem gewissen Sinne bei, lassen aber die Negation quasi als eine vor den ganzen Ausdruck gesetzte Klammer fungieren, um sie so zu qualifizieren oder näher zu bestimmen, daß wir den Ausdruck zwar auch weiterhin verwenden können, aber eben nur mit dieser Qualifizierung (Bestimmung). Dies ist nicht ganz unähnlich den Symbolen, in welchen endliche oder finite Dinge benützt wurden und auch weiterhin benützt werden, obwohl ihr ursprünglicher Kontext entfernt und der Ausdruck in einen neuen Kontext oder Zusammenhang gestellt worden ist. Deshalb ist es wichtig zu erkennen, daß zwischen der Bedeutung von Begriffen und Propositionen und dem Kontext, in welchem sie ausgedrückt sind, eine sehr enge Beziehung besteht. Daraus ergibt sich, daß die Beibehaltung des ursprünglichen Ausdrucks die ursprüngliche Bedeutung nicht unangetastet läßt, wenn der ursprüngliche Kontext geändert wird.

In *Religious Language* und in *Christian Discourse* vertrat Ian Ramsey die Ansicht, daß der empirische Charakter des gewöhnlichen Sprachgebrauchs in der Sprache der Religion transzendiert werde, ohne aber dabei zerstört oder ausgeschlossen zu werden. Er gab der Versuchung

nicht nach, den empirischen Charakter für das Fundament zu halten, auf welchem die Sprache der Religion aufgerichtet sei, wodurch diese als eine Art nachträglicher Einfall erscheinen würde. Wenn man zum Beispiel über die beiden ersten Personen der Dreieinigkeit sprach, war die gemeinsprachliche Bedeutung der Vater-Sohn-Beziehung das ursprüngliche Vorbild. Aber diese Bedeutung erhielt ihren religiösen Sinn durch die Anhäufungen von Qualifikationen (näheren Bestimmungen) wie »Ungezeugt«, »Einziggezeugt«, »Ewig gezeugt«, »Eins-seiend mit dem Vater«. Diese Ausdrücke änderten die ursprüngliche gemeinsprachliche Bedeutung der Beziehung so radikal, daß die Sprache der Religion nicht als eine Art sekundärer Meta-Sprache zu verstehen wäre, sondern als eine eigenständige Redeweise, die in sich gemeinsprachliche, aber durch kraftvolle Beifügungen oder Qualifikationen verwandelte Elemente trüge. Tatsächlich kommt diesen Qualifikationen eine viel wichtigere Rolle in der religiösen Bedeutungsbestimmung zu, als den Vorbildern, die durch sie qualifiziert werden, da sie die Ordnung umkehren und aus den empirischen Sprachelementen eine »Sub-Sprache« oder einen »Sub-Text« machen.

Mein einziger Vorbehalt gegenüber dieser sehr hilfreichen Annäherung an die Sprache der Religion ist dieser: Entgegen Ramseys Vorstellung können die empirischen Sprachelemente in der Sprache der Religion sehr leicht ein ungebührliches Gewicht erhalten und dadurch als Grundlage religiösen Sprechens gelten. Noch stichhaltiger ist jedoch der Einwand, daß Ramseys Untersuchung sich mehr auf die einzelnen Termini als auf den Kontext bezieht, obwohl der Umstand, daß er auf Spitznamen, ausgefallene Ausdrücke und dergleichen so viel Gewicht legt, in Richtung einer Transformation oder eines Wandels der gesamten sprachlich-psychologischen Atmosphäre weist. Die sukzessiven Negationen der vorliegenden Untersuchung hingegen zielen unmißverständlich auf den Kontext des gesamten Ausdrucks und nicht unmittelbar auf seine Termini. Deshalb scheint mir, daß diese Transformationen schon auf einer tieferen Ebene wirksam sind.

Ohne in die gleichen Übertreibungen wie de Maistre, die Traditionalisten oder die Romantiker zu fallen, ist es wohl nicht zuviel gesagt, wenn ich behaupte, daß die analoge Negation darauf hinweist, daß die Sprache der Religion sich selbst als den ursprünglichen und letzten Aussagemodus enthüllt. Diese Negationen bestimmen die Art, wie die ursprünglichen Affirmationen (»weise [Weisheit]«) benützt werden müssen, und sie zeigen so, wie die Kraft dieser Affirmation weiterwirken muß. Oder, wenn Sie so wollen, die Negation sagt mittels der geleugneten, endlichen Affirmation etwas Wahres über das Unendliche aus. Demnach schafft die dritte Negation im Sprechen zu und über Gott nicht einfach einen

neuen Kontext, sondern sie erklärt, daß Gott nicht Mensch ist, da ja menschliches Sprechen vor dem Unaussprechlichen Gottes versagt. Gleichwohl ist diese Erklärung nicht einfach ungenau oder undifferenziert; denn indem sie die ursprüngliche Affirmation aufrechterhält, zeigt sie ganz deutlich, in welchem Sinne Gott nicht Mensch ist.

Ich habe schon mehrfach über die Macht des Negativen gesprochen. Der Ausdruck stammt natürlich von Hegel, aber ich verwende ihn hier nicht in dem korrelativen Sinn der Hegelschen Dialektik. Ich benütze ihn vielmehr im analogen Sinn, denn das Negative hat sich nicht im Rahmen der konfliktreichen Dynamik der Dialektik entwickelt, sondern auf dem Weg der analogen Super-Eminenz. Auf diesem Weg sind die sukzessiven Negationen offenkundig in höherem Maße negativ als die ursprüngliche *via negativa*. Nicht ganz so offenkundig ist jedoch, in welchem Sinne (falls überhaupt) die Affirmationen in stärkerem Maße affirmativ sind, als die ursprüngliche *via affirmativa*. Wenn die Negation nicht einfach als Entfernung, Auslöschung oder Ausschließung wirkt, vermag sie zutiefst affirmative Offenbarungen zu erzeugen, die in sich die früheren, qualifizierenden (näher bestimmenden) Kontexte enthalten.

An diesem Punkt können uns wohl einige Beispiele weiterhelfen. Ich habe zum Beispiel eine Offenbarung, wenn ein Freund ein Ansinnen zurückweist, das ich selbst für durchaus vernünftig halte. Sein »Nein!« kann jedoch mehrdeutig sein in dem, was es mir offenbart. Denn dieses »Nein!« kann auf meinen Freund zurückfallen und mir auf eine neue, traurigere Weise zeigen, daß er nicht der Freund ist, auf den ich meine Hoffnung gesetzt hatte. Oder, im Gegenteil, es kann mich treffen und meine Bitte und selbstgefällige Erwartung als fragwürdig enthüllen, ja sogar als eine Überheblichkeit, welche tief in geheime Winkel meines Herzens reicht, die aufzudecken schmerzlich für mich ist. Und trotzdem ist das Ergebnis nicht ganz ohne Gewinn. – Oder ein anderes Beispiel: In meinem Bewußtsein wächst ein Gefühl der Frustration, das Gefühl, daß meine Fähigkeiten in einer bestimmten Richtung begrenzt sind. Meinem leidenschaftlichen Streben stellt sich ein tiefes, ontologisches »Nein!« entgegen, das so zwingend ist, daß ich es entweder anerkennen oder durch meinen Widerstand selber daran zerbrechen muß. Auch dies Ergebnis ist nicht rein negativ.

Ein letztes Beispiel: Ich werde von außen angegriffen und zugleich in meinem Innern von Selbstzweifeln gequält, bis ich der Erschöpfung nahe bin, und das zu einer Zeit, da der Böse sich regt, um mein ganzes Sein zum Scheitern zu bringen. Da tritt für einen Augenblick ein Freund zu mir und hält schützend seine Hand über mich, um meine Schwäche zu verbergen und mir zu helfen, meine Kraft wiederzugewinnen, damit ich auch allein wieder standfest bin – ein Freund, der mei-

nem Peiniger ein »Nein!« und ein »Bis hierher!« entgegendonnert. Dieses »Nein!« ist eine Offenbarung für mich, und eine Enthüllung höchst affirmativer, bejahender Art.

Nun ist mein Thema natürlich die Macht der Negation im Sprechen zu und über Gott, obwohl die Beispiele eigentlich auf die geheimen Winkel des Lebens weisen, aus welchen dieses Sprechen aufquillt. Indem wir behaupten, »Gott ist nicht Mensch«, bringen wir zugleich eine höchst bedeutsame Affirmation zum Ausdruck. Denn die Negation »Gott ist nicht Mensch« ist auch eine Affirmation, da sie eine Bedeutung erkennen läßt, die durch die Struktur des Ausdrucks nicht voll ausgeschöpft wird. Wenn wir sagen, Gott sei kein Mensch, wird damit nicht einfach ein Prädikat seinem Subjekt vorenthalten oder bloß eine Substanz der anderen entzogen, sondern wir behaupten, Gott, und Gott *allein*, ist Gott. Für den Gläubigen, der die Sprache der Religion spricht, ist die Behauptung »Gott ist Gott« keine sinnentleerte Tautologie. Sie ist ein Ausruf der Anbetung und ein Anker der Treue. Sie ist ein Protest gegen falsche Götter und die Bestätigung Dessen, der Gott ist.

An diesem Punkt der Negation-Affirmation angekommen, bleibt eine Frage zu beantworten: In welchem Sinne enthält der Name »weise (Weisheit)« denn überhaupt noch irgendeine Bedeutung? Die modifizierte zweite Negation (so wahr, daß wahr oder falsch) war gegen die Komplexität gerichtet, die die Sprache in ihrem affirmativen Modus konstituiert. Die dritte Negation (so falsch, daß wahr oder falsch) leugnete die vorhergehende Leugnung und damit die Komplexität zwischen den Wortarten, so daß diese dadurch unwirksam wurden. Dies nun ermöglicht uns die Rückkehr bzw. das »Wiederfinden« von »ist-weise (Ist-Weisheit)«, da dieser Ausdruck nicht weniger falsch ist als der Ausdruck »nicht-weise (nicht-Weisheit)«. Wir dürfen nicht vergessen, daß die dritte Negation sich nicht direkt auf die Prädikate bezieht, sondern auf die Unterscheidung Wahrheit/Falschheit, die behauptendem Sprechen zugrundeliegt. Dieses »Wiederfinden« mag uns so desperat scheinen wie das Stochern in einem Abfallhaufen in der Hoffnung, sich ein Nachtmahl zusammenzutragen. Man kann wohl an diesem oder jenem Rest nagen, aber für eine richtige Mahlzeit reicht es nicht aus.

Wir sind zu einer letzten Negation gelangt. Während die dritte Negation die normative Unterscheidung (Wahrheit/Falschheit) in der Sprache aufbot, um das behauptende Sprechen als Ganzes zu leugnen, sehen wir, wie die vierte Negation zwischen den unteilbaren Fakten unseres Sprechens zu und über Gott aufleuchtet. Denn die vierte Negation fordert die Unterscheidung zwischen dem, was wir mit unserem Ausdruck beabsichtigen oder meinen (*res*), und der Art, wie wir unserer Absicht Ausdruck verleihen (*modus*). Wir sind also zu der klassischen Differenzie-

rung zwischen der Art der Bezeichnung (*modus significandi*) und der gemeinten Wirklichkeit (*res significata*) gelangt. Es ist eine seltsame Negation und eine seltsame Differenzierung, denn sie behauptet: »Was du zu sagen meinst, ist nicht, was du sagst.« Gleichzeitig gibt sie zu, daß eine solche Disparität grundsätzlich nicht überwunden oder wieder gutgemacht werden kann. Eine solche Unterscheidung setzt voraus, daß der Verstand Unterschiede aufdecken kann, die unteilbar sind, oder Unterscheidungen, die keine Trennungen sind.

Manchmal berichtigen wir einen Freund, indem wir sagen: »Du hast doch sicherlich nicht das gemeint, oder?« Und er akzeptiert vielleicht unsere Berichtigung und sieht ein, daß der Ausdruck, den er wählte, das, was er meinte, nur unzulänglich wiedergab, und ist bereit, unsere Formulierung als die bessere zu übernehmen. Doch die vierte Negation behauptet: Es gibt grundsätzlich keine bessere Lösung, keine Möglichkeit der Berichtigung. Das mag die beste Art sein zu sagen, was du zu sagen meinst; und doch, wenn deine Äußerung überhaupt einen Wahrheitsgehalt haben soll, wie unzulänglich er auch sei, dann muß geleugnet werden, daß das, was du sagst, dasjenige ist, was du sagen willst. Dieses Beispiel erhellt durch Kontrast die Unrevidierbarkeit oder Unkorrigierbarkeit der Ausdruckssituation in der Sprache der Religion. Es ist die Situation, in der wir uns befinden, wenn wir Gott mit Namen nennen wollen.

Diese Unrevidierbarkeit können wir besser einschätzen, wenn wir uns den Unterschied zwischen einer Übersetzung und ihrem Original vor Augen halten: Die absolute Disparität, die von der vierten Negation behauptet wird, sowie die Unterscheidung zwischen *res* und *modus* werden von der relativen Disparität zwischen der Übersetzung und dem Originaltext vorweggenommen. Bei der Übersetzung aus einer Sprache in eine andere bleibt immer ein Rest übrig – je komplexer der Urtext, desto größer ist der »Rückstand«, der übrigbleibt. Denn in der Übersetzungsarbeit stoßen wir auf die unlöschbaren, unteilbaren Unterschiede in Struktur, Nuancen und Konnotationen, die zu dem spezifischen Charakter jeder Sprache gehören, und sind mit unseren Lösungen oft nicht ganz zufrieden. Und trotzdem vermag eine geglückte Übersetzung ziemlich genau das zu sagen, was der Urtext sagt. Nicht so im Reden über Gott.

Die vierte Negation gründet auf zwei Notwendigkeiten, die in der Natur der Sprache liegen: 1. Die Notwendigkeit, zu Gott und über ihn zu sprechen; und 2. die Notwendigkeit zu behaupten, Gott ist nicht Mensch, sondern Gott. Die vierte Negation setzt eine Bedeutung frei, indem sie diese Bedeutung in das *modus significandi* einschließt und die eingeschlossene Bedeutung von der beabsichtigten vollen Bedeutung (*res*

significata) trennt. Es ist mehr gemeint, als ausgedrückt werden kann. Die Negation bezieht sich nicht mehr (wie in der dritten Negation) auf den ganzen Ausdruck, um ihn als undifferenziertes Ganzes zu leugnen, sondern auf unsere Ausdrucksweise, den Aussagemodus, in bezug auf die gesamte zum Ausdruck gebrachte und unausdrückbare Bedeutung. Die Gesamtheit von *modus* und *res* bildet ein vorbestimmtes Geheimnis. Dieses Geheimnis wird von einer diskriminatorischen Negation geleitet, einer vorbestimmten Negation, die sich nicht auf Prädikate bezieht (die Namen an sich), sondern auf die menschlichen Ausdrucksweisen (die Art der Namensnennung).

Tatsächlich ist dieses Geheimnis zweifach determiniert oder vorbestimmt. Denn die vierte Negation bezieht sich sowohl auf das Nennen als auch auf den Namen. Sie bezieht sich zunächst direkt auf das Nennen: Sie anerkennt den semantischen Abstand zwischen unserer Art zu nennen und dem Gott, dem ein Name gegeben wird. Aber indirekt – und zwar mittels der Unterscheidung (zwischen der Art und der Absicht des Nennens, zwischen *modus* und *res*) – bezieht sie sich auch auf den Namen (zum Beispiel »weise [Weisheit]«). Denn sie erlaubt es dem Namen, die vorbestimmte Richtung des ganzen Ausdrucks anzugeben und verleiht dem Geheimnis eine bescheidene, offene Endgültigkeit. Die vierte Negation und die Unterscheidung, die sie macht, erstreckt sich ebenso weit wie die Sprache der Religion, selbst deren nicht-behauptende Formen. Denn die vierte Negation und ihre diskriminatorische Unterscheidung spielt selbst in bezug auf nur implizit behauptendes Sprechen, wie Preisen, Anrufen u.ä., eine Rolle, weil nicht-behauptende Ausdrucksweisen eine vorbestimmte (determinierte), verstehbare Bedeutung enthalten.

Ich fasse zusammen: Es ist wichtig festzuhalten, daß die vierte Negation sich nicht undifferenzierend auf den ganzen Ausdruck bezieht, wie wir es bei der dritten Negation gesehen haben. Die vierte Negation unterscheidet *innerhalb* der Lokution, aber sie unterscheidet nicht einfach zwischen den Wortarten, aus welchen diese gebildet ist. Sie analysiert nicht die syntaktischen Elemente, sondern lenkt die Aufmerksamkeit statt dessen auf die syntaktische Struktur, in welcher sie einen die ganze Lokution kennzeichnenden Faktor erkennt. Sie unterscheidet den Aussagemodus von dem, was gemeint ist. Und so legt diese vierte Leugnung mit ihrer Unterscheidung das Defizit des Ausdrucks bloß, indem sie begrifflich trennt, was in dem Ausdruck defizitär ist und was nicht. Das Defizitäre im Ausdruck ist unser Aussagemodus. Was wir sagen, ist unzulänglich in der Art, wie wir es sagen; aber es ist nicht *gänzlich* unzulänglich. Die vierte Negation deckt ein Defizit auf, das aber nicht in *jeder* Hinsicht ein Defizit ist.

Sicher, in einem gewissen Sinn ist der Ausdruck als Ganzes defizitär, ohne doch gänzlich defizitär zu sein. Er ist defizitär in derselben Weise, wie ein Fiebernder krank ist, oder wie eine schöne Symphonie miserabel aufgeführt wird. Der Ausdruck ist gänzlich defizitär in dem Sinne, daß wir seine Bedeutung nicht getrennt von dem unzulänglichen Aussagemodus ausdrücken können, so wie wir auch die betreffende Aufführung der Symphonie nicht ohne den fürchterlichen Mißklang wahrnehmen können, der ihr untrennbar innewohnt. Und trotzdem hören wir eben jene Symphonie. In einer Hinsicht jedoch hinkt der Vergleich. Denn wir hoffen, daß schlechte Aufführungen vermeidbar sind, während dieses Defizit unausweichlich ist. Es ist unabdingbar und wie in den Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer eingebrannt. Und deshalb ist es in alle Ewigkeit unmöglich, die Spreu des unzulänglichen Aussagemodus von dem Weizen der Bedeutung zu scheiden, die reine Bedeutung freizulegen. Ist eine solche Unterscheidung denn überhaupt möglich? So sicher, wie wir zwischen *esse* und *essentia* unterscheiden könnten, ohne je in der Lage zu sein, das eine vom andern zu trennen, so daß wir reines *esse* ohne *essentia* erhielten.

Kann eine solche Unterscheidung hilfreich sein, wenn wir Gott mit Namen rufen? Ihrem innersten Wesen nach scheidet die vierte Negation nicht Namen und Aussagemodus als zwei Entitäten, so wie man Mark und Hülse trennt, damit wir die Hülse der Modalität wegwerfen können und unmittelbar vor dem Rest, dem Mark der Bedeutung, stehen. Die vierte Negation teilt nicht – sie unterscheidet nur, und zwar unvollkommen. Sie umkreist die Bedeutung, definiert sie und schränkt sie ein. Und indem sie das tut, macht sie eine gewisse unvermeidliche Beschränkung unseres Ausdrucks sichtbar, des Ausdrucks, der seine Bedeutung entweichen, den sie einzwängenden Aussagemodus überfluten läßt. Aber indem sie die Aufmerksamkeit auf den einschränkenden Faktor lenkt, wird auch die gemeinte Bedeutung, die sowohl in wie auch jenseits des Aussagemodus vorhanden ist, mittelbar erhellt: es ist die Mittelbarkeit der Analogie. Denn die Bedeutung, die sowohl ausgedrückt als auch gemeint ist, ist trans-finit, aber determiniert oder vorbestimmt. Das Prädikat »weise (Weisheit)« überlebt und deutet ganz offen auf eine umfassendere Bedeutung hin. Vorausgesetzt, daß wir bereit sind, die Negationen einzubauen, die wir auf dem langen Wege der Super-Eminenz nachgezeichnet haben, sind wir berechtigt, zu Gott und über ihn zu sagen: »Auf irgendeine Art ist Gott doch weise; und obwohl wir nicht wissen, was es für Gott bedeutet, weise zu sein, wissen wir doch, daß es nicht gänzlich falsch, sondern in einem gewissen Sinn wahr ist, zu ihm oder über ihn als weise zu sprechen.« Das Prädikat fungiert nicht mehr als adjektivisches, ja nicht einmal als substantivi-

sches Prädikat, sondern als eine analoge Weisung, die offen ist für die göttliche Fülle.

Kann man einer solchen analogen Bedeutung, die jenseits aller sprachlichen Strukturen siedelt, überhaupt Ausdruck verleihen? Die Antwort ist: Ja und nein. Sie ist unsagbar in dem Sinn, daß keine Sprachform sie auf eine gewöhnliche, angemessene Weise zu fassen und auszudrücken vermag. Aber man kann ihr indirekt Ausdruck verleihen, denn genau dies leistet die vierte Negation, indem sie auf den ihr vorangehenden, auf sie zu führenden Negationen aufbaut. Indem sie den Aussagemodus von dem Gemeinten trennt, legt die vierte Negation die Bedeutung frei, die jenseits der Grenzen syntaktischer Formen liegt. Die Freilegung wird mittels der Negation vollzogen, die die Bedeutung nicht gänzlich und endgültig in eine Sprachform gießt, wie wir auch die volle Bedeutung von *esse* in den begrenzten Komposita nicht verstehen, in welchen wir es antreffen. Die Bedeutung, die jenseits der Formen und Aussagemodi der Sprache liegt, wird durch das Leugnen der Angemessenheit eben dieser Formen und Aussagemodi ausgedrückt. Aber die Negation ist nicht eine totale Negation im Sinne absoluter Unbestimmtheit. Auf diese Weise drückt die Negation eine Affirmation aus. Die Bedeutung ist beschränkt und zugleich unausschöpflich offen, sie ist offen nicht durch bloße Unbestimmtheit oder negative Unendlichkeit. Ihre Offenheit ist gerichtet, sie geht in Richtung eines bestimmten Weges, der uns zu unausschöpflicher Herrlichkeit führt. Die vierfache Negation bietet uns eine Möglichkeit zu verstehen, nicht was gemeint ist (*res*) mit der Art, wie wir es sagen (*modus*), sondern was in dem ganzen Ausdruck enthalten ist und zugleich *res* und *modus* umfaßt.

Es bleibt noch eine Schlußfolgerung, die bisher nur angedeutet werden konnte. Indem wir den uns angemessenen Aussagemodus unterscheiden, entdecken wir auch, daß dieser unser Aussagemodus in der Endlichkeit unseres Seins begründet ist. Unsere Art zu sprechen ist direkt proportional mit unserer Art zu sein. Und die Unterscheidung zwischen unserem Aussagemodus und dem, was wir wirklich meinen, stellt unser ganzes Sein in jenes engumgrenzte Gebiet, das durch die Modalität gekennzeichnet ist. Dieses enthüllt den Seienden und das Sein, das uns auf allen Seiten entgeht. Wenn die Art, wie wir uns ausdrücken, in unserer beschränkten Art zu sein verwurzelt und ihr angemessen ist, dann wird das Defizit, das wir in unserer Rede erkannt haben, ohne es beseitigen zu können, als die Grundbedingung nicht nur unseres Sprechens, sondern unseres Seins schlechthin anerkannt. Dieses wegzuwerfen bedeutet nicht nur, unsere Stimmen wegzuwerfen, sondern auch unser Leben.

Um Gott zu preisen, versuchen wir, über uns selbst hinauszugehen, indem wir ihn mit Namen rufen (Anrufung) und seinen Namen nen-

nen (Preis). Wir tun dies aber nicht, indem wir unser Selbst zurücklassen, sondern indem wir erkennen, daß das Letzte, das gesagt werden muß, dieses ist: Gott ist Gott, er ist nicht Mensch ... und dann, wieder, Schweigen. Aber es ist ein Schweigen, in welchem die ursprüngliche, demütige Zuschreibung der Weisheit noch lebendig ist. Und so, wenn wir wieder zu sprechen wagen, bringen wir das Prädikat dar als eine bescheidene Gegengabe, ausgewählt aus den besten und vornehmsten unserer Gaben. Die vierfache Transformation durch sukzessive Negationen spielt ihre Rolle als eine begriffliche Leistung, die den Gläubigen, der zu Gott und über ihn sprechen muß, über seinen kreatürlichen Horizont hinausträgt, um Gott den Herrn zu loben. Diese Notwendigkeit, dies »Müssen«, ist das Wort Gottes, das in dem Sprechenden wirkt. Jenseits jeglicher Negation liegt ein »Ja«, denn was uns aus dem Schweigen heraus in ein gläubiges Sprechen führt, ist nicht die Macht des Negativen, sondern die unerschöpfliche Kraft dieses göttlichen »Ja«, durch welches Er uns geschaffen hat, als Geschöpfe mit Zungen von Fleisch und von Geist.

Die Zehn Worte in der jüdischen Erziehung

Von Françoise Jacquin

Es wäre ein unmögliches Unterfangen, die Lehre des Judentums über die Zehn Worte – *Aseret ha-de varim* – auch nur in aller Kürze darzulegen.* Die Menge ihrer Interpretationen ist zu groß, ihre Aussagen gehen oft zusehr auseinander, die Quellen dieser riesigen mündlichen Überlieferung sind oft allzuschwer ausfindig zu machen ... Doch ist man sich darin einig, daß dieser Text ausgesprochen wichtig ist. Legt die Tora (der Pentateuch) nicht deswegen mehrere Versionen von ihm vor, weil er dessen Bedeutung betonen will? Doch der Inhalt der Schema Luchot (der zwei beschrifteten Gesetzestafeln) zieht die Aufmerksamkeit der Pädagogen offenbar weniger auf sich als die Umstände, in denen sie Moses übergeben wurden. Daß die Meister – und im Anschluß an sie die Lehrer des Talmud Tora – bald den spezifisch hebräischen Charakter der Zehn Worte, bald dagegen deren universalen Aspekt hervorheben, erscheint angesichts des Ereignisses der Bundesschließung am Sinai nebensächlich.

Unsere Frage erwies sich somit als ein wenig verwirrend, da sie in bezug auf die Frage, ob es angebracht sei, Kindern den Dekalog beizubringen, auf widersprüchliche Antworten stieß. Die pädagogischen Handbücher befassen sich mit ihr nicht. Dieser Mangel geht möglicherweise auf das jüdische System der Wissensübermittlung zurück, das heute noch das mündliche Lehrverfahren vorzieht – die Belehrung des Schülers durch den Lehrer bedient sich zumeist nichtschriftlicher Lehrhilfen –, aber auch darauf, daß die Zehn Worte in der Halacha nicht ausdrücklich erwähnt werden und daß die Staaten sie oft zur Grundlage ihrer laizistischen Moral gemacht haben.

Es gibt jedoch ein Feld, auf dem unser Thema ausführlich behandelt wird: das des Schavuot, eines der drei großen Pilgerfeste, an dem man

---

* Wir hielten uns für diesen Aufsatz an einige Standardwerke: E. Munk, La voix de la Torah. Fondation S. et O. Levy 1969; N. Leibowitz, En méditant la sidra Chemoth. Département de l'éducation et de la culture pour la Torah dans la Diaspora. O.S.M. 1985; Instructions relatives à l'enseignement de la Torah, publiées par les Services éducatifs du Consistoire; *Hamore*, Revue trimestrielle des einseignants et éducateurs juifs, publiée sous l'égide des services communautaires juifs; C. Kessler (conseillère pédagogique du Mouvement Juif Libéral de France), Les dix Paroles, cours polycopié au S.D.I.C.; A. Abecassis, La pensée juive. Librairie Générale Française 1987.

den Matan Tora, die Übergabe des Gesetzes an Israel, feiert. Das veranlaßte uns, uns der Liturgie zuzuwenden und in ihr nach Gebeten und rituellen Lesungen zu forschen, die auf die Offenbarung am Sinai verweisen. Dieser der Einfachheit halber gewählte Weg erwies sich als der unserer Aufgabe am ehesten entsprechende. Das Wesen des Judentums liegt ja eher in der Praxis als in begrifflichen Reflexionen. »Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun; wir werden gehorchen«, antwortete das Volk am Fuße des Berges (Ex 24,7). Wir werden also in einem ersten Teil die Zeitpunkte des jüdischen liturgischen Jahres angeben, an denen die Gemeinde verpflichtet ist, die Lesung der Zehn Worte anzuhören und über diese nachzusinnen. Sodann werden wir kurz auf einige der Kommentare zu den Zehn Worten zu sprechen kommen, die im heutigen jüdischen Denken am meisten verwendet werden.[1]

Die Zehn Worte in der Synagoge

Schavuot, wörtlich »Wochenfest«, wird fünfzig Tage nach Pässach gefeiert, also der Vorschrift des Buches Leviticus (23,15) entsprechend sieben Wochen danach. Zum ursprünglichen Erntefest – der Erstlingsfrüchte – hat Schavuot, wie Pässach auch, das Gedenken an ein geschichtliches Ereignis hinzugefügt, das für Israel grundlegend war: hier die Offenbarung am Sinai. Da der Auszug aus Ägypten in der Tora fünfzigmal erwähnt wird, erblicken die Weisen darin den Grund für die fünfzig Tage der Reinigung zwischen Pässach und Schavuot. Die Übergabe der Tora vervollständigt und bestätigt die Befreiung im Durchzug durch das Rote Meer, denn die freiwillige Unterwerfung unter das Joch der Tora (auch »Joch des Reiches« genannt, um dessen messianische Bedeutung zu bekunden) sichert im Grunde die wahre Befreiung. Die beiden Feste gehen in die gleiche Richtung. Im Hinblick auf die Tora sind die Hebräer befreit worden. Vorher wandte sich YAHWH nur an einzelne Menschen. Am Fuß des Sinai hält sich ein ganzes Volk auf, wie das in Ex 19,2 durch den Wechsel von der Mehrzahl zur Einzahl zum Ausdruck kommt: »Sie waren von Refidim aufgebrochen und kamen in die Wüste Sinai. Sie schlugen in der Wüste das Lager auf. Dort lagerte Israel gegenüber dem Berg.« Die Tradition sagt dazu, angesichts dieser Einheit habe der Heilige, gepriesen sei er!, die Zeit für gekommen betrachtet, die Tora zu

1 Wir finden darin ein sehr altes erzieherisches Vorgehen, denn verschiedene Autoren sehen in Ex 34,13-26 einen ersten, kultisch ausgerichteten Dekalog, während Ex 20,2-17, nach der Rückkehr aus dem Exil verfaßt, eine zweite, ethisch ausgerichtete Version von ihm darstellen soll.

übergeben. YAHWH führte seine Kinder fünfzig Tage durch die Wüste, um sie der Sicherheiten Ägyptens zu entwöhnen. Er stärkte sie mit der Gabe des Manna und der Wachteln und wischte die Traurigkeit von ihrem Sklavengesicht. Hat Rachi die Wüste nicht als »Stätte der Genesung« bezeichnet? Die pädagogischen und therapeutischen Wirkungen der Wüste sind im Lauf der Jahrhunderte höchst scharfsichtig analysiert worden. Die Wüste ist der Ort, an dem gleichzeitig das gemeinschaftliche Leben eingeübt und die Befreiungserfahrung gefestigt wird. Erst dem wird der echte Verantwortungssinn entspringen, das Leitmotiv aller jüdischen Erziehung. Dann erst kann es zu einem fruchtbaren Anhören des Wortes Gottes kommen.

Die Meditation über die Übergabe des Gesetzes ist stets vom Nachsinnen über die Kabbalat ha-Tora, die Annahme der Tora durch Israel, und über die Mesira, die Übermittlung der Tora an die kommenden Generationen, begleitet. Der Offenbarung am Sinai gedenken heißt also zuerst, sich an den Bund erinnern, an den gestern, heute und morgen zwischen Israel und YAHWH geschlossenen Bund. Das ist der Kontext, den jeder Jude im Gedächtnis hat, wenn er die feierliche Kantilene der Zehn Worte in einem für das Wochenfest eigentümlichen Ton hört. Seit dem Mittelalter ist es in den Gemeinden zu Kontroversen darüber gekommen, ob diese Lesung in Erinnerung an die Szene am Sinai stehend oder sitzend anzuhören sei. War man etwa darum besorgt, dieser Aufzählung nicht zuviel Gewicht zu verleihen? Geziemte es sich nicht eher, die gewöhliche Haltung einzunehmen und das Stehen als eine Respektbezeugung nur gegenüber einem Weisen oder einem Meister beizubehalten, der die Botschaft der Tora besser verkörpert als ein bloßer Text?

An diesem Tag wird nämlich die ganze Tora gefeiert, und die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs lassen seine ganze Sinnfülle erfassen. Tora kann die auf den Zeugnistafeln übergebenen Zehn Worte bedeuten, aber auch den Chumasch (Pentateuch), der sie erklärt, sowie den Tanach (Bibel), d.h. die ganze schriftlich niedergelegte Tora, die nie von ihrer Schwester, der mündlichen Tora, getrennt wird. Dennoch leuchten inmitten dieses riesigen Ganzen, dem alle Mizwot (Gebote) entnommen werden, die Zehn Worte in ganz besonderem Glanz. Die Tradition vergleicht sie mit dem Licht, an dem alle Kerzen der Mizwot entzündet werden, oder auch mit den Diamanten einer Krone. Dieser hebräische Ausdruck ist nicht zufällig gewählt: sein Zahlenwert 620 entspricht den 620 Buchstaben des Dekalogs (613 Mizwot + 7 Gesetze Noachs). Ohne Fassung kommen die Diamanten nicht zur Geltung, und ohne Diamanten ist die Krone wertlos. Unter den unzähligen Midraschim, die von den Zehn Worten in ihrem Bezug zu den Geboten sprechen, führen wir einen zum Hohenlied an. Er erinnert an das Meer, wo

die großen Wogen – die Zehn Worte – durch brodelnde Wellen voneinander getrennt werden, die die Gesamtheit der Gebote versinnbildlichen.

Die Offenbarung am Sinai stellt somit das ganze Gesetz Israels dar, seinen »Weg der Wahrheit und Freude«, um wieder aus dem herkömmlichen Vokabular zu schöpfen. Seine Übermittlungsweise, das Von-Angesicht-zu-Angesicht zwischen dem Allmächtigen und seinem Diener Moses, das Wort von Mund zu Mund, steht in der Heiligen Schrift einzig da. Darum wird Moses als der größte Prophet aller Zeiten verehrt. Hat Gott von ihm nicht gesagt: »Mein ganzes Haus ist ihm anvertraut. Mit ihm rede ich von Mund zu Mund, von Angesicht zu Angesicht, nicht in Rätseln« (Num 12,7-8)? Zahlreiche liturgische Gedichte, die am Wochenfest gelesen werden, besingen diese außerordentliche Nähe, diese Herablassung des Himmels zu einem bloßen Menschen und den Aufstieg dieses Menschen durch alle Himmelssphären. Der auf aramäisch verfaßte alphabetische *pijut Archin adonaj schemaja* preist dieses eigentliche Sakrament:

»Der Herr spannte den Himmel über den Sinai aus und sagte zu seinem Getreuen (Diener) Moses: Komm und steig herauf! – Die Kinder meiner (himmlischen) Wohnung sollen dich nicht erschrecken, denn dieser Greis (Abraham) hat sie seit langem besiegt. – Die glühende Kohle im Feuerofen des Nimrod konnte die Füße deines Stammvaters nicht verbrennen. – Die von meinen Engeln (ausgehende) Flamme kann dir nichts anhaben, denn mit dir ist das Feuer, das das Feuer verschlingt. Sieh, ich bekleide dich mit meinem Purpurmantel, mit dem du die Engel, die sich dir nähern, vertreiben kannst. – Auf dem Haupt will ich Strahlen der Herrlichkeit anbringen, damit niemand sich dir zu nähern wagt. – Schätze dich, Moses, nicht gering ein; du weißt nicht, wie sehr du geliebt wirst. – So wahr ich lebendig und ewig bin: Du warst schon da, bevor die Höhe und die Tiefe geschaffen wurden. – Die Fürsten der Höhen staunten und sagten: Was will dieser Gast hier? – (Sie erhielten zur Antwort:) Der Herr hat diesem (Wesen aus) Fleisch und Blut die Erlaubnis gegeben, hierher zu kommen; wer unter den Dienern läßt sich mit ihm vergleichen? – Als die Engel sahen, daß man ihnen antwortete: Ich werde euch diesen Gast kennenlernen lassen – Aus Demut nennt man ihn Moses, denn er ist der Hirt meiner Kinder und der Getreue meines Hauses –, senkten sich die Himmel, und die Erde hob sich, und er war in ihrer Mitte. – Die Engel zitterten und die Ofanim und die Galgalim erschauerten, als sie Moses sich Arafel nahen sahen. – Seine (Moses) Haare sträubten sich wie Lanzen, als er Jakob aufstehen sah, um ihn zu empfangen. – Steige empor und nähere dich, Hirt meiner Kinder, erscholl vom Thron des höchsten Königs her eine Stimme. – Meißle dir aus den Saphiren, die sich unterhalb des Thrones des leben-

digen Königs befinden, zwei Tafeln! – Moses freute sich in seinem Herzen, weil der barmherzige Gott sich zu seinem Fürsprecher machte. – Die Engel nahten sich dem Throne des Herrn und sagten flehend: Laß ihn (nur) nicht über uns herrschen! – Er hat mit seinem Stab an die Spitze des Felsen geschlagen; deshalb ist es für uns schwer, uns mit ihm zu verstehen. – Da sagte der Allmächtige zu ihm: Befürchte nichts, Moses, denn mein Wort wird deine Stütze sein. – Nimm meine Tora und steig hinunter, denn ich finde unter meinen Propheten keinen, der so treu wäre wie du.«

Der Abschnitt der Ketuvim (biblischen Schriften), der die für Schavuot vorgesehene Parascha Jithro (Ex 18-21) begleitet, ist das Buch Rut. Diese Ernteerzählung, die gut zum Erntefest paßt, die verschiedenen Episoden, die die Moabiterin in das Volk Israel führen, und ihre Ergebenheit gegenüber ihrer neuen Familie zeichnen für die Kinder dieses Volkes die Etappen nach, die man durchlaufen mußte – und immer noch muß –, um der Gabe der Tora würdig zu werden. Die Erzählung besagt auch, daß die Gerechten der Völker dank tätiger Nächstenliebe zum Licht der Tora Zutritt haben werden. Die Haphtarot (Abschnitt aus dem Buch der Propheten) dieses Tages sind Ezechiel entnommen: Die Vision von den ausgetrockneten Gebeinen (Ez 37) kündigt die messianischen Zeiten an, in denen die Tora allgemein anerkannt werden wird. Darauf folgt die Lesung des Buches III von Habakuk – ein Danksagungspsalm, der die Macht und die Gaben des Herrn besingt.

Ein Volksbrauch besteht darin, daß man für das Fest Milchgebäck anfertigt, die die Milde der Tora versinnbildlichen, und dreieckige Schühchen, denn alles, was sich auf die Tora bezieht, ist dreifach: der Tanach (Tora, Neviim und Ketuvim), der dem aus Priestern, Leviten und Israeliten bestehenden Volk nach drei Tagen der Vorbereitung im dritten Monat (Sivan) gegeben wird.

Das Wochenfest ist für einzelne Gemeinden die Zeit der Bar-Mizwa – eine Zeit des Eifers in der Befolgung und Erforschung der Tora.

Etwas Einzigartiges in der Liturgie ist es, daß an zwei Sabbaten im Jahr die Versammlung verpflichtet ist, von neuem *Aseret ha-de varim* anzuhören bei der Lesung der Paraschot Wa-etchannan (Dtn 3-7) und Kedoschim (Lev 19) – einer der heiligsten Lesungen der Liturgie, denn diese Unterweisung wird, wie in Ex 19, »beakel«, d.h. »der versammelten Gemeinde« erteilt. Das Kapitel, das mit »Seid heilig, denn ich bin heilig« eingeleitet wird – eine kühne Aufforderung, den Allerhöchsten nachzuahmen –, wird weitergeführt, indem an die Zehn Worte erinnert wird, und schließt mit dem berühmten Vers: »So wirst du deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« Als Jude leben heißt denn auch, Heiligkeit, Gehorsam und Nächstenliebe nie voneinander zu trennen.

Wie man aufgrund der Mischna weiß, bestand der ursprüngliche Synagogengottesdienst in Verbindung mit dem Schema in der täglichen Rezitation der Zehn Worte.[2] Als aber mit der Entstehung des Christentums eine antinomistische Strömung aufkam, die dem Dekalog nur einen sittlichen Wert und Sinn zuerkannte, wurde diese Rezitation aus dem öffentlichen Gottesdienst gestrichen, um nicht den Eindruck zu erwecken, die Juden hätten die gleiche Auffassung wie die Christen.[3] In Qumran wurde eine in dieser Hinsicht aufschlußreiche Entdeckung gemacht: zahlreiche kleine Pergamente, die im Innern von Tefillin gefunden wurden, enthalten ein Fragment der Zehn Worte.[4] Heute schließt die Auswahl von Toratexten, die herkömmlicherweise zu diesem Zweck beibehalten werden – es sind jeweils drei –, diesen Bezug ausdrücklich aus.[5]

Während das heutige Ritual die Rezitation der Zehn Worte nicht mehr erlaubt, bleibt das tägliche Gebet durch das Gedenken an den Matan Tora buchstäblich rhythmisiert. Das Schema übernimmt und erweitert Dtn 6,4-9 und Ex 15. Beim Beten des Gebets schlechthin, der Amida, macht man drei Schritte vorwärts, um an die drei Stufen zu erinnern, die Moses beim Aufstieg auf den Sinai erklimmen mußte (Dunkel, Wolke und Nebel), und am Schluß drei Schritte rückwärts, um die Rückkehr in den profanen Bereich zu versinnbildlichen. Nach gewissen Meistern geht die Gewohnheit, sich beim Torastudium zu wiegen, auf das Erdbeben zurück, das das Volk schüttelte, als es den Donner vernahm, der das Sprechen Gottes ankündigte.

Die liturgische Geste, den Sefer Tora emporzuhalten und den versammelten Gläubigen zu zeigen, bevor man ihn liest, wird immer von den Worten begleitet: »Das ist die Weisung, die Moses den Kindern Israels vorgelegt hat und die für alle, die sich auf sie stützen, ein Baum des Lebens ist.«

Sehr instruktiv wäre schließlich eine ikonographische Untersuchung der Schene Luchot, der beiden Tafeln (nebenbei sei bemerkt, daß das Hebräische nicht von »Gesetzestafeln« spricht, sondern allgemeiner von »Zeugnistafeln« oder einfacher von »Steintafeln«). Es ist eher ärgerlich als erfreulich, daß dieses Motiv – wie in der Darstellung der Erklärung

---

2 Mischna Tamid 5,1. Vgl. auch den Artikel »Shema« in der *Encyclopedia Judaica*; V. Aptowitzer, L'usage de la lecture quotidienne du décalogue à la synagogue et l'explication de Matt. XIX, 16-19 et XXII, 35-40, in: *Revue d'Etudes Juives* 88 (1928), erblickt in der Antwort des reichen jungen Mannes ein Beispiel dieser synagogalen Rezitation, denn nach ihm bedeutet die Frage Jesu: »Wie liest du?« »Wie rezitierst du?«

3 Mischna Berakot, 11 b.

4 Vgl. A. Milik, Tefillin, Mezuzot et Targums. Oxford 1977, Höhle 4. Die Pergamente enthalten die folgenden Zitate: Ex 12,43-13,10; Dtn 5,1-6,9 (Dekalog) und Dtn 10,12-11,22.

5 Außer dem Schema (Dtn 6,4-9) findet man Dtn 11,13-21 und Num 15,37-41.

der Menschenrechte – für humanitäre oder politische Zwecke in Anspruch genommen wird.

Zum Schluß dieser raschen Übersicht über die im Sinaiereignis wurzelnden Höhepunkte der jüdischen Liturgie ist daran zu erinnern, daß in der Schrift schon am Anfang von zehn Worten die Rede war: von den zehn Worten bei der Schöpfungstat (Gen 1): Zu Beginn der Welt, am Saum der Geschichte Israels, rief Gott in zehn Befehlen den Kosmos ins Dasein. Er macht dann Israel zu einem Volk, indem er ihm einen Bund in zehn Punkten vorlegt. Beth, der zweite Buchstabe des hebräischen Alphabets, ist der erste Buchstabe der ganzen Bibel. Einerseits soll das die Dualität der Schöpfung (Gut und Böse, diese Welt und die künftige Welt, der Mann und die Frau usw.) anerkennen, andererseits dem Aleph die Ehre lassen, auch der erste Buchstabe der Zehn Worte zu sein. Nur die Beobachtung der Tora vermag ja Einheit und Zusammenhang zu schaffen, nur sie bezeugt die Liebe, die YHWH und Israel vereint.

Der Pakt in zehn Worten

Bevor man daran geht, den Kindern die Zehn Worte zu lehren, erzählt man ihnen für gewöhnlich verschiedene Midraschim. Die volkstümlichsten von ihnen handeln von den Bergen, die sich um die Ehre stritten, die Schene Luchot zu empfangen, oder vom Volk, das dessen am würdigsten wäre. Der Heilige, gepriesen sei er!, habe umsonst nach einem Volk gesucht, das seine Tora annimmt. Er habe sie sogar in siebzig Sprachen verkündet, damit die ganze Erde wisse, an was sie sich zu halten habe. Aber jede Nation habe dagegen Einwände erhoben und fühlte sich nicht imstande, sie anzunehmen. Als einziges unter den Völkern nahm Israel sie arglos an, »denn es erinnerte sich an sein Sklavendasein«. Die Erfahrung der Knechtschaft ließ es den Wert der Freiheit erfassen und somit auch das, worum es in der Tora geht. Es empfing sie als ein Ganzes, als ein einziges Wort, und gab grundsätzlich sein Einverständnis: Es antwortete: »Wir wollen es tun«, noch bevor die Israeliten es im einzelnen gehört hatten, was von außerordentlichem gegenseitigem Vertrauen zeugt.

Besinnen wir uns kurz darauf, wer die Vertragspartner waren. Auf der einen Seite bezeichnete sich Gott mit einem gewaltigen Ich. Ein feierliches »anochi« eröffnet den Vers, aber sogleich tritt ein Du auf. Gott ist nicht der Gott Abrahams oder eines anderen großen Ahnen; er ist »der Deine«, der des einzelnen Menschen wie der aller zusammen. Sein Name ist Elohim, der Gott der Gerechtigkeit, der der Schöpfung. Sogleich aber wird sein zweiter Name hinzugefügt, der Moses bei der

Übergabe der zwei Tafeln auf dem heiligen Berg ebenfalls geoffenbart worden war: Adonaj, »ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue« (Ex 34,6). Eine Tradition erklärt, Gott habe Moses, seinem Diener, dafür gedankt, daß er die Tafeln zerschlug, damit »Milde die Oberhand habe«. Sie hebt ausdrücklich hervor, daß der Gott der Gerechtigkeit und der Gott der Barmherzigkeit identisch sind wie auch der Schöpfergott – gewissermaßen der Gott der Philosophen oder der Vernunft – und der Gott, der in die Geschichte eingreift. Daß zum Namen Elohim von Gen 1,1 die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten hinzugefügt wird, zeigt, wie außergewöhnlich die biblische Unterweisung ist.

Auf der anderen Seite steht das befreite, durch das Leben in der Wüste geeinte und geläuterte Volk, auch das künftige Volk. Wie die Weisen lehren, waren nämlich alle Juden, selbst die der künftigen Generationen, auf dem Sinai zugegen. Sie stützen sich dabei auf Dtn 29,13-14: »Nicht mit euch allein schließe ich diesen Bund ..., sondern ich schließe ihn mit denen, die heute hier bei uns vor dem Herrn, unserem Gott, stehen, und mit denen, die heute hier nicht bei uns sind.«

Ein Bürgschaftsvolk, könnte man auch sagen, denn Gott verlangt Garantien: Ein Midrasch sagt: Als Moses vom Berg hinunterstieg, verlangte der Heilige, gepriesen sei er!, Zusicherungen. Das Volk nannte stolz seine Stammväter, aber das wurde abgelehnt, denn die Stammväter hatten das Wort des Herrn in Zweifel gezogen. Da schlug das Volk seine künftigen Kinder vor, damit es sie von Generation zu Generation unterrichten könne. Das gefiel dem Heiligen, gepriesen sei er!, und er antwortete: »Ich erwarte nun eure Taten.«

Sehen wir jetzt die Vertragsbedingungen an. »Und nun, Israel, was fordert der Herr, dein Gott, von dir außer dem einen: daß du den Herrn deinen Gott fürchtest, indem du auf allen seinen Wegen gehst, ihn liebst, und dem Herrn, deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele dienst; daß du ihn fürchtest, indem du auf die Gebote des Herrn und seine Gesetze achtest, auf die ich dich heute verpflichte. Dann wird es dir gut gehen« (Dtn 10,12-13). Die Ausdrücke »Wege des Glücks« oder »Wege des Lebens« dienten deshalb als Titel für viele fromme Schriften. Und das präzisieren noch die Verse, die zweifellos in allen Gemeinden die berühmtesten sind: »Wenn ihr nach meinen Satzungen handelt, auf meine Gebote achtet und sie befolgt, ... schlage ich meine Wohnstätte in eurer Mitte auf ... Ich gehe in eurer Mitte; ich bin euer Gott, und ihr seid mein Volk. Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus dem Land der Ägypter herausgeführt hat« (Lev 16,3-13).

Werfen wir, bevor wir auf den Inhalt des Vertrags eingehen, einen Blick auf seinen allgemeinen Aufbau. Erstens übermittelt er ein außeror-

dentliches Wort, ein Wortganzes, das sich in mehreren Worten äußert (deshalb die beiden Verben des Einleitungsverses: Ex 20,1, der fälschlicherweise mit »Gott sprach alle diese Worte« wiedergegeben wird, wörtlich aber lautet: »Gott sprach alle diese Worte, indem er sagte«). Daß es in zehn Punkten vorgelegt wird, fällt zunächst nicht auf. Daß es aber auf zwei Tafeln geschrieben und getrennt wird in eine erste Gruppe von Geboten, die die Liebe zu Gott betreffen, und in eine zweite, die die Nächstenliebe betreffen, bewirkt, daß man diese gut fünfzehn Verse zweiteilt. Das Scharnier bildet das Gebot der Ehrfurcht vor den Eltern, das die beiden Gruppen zugleich betrifft, darum zählt man dieses Gebot als fünftes auf.

Die Mechilta hat eine aufschlußreiche Analyse vorgelegt. Sie stellt die beiden Tafeln einander gegenüber und betrachtet sie als aufeinander bezogen. Sie kommentiert das erste Wort durch das sechste, das zweite durch das siebte und so weiter, oder auch umgekehrt.

Martin Buber spricht von einer dreifachen Struktur: Die drei ersten Worte beziehen sich auf Gott, die fünf letzten auf den »Raum des Menschen in der Menschheit«, und die beiden mittleren – das über den Sabbat und das über die Ehrfurcht vor den Eltern – betreffen die »Zeit des Menschen«: diese gliedert sich nach der geschlossenen Abfolge der Wochen innerhalb des Jahres und nach der offenen Abfolge der Generationen innerhalb der Dauer des Volkes.[6]

Eine letzte Bemerkung – aber kann es in einem solchen Dschungel von Deutungen eine solche geben? – betrifft den Stil des Textes. Es handelt sich nicht um ein Glaubensbekenntnis in der ersten Person und auch nicht um eine Aussage in der dritten Person, sondern um eine durch die Verwendung der zweiten Person gestiftete Beziehung. Die positiven Worte stehen im Perfekt, die negativen im Imperfekt, im Tempus des Unvollendeten, »das mehr den Ton einer Einladung als den eines Befehls hat und das die Gleichheit der Partner in einem Bereich impliziert, der mehr dem Gebet als dem Gehorsam ähnlich ist ... Das Gebot der Tora mildert seinen Imperativ zugunsten des Imitativs und vor allem des Partizips. Das Joch wird nicht willkürlich auf einen störrischen Nacken gelegt; es wird frei und freudig auf sich genommen in der Gewißheit, daß von seiner Zurückweisung oder seiner Annahme das Schicksal des Reiches Gottes auf Erden abhängt.«[7]

Die Erfüllung oder Nichterfüllung der Mizwot wirkt sich auf das Heil der Welt aus: sie hat unbestreitbar eine erlösende und messianische Tragweite.

---

6 M. Buber, Moïse: »La Parole des Tables«. Paris 1957, S. 146-175.

7 A. Neher, Moïse et la vocation juive. Paris 1956, S. 105 und 149.

Gehen wir nun an den Text selbst heran. Beim ersten Wort (Ex 20,2) stellt sich die Frage: Soll man es als eine Mizwa betrachten? Die Antworten gehen auseinander. Auf alle Fälle aber wird dieses Wort empfangen als ein vorangehender Identitätsausweis, der alle anderen Mizwot durchzieht. Sie läßt die Zusammengehörigkeit von JAHWH und seinem Volk in der Unterdrückung und somit im Unterdrückten wurzeln, also nicht in der Natur und der Welt.

Das zweite Wort bekräftigt die Einzigkeit und Transzendenz Gottes und weist die »anderen« Götter zurück. Folglich sind die Kompromisse und trügerischen Assoziationen und Dualismen abzulehnen, die willkürlich entzweischneiden, was als Ganzes anzunehmen ist: so soll die Theorie nicht von der Praxis, das Gesetz nicht vom Glauben getrennt werden und so weiter. Um vor Gott bestehen zu können, muß der Jude auf Klügeleien und Vermittlungen verzichten, bei denen es sich um etwas ganz anderes handelt als um Bilder. Hierin liegt eine subtilere antichristliche Spitze als die, die Darstellungen der Gottheit betrifft. Gewisse Denker analysierten von diesem Vers aus den Status der Vermittlung, die einzig das göttliche Wort umgrenzen kann.

Das Eigenschaftswort »eifersüchtig« – ein Ausdruck, der für einen Ehemann gebraucht wird, der von seiner Frau betrogen wird –, das Vers 5 auf Gott bezieht, ließ schon viel Tinte fließen. Die Mechilta läßt uns als Pendant zu diesem Wort jenes sehen, das den Ehebruch betrifft. Götzendienst bricht den »Ehevertrag« zwischen Gott und seinem Volk. Einzig das Verdienst der Stammväter und das der künftigen Kinder, das sich bis zur tausendsten Generation erstreckt, wird im Lauf der Geschichte eine wirklich sühnende und erlösende Rolle spielen, denn das Vergehen der Väter erstreckt sich nur bis zur vierten Generation auf die Kinder. »Das Gute wiegt mehr als das Böse«, erklärt der Kommentator.

Darauf folgt das Verbot, das das Sprechen betrifft: »Du sollst das Wort nicht mißbrauchen«. In diesem Zusammenhang heißt das, daß dem menschlichen Wort »ein Siegel der Heiligkeit aufgedrückt wird. Weder die Opfergesetze noch die Reinheitsgesetze und Nahrungsvorschriften kommen in den zehn Worten vor. Die Heilighaltung des Wortes ist die sittliche Charta der Menschheit.«[8] Das Pendant zum dritten Wort ist das achte, das den Diebstahl betrifft. In beiden Fällen geht es um ein Gut, das dem Menschen nicht gehört: Es zu entwenden, um seinen Stolz oder seinen Egoismus zu befriedigen, ist ein schweres Vergehen.

---

8 M.I.N. Choucroun (ein bekannter Pädagoge, Rabbiner von Dijon), Le judaïsme. Doctrines et Préceptes. Paris 1951, definiert das Judentum wie folgt: »Das Judentum ist ein vergeistigter gesunder Menschenverstand.« Diese Definition hätte heute keine Gültigkeit mehr.

Und nun folgt das Wort, das der Gemeinschaft Israels ihre gesellschaftliche Form gibt: das Sabbatgebot. Was den Bereich der Beziehung betrifft, der uns hier besonders interessiert, kann man sagen, daß die Erziehung der jungen Juden vor allem auf die Sabbatruhe ausgerichtet ist. Jede jüdische Schule, ob religiös oder nicht, hält die Schüler vor allem dazu an, den Sabbat zu beachten. Jedes Handbuch beginnt mit einer eingehenden Darlegung der Regeln, die für den Sabbat und die Feste gelten. Wenn die Kommentatoren sich fragen, weshalb unterschiedliche vorschreibende Verben gebraucht werden – in Ex 20,8 »Gedenke des Sabbats«, in Dtn 5,12 »Achte auf den Sabbat« –, ist ihres Erachtens der Grund der, daß das gesamte Leben einbezogen werden soll. »Gedenken« entspricht dem (dynamischen) Prinzip des Tages, »achten« oder »halten« dem (statischen) Prinzip der Nacht. Das eine bezieht sich auf die Verbote – »Du darfst an ihm keine Arbeit tun ...«, das andere auf die positiven Gebote. Als heilige und heilsame Regelung der Zeit verpflichtet das Sabbatgebot zu einer wöchentlichen Befreiungsfeier und gibt einem jeden einen Freiheitsraum. Wenn die Feste, die doch im jüdischen Leben eine so große Rolle spielen, in den Zehn Worten nicht erwähnt werden, dann deshalb, weil sie eine Gabe Israels an Gott sind, wähend der Sabbat umgekehrt ein Geschenk des Allerhöchsten ist.

Das Wort schließlich, das Ehrfurcht vor den Eltern verlangt, betrifft nicht mehr die Zeit des einzelnen Menschen, sondern die der Generationen. Dadurch, daß die Erinnerung an die Eingriffe Gottes, von denen in den vorhergehenden Versen die Rede war, von den Eltern an die Kinder weitergegeben wird, bleibt das Gedenken an sie lebendig. Die Familie ist der Ort, wo die Geschichte gegenwärtig ist. Die Verheißung einer Belohnung (etwas sehr Seltenes in der Bibel) – »damit du lange lebst« (Ex 20,12) »und es dir gut geht« (Dtn 5,16) – beweist, daß die Tora dem Volk Israel für das jetzige Leben, nach einigen Lehrern aber auch für das künftige Leben geschenkt worden ist.

Nach diesem Wort, das eine Nahtstelle bildet, nennt die zweite Tafel die Pflichten gegenüber den Mitmenschen. Diese Gesetze, die das gesellschaftliche Leben bestimmen, stehen in Zusammenhang mit der Anerkennung der göttlichen Transzendenz, und ihre Grundlage bildet, wenn auch nicht ausdrücklich erwähnt, die Nächstenliebe. Alles, was in diesen fünf letzten Worten verboten ist, betrifft die Integrität der Person. Einzig das erste Wort, das Mord verbietet, kennt keine Nachsicht: Zur ausschließlichen Bejahung eines einzigen Gottes in Parallele gestellt, verleiht es dem Leben jedes Menschen einen einzigartigen Wert, ja es macht das Antlitz jedes Menschen zum Bild Gottes. Einen Menschen um sein Leben bringen heißt, Gott um sein Leben bringen, indem man sein Bild antastet.

Die vier weiteren, mit einem *waw* beginnenden Worte sind, dem Zohar zufolge, weniger streng verpflichtend. Dennoch steht auf Ehebruch wie auf Mord die Todesstrafe. Das entspechende Verbot ist, wie wir sahen, ein Pendant zu dem der Abgötterei, denn der Mensch hat nicht das Recht, das von Gott Geplante zu entehren. Die Vereinigung von Mann und Frau ist so heilig, daß sie das Bild ist, das der Treue JAHWHS am besten entspricht. Das Verbot des Diebstahls ist das Gegenstück zum Verbot des Meineids: Wenn der Dieb, um sich zu rechtfertigen, Meineide schwört, wendet er sein Wort von der Wahrheit ab. Indem er sich Gegenstände aneignet, die einem seiner Mitmenschen gehören, verletzt er dessen Integrität.

Nachdem der Rechtsrahmen für das Leben in der Gesellschaft gezimmert ist, gibt das achte Wort dessen Grundlage an: das Vertrauen auf das Zeugnis anderer. Was das Unrecht betrifft, das im Innersten des Herzens, das Gott allein ergründen kann, durch Begehren verübt werden könnte, so verfälscht es, wie ein Targum sagt, die Natur der Welt sosehr, daß wilde Tiere Kinder anfallen oder kein Regen mehr fallen will. Die Harmonie der Welt ist zerstört. Das Wort »begehren« (Dtn 5,21) wurde schon für die Versuchung im Garten Eden gebraucht (Gen 3,6): Alles Begehren ist mit der ersten Tat des Ungehorsams der Menschheit verwandt. Das gleiche Wort wird jedoch auch für das Lechzen nach der Tora gebraucht, für etwas, das ewiges Leben mit sich bringt.

Die Kommentatoren blieben dann bei den letzten Worten der Zehn Worte stehen, die in der Version des Exodus und in der des Deuteronomiums gleich lauten: »was ihm gehört«. Dank ihnen kann die Summe von 620 Buchstaben erreicht werden (der Zahlenwert für das Wort »Krone«, wie wir schon sahen). Daraus folgern die Kommentatoren, daß alles, was den Nächsten angeht, das wichtigste ist. Erinnern wir uns, daß die Tradition unter dem »Nächsten« stets den Menschen aller Nationen und nicht nur den Juden verstanden hat. »Gleiches Recht soll bei euch für den Fremden wie für den Einheimischen gelten; denn ich bin der Herr, euer Gott« (Lev 24,22).

Dieser rasche, fragmentarische Überblick über einige Kommentare zu den Zehn Worten, die von der zeitgenössischen mündlichen Tradition in Betracht gezogen werden, ermöglicht, auf einige wichtige Punkte der religiösen Erziehung der jüdischen Kinder aufmerksam zu machen. Die Erzieher haben vor allem zur Aufgabe, den Kern der Berufung Israels hervorzuheben und dadurch den Sinn seiner Verantwortung unter den Nationen zu verdeutlichen. Zu diesem Zweck werden sie insbesondere auf drei Punkte achten. Erstens werden sie sich vor jeder rationalistischen und moralisierenden Deutung des Dekalogs hüten, die auf

einen »Mosaismus« oder einen emanzipierten Monotheismus hinausliefe. Dieser Versuchung unterliegt eine modernisierte oder vielmehr laizisierte Religion, wie das Konkordat (in Frankreich) und die Aufklärung sie wünschten. Wer den Dekalog nie von der Gesamtheit der Mizwot trennt, bannt diese Gefahr. Sodann ist auf den wichtigen Zusammenhang hinzuweisen, der die Mizwot, die sich auf die Gottesliebe, und jene, die sich auf die Nächstenliebe beziehen, miteinander verbindet. Das verhütet viele Mißverständnisse und verhindert, sich von der Wirklichkeit zu lösen. Die ersten Worte beglaubigen die zweiten, und umgekehrt. Man muß sich der umwälzenden Forderungen dieser Behauptung bewußt sein und sich nicht bloß passiv an sie gewöhnen.

Der folgende Kommentar zu »Der Herr ist dein Schatten, er steht dir zur Seite« (Ps 121,5) veranschaulicht das Neue, das die Tora bringt. Er sagt: Die Gegenwart Gottes hängt von deinem Verhalten, zumal von deinem Verhalten zu deinem Nächsten ab. Nicht du bist der Widerschein Gottes, sondern – eine sehr gewagte Deutung – das Gegenteil ist der Fall. Ist denn Gott nicht leichter zu manipulieren als der Nächste? Diese letzte, typisch jüdische Bemerkung, die aus dem Zusammenhang einer Tradition schöpft, deren reicher Gehalt den Neophyten manchmal entmutigt, erhellt den Geist, in dem die jüdischen Kinder erzogen werden. Und schließlich wird man erkannt haben, daß sich eine Lehre der Tora nicht isolieren läßt, ohne sie auf ein einzelnes Ereignis der Geschichte Israels als einer »Generationenkette« zu beziehen.

So wird die hervorragende Sendung des jüdischen Volkes aufrechterhalten bleiben. Wenn es von der Tora – und deren Kleinod, den Zehn Worten – die Struktur und den Sinn des Daseins und der Zeit empfängt, dann dazu, vor den Nationen die Ganzheit des Menschen in seiner vertikalen und seiner horizontalen Ausrichtung zu bezeugen.

Das Zweite Gebot im Neuen Testament

»Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein«

Von Julián Carrón

In einer Gesellschaft wie der unsrigen, in der Gott und sein Name nicht selten als bloße Worthülse gebraucht werden, ist es nicht unsinnig, über den Sinn des Zweiten Gebots nachzudenken. Je weniger vielen Menschen der Weg zu wirklicher Erfahrung Gottes offen steht, desto stärker wird die Beziehung zu ihm ausdrücklich oder implizit durch diesen Mangel an wirklicher Gotteserkenntnis beeinträchtigt. Etwas Ähnliches gilt für alles im Leben Bedeutsame (Mutter, Liebe, Freundschaft, Freiheit usw.), dessen Name ein aus Erfahrung hervorgegangenes Verständnis birgt. Wie oft haben diese Worte den Wirklichkeitscharakter, den sie einst besaßen, verloren! Freundschaft zum Beispiel wird als bloße Kameradschaft, Liebe als reines Gefühl, Freiheit als Ungebundenheit verstanden.

Es ist erschütternd zu beobachten, wie sehr die Sehnsucht nach den mit diesen Worten bezeichneten Wirklichkeiten in unserer Kultur vorhanden ist. Man wiederholt diese Worte tausendmal, vielleicht in der Hoffnung, das, was sie benennen, wieder Wirklichkeit werden zu lassen. Das gleiche geschieht mit der Wirklichkeit Gottes. Darin, daß man seinen Namen nennt oder auch weniger ausdrücklich auf ihn Bezug nimmt, äußert sich ein Mangel an wirklicher Erfahrung und zugleich eine Sehnsucht nach einer Welt, zu der man immer weniger leicht Zugang findet. Die Beziehung zu Gott und die Beziehung zu irgendeinem bedeutsamen Wirklichkeitsaspekt (Liebe, Freundschaft, Freiheit ...) hängen tiefer miteinander zusammen, als es scheint. Der Unernst in der Beziehung zum Sein schlechthin, zu Gott, betrifft auch die Beziehung zum anderen Seienden. Der Wirklichkeitsverlust des eigentlichen Seins verläuft parallel zum Wirklichkeitsverlust alles Seienden. Der Mensch scheint unfähig, die zentralen Realitäten des eigenen Lebens mit der Zeit nicht ihres Inhalts zu entleeren. Auf die Dauer wird alles oberflächlich, leer.

Aus diesem Grund macht vielleicht nicht so sehr die Sünde der Gotteslästerung das Zweite Gebot aktuell, sondern mehr der banale Gebrauch des Namens Gottes, denn dadurch wird selbst die Blasphemie zu etwas Trivialem. In diesem Zusammenhang kann ein Blick auf die Stellung des Zweiten Gebots im Neuen Testament von unerwartetem Interesse sein. Bevor wir uns jedoch auf das Neue Testament einlassen, haben wir die genaue Bedeutung dieses Gebots im Alten Testament und in der jüdischen Überlieferung zu umreißen.

Das Zweite Gebot im Neuen Testament

Um Verwechslungen vorzubeugen, haben wir als erstes klarzustellen, daß das, was wir im Dekalog, wie er uns in Ex 20,7 und Dtn 5,11 vorliegt, als Zweites Gebot zu bezeichnen pflegen, eigentlich das dritte ist. In Ex 20 folgt auf das Erste Gebot das Bilderverbot, das als zweites der Zehn Gebote betrachtet wird. In unserer Tradition hingegen wurde das Bilderverbot in das Erste Gebot hineingenommen. Folglich besagt unser Zweites Gebot das, was im alttestamentlichen Dekalog das Dritte Gebot besagt.[1]

Was sagt es? Wie schwierig es ist, diese auf den ersten Blick so einfache Frage zu beantworten, zeigt sich darin, wie vielfältig dieses Gebot ausgelegt wurde. Diese Vielfalt ist so groß, daß sie A.B. Ehrlich behaupten ließ: »Was hier verboten wird, ist nicht ganz klar.«[2] Das geht vor allem darauf zurück, daß dieses Gebot in der jüdischen Tradition verschieden lautete. Der hebräische Text von Ex 20,7 und seine Parallele in Dtn 5,11, womit die in der Septuaginta erhaltene Tradition im wesentlichen übereinstimmt, sagt: »Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht grundlos brauchen, denn der Herr läßt den nicht ungestraft, der seinen Namen grundlos braucht.« Eine Tradition, die u.a. im Targum Pseudo-Jonatan, in den Targumfragmenten, in der Peschitta und in den mittelalterlichen jüdischen Kommentaren erhalten ist, faßt dieses Gebot als Verbot des Meineids auf.[3] Zeuge dieser Tradition ist auch das Targum Onkelos, das Ex 20,7 so wiedergibt: »(Du sollst) nicht im Namen des Herrn, deines Gottes, grundlos *schwören*, denn der Herr läßt den nicht ungestraft, der in seinem Namen *falsch* schwört.« Bei einem Vergleich mit dem hebräischen Text fallen in dieser Version zwei Neuerungen auf: »nicht grundlos brauchen« ist durch »nicht grundlos

---

1 G. Barbaglio, Decalogo, in: Diccionario enciclopedico de teologia moral. Madrid 1974, S. 172, Anm. 1. Zum Dekalog vgl. u.a. N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11 (AnBib 20). Rom 1963; E. Nielsen, The Ten Commandments in new Perspective. A traditio-historical Approach. Naperville 1968; M. Lestienne, Les dix ›paroles‹ et le Decalogue, in: RB 79 (1972), S. 184-510; F.-L. Hoßfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OrBiOr 45). Freiburg/Göttingen 1982; R. Oberforcher, Arbeit am Dekalog. Der Beitrag der alttestamentlichen Forschung zum Verständnis der zehn Gebote, in: BiLi 59 (1986), S. 74-85; J. Vincent, Neuere Aspekte der Dekalogforschung, in: BN 32 (1986), S. 83-104; J. Johnstone, The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus, in: ZAW 100 (1988), S. 361-385; J. Schreiner, Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. München 1988; R. Brooks, The Spirit of the Ten Commandments. Shattering the Myth of Rabbinic Legalism. New York/Philadelphia 1990.

2 A.B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, Bd. I. Leipzig 1908, S. 341.

3 Vgl. A.M. Harman, The Interpretation of the third commandment, in: RFR 47 (1988), S. 1. Der Verfasser führt eine neuere jüdische Bibelübersetzung an: TANAK: The Holy Scriptures: The New IPS Translation according to the traditional Hebrew Text. Philadelphia 1988. Diese übersetzt die Stelle so: »Du sollst nicht im Namen des Herrn, deines Gottes, falsch schwören.«

schwören« ersetzt und das hebräische *lassaw* (grundlos) wird im zweiten Teil des Verses mit »falsch« wiedergegeben.

Diese Verschiedenheit in der Wiedergabe des Gebots ließ die Fachgelehrten sich fragen, was eigentlich in ihm verboten wird. Betrifft das Verbot jeglichen Mißbrauch des Namens Gottes wie z.B. Magie, Fluchen, Meineid, Gotteslästerung, Aberglauben?[4] Oder handelt es sich eher um einen bestimmten Mißbrauch? In diesem Fall ist zu entscheiden, um welche konkrete Art es sich handelt. Und hierin sind sich die Vertreter dieser zweiten Auffassung wiederum nicht einig. Einige verstehen unter diesem Mißbrauch den Meineid, andere die Magie, andere den Bruch eines Gelübdes usw.[5] Noch immer gilt, was H. Greßmann zu Beginn des Jahrhunderts gesagt hat: »Der genaue Sinn des Zweiten Gebots ist unter den Forschern sehr umstritten.«[6]

Das beweisen zwei neuere Aufsätze über den Sinn des Zweiten Gebots. B. Lang fand sich mit der Unsicherheit über den genauen Inhalt des Zweiten Gebots nicht ab und forschte nach dessen ursprünglichem Sinn. Vom Umstand ausgehend, daß keine genaue Parallele zur Formulierung des Gebots vorliegt, greift B. Lang auf Psalm 94,4b zurück, worin wir auf ähnliche Ausdrücke stoßen. Diese können uns zum Verständnis dessen verhelfen, was mit der Formulierung von Ex 20,7 gemeint ist.

3a Wer darf hinaufziehn zum Berg des Herrn? ...
4a Der reine Hände hat und ein lauteres Herz,
4b *dessen Mund nicht lügnerisch redet*
4c und der keinen Meineid schwört.

In 4b haben wir den Ausdruck *lo-nasa' lassaw* (»er redet nicht lügnerisch«), der dem *nasa lassaw* von Ex 20,7 entspricht. Der Parallelismus des Psalms ermöglicht uns das Verständnis dieses Ausdrucks. Wie 4c zeigt, bedeutet er »nicht falsch schwören«. Das wird bestätigt durch Lev

---

4 Vgl. H. Greßmann, Die Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (Die Schriften des AT in Auswahl). Göttingen ^{2}1921, S. 238. Daß das zweite Gebot nicht nur Meineid, sondern jeglichen Mißbrauch des Namens Gottes (Magie, Wahrsagen, abergläubische Riten) untersagen will, glauben auch: J.J. Stamm, Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines. Neuchâtel 1961, S. 131; M. Noth, Das zweite Buch Mose. Exodus. Göttingen 1961, S. 131; G. von Rad, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Göttingen 1964, S. 42.

5. B. Lang, Das Verbot des Meineids im Dekalog, in: TQ 161 (1981), S. 97-98; G. Barbaglio, a.a.O., S. 171. Diese Deutungen vertreten u.a. A. Jepsen, Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs, in: ZAW 79 (1967), S. 291f.; M. Noth, a.a.O., S. 131; H.C. Brichto, The Problem of ›Curse‹ in the Hebrew Bible (JBL MS 13). Philadelphia 1963, S. 59-63; G. von Rad, a.a.O., S. 42; E. Jucci, Es 20,7. La proibizione di un uso illegittimo del nome di Dio nel Decalogo, in: BibOr 20 (1978), S. 245-254.

6 H. Greßmann, a.a.O., S. 238; vgl. auch M. Görg, Mißbrauch des Gottesnamens, in: BN 16 (1981), S. 16-17.

19,12a, wo wir der Formulierung begegnen: »Ihr sollt nicht falsch bei meinem Namen schwören.« Nach B. Lang beweist das, daß das Zweite Gebot sich auf den Meineid bezieht.[7]

Während das ganze Bestreben von B. Lang sich auf den Nachweis richtet, daß das Zweite Gebot Meineid verbietet, und sogar bestimmen will, welcher Typus von Meineid verboten wird, verläuft die Aufgabe, die sich A.M. Harman stellt, in entgegengesetzter Richtung. Er sucht nachzuweisen, daß eine allzu enge Auslegung des Gebots, die sich auf das Feld des Meineids und den weiteren Bereich der Verfehlungen beim Reden beschränkt, dem Inhalt des Zweiten Gebots nicht entspricht.[8] Zwei Hauptgründe veranlassen ihn zu diesem Schluß: der Sinn von *nasa* und von *lassaw*. Das hebräische Wort *nasa*, das im Ausdruck »den Namen des Herrn, deines Gottes, gebrauchen« verwendet wird, bedeutet für gewöhnlich nehmen, tragen, erheben.[9] Auf »den Namen des Herrn« bezogen, besagt das im Rahmen des Bundes, in den der Dekalog gestellt ist, »den Namen des Herrn tragen«: aufgrund des mit Gott geschlossenen Bundes »trägt« das Volk Israel »Gottes Namen«. Ein gültiger Träger dieses Namens kann es nur dann sein, wenn es ein heiliges Leben führt. Andernfalls trüge es den Namen des Herrn »grundlos«.

Das wird durch den Sinn des hebräischen Wortes *lassaw* bestätigt, das nicht »falsch«, sondern »grundlos« bedeutet. Der Ausdruck stammt aus einer Wurzel mit der Bedeutung »leer«, und da etwas Leeres als unnütz, wertlos gilt, wird das Wort bei vielerlei Anlässen verwendet, um etwas Unwirkliches zu bezeichnen.[10] Es wird gebraucht, um die Götzen als wesenlos zu bezeichnen, und auch auf die Worte eines falschen Propheten übertragen, weil dessen Worte keiner Wirklichkeit entsprechen; deswegen weissagen sie nichts. Weil seine Worte der Wirklichkeit entbehren, sind sie falsch.

Damit der Bund, durch den Israel das Volk Gottes wurde, nicht etwas Leeres sei und das Volk den Namen des Herrn, seines Gottes, nicht grundlos trage, damit vielmehr dieser Name dem an ihm vorgenommenen Wandel entspreche, hat Israel ein heiliges Volk zu sein. Das ist der Inhalt des Gebots. Die Alternative der beiden Deutungen, über die sich die Forschung streitet, läßt sich wahrscheinlich nicht eindeutig lösen.

---

7 B. Lang, a.a.O., S. 98. Der Autor bemüht sich zudem konkret anzugeben, welche Art von Meineid durch das Gebot verboten werde, nämlich der falsche Entlastungseid vor Gericht (S. 102). Vgl. auch G. Barbaglio, a.a.O., S. 175; T. Veijola, Der Dekalog bei Luther und in der heutigen Wissenschaft, in: Ders. (Hrsg.), The Law in the Bible and its Environment. Helsinki 1990, S. 1-22.

8 A.M. Harman, a.a.O., S. 1.

9 Vgl. F. Zorell, Lexicon hebraicum et aramaicum veteris testamenti. Rom 1968.

10 A.M. Harman, a.a.O., S. 5.

Der Grund ist die Vielfalt von Bedeutungen, die das Wort *lassaw* schon in der jüdischen Tradition hat.

Nach einem Vergleich der verschiedenen Lesarten in den Targumim schreibt B. Grossfeld: »Aus dem durchgeführten Vergleich ergibt sich, daß es in bezug auf den Sinn von *lassaw* infolge einer mehr deutenden oder mehr wörtlichen Übersetzung dieses hebräischen Wortes mehr als eine Tradition gab. Diese unterschiedlichen Traditionen bezüglich *lassaw* spiegeln sich auch in der rabbinischen Literatur wider, in der seine Bedeutung ausdrücklich erörtert wird.«[11] Bei einer Prüfung einiger rabbinischer Zeugnisse, die den Exodustext kommentieren, ergibt sich ein anderer Schluß als der, der zum Teil in der Targum-Tradition vorliegt: »Nach der rabbinischen Tradition geht es beim Exodus-Vers nicht um Meineid.«[12]

Im Wort *lassaw* mit seinen beiden Bedeutungen konzentrieren sich also möglicherweise die beiden Auslegungen des Zweiten Gebots, die wir im Alten Testament und in der jüdischen Tradition vorfinden. Die eine, die sich darauf stützt, daß *lassaw* »grundlos« bedeuten kann, legt den Akzent auf die Entleerung des Namens Gottes – von den Sünden gegen den Namen Gottes bis zu der Lebensweise, die den Namen Gottes grundlos trägt. Die andere unterstreicht den in *lassaw* ebenfalls enthaltenen Sinn von Falschheit, Täuschung, und neigt dazu, das Zweite Gebot als Verbot des Meineids aufzufassen.

Der Name Gottes im Neuen Testament

Nachdem abgeklärt ist, welchen Sinn das Zweite Gebot im Alten Testament hat, sind wir in der Lage, auf das Neue Testament einzugehen und nachzuweisen, daß die doppelte Tradition, der wir im Alten Testament begegnen, auch im Neuen vorliegt. Andererseits wird uns das Studium des Neuen Testaments zeigen, daß der Unterschied zwischen den beiden Traditionen nicht so groß ist, wie es zunächst den Anschein hat.

»So etwas haben wir noch nie erlebt«

Das Zweite Gebot erfüllen heißt nach den aufgezeigten Bedeutungen so zu leben, daß der Name Gottes nicht als leer, als wertlos erachtet wird.

---

11 The Targum Onqelos to Exodus. Translated with Apparatus and Notes by H. Großfeld (The Aramaic Bible 7). Wilmington 1988, S. 56.

12 Ebd., S. 57.

Nur wenn das der Fall ist, kann man von jemandem sagen, er »trage den Namen Gottes nicht grundlos«.

Bei nicht wenigen Anlässen geben die Evangelien die Verwunderung wieder, die Jesus bei seinen Zuhörern hervorrief. Sie beschreiben dieses Phänomen mit Ausdrücken wie »Staunen«, »Bestürzung«, »Verblüffung«. Es war die spontane Reaktion der Menschen auf das, was ihre Augen sahen und ihre Ohren hörten. Diese Verwunderung läßt sich nur dadurch erklären, daß sie etwas Neues erlebten. Sie sagen zueinander: »So etwas haben wir noch nie erlebt«.

Worin bestand dieses Neue? Was hatten ihre Augen noch nie gesehen? Eine der Formen, mit der die Evangelien dieses Neue ausdrücken, ist das Wort ἐξουσία.[13] »Er lehrte wie einer, der *Vollmacht* hat, nicht wie die Schriftgelehrten« (Mk 1,22; vgl. Mt 7,29). »Mit welcher *Vollmacht* tust du das alles?« (Mk 11,28; Lk 20,2; Mt 21,23). Diese Autorität, die seine Zeitgenossen Jesus zuerkannten, drängte sich ihren Augen, auch denen seiner Gegner, auf. Die Abwehrreaktion, die Jesus bei ihnen hervorrief – »Da faßten die Pharisäer, zusammen mit den Anhängern des Herodes den Beschluß, Jesus umzubringen« (Mk 3,6) –, läßt sich nicht anders erklären.

In seinem Mund erhielten die Worte eine Dichte, die für die Zuhörer etwas Unerhörtes war. »Ein solches Sprechen ist etwas völlig Neues« (Mk 1,27). Im Unterschied zum Lehren der Schriftgelehrten und Pharisäer war die Unterweisung Jesu von einer Macht, die sie zu etwas durchaus Neuem machte (Mk 1,22). Es ist aufschlußreich, daß das Autoritätsvolle seines Lehrens nach einem Auftreten Jesu in einer Synagoge ebenso anerkannt wurde wie nach einem seiner Wunder. Nach der Heilung eines Besessenen »erschraken alle, und einer fragte den andern: Was hat das zu bedeuten? Hier wird mit Vollmacht eine ganz neue Lehre verkündet. Sogar die unreinen Geister gehorchen seinem Befehl« (Mk 1,27).

Der erste Eindruck, den die Jesus Begegnenden von ihm erhalten, ist also der, daß die Wirklichkeit eine ihnen bis dahin unbekannte Dichte besitzt.[14] Diese Dichte, die in Jesu Taten und Worten zutage tritt, verweist sie unmittelbar auf Gott. Nach der Heilung des Gelähmten heißt es: »Die Leute erschraken und priesen Gott, der den Menschen solche Vollmacht (ἐξουσία) gegeben hat« (Mt 9,8). Die Leute führen das Ge-

13 Dieses Wort ist nicht ohne Bedacht gewählt. W. Förster sagt in TWNT II, S. 565: »Eine wichtige Rolle spielt ἐξουσία zur Deutung von Werk und Person Jesu.« Vgl. auch A. Feuillet, L'ἐξουσία du Fils de l'Homme (d'après Mc 11,10-28 et par.), in: RSR 42 (1954), S. 161-192; A.W. Argyle, The Meaning of ἐξουσία in Mark 1:22,27, in: ET 80 (1968), S. 343.

14 W. Förster, a.a.O., S. 566: »Endlich wird das Wort ἐξουσία vom dem Evangelisten (Mt 7,29) und dem jüdischen Volk dazu benutzt, den Eindruck des Auftretens Jesu, bes. auch seines Lehrens, wiederzugeben.«

wicht seiner Worte und Taten auf Gott zurück.[15] Die Wirklichkeitsdichte, die Gott (das *ens realissimum*, wie die Philosophen sagen) ist, wird in der Person Jesu Gegenwart. Deswegen wird man inne, daß in ihm Gott »sein Volk besucht hat« (vgl. Lk 1,68).

Doch nicht allein das. Jesus enthüllt den Wert von allem, gewahrt die Dichte von allem. Es ist bezeichnend, daß angesichts seiner alles eine unvermutete Bedeutung erhält. In seiner Gegenwart erhält der geringste Mensch einen einzigartigen Wert. Denken wir an den Fall des Zachäus, der Maria Magdalena, der samaritischen Frau, der Zöllner, all derer, die sich wegen irgendeiner Not an ihn wenden. Jeder Aufschrei irgendeines Menschen ist würdig, gehört zu werden. Um einen Menschen zu heilen, darf man sogar das Sabbatgebot brechen (vgl. Mk 3,3). Es gibt kein verlorenes Schaf, das nicht verdiente, daß man seinetwegen die neunundneunzig anderen im Stich läßt und auf die Suche nach ihm geht (vgl. Lk 15,4). Der Wert des Menschen wird sosehr betont, daß wegen dieses Wertes nichts von dem, was der Mensch sagt oder tut, belanglos ist. Alles ist Ausdruck seiner Größe. Über einen bloßen Blick (Mt 5,28) oder auch nur ein müßiges Wort werden wir Rechenschaft geben müssen (Mt 12,36). Einen Bruder als Dummkopf oder gottlos zu bezeichnen, kann Grund zur Verurteilung sein (Mt 5,22). Sogar die Haare unseres Hauptes sind gezählt (Mt 10,30). Mit Jesus gewinnt alles wieder eine einzigartige Dichte, alles belädt sich mit Wert.

Kein Wunder, daß die mit ihm gemachte Erfahrung zu der in der Apostelgeschichte geäußerten Überzeugung führt: »Es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« (4,12). Deswegen wird im Neuen Testament der Name Gottes mit dem Namen Jesus identifiziert. Während vor Christus das Zweite Gebot sich auf die Beziehung zum geheimnisvollen, schreckenerregenden Mysterium bezog, verdichtet sich nun die Haltung des Menschen zum Göttlichen angesichts des konkreten Namens des Mysteriums dramatisch. Durch Jesus erkennen wir das Innere Gottes: daß Gott nicht ein starrer Block ist, sondern Vater, Sohn und Heiliger Geist.[16] »Während dem Menschen Gottes Name dunkel, fremd, ins Allgemeine verschwimmend ist, macht Jesus den Namen denen, die der Vater ihm gegeben hat, offenbar, gewiß und deutlich, so daß dieser Name wieder seinen konkreten Inhalt bekommt: Vater.«[17] Vom Neuen Testament an hat Gott für immer einen anderen Namen erhalten. Er ist nicht mehr einzig

---

15 Das Wort »eignet sich in besonderer Weise dazu, die unsichtbare Macht Gottes auszudrücken, dessen Wort schöpferische Macht ist« (W. Förster, a.a.O., S. 563).

16 Vgl. H.U. von Balthasar, Theodramatik II/2. Einsiedeln 1978, S. 465f.

17 H. Bietenhard, ὀνομα, in: TWNT V, S. 273.

das unaussprechliche, transzendente Mysterium, sondern Emmanuel. Im Namen Jesus (= Gott rettet) konzentriert sich der Name Jahwe.[18] Gott hat Jesus »den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesus« (Phil 2,9-10). In ihm verdichtet sich die Entscheidung des Menschen gegenüber Gott sosehr, daß Jesus erklärt: »Wer sich nun vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich vor meinem Vater im Himmel bekennen. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich vor meinem Vater im Himmel verleugnen« (Mt 10,32-33). Nur wer Jesu Namen nicht als Worthülse nimmt, wird am Heil teilhaben können, das er gegenwärtig macht. Dieses Heil wird erfahren, denn alles füllt sich mit Wirklichkeit, mit Sinn.

Der Mensch ist unfähig, die Entleerung von allem zu verhüten. Er scheint in seinem Leben zu gewahren, daß mit der Zeit alles zerfällt, alles leer wird und die Mächtigkeit des Beginns verliert – die Ehe, die Arbeit, sein Leben, seine Worte. Was frisch und bedeutungsvoll beginnt, endet in Routine oder Überdruß. Nur eine mächtigere Gegenwart, in der die Wirklichkeit nicht verkommt und verfällt, kann bewirken, daß das Leben des Menschen und alles, was ihn angeht, nicht leer wird, nicht die Dichte verliert, die das Leben zum Leben macht. Oder, religiös gesagt: Einzig Gott kann retten. Das ist eben das, was die Menschen erlebten, die Jesus nachfolgten. In ihm wurde die Wirklichkeit Gottes gegenwärtig und erfüllte alles mit Sinn. Wer ihm begegnete, konnte erfahren, wie sehr Gott nicht etwas Leeres ist. Von ihm wurde der Name Gottes nicht grundlos genannt.

Diese Mächtigkeit dauert heute in der Welt fort durch die Kraft des Heiligen Geistes. Christus bringt sein Werk durch seinen Geist zur Vollendung. Darum ist die Beziehung zu ihm auch dafür entscheidend, daß man an dieser Kraft teilhaben kann. »Alle Vergehen und Lästerungen werden den Menschen vergeben werden, so viel sie auch lästern mögen; wer aber den Heiligen Geist lästert, der findet in Ewigkeit keine Vergebung, sondern seine Sünde wird ewig an ihm haften« (Mk 3,28-29).

»Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein«

Der anderen Version des Zweiten Gebots entspricht im Neuen Testament die Aussage Jesu in Mt 5,33-37, worin in Form einer Antithese das absolute Verbot des Schwörens vorgelegt wird. Zum Glück ist dieser

18 Der Name Jesus besagt, »daß ›Gott mit uns‹ ist, d.h. daß der Gemeinde mit Jesu Gegenwart auch die Gegenwart Gottes gegeben ist« (H. Bietenhard, ebd., S. 272).

Ausspruch Jesu auch im Jakobusbrief und in der ersten Apologie Justins auf uns gekommen.

»Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst keinen Meineid schwören, und: Du sollst halten, was du dem Herrn geschworen hast. Ich aber sage euch: Schwört überhaupt nicht, weder beim Himmel, denn er ist Gottes Thron, noch bei der Erde, denn sie ist der Schemel für seine Füße, noch bei Jerusalem, denn es ist die Stadt des großen Königs. Auch bei deinem Haupt sollst du nicht schwören, denn du kannst kein einziges Haar weiß oder schwarz machen. Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein; alles andere stammt vom Bösen« (Mt 5,33-37).

»Vor allem, meine Brüder, schwört nicht, weder beim Himmel noch bei der Erde, noch irgendeinen anderen Eid. Euer Ja soll ein Ja sein und euer Nein ein Nein, damit ihr nicht dem Gericht verfallt« (Jak 5,12).

»Daß wir in keinem Falle schwören, aber immer die Wahrheit sagen sollen, dazu hat er uns mit diesen Worten aufgefordert: ›Schwört überhaupt nicht, sondern euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein; alles andere stammt vom Bösen‹« (Apologie I,16,5).

Der grundlegende Unterschied zwischen der Version bei Matthäus und der im Jakobusbrief und bei Justin liegt in der literarischen Form.[19] Bei Matthäus erscheint der Ausspruch in Form einer Antithese: »Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist ... Ich aber sage euch ...« Bei Jakobus und Justin hingegen ist uns die Aussage in Form einer paränetischen Ermahnung überliefert. Dieser Unterschied hat bei den Fachgelehrten eine Diskussion darüber ausgelöst, welche Form des Ausspruchs die ursprüngliche sei. Die Entscheidung darüber hat für die Auslegung der Stelle weitreichende Folgen.

Für G. Strecker besteht der ursprüngliche Kern des Ausspruchs in der Antithese in Mt 5,33-34: »Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst keinen Meineid schwören, und: Du sollst halten, was du dem Herrn geschworen hast. Ich aber sage euch: Schwört überhaupt nicht«.[20] Dieser Kern sei in verschiedenen Etappen mit weiteren, sekundären Elementen bereichert worden, bis er die Form erhalten habe, die wir heute vorfinden (Mt 5,33-37). Das absolute Schwurverbot (»Ich aber sage euch: Schwört überhaupt nicht«) trenne Jesus vom zeitgenössischen Judentum, dessen Kritik gegenüber Eiden nie absoluten Charakter gehabt habe. Das zeige, daß der Kern des Ausspruchs, der einen Bestandteil der Gesetzeskritik bilde, auf den geschichtlichen Jesus zurückgehe.

---

19 Zu einer detaillierteren Liste der Unterschiede zwischen Mt und Jak vgl. F. Mußner, Der Jakobusbrief (HThK 13/1). Freiburg [4]1981, S. 214ff.; J. Gnilka, Das Matthäusevangelium (HThK 1/1). Freiburg/Basel/Wien 1986, S. 172.

20 G. Strecker, Die Antithesen der Bergpredigt, in: ZNW 69 (1978), S. 36-72, bes. S. 56ff.

Die späteren Hinzufügungen seien ein Beweis für die Moralisierung der Tradition, die in der Urkirche stattgefunden habe, um den Erfordernissen des Gemeinschaftslebens zu entsprechen. In diesem Zusammenhang sei die Forderung der Aufrichtigkeit beim Reden (»Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein«) zu verstehen.

Diese Interpretation des Ausspruchs leuchtete nicht allen Fachgelehrten ein. Vor zwei Jahrzehnten vertrat P.S. Minear[21] eine Deutung, die zu der von G. Strecker im Gegensatz steht. Nach ihm ist die ursprüngliche Version des Ausspruchs bei Justin erhalten, wo darauf bestanden wird, »immer die Wahrheit zu sagen« (»Daß wir in keinem Falle schwören, aber *immer die Wahrheit sagen sollen* ...«). Das bestätige die Version bei Jakobus, der ein Zeuge dafür sei, daß die absolute Forderung der Wahrhaftigkeit beim Reden in der Kirche des Neuen Testaments als Verhaltensregel anerkannt worden sei. Bei Jakobus und Justin sei uns die ursprüngliche Form des Ausspruchs erhalten, der heute bei Matthäus in veränderter und erweiterter Form vorliege.[22] Nach dieser Interpretation würde bei diesem Ausspruch der Ton nicht so sehr auf dem Schwurverbot liegen, sondern eher auf der Wahrhaftigkeit beim Reden.

In einer Replik auf die von G. Strecker vertretene Position hat G. Dautzenberg unlängst gegen die von diesem vorgelegte Textgeschichte Stellung genommen.[23] Erstens liegen für G. Dautzenberg die Position Jesu und die Einstellung des Judentums zum Schwören nicht so weit auseinander, daß man darin einen dermaßen klaren Beweis für eine Diskontinuität erblicken könnte, die sich nur auf den geschichtlichen Jesus zurückführen ließe. Zweitens wäre ein absolutes Schwurverbot im Rahmen des irdischen Lebens Jesu nicht verständlich, denn Jesus gebrauchte selbst feierliche Beteuerungsformeln, die den Charakter eines Eides hatten. Diese feierlichen Beteuerungsformeln, zu denen auch Eide gehörten, hatten zur Aufgabe, eine Behauptung eindringlicher und zuverlässiger zu machen. Man kann deshalb in bezug auf das in Mt 5,33-37 enthaltene absolute Schwurverbot kein endgültiges Urteil fällen, solange man nicht erforscht hat, ob Jesus nicht etwa eine andere Form des Schwörens als die uns vertraute verwendete. Falls Jesus selbst Eidesformeln gebraucht hätte, wäre es widersinnig, Jesus ein absolutes Schwurverbot zuzuschreiben. Daß die Forschung über das Schwurverbot das nicht oder nicht

---

21 P.S. Minear, Yes or no: The Demand for honesty in the early Church, in: NT 13 (1971), S. 1-13. Vgl. auch M. Dibelius, Der Brief des Jakobus. Göttingen [8]1956, S. 228-232.

22 P.S. Minear, ebd., S. 7: »Ich glaube, daß Jakobus und Justin eine ursprünglichere Form des Gebotes bewahrt haben als Matthäus.«

23 G. Dautzenberg, Ist das Schwurverbot Mt 5,33-37; Jak 5,12 ein Beispiel für die Torahkritik Jesu?, in: BZ (NF) 25 (1981), S. 47-66.

genügend berücksichtigt habe, stellt für Dautzenberg einen nicht geringen Mangel dar.[24]

Jesus bedient sich bei den Synoptikern des Wortes *'amen*, das bei ihm nicht-responsorischen Charakter hat.[25] Es ist das *'amen*, das einer Behauptung vorangestellt wird. Dieses *'amen* besitzt, wie das responsorische *'amen* im Alten Testament und im Judentum, den Charakter einer feierlichen Versicherung und Beteuerung. Dieser nicht-responsorische Gebrauch des *'amen* stellt gegenüber dem Alten Testament und der intertestamentarischen Literatur etwas Neues dar. Das veranlaßt J. Jeremias zu der Behauptung, daß wir es mit einer »Sprachschöpfung Jesu« zu tun haben, was freilich nicht besage, daß alle Texte, in denen dieses *'amen* bei den Synoptikern vorkomme, echte Jesusworte seien.[26] Was uns hier jedoch interessiert, ist dies, daß dieses *'amen* den Charakter einer beschworenen Aussage hat. »Als Ausdruck der Bekräftigung war *'amen* geeignet, als Ersatz für Schwurformeln zu dienen, deren Gebrauch in der Alltagsrede Jesus nach Mt 5,33-37; 23,16-22 als Mißbrauch des göttlichen Namens bekämpfte.«[27]

Der von J. Jeremias hervorgehobene Sachverhalt veranlaßt G. Dautzenberg, sich nach der Stimmigkeit der Tradition im Blick auf das Schwurverbot zu fragen. Wie ist es vereinbar, daß Jesus ein absolutes Schwurverbot ausspricht, wie es in Mt 5,33-37 uns vorliegt, und dabei selbst Formeln gebraucht, die zwar davon absehen, Gott zu nennen, in der Praxis aber doch einem Eid gleichkommen? Fügt man zu dem hinzu, daß auch Paulus feierliche Beteuerungsformeln verwendet, die den Charakter eines Eides haben und worin er Gott zum Zeugen einer Behauptung nimmt oder sich auf ihn beruft, um seiner Aussage mehr Gewicht zu verleihen[28], wird die Stimmigkeit der Tradition erst recht in Frage gestellt.

Diese Sachverhalte lassen G. Dautzenberg folgern, daß der Ausspruch, der das Schwurverbot enthält, nicht Teil einer von Jesus vorgenommenen Torahkritik ist, wie G. Strecker behauptete, sondern daß »seine eigentliche Intention die Heiligung des Namens Gottes war« und die antitheti-

---

24 G. Dautzenberg, ebd., S. 57.

25 J. Jeremias, Art. »'amen«, in: TRE II (1978), S. 386-391.

26 J. Jermias, ebd., S. 389.

27 J. Jeremias, ebd., S. 389. Vgl. auch G. Dalman, Die Worte Jesu. Darmstadt 1965, S. 187.

28 In 2 Kor 1,23 schreibt Paulus: »Ich rufe Gott zum Zeugen an und schwöre bei meinem Leben, daß ich nur, um euch zu schonen, nicht mehr nach Korinth gekommen bin.« Vgl. auch Röm 1,9; Phil 1,8; 1 Thess 2,4-10. Zu den Beteuerungsformeln vgl. T. Klauser, Art. »Beteuerungsformeln«, in: RAC 2 (1954), S. 219-224; G. Stählin, Zum Gebrauch von Beteuerungsformeln im Neuen Testament, in: NT 5 (1962), S. 115-143.

sche Form, die es jetzt bei Mt hat, erst »relativ spät« ist.[29] Sie könne deshalb nicht auf den geschichtlichen Jesus zurückgehen. »Die von ihm geforderte Nüchternheit des Sprechens und die Beschränkung des Beteuerns paßt schlecht zur Sprache Jesu ... Sein Ursprung ist eher in strengeren (hellenistischen?) judenchristlichen Kreisen zu suchen.« Über sie ist das Schwurverbot in das NT gekommen.[30]

Die in aller Kürze angeführten Auslegungen zeigen die Spannung zwischen dem Verbot des Schwörens und der Wahrhaftigkeit im Reden. Diese Spannung wurde nicht erst von den Fachgelehrten geschaffen, die sich mit diesem Ausspruch befaßten, sondern liegt schon im Matthäustext vor. In ihm stoßen wir einerseits auf ein absolutes Schwurverbot (5,34), andererseits auf eine Ermahnung, daß unser Ja ein Ja, unser Nein ein Nein[31] zu sein habe. Die beiden Aussprüche hören nicht auf, paradox zu sein, wenn man sich ihres Inhalts bewußt wird. Schwören heißt Gott als Grundlage jeder Wahrheit anrufen. Man nimmt seine Autorität in Anspruch, um die Wahrheit einer Aussage zu verbürgen. Nun aber heißt ein wahres Wort sagen, etwas in Wahrheit sagen; man anerkennt damit die Wirklichkeit und Wahrheit Gottes. Dessen waren sich schon die jüdischen Rabbiner bewußt, für die eine falsche Zeugenaussage einer Erklärung gleichkam, Gott habe die Welt nicht erschaffen. Und nach P.S. Minear ist der Grund dafür der, daß »jedes unwahre Wort (auch das, das sich auf einen Eid stützt) enthüllt, daß man von sich und der Welt eine gottlose Auffassung hat«.[32] Jedes menschliche Tun oder Wort enthält ja einen Totalitätsbezug. Der Mensch äußert darin eine Auffassung über die Gesamtwirklichkeit. Deshalb liegt in jedem Ja, das ein Ja ist, in jedem Nein, das ein Nein ist, eine Anerkennung Gottes. Wenn so in jeder wahren Aussage Gott miteinbegriffen ist, drückt jede Nennung Gottes, um eine Wahrheit zu verbürgen, wie das beim Schwören der Fall ist, bloß aus, was schon in der wahren Aussage enthalten ist. Verbieten zu schwören, d.h. verbieten, Gott als Grundlage jeder Wahr-

29 G. Dautzenberg, a.a.O., S. 65. Auch J. Gnilka, a.a.O., S. 176, ist der Ansicht, daß der Ausspruch Teil einer Gesetzeskritik ist, da es im Gesetz kein Schwurgebot gibt.

30 G. Dautzenberg, a.a.O., S. 65.

31 Man hat erörtert, ob das doppelte »Ja, ja; nein, nein« eine Art Schwur sei. Es ist kaum anzunehmen, daß nach dem absoluten Schwurverbot in Vers 33 Matthäus in Vers 37 eine Formel empfiehlt, die einem Eid gleichkommt. Vgl. J. Gnilka, a.a.O., S.175-176. Auch E. Kutsch, »Eure Rede aber sei ja ja, nein nein«, in: EvTheol 20 (1960), S. 206-218, betrachtet das doppelte ja/nein nicht als eine Schwurformel: »Mit dem Gebot, ›eure Rede sei ja, ja, nein, nein‹ ordnet Jesus nicht an Stelle des von ihm verbotenen Eides eine Beteuerungsformel an, sondern stellt eine Qualitätsforderung für jede Rede auf: ›eure Rede sei unbedingt wahr‹.« (S. 218). Der gleichen Meinung ist U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (KEK 1/1). Neukirchen-Vluyn 1985, S. 286: »›Ja, ja‹ meint nichts anderes als ein wirkliches Ja, ein Ja, das gilt und Bestand hat.«

32 P.S. Minear, a.a.O., S. 12. Vgl. auch J. Gnilka, a.a.O., S. 176.

heit anzurufen, liefe im Grunde auf das Verbot hinaus, Gott als Fundament aller Wahrheit anzuerkennen. Es ist schwerlich anzunehmen, daß das dem Denken Jesu entsprach, für den die letzte Wahrheit nichts anderes ist als Gott.

Wie ist dann das kategorische Schwurverbot zu verstehen? Der geschichtliche Kontext kann uns einen Hinweis darauf geben. Vor der Ankunft Jesu war die Unsitte aufgekommen, übertrieben oft zu schwören. Wie das Buch Jesus Sirach bezeugt, war diese Unsitte schon zu seiner Zeit verbreitet. Schwören war zu einem »Brauch« geworden, den man »zu jeder Stunde« übte (vgl. Sir 23,9-11; Hos 4,2). »Diese Unsitte«, schreibt M. Delcor, »hatte sich, wie Mt 23,16-22 bezeugt, zur Zeit Jesu noch verschlimmert. Zwar hütete man sich, den Namen Gottes auszusprechen, schwor aber beim Himmel oder bei der Erde oder bei irgendeinem anderen Geschöpf. Zu solchen Spitzfindigkeiten, die Jesus entschieden verurteilt, war man gekommen, um sich geschickt der Verpflichtung zu entziehen, die man durch den Eid auf sich genommen hatte, denn dieser war je nach der verwendeten Formel gültig oder ungültig.«[33] Mt 23,16-22 bezeugt in der Tat, zu welcher Kasuistik es auf dem Feld des Schwörens gekommen war. Es war entscheidend wichtig, welcher Form man sich bediente: Schwor man beim Tempel, so verpflichtete der Eid nicht; wenn man jedoch beim Gold des Tempels schwor, war der Eid verpflichtend (vgl. Mt 23,16ff.). Kein Wunder, daß schon innerhalb des Judentums eine Kritik solcher Praktiken aufgekommen war, wie der Text des Buches Sirach zeigt, und daß die spätere jüdische Tradition sie fortsetzte.[34] Diese Kritik hat einen anderen Charakter als im Hellenismus. Wir begegnen nämlich auch im Hellenismus einer Kritik des Schwörens, wenn auch aus ganz anderen Beweggründen. »Der Eid ist eines freien Menschen unwürdig ... Anrufung der Götter ist überflüssig, weil die Zuverläßigkeit des Menschen allein entscheidend ist ... Der Eid bedeutet ein Herabziehen Gottes in weltliche Geschäfte.«[35] Bemerkungen von Flavius Josephus zufolge wäre unter den Essenern Schwören verboten gewesen (Bell. 2,135; Ant. 15,371). Wie wir aber heute, nach den Entdeckungen von Qumran wissen, wurden bei bestimmten Anlässen Eide

---

33 M. Delcor, Les attaches littéraires, l'origine et la signification de l'expression biblique »prendre a témoin le ciel et la terre«, in: VT 16 (1966), S. 25.

34 Vgl. H.L. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I. München 1926, S. 321-337. Zur besonderen Frage der Eide im Judentum vgl. u.a. R. Hirzel, Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte. Leipzig 1902; O. Bauernfeind, Der Eid in der Sicht des Neuen Testaments, in: H. Bethke (Hrsg.), Eid, Gewissen, Treuepflicht. Frankfurt 1965, S. 79-112; M. Honecker, Der Eid heute angesichts seiner reformatorischen Beurteilung und der abendländischen Eidestradition, in: G. Niemeier (Hrsg.), Ich schwöre. München 1968, S. 27-92.

35 Vgl. U. Luz, a.a.O., S. 282.

abgelegt, so beim Eintritt in die Sekte oder bei einem Prozeß vor Gericht (1QS 5,8-11; CD 9,8-12; 15,3f.).

Somit bewegt sich Jesus in einer Umwelt, worin das Schwören zu einer Lappalie geworden war und schon eine Kritik der mißbräuchlichen Eide eingesetzt hatte. Das könnte deren Zurückweisung durch ihn zum Teil erklären. Freilich vermag dieses Klima allein das absolute Schwurverbot in Mt 5,34 nicht zu begründen. »Jesus liegt«, schreibt U. Luz, »durchaus in der Tendenz jüdischer Paränese, geht aber durch das kategorische Verbot des Schwörens über sie hinaus.«[36] Und nach J. Gnilka liegt der Grund darin, daßwir im Judentum keinem Schwurverbot begegnen.[37]

»Worauf Jesus ausgeht, ist ein Stand der Dinge, bei dem Eide, Befragungen unter Eid und Strafen wegen Meineid nicht mehr nötig sind, weil das Wort eines Menschen genügt, d.h. weil man sich darauf verlassen kann, daß er die Wahrheit sagt.«[38] Was Jesus anstrebt, ist, daß der Mensch in seiner ganzen Existenz, in seinen Taten und Worten, vor Gott und den Menschen wahrhaftig ist.[39] Wenn das der Fall ist, braucht es den Eid nicht mehr.[40]

Das ist es, was Jesus so eindrucksvoll sagt: Euer Wort sei ein Ja, wenn ja, ein Nein, wenn nein. »Alles andere stammt vom Bösen.« Mit dieser Erklärung weist Jesus, wie P.S. Minear aufgezeigt hat, auf den »Urheber des Wunsches zu täuschen« hin: »Sicherlich ist die Tätigkeit des Bösen im Quell des Lügenstromes anzusiedeln, im Herzen (vgl. Mt 13,19). Der Teufel ist der Vater der Lüge. Wer Böses tut, zeigt in seinen Taten, daß er von dem Bösen stammt (1 Joh 3,12).«[41] Erst wenn der Bö-

---

36 U. Luz, a.a.O., S. 283.

37 J. Gnilka, a.a.O., S. 177.

38 T.W. Manson, The Teaching of Jesus. Cambridge 1963, S. 298, Zitiert von P.S. Minear, a.a.O., S. 4. K. Hörmann, Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck/Wien/München 1976, sagt: »Wohl bezeichnen Jesus u. Jakobus den E(id) als etwas, was nicht sein sollte. Der Grund dafür liegt aber in dem, was den E. notwendig macht, näml. in der Unwahrhaftigkeit des Menschen u. dem daraus entspringenden Mißtrauen. Christl. Forderung ist es, jeder möge sich so vollkommen an die Wahrheit halten, daß man immer seinem bloßen Wort trauen kann u. einen E. nicht mehr für nötig erachtet. Getadelt wird der Mangel an Wahrhaftigkeit, der einen E. überhaupt notwendig macht, nicht jedoch der E., solang die volle Wahrhaftigkeit als Voraussetzung des eidlosen Zustandes nicht gegeben ist« (S. 318).

39 J. Gnilka, a.a.O., S. 177: »Für ihn (Jesus) steht der Mensch im Mittelpunkt, der in seiner ganzen Existenz, in seinem Sein vor Gott und den Mitmenschen, ein Wahrhaftiger sein soll.« A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart ^{3}1948, S. 181: »Die Unterscheidung zwischen den Worten, die wahr sein müssen, und solchen, die es nicht zu sein brauchen, hob Jesus auf«.

40 W.A. Davies/D.C. Allison, The Gospel according to Saint Matthew (CIC). Edinburgh 1988, S. 533: »Wenn die Wahrheit herrscht, wird ›der mächtige Gott, der Eid‹ (Stobaeus, Eclogae 1,41-44) entthront, weil er überflüssig ist.« W. Schrage, Die Ethik des Neuen Testaments. Göttingen 1982, S. 62: »Bei absoluter Wahrhaftigkeit ist jeder Eid sinnlos.«

41 P.S. Minear, a.a.O., S. 19.

se besiegt ist, der im Herzen sein Unwesen treibt, kann der Mensch wahrhaftig sein. Hierin liegt vielleicht der Grund, weshalb Jesus Schwören entschieden verbietet. Mit seiner Gegenwart in der Welt beginnt für das Reich des Bösen das Ende. »Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen« (Lk 10,18). Die Heilung der Besessenen ist das Zeichen dieser Niederlage.

Im Zusammenhang mit dieser dem Bösen zugefügten Niederlage erhält das absolute Schwurverbot möglicherweise seinen wahren Sinn. Weil der Böse zu erliegen begonnen hat, ist der Mensch imstande, seiner Täuschung nicht zu erliegen. Wer Stätte dieses Sieges gewesen ist, braucht nicht mehr zum Schwören Zuflucht zu nehmen; sein Ja oder sein Nein genügt.[42] Das Bewußtsein Jesu, daß mit der Niederlage des Bösen etwas Neues gekommen ist, kann die Erklärung dafür sein, daß er das Schwurverbot gegenüber dem Judentum seiner Zeit radikalisiert hat. Diese Radikalisierung ist nicht, wie G. Dautzenberg behauptet, Zeichen einer stärkeren Moralisierung des Christentums oder eines Einflusses strenger judenchristlicher Kreise; aus diesen liegt kein Zeugnis für ein absolutes Verbot des Schwörens vor. Sie ist Zeichen einer Gnade, die nur im Rahmen des von Christus gebrachten Neuen verständlich ist. Nur die durch Jesus ermöglichte Erneuerung des Menschen kann es möglich machen, daß man nicht zu einem Eid Zuflucht zu nehmen braucht, um die Wahrheit einer Aussage zu verbürgen. Mit ihm wird es möglich, der Weisung nachzukommen, die auch in der rabbinischen Literatur vorliegt im Ausspruch des Rabbi Huna: »Das Ja des Gerechten ist ein Ja, sein Nein ein Nein.« Ungeachtet dieser so klaren Lehre zeigt uns die rabbinische Literatur, wie häufig man zu Eiden griff, um banalste Dinge (Essen, Schlafen usw.) zu beteuern.[43] Das beweist, daß eine noch so klare Lehre den Menschen nicht auch schon instandsetzt, sie zu erfüllen. Ohne die durch Jesus eingeleitete Niederlage des Bösen erliegt der Mensch der Macht der Lüge.

Das Wissen um dieses Neue mag auch der Grund sein, weshalb Jesus das nicht-responsorische *'amen* verwendet. Dafür spricht die Tatsache, daß diese Ausdrucksform, wie J. Jeremias sagt, eine »Sprachschöpfung« Jesu ist. Auch J. Gnilka vertritt diese Ansicht. Als »für Jesu Sprechen kennzeichnend«, war dieses Sprechen »etwas Neues, nicht in die herkömmlichen Formeln einzuordnen. Außerdem war es durch die Sache, das heißt die Sendung Jesu bedingt. Es ist Ausdruck seiner Unmittelbarkeit zu Gott, seiner Gewißheit. Er schwört nicht.«[44]

---

42 K. Hörmann, a.a.O., S. 318: »Bei restloser Verwirklichung der christl. Vollkommenheit muß der E(id) von selbst überflüssig werden.«

43 Vgl. H.L. Strack/P. Billerbeck, a.a.O., S. 321ff.

44 J. Gnilka, a.a.O., S. 177. Die Beziehung des Amen zum Schwurverbot sowie seine Be-

Die Wahrhaftigkeit beim Reden läßt sich nicht in eine Moralkasuistik bringen. Wir wiesen schon weiter oben darauf hin, daß im Reden, wie in jedem anderen Tun, der Wirklichkeitsbezug des Menschen enthalten ist. »In seiner Verwendung der Worte äußert sich, wie ein Mensch zu sich, zu den anderen Menschen und zu Gott steht.«[45] Und in diesem Moment können wir zur Einsicht kommen, daß die beiden Versionen des Zweiten Gebots (den Namen Gottes nicht grundlos gebrauchen und nicht falsch schwören) in Wirklichkeit das gleiche besagen. Jedes Wort, ob von einem Eid begleitet oder nicht, drückt die Beziehung des Menschen zu der Gesamtwirklichkeit und letztlich zu Gott aus. Ob das nun allgemein gesagt wird (den Namen Gottes nicht grundlos in den Mund nehmen) oder in eingeschränkter Form (wie das beim Schwurverbot der Fall ist), ändert an der Sache nichts. In jedem Meineid liegt die gleiche Beziehung zum Ganzen wie darin, daß man in irgendeinem Wirklichkeitsaspekt den Namen Gottes ohne Grund anruft. Falsch schwören ist ein Zeichen dafür, daß der Mensch den Namen Gottes grundlos gebraucht. Kein Wunder, daß dieses Gemisch von Traditionen, das wir im Alten Testament sehen, auch im Neuen Testament vorkommt, worin die Forderung der Wahrhaftigkeit im Gebot konkretisiert wird, jede Art von Eid zu unterlassen. Es sind zwei Kehrseiten der gleichen Münze. »Die anthropologische Ebene, das Gebot der Wahrhaftigkeit, hat ihr theologisches Korrelat in der Forderung der Heiligung von Gottes Namen.«[46] Die Wahrhaftigkeit, die wahrhaftige Beziehung zur Wirklichkeit, die sich im menschlichen Wort äußert, ist die Anerkennung der Wirklichkeit Gottes, der sich in der Schöpfung zum Ausdruck gebracht hat. Somit nimmt der Mensch, wenn er aufrichtig ist, den Namen Gottes nicht grundlos in Anspruch. Er sieht dann die Schöpfung nicht als etwas Leeres an, sondern als Wirklichkeit, die die ganze Dichte besitzt, die Gott in sie gelegt hat. Alles Seiende hat an der Wirklichkeit des absoluten Seins teil.

Diese neue, besser gesagt wahrhaftige Beziehung des Menschen zu sich selbst, zu der Wirklichkeit und zu Gott ist durch Christus ermöglicht worden. So wie dieser der Wirklichkeit ihre Dichte zurückgegeben hat, hat er auch dem menschlichen Wort seine Dichte wiedergegeben. Nur in seiner Nachfolge kann alles eine Wirklichkeit, eine Wahrheit erhalten, die ohne ihn leer wäre. »Die Wahrhaftigkeit des Jüngers hat letztlich ihren Grund in der Nachfolge Jesu, in die er gestellt ist.«[47] Diese neue Befähigung ist ein

---

deutung für den inneren Zusammenhang der Tradition ist umstritten. Die verschiedenen Positionen sind zusammengestellt bei J. Dautzenberg, a.a.O., S. 59-60.

45 P.S. Minear, a.a.O., S. 13.

46 U. Luz, a.a.O., S. 284.

47 J. Gnilka, a.a.O., S. 178.

Zeichen des christlichen Neuen. »Das Aufkommen einer Gemeinschaft, in der ihre Meister wie ihre Mitglieder die Forderungen einer absoluten Verläßlichkeit auf das Wort annehmen und erfüllen, konnte mit Recht als Ausdruck einer eschatologischen Veränderung der Welt betrachtet werden. Als Zeichen dieser Veränderung müssen wir es betrachten, daß die ersten Christen sosehr das Gebot Jesu betonten: ›Euer Ja sei ein Ja.‹«[48]

Das christliche Handeln ist stets eine Antwort auf das gnadenhafte Handeln Gottes in Christus. Diese Antwort ist möglich geworden, weil Christus ein ganzes Ja zu Gott gewesen ist: »Gottes Sohn Jesus Christus, ... ist nicht als Ja und Nein zugleich gekommen; in ihm ist das Ja verwirklicht. Er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat. Darum rufen wir durch ihn zu Gottes Lobpreis auch das Amen« (2 Kor 1,19-20). Daß Christus ein ganzes Ja zu Gott gewesen ist, ermöglicht dem Christen, Amen, d.h. es ist wahr, zu sagen. Im Ja Christi bekundet sich die Wahrheit Gottes, seine Wirklichkeit. Im Unterschied zu den Worten der falschen Propheten, die leer waren, weil sie keiner Wirklichkeit entsprachen, oder zu der Unwirklichkeit der Götzen, waren die Verheißungen Gottes wahrhaftig, wie in der Person Jesu Christi ganz evident wird. Diese Fülle, die seine Person, sein Tun und sein Wort hat, überraschte die ihm Begegnenden. Im Unterschied zu den Worten der Schriftgelehrten besaßen die seinen eine Mächtigkeit (*exousia*), die den Zuhörern bis dahin unbekannt war. Dieser ist der in Christus vorhandene Sieg der Wahrheit, der Wirklichkeit über Falschheit und Banalität ermöglicht, den Namen Gottes nicht grundlos, als bloße Worthülse zu nennen. »Sie priesen Gott, der den Menschen solche Vollmacht gegeben hat« (Mt 9,8). Darin besteht die Antwort der Zuhörer auf die höchste Wirklichkeit, der sie in Christus begegnen. Seine Gegenwart in der Geschichte macht diese Anerkennung der Wirklichkeit Gottes möglich. Christus ermöglicht, wie Paulus sagt, daß »wir durch ihn zu Gottes Lobpreis das Amen rufen« können (2 Kor 1,20). Auf diese Weise: dadurch, daß wir Amen zu sagen imstande sind, wird Gott verherrlicht. Wegen der Befähigung, infolge des ganzen Ja Christi Amen zu sagen, wird der Name Gottes nicht grundlos genannt. In der Wahrheit, die im Ja und im Nein liegt, werden Eide überflüssig, ist die Mächtigkeit Christi zugegen.

»Geheiligt werde Dein Name«

In der Person, im Werk und in den Worten Christi sowie in der Sendung seines Geistes, von dem wir erst die Erstlingsgaben besitzen, ist

48 P.S. Minear, a.a.O., S. 13.

das Reich Gottes angebrochen. Seine endgültige Vollendung steht aber noch aus. Deswegen ermahnt uns Jesus, um das, was noch aussteht, zu beten. Und das, was noch aussteht, ist ganz im Vaterunser enthalten. In ihm beten wir in verschiedenen Bitten bloß um das Eine: um die endgültige Vollendung des Werks Gottes, um das Kommen seines Reiches.[49]

Indem Jesus uns auffordert, das Vaterunser zu beten, gibt er uns an, was wir tun müssen, um das Zweite Gebot zu erfüllen. Sich lediglich auf das Sittengesetz zu berufen, reicht nicht aus, denn der Mensch vermag es nicht zu erfüllen. Damit der Name Gottes nicht grundlos genannt wird, damit die Beziehung des Menschen zu sich selbst und zu den Menschen wahr ist, damit die bedeutsamsten Wirklichkeiten des Lebens nicht die Bedeutung verlieren, damit unser Ja ein Ja ist, muß Gott selbst sein Vorhaben erfüllen. »Erst wenn das Reich in Fülle da ist, wird Gott voll geehrt und verherrlicht, wie es sich gebührt.«[50] Erst das volle Zutagetreten Christi und die volle Schenkung seines Geistes werden die volle Verherrlichung Gottes, die Heiligung seines Namens ermöglichen.

Die Begegnung mit der »Mächtigkeit« Christi veranlaßte die Menschen zum Beten, und wenn ihr Gebet erhört wurde, priesen sie Gott. Hier wird die innere Beziehung sichtbar, die zwischen der Gegenwart Christi, unserem Flehen und der Verherrlichung Gottes besteht. Ohne die Beziehung zu Christus gibt es kein dauerndes Flehen. Zwar weckt der Kontakt mit seiner Gegenwart im Menschen den Wunsch, zu bitten, daß sein Reich in Fülle komme. Der Lobpreis Gottes ist die Folge: »Sie priesen Gott, der den Menschen solche Vollmacht gegeben hat« (Mt 9,8). Je mehr es einem geschenkt wird, an den Erstlingsgaben des Geistes teilzuhaben, desto weniger in Worte zu fassen ist in ihm das Seufzen dieses Geistes, damit die Schöpfung, die heute der Vergänglichkeit unterworfen ist, von der Knechtschaft des Vergehens befreit werde. Dann wird sich voll bekunden, daß wir Kinder Gottes sind (vgl. Röm 8,14-16.19-26).

Das Flehen um das endgültige Kommen seines Reiches ist unerläßlich, damit der Name Gottes und die Schöpfung wirklichkeitsvoll, von jeder Nichtigkeit befreit werden. Es kann nur da fortdauern, wo man der Mächtigkeit Christi und der Kraft seines Geistes begegnet: in der Kirche. Nur sie kann uns bei der Bitte unterstützen, daß Gottes Name geheiligt werde. Daß er in unserem Leben und Wort wirklich geheiligt wird, ist Frucht einer Gnade: der Gegenwart seines Reiches.

---

49 W.A. Davies/D.C. Allison, a.a.O. S. 603: »Das Kommen des Reiches, die Heiligung seines Namens und die Erfüllung des Willens Gottes auf Erden wie im Himmel sind im Grunde das gleiche: sie alle blicken auf das Ende (telos) der Geschichte; sie alle beziehen sich auf den Höhepunkt des Heilswirkens Gottes.«

50 Ebd.

Leben in seinem Namen

Der Evangelist Johannes und seine Theologie des Namens

Von Grégoire Rouiller

Das Thema des Namens ist von umfassendem Interesse. Über seine Bedeutung im Neuen Testament nachzudenken ist eine Aufgabe, der sich zwei große Schwierigkeiten entgegenstellen. Die erste hängt mit der vielgestaltigen, von sehr unterschiedlichen Faktoren geprägten Kultur jener Zeit zusammen, und der Interpret des Neuen Testaments sieht sich bald zwei sehr gegensätzlichen Versuchungen ausgeliefert: Soll er den Evangelisten jegliche Bedeutung absprechen – sie haben schließlich die Texte bloß zusammengetragen –, oder soll er ihnen, im Gegenteil, den ganzen theologischen Reichtum ihrer Quellen gutschreiben? Und sobald der Leser glaubt, diese Versuchungen überwunden zu haben und zu erkennen, wie die Verfasser des Neuen Testaments mit ihren Quellen umgegangen sind, stellt sich ihm schon ein zweites Problem in den Weg: Welches ist wohl der Anteil an Neuem, den jeder Verfasser in seine eigene Darstellung eines Glaubensthemas eingebracht hat?

Übrigens wird heute der redaktionellen Arbeit und der doktrinellen Ausrichtung jedes einzelnen Evangelisten sehr viel mehr Aufmerksamkeit geschenkt, und nur wenige Exegeten benützen sozusagen die Einzahl, wenn sie von »der« Theologie des Neuen Testamentes sprechen. Gerade deshalb wollen wir auf den nachfolgenden Seiten nicht die Bücher des Neuen Testaments in ihrer Gesamtheit untersuchen, sondern allein die Texte des vierten Evangeliums. Wir werden dabei sehr bald erkennen, daß die Art, wie der Evangelist Johannes das Thema des »Namens« in seiner theologischen Darstellung der Wahrheit in Jesus Christus behandelt, ein wahres Meisterstück ist.

Der Evangelist Johannes, Repräsentant seiner Zeit

Gleich eingangs stellen wir fest: Johannes nimmt keineswegs eine Ausnahmestellung ein. Die Aufzeichnungen, die man im Mittleren Osten gefunden hat, finden sich auch bei ihm, allerdings mit dem einen oder anderen Schwerpunkt. Halten wir zunächst einfach folgendes fest:

– Bei Johannes wie auch andernorts hat der Begriff »Namen« mit der

Existenz eines Lebewesens zu tun. Alles, was einen Namen hat, lebt. Wer einen Namen trägt, besitzt Identität.
- Der »Name« steht gewöhnlich in irgendeiner Beziehung zu der Eigenart dessen, der ihn trägt. Es wäre aber falsch[1], von der Etymologie eines Namens ausgehend, die wahre Natur oder Berufung eines Menschen erfassen zu wollen, denn oft soll ein Name bloß eine bestimmte Einzelheit seiner Geburt oder einen damit zusammenhängenden Umstand hervorheben.
- Nichtsdestotrotz kann die Möglichkeit, Menschen oder Dingen einen Namen zu geben, ein Zeichen der Macht oder sogar der königlichen Autorität darstellen (vgl. den Auftrag, der Adam in Gen 2,29-20 erteilt wird).
- Zudem steht der Name eines Menschen häufig in Verbindung mit der Macht, die er besitzt. »Im Namen« eines Andern zu handeln, zu sprechen oder aufzutreten geht darauf hinaus, daß man sich mit der Macht und der Würde des Betreffenden ausgestattet fühlt.
- Infolgedessen liegt manchmal auch Demut in dem Eintreten für jemandes Namen. Dies kann ein Zeichen der Treue und des vertrauensvollen Gehorsams sein.

Wann spricht Johannes von »Namen«?

Das Wort »Name« (bzw. das sinnverwandte Verb »Heißen«) kommt im Neuen Testament insgesamt 231 mal vor. Davon fallen 35 Erwähnungen auf Johannes (was bedeutet, daß der Begriff hier viel seltener erwähnt wird als bei Lukas, der ihn 34 Mal in seinem Evangelium und 60 Mal in den Akten verwendet). Betrachten wir einmal die betreffenden Textstellen des vierten Evangeliums.

Der gemeinsprachliche Gebrauch von »Namen«

Die ersten drei Erwähnungen des Begriffes »Namen« bereiten keinerlei Schwierigkeiten: Joh 3,1 (»Es war aber ein Mensch unter den Pharisäern mit Namen Nikodemus«); Joh 1,6 (»Es war ein Mensch, von Gott gesandt, der hieß Johannes«); 18,10 (»Der Knecht hieß Malchus«). Der Evangelist hält sich also an eine durchaus übliche Art, jemanden näher zu bezeichnen. Eine vierte Stelle steht diesen drei Stellen sinngemäß na-

1 A.S. van der Woude bemerkt das ganz richtig in seinem Artikel zum Stichwort »Namen« in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II, S. 937 u.ö.

he (Joh 10,3) und ist anthropologisch und theologisch von großem Interesse. Johannes spricht davon, daß der wahre Hirte mit seinen Schafen eng verbunden ist. In seinem Umgang mit ihnen spielt das Wort als Kommunikationsmittel eine wichtige Rolle. Der Text hat folgenden Wortlaut: »Die Schafe hören seine Stimme; und er ruft seine Schafe mit Namen und führt sie aus.« Nun kann eine Aussage wie diese zwar durchaus auch als Element der Hirtensprache verstanden werden[2]; betrachtet man sie jedoch im Rahmen der theologischen Auffassung des Evangelisten Johannes, so gewinnt sie eine neue Bedeutung. »Wort«, »einander erkennen« oder »hören« sind hier ganz zentrale Begriffe. Ist es nicht die Aufgabe des wahren Hirten, »für die Wahrheit zu zeugen« (vgl. 18,37), und setzt dies Zeugnis nicht einen Zuhörer voraus, »der aus der Wahrheit ist« und deshalb imstande, den Hirten zu hören und ihm nachzufolgen? Mit der Erkenntnis, die die Quelle des ewigen Lebens erschließt und ihn Zwiesprache halten läßt mit dem Vater und mit dem Sohn (vgl. 17,3)? Der Ausdruck »mit Namen rufen« weist übrigens schon deutlich hin auf jenen »namentlichen« Anruf, der die Berufung jedes einzelnen darstellt und die wunderbaren Ereignisse der Apokalypse vorbereitet (2,17, 3,5.12), welche die Anerkennung der einzigen, geheimnisvollen Identität all jener verherrlichen, die das Zeugnis Jesu bewahren werden.

Der Name des Vaters

An sieben Stellen erwähnt das vierte Evangelium den »Namen« des *Vaters* (vgl. 5,43; 10,25; 12,28; 17,6.11.12.26). Auch das Zitat aus 12,13 läßt sich da noch hinzufügen (»der da kommt im Namen des Herrn«). Weiter unten werden wir uns mit dem Gehalt an Unsagbarem des Wortes »Namen« beschäftigen; zunächst wollen wir jedoch die wichtigen Aspekte der Theologie des Johannes hervorheben, die in diesen Texten zum Ausdruck gelangen. Im gesamten Text des Evangeliums nimmt der

2 Ein ähnlicher Fall wird in einem romanähnlichen Bericht von Emilie Carles beschrieben: »Das mußte man gesehen haben, wie er sich als Hirte an die Spitze seiner Herde stellte. Seit Menschengedenken hatte man etwas ähnliches im ganzen Land nicht gesehen. Er öffnete die Tore des Schafstalles, und ohne sich umzusehen, begann er den Weg entlangzugehen. Die Tiere folgten ihm in tadelloser Ordnung, kein einziges scherte aus oder verlangsamte seinen Gang, die Herde erschien wie ein einziger Block, der hinter ihm her marschierte. Von Zeit zu Zeit stieß er, ohne anzuhalten, einen Ruf aus, der zugleich voll und süß erklang und den alle Schafe kannten. (...) Gegen Ende des Sommers, als die Tiere das schlechte Wetter zu spüren begannen, folgten sie seinem ersten Ruf. Es reichte schon, wenn er ein wenig lauter als gewöhnlich rief, und alle Schafe setzten sich mit ihren Lämmern in Bewegung zu ihm.« (E. Carles, Mes rubans de la St. Claude. Paris 1982, S. 64-65).

Vater eine ganz herausragende Stellung ein. Er wird durchgehend als der Ursprung aller Dinge, die einzige Quelle des Lebens und des Auftrags Jesu dargestellt. Jesus selbst unterstreicht gerne, daß der Wille dieses Vaters, der ihn ausgesandt hat, vorrangig ist. Er sagt uns immer wieder, daß ihm alles von diesem Vater gegeben wurde: sein Wesen, sein Wort, seine Werke, seine Jünger. Jesus tut nichts für sich allein und sagt uns nichts über sich selbst. So können wir bei der Interpretation des Evangeliums den Schwerpunkt abwechselnd auf den Vater und auf den Sohn legen. Manche Exegeten, die mit der »Überzeugungsstrategie« des Evangelisten vertraut sind (jeder Text dient Johannes zur Enthüllung der Wahrheit, die Jesus gebracht hat und die er, als Sohn, letztlich selbst ist), sprechen anläßlich des Evangeliums des Johannes von einer »christologischen Konzentration«. Wenn man sich aber, andererseits, bewußt wird, daß alles im Sohn Geschenk ist, kann man das vierte Evangelium mit Recht auch als das Evangelium des Vaters betrachten. Diese beiden Sehweisen sind miteinander verknüpft durch die Worte Jesu »Wer mich sieht, sieht den Vater«. Alles, was der Sohn über sich selbst preisgibt, ist zugleich eine Enthüllung und ein Vermitteln des Vaters. Sehen wir uns die Texte einmal an:

– Die vorhergehenden Überlegungen machen deutlich, welch schwerwiegende Folgen die Verleugnung eines Sohnes hat, der von sich sagen kann (und dies ist zugleich das erste Mal, daß der »Name« des Vaters erwähnt wird): »Ich bin gekommen in meines Vaters Namen« (5,43). Auf menschliche Traditionen zu bauen (»Wenn ein anderer wird in seinem eigenen Namen kommen, den werdet ihr annehmen«), und dabei auf den von Gott Gesandten zu verzichten, bedeutet nichts anderes als einen Verrat an Moses, und es beweist, daß man Gott nicht liebt (»Ich kenne euch, daß ihr nicht Gottes Liebe in euch habt«; 5,42). In diesem ersten Text, wie auch in 10,25 (»Die Werke, die ich tue in meines Vaters Namen«) ist es übrigens recht schwierig, in die Übersetzung die genaue Nuance einzubringen, die die im Original verwendete griechische Präposition besitzt. Wörtlich übersetzt, ist Jesus gekommen und tut seine Werke »in dem Namen des Vaters«[3], das heißt, innerhalb dieses »Raumes« von Gegenwärtigkeit, Kraft und innigem Einssein mit dem Vater. Ihn zu verleugnen bedeutet, den Vater zu verleugnen und »nicht von den Schafen Jesu, des Hirten, zu sein« (10,26).

– In die gleiche Richtung weisen auch die vier Erwähnungen des Wortes »Namen« in dem sogenannten »hohepriesterlichen« Gebet (Joh 17). Der

3 I. de la Potterie, La Vérité dans St. Jean (AB 73). Rom 1977, S. 365, denkt mit Recht, daß Johannes hier die griechische Präposition »en« d.h. »in« – in einem »räumlich-metaphorischen Sinn« benützt.

Vater hat dem Sohn seinen Namen »gegeben« (V. 11 und 12), das heißt, er hat ihm die grenzenlose Erkenntnis seiner selbst und eine vollkommene Gemeinschaft mit ihm zuteil werden lassen (»Ich und der Vater sind eins«, 10,30). Der Sohn kann nun also diesen »Namen« jenen »vermitteln«, die der Vater ihm als Jünger gegeben hat und die dieser schon vorher angezogen hat (»Es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat«, 6,44). Er kann sie ihrerseits in die Offenbarung des wahren Gottes miteinbeziehen, in dieses dreifaltige Einssein, mit welchem das ewige Leben bereits begonnen hat. Mehr noch – der »Name« des Vaters kann einen Raum des Heils darstellen. So bittet Jesus den Vater, die Jünger in diesem Namen zu »erhalten« (17,11.12), gleichwie auch er sie in diesem Namen *erhielt*, solange er bei ihnen war. Lassen wir uns doch von der Schönheit dieses Bildes verführen. Der Name des Vaters kann demnach als eine *Heimat* des Friedens und der Geborgenheit verstanden werden; der Glaube an die Offenbarung, die in ihm wiederholt wird, zeichnet das Bild einer *Festung*, die die Welt nicht einzunehmen vermag.

– Es ist nicht verwunderlich, daß Jesus den »Namen« des Vaters mit der Idee der »Herrlichkeit« assoziiert: »Vater, verherrliche deinen Namen« (12,28). Dieser Ausruf muß unbedingt in seinem Zusammenhang gesehen werden. Jesus erkennt, daß seine Stunde gekommen ist, und ahnt das Leid, das sein Gebet im Garten Gethsemane begleiten wird (vgl. auch die anderen Evangelien). Wie sollte er sich weigern, den Kelch zu trinken, den ihm der Vater gegeben hat? (vgl. 18,11). Er hat mit dem Namen des Vaters alles erhalten, und er hat alles weitergegeben, indem er ihn den Menschen kundgetan hat. Sein einziger Wunsch ist es, diesen Namen bekannt, geliebt, gefeiert zu sehen. In diesem Sinne deckt sich das Gebet Jesu mit dem Vaterunser: »Geheiligt werde dein Name.« Tatsächlich will der Betende, der diese Formel ausspricht, damit sagen, daß es sein inniger Wunsch ist zu sehen, wie sich der neue, lebendige Bund zwischen Gott und den Menschen entfaltet durch das Werk der Schöpfung und dem noch viel wunderbareren Werk der Erlösung und der Gnade. Ein Werk, dessen Fülle und Fruchtbarkeit Gott allein zu gewährleisten vermag und dem die Kinder, die er auserwählt hat, voller Vertrauen und Liebe folgen. Das ist es, was Jesus erfleht. Und die Stimme vom Himmel bestätigt, daß der Vater ihm diesen Wunsch gewährt (»Ich habe ihn verherrlicht und will ihn abermals verherrlichen«). Während des ganzen Wirkens Jesu auf Erden und dank des wunderbaren Zeugnisses seines Kreuzes leuchtet die Herrlichkeit dieses Namens aus den Augen der Jünger, die »aus der Wahrheit« sind und die deshalb sehen und glauben können.

Der Name des Sohnes

Wir haben es schon angedeutet: Wenn auch niemand Gott je gesehen hat, so hat doch sein Sohn uns durch sein Dasein, seine Worte und Taten die Wahrheit und Fülle der Offenbarung verkündigt (vgl. 1,18). Den Namen des Vaters oder den Namen des Sohnes zu kennen, bedeutet, dem Gesandten Gottes zu folgen und dieser Offenbarung teilhaftig zu werden. Deshalb kann man ohne Anstoß vom Namen des Vaters zum Namen des Sohnes übergehen. Die zwölf Erwähnungen, die uns in diesem Zusammenhang interessieren, nämlich 1,12; 2,33; 3,18; 14,13.14.26; 15,16-21; 16,23.24.26; 20,31, lassen sich mühelos um ein paar Verben gruppieren: glauben, bitten, senden, verfolgen, haben.

– *Glauben.* Dreimal ist davon die Rede, »an seinen Namen zu glauben« (1,12; 2,23; 3,18). Die Leser des Johannes-Evangeliums wissen, daß das Zeitwort »glauben« in knappster Form jene Seinshaltung ausdrückt, die der Sohn als Antwort auf sein Zeugnis von der Wahrheit erwartet. Tatsächlich wirkt Jesus mittels Zeichen und Werken. Er tut die Werke kund, die er zuvor vom Vater gehört hat (vgl.15,15). Er offenbart seine eigene Herrlichkeit und damit auch seinen Namen (als Sohn und als Heiland). »An seinen Namen glauben« (im Griechischen mit der dynamischen Präposition »eis«) bedeutet, dem Gesandten des Vaters zu gehorchen, ihn zu lieben und ihm nachzustreben. Unermüdlich stellt dieses vierte Evangelium uns immer wieder vor eine grundlegende Entscheidung: Zu glauben oder nicht zu glauben. Wer an den Namen glaubt, wird nicht gerichtet (vgl. 3,18). Wer aber nicht glaubt, »der ist schon gerichtet, denn er glaubt nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes« (3,18).

– *Bitten.* So stellt der Glaube den Gläubigen in eine innige Kommunion mit dem Sohn. Er fordert den Jünger auf, das »lebendige Brot, vom Himmel gekommen«, zu essen und sich über die ergreifende Verheißung zu freuen: »Wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm« (6,56). Von dieser Begegnung an ist das Leben des Jüngers wie auch seine Verbindung mit Gott verwandelt, ebenso auch sein Gebet. Der Gläubige kann nun *»in seinem Namen bitten«* (eine Formel, die sechsmal wiederholt wird: 14,13.14; 15,16; 16,23.24.26). I. de la Potterie kommentiert diesen Ausdruck folgendermaßen: »Christus verkündigt seinen Aposteln, daß sie ihr Gebet an den Vater unter der Eingebung ihres Glaubens an seinen (Jesu) Namen verrichten werden; es wird der spontane Ausdruck ihres tiefen *Glaubens* an Jesus, den Messias und Sohn Gottes, sein, und dadurch werden sie notwendigerweise in *Kommunion* mit ihm beten.«[4]

4 Ebd., S. 366.

– *Senden.* Wir können die Wirksamkeit dieses Betens »im Namen des Sohnes« noch besser verstehen, wenn wir sie mit der Verheißung Jesu in Verbindung bringen: »Der Tröster, der Heilige Geist, welchen mein Vater senden wird ›in meinem Namen‹, der wird euch alles lehren und euch erinnern alles des, was ich euch gesagt habe« (14,26). Tatsächlich gewinnt das Verständnis des christlichen Gebets an Tiefe, wenn man es als eine wunderbare Möglichkeit erkennt, sich der Worte Jesu unter der Eingebung und mit der Macht des Heiligen Geistes zu erinnern. Wie sollte ein solches Gedenken nicht das Herz des Betenden läutern, und wie sollte es nicht nach dem Willen des Vaters sein?!
– *Verfolgen.* Der »Name Jesu« und das Glaubensbekenntnis, das mit ihm verbunden ist – Jesus ist Messias, Sohn und Heiland, vom Vater gesandt –, führen den Jünger in eine immer tiefere Kommunion mit seinem Herrn und dessen österlichem Mysterium. »Haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen; haben sie mein Wort gehalten, so werden sie eures auch halten. Aber das alles werden sie euch tun *um meines Namens willen*; denn sie kennen den nicht, der mich gesandt hat« (15,20-21). Der Glaube öffnet die Tore des Lebens. Verfolgung ist zwar ein Zeichen des Verschließens, aber nach Johannes sind jene, die dafür die Verantwortung tragen, schon gerichtet (vgl. 3,18).
– *Haben.* Eine letzte Erwähnung wird uns, falls dies noch erforderlich sein sollte, von der existentiellen Bedeutung des »Namens« Jesu überzeugen. Die vom Evangelisten ausgewählten Zeichen sind schriftlich festgehalten worden: »Diese aber sind geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben *das Leben habet in seinem Namen*« (20,31). Hier wird in besonderem Maße die Macht und die Fülle des Lebens hervorgehoben, die in der von Jesus verkündeten Offenbarung enthalten ist. Dank seines Glaubens vermag der Jünger sich des ewigen Lebens zu erfreuen.

An den Grenzen des Schweigens

Das vierte Evangelium läßt also deutlich eine Theologie des »Namens« erkennen. Diese Theologie zeugt zum Teil von den kulturellen Werten jener Zeit. Der »Name« bringt in ihr, wie auch andernorts, »Identität« zum Ausdruck, manchmal auch das Wesen eines Menschen, häufiger aber seinen Auftrag und seine Macht. Gleichwohl ist es wichtiger, ihn aus der Sicht der höchst dynamischen Gegebenheiten der Glaubenslehre nach Johannes zu verstehen, die wir hier, statt einer Schlußfolgerung, noch einmal kurz darstellen wollen:
– Das Evangelium des Johannes ist in hohem Maße das Evangelium der

Präsenz des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Es ist zugleich auch das Evangelium der *Offenbarung*. Der Begriff »Wort« und im Zusammenhang damit der Begriff »Wahrheit« nehmen darin eine vorrangige Stellung ein.

– Der Leser begreift sehr bald, in welchem Maße das Wort *personifiziert* wird. Die Wahrheit wird im wesentlichen als *Person* dargestellt – die Person des Sohnes, der den Vater offenbart und den Menschen seinen Willen kundtut.

– Der Erzähler Johannes bemüht sich besonders, jenen zu »*nennen*« – also zu offenbaren –, der die *Wahrheit* ist. Die einzelnen Elemente dieser Strategie der »*Namensgebung*« sind wie mit einem roten Faden miteinander verbunden: Johannes verkündet zunächst, daß das Wort Fleisch geworden ist; dann drückt er sich deutlicher aus: dieses Fleisch ist das Fleisch eines Mannes aus Nazareth. Allmählich wird das Geheimnis dieses Mannes mithilfe der Zeichen, die er setzt und der Worte, die er sagt, gelüftet; es werden ihm eine Reihe von »Titeln« verliehen, einige davon messianisch und in der Bibel verwurzelt (Christus, Herr, Sohn, Menschensohn, König, Gemahl), andere in der Form lebendiger Metaphern (Tor, Hirte, Weinstock), und wieder andere mit abstraktem, theologischem Charakter (Weg, Wahrheit, Leben, Auferstehung, und nicht zu vergessen, das berühmte »Ich bin«).

– Ein solches Bemühen um Offenbarung und Klärung stößt jedoch an die unüberwindlichen Grenzen des Unsagbaren: Welcher »Name« vermag denn das Geheimnis des vom Vater Gesandten zu erschöpfen? Es scheint uns, daß einige Aussagen über Jesus abwechselnd den Wunsch ausdrücken, ihn möglichst genau zu benennen, und die Unmöglichkeit, dies auf eine zufriedenstellende Weise zu tun. So müssen wir den Ausruf des Simon Petrus verstehen: »Du bist der Heilige Gottes« (6,69). Es ist bekannt, daß Gott für das Alte Testament *der* Heilige ist, der Ganz-Andere, die letzte Mitte des Daseins und des Lebens, aus welcher alles strömt und auf die sich alles bezieht (einschließlich die anderen Bezeichnungen für Gott). Das Adjektiv, das Petrus benützt, führt uns zu eben dieser Transzendenz. Jesus ist, vor allem anderen, der »Geheiligte« des Vaters, derjenige, der seiner Heiligkeit vollkommen entspricht. Der Genitiv »Gottes« meint das Zu-Gott-Gehören, die Kommunion ohne Grenzen. Mit Recht schreibt P. Xavier Léon-Dufour in seinem Kommentar (S. 189): »Die Bezeichnung ›der Heilige Gottes‹ sagt weit mehr aus als das Wort ›Messias‹, aber sie hat vieles gemein mit dem Ausdruck ›Gottes Sohn‹, den Petrus in Matth. 16,16 benützt.« Ein solches Glaubensbekenntnis ist zwar kurz, aber in seiner Aussage erschöpfend und offen für das Unendliche und Unsagbare. Jesus wird darin als derjenige erkannt, in welchem der Ganz-Andere, die Liebe, sich personifiziert und

unerschöpflichen Ausdruck findet. Ebenso geht auch Thomas' Anrede »Mein Herr und mein Gott« bis an die Grenzen des Sagbaren.

Damit können wir unsere Ausführungen schließen. Der Begriff des »Namens« stellt uns jenseits aller anderen Bezeichnungen, die man dem Vater und dem Sohn zu geben vermag. Wenn Johannes den »Namen« des Vaters oder jenen des Sohnes beschwört, schenkt er uns etwas wie einen *Schrein*, in welchem wir alle ihre anderen Attribute aufbewahren und mitklingen lassen können; einen Schrein, der die Präsenz (des Vaters oder des Sohnes) beschwört, aber zugleich ihr Geheimnis achtet und wahrt. Ein Wort, das einem Ausdruckswillen entgegenkommt, aber uns gleichzeitig sagt, daß er niemals restlos erfüllt werden kann. Der »Name« ist somit das letzte Wort, das der Liebende und Gläubige im Angesicht des Mysteriums ausprechen kann. Er hütet die Schwelle des Schweigens.

Die Namen Gottes in der Liturgie

Von Dom Robert Le Gall OSB

Die Liturgie ist die Begegnung zwischen Gott und seinem Volk zur Feier des Bundes.[1] Die Schöpferweisheit Gottes singt in der poetischen Sprache des Buches der Sprüche, »meine Freude war es, bei den Menschen zu sein« (8,31). Gott hat den Menschen nach seinem Bilde erschaffen, »als sein Abbild«, um mit »seinesgleichen« Beziehungen der Liebe und Freundschaft einzugehen; die Initiative dazu geht immer von ihm aus (vgl. Gen 1,27). Seine Freude als Schöpfer und Freund der Menschen führt ihn ins Paradies, um dem ersten Menschenpaar zu begegnen, das er, Töpfer und Arzt zugleich, erschaffen hat (Gen 2,7.21-22; 3,8).

Der Mensch, von Gott geschaffen, findet seinerseits die vollkommene Glückseligkeit nur in der göttlichen Liebe. Von Gott und für Gott geschaffen, ist sein Herz *unruhig*, bis es in Gott ruht, nach dem Wort von Augustinus am Anfang seiner *Confessiones*.[2]

Das Geheimnis des Erlösungsplans Gottes trägt mithin eine doppelte Bewegung in sich, nämlich die eines Gottes, der unaufhörlich auf uns zukommt mit allen Gaben der Natur und der Gnade, und die des Menschen, der aufgrund der Dynamik dieser Gaben aufgerufen ist, in den Dialog mit seinem Gott einzutreten.

Durch den Neid des Teufels ist Unsicherheit in das freundschaftliche Begegnen von Gott und Mensch gekommen. Aber Gott hat seinen liebevollen Plan nie fallen gelassen: Nach einer Reihe von ungültig gewordenen Verträgen ist der eingeborene Sohn, fleischgeworden durch Maria und am Kreuz geopfert, der neue und ewige Bund, der es uns ermöglicht, uns Gott mit größtem Vertrauen zu nähern.

In all diesen einander folgenden Verträgen ist die Liturgie das unendlich wiederholte Begegnen zwischen Gott und seinem Volk im Kreislauf des Tages, der Woche und des Jahres; durch dieses intensive, regelmäßige Begegnen wird es dem ganzen Volk und jedem einzelnen darin möglich, sich sein Leben lang immer rückhaltloser und schlichter dem lebendigen Gott zu nähern.

---

1 Vgl. unsere drei Bände in der Sammlung »La liturgie, célébration de l'Alliance«: Associés à l'Œuvre de Dieu, La liturgie dans l'ancienne Alliance, La liturgie dans la nouvelle Alliance. Chambray-lès-Tours 1981-1982.

2 Buch 1,I,1.

In der Bibel wird die Offenbarung zwischen zwei Anrufungen gestellt – sie sind das Vorspiel des vollzogenen Bundes. Da ist zunächst der Ruf Gottes, der gleich nach dem Fall an den ersten Menschen ergeht und damit auch alle anderen nach ihm: »Wo bist Du?« (Gen 3,9); und am Ende der der Kirche, die im Hauch des Geistes fleht: »Amen. Komm, Herr Jesus« (Apg 22,20).

Zwischen diesen beiden Aufrufen verzeichnet die Schrift – aus der Liturgie und für die Liturgie geboren – alle Anrufe aus dem Rhythmus der Liebesbeziehung zwischen Gott und seinem Volk. Gott nennt sein Volk – seine Braut – beim Namen, ruft, schilt, wird ausfallend oder schmeichelt, vor allem durch seine Propheten; Israel und die Kirche wiederholen Tag für Tag, Stunde für Stunde in ihren Psalmen und Lobgesängen die lebendige Litanei der Namen Gottes.

Der Name des Volkes Gottes und der Name Gottes sind mithin der Kern jeder Liturgie. Gott ruft uns mit zärtlichen Namen, die uns erzittern lassen können wie Maria Magdalena vor dem Auferstandenen, den sie für den Gärtner gehalten hat (Joh 20,16). Wir aber hören nicht auf, Gott anzurufen mit allen Namen, die er uns offenbart hat und mit denen, die der Geist der Liebe der Kirche im Gebet eingegeben hat.

Unsere alten und neuen Namen im Munde Gottes

Gott, Schöpfer und Erlöser, offenbart uns an vielen Stellen der Schrift, aus der die Liturgie ja gewoben ist, wer wir für ihn sind, und gibt uns die Mittel, um so zu werden, wie er uns will.

Anfangend mit der ersten Seite der Bibel sagt Gott zum Menschen, den er geschaffen hat: »Du bist mein Bild! Du bist mir ähnlich!« (Gen 1,26.27). Dieses Wort gewinnt seinen vollen Sinn erst in der Transparenz des einzigen Sohnes, der das vollkommene »Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, der Erstgeborene der gesamten Schöpfung« (Kol 1,15); in ihm allein können wir die göttliche Herrlichkeit durch den Geist des Herrn widerspiegeln (2 Kor 3,18).

Gott offenbart sich dem Moses als »Der, der ist« und verdeutlicht: »Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs; das ist mein Name für immer, und so wird man mich nennen in allen Generationen« (Ex 3,15; vgl. Mt 22,32). Aber bevor Abraham, Jakob und Moses zu Gott gerufen haben, sind sie von ihm beim Namen gerufen worden. Bei Gott liegt die Initiative zur Begegnung des Bundes, und er ruft uns – wie die Patriarchen – auch weiterhin beim Namen und ändert ihn nicht, wie er es bei Abraham, Jakob oder Petrus getan hat.

Er vertraut dem Moses die Sendung der *go'el* an, die die Erlösermission Christi präfiguriert und die auch in den Liedern vom Gottesknecht in Deuterojesaja angekündigt wird, wo sich die Liebe des erwählten Heiligen Israels ausdrückt: »Der Herr hat mich schon im Mutterleib berufen; als ich noch im Schoß meiner Mutter war, hat er meinen Namen genannt. Er machte meinen Mund zu einem scharfen Schwert, er verbarg mich im Schatten seiner Hand. Er machte mich zum spitzen Pfeil und steckte mich in seinen Köcher. Er sagte zu mir: Du bist mein Knecht, Israel, an dem ich meine Herrlichkeit zeigen will« (Is 49,1-3).

Man kann das ganze Volk als Gottesknecht ansehen, das wäre eine kollektive Interpretation, aber hier ist es doch vor allem die Ankündigung dessen, der sich als sein Bräutigam offenbaren sollte, Christus Jesus. Denn seit dem Auszug aus Ägypten lädt Gott das Volk – die Braut – in die Nähe und Vertrautheit des Bundes ein. Schon hier erscheint die »Bundesformel«, die die Schrift durchzieht bis zur Apokalypse: »Ich nehme euch als mein Volk an und werde euer Gott sein« (Ex 6,7). Gott wird nicht müde, dieses untreue Volk zu rufen, es zur Treue, zur ersten Liebe, zurückzurufen, mit den Namen Israel (der zunächst dem Jakob gegeben wurde, als er vergeblich den göttlichen Namen erfahren wollte in Gen 32,25-30) und später, als das Volk sich im gelobten Land niedergelassen hatte, Jerusalem und Sion.

Der Prophet Hosea gibt uns eine ganze Litanei von Namen, die der Gott der Barmherzigkeit den Kindern Judas und Jerusalems gegeben hat: »Söhne des lebendigen Gottes« (2,1); »Mein Volk« (2,2); »Die, derer man sich erbarmt« (2,3). Es ist vor allem die ungetreue Braut, die Gott nicht aufhört, mit zärtlicher Liebe zu suchen und die er zu neuer Brautschaft ruft: »Ich traue Dich mir an auf ewig ... in Liebe und Erbarmen; ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue: Dann wirst du den Herrn erkennen« (2,21-22).

Besonders das *Hohelied* spricht von der gegenseitigen Liebe zwischen Gott, dem Bräutigam, und der Braut, dem Volk, als Herzstück eines jeden Bundes: »Du bist schön, meine Freundin, ja du bist schön. Zwei Tauben sind deine Augen« (1,15; vgl. 4,1). »Komm doch mit mir, meine Braut, vom Libanon, weg vom Libanon komm du mit mir!« (4,8). »Mach auf, meine Schwester und Freundin, meine Taube, du Makellose« (5,2).

Das Neue Testament hat uns offenbart, daß Christus, das fleischgewordene Wort, der Bräutigam, und die Kirche, seine Braut, in Erwartung der Hochzeitsnacht sind. Die bräutliche Vereinigung der beiden macht aus ihnen den totalen Christus, den totalen Sohn, denn schließlich ist der neue Name, den Gott bereits für jeden von uns im Grunde seines Herzens ausspricht, eine Harmonisierung mit dem Namen des Sohnes. Bei jedem Gebet und besonders bei jedem liturgischen Gebet flüstert der Vater

das Wort in das Ohr unserer Seele, mit dem er den Logos zeugt: »Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich mein Wohlgefallen« (Mk 1,11).

Alle, denen am Herzen liegt, den Willen des Vaters zu tun, werden seine Söhne und sind damit für Jesus nach seinen eigenen Worten »Bruder und Schwester und Mutter« (Mt 12,49). Wir wollen einige der göttlichen Anrufe im Buch der Psalmen herausgreifen[3]: »Kommt, ihr Kinder, hört mir zu! Ich will euch in der Furcht des Herrn unterweisen« (33,12). »Höre mein Volk, ich rede. Israel, ich klage dich an, ich, der ich dein Gott bin« (49,7; vgl. 80,9).

Mit welch zärtlichen Namen auch immer Gott uns anspricht – mein Volk, meine Braut, meine Freundin, meine Schwester, mein Diener, mein Bruder, mein Sohn, ja selbst meine Mutter –, sei es nun öffentlich in den liturgischen Lesungen oder heimlich im Herzen der Psalmen, sie wiederholen uns immer jenes Wort Jahwes an Israel: »Daß du in meinen Augen teuer und wertvoll bist und daß ich dich liebe« (Jes 43,4).

Die Namen Gottes, die von den Geschöpfen kommen

In der Bundesbegegnung der Liturgie sagt uns Gott – denn er tut den ersten Schritt – durch all die Namen, die er uns gibt, wer wir für ihn sind. Dadurch offenbart er, wer er für uns ist und ermöglicht es uns, ihm Namen zu geben. Das Bundesvolk erfährt das Heil in Jahwe, noch bevor es weiß, daß sein Erlöser auch der Schöpfer ist[4]; daher stehen die göttlichen Namen des Gottes, der Israel befreit, an erster Stelle, vor den göttlichen Namen, die von den Geschöpfen kommen. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist Jahwe, der Herr, der auch der Allmächtige ist, der Allerhöchste, der Ewige. Vieles wird jedoch klarer, wenn wir erst von den Namen sprechen, die Gott aus der Erfahrung der Geschöpfe gegeben worden sind.

Auf dem Wege der Analogie werden dem Schöpfer die Vollkommenheiten der Geschöpfe zugeschrieben, nach dem Wort im Buch der Weisheit: »denn von der Größe und Schönheit der Geschöpfe läßt sich auf ihren Schöpfer schließen« (13,5). Der Weg der Analogie führt zu drei Verfahren, die von Thomas von Aquin in der *Summa Theologiae*[5] darge-

---

3 Gemäß dem liturgischen Gebrauch werden die Psalmen nach der Numerierung der Vulgata gezählt.

4 Vgl. A.-M. Dubarle, La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture (Lectio divina 91), 1976, S. 19-23, 38. Selbst in den heidnischen Religionen steht der Erlösergott vor dem Schöpfergott; vgl. J. Ratzinger, Christlicher Glaube gestern und heute, 1976, S. 56

5 Ia q. 12a; q. 13 a. 10 ad 5

stellt werden: Kausalität, Negation und höchster Grad. Denn wenn Gott die Ursache für alle Vollkommenheit der Geschöpfe ist, dann ist diese Ursache vollkommener als ihre Wirkungen und daher sind die genannten Vollkommenheiten Gott noch mehr zuzuschreiben als den Geschöpfen (Kausalität); gleichzeitig gilt es, alle Einschränkungen der Vollkommenheiten, die man in den Geschöpfen findet, zu verneinen (Negation); und schließlich muß man den von allen Unvollkommenheiten befreiten Rest des an den Geschöpfen gefundenen Positiven ins Unendliche steigern (höchster Grad).

Ein Beispiel: Gott ist stark; er kann daher mit dem Löwen verglichen werden; er ist jedoch nicht stark wie der Löwe, dessen Kraft ja begrenzt ist; er ist der »Starke« schlechthin. Kausalität, Negation und höchster Grad werden alle gebraucht, denn Gott kann ja Löwe und auch Lamm genannt werden, zwei gegensätzliche Bezeichnungen, die einander ausschließen. Augustinus erklärt das gut in seinem Kommentar des Johannesevangeliums: »Alles kann von Gott gesagt werden, aber nichts wird gesagt, das Gottes würdig wäre. Nichts könnte größer sein als diese Hilflosigkeit: Du suchst einen passenden Namen und findest keinen; du versuchst, etwas zu sagen, und alle Namen stellen sich ein. Welche Ähnlichkeit gibt es zwischen dem Löwen und dem Lamm? Und doch werden Christus beide Namen gegeben: *Sehet das Lamm Gottes* (Joh 1,29); wie kann er auch Löwe sein? *Der Löwe aus dem Stamme Juda hat den Sieg errungen* (Apg 5,5).«[6]

In den Psalmen verwendet die Kirche, um Gott anzurufen, dauernd die Namen, die von den Geschöpfen kommen und ihm aufgrund dieser Analogie gegeben werden, eine gewisse Ähnlichkeit über einem Untergrund von Unähnlichkeit: Er ist der große König über allen Göttern, die Zuflucht, die Burg oder Festung, der Meister, der Fels, der Allerhöchste; er ist Verteidiger, Bundesgenosse, Schild, Licht, Schutzwall, Wächter, Schatten, Unterkunft, Freude, Heil, Erlöser, Kraft, Befreier, Glanz, Zärtlichkeit und Erbarmen. In all diesen Namen ist die bei den Geschöpfen gefundene Eigenschaft ins Unendliche gesteigert. Er ist auch der Richter, der Heilige, der Herrliche, der Furchterregende, der Ruhmreiche, der Geduldige, der Hirte. Ist es nicht gerade das Bild des Hirten, das der Psalm 118 in unserem Herzen hinterläßt, der längste im Psalter, diese köstliche, alphabetische Meditation über das Gesetz Gottes: »Ich bin verirrt wie ein verlorenes Schaf. Suche deinen Knecht« (V. 176)?

Neben Israel und der Kirche kennt auch der Koran solche Litaneien aus Liebe zum einzigen Gott. »Die moslemische Frömmigkeit hat sich

6 Predigten über das Evangelium des heiligen Johannes (Bibliothèque augustinienne 71). Paris 1969, S. 683.

schon früh darin gefallen«, so schreibt Louis Gardet, »die 99 ›schönsten Namen Gottes‹ zusammenzustellen, zu meditieren und sie zu rezitieren mit Hilfe einer *subha* (›Rosenkranz‹) ... Bald ist Allah der hundertste Name, bald (das kommt öfter vor) der erste der 99 ...« Hier eine typische Liste nach einer üblichen Ordnung:

»Gott (*Allah*), der Wohltäter, der Barmherzige, der König, der Heilige, der Friede, der Vertrauende, der Wachsame, der Mächtige und Kostbare, der Gewaltige, der Prächtige, der Schaffende, der Schöpfer, der immerwährend Verzeihende, der Beherrschende, der immer Schenkende, der Geber (alles Guten), der Siegreiche und Offenbarende, der vollkommen Erkennende, der, der (das Leben und die Herzen seiner Diener) bedrängt und weitet, der, der erniedrigt und zu Würden erhebt, der, der Ehren und Kraft gibt, der, der Elend und Erniedrigung gibt, der Hörende, der Sehende, der Richter, die höchste Gerechtigkeit, der Wohlwollende und alles Durchdringende, der Scharfsinnige, der mit Sanftmut Begabte, der Unzugängliche, der Langmütige und Verzeihende, der mit Anerkennung Schenkende (der viel gibt im Austausch für wenig), der Hohe, der Große, der wachsame Hüter, der Nährende, der Rechenschaft verlangende Verwalter, der Majestätische, der Großmütige, der eifersüchtige Wächter, der Gewährende (der die Gebete erhört), der Allgegenwärtige, der Weise, der innig Liebende, der Ruhmreiche, der zum Leben Erweckende (der seine Geschöpfe am Tag der Auferstehung wiedererwecken wird), der Zeuge, der in Wahrheit Wirkliche, der Verwalter (dem alles anvertraut ist), der Starke, der Unerschütterliche, der Freund und Beschützer, der des Lobes Würdige, der Zählende (der alle Dinge kennt und Macht über sie hat), der absolute Schöpfer, der Schöpfer des Lebens, der Schöpfer des Todes, der Lebendige, der für sich Sorgende und überaus Reiche (dem es an nichts mangelt), der Edle, der Eine und Einzige, der Unerforschliche, der Mächtige, der Allmächtige, der, der nahebringt, der, der entfernt, der Erste, der Letzte, der Offenbare, der Verborgene, der Herrschende, der über allen, der die Frömmigkeit gibt (des Herzens und aller Wohltaten), der ›Reumütige‹ (der sich seinen zerknirschten Dienern wieder zuwendet), der Rächer (der die Ungehorsamen züchtigt), der Langmütige (der die Fehler tilgt), der Erbarmende und Mitleidige, der Gebieter des Reiches, der Herr der Herrlichkeit und der Großmut, der Gerechte, der Vereiniger, der Reiche, der Reichtum Schenkende, der Schutzherr und Verteidiger, der, der heimsucht und der Glück schenkt, das Licht, der Führer, der Schöpfer und Erfinder, der Ewige, der ohne Ende Währende, der Erbe, der auf den Weg des Guten lenkt, der sehr Geduldige«.[7]

7 L. Gardet, L'Islam, Religion et Communauté. Paris 1967, S. 64-65.

Man merkt die Ähnlichkeiten zwischen der Litanei der Moslems und der der Psalmen. Die kirchliche Liturgie verwendet viele dieser Gott durch Analogie zugeschriebenen Eigenschaften in ihren Formeln, besonders in den Orationen der Messe. Hier, um bei den Aufzählungen zu bleiben, die am häufigsten gebrauchten Anrufungen am Anfang: »Ewiger, allmächtiger Gott«, »Mächtiger Gott«, »Ewiger Gott«, »Gott, unser Schöpfer«, »Gott, du Schöpfer und Herr aller Dinge«, »Gott der Macht und des Erbarmens«, »Gott, der du allmächtig und gut bist«, »Gütigster Gott«, »Allmächtiger und barmherziger Gott«, »Gott, Schöpfer und Erlöser der Menschen«, »Gott des unendlichen Erbarmens«, »Gott voll unendlicher Güte«. Die bei weitem häufigste Formel ist »Ewiger, allmächtiger Gott« (*omnipotens sempiterne Deus*); damit wird oft eine Bitte an seine Güte oder an sein Erbarmen eingeleitet. Gott kann alles, er, der ist, der war und der kommt (Apg 1,4.8); aber seine Liebe ist noch stärker als seine Macht, wenn man das sagen darf, und seine Allmacht dient seiner Liebe. Man muß diese Attribute Gottes in liturgischen und in anderen Gebeten auskosten, um sie im Chor und mit dem Herzen zu singen, in vollkommener Harmonie mit den Psalmen:

»Ich liebe dich, Herr, meine Stärke, Herr, du mein Fels, meine Burg, mein Retter; mein Gott, meine Feste, in der ich mich berge, mein Schild und sicheres Heil, meine Zuflucht« (Ps 17,2-3).

So gibt das Volk ein Echo der göttlichen Liebe: »In meinen Augen bist du teuer und wertvoll, und ich liebe dich.« Der erste Satz des 17. Psalmes müßte eigentlich, wenn man ganz nah am Hebräischen bleiben wollte, so übersetzt werden: »Ich zittere in den Eingeweiden für dich, o Herr.« Die darauf folgenden Attribute und Metaphern haben nichts von abstrakter Überlegung: Sie werden von einem Possessivpronomen regiert. Zwischen dem Psalmisten und seinem Felsen besteht eine enge Verbindung. So versteht man, daß diese Gottesnamen, die von den Geschöpfen kommen, andere, angemessenere Namen evozieren und andeuten, die dann auch mehr geliebt werden.

Gott, Jahwe, Herr, der Name

Jedes Adjektiv und jedes Attribut braucht ein Substantiv, an das es sich anhängen kann. Gewiß ist es möglich, die Adjektive zu substantivieren, dann sagt man, Gott sei der Allmächtige, der Majestätische oder der Allerhöchste. Man kann auch sagen, er sei die Güte, die Gerechtigkeit oder das Erbarmen, indem man aus diesen abstrakten Substantiven das konkreteste und vollständigste aller Wesen macht, das Sein an sich. Aber häufig gebrauchte Wörter, die mit Hilfe der Methode des höchsten

Grades ins Unendliche – symbolisiert durch den Großbuchstaben – gesteigert werden, reichen nicht aus. Unsere Sprache braucht ein Wort, das dieses Sein anders benennt. Dieser Name ist Gott.

Gott

Theos im Griechischen, *Deus* im Lateinischen, *Dio* im Italienischen, *Dios* im Spanischen oder *Dieu* im Französischen haben alle die gleiche indogermanische Wurzel *div*, die ›glänzen‹ oder ›der Himmel‹ bedeutet.[8] Der Geist und das Herz des Menschen sehen ganz spontan im Himmel oder in der Glorie Den, von dem sie kommen und von dem der Mensch essentiell abhängt. In den germanischen Sprachen scheint die Gottheit nicht nach dem Licht, sondern nach dem Guten genannt, wenn das englische God von ›good‹ kommt und das deutsche Gott von ›gut‹.

So wie er ist, ist der Name ›Gott‹ »fast gleichzeitig ein Eigenname und ein Gattungsname«.[9] Es scheint ehrfurchtslos und sogar gotteslästerlich, den Namen Gottes als ›Gattungsnamen‹ zu bezeichnen, denn wenn Gott einzigartig ist, kann es nur sein Eigenname sein. Es hat aber immer auch den Polytheismus gegeben, so daß man gezwungen ist, das Wort Gott in der Mehrzahl zu gebrauchen; in diesem Fall ist es also wohl ein Gattungsname für die Götter, sei es einer Religion oder aller Religionen.

Im Hebräischen gibt es dasselbe Spiel von Singular und Plural zwischen *él* (es ist interessant, daß der erste Sinn dieses Wortes »stark«, »mächtig« ist und auch »Stärke«, »Macht«) und *élohim*, zwischen Gott und den Göttern (den falschen Göttern oder den »göttlichen« Wesen wie Engeln, Königen oder Richtern). *El* ist der Eigenname des höchsten Gottes im phönikischen Pantheon und Gattungsname der Gottheit in der semitischen Welt. In Israel bezeichenen *El* und *Elohim* den wahren Gott, aber noch mehr der Name *Eloah*, der nur für ihn gebraucht und ausschließlich in poetischen Texten verwendet wird.

El oder *Elohim*, Gattungsnamen, die zu Eigennamen geworden sind, werden durch verschiedene Appositionen genauer umschrieben, z.B. *El Elyon* (Höchster Gott; Gen 14,18-22), *El Shaddai* (der Allmächtige Gott oder der Gott vom Berge; Gen 17,1), *El Olam* (Gott der Ewige; Gen 21,33), *El Roi* (Gott der nach mir schaut; Gen 16,13) oder *El Berit* (Gott des Bundes; Ri 8,33). So wurde der Gattungsname der Gottheit ein Name, der mit einer bestimmten persönlichen, oft örtlich begrenzten Erfahrung der Patriarchen verbunden war.

---

8 Vgl. M.-J. Lagrange, Etudes sur les religion sémitiques. Paris 1905, S. 32.

9 Ebd.

Jahwe, Herr

Wenn jedoch die Beziehungen des Bundes zwischen Gott und den Menschen Beziehungen von Liebe und Freundschaft sind, dann ist es wichtig für Israel, den Namen seines Gottes zu kennen, nicht um Gewalt über ihn zu haben, wie bei den Abweichungen der Religion ins Magische, sondern um auf den Lippen und im Herzen eine Art Quintessenz von Ihm zu haben, der sein Volk liebt und von ihm geliebt wird. »Der Name ist ein wenig wie das Kondensat eines Menschen; er ermöglicht es, ihn zu bezeichnen, zu rufen, in Beziehung zu ihm zu treten. Für den, der liebt, konzentrieren sich im Namen des geliebten Wesens alle Liebesenergien. Ein banaler Vorname, der uns bis dahin gleichgültig war, erhält eine sehr starke emotionelle Füllung, wenn sich herausstellt, daß es der des Geliebten ist.«[10]

Die Patriarchen sind Gott begegnet, und er hat ihnen einen neuen Namen gegeben; sein Name ist mit dem ihrigen verbunden: Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Der letztere hat sich im Kampf mit dem Engel als »stark gegenüber Gott« (das ist der Sinn des Namens Israel) gezeigt, aber nicht in dem Maße, daß er seinen Namen hätte wissen können: »Warum fragst du nach meinem Namen?«; er empfing jedoch seinen Segen und konnte am andern Tag sagen: »Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen« (Gen 32,30-31).

Moses, dem Gott den Auftrag gibt, sein Volk aus Ägypten zu befreien, fragt nach seinem Namen, um seine Sendung mit mehr Authentizität erfüllen zu können. »Gott sprach zu Moses: ›Ich bin der Seiende‹.« Und er fuhr fort: »So sollst du zu den Israeliten sagen: Der ›Ich bin da‹ hat mich zu euch gesandt« (Ex 3,14). Der Sinn dieser Offenbarung bleibt geheimnisvoll, denn die erste Formel kann übersetzt werden mit »Ich bin der ich bin«, »Ich bin der Seiende«, »Ich bin, der ich sein werde« oder »Ich werde sein, der ich bin«, je nachdem wie man das hebräische Imperfekt mit seinen komplexen Bedeutungen auslegt. Gewiß, der Sinn von Sein ist in der Formel enthalten (auch in der abgekürzten Form ›Ich bin‹), aber in erster Linie steht doch das Handeln Gottes für sein Volk: »Was ich für euch tun werde (im Augenblick des Auszugs), wird euch sagen, wer ich für euch sein will, und euch auch zeigen, wer ihr für mich seid.«

Das Tetragramm *yhvh*, bis vor kurzem zu *Jehovah* vokalisiert, heute ist *Jahwe* verbreiteter, ist ein Name, dessen Sinn und genaue Aussprache

10 Vgl. unser Werk »Die ersten Freunde Gottes«. Chambray 1982, S. 42.

nicht feststehen. Anscheinend handelt es sich um eine alte Form des Verbs *Sein*: *hvh* (anstelle von *hyh*). Da man nicht genau weiß, welche Vokale man einsetzen soll, »ist es zweifellos besser, ihm die Funktion des reinen, einfachen Anrufes zu lassen. Der Name hängt mit dem Auszug aus Ägypten und dem Bund zusammen und hat sich während der gesamten Heilsgeschichte aufgeladen mit den Erfahrungen und der Einmaligkeit, die dem Namen eines geliebten Wesens eigen sind.«[11]

So wie er ist, enthüllt und verbirgt der Eigenname Gottes ihn zugleich: Er offenbart ihn, weil er für Israel gemacht ist, er verbirgt ihn, weil er nicht das ganze Geheimnis ausspricht. Gott ist bekannt als der Unbekannte, aber dieses Kennen im Nichtkennen ist Teil der Freude und des Schmerzes in der Erfahrung des wahren Gottes, auch in der Vision. Der Name Jahwe verdichtet das Unerkennbare in einer Vokabel, die von Gott kommt und die in der Heimlichkeit des Herzens er selbst ist. Mehr noch als die menschlichen Namen von Personen oder Orten, die uns »das Bild des Unerkennbaren, das wir in sie gegossen haben«, darbieten, wie Proust so wunderbar formuliert hat, teilt uns der Name Jahwes ein Unerkennbares mit, das nicht von uns kommt, sondern von ihm: Er gießt es in unser Herz.[12] Israel hat Jahwe in seinen Liedern besungen, ganz besonders im Alleluja (hebräisch »Lobet Yah«), das sich im Buch der Psalmen – und nur da – dreiundzwanzigmal findet. Der Name Jahwes ist dort in einer Silbe enthalten, so daß er sich für unaufhörliche Anrufungen eignet.

Seit dem babylonischen Exil bildete sich der Brauch heraus, das Aussprechen des Namens Jahwe zu vermeiden (vgl. Am 6,10). Überall in den heiligen Texten ersetzte man ihn durch eine Umschreibung oder durch einen anderen Namen, vor allem *Adonai*, das heißt »mein Herr« im Intensivierungsplural. Die Liturgie ist diesem jüdischen Brauch gefolgt, indem sie den Text der Septuaginta übernommen hat, wo das Wort *Kyrios* etwa 6350 mal mit Jahwe und etwa 500 mal mit *Adonai* übersetzt ist. In der neuen wie in der alten Vulgata wird Kyrie mit *Dominus* übersetzt, mit einer Ausnahme im Lied Moses, wo man ein einziges Mal *Dominus quasi vir pugnator; Yahveh nomen eius* (Ex 15,3) findet. Im Französischen wird der Name Jahwe in den liturgischen Übersetzungen nicht genannt; in den Lesungen sowie in den Psalmen heißt es

11 Ebd., S. 114.

12 M. Proust, A la recherche du temps perdu, Le côté de Guermantes I. Paris 1988, S. 310. Man muß die drei Seiten 310-313 lesen, wo der Autor zeigt, wie der Name Guermantes, der mit bestimmten Gefühlen verbunden ist, eine ganze Welt von Erfahrungen wieder aufsteigen läßt, die das psychologisch Meßbare übersteigt und gewisse Seinsquellen erreicht gewinnt.

»Seigneur« (in der französischen Version des Stundengebets ist der Name SEIGNEUR in Großbuchstaben gesetzt).

So befolgen Israel und die Kirche, einig in der Ehrfurcht für das heilige Tetragramm, das Gebot aus dem Dekalog: »Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen« (Ex 20,7). *Adonai, Kyrios, Dominus* oder SEIGNEUR zu singen ist jedesmal ein Akt der Anbetung und der demütigen Liebe. Bisweilen jedoch, beim Psalmensingen, ist die dauernde Wiederkehr der Namen »Gott« und »Herr« eine Freude für die Seele, die das Choralgebet rhythmisch gliedert: Sie erwartet sie immer wieder, um den Faden ihres Gebetes daraus zu spinnen.

Gott hat seinen Namen überliefert. Sein Volk hat ihn erhalten, bewahrt ihn aber mit großer Achtung im Schweigen des Herzens. Wir rufen laut die 99 Namen, die die moslemische Tradition Gott zuschreibt. Der erste davon ist *Allah*, »und der hundertste wird unaussprechlich genannt; nur der kennt ihn, dem Gott ihn offenbart hat«.[13]

Die monotheistischen Religionen treffen sich also in der liebenden Ehrfurcht vor dem offenbarten Namen, der gleichwohl unaussprechlich, unsagbar und unerkennbar bleibt. Dionysius Areopagita, dessen theologisch-mystisches Werk, das wahrscheinlich im ersten Viertel des 6. Jahrhunderts entstanden ist und das im Orient wie im Okzident einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat, hat einen berühmten Traktat über *Die göttlichen Namen* geschrieben, der deutlich zeigt, wie Gott unsere Vorstellungen übersteigt, indem er gleichzeitig – das bezeugt die Schrift – unser Erkenntnisvermögen gelten läßt. Wir müssen etwas ausführlich aus diesem Buch zitieren, weil es auf hohem gedanklichen Niveau alles zusammenfaßt, was wir zu sagen versucht haben:

»Der Eine, der Unerkennbare, der Übernatürliche, das Gute an sich, der, der ist, ich will sagen die einzigartige Dreieinigkeit, die drei Personen, die gleichermaßen göttlich und gut sind, man kann sie weder mit Worten noch mit Gedanken erreichen.«[14] »Solchermaßen belehrt, preisen sie (die Gottheit) die Theologen alle, daß sie keinen Namen habe und daß gleichzeitig alle ihr Eigentum seien. Sie habe keinen Namen, denn sie berichten, daß die Thearchie (die Gottheit als Ursprung) selbst in einer der mystischen Visionen, wo sie sich symbolisch manifestiert, den getadelt habe, der sie gefragt habe: ›Wie ist dein Name?‹ (Gen 32,29), und um ihn abzulenken von der Idee, hier könne sich Erkennen in einem Namen ausdrücken, sprach er: ›Warum fragst du mich nach meinem Namen? Er ist wunderbar‹ (Ri 13,18). Und ist er nicht wirklich

13 L. Gardet, a.a.O., S. 64.

14 Kap. 1,5. Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Areopagite, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von M. de Gandillac. Montaigne 1943, S. 73.

wunderbar, dieser Name, der alle Namen übertrifft, dieser anonyme Name, ›hoch über jedem Namen, der nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen genannt wird‹ (Eph 1,21). Eine Vielzahl an Namen zu haben, wie sie sie beschreiben mit den Worten: ›Ich bin der ich bin‹ (Ex 3,14), oder auch Leben, Licht, Gott, Wahrheit; und wenn die, die Gott kennen, durch vielfältige Namen die eine universelle Ursache aller Wirkungen feiern, indem sie von allen ihren Wirkungen sprechen, wie Güte, Schönheit, Weisheit, wie der Liebe würdig, Gott der Götter, Herr der Herren, Heiliger der Heiligen, Ewiger, Sein und Ursache der Zeitalter, oder wiederum Chorführer des Lebens, Weisheit, Intelligenz, Verstand, Wissenschaft, wie höchstgradiger Besitz der universellen Schätze aller Erkenntnis, wie Macht, Mächtiger, König der Könige, Alter der Tage, wie ewige Jugend und Unveränderlichkeit, wie Heil, wie Gerechtigkeit, wie Heiligung, wie Erlösung, wie alle Größe übersteigend und dem Menschen im leichten Säuseln gezeigt. Weiterhin verkünden sie, daß (dieses göttliche Prinzip) den Intelligenzen angehört, den Seelen und den Körpern, im Himmel und auf Erden, daß er das identische Ganze im Identischen ist, im Schoß des Universums, über dem Universum, jenseits des Universums, jenseits des Himmels, Übernatürlicher, Sonne, Stern, Feuer, Wasser, Geist, Tau, Wolke, absoluter Fels, Stein, mit einem Wort, alles was ist und nichts von dem, was ist.«[15]

Der Name

Weiter oben haben wir festgestellt, daß die Gnade des Heiligen Geistes bei den Psalmen die Aufmerksamkeit auf das Muster der sich wiederholenden Anrufe »Gott« und »Herr« lenkt: Sie erhebt das Herz in eine einfache Kontemplation, ein liebendes Anhangen. Selbstverständlich gibt es zahlreiche Erwähnungen des Namens in den Psalmen. Es gibt keinen Psalm, der nicht damit geschmückt wäre. Den Namen zu beten ist eine weitere Art, aus Ehrfurcht zu vermeiden, das heilige Tetragramm auszusprechen und so dem Mysterium Weite zu lassen. Geben wir nur einige Beispiele, um zu diesem Gebet des »anonymen« Namens, wie Areopagita sagt, einzuladen:

»O Herr unser Gott, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde« (Ps 8,2.10).

»Ich will jauchzen und an dir mich freuen, ich will deinen Namen feiern, du Höchster« (9,3).

15 Kap. 1,6 in op. cit. S. 74-75.

»Der Herr erhöre dich am Tage der Not, der Name von Jakobs Gott möge dich schützen« (19,2).

»Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden« (21,23).

»Ich will deinen Namen rühmen von Geschlecht zu Geschlecht; darum werden die Völker dich preisen immer und ewig« (44,18).

»Alle Völker kommen und beten dich an, sie geben, Herr, deinem Namen die Ehre. Denn du bist groß und tust Wunder; du allein bist Gott. Weise mir Herr, deinen Weg; ich will ihn gehen in Treue zu dir. Richte mein Herz darauf hin, allein deinen Namen zu fürchten! Ich will dir danken, Herr, mein Gott, aus ganzem Herzen, will deinen Namen ehren immer und ewig« (85,9-12). »Nord und Süd hast du geschaffen, Tabor und Hermon jauchzen bei deinem Namen. Wohl dem Volk, das dich als König zu feiern weiß! Herr, sie gehen im Licht deines Angesichts. Sie freuen sich über deinen Namen zu jeder Zeit, über deine Gerechtigkeit jubeln sie« (88,13.16-17).

»Singet dem Herrn ein neues Lied, singt dem Herrn, alle Länder der Erde! Singt dem Herrn und preist seinen Namen« (95,1-2).

»Gott gab sich zu erkennen in Juda, sein Name ist groß in Israel« (75,2).

»Wie schön ist es, dem Herrn zu danken, deinem Namen, du Höchster, zu singen« (91,2).

»Loben sollen sie den Namen des Herrn, denn sein Name allein ist erhaben« (148,13).

»Seinen Namen sollen sie loben beim Reigentanz, ihm spielen auf Pauken und Harfen« (149,3).

All dieser Lobpreis für den hohen Namen Gottes (Mi 5,3) führt den christlichen Psalmisten dahin, die Fülle dessen zu kosten, den Christus uns zu offenbaren gekommen ist: »Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin« (Joh 17,26).

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes

Von der Bergpredigt an erklärt Jesus, daß er nicht gekommen sei, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen (vgl. Mt 5,17). Lange vor uns hat er die Psalmen gebetet, und er bleibt mit uns der wichtigste Beter. Er vor allen hatte das Recht, den NAMEN und die Namen Gottes hochzuhalten, denn das letzte Wort der Frohen Botschaft, die er uns bringt, ist der Name seines Vaters. Dieser Name ist unzertrennlich mit dem seinen verbunden und mit dem des Geistes, der uns fähig macht, ihn auszu-

sprechen, denn das Mysterium der drei göttlichen Personen nennt nur einen einzigen Gott, gibt uns aber ihre drei Namen. Man muß sich bewußt machen, daß jedes Kreuzzeichen, das die Feier der Messe oder der Sakramente eröffnet, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geschlagen wird, im Singular und nicht im Plural.

Die Liturgie der Kirche nimmt das große Gebet des Alten Testaments wieder auf, es bleibt die Substanz des göttlichen Amtes, ist aber von Lehren über die Dreifaltigkeit durchzogen, wodurch den *Lobpreisungen* noch weitere Dimensionen hinzugefügt werden (Lobpreisungen ist im Hebräischen der Titel des Psalmenbuches: *Tehillim*). Jeder Psalm wird ja vollendet durch die Anbetung der heiligen Dreifaltigkeit: »Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, wie es war am Anfang, so auch jetzt und allezeit, in Ewigkeit. Amen.«

Die Messe erreicht ihren Höhepunkt in der trinitarischen Doxologie des »Durch Ihn und mit Ihm und in Ihm wird Dir, Gott allmächtiger Vater, in der Einheit des Heiligen Geistes alle Ehre und Herrlichkeit. Von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.« Es muß jedoch deutlich gesagt werden, daß nach der ewigen Ordnung der göttlichen Personen und nach der Ökonomie der Offenbarung des Vaters durch den Sohn und durch den Geist die ganze christliche Liturgie auf den Vater ausgerichtet ist.

Alle Präfationen, die nach dem einleitenden Dialog bereits in das eucharistische Gebet einführen, sind an den Vater gerichtet, wie die üblichen stereotypen Formeln zeigen: »Es ist in Wahrheit würdig und recht, dir Ehre zu erweisen, dir immer und überall dankzusagen, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott, durch Christus, unseren Herrn.« Achten wir darauf, wie in diesem Text die Adjektive, die von den Geschöpfen kommen, aufgenommen werden: Heilig, ewig, allmächtig. Die Gesamtheit des eucharistischen Gebetes ist ein ungeheurer Anruf an den Vater: »Gütiger Vater« beginnt der römische Kanon; nach der Präfation, die ihn anspricht mit »Heiligster Vater« besingt ihn das zweite eucharistische Gebet als »Quelle aller Heiligkeit«; gleichermaßen wendet sich das vierte eucharistische Gebet an den »Heiligsten Vater«, nicht nur in der Präfation, sondern noch zweimal zwischen dem Sanctus und dem Einsetzungsbericht.

Nach der Doxologie des Per ipsum zeigt der Gesang des Paternoster durch alle Versammelten nochmals, an wen sich der Lobpreis und die einmütige Bitte der Kirche richtet; sie ist mit ihrem Bräutigam vereinigt, um den »totalen Sohn« zu begründen. Nur das Friedensgebet und die beiden Gebete, die die Kommunion vorbereiten, von denen der Priester eines auswählt und mit leiser Stimme spricht, sind an den »Herrn Jesus Christus« gerichtet. Auch hier muß man darauf hinweisen, daß es sich um späte Gebete handelt, die nicht über das 9. bis 12. Jahrhundert

hinausreichen. Das *Veni Creator Spiritus* oder das *Veni Sancte Spiritus* wenden sich an den Heiligen Geist, so wie viele Hymnen Christus in seinen Geheimnissen besingen, aber die Doxologie kehrt jedesmal zum Vater zurück. Dasselbe gilt für die Meßgebete: die große Mehrzahl wendet sich an den Vater; nur einige wenige sprechen direkt den Sohn an, enden aber mit dem folgenden trinitarischen Schluß: »Du, der du herrschest mit dem Vater und dem Heiligen Geist, jetzt und in alle Ewigkeit. Amen.«

* * *

Die Liturgie wie die Schrift, die eng mit ihr verbunden ist, ist ein ungeheurer Liebesdialog zwischen Gott und seinem Volk, zwischen Braut und Bräutigam: Die Lesungen, die Psalmen, die Gesänge und die Gebete hallen wieder von diesem Bundeslied, in dem Gott sein Volk benennt und das Volk die Litanei seiner Namen hersagt. Nach den Begriffen der Offenbarung erhält dieser Dialog eine andere Bedeutung, weil er die Möglichkeit hat, sich mit dem zu vereinigen, der das ewige Leben des Vaters und des Sohnes begründet. Verlangen und Ruf zwischen Bräutigam und Braut ist der Geist, und er ist außerdem und vor allem das lebendige, persönliche, ewige Band zwischen Vater und Sohn.

Die Psalmen rufen uns zur göttlichen Filiation, denn dort hören wir den Vater zu uns sagen wie zu seinem Sohn, dem Erstgeborenen von einer riesigen Schar von Brüdern: »Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt« (Ps 2,7). Wir aber sagen zu ihm zusammen mit dem Einen: »Mein Vater bist du, mein Gott, der Fels meines Heiles« (Ps 88,27). Angeregt durch den Geist der angenommenen Söhne, eins mit Christus, sagen wir in der Kirche: Abba, Vater! (Röm 8,15). Das ist schließlich unter allen Namen, die wir Gott geben, derjenige, den wir vor allen anderen lieben sollten (vgl. Ps 5,12). Nicht daß die anderen durch ihn nichtig würden, wir werden weiterhin mit Wohlgefallen Gott anrufen, unseren Herrn, unseren Ruhm, unsere Freude, Schutzmauer und Zärtlichkeit; er hält uns auch nicht von der immerwährenden Anrufung Jesu ab, denn es ist in seinem Namen (vgl. Joh 14,13.14.26; 15,16; 16,23.24.26), daß wir im Geiste sagen können: »Unser Vater im Himmel, geheiligt werde dein Name.«

Der Name Gottes in der byzantinischen Tradition

Vom Hesychasmus zur Imyaslavie

Von Robert Slesinski

Die reiche liturgische Tradition der Ostkirche kennt eine besondere Verehrung für den Namen Gottes. Ein beredtes Zeugnis dafür ist die abschließende Doxologie der eucharistischen Anaphora in den Göttlichen Liturgien des heiligen Johannes Chrysostomos und des heiligen Basilios des Großen: »Und gib, daß wir, mit einer Stimme und einem Herzen ... Deinen Namen loben und verehren, Vater, Sohn und Heiliger Geist, jetzt und immerdar.« Es gibt zahlreiche derartige Doxologien in den Liturgien der Byzantinischen Kirche. Sie bezeugen und formen die östliche Seele, und so wie dies für das byzantinische liturgische Gebet gilt, gilt es auch für den Bereich der privaten Andacht. Manchmal wird, wenn auch zu Unrecht, die spirituelle Tradition der byzantinischen Christenheit sogar mit einer einzigen gleichgesetzt, nämlich der hesychastischen Tradition mit ihrer besonderen Hingabe für das Herzgebet, wie es sich vor allem im einfachen Jesusgebet darstellt. Dieses Gebet jedenfalls dokumentiert am deutlichsten die byzantinische Haltung zum Namen Gottes.

Es ist keineswegs überraschend, daß es im östlichen Bewußtsein ein besonderes Gespür für die »Macht des Namens« geben soll. Hierin zeigen sich deutlich die jüdischen Wurzeln des Christentums, denn die Bedeutung des Namens für den Menschen ist auch schon ein wichtiger Bestandteil des hebräischen Denkens. Bekanntlich umfaßt darin der Name eines Gegenstandes oder einer Person das geheime Zentrum oder die Natur dieses Wesens. Es selbst manifestiert sich in seinem Namen. Jemanden zu kennen bedeutet, seinen Namen zu kennen. Der Name drückt nicht nur die Bestimmung eines Wesens aus, er macht es selbst aus: er gibt ihm seine letzte Begründung, seinen Seinsgrund. Es gibt jedoch auch eine andere Dimension des Namens: Die Fähigkeit, jemanden oder etwas bei seinem Namen zu rufen, verleiht dem wissenden Subjekt Macht. Schon die Schöpfungsgeschichte belegt diese These. Als Gott den Menschen schuf, gab er ihm die Macht, die ganze Schöpfung, belebt und unbelebt, zu benennen (Gen 2,19-20). Die Fähigkeit, Dinge zu benennen oder zu bezeichnen, weist dem Menschen die herrschende Rolle in der Schöpfungsordnung zu. In ihrem kognitiven Aspekt be-

fähigt ihn diese Fähigkeit zudem, das Bezeichnete real und dem Bewußtsein zugänglich zu machen.

Der heiligste Name Jesus ist deshalb einer Interpretation, die der jüdischen Tradition folgt, durchaus zugänglich, wenn er in seiner vollen Bedeutung auch über menschliches Verstehen hinausgeht. Er ist, wie der Apostel Paulus festhält (Phil 2,9-10, vgl. Js 45,23), »der Name über allen Namen«, bei dessen Nennung »sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind«. Die hebräische Entsprechung für den Namen Jesus, »Yehoshuah«, hat, wie die Evangelien selbst berichten, eine wörtliche Bedeutung: »der Herr ist die Hilfe«. Was dieser Name für die Person Jesu besagt, war jedoch nicht allen, die ihn hörten, sogleich offenbar. Die wahre Kraft, die dahinter stand, sollte sich erst offenbaren, als der Herr seinen Dienst in der Welt begann. Wenn aber schon die bloße Anrufung des Namens für den Hebräer die Gegenwart des Erwählten bewirkt oder zumindest beschwört, wie mußten dann erst die Taten und Ereignisse, die auf die Anrufung seines Namens folgen konnten, Geist und Herzen der Menschen bewegen. Die Juden und die ersten Christen mußten dies als bedeutsam empfinden, und das moralische Gewicht des zweiten Gebotes[1] tritt erst vor diesem Hintergrund ganz zutage: »Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen« (Ex 20,7; Dtn 5,11). Wenn die Anrufung eines Namens den Träger herbeiruft und ihn selbst präsent macht, wie könnte dies leichtfertig oder unbedacht geschehen, wenn es sich um den Namen Gottes handelt? In der jüdisch-christlichen Tradition kann nur eine tiefe Ehrfurcht vor dem Namen des Herrn die moralische Grundhaltung sein.

Die Byzantiner standen offenbar fest in dieser Tradition, und die Bedeutung, die sie dem Namen Gottes zusprachen, sollte in einem bestimmten Gebet eine bemerkenswerte Verkörperung finden: dem kurzen, monologischen Jesusgebet. Es ist das Ethos dieses Gebetes, welches sein Pathos erklärt. Es beinhaltet alle Elemente, die für die alt- und neutestamentliche Ergebung dem Namen Gottes gegenüber charakteristisch sind, doch bringt es diese Ergebung zu ihrer vollkommenen Ausprägung. Der Gipfelpunkt dessen, was das Alte Testament über den Namen Gottes offenbart, ist das Ereignis auf dem Horeb, als Moses auf seine Frage nach dem Namen Gottes seine Stimme hört: »Ich werde sein, der ich sein werde« (Ex 3,14). Diese unaussprechlichen Worte machen den Namen »Yahweh« aus, das Tetragramm, dessen Anrufung die rabbinische Tradition den Lippen des Hohen Priesters vorbehalten sollte, und selbst

1 Während in der Orthodoxen, Anglikanischen und Reformierten Christenheit dieses Gebot als das dritte gezählt wird, folgen wir hier der traditionellen Katholischen und Lutherischen Anordnung des Dekalogs.

dies nur am Tage Yom Kippur. Mose Begegnung war die mit der Unaussprechlichkeit und Transzendenz des Allmächtigen. Deswegen ist sie grundsätzlich verschieden von Ergriffenheit, welche die Begegnung mit der Immanenz Gottes im fleischgewordenen Wort, also mit der Person Jesu Christi ausmacht. Die christliche Erfahrung des Herrn ist von ihrem Charakter her durch und durch personal. Sie ist die Antwort, die im Glauben dessen besteht, den der Herr einlädt, ihm zu folgen. Dieser Schritt ist gewagt, doch der wahre Christ bekennt sich unerschrocken zu seinem Herrn Jesus. Wenn er den Namen Gottes anruft, so folgt er immer dem Beispiel der Jünger und ersten Apostel (vgl. Lk 17,13; 18,13; 38-39; Apg 3,6; 4,10). Er nimmt den Herrn beim Wort: »Wenn ihr den Vater etwas bitten werdet, so wird er's euch geben in meinem Namen ... Bittet, so werdet ihr empfangen« (Joh 16,23-24). Eigentlich tut er alles im Namen Gottes und folgt damit dem Rat des Apostels Paulus: »Und alles, was ihr tut mit Worten oder mit Werken, das tut alles in dem Namen des Herrn Jesus« (Kol 3,17). Dieser Umgang mit dem Namen Gottes muß in den Ohren frommer Juden wie Gotteslästerung klingen. Der Unnahbare, der ist wie kein anderer, wird kühn beim Namen genannt; unablässig fleht man ihn an, und bei seinem Namen macht man heilige Schwüre und Versprechen.

Die Mönchsväter des Ostens führten diese Praxis noch einen Schritt weiter. Für sie ist christliches Leben von der Anrufung des heiligen Namens Jesu untrennbar. Sie erachten die Bedeutung eines christlichen Lebens als durch diesen Namen geheiligt. Dem liegt eine tiefe Intuition zugrunde: Den Namen Gottes anzurufen bedeutet, Jesus selbst herbeizurufen, und dies nicht nur den Ohren oder dem Geist, sondern für den ganzen Menschen, und zwar für sein wahres Zentrum, sein Herz. Damit erfassen die Mönchsväter eine intrinsische Verbindung zwischen einem irgendwie gearteten Wissen um Gott und der Liebe zu ihm. Jesus kann man nur in der Sphäre der Liebe wirklich kennen. Wie der geliebte Jünger sagt: »Die Liebe ist von Gott, und wer liebt, der ist von Gott geboren und kennt Gott« (1 Joh 4,7). Jede Erfahrung Gottes setzt damit ein geordnetes Herz voraus. Diese Erfahrung, dieses Gespräch mit Gott, ist selbst Gebet und offenbart gleichzeitig eine tiefe Wahrheit darüber, was für jedes wahre Gebet gilt, nämlich daß sein Wesen – weit unter seiner äußeren Form – nur in den Tiefen des menschlichen Herzens gefunden werden kann, wo die Stimme Gottes in natürlicher Ruhe (*hēsychia*) hörbar ist. Diese fundamentale Einsicht der Mönchsväter erklärt die andauernde Faszination all jener, die Gott mit dem Jesusgebet suchen, *dem* Gebet des Herzens überhaupt, welches nicht nur die Verkörperung dieser Wahrheit ist, sondern allgemein die der hesychastischen Tradition. Allerdings ist diese Faszination keineswegs auf den Osten beschränkt,

sondern durchzieht auch die westliche Welt[2] und überschreitet sogar konfessionelle Grenzen.[3]

Die Dynamik des Jesusgebets umfaßt die ganze Theologie. Erstens beschwört es die großen Wahrheiten über Christus und sein Leben mit dem Vater. Zweitens ist das in ihm enthaltene Glaubensbekenntnis mit der fundamentalen Wahrheit über den Menschen verbunden, nämlich daß er der Erlösung bedarf. In seinem Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn und dem Gesalbten ebenso wie als Sohn des Vaters, verkündigt das Jesusgebet die Grundwahrheiten der Inkarnation und der Trinität. Genauer noch ist durch die Verknüpfung dieses Glaubensbekenntnisses mit der Anrufung des Namens Gottes das dialektische Drama der Vorherbestimmung, der Schöpfung und des Heilsgeschehens im Jesusgebet enthalten. Jesus ist das fleischgewordene Wort, das alle anderen Worte umfaßt. Der Prolog des Johannesevangeliums macht dies deutlich: »Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen« (Joh 1,1-4; vgl. Kol 1,15-17). Das fleischgewordene Wort ist jedoch nicht etwas fernes, unpersönlich-metaphysisches, sondern – wie der Evangelist klar genug macht (1 Joh 4,8-16) – die Personifikation der Liebe selbst. Die Anrufung des Namens Gottes ist demnach ein Appell an die Quelle der göttlichen Liebe. »Gott ist Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm« (1 Joh 4,16).

Das Jesusgebet führt den Betenden durch das göttliche Erbarmen und seine Gnade in das Geheimnis der Liebe ein. Hierin liegt das wirkliche Pathos des Gebets. Denjenigen, der in einem Akt grenzenloser Anbetung den heiligen Namen der zweiten trinitarischen Person anruft, durchdringt in seinem Sein ein überwältigendes Gefühl von Penthos oder Schuld, so daß er nicht umhin kann, gleichzeitig um Gottes Gnade

---

2 Im Westen ist das breite Interesse für das Jesusgebet hauptsächlich auf das Buch *Otkrovennye rasskazy strannika dukhovnomu svoeme ottsu* (»Offenherzige Berichte eines Pilgers für seinen geistlichen Vater«) zurückzuführen. Es erschien erstmals 1884 in Russisch und ist in diesem Jahrhundert in viele westliche Sprachen übersetzt worden. Erstmals 1930 ins Englische übertragen (The Way of the Pilgrim. New York 1974), ist nun eine erweiterte fünfte Auflage dieses Werkes, Paris 1989, erhältlich.

3 Obschon die meisten Autoren, die über das Jesusgebet publiziert haben, der Orthodoxen Kirche angehören, ist einer der führenden Forscher, die das theologische Interesse für die hesychastische Tradition wieder geweckt haben, der Jesuit I. Hausherr. Zu seinen Hauptwerken über dieses Thema gehören: La méthode d'oraison hésychast (*Orientalia Christiana Analecta* 9). Rom 1927; Ders., Noms du Christ et voies d'oraison (*Orientalia Christiana Analecta* 157). Rom 1960, und Ders., Hésychasme et prière (*Orientalia Christiana Analecta* 176). Rom 1966. Für Lutherische Arbeiten vgl. P.-O. Sjögren, The Jesus Prayer. Philadelphia 1975.

zu flehen. Das Jesusgebet ist immer das des Zöllners: »Gott, sei mir Sünder gnädig!« (Lk 18,13). Auch ein gewisses Bild der Verzweiflung hängt damit zusammen. Man denke etwa an die furchtlose Kanaaniterin, die sich nicht mit einem Nein abweisen ließ, wo es ihr um die Heilung ihrer Tochter ging (Mt 15,21-28). Wer in tiefer Aufrichtigkeit das Jesusgebet zu sprechen wagt, muß willens sein, »alles abzulegen, was uns beschwert, und die Sünde, die uns ständig umstrickt« (Hebr 12,1), sich selbst völlig aufzugeben und der göttlichen Vorhersehung zu überantworten – so absolut muß sein Vertrauen sein.

Das Thema der Gnade ist also ein intrinsischer Bestandteil des Herzgebetes. Jedoch gibt es bei den asketischen Mönchsvätern und spirituellen Autoren selbst unterschiedliche Ansichten über den eigentlichen Wortlaut des Jesusgebetes, wie auch darüber, ob es notwendig ist, eine einzige Gebetsformel beizubehalten. Jedenfalls wird der heute allgemein gebräuchliche volle Wortlaut (»Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, sei mir Sünder gnädig«) nicht immer und überall zitiert. Manchmal wird das Wort »Sünder« ausgelassen, manchmal die Phrase »Sohn Gottes«, und manchmal findet man auch andere Variationen. Manche Autoren versichern, es genüge, den Namen Jesu allein auszusprechen, doch gehen die Meinungen hierüber ganz entschieden auseinander. Hat das monologische Gebet eine einzige wörtliche Bedeutung, oder bezieht es sich vielmehr auf einen Gedanken, der eine komplexe Struktur aufweisen kann? Ganz sicher scheint die zweite Ansicht zutreffender zu sein[4], und sie ist auch die traditionelle. Doch selbst, wenn der Name Jesu allein als Gebet gesprochen würde, so müßte er doch von einem unausgesprochenen Sündenbekenntnis begleitet sein, ansonsten könnte man das Gebet gar nicht als Herzgebet authentisch hesychastischer Tradition begreifen. Dann wäre nämlich die Forderung der hesychastischen Meister nach rigoroser, lebenslanger Askese vollkommen sinnlos.

Das Jesusgebet ist nun tatsächlich vollkommen unverständlich, betrachtet man es getrennt von einem Leben, das von Penthos erfüllt ist. Ohne diesen wichtigen Punkt müßte das Schlüsselelement der Gnade in der Erfahrung dieses Gebetes verblassen. Doch warum, so kann man sich fragen, ist der Ruf nach Gnade so zentral für das Herzgebet? Die beste Antwort auf diese Frage gibt Nikolaos Kabasilas in seinem Kommentar zur Göttlichen Liturgie aus dem 14. Jahrhundert. Eingedenk der Tatsache, daß die zahlreichen Liturgien der Geistlichen um so viele verschiedene Gaben bitten, fragt er: »Warum bitten die Gläubigen eigent-

4 I. Hausherr, Noms du Christ, a.a.O., S. 104, kritisiert zurecht die Ansicht eines Mönches der Ostkirche (Lev Gillet), der betont, der Name Jesu allein sei hinreichend; vgl. The Jesus Prayer. Crestwood, NY, 1987, S. 93.

lich nur um eine einzige Sache, nämlich Gnade? Warum ist dies das einzige, worum sie Gott anrufen?«[5] Er antwortet: »In erster Linie, weil dieses Gebet sowohl Dankbarkeit als auch Bekenntnis impliziert. Zweitens, weil die Bitte um Gottes Gnade die nach seinem Reich ist, jenem Reich, welches Christus denen zugesagt hat, die es suchen; alles andere werde ihnen dazugegeben. Dies ist der Grund, warum das Gebet den Gläubigen ausreicht: seine Anwendung ist generell.«[6]

Der Ruf des Jesusgebetes ist jedoch keine magische Formel. Er setzt eine erlebte und lebendige Beziehung zu Gott voraus, und sein Ziel ist die Vertiefung dieser Beziehung bis zum Punkte eines vollständigen Eins-Seins mit Gott. Die Mönchsväter betonen auch, daß die Spiritualität des Herzens, welche das Jesusgebet fundiert, ein Prozeß ist und daß es viel Zeit und vieler Anstrengungen bedarf, bis die gewünschte Einheit mit Gott erzielt werden kann. Nikodemos Hagiorita etwa, einer der mutmaßlichen Kompilatoren der *Philokalia*,[7] der »Summa des Jesusgebetes«,[8] nimmt in seinem eigenen »Handbuch Geistlichen Rates« kein Blatt vor den Mund: »Man muß sich eine lange Zeit in diesem Gebet üben.«[9] Doch sollte das Augenmerk dessen, der den Weg dieses Gebetes geht, nicht den Hindernissen gelten, die dem ersehnten Ziel einer Vereinigung mit Christus im Wege stehen, sondern er sollte sich ausschließlich auf den Herrn und seinen heiligen Namen konzentrieren. Dann dürfte die Askese, die mit der unablässigen Praxis hesychastischen Lebens einhergeht, nicht als Bürde erscheinen. Einen weiteren wichtigen Punkt des hesychastischen Weges trifft das wunderbare Motto Kardinal Newmans: Cor ad cor loquitur. (Das Herz spricht mit dem Herzen.) Das Jesusgebet ist der Ruf, ausgehend vom Herzen des Menschen, der an das Herz Gottes gerichtet ist und darum zum größten Schatz des Menschen wird. Die Beobachtung des Matthäus, daß eines Menschen Schatz dort sei, wo auch sein Herz ist (Mt 6,21), findet hier seine wörtliche Anwendung, und auch sein Rat für das Gebet ist in diesem Zusammenhang zu beachten: »Wenn du aber betest, so gehe in dein Käm-

---

5 Nicholas Cabasilas, A Commentary on the Divine Liturgy. London 1960, S. 47.

6 Ebd.

7 Der andere Kompilator war Makarios von Korinth. Die Sammlung wurde im griechischen Original 1782 in Venedig veröffentlicht. Danach wurde sie von Paisii Velichkovsky in Auszügen ins Altkirchenslawische übersetzt und 1793 unter dem Titel *Dobrotolyubie* veröffentlicht. Im 19. Jahrhundert wurde sie zweimal ins Russische übersetzt, zuerst von Bischof Ignatii Brianchaninov, dann von Bischof Theophan dem Einsamen. In der englischen Übersetzung von G.E.H. Palmer, Philip Sherrard und Bischof Kallistos Ware liegen drei Bände der *Philokalia* vor (London, Bd. I, 1979; Bd. II, 1981, Bd. III, 1984).

8 Ein Mönch der Ostkirche (Lev Gillet), The Jesus Prayer, a.a.O., S. 67.

9 Nicodemos of the Holy Mountain, A Handbook of Spiritual Counsel. New York 1989, S. 159.

merlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, der wird dir's vergelten« (Mt 6,6).

Tatsächlich ist Hesychia oder Einsamkeit und innere Ruhe eine notwendige Bedingung dafür, daß das Jesusgebet fruchtbar ist – ganz im Sinne des Psalmisten: »Seid stille und erkennet, daß ich Gott bin« (Ps 46,11). Johannes Climacus folgt dieser Maxime in wunderbarer Weise, wenn er Hesychia mit wahrer Andacht verbindet. Er bemerkt, daß Hesychia nichts anderes sei als »unablässige Andacht und Harren auf Gott«.[10] Diese Definition unterstreicht die wichtige aktive Dimension des hesychastischen Gebets. Zunächst mag man denken, daß ihm eher eine passive Haltung entspräche, aber tatsächlich führt es nirgendwo hin, wenn es nicht mit konzentrierter Anstrengung und unablässiger Wachsamkeit verbunden ist. Evagrios der Einsame bekräftigt schon im 4. Jahrhundert: »Alles Gebet ist eitel und taugt zu nichts, wird es nicht mit Furcht und Zittern verrichtet, mit innerer Wachsamkeit und Andacht.«[11] Hesychios selbst formuliert dies so: »Wachsamkeit ist die Ruhe des Herzens, ungestört von allen Gedanken.« Und er fügt hinzu: »In dieser Stille atmet das Herz und ruft ohne Unterlaß nur Jesus Christus an.«[12] Mit dieser Erklärung beschreibt er das, was hesychastisches Gebet von allen anderen Formen der traditionellen Meditation unterscheidet. Das Ziel hesychastischen Gebetes ist nicht diskursiv; es sucht die völlige Konzentration auf den Namen Jesu. Darum läßt es den vermittelnden Diskurs nicht zu, der für die üblichen westlichen Verfahren der Meditation charakteristisch ist, welche zur konzentrierten Reflexion des Lebens Christi raten. Das soll natürlich nicht heißen, daß diskursive Meditation dem Osten fremd wäre: Nicholaos Kabasilas etwa entwickelt in seinem »Buch vom Leben in Christus«[13] eine tiefgründige Sakramentaltheologie, die er auf die fundamentalen Mysterien Christi stützt. Allerdings verweist die hesychastische Tradition auf das fraglose Primat, welches dem kontemplativen Gebet in der Geschichte östlicher Spiritualität zukommt, und zwar sowohl der monastischen als auch der der Laien. Die Mönchsväter folgen hier der Schrift und entwickeln nur das weiter, was dort über das Gebet gelehrt wird: »Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhöret, wenn sie viel Worte machen« (Mt 6,7). Dies ist die Absicht des heiligen Hesy-

10 St. John Climacus, *Ladder of Divine Ascent*, London 1959, step 27, n. 60, S. 246.

11 *Philokalia*, I,37.

12 Ebd., I,163.

13 Nikolaos Kabasilas, Das Buch vom Leben in Christus, übertr. v. G. Hoch, eingel. v. E. Ivánka (*Christliche Meister* 14). Einsiedeln/Freiburg 1991.

chios, dem wiederum der heilige Philotheos folgt, der auch vom Sinai herkommt und uns rät, unseren zerstreuten Geist durch das Gedenken an Jesus Christus zu sammeln.[14] Worauf basiert nun diese Lehre? Es ist das ontologische Wesen der Liebe, die Tatsache, daß zwei, die in der Liebe sind, in ihrem Sein mehr miteinander verbunden sind als in ihren Gedanken oder in ihrer sinnlichen Wahrnehmung. Ist das Herzgebet aber nun schon negativ, weil sein Wesen nicht-diskursiv und nicht-ikonisch ist? Bischof Kallistos (Ware) von Diokleia gibt die beste Antwort auf diese Frage, indem er uns rät, die Anrufung des heiligen Namens »nicht so sehr als ein Gebet zu empfinden, das von Gedanken entleert ist, sondern vielmehr als eines, das angefüllt ist mit dem Geliebten«.[15]

Mehr noch als die Aktion ist es diese kontemplative Konzentration auf unseren geliebten Herrn, die sich durch seine Anrufung einstellt, die das Herzgebet zum »guten Teil« macht (vgl. Lk 10,42). Es ist ein Gebet der äußersten Wachsamkeit, und geht so weit, das Leben selbst mit unablässigem Gebet gleichzusetzen. Gebet ist in diesem Sinne kein äußerlicher Zusatz zum Leben, sondern sein lebendiger Bestandteil. Dennoch ist es in diesem Zusammenhang wichtig, auf die Stufen zu achten, die zur Einheit von Gebet und Leben hinführen. Zumal der Mensch eine substantielle Einheit von Körper und Seele ist, ist auch der mechanische oder physische Aspekt des Herzgebetes der erste Schritt zur hesychastischen Methode. Dies gilt nicht nur für die Lippen, die dem Dienst des Herzens verschrieben sind, sondern auch für das Organ der Atmung, die Lungen, und für den ganzen Körper. Die Mönchsväter messen diesem ersten Baustein für das Gesamtwerk des Gebetes besondere Bedeutung bei. Allerdings werden die vielfältigen Aspekte dieses Anfangs von den verschiedenen Autoren und Praktikern unterschiedlich stark betont. Der heilige Gregorios vom Sinai zum Beispiel besteht darauf, es sei wichtig, die Gebetsformel nicht zu oft zu wechseln. Ein Taktwechsel bedeute, der Faulheit zu erliegen.[16] Einige Autoren diskutieren die Frage der Körperstellung beim Gebet oder die der Länge der Andacht, während andere sie völlig außer acht lassen. Einige raten dazu, daß Gebet im Halbdunkel zu sprechen, während andere dazu ermuntern, es zu sprechen, ganz gleich wo man sei oder was man gerade tue. Verschiedene Autoren erwähnen den Nutzen einer Gebetsschnur (*komvoschoinion, chotki*) als äußere Hilfe und Erinnerungsstütze, um Konstanz im Gebet zu erzielen. Die meisten Autoren betonen jedoch die Notwendigkeit, den Atem mit

14 *Philokalia*, III,27.

15 The Power of the Name. Oxford (1974) 1986, S. 15-16.

16 Zit. n. G.A. Maloney (Hrsg.), Pilgrimage of the Heart. San Francisco 1983, S. 157.

dem Jesusgebet zu synchronisieren. Beim Einatmen spricht man: »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes«, beim Ausatmen den Rest. Darin folgen sie dem heiligen Johannes Climacus, der betont: »Gedenket Jesu bei jedem Atemzug.«[17] Das letzte Ziel all dieser Übungen ist der getreue Gehorsam gegenüber dem Paulinischen Gebot: »Betet ohne Unterlaß« (1 Thess 5,17). Einen etwas untypischen Rat gibt der Autor von »The Way of the Pilgrim«: Man solle damit anfangen, das Gebet 3000 mal am Tag zu sprechen, um sich auf 6000 und schließlich 12000 mal zu steigern.[18] Das wirkliche Ziel, der Grundgedanke des Gebetes ist jedoch, es zu einer instinktiven Handlung, einem spontanen Ausruf unseres ganzen Daseins zu machen – um die Terminologie des anonymen Pilgers zu benutzen: zu einem »sich selbst vollziehenden Gebet«. Auf diese Weise ist das Gebet der wahre Habitus oder die Tugend des Betenden und bestimmt somit seine Haltung dem Leben gegenüber, ja sein ganzes Dasein.

Die beiden letzten Phasen betreffen das, was die Mönchsväter den »Abstieg des Intellektes ins Herz« nennen. Ausgehend von der geistigen Aktivität, vom Denken *an* Christus, wird in der kontemplativen Phase des Gebetes das Leben *mit* ihm erreicht. Nur wenn es so weit kommt, treffen die Worte des heiligen Paulus vollkommen zu: »Ich lebe; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Gott ist dann nicht länger ein bloßer Bewußtseinsgegenstand, sondern ein Teil des Bewußtseins selbst, so unmittelbar ist die Teilnahme an seinem Leben in der Gnade. Der Mönch der östlichen Kirche verbindet diesen Gedanken zurecht mit den Lehren des heiligen Maximus von Kapsokalyvia über die Einheit des Gebetes Jesu mit dem seiner Mutter.[19] Indem wir den Theotokos das Gebet in uns sprechen lassen, formt uns Marias Beispiel der Jungfräulichkeit, der vollkommenen Selbstaufgabe, und befähigt uns auch, die Früchte ihrer Mutterschaft zu erlangen, indem nämlich Gott sich uns aus unserem Inneren heraus darbietet. Darin liegt der doppelte Marianische Aspekt des hesychastischen Gebetes.

Aus dem, was bislang gesagt wurde, könnte man zunächst schließen, daß die Geschichte des hesychastischen Gebetes die des asketischen Ringens um die rechte Praxis gewesen sei und lediglich theoretische Dispute über Interpretationen genährt habe. Diese Einschätzung übersieht jedoch zwei kritische Momente intensiver, dogmatischer Debatte, welche die Orthodoxie über die Bedeutung des hesychastischen Gebetes für das christliche Leben geführt hat. Die Gebetsformel selbst ist außerordent-

17 *Ladder of Divine Ascent*, step 27, n. 61, S. 246.

18 The Way of the Pilgrim, S. 9-11.

19 The Jesus Prayer, S. 55-56.

lich einfach. Jeder kann sie sprechen, ganz gleich, was er gerade tut. Das Jesusgebet kann deshalb als ständiger spiritueller Begleiter für das Leben dienen. Obschon jeder sich auf den Weg des Jesusgebetes begeben kann, sind aber doch die kontemplativen Mönche, die ihr Leben und ihre Arbeit ganz diesem Gebet widmen können, die wahrscheinlicheren Kandidaten für die gnadenreiche Vereinigung mystischer Kontemplation Gottes, die er den Seelen der eifrigen Praktiker dieses Gebetes als den wahren Lebensweg schenken kann. Solch eine Vereinigung kann natürlich nicht selbstverständlich – ex opere operato – zustandekommen. Sie ist die Gabe der überfließenden Liebe des allmächtigen Gottes an die, die ihn lieben. Die erste größere Debatte über den hesychastischen Weg des Gebetes wurde schon im 14. Jahrhundert geführt und betraf genau die Ansicht der Mönche vom Berge Athos, daß die getreue Praxis des hesychastischen Gebetes – durch die Gnade Gottes – tatsächlich zu einem Ereignis wie auf dem Tabor führen, also die mystische Vision Gottes schon in diesem Leben erlangt werden könne. Der Haupteinwand gegen diese Ansicht war ein anthropologischer und betraf die Natur der menschlichen Kognition. Barlaam, ein strenger Aristoteliker, ließ nur ein auf dem Verstand basierendes und durch die Sinne vermitteltes Wissen von Gott zu und konnte das Postulat eines intuitiven Intellektes nicht akzeptieren, wie es die hesychastische These vertrat. Der heilige Gregorios von Palamas, ein eifriger Vertreter des hesychastischen Standpunktes, führte die Debatte dann aber nicht in den Kategorien der Kognition und des Intellektes, sondern viel direkter mit ontologischen Begriffen.[20] Für ihn geht die Kontemplation Gottes über alle Abstraktion hinaus und ist genaugenommen Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes.[21] In diesem Zusammenhang entwickelte Gregorios seine wichtige »Essenz-Energien«-Unterscheidung, nach der die Essenz Gottes dem Menschen prinzipiell unzugänglich bleibt, während die Energien Gottes seine Beziehung zur Welt und – durch seine Gnade – die Teilhabe des Menschen an dieser Beziehung ausmachen.[22] Der Disput zwischen Barlaam und Palamas war langwierig, verlief aber leider hauptsächlich auf einer polemischen Ebene. Schließlich gaben die Dekrete der orthodoxen Konzilien von 1347 und 1351 der Palamitischen Unterscheidung die formale Approbation und verankerten den Hesychasmus damit als orthodoxes Dogma.

---

20 Für eine Übersicht der ganzen Debatte vgl. J. Meyendorff, Byzantine Theology. New York 1974, S. 76-78, und Ders., The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. Crestwood, NY, 1982, S. 167-194.

21 Gregory Palamas, *The Triads*. New York 1983, Bd. I,18, S. 35-36.

22 Ebd., Bd. I,23, S. 39, sowie III,29, S. 84.

Gleichermaßen polemisch, aber vom dogmatischen Punkt aus weniger glücklich, verlief die Kontroverse über Imyaslavie (»Verehrung des Namens«), welche die russischen Mönche vom Athos zu Beginn dieses Jahrhunderts in den Jahren 1912-1913 führten. Die Kontroverse war fast ausschließlich auf den Kreis der Mönche und der höheren Geistlichkeit beschränkt, und beteiligt waren auf der einen Seite die Imyaslavtsi (»Namensverehrer«) und auf der anderen die Imyabortsi (»Namens-Kämpfer«). Es ging und die Kernthese der Imyaslavie: »Der Name Gottes ist Gott selbst.« Eine derart kühne These leuchtete nur den hesychastischen Mönchen ein, deren Verehrung des heiligen Namens Gottes tief im Alten Testament verwurzelt ist. Darauf läßt sich aber nun die »Essenz-Energien«-Unterscheidung anwenden. In der Tat bedeutete dem Megaloschemos-Mönch Antonii Bulatovich, einem der Wortführer der Imyaslavie, der Name Gottes nichts als »eine verbale Energie Gottes«[23], und er fügte hinzu: »Jeder göttliche Name, ebenso wie die Wahrheit der Offenbarung, ist Gott selbst, und Gott ist mit seinem ganzen Sein darin lebendig, denn man kann sein Sein nicht von seinem Tun trennen.«[24] Nach der gegenteiligen Auffassung des Imyabrochestvo (»Namens-Kampf«) ist es nicht einsichtig, wie der immaterielle Name Jesu die Personifikation der lebendigen Essenz Gottes sein könne.[25] Es treffen also zwei grundsätzlich entgegengesetzte philosophische Anschauungen aufeinander. Auf der einen Seite wird eine Ontologie der Sprache vertreten, derzufolge der Name Gottes eine wahrhaftige Manifestation seines Seins ist, während ihm von der anderen nur eine relative Bedeutung zugesprochen wird. Nach S.V. Troitsky, dem Hauptgegner der Imyaslavie, ist ein Name »nur ein bedingtes Zeichen, ein Symbol, das Menschen für ein Objekt selbst setzten«.[26] Es scheinen also wohl nur menschliche Energien gemeint zu sein, die hinter den Worten stehen, ohne daß es im sprachlichen Prozeß eine Synergie oder Mit-Tätigkeit gäbe, die das wissende Subjekt und das von ihm bezeichnete Objekt verbindet. Es handelt sich entsprechend um eine nominalistische Weltsicht, um ein Echo des Aufeinanderprallens von Nominalismus und Realismus im westlichen Mittelalter.

---

23 Vgl. seine *Apologia very vo Imya Bozhie i vo Imya Iisus* (»Apologie des Glaubens im Namen Gottes und im Namen Jesu«). Moskau 1913, S. 5.

24 Ebd.

25 Der Mönch Khrisanf stellt diese Frage in seiner überaus kritischen Rezension des ersten Aufsatzes zur »Namensverehrung« in *Na gorakh Kavkaza* (»Auf den Bergen des Kaukasus«) von Megaloschemos-Mönch Hilarion; vgl. die Beobachtung von N.K. Bonetskaya, Slovo v teorii yazika P.A. Florenskogo (Das Wort in der Sprachtheorie von P.A. Florensky), in: *Studia Slavica Hungarica* 34 (1985), S. 13.

26 Ebd., S. 14.

Bei der Komplexität der wirklichen Problematik hinter der Imyaslavie ist es bedauerlich, daß es nicht zu einer offeneren Debatte gekommen ist, bevor die Lehre sowohl von Konstantinopel als auch von Moskau jäh verworfen wurde.[27] Es folgte eine der bizarrsten Episoden in der Kirchengeschichte: Am 3. Juli 1913 legte ein Schiff der zaristischen Flotte an den Ufern des Athos an, dessen Mannschaft die Namensverehrer unter den Mönchen dann zwangsweise zurück nach Rußland deportierte. Dieses Ereignis lähmte die »Namensverehrer« völlig, zumal sie sich direkt in der Linie des orthodoxen Palamismus sahen. Zwar argumentierten sie philosophisch nicht so differenziert, jedoch waren sie auch nicht der Ansicht, die Essenz Gottes könne auf einen bloßen Namen – wenn auch einen göttlichen – reduziert werden, wie ihnen dies von ihren Gegnern vorgeworfen wurde. Zu sagen, der Name Gottes sei Gott selbst, ist nicht dasselbe wie zu behaupten, Gott selbst sei ein Name. In diesem Punkt gibt es also völlige Übereinstimmung mit dem Palamismus. Man kann den Namen Gottes durchaus für eine seiner Energien halten, ohne ihn mit der göttlichen Essenz gleichzusetzen. Es gibt aber noch einen anderen Grund, warum man sich über die Schärfe wundern muß, mit der die Imyaslavie verworfen wurde. Zumal dieser Lehre ein wirklich ontologisches Verständnis des Sprachsymbols zugrundeliegt, möchte man denken, es hätte ein wohlwollender Versuch unternommen werden können, die Sensibiliät der Imyaslavtsi für den Namen mit der offenbar ähnlichen Einstellung der Ikone gegenüber zu verbinden. Die hesychastischen Namensverehrer würden nämlich zustimmen, daß die Namen und Worte für das Ohr das gleiche sind wie die Ikonen für das Auge. In der Tat ist es genau dieser Gedanke gewesen, der andere russische Theologen der Zeit, nämlich Pavel Florensky[28] und Serius Bulgakov,[29] dazu gebracht hat, eine Sprachphilosophie zu entwickeln, die einerseits die Imyaslavie stützt, andererseits aber die dogmatisch-orthodoxe Lehre bei-

---

27 Zu den Dokumenten gehören der Brief des Patriarchen Joachim an den Hegumenos des St. Panteleimon Klosters vom 2. September 1912, die offizielle Antwort der Theologischen Schule von Halki an Patriarch Germanos vom 5. April 1913, die Enzyklika des Russischen Synods an die betreffenden Athos-Mönche, das Synodal-Dekret vom 27. August 1913 und schließlich der Patriarchenbrief von Germanos an den Russischen Synod vom 11. Dezember 1913. Man findet sie in den Anhängen zu S.V. Troitsky, *Ob Imenakh Bozhiikh i imyabozhnikakh* (»Von den Namen Gottes und den Namensverehrern«). St. Petersburg 1914, S. I-XXVII.

28 Von Florenskys Aufsätzen zu diesem Thema, alle aus den Jahren 1918-1921, wurde mit einer Ausnahme keiner zu seinen Lebzeiten veröffentlicht. Sie waren für eine Sammlung mit dem Titel U razdelov mysli (»An der Wasserscheide des Gedankens«) geplant, die schließlich erstmals 1990 in Rußland veröffentlicht wurde (Moskau, Izdatel'stvo »Pravda«).

29 Seine frühen Aufsätze sind in seiner Filosofiya imeni (»Philosophie des Namens«) gesammelt, die 1953 posthum in Paris veröffentlicht wurden.

behält. Besonders Florensky würde sagen, man brauche ein ontologisches Verständnis des verbalen Symbols als einer Wesensgleichheit zwischen benanntem Objekt und erkennendem Subjekt.[30] Ohne einen solchen Ansatz werde es – parallel zum Angriff der Bilderstürmer im Bereich der Ästhetik – einen »Onomoklasmus« in der Sprache geben.[31] Mit dieser Ahnung scheint er die dekonstruktivistischen Tendenzen linguistischer Untersuchungen vorausgesehen zu haben, die in unserer eigenen Zeit so zahlreich geworden sind. Die Bemühungen Florenskys und Bulgakovs waren teilweise erfolgreich, insofern nämlich die Debatte auf dem Moskauer Konzil von 1917 wieder eröffnet wurde. Obschon die geschichtlichen Ereignisse damals keine Lösung des Problems zuließen, sehe ich keinen Grund, warum nicht die Debatte heute wieder aufgenommen werden könnte. Sicherlich hat das Interesse am Hesychasmus nicht nachgelassen, schon gar nicht im heutigen Rußland. Die erfrischenden Aufsätze von S.S. Khoruzhii gehen in diese Richtung und bringen ein neues Licht in die zeitgenössische Orthodoxie. Er sucht nach einer orthodoxen Philosophie, die die Erfahrungen und Erkenntnisse des traditionellen Hesychasmus angemessen zu behandeln vermag.[32]

Es sei dahingestellt, wie wichtig die Herausforderungen des Hesychasmus für Philosophie und Theologie vielleicht sein mögen, bedacht werden aber muß stets, daß der Hesychasmus in erster Linie ein Leben des unablässigen Gebetes bedeutet. Man täte dem spirituellen Leben keinen Dienst, zwänge man die Kontemplation zurück in die Arena des weltlichen Disputes. Ein solcher Disput kann niemals die Wahrheit der hesychastischen Spiritualität »beweisen«. Als »sich selbst vollziehendes Gebet« setzt das hesychastische Leben seinen eigenen Maßstab.

---

30 Op. cit., S. 287-289, 324, 329-330.

31 Ebd., S. 299.

32 Vgl. hierzu seine Aufsätze: Isikhazm i istoriya (»Hesychasmus und Geschichte«), in: *Chelovek* 1991, H. 4, S. 72; 1991 H. 5, S. 71-78; Problema lichnosti v pravoslavii: mistika isikhazma i metafizika vseedinstva (»Das Problem der Persönlichkeit in der Orthodoxie: Die Mystik des Hesychasmus und die Metaphysik der All-Einheit«), in: *Zdes' i teper'* 1991, H. 1, S. 94-106, sowie: Isikhazm, bogochelovechestvo, noogenez i nemnogo o nashem obshchestve (»Hesychasmus, Gott-Menschheit, Noogenese und ein wenig über unsere Gesellschaft«), in: *Nachala* 1992, H. 2, S. 4-12.

Compendium Bergengruenianum

Aus den Aufzeichnungen 1940-1945 von Werner Bergengruen (II)

Beim Übersetzen merkt man erst, in wie hohem Maße jede Sprache Worte, jedes Volk Vorstellungen, jedes Land Erscheinungen und Einrichtungen hat, die anderen Sprachen, Ländern und Völkern fehlen. Wer könnte das russische Wort »Prishiwalka« übersetzen! Es bezeichnet die zu keinerlei Gegenleistung verpflichtete Mitleberin eines Hauses und Familienkreises, ein Mittelding zwischen Gast und Schmarotzerin, wobei dieses Verhältnis als ein dauerndes gedacht wird. Derartige Prishiwalken waren, der Weiträumigkeit russischer Häuser und Herzen gemäß, sehr häufig. In den beengten deutschen Verhältnissen, wo es immer galt, Leistung und Anspruch im Sinne einer Vorteilsgewinnung gegeneinander abzuwägen, konnte sich diese Erscheinung nicht entwickeln, und so bedurfte es auch keiner Bezeichnung. (1942)

Kein Apologet könnte die durch das Christentum bewirkte ungeheuerliche Umwälzung schärfer hervorheben, als es diejenigen taten, welche die Zeitbestimmung »vor oder nach Christi Geburt« durch das »vor oder nach der Zeitwende« ersetzten. Die erste Formel stellt rechnerisch einen Tatbestand fest, die zweite erkennt an, daß mit der Geburt Christi die Zeit sich wandte. (1942)

Ich habe gemeint, ein gewisser Typus des teutonischen Schlapphutprofessors, oft, Gottlob nicht immer, von dichterischen Ambitionen besessen, sei mit Felix Dahn aufgekommen. Später sah ich, daß Dahn in Hoffmann von Fallersleben einen Vorläufer hatte. Jetzt bin ich geneigt, Fichte für den Ahnherrn zu halten. Man könnte sogar versucht sein, den Stammbaum über die Barockzeit ins Humanistenjahrhundert zurückzuführen. Aber dieser Typus wurde wohl erst möglich, nachdem die Wissenschaft aus der lateinischen Universalität in die *vaterländische Abkapselung* geraten war. (1943)

Die *Kirchengeschichte*, sofern sie die Kirche nicht als eine faßbare Einrichtung, sondern als Ausdrucksmittel des Gottesreiches im Auge hat, ist die eigentliche Geschichte der Menschheit und der Welt; alle anderen historischen Disziplinen liegen an ihrem Rande. (1943)

Das Sprichwort: »Lieber den Bauch verrenkt, als was dem Wirt geschenkt« ist sehr deutsch. Deutsch ist der Zug zur *unbedingten Ausnutzung des Gebotenen*. Es ist nicht möglich, dem Deutschen, er habe denn schon die Erziehung einer gemein-europäischen Oberschicht, etwas à discrétion zu bieten. Ich erinnere mich einer Dichtertagung, bei der viele Teilnehmer sich mit den Zigarren und Zigaret-

ten, die bei den einzelnen gesellschaftlichen Veranstaltungen auslagen, die Taschen füllten. Wo der Durchschnittsdeutsche an einen schwedischen oder russischen Imbißtisch gerät, da sättigt er sich schlau lächelnd an den überreichlich zur Auswahl stehenden Vorspeisen gegen einen Pauschalpreis, dessen verhältnismäßige Geringfügigkeit von der Voraussetzung bestimmt ist, der Gast werde ein paar Vorspeisen wählen und sich im übrigen an die nachfolgenden Hauptgerichte halten. Von Russen und Balten wurde das Auskosten des Menüs bis zur letzten Kartoffel immer als spezifisch reichsdeutsch empfunden. Läßt man in einem deutschen Wirtshaus etwas übrig, so wird man gefragt, ob es einem nicht geschmeckt habe. Denn es gilt als selbstverständlich, daß man, was einmal bezahlt wird, auch über die Sättigungsgrenze hinunterzwingt. Dieser Zug ist ebenso wie der Neid aus den engen und gedrückten Verhältnissen zu erklären, in denen der Deutsche durch so lange Strecken seiner Geschichte zuhause gewesen ist. Würden ihm aber durch ein Wunder diese Verhältnisse erweitert und erhoben, so würden vermutlich diese Züge nicht verschwinden, sondern *ins Große* gehen und die schrecklichsten Mißverhältnisse bilden. Übrigens liegt in diesen beiden Zügen vielleicht die Wurzel der so viel bewunderten und so viel verrufenen deutschen Tüchtigkeit. (1943)

Die Ausbreitung des Versicherungswesens war die Folge eines gestörten Verhältnisses zum Schicksal und seinem Herrn; das mußte nun in diesem Sinne weiterwirken. Es ist kein Zufall, daß das Versicherungswesen sich erst in der ausgehenden Barockzeit mit ihren positivistischen Auflösungen hat entfalten können. Nun trat die Prämienzahlung an die Stelle des Gebets, die Police an die des Gottvertrauens und der Ergebung in den Willen Gottes. Volkstümlich drückt sich der Prozeß in einem Schnadahüpfel aus:

»O heiliger Florian
du damischer Hans!
Mir brauchen dich nimmer,
mir habn d'Assekuranz.«

Das Schicksal war relativiert; es mußte mit sich reden und es mußte mit sich handeln lassen. Schließlich mußte der Mensch fähig sein, es zu überlisten. Den Versicherungen folgten die Rückversicherungen. Im Grunde setzte dies alles ein schlafendes oder doch zeitweilig spazierengehendes Schicksal voraus. Das Risiko, diese eigentliche Grundlage allen Lebens, schob man kunstvoll vor sich her; das Fatum ist nicht domestizierbar. Es ist gut, wenn dazwischen, wie wir es mehrfach erlebten, alle Sicherungen als trügerisch entlarvt werden und der Mensch in gänzlicher Nacktheit auf sich selber zurückgeworfen wird. (1943)

Zum Schönsten und Stärkendsten, das ich kenne, gehört die Erinnerung daran, daß das Christentum aus dem Boden der Antike erwachsen ist. Das soll man nie vergessen und es sich nicht durch diejenigen rauben lassen, die einzelne Komponenten der riesigen alten Welt aus ihrem Gefüge lösen, um sie gegen das Christentum auszuspielen. Die Antike gipfelt in der Kirche, niemand als die Kirche

hat sie uns tradiert, und so geschieht es von Rechts wegen, daß in Rom das Kreuz über den Tempeln des Altertums steht, ein Triumphzeichen nicht der Zertrümmerung, sondern der Vollendung. (1943)

Es ist eine fable convenue, und doch scheint sie sehr oft bestätigt zu werden, daß Satire nur im Lager der lösenden, nicht der bindenden Kräfte, welche beiden Kräfte man, ein wenig grob, mit links und rechts bezeichnet, zuhause sein könne. Indessen zeigt Aristophanes, wie weit auch ein konservativer Satiriker möglich ist. Aber dieser kann sich nur auf dem Boden einer wahrhaft großen konservativen Konzeption erheben, nicht auf dem Boden eines Parteiprogramms, wie es seinerzeit das deutschnationale war, diese Verzerrung und Verfälschung des Konservatismus.

Die eine Satire blickt auf die Verkehrtheiten und Unzulänglichkeiten der Menschen, also auf das Irreformable; die andere auf die einzelnen aus solchen Eigenschaften erfließenden Zustände, also auf das Reformable. Diese ist ceteris paribus die näherliegende, leichtere, verbreitetere, aber sie gehört in die Polemik; jene ist selten und unpopulär, aber der Weisheit und Gelassenheit verbündet. (1943)

Mit Schrecken lese ich in der Zeitung, daß ein Komponist es für nötig befunden hat, C.F. Meyers Dichtung »Huttens letzte Tage« vom ersten bis zum letzten Wort in Musik zu setzen, das heißt also, eine im unmelodischesten Versmaße geschriebene Kollektion von Leitartikeln. Man hat sich gewöhnt, in Franz von Sikkingen, Ulrich von Hutten und Götz von Berlichingen die drei ausgezeichnetsten Vertreter der deutschen Ritterschaft des sechzehnten Jahrhunderts zu sehen. Alle drei indessen waren sie outsider, Individuen, aber nicht Repräsentanten, Erscheinungen am Rande, nicht im Mittelpunkt einer Welt, und eben dies macht ihre zwielichtige Anziehungskraft aus. Ulrich von Hutten tut man gewiß nicht unrecht, wenn man ihn dem Journalismus des achtzehnten, noch viel mehr aber des neunzehnten Jahrhunderts als Ahnherrn zuweist. Der tendenziöse Doktrinär, der neben dem Künstler in C.F. Meyer steckte, glaubte der Ideologie der von ihm protestantisch gesehenen deutschen Gründerzeit keinen besseren Paten bestellen zu können als ihn. (1944)

Mehr als zwei Jahrzehnte, nachdem *Spenglers* »Untergang des Abendlandes« sein großes Aufsehen hervorgerufen hatte, geriet mir jetzt das Buch in die Hand. Wertvoll schien mir die Definition des faustischen und des magischen Elements, aber nirgends begegnete ich der Einsicht, daß Faustisches und Magisches, verschlungen, das eigentlich Menschliche ausmachen und daß sie in der nämlichen Epoche, der nämlichen Zone, der nämlichen Individualität Raum haben. Überall hauchten mich Kälte und Lieblosigkeit des Mathematikers an. Überall stieß ich auf brillante, aber unbestätigte Behauptungen. Nun sind Irrtümer im Einzelnen bei kompendiösen Werken von solcher Spannweite unvermeidlich und sollten einen nicht verdrießen. Aber es gibt einen Grad apodiktischen Vorbringens, der sie unleidlich macht; mit dem Applomb Spenglers darf sich nur der Infallible äußern. Alle Einzelirrtümer indessen überschattet der Generalirrtum: die hochmütige Meinung von der exakten Vorausberechenbarkeit der Weltgeschichte. Ein

Werk wie dieses wäre nur vom archimedischen Punkte aus zu schreiben, den Spengler, im Grunde ein Relativist, nicht einzunehmen wußte. Und so bleibt von dem gewaltigen, ja bewunderungswürdigen Unterfangen eigentlich nicht viel mehr als das bequem verwendbare Schlagwort des Titels. Freilich scheint sich dieser in einer ganz anderen Art rechtfertigen zu wollen, als sein Schöpfer es ahnte. (1944)

Ich habe selten ein Buch mit größerem Schauder gelesen als die Lebenserinnerungen von *Werner von Siemens*. Es sind, sieht man von ein paar schmalen Kindheits- und Jugendepisoden ab, nicht die Erinnerungen eines Mannes, der ein wirkliches, ein gefülltes Leben gelebt hätte, sondern es ist die Geschäftsbilanz eines Erfinders und Verwerters seiner Erfindungen. Es muß nicht jeder ein musischer Mensch sein, nicht jeder ein Problematiker, und man wird keine Forderungen aus dem Umstande ableiten, daß dieser Mann bei Goethes Tode sechzehn Jahre alt war und immerhin noch ein Zeitgenosse von Schelling und Schopenhauer, von Eichendorff und Mörike gewesen ist. Aber bestürzend bleibt die Begegnung mit dem gänzlichen Vakuum, der vollkommenen Seelenlosigkeit, dem Fehlen alles dessen, was den Menschen, was die Individualität ausmacht, und vielleicht noch bestürzender der Einblick in das ahnungslose gute Gewissen dieser Seelenlosigkeit. Auf hunderten von Seiten drückt sich nicht eine Empfindung, nicht ein Gedanke, nicht eine Leidenschaft, nicht eine einzige Angerührtheit oder gar Erschütterung des Herzens aus. Da ist nichts, das über das armseligste Fachinteresse hinausginge. Es ist bereits ein Gipfel individueller Aussage, wenn Siemens den Satz zustande bringt: »Mein Leben war schön, weil es wesentlich erfolgreiche Mühe und nützliche Arbeit war«, oder wenn es heißt: »... der Entwicklung der Menschheit neue Bahnen eröffnen, die sie voraussichtlich zu vollkommeneren und glücklicheren Zuständen führen werden.« [...]

Siemens' Lebenserinnerungen sind 1892 erschienen. Sie sind von zahllosen Menschen gelesen worden, aber offenbar hat kaum einer aus den Positivistengenerationen der Bismarckzeit wahrgenommen, daß hier etwas nicht in Ordnung war. Die Unfähigkeit eines deutschen Halbjahrhunderts, angesichts dieses Buches zu erschrecken oder auch nur von einem kleinen Befremden gestreift zu werden, ist das in Wahrheit Erschreckende. Sie hat viel mehr zu bedeuten als die Tatsache, daß das Buch so und nicht anders geschrieben wurde und geschrieben werden mußte. Hier kündigt sich der vollkommene Einsturz einer Gesittungswelt an. [...]

Ich frage mich, ob es in früheren Zeiten möglich gewesen wäre, daß ein bloßer Spezialist, und mochte er auf seinem eingeschränkten Gebiet noch so hervorragen, für einen großen Mann gegolten hätte. Erst das neunzehnte Jahrhundert hat den Spezialisten in der nacktesten Form seiner Ärmlichkeit hervorgebracht und in die Glorie gehoben. [...] (1944)

Vielleicht war keine Völkergruppe der *Christianisierung* bedürftiger als die germanische. Man mag nicht annehmen, es habe den alten Germanen an religiösen Bedürfnissen und an religiöser Empfänglichkeit gefehlt, und doch ist es merkwürdig, daß ein Sinn, wie wir ihn hier voraussetzen möchten, sich *keine religiös*

fruchtbarere Mythologie zu erschaffen vermocht hat. Das Zufällige, Willkürliche, Verworrene und Unplastische scheint den germanischen Olymp zu kennzeichnen. Aber auch das Erklügelte, das abstrakt Erfundene mangelt nicht; man muß da nur an spätskandinavische Götter- und Halbgöttergestalten denken. Daß der religiöse Gehalt ärmlich ist, können auch unsere neuzeitlichen Teutomanen nicht bestreiten. Sie helfen sich mit der Behauptung, der Verfolgungseifer der Kirche habe die Glaubenszeugnisse zerstört. Aber für welche heidnische Religion, von der griechisch-römischen abgesehen, existiert denn ein so reichlich überliefertes Material wie jenes, das im germanischen Norden niedergelegt und aufbewahrt worden ist? Indessen erweist sich, bei aller Großartigkeit und Kraft im Dichterischen, die eigentliche Frömmigkeitssubstanz der Edda und der Skaldenpoesie als überraschend gering. Hätte es ohne diese Ärmlichkeit geschehen können, daß noch vor der Christianisierung christliche Vorstellungen in so reichem Maße eindrangen und Raum gewannen?

Auffallend bleibt auch, daß sich kaum eine Verbindung zwischen der Götterwelt und wie immer gearteten sittlichen Ideen wahrnehmen läßt. Im Grunde stehen wir vor einer reinen *Kriegerreligion*: die Nähe, ja die Existenz der Gottheit wird fast ausschließlich in der Exstase des Kampfes, im Rausch des Blutvergießens und des Blutausströmens empfunden. Das *Unerlöste*, das der Antike eignet, tritt uns hier mit ungleich stärkerer Eindrücklichkeit entgegen. Die Götterwelt gipfelt in Wotan-Odin, der nie kämpft, sondern immer nur zum Kämpfen anstiftet; er ist in engherziger und habsüchtiger Weise auf Opfer erpicht; vielfach mehr ein hinterhältiger Zauberkünstler, ja ein hinterhältiger Betrüger als ein Gott; ohne Güte, sogar ohne alles Wohlwollen; unzuverlässig, wortbrüchig, treulos, – wie ja auch die germanische Sage und Dichtung, insbesondere die des Nordens, ein Dickicht von Treulosigkeiten und Felonien der krassesten Art ist und wie uns späterhin das beflissene Betonen der deutschen Treue stutzig machen kann. Dieser Odin scheint seine Hauptbedeutung in einer Zeit gewonnen zu haben, in der an den Küsten des Mittelmeeres Origines, Tertullian, Clemens von Alexandrien schrieben. [...]

Angesichts der Dürftigkeit einer solchen Religiosität mußte die christliche Verkündigung als etwas Überwältigendes anmuten; es mußte tatsächlich sein, als öffne sich der Himmel und lasse eine Offenbarung geschehen. Hätten sonst die Götter so kampflos abtreten und sich in die Düsterungen des Gespenstertums oder in die freundlicheren Bezirke des abergläubischen Haus- und Ackerbrauches zurückziehen können? Wohingegen doch die Götter der Antike ihr Fortleben noch heute bewähren?

Offenbar ist, im Gegensatz zu der populären Vorstellung, die christliche Lehre von den Germanen verhältnismäßig schnell und leicht aufgenommen worden. Beim sächsischen Widerstand scheinen politische Momente überwogen zu haben. Wo sich sonst eine Abwehr, selbst eine hartnäckigere, regte, da möchte man meinen, sie sei nicht eigentlich den Überzeugungen einer andersartigen Gläubigkeit entsprungen, sondern dem bäuerlichen Mißtrauen gegen das Fremde, mithin nicht grundsätzlich verschieden von der Ablehnung, der die Einführung des Kartoffelbaues bei der deutschen Bauernschaft begegnete. (1944)

Mehr noch als in den Charakteren anderer Völker lassen sich im deutschen Wesen zwei ständig miteinander im Kampf liegende, entgegengesetzte Strömungen wahrnehmen, von denen bald die eine, bald die andere bestimmend hervortritt, die universalistische und die partikularistische. Zur ersten gehören Römisches Reich und Kaisertum, Kirche, Weltweite, Kosmopolitentum, Offenheit des Verständnisses auch für die abgelegensten Dinge, die Fähigkeit, Geisteswelten der fernsten Völker und Zeiten zu erfassen und fruchtbar in sich aufzunehmen; zur zweiten Landesfürstentum und Kleinstaaterei, teutsche Libertät, Abschließung der Stämme voneinander, Sektierertum, Schwarmgeisterei, Eigenbrödelei, Kauzigkeit, Schrulligkeit und Querköpfigkeit, Parteien oft winzigsten Umfanges und albernster Ideologie. Beide Strömungen haben ihre Tugenden und ihre Laster hervorgebracht, manchmal fließen sie so ineinander, daß sie nicht mehr zu sondern sind, und ihr unausgesetztes Gegen- und Miteinander scheint das eigentlich Deutsche auszumachen. (1945)

In vielen Epochen seiner Geschichte ist Deutschland ein führendes, ein ausstrahlendes Land gewesen, wie es ihm als dem Herzstück Europas zukam und auferlegt war. Die Gebiete, auf denen es führte, sind verschiedene gewesen. In den großen Zeiten des abendländischen Kaisertums führte es politisch, später philosophisch, musikalisch, endlich auf dem Gebiet der exakten Wissenschaften und ihrer wirtschaftlichen Anwendung. Man kommt nicht zu Ende, will man hier die deutschen Erfindungen aufzählen.

Was ist von all dem geblieben? Vor Deutschland scheint eine Periode des Dienens und der Demut zu liegen. Wird in ihr das Beste der deutschen Art sich von seinen Verschüttungen freimachen? Werden die Deutschen sie überdauern? Wird ihr Los dem der Juden gleichen? Vielleicht haben sie eine ähnliche Aufgabe wie diese: die nämlich, die Welt nicht zur Ruhe kommen zu lassen. (1945)

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER, KARL LEHMANN
REINHARD LÖW, HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE, CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:
MICHAEL FIGURA, EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:
MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Xavier Tilliette SJ: Henri de Lubac: Das theologische Vermächtnis 99
Georges Chantraine SJ: »Übernatürlich« und »Katholizität« 108
Michael Figura: Mysterium und Mystik.
Der Beitrag Henri de Lubacs zu einer christlichen Mystik 122
Paul McPartlan: »Ihr werdet euch in mich verwandeln«.
Kirche und Eucharistie im Denken Henri de Lubacs 141
Peter Henrici SJ: Die Bedeutung des Mysteriums für die Philosophie 154

KRITIK UND BERICHT

Bischof Paul Josef Cordes: Familie – eine Institution der Vergangenheit? 164
Curt Hohoff: Schärfere Konturen im Rilkebild 174

GLOSSEN

Paul Richard Blum: Es ist höchste Zeit 189
In eigener Sache 191

STELLUNGNAHMEN

Stefan Hartmann: Franz Lüttgen 191

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Xavier Tilliette SJ, Jahrgang 1921, trat 1938 in die Gesellschaft Jesu ein. Er lehrt heute am *Institut Catholique* in Paris und an der *Päpstlichen Universität Gregoriana* in Rom. Den Beitrag auf Seite 99 übersetzte Erika Grün aus dem Französischen.

Georges Chantraine SJ, 1932 in Namur geboren, war zunächst Professor am *Institut d'Etudes Théologiques* in Löwen und lehrt heute in seiner Heimatstadt; er ist Redaktionsmitglied der französischen Ausgabe von *Communio.* August Berz übertrug den Aufsatz auf Seite 108 aus dem Französischen.

Paul McPartlan, in Newcastle-upon-Tyne 1955 geboren, Priester 1984, studierte in Cambridge, Rom und Oxford; derzeit ist er Vikar in London. Den Beitrag auf Seite 141 übersetzte Bettina Halbe aus dem Englischen.

Bischof 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.*

Curt Hohoff, 1913 in Emden geboren, studierte in Münster, Berlin, Cambridge und München Literatur und Sprachwissenschaft; er lebt seit 1937 als freier Schriftsteller in München und ist Mitglied der *Akademie der Künste Berlin* und der *Bayerischen Akademie der Schönen Künste.*

Henri de Lubac: Das theologische Vermächtnis

Von Xavier Tilliette SJ

Théologies d'occasion hat Henri de Lubac eine Sammlung von Aufsätzen älteren Datums genannt.[1] Der Titel sagte ihm in doppelter Hinsicht zu, handelte es sich doch um theologische Texte, die er aus unterschiedlichem Anlaß geschrieben hatte, ohne einen festen Plan, sondern mehr oder weniger zufällig oder als Antwort auf eine Herausforderung, so wie auch seine Denkschrift *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* entstanden war. Es schwang darin aber auch noch etwas anderes mit: »Gelegenheits«-Theologie, also gleichsam etwas, das zwar eigentlich schon ausgedient hatte, aber trotz seiner Abnutzung noch ganz gut zu gebrauchen war und deshalb auch noch angeboten werden konnte. Es war sicherlich der Doppelsinn des Wortes, der es ihm angetan hatte, der Zusammenklang von Vergänglichkeit und Patina der Zeit.

Diese Gelegenheitsaufsätze können in einen größeren Rahmen eingeordnet werden, ohne dem vollständigen Werk de Lubacs den Charakter des Zufälligen zu nehmen, den sein Verfasser wiederholt hervorgehoben hat. Tatsächlich wird in den pseudo-postumen Memoiren die zeitliche Aufeinanderfolge der Werke nicht so sehr als die Frucht der Notwendigkeit, sondern vielmehr als Frucht des Zufalls dargestellt: Auf das Drängen von Pater Congar war aus einer mehr oder weniger planlosen Ansammlung von Arbeitsmaterialien das Werk *Catholicisme* entstanden; auf die gleiche Weise entstanden die großen dogmengeschichtlichen Werke *Corpus mysticum*, *Méditation sur l'Eglise* (ein Werk, das noch vor der Krise von 1950 verfaßt worden war), das zweiteilige Meisterwerk *Surnaturel* (das seinerzeit sehr umstritten war) und *Mystère du Surnaturel*, sowie die harmonische Substanz der vierbändigen *Exégèse médiévale*, die, wenn man der Autobiographie Glauben schenken darf, während der Jahre des Exils und des Umherirrens wie in einem Rausch entstanden waren; andere Werke wiederum stellen sich als Reaktionen auf dringende Anliegen der Zeit oder als Antwort auf aktuelle Fragen dar, wie z.B. die Bestseller *Le drame de l'humanisme athée*, eine Reihe von Aufsätzen, die in *Cité Nouvelle* veröffentlicht wurden, oder *Affrontements mystiques*; wieder andere entstanden aus den Bedürfnissen des Unterrichts heraus, wie z.B. die drei Bücher über den Buddhis-

1 *Théologies d'occasion*. Paris 1984.

mus, oder als eher beiläufige, aber trotzdem zu Papier gebrachte Reflexionen, die sich dann einer weiten Verbreitung erfreuten; ihnen folgten Werke wie *Sur les chemins de Dieu*, *Paradoxes* und *Nouveaux paradoxes*; ebenso Werke, die aus Freundschaft oder auf Wunsch der Autoritäten oder als Nachrufe entstanden – ihre Aufzählung würde zu weit führen, doch die drei oder vier Bücher über Teilhard de Chardin, die *Images de l'abbé Monchanin*, die Portraits der *Trois Jésuites*, die von Fußnoten überquellenden Ausgaben der Briefe von Valensin, Blondel, Wehrlé, Teilhard, Fessard, Gabriel Marcel, Gilson usw. dürfen nicht unerwähnt bleiben. Hinzu kommen noch die – zwar seltenen, aber von einer gewissen Vorliebe diktierten – Monographien: *Proudhon et le christianisme*, *Histoire et Esprit* über Origenes (ein Buch, das Michel de Certeau für ein Meisterwerk hält), *Pic de la Mirandole* (der hochgelehrte Jüngling, für den de Lubac im Alter eine gewisse Zärtlichkeit empfand). Auch das Konzil wurde zum Anlaß für eine ganze Reihe von populärwissenschaftlichen oder kommentierenden Schriften über Fragen der Kirche, der Offenbarung und Überlieferung, der Gnade und des Glaubens ... Und zwischendurch, während der siebziger Jahre, als sich sein Leben schon neigte, leitete P. de Lubac das gewaltige Werk *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore* in die Wege, das er zwar nicht so zu vollenden vermochte, wie er sich das gewünscht hätte, das aber trotz seiner Erschöpfung und trotz der enormen Spannweite des Themas ganz und gar von *veteris vestigia flammae* erfüllt ist. In einem einzigen Sommer, in Chantilly, verschlang er im wahrsten Sinne des Wortes die gesamte Korrespondenz und die Romane von George Sand – man fragt sich staunend, wie er das überlebt hat. Dem Achtzigjährigen blieben noch andere Aufgaben: die Überarbeitung einer Reihe von früheren, durch die Umstände bedingten Arbeiten, wie z.B. jene über die *Résistance chrétienne*, ein bedeutendes Zeugnis dieser Bewegung. Um seine Verleger zu befriedigen, stellte er eine Auslese aus vergessenen, lange nicht mehr zugänglichen Texten zusammen, die Bände der *Théologie et Histoire*. Nun war die Zeit der *paleae* des Thomas von Aquin gekommen, die Stunde des Ährenlesens; und er betrachtete von ferne und gelassen die einzelnen Stationen und Merkzeichen seines langen Weges. Das waghalsige Unterfangen des Mailänder Verlagshauses Jaca Book, die Übertragung seiner *Opera omnia* ins Italienische, nahm er freundlich, wenn auch nicht ohne Skepsis auf.

Kann man wohl angesichts dieser Überfülle von einem »organischen Lebenswerk« sprechen? Sicherlich gehorcht dieses Werk keinem geordneten Plan, es ist nicht systematisch, stützt sich auf kein Traktat und auf keine Doktrin. Dies hat P. de Lubac selbst wiederholt beklagt, und mit der ihn kennzeichnenden Bescheidenheit machte er bald sein mangelndes spekulatives Denken, bald seine Unkenntnis der lebenden Sprachen dafür verantwortlich. Eines Tages stellte er in meiner Gegenwart die – falsche – Hypo-

these eines Notbehelfs auf: Da die wichtigen theologischen Werke der Bücherei von den Kollegen ausgeliehen seien, habe er sich in Ermangelung von etwas Besserem auf ein weniger erforschtes Gebiet der Geschichte beschränkt! Diese Hypothese ist ziemlich unwahrscheinlich, wenn man weiß, in welch hohem Maße die Beziehungen der Jesuiten untereinander von Entgegenkommen und Hilfsbereitschaft geprägt sind. Das große Werk, das er über das Gottesbild zu schreiben gedachte, hat er nicht mehr geschaffen; die Aufzeichnungen dafür hat er in den großen Wirren des Jahres 1950 verschleudert. Auch die Arbeit über die Moderne hat er nicht abgeschlossen, sondern es P. Marlé überlassen, *Au cœur de la crise moderniste* zu vollenden. *Humani Generis* bedeutete in jeder Hinsicht einen Bruch in seinem Werk. Es hielt ihn für eine Weile von den Aufgaben eigentlich theologischen Charakters ab. Das Buch über Mystik, von dem er lange geträumt hat, hat nie das Tageslicht gesehen, es liegen davon bloß verstreute Fragmente vor. Und schließlich ist auch das Werk über *Jesus Christus*, das er lange ins Auge gefaßt hatte, nicht mehr zustandegekommen.

Und trotzdem weist das so umfangreiche und vielfältige Werk des Kardinals de Lubac einen tiefen Zusammenhang auf und mithin eine organische Struktur. Es hat in seiner Entfaltung im Laufe der Zeit auch für Improvisationen und Zufälle Raum gelassen – um es noch einmal zu sagen, es ist nicht geplant. Und doch hat es sich in seiner inneren Entstehung nach kraftvollen, unbeugsamen Leitlinien gerichtet. Wäre dem nicht so, dann hätte der Verfasser unmöglich diese fantastische Fülle der Gelehrsamkeit erwerben und beherrschen können. Die gleiche Bemerkung gilt ja auch für von Balthasar. Das Werk de Lubacs wächst und wird groß und verzweigt sich unter dem Druck einer Wahrheit, die eine Absicht erzeugt: der Verquickung von Aufruf und Tat, von Empfänglichkeit und Offenbarung. Man kann sich die Wirkung einer solchen Intuition auf die geistige Entwicklung des jungen Scholastikers Henri de Lubac kaum größer vorstellen. Für die Studierenden seiner Generation – der Generation des Ersten Weltkrieges – kam Blondels *L'Action*, das sich anfangs keines besonders guten Rufes erfreute, einer Haftentlassung gleich, es befreite den Geist und söhnte den intellektuellen Ehrgeiz mit der »apostolischen« Energie aus, und das alles unter der Schirmherrschaft des magischen Wortes »action«. Das hat auch die sehr ehrliche Arbeit von Antonio Russo bestätigt.[2] Dank dem etwas älteren Auguste Valensin wurden die jungen Leute frühzeitig mit dem Werk des Meisters von Aix bekannt. Valensin hatte Blondel mit Pierre Rousselot bekannt gemacht und in diesem einige Jahre vor seinem Heldentod die Neigung zu einer von der »Renaissance der Intelligenz« bestimmten

2 A. Russo, Henri de Lubac, Teologia e Dogma nella Storia. L'influsso di Blondel. Prefazione di W. Kasper. Roma 1990.

christlichen Philosophie geweckt. Und Valensin war es auch, der zwischen Blondel und Teilhard de Chardin vermittelte, im Hinblick auf einen höchst aufschlußreichen Briefwechsel zwischen den beiden.[3]

Der Hinweis auf Blondel ist ein wichtiger Bezugspunkt, doch kann er allein die aufkeimenden Gedanken des jungen de Lubac nicht erklären. Der Briefwechsel, der schon früh zwischen Lyon und Aix beginnt, ist beiderseits viel zu ehrerbietig und des Lobes voll, als daß von ihm irgendwelche Kraftlinien ausgehen könnten. Zumindest aber denkt de Lubac, der wie Yves de Montcheuil von Valensin gerüstet ist[4], daß Blondel die religiöse Frage aufrichtig und mit nicht zu unterdrückenden Begriffen formuliert hat: sie ist unabdingbar, doch mit menschlichen Mitteln nicht zu lösen; notwendig, aber undurchführbar – woraus sich die Forderung nach einem Eingreifen und einer Ausweitung ergibt; doch diese Forderung, anfangs noch weit davon entfernt, ein Anspruch zu sein, ist die Reaktion oder Antwort auf das Geschenk, das ihr vorausgeht. Die richtig gelenkte Dynamik von Verstand und Willen führt unausweichlich zu einem Geständnis, das die Macht der Philosophie überschreitet. Doch das Geständnis des Glaubens ist kein echter Exodus, kein Exil. In Wirklichkeit ratifiziert es eine ganze Reihe von christlichen Wahrheiten, über welche zuvor der Schatten der Dialektik geglitten ist.

Natürlich haben de Lubac und seine Freunde in bemerkenswerter Weise die von Augustin und Pascal inspirierte Dimension von Blondels Beweisführung erfaßt, aber sie haben auch all das erkannt, was es an »abgründiger« Theologie auf dem Weg der *L'Action* gegeben hat. Da ist, zum einen, das *Fecisti nos ad Te*, die unstillbare Sehnsucht, »alles Endliche ist unzulänglich«; andererseits gibt es das Versprechen der Unendlichkeit, die immanente Idee, das königliche Siegel, Zeichen des Schaffenden auf seinem Werk. Die Auffassung Gottes als des lebendigen Geistes zieht sich als roter Faden durch das gesamte Werk, selbst durch die hochwissenschaftlichen Arbeiten theologischen und historischen Inhalts; besonders deutlich tritt sie natürlich in den Arbeiten über Theodizee und Atheismus zutage. Besser als jeder andere vermochte es H. de Lubac, diese Art, Gott zu denken – konsubstantiell, unvergleichbar, nur sich selber gleich –, zu verankern und zu verfestigen, so daß der Unglaube vergeblich versucht, sie durch Entstellung auszulöschen. Jeanne Delhomme, die diese Auffassung ablehnt, zeigt sich dennoch zutiefst von ihr berührt: »... was ist also diese Idee, die das gewöhnliche Los nicht teilt und sich dem Vorwurf, unrealistisch zu sein, entzieht? Wer ist dieses Wesen, das von keinem Bewußtsein erkannt wird?

3 Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée par Henri de Lubac (Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle Série). Paris 1965.

4 Yves de Montcheuil, Maurice Blondel. Pages religieuses. Paris 1945.

Dies Subjekt, von dem behauptet wird, es sei gleichermaßen absolute Idee und absolutes Sein?«[5]

In *L'Impossible interrogation*[6] widmet sich de Lubac der Aufgabe, das Unbeweisbare gewissermaßen abzutragen, zu beweisen, daß es sich um eine falsche Idee, eine Nicht-Idee, handelt und daß die Frage so nicht gestellt werden kann. Das ist zweifellos richtig – solange der reine Gedanke von der Tat und dem handelnden, leidenden Subjekt losgerissen ist (schon Jules Lagneau hatte das angedeutet). Also hat P. de Lubac im intellektuellen und moralischen Sinn das »Zeichen der geistigen Kraft, nur bis zu einem gewissen Grad«, weder verkannt noch mißachtet. Er hat sogar – ein wenig unvorsichtig – Lagneaus Metapher des Atheismus als »Salz, das die Korrumpierung der Gottesidee verhindert«, zugelassen, die zugunsten einer Reinheit »ohne Hände« mißbraucht worden ist. Im Grunde hat P. de Lubac, wie Dostojewski, weniger die geheimen Wege und Schlupfwinkel des Aberglaubens und des Götzendienstes erforscht, als vielmehr jene des Unglaubens. Denn das Bild Gottes kann zwar in Vergessenheit geraten oder gar abgeschafft werden; doch die geistige Kraft des Ungläubigen grenzt an Tollkühnheit; es bedarf ihrer viel mehr, um die ganze Last eines Schicksals zu ertragen.

Jedoch im Gegensatz zu seinem Freund Gaston Fessard ist Henri de Lubac, abgesehen von unveröffentlichten Schriften, hinsichtlich seiner eigenen geistigen Entwicklung sehr zurückhaltend gewesen. Trotz seiner Neigung zur Philosophie bekannte er sich sehr bald zur Theologie, von welcher er wie von einer Leidenschaft besessen war. Er empfahl und lehrte uns mittels seines Beispiels die Objektivität oder das, was er damit bezeichnete, den Widerschein jenes Gegenstandes, den nichts und niemand umfassen oder umgrenzen kann – Gott, der in seiner Offenbarung unerschöpflich ist. Wenn ich bis auf den Grund meines Gedächtnisses hinabsteige, erinnere ich mich, wie nachdrücklich P. de Lubac in Gesprächen die Transzendenz beschwor und wie tief er mich damit beeindruckt hat. Er sprach von dem Ganz-Anderen, doch dies war offensichtlich nicht der Ganz-Andere der dialektischen Theologie und der *sola fides*. Wie war ein solches Mißverständnis überhaupt möglich? Der Ganz-Andere, die Transzendenz, trachtete doch vor allem danach, uns von einem trügerischen Humanismus und von unserer Vernunftbesessenheit freizumachen, die nach dem Austritt aus der Philosophie den geheimnisvollen »Eintritt in die Theologie« erschweren würde. Zu diesem Zeitpunkt war P. de Lubac kaum bereit, über seine eige-

5 J. Delhomme, Textes rassemblés par Monique Dixsaut. Les Cahiers de la Nuit surveillée. Paris 1991; »La négation de Dieu«, S. 94 (entnommen aus Encyclopaedia Universalis, Artikel »Dieu«).

6 *L'impossible interrogation*. Sammlung »L'athéisme interroge«. Paris 1971.

ne philosophische Einstellung zu sprechen, obwohl seine besten Freunde, Fessard, Teilhard, Nicolet, Hamel, Bouillard ... eine ausgesprochen philosophische Ader hatten. War er selbst auch der Versuchung ausgesetzt gewesen? Die Gruppe, deren Mitglieder im Fourvière der zwanziger Jahre als »Denker« bekannt waren und die ihre erschrockenen Vorgesetzten ein wenig in Aufregung versetzten, machten kein Hehl aus ihrer Verehrung für die Reflexion und aus ihrer ablehnenden Haltung gegenüber einer allzu starren Theologie. Doch im Falle eines Henri de Lubac, wie übrigens auch bei Fessard, geschah dies im Interesse der Theologie; und von Balthasar, der philosophisch hochgebildet war, befreite sich später innerlich noch viel nachdrücklicher von seinem spekulativen Einschlag. Eine spätere Ausgabe der *Etudes philosophiques* hat dann versucht, Henri de Lubacs manchmal ambivalente Einstellung zur Philosophie möglichst weitgehend zu klären.

Er fürchtete, vielleicht allzu sehr, den unter zahlreichen Formen auftretenden Rationalismus, dessen Kennzeichen eine gewisse Selbstherrlichkeit und die gierige Vereinnahmung anderer sind (und dessen Vorbild das philosphische System Hegels ist). Der Rationalismus ist oft im Begriff, zum Nachteil des Glaubens »heilige Dinge zu plagiieren«. Vor allem aber führt er zum Atheismus, seiner bitteren, verdorrten Frucht. Gewissermaßen symmetrisch zum Atheismus richtet sich de Lubacs Polemik auch gegen den reinen, nicht-christlichen Mystizismus, diese schleichende Bedrohung des auf Dogma und Sakrament beruhenden Glaubens. Das Ganz-Anders-Sein gehört zur christlichen Mystik, die, wie schon Bergson es ahnte, in der Vielzahl von negativen, poetischen, spirituellen Mystizismen die große Ausnahme darstellt. Jene bedeuten eine Gefahr für das Christentum, welches sie unter Berufung auf den Heiligen Geist in einem dritten Weltalter zu übertreffen vorgeben. P. de Lubac hat die Geschichte dieser »Joachimismen« in seinem Spätwerk geschrieben.

Zur näheren Bestimmung der theologischen Instanz, die ihm als Prüfstein diente, benützte er gerne das Wort *mystère*, das ihm fast als Talisman galt. Dieses Zauberwort vermag nicht nur in den zersetzenden Rationalismus, sondern auch in den allzu verklärten Mystizismus eine Bresche zu schlagen. Übrigens steht das ganze *Cahier* unter dem Strahlenglanz dieses Wortes. So wie, nach Blondel, die Philosophie die Heiligkeit des Verstandes darstellt, so die Theologie die Heiligkeit des christlichen Mysteriums. Mysterium bedeutet Geheimnis und Sakrament. Dieses vieldeutige Wort schlägt den Verstand wie auch die Frömmigkeit in seinen Bann. Für die jungen Studierenden von Fourvière, die gerade in der Lektüre humanistischer Texte aufgegangen waren, bedeutete es Prüfstein und Magnet der Initiation in die Theologie. So spielte das Mysterium eine überragende Rolle in dem suchenden Denken eines Gabriel Marcel; als »ontologisches Geheimnis« wird es zum Gegenstand philosophischer Betrachtung, auf wel-

che es zugleich den Glanz einer göttlichen Gnade wirft. Blondel, der zu dem Begriff des Einzig-Notwendigen neigte, wies auf »ein Geheimnis, das auf dem Grunde jedes Handelns überlebt«, »das die, scheinbar vollständige Erschöpfung aller seiner Kräfte überdauert«.[7] Ganz unerwartet und sozusagen im Vorübergehen definiert er überstürzt das christliche Mysterium[8] in einer schwungvollen Betrachtung, die die Fleischwerdung verschweigt. Claudel, ein weiterer »Star« des Noviziats, und auch Péguy haben in poetischen Texten für das Mysterium wunderbare Worte gefunden. Vielleicht können die folgenden spontanen Zeilen aus einem Brief von Claudel an den Abbé Douillet auch auf die originelle theologische Intuition Henri de Lubacs angewandt werden: »Dieses Geheimnis ... ist der Antrieb jeglichen Forschens, jedes großen Unterfangens, jedes Heldentums. Selbst im Himmel wird sich etwas von Gott immer seinen Geschöpfen entziehen [sic!], es wird immer Stoff für dieses verzehrende, unersättliche Streben übrigbleiben, das zu unserem tiefsten Wesen gehört, und – ich habe es gewagt, dies in meiner *Cantate* zu sagen – wenn wir es verlieren müßten, würden wir die Hölle darum beneiden!«[9]

Das Geheimnis mit seinem Dunkel und seiner Undurchdringlichkeit, das Unerfahrbare, das eine allzu kurzsichtige Philosophie verbannen möchte, ist zugleich ein unerschöpflicher Überfluß, die Quelle, die allen Durst besiegt. Bemerkenswert ist, daß P. de Lubac, der wohl mehr als jeder andere das tödliche Grauen des Gottesgeheimnisses in seinem Leben erfahren hat, sich später niemals über den *Deus absconditus* geäußert hat; er hat nur sein Leuchten und Rauschen herausgestellt. Er hatte eine besondere Begabung dafür, auf den grauen und trockenen Seiten von Migne das wunderbare Zitat, den Pfeil aus Licht, aufzuspüren. Er hat die Schätze der Tradition ans Tageslicht gehoben und sich diesem verschwenderischen »Lager« gegenüber als ein treuer Kellermeister des Wortes Gottes erwiesen. Mehr noch, (um dieses statische Bild zu verdrängen): Er hat die versiegelten Quellen aufgebrochen, die nun überreichlich sein eigenes Werk und das seiner Freunde von Balthasar und Daniélou durchströmen. Sein Anfangswerk, *Catholicisme*, erweckte den Eindruck eines geistigen Universums, von welchem endlich die letzten Schleier gefallen waren. Wie die göttliche Mitte Teilhards, mehrte sich das Mysterium des Glaubens, indem es sich mitteilte und vervielfältigte zum Geheimnis der Dreieinigkeit, der Eucharistie, der Kirche, des Übernatürlichen, der Heiligen Schrift. Wenn das Mysterium Christi und das Mysterium des Kreuzes heute wenig oder kaum entwickelt

7 *L'Action* (1893), S. 313, 319.

8 Ebd., S. 407.

9 Supplément aux Œuvres Complètes, I, S. 328.

sind, so nur, weil P. de Lubac ihnen zu innig nahestand. Er war an diesen Ort und an diese zu Stoff gewordene Bindung zwischen Gott und Mensch gefesselt, hier hatten seine ersten Meditationen eingesetzt. Die Festschrift *L'homme devant Dieu* hätte auch »der Mensch mit Gott« heißen können.

Durch eine wunderbare Umkehrung hat dieser Mensch, den wir fast immer pathetisch und seufzend erlebten, ein ungemein lebendiges Werk hinterlassen, in dem die Spur des Leidens erloschen ist. Es ist nicht der willensstarke, ansteckende Optimismus Teilhards, der die Depression überwindet, es ist auch nicht der Triumph des Geistes über den Leib, der ihn zum Märtyrer macht – es ist ganz einfach die bis zur Selbstvergessenheit gelangte Liebe zu Gott. Die außerordentliche Feinfühligkeit, die ihn so verletzbar machte, kommt nur selten zum Vorschein, in einer Anrede Christi, in Texten der Trauer und des Gedenkens; meist aber verbirgt sie sich hinter dem feinen Verstand, dem geschmeidigen Stil. Und doch hat sie ihm ein Unmaß an Leiden verursacht und drängt sich unabweislich unserer Erinnerung auf. In den fünfziger Jahren hat sie sich durch die drückenden Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit fast ins Unerträgliche gesteigert. Trotz seiner großartigen Rehabilitation quälte dieser Alptraum ihn weiter, besonders zu Zeiten der Krankheit und des Fieberwahns. Als er seine eigene Version der Ereignisse niederschrieb, stellte er sie harmloser dar, entschärfte den Verdacht; er sprach die Kirche und den Heiligen Vater frei von jeder Schuld. Für sein Unglück waren Mißverständnisse verantwortlich, die von stumpfen, aber nicht böswilligen Ordensbrüdern in Umlauf gesetzt und genährt worden waren. Man hat seine Deutung der Ereignisse als »Familienzwist« kritisiert, den Anschein kleinlicher Revanche beklagt. Ich aber teile diese Meinung nicht. Nur Kleinmütige verschweigen Unstimmigkeiten, um den Schein der Einheit zu wahren – die ewige Versuchung der Autoritären und Feigen.

Es hätte Henri Kardinal de Lubac, einen alten, gläubigen Menschen von kompromißloser Treue, überfordert, hätte man von ihm verlangt, sich mit den Entwicklungen und Umwandlungen der Zeit nach dem Konzil, und insbesondere jenen, die die religiösen Orden und die Gesellschaft Jesu betrafen, zu identifizieren. Er hatte in Fourvière den Zusammenbruch einer Welt erlebt, die ihm viel bedeutet hatte, er war ein Zeuge der Vergangenheit, zu alt, um zu erleben, daß Selbstverleugnung und glühender Eifer sich anschickten, aus den Ruinen aufzuerstehen. Er erkannte ihre Vorzeichen in den noch so zerbrechlichen Neugründungen, welchen er überschwängliche Ermutigung zuteil werden ließ. Zwar entschlüpften ihm manchmal auch Worte voller Bitterkeit, doch sein Vertrauen in die unerschöpfliche ignatianische Kraft blieb ihm erhalten (er starb im Jubiläumsjahr). In seinem *Mémoire* wirft er sich vor, zu wenig reagiert, nicht genug protestiert zu haben. Zumindest aber hat er keine Unklarheit geduldet und hat nicht das ge-

ringste Zugeständnis an säkularisierende Tendenzen gemacht; und er, dieser »Theologe der Freundschaft«, hat teuer mit seiner Einsamkeit bezahlt. Doch Henri de Lubac ist zu groß, um in unsere Streitigkeiten einbezogen zu werden. So wie Claudel und Teilhard mit der Leidenschaft für das Universum geboren wurden, trug er die Leidenschaft für die katholische Kirche und die Seele, und mithin die Einheit, in sich.

»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 zerreden, 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 Hoffung, die durch das vor der Welterschaffung geopferte 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 wollen[2] – 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 Heilswirksamkeit 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 different 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 einem Entscheid, 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 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 Eucharistiefeier, 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 Regung 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 *Dieners 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 hervorzubringen) 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. Einsiedeln ^{2}1989.

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.

Mysterium und Mystik

Der Beitrag Henri de Lubacs zu einer christlichen Mystik

Von Michael Figura

Annäherung an das Thema

Die ersten gedruckten Arbeiten de Lubacs waren Rezensionen über mystische Werke.[1] Das Thema der Mystik hat ihn nicht mehr losgelassen. In *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* teilt er mit, daß die Unterbrechung seiner Lehrtätigkeit in Lyon nach der Enzyklika *Humani generis* (1950) in ihm den Plan reifen ließ, über die mystische Theologie Fénelons zu arbeiten, eine Lehrveranstaltung über christliche Mystik vorzubereiten und ein Buch über das Wesen der christlichen Mystik zu schreiben. Doch de Lubac stellt zu diesem Vorhaben fest: »Aber der Plan war zu ehrgeizig. Nichts davon kam zustande. Der redigierte Teil, der nur aus Prolegomena besteht, ist weit davon entfernt, mich zufriedenzustellen. Im übrigen ist es mir niemals gelungen, den Gegenstand klar genug zu umschreiben; seit 1956 schrieb ich, um die Sache auf den Punkt zu bringen, und das ist der Punkt, wo ich auch heute noch bin: ›Ich glaube, daß die Idee meines Buches über die Mystik mich schon seit langer Zeit bei allem inspiriert: von ihm beziehe ich meine Urteile, es bietet mir die Maßstäbe, um meine Gedanken und Einfälle zu ordnen. – Aber dieses Buch werde ich nicht schreiben. Es übersteigt in jeder Hinsicht meine Kräfte, die physischen, geistigen und geistlichen. Ich habe eine klare Sicht seiner Ausführungen, ich unterscheide und ordne beinahe die zu behandelnden Probleme in ihrem Wesen und ihrer Rangordnung, ich sehe die genaue Richtung, in der die Lösung jedes einzelnen Problems gesucht werden müßte – doch ich bin unfähig, diese Lösung zu formulieren. Doch genügt mir das, um fortlaufend die Gesichtspunkte, die damit nicht übereinstimmen, auszuschalten in Büchern, die ich lese, oder in Theorien, die ich vorfinde; doch all das nimmt nicht seine letzte Gestalt an, die einzige, die dem Werk seine Daseinsberechtigung gäbe. Der Brennpunkt entgeht mir stets dabei. Was ich davon auf Papier bringe, sind nur Vorläufigkeiten, Banalitäten, nebensächliche Diskussionen oder gelehrte Details.‹«[2]

---

1 Vgl. K.H. Neufeld/M. Sales, Bibliographie Henri de Lubac SJ (1925-1974). Einsiedeln [2]1974, S. 10.

2 *Mémoire sur l'occasion de mes écrits.* Namur 1989, S. 113.

Dennoch gibt es mehrere Arbeiten de Lubacs, die sich ausdrücklich mit der Mystik beschäftigen.[3] Ohne den mystischen Impuls ist sein weitgespanntes Werk nicht zu verstehen und zu würdigen. Bereits 1934 fordert er zur Neubestimmung des Begriffs »Übernatürlich« eine Erneuerung des mystischen Denkens.[4] Seine theologische Anthropologie, die die organische Verbindung von Natur und Gnade – bei aller notwendigen Unterscheidung beider Ordnungen – herausstellt und im »desiderium naturale visionis Dei« ihren Gipfelpunkt findet, ist von einem mystischen Dynamismus des Geistes auf die Vereinigung mit Gott geprägt. Ebenso zeigt er in seinen Werken zum Schriftverständnis des Origenes und zur mittelalterlichen Exegese den Dynamismus der Schriftsinne auf den geistigen oder himmlischen Sinn der Schrift. In der Studie *Corpus mysticum* (^{2}1949) geht de Lubac der Begriffsgeschichte und theologischen Bedeutung dieser zunächst eucharistischen, dann ekklesiologischen Bezeichnung nach und stellt die Wechselwirkungen von Eucharistie und Kirche heraus. In seinen Arbeiten zur Gotteserkenntnis ist das mystische Element in der Suche des Menschen nach Gott unübersehbar. Aber auch in den nichtchristlichen Religionen, mit denen de Lubac sich in seinen Werken über den Buddhismus beschäftigt, ja sogar in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus geht er den Spuren der Mystik nach. Vor allem aber ist er dem mystischen Aufschwung des Menschen konkret begegnet in seinen Freunden Jules Monchanin und Pierre Teilhard de Chardin.

Die christlich-mystische Grundfrage: Die Beziehung von Mysterium und Mystik

Im Mittelpunkt der Arbeiten de Lubacs zur Mystik steht die theologische und geistliche Bedeutung der Mystik. Er beklagt schon frühzeitig den Ehebruch zwischen Mystik und Theologie, der im Spätmittelalter einsetzt. Die zerbrochene Einheit zwischen Theologie und Mystik oder Spiritualität will de Lubac in all seinen Werken wiederherstellen. Sie kann letztlich nur dann wiedergefunden werden, wenn Theologie und geistliches Leben ihre Mitte in Jesus Christus als »dem maßgebenden Mysterium Gottes« haben.[5] De Lubac gewinnt von diesem maßgebenden Mysterium Gottes her die Kriterien zur Unterscheidung von Mystik im Christentum und in anderen Religionen. So unterscheidet er zwischen Mystik im weiteren und im strengen

3 *Affrontements mystiques.* Paris 1950; *Mistica e Mistero cristiano.* Milano 1979; *Mystique et Mystère*, in: *Théologies d'occasion.* Paris 1984, S. 37-76; *Anthropologie tripartite*, in: *Théologie dans l'Histoire*, I: *La lumière du Christ.* Paris 1990, S. 113-199.

4 *Remarques sur l'histoire du mot »surnaturel«*, in: NRTh 61 (1934), S. 368f.

5 *Dieu se dit dans l'histoire.* Paris 1974, S. 44.

Sinn. Mystik im weiteren Sinn bedeutet die oft einseitige Festlegung von Mystik auf erlebnishafte Erfahrung: »Die These, Mystik gebe es überall und sie sei überall die gleiche, ist tatsächlich weit verbreitet. Vieles spricht für sie. Die Tatsache, daß man überall solche Phänomene antrifft, die man ›mystische Phänomene‹ zu nennen pflegt, muß hier nicht weiter belegt werden. Es geht um Hellsehen, Stigmata, Levitationen, sinnenhafte Visionen, Augenblickserfahrungen außergewöhnlicher Sammlung, die den normalen Ablauf des Lebens durchbrechen usw. Darin scheinen sich die christlichen Mystiker nicht von den anderen zu unterscheiden. Bei der hl. Teresa waren solche Vorkommnisse in einem bestimmten Lebensabschnitt häufig; man kann sich fragen: wäre die hl. Teresa als Nicht-Christin weniger ›mystisch‹ gewesen? Doch das ist letztlich nicht von Bedeutung.«[6]

De Lubac läßt eine gewisse traditionelle Verengung der Mystik auf außergewöhnliche Phänomene hinter sich und sucht aus der »Perspektive des katholischen Glaubens«[7] den entscheidenden Sinn von Mystik aufzuzeigen. Er will in seiner Beschäftigung mit der Mystik »die ›einheitstiftende‹ Kraft des Katholizismus, seine Fähigkeit zum Einschluß und dadurch zu universaler Erklärung«[8] aufweisen. Sie ist im Christusmysterium als dem entscheidenden und unterscheidenden Kriterium christlicher Mystik gegeben. Von hier aus bestimmt de Lubac Mystik im strengen Sinn: »Versteht man ... unter ›Mystik‹ einen bestimmten Grad an Vollkommenheit, den einer im geistlichen Leben erreicht hat, eine echte Vereinigung mit der Gottheit, dann kann es sich für den Christen gewiß nur um die Vereinigung mit dem dreipersönlichen Gott handeln, wie sie in Jesus Christus und durch seine Gnade geschenkt wird: ›eingegossenes‹ Geschenk ›passiver‹ Beschauung.«[9] Es geht letztlich um die Frage nach Wesen und Inhalt der »unio mystica«. Das mystische Streben nach der Vereinigung mit Gott ist dem Wesen des Menschen eingeschrieben, denn der Mensch ist auf diese Vereinigung mit Gott angelegt und deshalb auch fähig, das in Christus geoffenbarte Mysterium Gottes in sich aufzunehmen. Doch diese Fähigkeit ist letztlich nur eine leere Offenheit auf das Mysterium, das sich in seiner Selbsterschließung schenken muß. Deshalb kann für de Lubac Mystik nicht anders als vom Mysterium (Christus als die Heilsökonomie Gottes) her definiert werden. Das Verhältnis von Mysterium und Mystik im katholischen Christentum beschreibt er als gegenseitige Befruchtung und Diver-

6 *Mystique et Mystère*, a.a.O., S. 47. Die Übers. stützt sich auf Elisabeth Pfirrmanns Übers.: H. de Lubac, *Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen*, in: J. Sudbrack (Hrsg.), Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der Gotteserfahrung. Würzburg 1974, S. 77-110.

7 Ebd., S. 42.

8 Ebd.

9 Ebd., dt. Übers. S. 78.

genz: »Befruchtung, weil das Mysterium dem mystischen Leben, dem Mühen um Innerlichkeit – oder sagen wir es mit einem traditionellen Wort, das man jedoch nicht verengen darf: der Kontemplation – ständig Leben schenken muß. Anders ausgedrückt: die Mystik verinnerlicht unaufhörlich das Mysterium; sie verdankt ihm ihr Leben und hält es in dem, der es empfängt, lebendig. Divergenz besteht, weil die Erfahrung stets über die bloße Darlegung der Glaubensinhalte hinausgeht. Der Mystiker erfährt, daß er durch sein geistliches Leben die von außen empfangene und stets treu festgehaltene Glaubenslehre vertieft. Und doch überwiegt zugleich in ihm eine andere Erfahrung. Das letztlich unaussprechliche Geheimnis übersteigt unendlich die Erfahrung, die er von ihm hat oder überhaupt haben kann. *Das Mysterium steht immer über dem Mystiker*; es formt seine Erfahrung und ist seine absolute Norm.«[10]

Weil das Mysterium nur im Glauben ergriffen werden kann, ist Mystik eine Vertiefung des Glaubens. So bringt de Lubac Mystik auf die Formel: »Mystik ist ein Glaube, der innerlich geworden ist durch Verinnerlichung des Mysteriums. In dem Maße aber, in dem das Mysterium verinnerlicht wird, läßt der Glaube an das Mysterium den Mystiker aus sich heraustreten. Die Ekstase (ein Überstieg nach außen, der im wahren Sinn seinshaft genannt werden kann) ist immer das Erste und Vorzügliche im Vergleich zur Enstase, dem Eintreten nach innen.«[11] In dieser Definition werden bereits Kriterien zur Unterscheidung von christlicher und außerchristlicher Mystik gegeben. Für de Lubac ist Mystik die letzte und höchste Entfaltung des christlichen Lebens, »eingebettet in ein dreifaches Verhältnis zum Mysterium in Glaube, Hoffnung und Liebe«.[12] Mystik ist in diesem Sinn die Einheit, Verinnerlichung und Vertiefung von Glaubenswissen (»fides quae«) und Glaubensleben (»fides qua«).

Merkmale christlicher Mystik

Mystik als Gottähnlichkeit

In der mystischen Einigung geht es wesentlich um die Angleichung an Gott (homoiōsis theōi). De Lubac nimmt hier in mystischem Kontext die auf Gen 1,26f. (LXX) zurückgehende klassische Unterscheidung zwischen »eikōn« (Bild) und »homoiōsis« (Ähnlichkeit) auf: »Laßt uns (den) Menschen machen nach unserem Bild und (unserer) Ähnlichkeit (kat' eikona kai kath' homoiōsin).« Mit vielen griechischen und lateinischen Kirchenvätern un-

10 Ebd., S. 58f., dt. Übers. S. 91f.

11 Ebd., S.61, dt. Übers. S. 93.

12 Ebd., S. 75, dt. Übers. S. 104.

terscheidet er die Gottähnlichkeit von der Gottebenbildlichkeit: »Die ›Gottebenbildlichkeit‹ ist zwar unveräußerlich in jedem Menschen, aber die Einigung mit Gott ist ›eine Einigung der Ähnlichkeit‹. Eine Mystik, die nur auf der Ebene der Gottebenbildlichkeit läge, wäre für den Menschen das Bewußtwerden seiner selbst, des Seinsgrundes, ohne das Gnadengeschenk Gottes in der Gabe des Mysteriums. Auf seiten des Menschen läge dies auf der Ebene von Freiheitsverwirklichung und Tugendentfaltung. Ihrer inneren Logik nach drängt diese Form der Mystik hin zum Quietismus.«[13]

Gottebenbildlichkeit ist die schöpfungsgemäße Gemeinschaft des Menschen mit Gott, während Gottähnlichkeit gnadenhafte mystische Angleichung an Gott bedeutet.

Mystik eschatologischer Hoffnung

Die Gottähnlichkeit in der mystischen Angleichung an Gott ist ein innerweltlich unabschließbarer Prozeß, denn sie kann immer tiefer werden. Deshalb »ist die christliche Mystik nach vorn ausgerichtet, auf ein Ziel hin, auf Gott, der uns ruft und uns zum Ende des Weges zieht. Sie setzt eine Entwicklung voraus, die man niemals als vollendet bezeichnen kann. Es liegt in ihr ein Element eschatologischer Hoffnung.«[14]

In der Dynamik christlicher Mystik sieht de Lubac ein Unterscheidungskriterium zum »naturalistischen Mystizismus«. Dieser ist »in seinen abgeschwächten Formen mehr auf das Überzeitliche hin ausgerichtet oder an der Vergangenheit orientiert. Weil das natürliche Element der Mystik, das auf der Gottebenbildlichkeit gründet, nicht einfachhin untergeht, ist es verständlich, daß man diese Orientierung bis zu den christlichen Mystikern findet (besonders in der Patristik): sie zeigt sich dort als Heimweh nach dem verlorenen Paradies; aber das ist nicht das Wesentliche.«[15] Das Wesentliche an christlicher Mystik ist für de Lubac, daß sie nach vorn ausgerichtet ist auf eine letztlich unvorstellbare Gemeinschaft mit Gott, deren Vorgeschmack in der mystischen Einigung gnadenhaft geschenkt wird.

Mystisches Schriftverständnis

Für de Lubacs Bemühungen um eine mystische Erneuerung sind seine Arbeiten über das geistliche Schriftverständnis besonders wichtig: »Da sich

13 Ebd., S. 61f., dt. Übers. S. 94.

14 Ebd., S. 62, dt. Übers. S. 94f.

15 Ebd., S. 62, dt. Übers. S. 95.

die christliche Mystik im Einfluß des gläubig empfangenen Mysteriums entfaltet – des Mysteriums von der Menschwerdung des Wortes Gottes, die in der Schrift geoffenbart ist –, besteht sie im wesentlichen in einem tieferen Verstehen der Heiligen Schriften. Das Mysterium ist der Sinn der Schrift, die Mystik das Begreifen dieses Sinns.«[16] Mystisches Leben aus dem christlichen Heilsmysterium und mystisches oder geistliches Verständnis der Heiligen Schrift sind untrennbar miteinander verbunden. Deshalb stellt de Lubac fest: »Christliche Mystik ist dieses Verstehen, das zum Ziel gelangt gemäß den vier traditionellen Schriftsinnen, die aufeinander aufbauen: Geschichte, ›Allegorie‹ oder Lehre, Moral oder ›Tropologie‹, Anagogie.«[17] Die Geschichte oder der Buchstabe (*littera*) haben die Tendenz, die Exegese aus sich zu entlassen, die Allegorie die Dogmatik, die Tropologie und die Anagogie die Spiritualität und die Mystik.[18] »Der anagogische Sinn, in dem der Geist sich in einer einzigartigen Anschauung zu Gott erhebt, vereinigt in sich den Reichtum der drei vorausgehenden Schriftsinne, ohne diese etwa auszuschließen oder sich von ihnen frei zu machen. Er setzt die ganze geschichtliche Heilsverwirklichung als unerläßliche und dauernde von Gott geschenkte Grundlage voraus.«[19]

Mystisches oder geistliches Schriftverständnis bedeutet für de Lubac keine Entwertung der anderen Schriftsinne und besonders keine Kritik an den Errungenschaften der modernen Exegese. Vielmehr ist mystisches Schriftverständnis nach dem Zeugnis der Mystiker, die de Lubac anführt[20], ein Geschenk Gottes, das die Schrift auf eine besondere Weise der Unmittelbarkeit verstehen läßt.

Mystik als geistliche Vermählung

Die mystische Vereinigung mit Gott wird in der Tradition oft unter den Bildern der geistlichen Vermählung oder der heiligen Hochzeit (»hieros gamos«) dargestellt. De Lubac erinnert an Hosea und das Hohelied sowie an die Kommentare zum Hohenlied, die Origenes, Gregor der Große, Rupert von Deutz und Bernhard von Clairvaux verfaßt haben.[21]

Das Symbol der geistlichen Vermählung bringt die Vereinigung der Seele mit Gott zum Ausdruck, ohne einer Identitätsmystik zu verfallen, die in

16 Ebd., S. 63, dt. Übers. S. 95.

17 Ebd.

18 Vgl. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, II/1. Paris 1961, S. 421, 429ff.

19 *Mystique et Mystère*, a.a.O., S. 63, dt. Übers. S. 96.

20 Ebd., S. 63f.

21 Ebd., S. 65f.

der mystischen Einigung den Menschen in Gott hinein auflöst. »Es handelt sich um gegenseitige Liebe – obwohl alle Initiative von Gott kommt.«[22] De Lubac faßt seine Ausführungen zur geistlichen Vermählung zusammen mit einem Text von Johannes vom Kreuz, wo die wesentlichen Merkmale christlicher Mystik beschrieben werden: »Wenn wir von Vereinigung der Seele mit Gott sprechen, so meinen wir nicht jene Vereinigung, die zwischen Gott und allen Geschöpfen besteht, sondern die Vereinigung der Seele mit Gott und ihre Umgestaltung in ihn durch die Liebe. Diese ist nicht immer gegeben, sondern nur mit der Gottgleichförmigkeit aus Liebe. Darum heißt sie Vereinigung durch Gleichförmigkeit. Jene wird substantiell, wesenhaft genannt und ist natürlich, diese hingegen ist übernatürlich. Sie kommt zustande, wenn beide Willen, nämlich der Seele und Gottes, einander gleichförmig sind, so daß es in dem einen nichts gibt, was dem andern widersteht. Wenn also die Seele restlos dem entsagt, was dem Willen Gottes widerstrebt oder nicht gemäß ist, dann wird sie durch Liebe umgestaltet in Gott.«[23]

De Lubac versteht geistliche Vermählung nicht nur als die mystische Einheit der Seele mit Gott, sondern vor allem als ekklesiale Mystik. Darauf weisen bereits die Hoheliedkommentare der Väterzeit und des Mittelalters hin. »Die christliche Mystik ist auch und notwendigerweise eine ekklesiale Mystik, da sich die Menschwerdung zunächst in der Kirche als Vermählung des Wortes mit der Menschheit verwirklicht ... Alles, was von der christlichen Seele ausgesagt wird, betrifft zunächst die Kirche in ihrer Gesamtheit.«[24]

Trinitarische Mystik

Christliche Mystik ist Vereinigung mit dem dreifaltigen Gott, den Jesus uns geoffenbart hat. In der mystischen Vereinigung schenkt sich uns der dreifaltige Gott. »Der Gott, den wir anbeten und der uns mit sich vereinigen will, ist kein Gott ohne Gestalt, man wird ihn vielmehr ›Über-Gestalt‹, ›unendlich bestimmte Über-Gestalt‹ nennen. Er ist keine Unendlichkeit der Zerstreuung, sondern der Sammlung; in ihm konzentriert sich das Mysterium des personalen Seins.«[25]

---

22 Ebd., S. 65.

23 Ebd., S. 67, dt. Übers. S. 98; vgl. Johannes vom Kreuz, *Empor den Karmelberg*. Übertr. v. Oda Schneider. Einsiedeln [4]1989, S. 74.

24 Ebd., S. 67, dt. Übers. S. 98.

25 Ebd., S. 68, dt. Übers. S. 98f. Zur »Über-Gestalt« vgl. H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, I. Schau der Gestalt. Einsiedeln 1961, S. 416.

Mit der trinitarischen Mystik ist auch das bekannte mystische Thema von der Gottesgeburt in der Seele verbunden. Der Christ als geistlicher Mensch weiß, daß das geschichtliche Kommen des Wortes Gottes an Weihnachten erst ein Anfang ist. Das Wort Gottes muß heute in ihm geboren werden, wie es z.B. Angelus Silesius aussagt: »Wird Christus tausendmal zu Bethlehem gebohrn / Und nicht in dir; du bleibst noch Ewiglich verlohrn.«[26] Voraussetzung dafür sind die Sammlung und das Schweigen: »Nach dem ewigen Schweigen, in dem der Vater sein Wort von Ewigkeit her ausspricht, nach dem Schweigen der Nacht von Betlehem, entdecken wir hier ein drittes Schweigen, die Sammlung der Nacht im Innersten der Seele, die ihren Erlöser aufnehmen soll ... ›Und nun denn, wenn tiefes Schweigen all dein Inneres umfängt, dann senkt sich lautlos das allmächtige Wort vom Thron des Vaters her in dich ein.‹«[27] Aber auch die mystische Erfahrung der Gottesgeburt im Herzen des Glaubenden bleibt stets verwiesen auf das Mysterium, daß Gott in seinem Sohn unter uns erschienen ist. So ist die Gottesgeburt in der Seele des Glaubenden die ständige Aktualisierung des kommenden Christus (vgl. Offb 1,4; 3,11.29; 22,20).

Kirchlich-eucharistische Mystik

Das Wort »mysticum« oder die Bezeichnung »mystice significatum« haben eine theologiegeschichtlich weite Geschichte, die de Lubac in *Corpus mysticum* darstellt.[28] Von diesem Buch ging eine Neubesinnung auf das Verhältnis von Kirche und Eucharistie aus, die auch für die Mystik von Bedeutung ist. De Lubac stellt hier mit reichlichem dogmengeschichtlichem Material dar, wie im 12. Jahrhundert als Reaktion auf den zweiten Abendmahlsstreit, der durch Berengar ausgelöst wurde, sich die Terminologie ändert: die Kirche wird nun als »corpus mysticum« bezeichnet und die Eucharistie als »corpus verum«.

Das eucharistische Geheimnis ist die Lebensmitte der Kirche und der christlichen Gemeinde: »sacramentum unitatis«. Mit Bezug auf die Didache (9,3) stellt de Lubac fest: »Wie das Brot und der Wein gebildet sind aus einer Fülle von Weizenkörnern und Tropfen ausgepresster Weintrauben, so bildet sich diese Gemeinde durch die Vereinigung aller Menschen, die an derselben Eucharistie teilhaben und so Glieder des einzigen Leibes Christi

---

26 *Cherubinischer Wandersmann*. Kritische Ausgabe, hrsg. v. L. Gnädinger. Stuttgart 1984, S. 36.

27 *Mystique et Mystère*, a.a.O., S. 71, dt. Übers. S. 102. Das Zitat stammt aus Guerricus d'Igny, *De adventu Domini sermo* 4,2 (PL 185,23 A).

28 Kurz zusammengefaßt in *Communauté chrétienne et communion sacramentelle*, in: *Théologies d'occasion*. Paris 1984, S. 77-81.

werden.«[29] Eucharistische Gemeinschaft mit Christus ist Einverleibung in Christus. So ist die Eucharistie »dulcis esca unitatis«.[30]

Es geht de Lubac um eine Rückbesinnung auf die »sakramentalen Ursprünge der christlichen Gemeinde, auf die mystischen Quellen der Kirche«.[31] Er nimmt damit bereits vor dem Zweiten Vaticanum einen Gedanken auf, der sich besonders in der orthodoxen Theologie findet und inzwischen auch in der westlichen Kirche und Theologie herausgestellt wird: eucharistische Ekklesiologie.[32] Den inneren Zusammenhang von Eucharistie und Kirche faßt de Lubac in *Méditation sur l'Eglise* ([3]1954) so zusammen: Die Kirche macht die Eucharistie. Die Eucharistie macht die Kirche.[33] Das bedeutet für ihn: »Kirche und Eucharistie ereignen sich täglich in wechselseitiger Durchdringung: die Idee der Kirche und die Idee der Eucharistie müssen sich in gleicher Weise gegenseitig fördern und vertiefen. Wir sind natürlich nicht so naiv zu glauben, daß sich ihre lebendige Synthese jemals, in irgendeinem Jahrhundert, vollkommen verwirklicht habe im Denken der Theologen oder in der Praxis des Volkes.«[34] De Lubacs Arbeiten zu Kirche und Eucharistie halten viel Material bereit zum Aufbau einer eucharistischen Ekklesiologie. Die enge Verbindung von Eucharistie und Kirche ist aber auch eine Herausforderung an die Christen, wieder das Wesentliche an ihrer Kirchengemeinschaft zu entdecken: die Einfügung in den eucharistischen und ekklesialen Leib Christi. Es handelt sich stets um die Einfügung in einen wirklichen Leib: »Réalisme sacramentel, réalisme ecclésial«.[35]

Mystik, Moral und Religion: Die dreigeteilte Anthropologie in der christlichen Tradition

Zu de Lubacs Arbeiten über die Mystik gehört auch seine umfangreiche Studie *Anthropologie tripartite*.[36] In *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* stellt er dazu fest: »Parallel zu den Abhandlungsversuchen um das Problem

29 Ebd., S. 80.

30 Ebd. mit Verweis auf Augustinus, *In Ioh. ev. tract.* XXVI.

31 Ebd., S. 81.

32 Vgl. dazu J. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln 1987, S. 16-19.

33 *Die Kirche.* Eine Betrachtung, übertr. u. eingel. v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1968, S. 127-142.

34 *Communauté chrétienne et communion sacramentelle*, a.a.O., S. 81.

35 Ebd.

36 Erstmals erschienen ital. unter dem Titel: *Morale e mistica. L'antropologia tripartita nella tradizione cristiana*, in: H. de Lubac, *Mistica e mistero cristiano* (= Opera omnia 6). Milano 1979, S. 39-163; jetzt auch im franz. Original in *Théologie dans l'Histoire*, I. Paris 1990, S. 113-199. Vgl. dazu N. Eterović, Cristianesimo e religioni secondo H. de Lubac. Roma 1981, S. 236-244.

der Mystik wurde als Beilage eine Arbeit über die geistliche Anthropologie unternommen nach der Tradition, die von Paulus 1 Thess 5,23 ausgeht; sie blieb in unvollendetem Zustand; ich bedaure dies, denn hier war wenigstens für mich eine Gelegenheit, Klarheit zu bringen in alle grundlegenden Fragen bezüglich Vernunft und Offenbarung, Moral und geistliches Leben, Freiheit und Gnade, Geist des Menschen und Geist Gottes.«[37]

Religion und Mystik

Gegen die Behauptung von William James und Alfred Loisy, daß die Wurzel jeder Religion in der Mystik zu suchen sei, hält de Lubac fest: »Ohne sich für oder gegen die mystische Wurzel jeder Religion auszusprechen, ist es möglich zu behaupten, daß gegenwärtig nicht jede Religion mystisch ist, ebensowenig wie jede Mystik religiös ist.«[38] Um seine Position zu erhärten, bezieht sich de Lubac auf den Koran. Er weiß, daß die Frage nach der Mystik im Islam heiß umstritten ist. Er selbst ist der Meinung, daß der Koran den Zugang zu mystischer Erfahrung verschließt.[39] Hier kommt wieder de Lubacs Grundbestimmung der Mystik als Verinnerlichung des Mysteriums zum Durchbruch. Für einen echten Muslim ist das Geheimnis Gottes nicht mitteilbar. »Der Glaube der Christen an die Menschwerdung Gottes und dadurch die neue Ordnung der Beziehungen zwischen Gott und Menschen können nur eine Gotteslästerung sein; die einzig möglichen Beziehungen werden mit dem Wort Islam ausgedrückt, was *Hingabe* bedeutet.«[40]

Es gilt aber auch, daß nicht jede Mystik religiös ist. Das zeigt sich besonders in der Gegenwart, »sei es in Erfahrungen, die mystisch genannt werden können, aber sich außerhalb jedes religiösen Kontextes ereignen, sei es in mystischen Erfahrungen auf der Grundlage des Atheismus«.[41]

Mystik und Moral

Den Unterschied von Mystik und Moral zeigt de Lubac zunächst an zwei Beispielen, bevor er ihn ausführlich in *Anthropologie tripartite* behandelt.

---

37 A.a.O., S. 144.

38 *Morale e mistica*, a.a.O., S. 51.

39 Vgl. ebd., S. 52.

40 Ebd.

41 Ebd., S. 54; vgl. dazu *Affrontements mystiques*. Paris 1950, S. 141-183: *»Nietzsche mystique«*; weiterhin *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus*, übertr. v. E. Steinaker u. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1984.

Die Vergebung zugefügter Beleidigungen oder Angriffe kann ein sittlich guter Akt sein in der Nachfolge Jesu Christi, sie kann aber auch aus mystischen Gründen erfolgen. Ein Beispiel für letztere Möglichkeit findet de Lubac im Buddhismus, wo der von einem Angreifer tödlich verwundete Aryadeva seinen Schülern verbietet, den Schuldigen zu verfolgen, denn: »Alles ist leer. Für denjenigen, der die Wahrheit kennt, gibt es weder Freund noch Feind, weder Mörder noch Opfer.«[42]

Der Unterschied von Moral und Mystik kann auch an verschiedenen Auffassungen über die Unsterblichkeit herausgestellt werden. Für die Moral ist wichtig die Frage nach der jenseitigen Vergeltung der Taten, die in diesem Leben vollbracht worden sind. Für die Mystik ist die wiedergewonnene Einheit des Menschen entscheidend.

Diese beiden Beispiele können die christliche Sicht von Mystik und Moral nicht einholen. Deshalb versucht de Lubac, aus der christlichen Tradition das Verhältnis beider zu klären. Hier setzt seine Studie *Anthropologie tripartite* ein. Die Unterscheidung zwischen Mystik und Moral gründet bei vielen Mystikern auf einer dreigeteilten Anthropologie: Geist – Seele – Leib. Ausgangspunkt dieser Dreiteilung ist 1 Thess 5,23: »Der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar und bewahre euren Geist, eure Seele und euren Leib unversehrt, damit ihr ohne Tadel seid, wenn Jesus Christus, unser Herr, kommt.« De Lubac untersucht die Auslegungsgeschichte dieser dreigeteilten Anthropologie von den Vätern bis zur Gegenwart.[43] Diese Dreiteilung ist nicht primär ein Gegensatz zur geläufigen Zweiteilung in Leib und Seele, sondern eher ihre Vervollständigung. Innerhalb der dreigeteilten Anthropologie geht es de Lubac besonders um den Geist. Mit vielen Belegen aus der theologischen und mystischen Tradition wird herausgestellt, daß der menschliche Geist Teilhabe am göttlichen Geist ist, »das Prinzip eines höheren Lebens, der Ort der Verbindung mit Gott«.[44] So ist der Geist »der Ort der Mystik«.[45] »Die Philosophen und Theologen kümmern sich mehr als die Mystiker um die Vernunft und neigen (bis in ihre historischen Studien hinein) dazu, die Dreiteilung auf eine Zweiteilung zu reduzieren, während hingegen die geistlichen Schriftsteller geneigt sind, die Dreiteilung herauszustellen. Sie erhöhen gern den *Geist* nicht nur über die *Seele*, sondern auch über die theoretische und praktische Vernunft.«[46] Für die Mystiker ist die Seele der Sitz der Moral oder der Praxis, der Geist ist der Ort der Betrachtung oder der Anschauung.

---

42 *Morale e mistica*, a.a.O., S. 55.

43 Vgl. *Anthropologie tripartite*, a.a.O., S. 128-176.

44 Ebd., S. 123.

45 Ebd., S. 177-186.

46 Ebd., S. 179.

Mit der Seele als dem Ort der Moral ist die Personalität des Menschen verbunden, d.h. seine Freiheit sowie Urteils- und Entscheidungsfähigkeit. »Wie die Seele sich orientiert, wird das menschliche Wesen entweder ›fleischlich‹ oder ›geistig‹«.[47] Der Geist ist der Ort der Öffnung auf Gott. Er ist Verlangen nach Gott. Deshalb bringt de Lubac das Verhältnis von Mystik und Moral auf die kurze Formel: »Die Moral ist mehr das Geschehen der Seele, die Mystik das Geschehen des Geistes.«[48] Trotz dieser Unterscheidung hebt de Lubac mit dem großen Traditionszeugnis die Einheit von Mystik und Moral hervor, denn in beiden ist der Mensch auf dem Weg zu seiner übernatürlichen Bestimmung.[49] Die Moral ist Vorbereitung auf die Mystik.[50] Zugleich gibt es in der katholischen Kirche ein reziprokes Verhältnis von Religion, Moral und Mystik.[51]

Die Verbindung von Moral und Mystik faßt de Lubac mit Wilhelm von Saint-Thierry so zusammen: »Die mystische Einheit mit Gott ist ganz durchdrungen von Moral, weil sie vollkommene Zustimmung ist zu Jenem, der nicht nur das Gute, sondern im konkretesten und einzigartigen Sinn der Gute ist.«[52]

Philosophie und Mystik

De Lubac beschäftigt sich besonders im sechsten Kapitel von *Sur les chemins de Dieu* (1956) mit dem Verhältnis von Philosophie und Mystik. Es trägt die Überschrift: »Von der Suche nach Gott«.[53]

Zunächst geht es um die Frage nach dem Wesensunterschied von Philosophie und Mystik: »Wäre Philosoph nur einer, der sich der Dialektik bedient, während Mystiker nur einer wäre, der Erfahrungen machte? Versuchte dieser, das Innerste des Seins auszuloten, während jener sich wahrzunehmen bemühte, wie das Denken das Sein hervorbringt oder ausdrückt? Wäre der eine, der Mystiker, ein Mensch des Unmittelbaren, so der andere, der Philosoph, ein Mensch des Mittelbaren?«[54] Die Gegenüberstellung von

47 Ebd., S. 185.

48 Ebd., S. 179.

49 Vgl. ebd., S. 157.

50 Vgl. ebd., S. 180.

51 Vgl. ebd., S. 186, 188.

52 Ebd., S. 192.

53 *Auf den Wegen Gottes.* Dt. Neuausgabe nach der Übertr. v. R. Scherer, überarb. v. C. Capol. Einsiedeln/Freiburg i.Br. 1992, S. 118-142.

54 Ebd., S. 118.

Dialektik und Erfahrung, von Mittelbarem und Unmittelbarem macht noch nicht den spezifischen Unterschied von Philosophie und Mystik aus. De Lubac stellt vielmehr sowohl beim Philosophen als auch beim Mystiker eine Dialektik fest. Die Dialektik des Mystikers, der durch die Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Einigung den Weg zu Gott sucht, ist affektiv und vital, während der Philosoph rational durch Beweise zu Gott als der ersten Ursache und dem letzten Ziel zu gelangen sucht. Beide nehmen ihren Ausgangspunkt bei einer Erfahrung, jedoch mit dem Unterschied, daß die Erfahrung des Philosophen aktiv, jene des Mystikers passiv ist.[55] »Der Philosoph geht von einem Bedürfnis nach Erklärung aus, das zumindest virtuell ein Bedürfnis nach totaler Erklärung ist ... Sein Ehrgeiz ist es, das Universum zu verstehen. Wenn er also im Lauf seines Suchens Gott begegnet – wie es ja nicht anders geschehen kann –, so in der Eigenschaft Dessen, der die Welt trägt und das Prinzip ihrer Erklärung ist ... Was der Philosoph setzt, ist niemals das absolut Absolute, sondern ›das Absolute in Beziehung zu ihm selber‹.«[56]

Doch Gott als Träger und Erklärungsprinzip des Universums genügt dem menschlichen Geist nicht, der auf eine innigere Gemeinschaft mit Gott angelegt ist. So geht die mystische Sehnsucht tiefer und radikaler nach der Einigung mit Gott. Die Voraussetzung dafür liegt in de Lubacs Geistbegriff. Er sieht im Geist als Bild Gottes, als Vermögen des Absoluten etwas Göttliches wirksam, so daß der göttliche Bereich das »normale Klima« des Geistes ist. Die Spur des Göttlichen im Geist ermöglicht die Einigung mit Gott.[57]

Ein weiterer Grund, warum Philosophie (als rationale Gotteserkenntnis) in Mystik umschlägt, liegt für de Lubac im Geheimnis Gottes, das philosophisch nicht ausgeschöpft werden kann. »Genauso wie wir Gott in keinem unserer Begriffe fassen können, so können wir die Tätigkeit des Geistes, die uns wirklich zu Ihm führt, nicht in eine Formel oder in irgendein Argument einschließen, sofern dieses Argument selbst formuliert ist.«[58] Die »Tätigkeit des Geistes, die uns zu Gott führt«, ist die geheimnisvolle Gegenwart Gottes im Geist. Sie erweckt im Menschen das natürliche Verlangen, Gott in sich selbst zu schauen: »L'esprit est donc désir de Dieu«.[59]

---

55 Vgl. ebd.

56 Ebd., S. 119.

57 Vgl. dazu M. Figura, Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac. Einsiedeln 1979, S. 27-55.

58 *Vom Erkennen Gottes.* Übers. v. R. Scherer. Freiburg i.Br. 1949, S. 51.

59 *Surnaturel. Etudes historiques.* Paris 1946 (Neuauflage 1991), S. 483.

De Lubac fragt auch in seinen Werken zur Gotteserkenntnis[60] nach dem genauen Sinn dieses Verlangens: »Drückt es nochmals das rationale Bedürfnis aus, auf das die philosophische Tätigkeit antwortet, oder definiert es auf seine Weise den mystischen Aufschwung in seiner naturhaften Wurzel? Oder muß man darin nicht vielleicht die grundlegende Einheit des einen wie des anderen sehen?«[61] Dazu wird die Position Thomas von Aquins untersucht. Bei ihm sind, so stellt de Lubac heraus, der philosophische und der mystische Aspekt des natürlichen Verlangens nach der Gottesschau miteinander verbunden. Das »desiderium naturale visionis Dei« ist für Thomas zutiefst mystischer Natur, doch er ist bestrebt, seine Wirklichkeit im Geist rational festzustellen.[62] De Lubac stellt heraus, daß auch bei Thomas von Aquin die angestrebte Einheit von Philosophie und Mystik in der Frage nach dem »desiderium naturale visionis Dei« letztlich zerbricht. Auch J. Maréchals Versuch, eine tiefgehende Kontinuität zwischen Mystik und Philosophie aufzuweisen, scheiterte letztlich, da er im philosophischen Bereich hinter die aus dem Studium der Mystik gewonnenen Einsichten zurückgehen mußte.[63] Als Grund für die wohl unerreichbare Einheit von Philosophie und Mystik gibt de Lubac an: »Der mystische Aufschwung setzt das metaphysische Fragen nicht eigentlich fort, verdoppelt es nicht, noch löst er es ab, wenn er es auch beleben und darin einen Ansporn finden kann. Seine Wurzel ist anders, sein Ziel ist anders, und nicht minder ist es sein elementarer Vollzug. Philosophisches Fragen steigt kraft einer rationalen Notwendigkeit analytisch von der Wirkung zur Ursache zurück. Der mystische Aufschwung erhebt sich von der als Zeichen wahrgenommenen Wirkung zu dieser selben Ursache in einer Bewegung, die sich rein vernunftgemäß nicht rechtfertigen ließe – denn ginge es um eine Schlußfolgerung, dann enthielte der ›Schluß‹ mehr, als was in den ›Prämissen‹ enthalten war –, die aber einer nicht minder gebieterischen Forderung des Geistes entstammt als die logische Forderung oder, genauer, einer Anziehung des Seins durch seine Indizien hindurch. Der Philosoph wird nach seinem Forschen in der Schau der von nun an voll verstandenen Wirkung ruhen; der Mystiker weist schließlich alle Zeichen von sich – wird aber damit niemals ganz ans Ende gelangen –, um in der Schau des alleinigen Gottes zu ruhen.«[64] Hier stellt de Lubac nun den Unterschied zwischen Philosophie

60 *De la connaissance de Dieu*. Paris 1945; ²1948; weiterhin *Sur les chemins de Dieu*. Paris 1956 (Nachdruck 1983).

61 *Auf den Wegen Gottes*, a.a.O., S. 121.

62 Vgl. ebd., S. 121f.

63 Vgl. dazu M. Figura, a.a.O., S. 61-65.

64 *Auf den Wegen Gottes*, a.a.O., S. 122f.

und Mystik deutlich heraus, nach dem er zu Beginn des sechsten Kapitels von *Sur les chemins de Dieu* gefragt hat. Doch trotz der Unterscheidung zwischen Philosophie und Mystik ist de Lubac der Überzeugung, daß sich philosophische Erkenntnis erst in der Mystik vollendet. Deshalb stellt er lapidar fest: »Der mystische Aufschwung ist kein Luxus.«[65] Zugleich macht er eine Aussage über das Wesen christlicher Mystik: »Wie der Mystiker sich danach sehnt, Gott in sich selbst zu erkennen, nämlich so wie Gott sich erkennt, so sehnt er sich – wenn er irgendeine Offenbarung dieser Liebe empfangen hat –, Gott um seiner selbst willen zu lieben, nämlich mit der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. So öffnet er sich allseits für den göttlichen Einbruch.«[66]

In diesem Zusammenhang beschäftigt sich de Lubac mit der Frage, inwiefern Mystik Anschauung Gottes ist. Mit der großen Tradition der griechischen und lateinischen Kirchenväter, mit der spanischen Mystik des Karmel beschreibt er die mystische Anschauung Gottes als »Schau in der Nacht«, denn »man findet Ihn nur, indem man Ihn unablässig sucht. Gott bleibt immer ›der Gesuchte‹.«[67]

Die Mystiker stellen immer wieder fest, daß von der geschenkten mystischen Anschauung Gottes kein Begriff und keine klare Erkenntnis in der Seele zurückbleiben, sondern das in Worten unaussagbare Gefühl der Gegenwart Gottes.[68]

Während sich der Philosoph des Verstandeslichtes bedient, um die Wahrheit zu erkennen, bleibt dem Mystiker die Schau in der Nacht, durch die er hindurchgehen muß, um zu jener »überhellen Dunkelheit« (»hyperphōtos gnophos«)[69] zu gelangen, in der Gott wohnt.

Mystik konkret: Jules Monchanin und Pierre Teilhard de Chardin

Christliche Mystik als Verinnerlichung des Mysteriums Gottes in Glaube, Hoffnung und Liebe ist de Lubac konkret begegnet in seinen Freunden Jules Monchanin und Pierre Teilhard de Chardin.

---

65 Ebd., S. 134.

66 Ebd.

67 Ebd., S. 135. Vgl. dazu z.B. Augustinus, *In Ioh. ev. tract.* LXIII,1 (CCL 36,485): Quaeramus inueniendum, quaeramus inuentum. Vt inueniendus quaeratur, occultus est; ut inuentus quaeratur, immensus est.

68 Vgl. M. Figura, Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa, in: M. Schmidt/D.R. Bauer (Hrsg.), Grundfragen christlicher Mystik. Stuttgart/Bad Cannstatt 1987, S. 25-38.

69 Ps.-Dionysius Areop., *De myst. theol.* I,1 (PG 3,997).

Jules Monchanin (1895-1957)

De Lubac hat ein sehr persönliches Buch über Monchanin verfaßt: *Images de l'abbé Monchanin* (1967).[70] Monchanin hat de Lubac, der ab Herbst 1930 auch Vorlesungen in Lyon über vergleichende Religionsgeschichte halten mußte, in das religiöse Denken Indiens eingeführt.[71] Monchanin, Lyoner Priester, ging 1938 nach Indien und hat dort 19 Jahre, zunächst als Pfarrer und dann als Eremit, gelebt. Er starb am 10. Oktober 1957 in Paris. Seine Schriften, persönlichen Aufzeichnungen und Briefe sind posthum veröffentlicht worden.[72]

Bereits bei der ersten Begegnung (1930) spürt de Lubac, daß Monchanin »das Absolute sucht«.[73] Monchanin lebte ganz aus dem Geheimnis der Trinität, in dem er das Geheimnis des Seins, der Schöpfung, des menschlichen Lebens und der letzten Bestimmung des Menschen verankert sah.[74] Er war ein vorzüglicher Kenner indischer Religion und Mystik. Seine tiefe Sympathie für die indische Mystik ließ ihn aber zugleich die Unvergleichlichkeit der christlichen Mystik besser verstehen. Er hatte zunächst geglaubt, das religiöse Denken Indiens sei in seiner mystischen Höchstentfaltung natürlicherweise offen auf das trinitarische Mysterium. Doch er erkannte immer mehr die Diskontinuität zwischen beiden. Er mußte nämlich feststellen, »daß das indische Denken, das zutiefst auf die Einzigkeit des Einen ausgerichtet ist, nicht ohne eine die Seele kreuzigende Nacht zu trinitarischem Denken erhoben werden kann. Es muß eine Umwandlung des Erkennens durchmachen, ein Erleiden des Geistes«.[75] Wie jede echte christliche Mystik, so ist auch Monchanins Mystik trinitarisch strukturiert, d.h. »sie ist eine Mystik des Heiligen Geistes, denn durch den Geist wird die Schöpfung zum Wort zurückgeführt, das ihr den Schoß des Vaters eröffnet«.[76] Den Zugang zur christlichen Mystik fand Monchanin in der Nachfolge Jesu und in einer ausgeprägten Verehrung des Heiligen Geistes.

---

70 Vgl. auch *L'abbé Jules Monchanin*, in: *Théologie dans l'Histoire*, II: *Questions disputées et résistance au nazisme*. Paris 1990, S. 373-376; *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, a.a.O., S. 18, 113f.

71 Vgl. *Images de l'abbé Monchanin*. Paris 1967, S.12ff.

72 Vgl. J. Monchanin, Mystique de l'Inde, mystère chrétien. Écrits et inédits, hrsg. v. Suzanne Siauve. Paris 1974.

73 *Images de l'abbé Monchanin*, a.a.O., S. 15.

74 Vgl. ebd., S. 108.

75 Ebd., S. 91.

76 Ebd., S. 114.

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)

Auf die schwierige und mit vielen Problemen belastete Frage nach der Mystik Teilhards (auch *New Age* beruft sich nicht selten auf ihn) kann hier nicht eingegangen werden.[77] Es geht nur um das Zeugnis gelebter Mystik, wie es de Lubac in seinen Werken über Teilhard darstellt.[78]

Von seinem Doppelwerk, das sich in naturwissenschaftlich-philosophische (z.B. *Le phénomène humain*) und mystische Schriften (z.B. *Le milieu divin*) gliedert, hat Teilhard nach de Lubacs Einschätzung der Mystik den Vorrang gegeben.[79] Der entscheidende Zug im Leben Teilhards ist für de Lubac die »Leidenschaft für das Absolute«.[80] Teilhard war unablässig bestrebt, Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden.[81] Für ihn ist die Mystik das einzige Mittel, zum »Herz der Materie« durchzudringen. Die mystische Hoffnung, in die Tiefen des Kosmos einzudringen und dort Gott zu finden, beherrscht auch seine wissenschaftlichen Schriften.

De Lubac ist besonders von Teilhards »vision du Christ« beeindruckt.[82] Sie ist zugleich eine »vision d'unité«, die Teilhards Auffassung von der Welt, vom Menschen und vom Christentum zusammenfaßt. Nach der Geheimen Offenbarung ist Christus »das Alpha und das Omega« (1,8). Diese Schriftstelle spielt bei Teilhard eine zentrale Rolle. Alles ist in und durch Christus erschaffen, und der Kosmos findet in Christus seine Vollendung. So ist Christus der »reale Konvergenzpol«[83] für die ganze Schöpfung. Von Christus als dem Punkt Omega, auf den alles zustrebt (»Christogenèse«), betrachtet Teilhard alle mögliche Mystik (menschliche Mystik, soziale Mystik, Mystik des Suchens) als relativ auf die christliche Mystik[84], denn es geht ihm darum, die Welt in Christus zusammenzufassen. Christliche Mystik heißt für Teilhard, einen Sinn haben für das Absolute, das zugleich

---

77 Vgl. dazu z.B. J. Sudbrack, Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age. Würzburg 1988, S. 70-82; H. Riedlinger, Teilhard de Chardin, in: Chr. Schütz (Hrsg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg i.Br. 1988, S. 1261-1264.

78 Vgl. folgende Werke de Lubacs: *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962; *La prière du Père Teilhard de Chardin*. Paris ²1968; *L'éternel féminin. Etude sur un texte de Teilhard de Chardin. Suivi de Teilhard et notre temps.* Paris 1968; *Teilhard, missionnaire et apologiste.* Toulouse 1966; *Teilhard Posthume. Réflexions et souvenirs.* Paris 1977; *La pensée du P. Teilhard de Chardin*, in: *Théologie dans l'Histoire* II, a.a.O., S. 301-370; *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, a.a.O., S. 103-112.

79 Vgl. *La pensée religieuse*, ebd., S. 12; *La prière*, ebd., S. 8f., Anm. 1; *Teilhard Posthume*, ebd., S. 85.

80 *La pensée religieuse*, ebd., S. 14; *Teilhard Posthume*, ebd., S. 29.

81 Vgl. *La prière*, a.a.O., S. 154-164.

82 Vgl. *La pensée religieuse*, a.a.O., S. 22.

83 *Teilhard, missionnaire et apologiste*, a.a.O., S. 78; vgl. *Teilhard Posthume*, a.a.O., S. 39-57.

84 Vgl. *La prière*, a.a.O., S. 247f.

personal und universal ist.[85] Die Personalität des Absoluten ist für ihn das Unterscheidungsmerkmal zwischen echter und unechter Mystik. Unechte Mystik erstrebt die Einigung mit dem unpersönlichen Seinsgrund.

Bei allen Schwierigkeiten, die das Werk Teilhards aufgibt, stellt de Lubac einige Urintentionen Teilhards heraus, die dem christlichen Leben neue Impulse geben können. Eine wichtige Urintention Teilhards ist das Konvergieren des einzelnen und der Menschheitsfamilie auf Christus hin. Davon ist seine christliche Mystik wesentlich bestimmt, die zugleich zum Einsatz in der Welt auffordert. »Reinheit, Glaube, Treue, Sanftmut und Hoffnung, das ist der Chor der Haupttugenden, denen die Aufgabe zufällt, uns in den göttlichen Bereich hineinzuführen und uns darin zum Wachstum zu verhelfen. Sie müssen die Gefährten unseres Handelns in der Welt sein.«[86]

Die mystische Herausforderung an den heutigen Christen

De Lubacs Studien zu nichtchristlichen Mystiken, die eine eigene Untersuchung verdienten, konnten hier nicht behandelt werden. Denn es ging nur darum, seinen Beitrag zu einer christlichen Mystik herauszustellen. De Lubac sieht in der Mystik die »katholische Synthese« von Verinnerlichung des Glaubens und Leben aus dem Glauben, so daß Religion, Moral und Mystik einen inneren Zusammenhang bilden.[87] Sein Anliegen dabei ist, dem gegenwärtigen Menschen Hilfen zu geben, in der Hektik des Alltags nicht die Mitte zu verlieren. Sie liegt für de Lubac in einer »Wiedergewinnung des Geistes in seiner Integrität durch Rückgriff auf seine – im weitesten Sinn verstandene – kontemplative Funktion«.[88] Diese kontemplative Funktion des Geistes ist entscheidend für christliches Leben, das unter der Führung des Heiligen Geistes auf das Geheimnis des dreifaltigen Gottes ausgerichtet ist, der den Menschen zur endgültigen Gemeinschaft mit sich bestimmt hat. Das Geheimnis des dreifaltigen Gottes kann zwar in mystischer oder kontemplativer Versenkung nicht begriffen werden, doch es schenkt dem Menschen eine Einheit: Der Mensch bezieht sich und sein ganzes Leben auf den geheimnisvollen Gott. Dann aber ist geistliches Leben oder Mystik des Alltags »kein Luxus«, keine komplizierte Sache, die einigen Erwählten vorbehalten ist, sondern »Rückkehr zum

85 Vgl. *La pensée religieuse*, a.a.O., S. 215.

86 Ebd., S. 318.

87 Vgl. *Mistica e mistero cristiano*, a.a.O., S. 143-163.

88 *Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem Konzil.* Dt. Übers. v. K. Bergner. Berlin 1970, S. 20.

Schlichten, denn das Komplizierte ist sicher nicht stets Zeichen geistigen Fortschritts«.[89]

De Lubacs Aussagen zur christlichen Mystik und sein Anliegen, die mystische Dimension des Christentums herauszustellen, lassen sich zusammenfassen mit der inzwischen berühmt gewordenen Prognose Karl Rahners: »Der Fromme von morgen wird ein ›Mystiker‹ sein, einer, der etwas ›erfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein.«[90]

89 *Die Freiheit der Gnade*, II: *Das Paradox des Menschen*, übertr. v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1971, S. 34.

90 K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Ders., Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, S. 22.

»Ihr werdet euch in mich verwandeln«

Kirche und Eucharistie im Denken Henri de Lubacs

Von Paul McPartlan

Archimedes wird der Satz zugeschrieben: »Gebt mir einen Punkt, auf dem ich stehen kann, und ich hebe die Welt aus den Angeln.« – Über das immense und so vielschichtige Werkes Henri de Lubacs bemerkt Hans Urs von Balthasar, der Leser habe die Möglichkeit, »anscheinend weit Entferntes in einem archimedischen Punkt zusammentreffen zu lassen und in seiner geheimen Absicht zu erkennen.«[1]

Diese Möglichkeit erklärt sich aus einer eigenartigen Tatsache: Es gibt ein – äußerst wichtiges – Buch, das de Lubac schreiben wollte, nie aber geschrieben hat. Bereits 1956 bekannte er sich sowohl zu seinem Wunsch als auch zu seiner Unfähigkeit. »Ich weiß genau, daß mich die Idee meines Buches über die Mystik seit geraumer Zeit zu allem inspiriert; von dorther nehme ich meine Urteile, es befähigt mich, meine Gedanken zu ordnen. – Aber ich werde dieses Buch nicht schreiben. Es übersteigt meine Möglichkeiten in jeder Weise, physisch, intellektuell und spirituell. Ich habe seinen Aufbau deutlich vor Augen; ich erkenne und gruppiere die Probleme, die darin besprochen werden sollten, nach Art und Ordnung und weiß sogar, wo sie behandelt werden sollten; ich sehe genau die Richtung, in der die Lösung eines jeden von ihnen gesucht werden sollte – aber es ist mir nicht möglich, diese Lösung zu formulieren.«[2]

Zwanzig Jahre später, bei seinem achtzigsten Geburtstag, blickte er auf seine früheren Worte nochmals zurück und bekannte, »an diesem Punkt ... auch heute noch« zu stehen.[3]

Trotzdem schrieb de Lubac 1965 ein Vorwort für André Raviers Buch *La Mystique et les Mystiques*, in dem er, wie er sagte, »einige der Ideen zusammenfaßte, die nach meinem ursprünglichen Plan in mehreren Bänden entwickelt werden sollten.«[4] In diesem Vorwort, das ganz dem Thema Mystik

---

1 H.U. von Balthasar, Une Œuvre organique, in: H.U. von Balthasar/G. Chantraine, Le cardinal Henri de Lubac, L'homme et son œuvre. Paris 1983, S. 48.

2 *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Namur 1989, S. 113.

3 Ebd., S. 113. In dieser Zeit schickte de Lubac den Text seiner *Mémoire* an von Balthasar und andere Freunde.

4 Ebd., S. 113. De Lubac erweiterte dieses Vorwort für seinen Aufsatz mit dem Titel *Mystique et mystère*, in: *Théologies d'occasion*. Paris 1984, auf den wir uns beziehen werden.

gewidmet ist, zitiert er einen Ausspruch Augustins, der wie ein Refrain in vielen seiner Schriften über andere Themen wiederkehrt, so daß die Hypothese erlaubt scheint, diesen Ausspruch als verbindendes Motiv zu betrachten, das de Lubac wohl für sein großes Vorhaben verwendet hätte. Vielleicht ist es diese Stelle in seinen Betrachtungen zur Mystik, von der man aus am besten all seine ›Ideen‹, ›Gedanken‹, ›Urteile‹ und ›Bewertungen‹ überblicken und erfassen kann; vielleicht ist das der archimedische Punkt.

In diesem Aufsatz werden wir der Frage nachgehen, wie de Lubac dieses Augustinuswort versteht, und anschließend überlegen, warum, wenn doch hier der Schlüssel für die Synthese seines Werkes liegt, sich ihm diese Synthese selbst entzogen hat.

Der Ausspruch des Augustinus

De Lubacs Vorwort über die Mystik erschien in demselben Jahr wie seine endgültige Erweiterung von *Surnaturel* (1946) in zwei Bänden, *Augustinisme et théologie moderne* und *Le mystère du surnaturel*. Es war ein glückliches Zusammentreffen, denn seine Besprechung der Mystik personalisiert das große Thema Natur und Übernatur, das all seine Schriften durchzieht. Schließlich beschrieb er das Übernatürliche folgendermaßen:

»... (es) ist nicht so sehr Gott oder die Ordnung des Göttlichen in sich ... als, in einer allgemeinen und bisher unbestimmten Art und Weise, die göttliche Ordnung, betrachtet in ihrem Verhältnis von Gegensatz und Einheit mit der menschlichen Ordnung.«[5]

Mit anderen Worten, das Übernatürliche ist *Christus*, der Gottes »Geste der Liebe« gegenüber der Menschheit ist.[6] Entsprechend stehen die sorgfältigen Unterscheidungen, mit denen de Lubac die Interaktion des Mystischen und des Mysteriums beschreibt, parallel zu seiner mit viel Mühe und Sorgfalt erstellten Analyse des Verhältnisses zwischen Natur und Übernatürlichem.

Wir sollten gleich eingangs festhalten, daß alle Christen aufgerufen sind, Mystiker zu sein: »mystische Erfahrung ... ist die Frucht des Glaubens ... sie ist das eigentliche Christentum.«[7] Paulus ist hier ein wichtiger Lehrer, nicht weil er einmal in den dritten Himmel erhoben worden ist, sondern weil er auf dem Weg nach Damaskus das Mysterium Christi, *der herab-*

---

5 *Petite catéchèse sur nature et grâce*. Paris 1980, S. 17.

6 Vgl. *Affrontements mystiques*. Paris 1950, S. 201; ebenfalls S. 211, wo de Lubac von dieser »Geste der Liebe« sagt, sie sei »der menschgewordene Gott, sie ist die Inkarnation Gottes«.

7 *Mystique et mystère*, a.a.O., S. 60.

steigt, verstanden und empfangen hat.[8] »Das Mysterium der Inkarnation«, sagt Lubac, Bérulle zitierend, »ist ein dauerndes Mysterium, kein einmaliges Ereignis«[9], und die Anfänge der Mystik liegen in dem demütigen und dankbaren Willkommen, mit dem wir dieses Mysterium *empfangen*.

Es ist so, daß das Mysterium in denen geboren wird, die es willkommen heißen. Lubac zitiert Maurice Blondel, der darauf hinweist, daß Jesus nicht nur als seine Brüder, sondern sogar als seine *Mutter* diejenigen betrachtete, »die sein Wort willkommen heißen und es ausführen«. In einem erstaunlichen Abschnitt verbindet Blondel tatsächlich ein *väterliches* Element mit dem mütterlichen Thema. Er beschreibt, wie wir *divinae consortes naturae* (Teilhaber an der göttlichen Natur) werden: »nur indem wir in uns selbst das erzeugen, was das göttliche Mysterium par excellence ist, nämlich indem wir den Sohn gebären und den Geist atmen; ... so ist der Christ wesentlich *theotokos*«.[10]

Blondel schafft hier eine Verbindung zwischen dem Vater und Maria, der Dreifaltigkeit und der Inkarnation, indem er darauf hinweist, daß, da wir Geschöpfe sind, unsere Art, den Sohn zu zeugen und den Geist zu atmen, in Nachahmung des Vaters, marianisch und inkarnatorisch ist. Wir verlangen danach, den Vater nachzuahmen, indem wir den Sohn zeugen, und die Art und Weise, wie wir das tun, ist, daß wir Maria nachahmen und den Sohn im Fleische zeugen.

»In Betrachtung des Weihnachtsgeheimnisses ... versteht er [der spirituelle Christ], daß das historische Kommen des Wortes Gottes unter die Menschen nur ein Anfang war; das Wort Gottes muß jetzt in ihm geboren werden, so daß der Zweck, für den er auf unsere Erde kam, verwirklicht werden kann.«[11]

Kurz gesagt, »das Mysterium ist Christus ..., und die Mystik besteht zur Gänze darin, Christus zu leben.«[12] Obwohl das Geheimnis des erlösenden Christus im Christen geboren wird, ist sein *Anderssein* durchgehend: »das Mysterium steht am Anfang und am Ende.« Christliches mystisches Leben bedeutet wesentlich, mit dem Glauben an diesem Mysterium zu hängen, um daraus Leben zu erhalten. Es gibt eine entscheidende Interaktion zwischen »dem christlichen Mystiker« und »(dem) einzigartigen (und) fruchtbaren Mysterium«, und an diesem Punkt führt de Lubac den Ausspruch Augustins ein, um zu erklären, daß dieses Verhältnis unendlich lebensspen-

8 Vgl. ebd., S. 64.

9 Ebd., S. 72.

10 Ebd., S. 72.

11 Ebd., S. 70-71.

12 Ebd., S. 57-58, wo er Divo Barsotti zitiert.

dend für den Christen ist. »Im ewigen Leben wird er immer tiefer in das Innere dieses Mysteriums eindringen, und dann wird der Satz des heiligen Augustin gänzlich verwirklicht werden: Indem er sich das Mysterium aneignet, wird er seinerseits von ihm assimiliert werden.«[13]

Es ist vielleicht interessant, daß de Lubac in seinem reich mit Anmerkungen gespickten Vorwort die Herkunft dieses Satzes nicht angibt; ja wir werden sehen, daß er es achtmal anführt, aber nur zweimal die Quelle nennt. Er, der es so oft verwendet, scheint anzunehmen, daß es seinen Lesern ebenso vertraut ist, als eine grundlegende Einsicht des christlichen Lebens. Es stammt aus Augustins *Confessiones*, und der ganze Satz lautet: »Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me« (»Und du wirst mich nicht in dich verwandeln, wie die Speise deines Fleisches, sondern du wirst dich in mich verwandeln«).[14]

Zum ersten Mal zitierte Lubac diese Worte 1938 in seinem ersten Buch *Catholicisme.* In dieser richtungweisenden Studie gab er gleich einen entscheidenden Hinweis darauf, wie er sie versteht. Er verwies auf Augustins Worte im Zusammenhang mit seiner Erklärung dessen, was »unsere Vorfahren« unter dem Verhältnis zwischen Eucharistie und Kirche verstanden. »Vernahmen sie, mit Augustin, die Worte Christi an sie: ›Ich bin deine Nahrung, aber statt mich in dich zu verwandeln, wirst du in mich verwandelt werden‹, so begriffen sie ohne Schwanken, daß sie durch den Empfang der Eucharistie noch inniger der Kirche einverleibt werden sollten.«[15]

1944 bekräftigte de Lubac die Interpretation der Eucharistie in diesem Satz in *Corpus Mysticum.* Er lobte die Fähigkeit des Peter Lombardus, eine Synthese aus der eucharistischen Lehre von Johannes und Paulus zu bilden und schrieb den Erfolg des Lombarden »der Rückkehr zum heiligen Augustinus« zu. »Der Mittelbegriff, der diese Operation ermöglicht, wird in seiner Vollendung dem Genius Augustins verdankt und liegt in der berühmten Aussage: ›Non me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.‹«

Dann, nach einem Hinweis darauf, daß »das eucharistische Brot kein gewöhnliches Brot [ist], es ist das Leben«, fügte de Lubac seine persönliche, eindrucksvolle Zusammenfassung des Ausspruchs hinzu: »Er [Christus] ist selber der Leib, für den die, die ihn essen, zur Nahrung werden.«[16]

Wenn er in seinen Schriften seinen Mitbruder Pierre Teilhard de Chardin verteidigte, deutete de Lubac an, daß er und Teilhard nicht nur die euchari-

13 Ebd., S. 73.

14 Augustinus, *Confessiones* VII,10,16.

15 *Glauben aus der Liebe.* Einsiedeln 1970, S. 89.

16 *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter.* Einsiedeln 1969, S. 219.

stische Interpretation des augustinischen Ausspruches teilten, sondern daß auch bei beiden die Hostie im Brennpunkt ihrer Überlegungen stand. »Er [Teilhard] glaubte, so wie Augustinus, dessen Formeln er wiederbelebte, an die ›verzehrende Kraft der Eucharistie‹ – ›die kleine Hostie, so verzehrend wie ein glühender Schmelztiegel‹ – die, weit entfernt, einverleibt zu werden von dem, der sie ißt, ihn im Gegenteil selbst einverleibt.«[17]

In seiner grundlegenden Studie des Apostelglaubens nach dem Konzil bezieht sich de Lubac einfachhin auf den Spruch als »die berühmte Erklärung zur Eucharistie, die der heilige Augustinus Christus in den Mund legt.«[18]

Ein verbindendes Motiv

Nach all diesen gehaltvollen Zitaten wird es überraschen und verwunderlich erscheinen, daß das Zitat bei Augustinus keineswegs in einem eucharistischen Zusammenhang erscheint. Es steht in 7. Kapitel der *Confessiones.* Seine Taufe berichtet er erst im 9. Buch. Er hörte das Wort, als er, wie er sagt, noch während seiner spirituellen Suche sich nach innen wandte und in die Tiefen seiner Seele eintrat. Dort fand er das glänzende und unwandelbare Licht Gottes; und hier sprach aus der Höhe Gott, der »ewige Wahrheit, wahre Liebe, geliebte Ewigkeit« ist, die besagten Worte zu Augustinus.

Wurde der Spruch also zum erstenmal geäußert, als Augustinus in innerer Kontemplation dem Wort Gottes begegnete, so stellen wir fest, daß de Lubac diesen Kontext vielfältig verändert, indem er ihn auf die *konkrete* und *öffentliche* Begegnung mit dem *fleischgewordenen* Wort überträgt, die in der Eucharistie stattfindet. Wenn eine solche Änderung eine bewußte Absicht seinerseits voraussetzt, dann muß jede Gelegenheit, in der de Lubac dieses Zitat bringt oder darauf verweist, *eucharistischen* Charakter haben.

De Lubac verwendet den Text, um den Höhepunkt mystischen christlichen Lebens in der Ewigkeit (wo »der Ausspruch des Augustinus am vollkommensten verwirklicht sein wird«, wie wir oben gesehen haben) auszudrücken; damit macht er deutlich, daß der Empfang der Eucharistie die bedeutsamste Vorwegnahme des Zieles und gleichzeitig die größte Chance ist, sich diesem Ziel zu nähern. Ja mehr noch, wenn de Lubacs Aussagen über die Mystik einfach auf persönliche Weise seine Lehren über die *Gnade* und über das natürliche Verlangen, Gott zu schauen, ausdrücken und wenn die Eucharistie, die uns diesem Ziele näher bringt, die *Kirche* ausmacht,

17 *La Prière du Teilhard de Chardin.* Paris 1964, S. 68.

18 *La Foi Chrétienne.* Paris ²1970, S. 293.

dann hilft uns der Text, »diese beiden großen Lehrthemen« zusammenzubringen, deren Trennung es lange Zeit unmöglich machte, »die ekklesiologische Synthese« zu finden.[19]

Nun wollen wir uns ansehen, wie der Text in de Lubacs Schriften über Exegese und Dogma verwendet wird, wo er diese Themen nicht nur mit dem von Mystik und Gnade verbindet, sondern ihnen auch eine konkrete eucharistische Mitte gibt, die wir jeweils herausfinden wollen.

Für de Lubac, der in den Lehren der Kirchenväter verwurzelt ist, ist »Christentum eine Einheit von Exegese und Mystik«.[20] Wie er selber ausführt: »mystisches oder spirituelles Begreifen der Heiligen Schrift und des spirituellen oder mystischen Lebens sind im Grunde dasselbe. Christliche Mystik ist dieses Begreifen in seiner letzten Konsequenz und in den vier traditionellen Dimensionen, deren jede die nächste regiert: Historie, ›Allegorie‹ oder Lehre, Moral oder ›Tropologie‹ und Anagogik«.[21]

Allegorie verweist eigentlich auf den Übergang vom Alten Testament zum Neuen. Es ist »ein Übergang zu Christus«, der »in sich« die beiden Testamente sowohl trennt als auch verbindet. Christus trennt und verbindet[22] vor allem am Kreuz. »Jesus ist Exeget der Schrift vor allem in dem Akt, durch den er seine Sendung erfüllt, in der feierlichen Stunde, für die er gekommen ist, im Akt des Opfers.«[23]

Das Verhältnis Israels zu Christus, d.h. das des Alten Testaments zum Neuen, spiegelt das Verhältnis zwischen der »Natur, wie sie ist« und dem »Übernatürlichen, für das Gott sie bestimmt hat«.[24] Da das Neue Testament nicht bloß *novum*, sondern *novissimum* ist, kann es selbst nicht allegorisiert werden.[25] Die beiden anderen Bedeutungen der Schrift, außer der Allegorie, bleiben abhängig von dem Mysterium der Inkarnation Christi und vor allem von seinem Kreuz, »und veranlassen uns, es bis in seine Tiefen zu erforschen.«[26] Das Mysterium ist *figurativ* für weitere Wirklichkeiten, aber völlig verschieden von den Präfigurationen des Alten Testaments. »Hier ist die Figur die vorherrschende Realität, eine Wirklichkeit, die nicht nur aktiv und wirksam ist, sondern auch sich anverwandelnd. Das Leben der Kirche, das Leben der christlichen Seele, das Leben des eschatologischen Reiches

19 Vgl. *Méditation sur l'Eglise.* Paris 1985, S. 82.

20 M. Figura, Der Anruf der Gnade. Einsiedeln 1979, S. 88.

21 *Mystique et mystère*, a.a.O., S. 63.

22 *L'Ecriture dans la Tradition.* Paris 1966, S. 143.

23 Ebd., S. 142.

24 Vgl. *Le Mystère du Surnaturel.* Paris 1965, S. 114.

25 *L'Ecriture dans la Tradition*, a.a.O., S. 251ff.

26 Ebd., S. 256.

werden ... zur Gänze konstituiert durch den Eintritt des Menschen in die Herzmitte des Mysteriums Christi. ... Diese Figur sagt zu allen, die sie bedeutet: ›Ihr werdet mich nicht in euch verwandeln, sondern sollt in mich verwandelt werden.‹«[27]

Wir haben gesagt, daß de Lubac immer, wenn er diesen augustinischen Text in seine Schriften einfügt, eine eucharistische Färbung hineinbringt. In diesem Fall würde angedeutet, daß wir durch die Eucharistie das Mysterium des Neuen Testamentes erfahren und, indem wir es annehmen, in sein Herz hineingezogen werden. Genau so faßt de Lubac es auf. Er sagt, daß der »neue Bund beim Letzten Abendmahl gestiftet wurde«[28] und daß »die Eucharistie selbst, wie eine Zusammenfassung, das Neue Testament ist.«[29] Wenn der abgestufte Weg der christlichen Mystik angezeigt wird durch die dreifache spirituelle Exegese, die der Buchstabe der Schrift eröffnet, dann ist die Eucharistie das Tor dazu. In der Eucharistie haben wir »in der Substanz die gesamte Bibel ... in einem einzigen Bissen.«[30]

»Christus in *seiner Eucharistie* ist wahrhaftig das Herz der Kirche«,[31] sagte de Lubac und tat den wichtigen Schritt, das Prinzip des Kirchenlebens und damit der Kirche selbst *öffentlich* zu machen. Die Kirche ist die öffentliche Gegenwart von Christus selbst, »das Sakrament Christi«.[32] Sie ist »das *große* Sakrament, das alle anderen enthält und belebt«,[33] die Heimat von allem, das auf sakramentalem Wege Zugang zum Mysterium Christi gewährt, und der Zusammenhang, der den Zugang voraussetzt. Sie ist die große Epiphanie (Erscheinung) des Mysteriums in der Welt und die große Schwelle des Mysteriums für uns. De Lubac ermöglichte die ekklesiologische Synthese, die aus der Integration der Themen Gnade und Kirche erwächst, indem er »den entscheidenden Schritt tat von der Auffassung der Gnade als individuell und unsichtbar zu dem Zugeständnis, daß sie gemeinschaftsbezogen und konkret sei, auf die Eucharistie zentriert und gefeiert von der Kirche, dem Sakrament Christi.«[34]

Anscheinend bezeichnet de Lubac alle Ansichten als ›-ismus‹, die in irgendeiner Weise das leugnen, was er sein ganzes Leben lang vertreten hat, nämlich daß es nur ein Ziel gibt, das Übernatürliche, und daß nichts Natürliches seinen Zweck in sich selbst trägt; alles muß dem Mysterium

---

27 Ebd., S. 258.

28 Ebd., S. 268.

29 *Corpus Mysticum*, a.a.O., S. 76.

30 *L'Ecriture dans la Tradition*, a.a.O., S. 239; Zitat von Claudel.

31 *Méditation sur l'Eglise*, a.a.O., S. 137. Hervorhebung vom Autor.

32 *Catholicisme*, a.a.O., S. 50.

33 *Méditation sur l'Eglise*, a.a.O., S. 175.

34 Vgl. P. McPartlan, Eucharistic Ecclesiology, in: *One in Christ* 22 (1986), S. 318.

Christi einverleibt werden. Er sagt, daß das Amt der Kirche, das von Jesus her kommt, zwar rein historisch ist, jedoch eingesetzt wurde, um »eine Kommunion, die alle Geschichtlichkeit besiegt«, zu verwirklichen.[35] Wir können daher annehmen, daß der *Historismus* ein Ziel *in* der Geschichte sucht und kein außergeschichtliches, zu dem die Geschichte lediglich die Schwelle wäre. Auch bedauert de Lubac jene, die sich »nicht eine vom Wort bestimmte, sondern dem Buchstaben pedantisch verpflichtete Auffassung des Dogmas« zu eigen gemacht haben.[36] Wir sollen also pedantische *Buchstabentreue* als die Einstellung begreifen, die das Dogma nicht als »Zeichen des Mysteriums«[37] begreifen kann und statt dessen glaubt, das Dogma habe Wahrheit in sich. »Offenbarte Wahrheit« ist »wesensmäßig übernatürlich und geheimnisvoll«. »Genau gesagt, nicht wir besitzen sie, sondern sie besitzt uns.«[38]

Die Offenbarung des Mysteriums von Gottes gesamtem Zweck sollte nicht von dem Geheimnis selbst getrennt werden, das »das Ganze des Dogmas«[39] ist. Dogmatische Definitionen sind »in gewissem Sinn völlig aus menschlichem Material konstruiert«. Trotzdem drücken sie göttliche Wahrheit aus, »solange sie immer auf die lebendige Mitte ... bezogen werden, auf die göttliche Mitte, von der alles ausstrahlt und zu der uns alles führen muß: zu Jesus Christus.«[40] Diese Mitte wird nicht angezogen, sondern sie zieht alles an. Das eucharistische Motiv erscheint überraschend wieder in der folgenden Aussage de Lubacs, in der es um zentrale dogmatische Definitionen geht. »Das Wort ›consubstantiell‹ von Nicäa, die Einheit der beiden Naturen in Chalcedon bezeichnen den Sieg des einfachen Glaubens über die Angriffe eines Hellenismus, der ihn verschlingen wollte. Non me in te mutabis, sed tu mutaberis in me.«[41]

Wieder können wir feststellen, daß es de Lubac, wenn er den augustinischen Spruch zitiert, um eine Verbindung geht, in diesem Fall um die der Definition des Dogmas mit der *Eucharistie*, denn an anderer Stelle sagt er, daß die, die eine pedantische, buchstabengetreue Auffassung des Dogmas

---

35 *Les églises particulières dans l'Eglise universelle.* Paris 1971, S. 25.

36 *Images de l'Abbé Monchanin.* Paris 1967, S. 145.

37 Ebd., S. 144-145; Zitat von Monchanin.

38 *Le problème du développement du dogme.* Vor kurzem veröffentlicht in einer Sammlung seiner Schriften, *Théologie dans l'histoire*, II: *Questions disputées et résistance au nazisme.* Paris 1990, S. 55.

39 Ebd., S. 65.

40 *Affrontements mystiques*, a.a.O., S. 210.

41 *Petite Catéchèse sur nature et grâce*, a.a.O., S. 50f.; vgl. auch *La Foi Chrétienne*, a.a.O., S. 135. Ebenso *Sur la philosophie chrétienne*, in: *Recherches dans la foi.* Paris 1979, S. 135, wo de Lubac sagt, es sei »das Christentum, das jetzt zur Philosophie sagt: Non me mutabis in te, sed tu mutaberis in me.«

haben, Erklärungen von »dem Ausmaß der Eucharistie« oder der »belebenden Macht der Hostie« kaum verstehen können.[42]

Ein nicht abgeschlossenes Projekt

Wie wir gesehen haben, dient der augustinische Ausspruch nicht nur dazu, die Eucharistie mit de Lubacs Erörterung von Mystik und daher von Gnade zu verbinden, sondern er sammelt auch seine Auffassung sowohl der Exegese wie des Dogmas um einen praktischen eucharistischen Kernpunkt. Warum also finden wir diese Zusamenhänge nicht von de Lubac selbst erforscht und ausgearbeitet? Wenn wir hier Hinweise auf einige seiner Ideen für die geplante mystische Synthese gefunden haben, warum ist ihm die Synthese nicht gelungen?

Wir wollen nun einige Schwierigkeiten in de Lubacs Darstellung aufzeigen und einen Lösungsweg weisen. Wenn wir als erstes seine Aussagen über das Dogma betrachten, müssen wir fragen, *wie* die glühende Gegenwart Christi in der eucharistischen Hostie sich erweitern kann, um eine glühende Gegenwart im Dogma zu sein, wenn nicht durch die Vermittlung von Menschen, deren Bekehrung in diesem Leben »nie für vollendet gehalten werden kann«[43], die also keine angemessenen Träger für diese Erweiterung sind? Die Erweiterung *wäre* möglich, wenn etwa das Dogma seine Bestätigung erhielte durch bevorzugte Menschen, in denen Christus ebenso gegenwärtig wäre wie in der Hostie, so als ob die versammelte *Gemeinde* selbst der eucharistischen Gegenwart Christi gleichkäme.

Als zweites haben wir gesehen, daß de Lubac die vierfache Exegese der Heiligen Schrift als das Muster für das abgestufte Eindringen in das christliche mystische Leben beschreibt, und wir haben erkannt, daß er meint, daß die Eucharistie die Vermittlung ist, durch die wir uns die Schrift aneignen und durch die das Fortschreiten möglich ist. Aber de Lubac beschreibt die Schrift auch als eine geistliche Nahrungsquelle an sich. In einer Beschreibung des Christen, der sich spirituell bemüht, die Schrift zu verstehen, sagt de Lubac: »die Dialektik ist endlos, analog der von Mystik und Mysterium.«[44] Dabei zeichnet er ein Bild mit zwei Achsenpunkten, wo doch sein erklärtes Ziel eines mit einem einzigen Mittelpunkt ist. In bezug sowohl auf die Schrift wie auf die Eucharistie sagt er, »im einen wie im andern ist es derselbe Logos Gottes, der zu uns herabkommt und uns zu sich

42 Vgl. *Images de l'Abbé Monchanin*, a.a.O., S. 145.

43 Vgl. *L'Ecriture dans la Tradition*, a.a.O., S. 21; auch S. 36.

44 Ebd., S. 38.

emporhebt.«[45] Auch hier wieder: Wenn die Eucharistie weiter gefaßt würde als die versammelte *Gemeinde*, dann wären sowohl die Schrift als auch die eucharistischen Elemente in einem eucharistischen Brennpunkt umfaßt, und die Doppeldeutigkeit wäre überwunden.

Um herauszufinden, wie diese andere Auffassung von der Eucharistie aussehen könnte, wollen wir uns dem orthodoxen Bischof und Theologen John Zizioulas, Metropolit von Pergamon zuwenden, den Yves Congar eindrucksvoll beschreibt als »einen der originellsten und tiefsten Theologen unserer Zeit«.[46] Dieser führende östliche Theologe sagt von der Eucharistie, daß sie »angemessen verstanden wird als Gemeinschaft, nicht als ›Ding‹«.[47] Als ich Pater de Lubac eines Tages darauf hinwies, daß die Eucharistie als Gemeinschaft verstanden werden könnte, lehnte er das strikt ab: »Nein, das ist nicht wahr.« Zwei Klarstellungen sollten jedoch alle Ängste beruhigen. Erstens ist die Gegenwart Christi in der Gemeinschaft nicht anstelle, sondern gleichzeitig mit seiner Gegenwart in den eucharistischen Elementen zu denken. Es sind *agia* für die *agioi*, heilige Dinge für heilige Menschen. »Die Eucharistie in ihrem Objekt betrachtet ist ›heilig‹ ..., und als Gemeinschaft betrachtet, besteht sie aus ›Heiligen‹, die aus diesem Grunde ›den heiligen Tempel Gottes‹ ausmachen (1 Kor 3,17). So ist die eucharistische Kommunion gleichzeitig *communio in sacris* und *comunio sanctorum*.«[48]

Zweitens dann: Obwohl die Gegenwart Christi in den Elementen dauerhaft ist, ist die Gleichstellung der Gemeinde mit den Heiligen nur vorübergehend. Die Eucharistie ist »ein *Ereignis* der Kommunion«[49], in dem währenddessen die Gleichstellung geschieht, die im folgenden beschrieben ist. »In der Eucharistie wird die Kirche eine Spiegelung der eschatologischen Gemeinschaft Christi, des Messias, ein Bild des trinitarischen Lebens Gottes.«[50]

In diesem einzigartigen Umfeld ist die Kirche am vollständigsten sie selbst, und alle göttlichen Gaben in Christus für sie sind ganz wirksam. So findet Zizioulas die Wurzeln der Schrift und des Dogmas hier. »Ohne die liturgische Erfahrung der Kirche hätten wir kein Neues Testament, und ganz gewiß nicht in der Form und dem Inhalt, wie es uns vorliegt.«[51]

Wenn die Schrift hier ihren Ausgangspunkt hat, dann kommt sie hier

---

45 *Histoire et esprit*. Paris 1950, S. 356.

46 Y. Congar, Bulletin d'ecclésiologie, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 47 (1982), S. 88.

47 J. Zizioulas, Being as Communion. New York 1985, S. 213.

48 J. Zizioulas, L'Eucharistie: quelques aspects bibliques, in: Ders./J.M.R. Tillard/J.J. von Allmen, L'Eucharistie. Mame 1970, S. 58-59.

49 J. Zizioulas, The Pneumatological Dimension of the Church, in: *International Catholic Review Communio* 1 (1974), S. 148. Hervorhebung hinzugefügt.

50 J. Zizioulas, Being as Communion, a.a.O., S. 254.

51 J. Zizioulas, The Existential Significance of Liturgical Time (unveröffentlicht).

auch zum Leben: »das gesprochene oder geschriebene Wort Gottes, wie es historisch formuliert und überliefert ist, wird Leben und göttliche Gegenwart nur im Kontext der eschatologischen Gemeinschaft der Eucharistie.«[52]

Im Blick auf das Dogma erinnert Zizioulas zunächst an die Lehre des Irenäus: »Wahre und orthodoxe Lehre muß zur Synthese mit der Eucharistie gebracht werden: ›Unsere Lehre stimmt mit der Eucharistie überein und unsere Eucharistie mit unserer Lehre.‹«[53] »Gleichgültig wie umfassend etwas in der Kirche aufgenommen wird, wenn es nicht *im Kontext* der Eucharistie aufgenommen wird, ist es *ekklesial* nicht aufgenommen. Alle im Rahmen des Glaubens und der Konzile gemachten Äußerungen erreichen ihr eigentliches Ziel erst, wenn sie integrierte Teile der eucharistischen Gemeinschaft geworden sind.«[54]

Vielleicht war de Lubac deshalb unfähig, die mystische Synthese zustandezubringen, weil er, bei seiner Betonung der Eucharistie als gelebten Herzstücks im Leben der Kirche doch noch andere praktische *Schwellen* des Mysteriums anerkennen mußte wie das Dogma und die Schrift, welche ohne befriedigende Integration *neben* der Eucharistie stehen, da er diese hauptsächlich als die konsekrierten Elemente von Brot und Wein versteht. Alle zusammen gehören in die *Kirche* als das Große Sakrament. Eine Integration ist jedoch möglich, wenn das Große Sakrament die Eucharistie ist als die versammelte *Gemeinschaft*, die erklärtermaßen während der Zelebration einen bevorzugten Status hat, der ihr sonst nicht eigen ist. Dann bieten wirklich *innerhalb* der Eucharistie nicht nur die anderen Sakramente, sondern auch das Dogma und die Schrift Zugang zum Mysterium, und es gibt einen eucharistischen Brennpunkt für das Tun und Leben der Kirche, so wie de Lubac es zu wünschen scheint.

Es ist kein intensiverer eucharistischer Brennpunkt vorstellbar als der von Zizioulas, der sagt, daß »vom Standpunkt der historischen Religionsphänomenologie aus ... nur die Eucharistie im eigentlichen Sinn der spezifische Unterscheidungsfaktor für das Christentum ist«.[55] Der Schlüssel zu Zizioulas theologischer Sicht ist die Auffassung von Christus als »korporativer Person«[56], eine Auffassung, die ihrerseits aus einer starken und präzisen Eschatologie und Pneumatologie stammt – zwei Gebiete, in denen de Lubac direkt oder indirekt seine Grenzen andeutete.[57] Man kann

52 J. Zizioulas, Being as Communion, a.a.O., S. 254.

53 Ebd., S. 190; vgl. Irenäus, *Adv. haer.*, IV,18,5.

54 J. Zizioulas, The Theological Problem of Reception, in: *One in Christ* 21 (1985), S. 191.

55 J. Zizioulas, Being as Communion, a.a.O., S. 63, Anm. 66.

56 Vgl. ebd., S. 146, Anm. 7, und S. 182.

57 Vgl. *Athéisme et sens de l'homme*. Paris 1968, S. 144 und 149-150, und *Paradoxe et Mystère de l'Église*. Paris 1967, S. 68f.

sich daher vorstellen, daß Zizioulas, der in diesen beiden Gebieten weiter fortgeschritten ist, eine Lösung für mehrere Spannungen in de Lubacs Theologie anbieten und damit de Lubacs großes Ziel einer Synthese von Theologie und Mystik im Zentrum sowie der Eucharistie als Herzstück fördern könnte.

Es ist dabei ermutigend zu sehen, daß Zizioulas de Lubac in dieser Weise beisteht, denn zunächst stützte de Lubac Zizioulas. Als Zizioulas in den fünfziger Jahren mit seinen theologischen, speziell eucharistischen Studien begann, war de Lubacs *Corpus Mysticum* eines der ersten Bücher, die er las. Noch heute zitiert er es regelmäßig und bekennt, daß er dem Autor viel verdankt, zuletzt noch 1990, als er mit dem Ehrendoktor des *Institut Catholique* von Paris ausgezeichnet wurde.[58]

De Lubac faßte sein Verständnis des Verhältnisses zwischen Eucharistie und Kirche in den beiden berühmten Grundsätzen zusammen »Die Kirche macht die Eucharistie« und »die Eucharistie macht die Kirche«[59], die so ausdrucksvoll, präzis und knapp formuliert sind, daß B. Sesboué sagt, man könne sie »hier und da als patristische Formeln« zitiert sehen.[60] De Lubac selbst stellte die beiden Grundsätze hintereinander; Übergangspunkt vom einen zum anderen sind die transformierten eucharistischen Elemente,[61] in Übereinstimmung mit seiner Ansicht, daß es *communio in sacris* ist, die die *communio sanctorum* ermöglicht.[62]

Zizioulas zeigt sowohl, daß er de Lubac vieles verdankt, als auch, daß er über seine Position hinausgegangen ist, wenn er, nachdem er die Terminologie von de Lubacs zwei Grundsätzen in Anspruch nimmt, um die verschiedenen ekklesiologischen Möglichkeiten anzudeuten, sie persönlich folgendermaßen zusammenfaßt: »Meine Meinung dazu ist, daß *die Kirche die Eucharistie konstituiert und gleichzeitig von ihr konstituiert* wird. Kirche und Eucharistie sind interdependent, sie fallen zusammen und sind in gewissem Sinne sogar identisch.«[63]

Die moderne orthodoxe Theologie ganz generell verdankt de Lubac jedoch noch viel mehr, und Zizioulas gibt das bereitwillig zu. »Der erste wichtige Faktor, der zu neuen, positiven schöpferischen Entwicklungen in

---

58 Vgl. Centenaire de la Faculté de Théologie. Sonderausgabe der *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 36, Oktober/Dezember 1990, S. 165.

59 *Méditation sur l'Eglise*, a.a.O., S. 113, 124; vgl. *Corpus Mysticum*, a.a.O., S. 292.

60 B. Sesboué, Eucharistie: deux générations de travaux, in: *Etudes* 355 (1981), S. 101.

61 Vgl. *Méditation sur l'Eglise*, a.a.O., S. 129 und *Corpus Mysticum*, a.a.O., S. 103-104.

62 Vgl. *Corpus Mysticum*, ebd., S. 31.

63 J. Zizioulas, The ecclesiological presuppositions of the holy Eurcharist, in: *Nicolaus* 10 (1982), S. 340-341; vgl. auch S. 336-337. De Lubacs zwei Prinzipien und Zizioulas' Integration der beiden werden vom Verfasser in einem weiteren Artikel untersucht: Eucharist and Church. The Contribution of Henri de Lubac, in: *The Month* 21 (1955), S. 847-859.

der orthodoxen Theologie unseres Jahrhunderts geführt hat, ist eigenartigerweise das Werk »westlicher« Theologen. ... [Die] Rückkehr zu den alten patristischen Quellen, die die westliche Theologie in unserem Jahrhundert charakterisiert, ist weitgehend verantwortlich für die Renaissance der orthodoxen Theologie.« De Lubac ist einer der wenigen, deren Werke »auf dem Gebiet der Patristik und Ekklesiologie es modernen orthodoxen Theologen ermöglicht haben, zu ihren Quellen zurückzukehren.«[64]

Diese ungewöhnliche Auszeichnung hilft uns, Henri de Lubac zu würdigen als einen herausragenden Theologen, der die Kirche des Westens wie des Ostens in unserem Jahrhundert entscheidend beeinflußt hat, indem er eine schöpferische Rückwendung zu den Kirchenvätern ermöglicht und vorgeführt hat. Alle großen Pioniere hinterlassen jedoch unvollendete Aufgaben und wären gewiß dankbar, wenn ihre Ziele und Ergebnisse von der nächsten Generation weitergeführt werden. De Lubac selbst, der katholische Kardinal, wäre begeistert davon, daß sein Ziel von einem orthodoxen Bischof weitergetragen wird, denn die Überzeugung Zizioulas', daß »die authentische Katholizität der Kirche den Westen und den Osten einschließen muß«,[65] entspricht de Lubacs Auffassung, daß die wahre Katholische Kirche »weder lateinisch noch griechisch ist, sondern universal.«[66]

64 J. Zizioulas, Ortodossia, in: *Enciclopedia del Novecento*, 5. Rom 1980, S. 6.

65 J. Zizioulas, Being as Communion, a.a.O., S. 26.

66 *Catholicisme*, a.a.O., S. 156. Eine umfassende Gegenüberstellung von de Lubac und Zizioulas bei P. McPartlan, The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue. Edinburgh 1993.

Die Bedeutung des Mysteriums für die Philosophie

Von Peter Henrici SJ

Pater de Lubac liebte es, mit einem Lächeln klarzustellen, daß er nicht Theologe, sondern Dogmengeschichtler sei. Viel energischer noch hätte er verneint, Philosoph zu sein – wenn auch eine ganze Reihe seiner Schriften jedem Fachphilosophen Ehre machen würde. Es ist jedoch richtig, daß P. de Lubac die katholische Theologie unseres Jahrhunderts durch einen Band »historischer Untersuchungen« erneuert hat, der den schlichten Titel *Surnaturel* (»Übernatürlich«) trägt. Weniger bekannt dürfte sein, daß dieses gleiche Werk auch die christliche Philosophie auf eine neue Grundlage stellt. Auf den folgenden Seiten möchte ich das wenigstens kurz und umrißhaft aufzeigen.

Das ungelöste Problem der neuzeitlichen Philosophie

Die Philosophie der Neuzeit unterscheidet sich von antikem und mittelalterlichem Denken vor allem durch die entscheidende Rolle, die in ihr die Erkenntnistheorie spielt. Cassirers dreibändige Monographie über *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* konnte deshalb in anderen Sprachen schlicht als *Philosophiegeschichte der Neuzeit* ausgegeben werden. Dabei läßt sich das neuzeitliche Erkenntnisproblem nicht auf letztlich doch marginale Fragen über das Wie und die Gültigkeit menschlicher Erkenntnis oder über den Ursprung unserer Ideen reduzieren; es geht um die eigentliche Wesensstruktur unseres Erkennens. Von Descartes bis Kant stoßen wir auf immer neue Vermischungen und Verwechslungen zwischen Sinneserkenntnis und intellektueller Erkenntnis. Kant kommt das Verdienst zu, den gemeinsamen Grundfehler der ihm vorausgehenden philosophischen Strömungen entdeckt zu haben: Für die »Rationalisten« oder »Dogmatiker« von Descartes über Spinoza bis Leibniz galt die Sinneserkenntnis nur als eine »verworrene« oder »inadäquate« Spielform der intellektuellen Erkenntnis, während für die Empiristen und für die Wolffianer Verstand und Vernunft nicht mehr und nichts anderes leisteten, als die Sinnesgegebenheiten weiter auszuarbeiten. Auch Kant konnte sich dieser Vorherrschaft der Sinneserkenntnis nicht ganz entziehen, als er aus der passiven Aufnahme von Sinnesempfindungen die Vorbedingung für jede objektive (menschliche) Erkenntnis machte. Er versucht dann allerdings, den Eigenwert und Eigenbereich des Nicht-Sinnlichen zu wah-

ren, indem er die Noumena zum Grund der Phänomena erklärte. Doch muß dieser Bereich des rein Intelligiblen, nach Kant, unserem theoretischen Erkennen unzulänglich bleiben; wir wissen nur um ihn als den unerkennbaren Hintergrund unseres freien Willens. Weil Kant dem Menschen jede intellektuelle Anschauung absprach, verschloß er ihm zugleich den erkennenden Zugang zu dem, was doch, nach Kants eigenen Worten, das Entscheidende und das Grundlegende ist.

Wir brauchen hier die nachkantische Geschichte des Erkenntnisproblems nicht im einzelnen nachzuzeichnen. Die meisten Philosophen und Schulen des letzten Jahrhunderts hielten an der Vorherrschaft der Sinneserkenntnis fest – auch und gerade die aufkommende Neuscholastik, die sich mehr von Locke als von Aristoteles, mehr von Thomas Reid als von Thomas von Aquin inspirieren ließ. Blondel wird später einmal diese Vereinfachungen tadeln, »in der man uns, unter dem Namen des Thomas von Aquin, mit einem falschen Thomas Reid abspeiste, mit dem schalen Nachgeschmack eines mißverstandenen Kartesianismus, eines mißverstandenen Biranismus und eines vagen Cousinismus ... Dieser fadenscheinige Rationalismus erhebt den Anspruch, sich unmittelbar in den Besitz der Wahrheit setzen zu können und souverän über sie zu verfügen – nur weil er Begriffe logisch miteinander verknüpt.«[1]

Auf der anderen Seite schieben die unmittelbaren Nachfolger Kants, Fichte, Schelling und Hegel, die kantischen Grenzziehungen beiseite und gestehen dem Menschen – auf je verschiedene Weise – eine Art intellektueller Anschauung zu. Damit eröffnen sie unserem Erkennen zwar einen Zugang zum Absoluten; doch dieses Absolute findet sich eben dadurch auf das enge Maß menschlicher Denkbarkeit eingeschränkt. Am deutlichsten wird diese Herabminderung im Denken Hegels, wo das »absolute Wissen« Gott selbst die diskursive Struktur menschlichen Denkens aufzwingt. Scheinbar ohne Augenzwinkern kann Hegel uns versichern, seine Logik sei »die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist«.[2] Hegels Sichtweise ist keine optische Täuschung; sie folgt konsequent aus der Kehrtwendung, die das Mysterium seines Geheimniscarakters entkleidet, indem sie im *Spekulativen Karfreitag* Kreuz und Auferstehung zum bloßen Modellfall der dialektischen Bewegung werden läßt. Hegels idealistische Rettung der intellektuellen Erkenntnis verschließt uns den Zugang zum Heil.

Von der Philosophiegeschichte viel weniger beachtet, wuchs jedoch im letzten Jahrhundert eine dritte, spezifisch christliche Denkrichtung heran,

---

1 Testis (Pseudonym M. Blondels), Catholicisme social et monophorisme. Paris 1919, S. 46.

2 G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik I (= Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5). Frankfurt a.M. 1969, S. 44.

die die Notwendigkeit erkannte, unser intellektuelles Erkennen in seiner ursprünglichen und unrückführbaren Einigkeit anzuerkennen. Für die Denker dieser Richtung ist der menschliche Geist fähig, das Sein intuitiv zu erkennen, und sie werden daher Ontologisten genannt. Sie scheinen allerdings diese natürliche Seinsintuition nicht genügend von der übernatürlichen Gottesschau zu unterscheiden, weshalb sie kirchlich verurteilt wurden. Später wird P. de Lubac den Sachverhalt zu klären versuchen: »Ontologismus im eigentlichen Sinn liegt uns vor, wo durch eine Verwechslung zwischen unserer Seinsidee und der Idee des Seins, zwischen dem abstrakten Sein und dem reinen Sein eine mehr oder weniger ›unmittelbare Schau‹ Gottes, eine ›ontologische Schau‹ am Ursprung des menschlichen Erkennens angenommen wird.«[3] In der Linie dieses dritten Weges, der weder idealistisch noch empiristisch ist, sondern die einzigartige Beziehung zwischen Menschengeist und Gott herausstellt, muß der Ausweg aus den Aporien des neuzeitlichen Denkens gesucht werden. Drei katholische Philosophen aus der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts haben dazu einen wesentlichen Beitrag geleistet. Alle drei machen ein theologisches Problem zum Ausgangspunkt ihres philosophischen Denkens.

Drei aus der Theologie erwachsende Philosophien

Maurice Blondel (1861-1949) beschäftigt sich in seinen ersten Schriften nur am Rand mit dem Erkenntnisproblem. Seine Absicht greift weiter aus: Es geht ihm darum, eine neue Anthropologie, ja eine neue Ontologie und Metaphysik vorzulegen, die sich an der Grundwahrheit der Christlichen Offenbarung orientiert. Neben seiner spezifisch apologetischen Absicht, die Katholische Sakramentenpraxis als vernünftig und philosophisch einsichtig zu erweisen[4], läßt Blondel sein Denken weitgehend von der Frage nach dem Heil (und der möglichen Verdammnis) jener bestimmt sein, die die christliche Botschaft nicht kennen. Wie kann Paulus die Heiden, denen Christus nicht verkündet wurde, als »unentschuldbar« (Röm 2,1) bezeichnen? »Gern würde ich all jene, die mein Denken angreifen, bitten, sich zu fragen, ob ... die Verdammnis so vieler Menschen, die das Evangelium nicht kennengelernt haben werden, nicht ein furchtbares Problem in sich birgt ... Denn die Hölle beinhaltet eine Antwort auf eine Grundentschei-

3 *Sur les chemins de Dieu* (*Foi vivante* 22). Paris 1966, S. 279. Dt. Übers. nach Henri Kardinal de Lubac, *Auf den Wegen Gottes* (dt. Neuausg. nach der Übers. v. R. Scherer, überarbeitet v. C. Capol). Freiburg 1992, S. 206.

4 Vgl. dazu M. Antonelli, L'Eucaristia, chiave di volta dell' apologetica filosofica di »L'Action« (1893). Roma (erscheint demnächst).

dung von übernatürlichem Charakter: Das *ergo erravimus* der Verdammten muß also die Folge von Voraussetzungen gewesen sein, in deren Besitz sie zu Lebzeiten gewesen sind, obwohl sie nicht darum wußten.«[5] Daraus folgt: »Wenn die Forderungen der Offenbarung wirklich begründet sind, dann kann man nicht sagen, daß wir bei uns selber völlig im Eigenen weilten. Und von dieser Unzulänglichkeit, dieser Unfähigkeit und diesem Angefordertsein muß es im Menschen bloß als Menschen eine Spur geben und einen Widerhall auch noch in der autonomsten Philosophie.«[6]

Ja, wir müssen noch weiter gehen: *Nur* eine »autonome«, nicht auf Offenbarung sich berufende Philosophie ist in der Lage zu zeigen, daß sich im Menschen als solchem und deshalb in jedem Menschen in jedweder geschichtlichen Situation ein solches »Mehr« findet, dessen er als Mensch bedarf und das ihm ohne Christus fehlen würde. Blondels *L'action* – deren Zentenarfeier wir dieses Jahr begehen – besteht denn auch in einer dichten phänomenologisch-dialektischen Analyse des Daseins, die darauf hinausläuft, die aristotelische Feststellung auf neue, konkretere und umfassendere Weise zu begründen: »Es gibt im Menschen ein Leben, das besser ist als das des Menschen; und dieses Leben vermag der Mensch nicht zu unterhalten; es muß etwas Göttliches in ihm wohnen.«[7]

Dieses »bessere«, zuinnerst göttliche Leben kann der Mensch nur als völlig ungeschuldetes Geschenk Gottes empfangen. Er könnte es keineswegs fordern, aber er kann und soll danach verlangen – »eine Begierdetaufe, die menschliches Wissen nicht zu wecken vermag, weil schon dieses Bedürfnis selbst ein Geschenk ist. Das menschliche Wissen kann seine Notwendigkeit aufzeigen, es kann es aber nicht hervorbringen.«[8] Das »menschliche Wissen«, d.h. der streng geführte philosophische Diskurs, zeigt jedoch sehr wohl die »Notwendigkeit« dieses Verlangens auf, denn es zeigt, daß der Mensch ohne das Verlangen nach einem solchen »übernatürlichen« Geschenk sich endgültig der Möglichkeit beraubt, sein Wollen ganz mit sich selbst zur Deckung zu bringen und seinem Dasein endgültig Sinn zu geben. Und doch ist es nur eine »Notwendigkeit«, was die Philosophie aufzeigt; denn das tatsächliche Verlangen nach dem Gottesgeschenk kann immer nur Gegenstand einer freien Entscheidung sein. Im letzten Teil seines Wer-

---

5 *Lettres philosophiques.* Paris 1961, S. 116, 115.

6 *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, in: *Les premiers écrits de Maurice Blondel.* Paris 1956, S. 37. Dt. Übers. nach M. Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie. Eingel. v. Hj. Verweyen, übers. v. I. u. Hj. Verweyen (*Theologia Romanica* 5). Einsiedeln 1974, S. 141f.

7 *L'Action* (1893), S. 388. Die Anspielung bezieht sich auf die *Nikomachische Ethik* X,7, wo Aristoteles von der intellektuellen Betrachtung spricht.

8 Ebd.

kes zeigt Blondel schließlich »hypothetisch«, d.h. im Licht der tatsächlich ergangenen christlichen Offenbarung, daß diese in der Tat jenes »Mehr« sein könnte, nach dem der Mensch, der Philosophie zufolge, notwendig strebt. Blondel beschäftigt sich somit in seinem Erstlingswerk nicht unmittelbar mit dem Erkenntnisproblem. Er spricht zwar mit Aristoteles vom »Göttlichen«, das der Vernunft innewohnt, aber er sieht dieses »Göttliche« in dem umfassenderen Rahmen des Verlangens nach einer übernatürlichen Vollendung des Menschseins überhaupt.

Vierzehn Jahre nach *L'action* wurde der Sorbonne eine andere philosophische Doktorarbeit vorgelegt, die von einem jungen Jesuiten, Pierre Rousselot (1878-1945) stammte. Er hat diese philosophische Arbeit als Theologe geschrieben, und er macht auch kein Hehl daraus. Was ihn interessierte, waren die damals vieldiskutierten Fragen nach der Bedeutung der beseligenden Anschauung Gottes und, wie er drei Jahre später in einem berühmt gewordenen Aufsatz (*Die Augen des Glaubens*[9]) darlegen wird, die Frage nach der erkenntnismäßigen Einheit des Glaubensaktes. Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, hatte er sich intensiv mit Thomas von Aquin beschäftigt, aber auch mit *L'Action*. Seine Dissertation, *L'intellectualisme de saint Thomas* (1907) will die echte thomanische Erkenntnislehre wieder entdecken, die Augustin und Platon mehr verdankt, als man gemeinhin wahrhaben wollte. Rousselots Grundthese lautet: »Der menschliche Intellekt ist wesentlich auf die Erkenntnis der Wirklichkeit ausgerichtet, aber er ist dies nur, weil er auf die Erkenntnis Gottes ausgerichtet ist.«[10] Hier wird das thomanische »natürliche Verlangen nach der Gottesschau« nicht nur als letzte und höchste Vollendung menschlichen Erkennens, sondern als seine Grundlegung und Ermöglichung wiederentdeckt.

Als Blondel Rousselots Dissertation las, fand er in ihr eine Bestätigung seiner eigenen Auffassung aus thomistischer Sicht; doch schien ihm Rousselots Ansatz zu »intellektualistisch«, weil er sich »mit einer Lehre zufrieden gebe, die das Sein mit etwas Anschaubarem (*visum*) gleichsetze, das keine Innenseite hat«.[11] So kann sich Blondel der These Rousselots, wonach »die unmittelbare Gottesschau in gewisser Weise von der Natur des Intellekts aus gefordert ist, nicht einfachhin anschließen«; denn das Übernatürliche, so Blondel, »besteht nicht einfach in einer Anschauung oder Schau, die vom Sein ... derart Besitz ergreift, wie man es hier unterstellt; es besteht auch und vor allem in einer unausdenklichen Liebesbeziehung, in einer Annahme an Sohnes Statt, welche die notwendige Beziehung des

9 P. Rousselot, *Die Augen des Glaubens*. Mit einer Einleitung von J. Trütsch. Einsiedeln 1961.

10 *L'intellectualisme de saint Thomas*. Paris ^{3}1936, V.

11 M. Blondel – A. Valensin, *Correspondance*, Bd. II. Paris 1957, S. 45.

Schöpfers zum Geschöpf ... sozusagen umkehrt, um das Geschöpf, den Knecht, in das innerste Leben der Dreifaltigkeit einzuführen.« Deshalb gibt es da »nichts, was als Forderung unseres Intellekts angesprochen werden könnte; es gibt nur das ungeschuldete Übermaß einer Liebe, die ... Gott dazu bringt, sich gleichsam zu unserem Diener, zu unserer Nahrung und zu unserem Bettler zu machen; nichts von allem läßt sich auf unsere Natur zurückführen, mag man es auch noch so tief in ihr verankern.«[12] Bei dieser Kritik scheint Blondel völlig zu übersehen, daß Rousselot zugleich mit dem *Intellectualisme* eine zweite, ergänzende Dissertation eingereicht hatte, die sich mit dem Problem der Liebe im mittelalterlichen Denken befaßte[13] und mit der Hauptthese zusammen ein Diptychon bildete. Allerdings war es Rousselot damals noch nicht gelungen, die beiden Blickrichtungen seines Denkens zur Einheit zu bringen.[14]

Nochmals fünfzehn Jahre später gelang es einem anderen Jesuiten, Joseph Maréchal (1878-1944), der ebenfalls von Blondel tief beeinflußt war[15], den Einsichten Rousselots ihre endgültige philosophische Form zu geben. Maréchal, in Biologie promoviert und Professor für experimentelle Psychologie, beschäftigte sich mit Studien über die Psychologie der Mystik. Schon bald mußte er erkennen, daß keinerlei psychologische Erklärung das »Gefühl der Gegenwart« zu erhellen vermochte, das Maréchal als Kennzeichen echter mystischer Erfahrung entdeckt hatte. So mußte er das Problem auf einer tieferen Ebene angehen und sich mit der Fähigkeit des menschlichen Intellekts befassen, dem wirklichen Sein zu begegnen. Das war nicht nur ein erkenntnistheoretisches Problem; es war, zuvor noch, ein Problem der Metaphysik. Die fünf umfangreichen »Hefte« über den Ausgangspunkt der Metaphysik (*Le point de départ de la métaphysique*), in denen Maréchal die Erkenntnislehre des hl. Thomas auf dem Hintergrund der neueren, namentlich der kantischen Erkenntnistheorie neu darstellt, lassen nichts mehr von ihrer theologischen Herkunft ahnen; doch bleibt die Ausrichtung unseres Intellekts auf die Gottesschau ihre spekulative Grundachse. Als Psychologe und als Bewunderer Kants unterstreicht Maréchal jedoch auch die unverzichtbare Rolle der Sinneserkenntnis, die bei Rousselot etwas zu kurz gekommen war.

---

12 Testis, a.a.O. (Anm. 1), S. 68.

13 *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age.* Münster 1908.

14 Das unablässige Suchen nach dieser Integration war das Thema der Dissertation von J.M. McDermott, Love and Understanding. The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision. Rome 1983.

15 Vgl. M. Blondel - A. Valensin, *Correspondance*, a.a.O., S. 226.

Eine theologische Rechtfertigung dieser drei Philosophien

Als P. de Lubac sein *Surnaturel* 1965 neu auflegte, erwähnte er Blondel, Rousselot und Maréchal als seine Vorläufer. Über den »Neuanfang, den diese beiden Jesuiten gesetzt haben«, schreibt er: »Die Einstellung, die die beiden Werke vertreten oder anregen, scheint uns ... noch etwas ängstlich und historisch ungenügend unterbaut. Vielleicht ist sie auch noch zu abhängig von modernen Anschauungen. Anderseits wollten es philosophische (oder philosophiegeschichtliche) Arbeiten sein. Eine vom theologischen Standpunkt aus und auf breiterer Grundlage unternommene Studie vermag rascher zu umfassenderen Ergebnissen zu führen.«[16] Bei dieser Kritik an seinen beiden Mitbrüdern stand ihm vielleicht seine eigene jugendliche *Esquisse* vor Augen, in der er, zusammen mit Gaston Fessard, versucht hatte, eine intuitionistische Erkenntnistheorie zu entwickeln.[17] Schon damals war seine Grundeinstellung mehr von Blondel als von Rousselot bestimmt: »In allen Einzelproblemen, mit denen sich die Philosophie beschäftigt, gibt es ein Mysterium. Es ist stets dasselbe. So unlösbar es auch mit rein rationalen Begriffen sein mag, wir möchten dennoch aufzeigen, daß man es in jedem Akt unausweichlich annehmen muß ...«[18]

So verwundert es nicht, daß de Lubac, als er schon bald zum Theologieprofessor bestimmt wurde, es sich zum Ziel setzte, Blondels Philosophie theologisch zu unterbauen. In einem Brief von Anfang April 1932 schreibt er an Blondel, »daß das Studium Ihres Werkes mich vor elf Jahren zum Nachdenken über diese Probleme [des Übernatürlichen] gebracht hat«, und bedauert, »daß sich bisher kein Theologe gefunden hat, der mit der Tradition in ihrer ganzen Breite genügend vertraut ist, um zeigen zu können, daß Sie noch viel mehr recht haben, als es einige Ihrer treuesten Schüler glauben«. Er habe bereits »sehr umfangreiches Material gesammelt«, und er brauche nur »etwas mehr Kraft, als mir die Vorsehung vielleicht geben will«, um es in die Form eines Buches zu bringen.[19] In der *Nouvelle Revue Théologique* erschien dann 1934 ein langer Artikel *Remarques sur l'histoire du mot »surnaturel«*[20], der mit einigen Änderungen in den dritten Teil des gleichnamigen Werkes eingegangen ist.

Leider wurden bei diesem Wiederabdruck einige Aussagen aus dem

16 *Le Mystère du Surnaturel*. Paris 1965, S. 236. Dt. Übers. nach H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade*, II: *Das Paradox des Menschen*. Übertr. v. H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1971, S. 254f.

17 Eine Zusammenfassung dieser *Skizze* von 1922 bei A. Russo, Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel. Roma 1990, S. 137-153.

18 Ebd., S. 139.

19 *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Namur 1989, S. 189, 191.

20 NRTh 61 (1934), S. 225-249; 350-370.

Schlußteil des Artikels geopfert, und zwar gerade jene, die die Bedeutung dieser »historischen Untersuchungen« für eine Erneuerung der Philosophie deutlich machen konnten. 1934 hatte de Lubac zu einer »vertieften Wiederentdeckung des Geistes« aufgefordert und zu einer »Wiederentdeckung der Finalität ... kraft einer Erneuerung der Philosophie, welche die dynamische Einheit des Menschengeistes deutlicher ins Licht stellt«.[21] *Surnaturel* hat, ehrlich gesagt, dem Philosophen nicht allzuviel zu bieten. Seine theologiegeschichtlichen Analysen wollen vor allem aufzeigen, daß die Theologie ohne den Begriff der *natura pura* auskommen kann. So soll die patristische Sicht des Mysteriums und das thomanische »natürliche Verlangen nach der Gottesschau«, von allen späteren Übermalungen befreit, wieder voll zum Leuchten kommen. Allerdings stellt de Lubac diese vormoderne theologische Tradition nur im Negativ dar; man muß ihren Reichtum aus der Verneinung dessen, was ihn verdunkelte, erraten, oder, besser noch (was de Lubac offenbar voraussetzte) man muß ihn bereits kennen. Was *Surnaturel* bietet, ist eine echte »Destruktion« der katholischen Theologie nach Baius – von der gleichen Art wie Heidegger die seinsvergessene Metaphysik »destruiert« hat. Die Wahrheit, die diese Destruktion zutage bringt, ist höchst einfach; de Lubac hat sie schon 1932 in einem Brief an Blondel formuliert: »Weil Gott ihr ein übernatürliches Ziel geben wollte, hat er die Menschennatur erschaffen.«[22] Das natürliche Verlangen nach der Gottesschau ist somit keine historische Zufälligkeit; es gehört konstitutiv zum Wesen des Menschengeistes.[23] Folglich muß man den menschlichen Intellekt als »capax Dei« verstehen, als ein zur Anschauung und zur Anschauung Gottes befähigtes Vermögen, ganz unabhängig von den Sinnen als Anschauungsvermögen. Das Erkenntnisproblem muß von dieser höchsten Spitze her angegangen werden; was menschliches Erkennen zu leisten vermag, wird von seiner höchsten Vollendung, der Gottesschau her einsichtig. Später wird auch Karl Rahner seine Anthropologie in dieser Perspektive entwickeln, von den Studienfreunden de Lubacs ganz zu schweigen.

Philosophische Weiterungen dieser Theologie

Die von de Lubac wiederentdeckte patristisch-thomanische Anthropologie führt jedoch weiter als nur zur Bestätigung einer weitgehend unabhängig

---

21 Ebd., S. 365, 368.

22 *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, a.a.O., S. 188.

23 Das heißt natürlich nicht: »Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet« (DS 3891), so wie diese Aussage von der Enzyklika *Humani Generis* (1950) verstanden wurde.

von ihr entwickelten Erkenntnistheorie. Sie bedingt zunächst und vor allem de Lubacs eigene Philosophie. Zwei Jahre nach seinem Artikel über den Begriff des Übernatürlichen veröffentlichte er in der gleichen *Nouvelle Revue Théologique* einen anderen langen Artikel über den Begriff der »christlichen Philosophie«.[24] Im Blick auf die Debatte zu Beginn der dreißiger Jahre schließt sich de Lubac zunächst der Meinung Blondels an, wonach die Philosophie als solche wesentlich, wenn auch nicht ausdrücklich »christlich« ist (Blondel selbst zieht den Ausdruck »katholisch« vor), weil sie offen ist für »Einsichten und Beiträge, deren Quelle sie selbst nicht ist und nicht sein kann«.[25] Er fügt zu dieser blondel'schen Auffassung jedoch noch einen weiteren Sinn hinzu, »in dem man von christlicher Philosophie sprechen kann und muß, und zwar diesmal in ganz spezifischem und ausschließlichem Sinn«[26] – wenn Philosophie nämlich zur »Zusammenschau aller Wirklichkeit im Licht des Glaubens« wird.[27] »Denn unser geistiges Leben macht bei dem letzten Schritt, den Blondel so eindringlich analysiert hat, nicht Halt; die Vernunft verzichtet nicht nur auf ihre Autonomie und anerkennt nicht nur ihr Unvermögen, das Werk zu vollenden, auf das sie nicht verzichten kann. Sie stirbt nur, um wiedergeboren zu werden, und das Ja zur Fremdbestimmung läßt sie mehr sich selbst sein, als das je der Fall war. *Deus interior intimo meo.* Jetzt beginnt für sie das *Verstehen.*«[28] »Die Offenbarung führt das Subjekt zur eigenen Tiefe ... Es geht nicht nur um eine gewisse Anzahl geoffenbarter Wahrheiten, die die Vernunft nach und nach verstehbar machen kann, indem sie zugleich ihren Wirkungsbereich ausdehnt; es geht um ein Mysterium. Ein Mysterium, das sein Licht zwar auf die Wirklichkeit wirft und so das Glaubensverstehen möglich macht, von dem wir eben gesprochen haben, das aber auch ins Innere des Menschengeistes hineinleuchtet und dort unbekannte Tiefen sichtbar werden läßt.«[29] Als Beispiel für diese Art christlichen Philosophierens führt de Lubac Gabriel Marcel an, dessen Denken sich am Mysterium der Inkarnation entzündet.

De Lubac selbst folgt dieser Denkrichtung jedoch nicht. Er ist nicht Philosoph, sondern Dogmengeschichtler, und das heißt, daß er im Denken anderer dem verborgenen, aber nicht weniger wirksamen Einfluß des göttlichen Anrufs nachspürt. Er tut es zunächst im Denken aller Menschen, der

---

24 *Sur la philosophie chrétienne*, in: NRTh 63 (1936), S. 225-253.

25 Ebd., S. 228.

26 Ebd., S. 234.

27 Ebd., S. 245.

28 Ebd., S. 246f.

29 Ebd., S. 248f.

gläubigen wie auch »jener, die da glauben, nicht zu glauben«. In *Vom Erkennen Gottes* (»De la connaissance de Dieu«) stellt er immer wieder den Gedanken heraus, daß es vor dem Gottesbeweis und vor der ausdrücklichen Gotteserkenntnis notwendigerweise in allen Menschen »die Idee des einzigen Gottes« gibt, die »von selbst im Innersten des Bewußtseins entspringt und die sich dem Geist aus eigener Kraft aufdrängt«[30], d.h. eine »Anerkenntnis Gottes«, die zugleich frei und notwendig ist. Diese Fragestellung ermutigt ihn, eine verborgene Beziehung zu Gott auch bei jenen Denkern zu suchen, die am weitesten davon entfernt zu sein scheinen, bei Proudhon, Comte, Feuerbach und beim »mystischen Nietzsche«[31].

Wir sind weit von der Erkenntnistheorie abgekommen, von der wir ausgegangen waren. Die Weite des Mysteriums hat uns dazu gezwungen. In der Neuausgabe seines Werkes unter dem Titel *Le Mystère de Surnaturel* weist de Lubac darauf hin, daß das Mysterium nicht nur etwas Erkennbares ist, sondern vor allem ein Aufruf der Liebe. Das »natürliche Verlangen nach der Gottesschau« ist sozusagen nur das In-Erscheinung-treten, das »Phänomen« des Mysteriums; sein eigentliches Wesen besteht im liebenden Willen Gottes, sich dem Menschen mitzuteilen. Diese Selbstmitteilung Gottes geschieht in Christus und durch die Sakramente der Kirche. Eine Erkenntnislehre oder eine philosophische Anthropologie, die sich auf das natürliche Verlangen nach der Gottesschau oder auf die Notwendigkeit eines übernatürlichen Gnadengeschenkes berufen, wenn sie tiefen graben, werden früher oder später dem Geheimnis Gottes begegnen müssen. Das geschah in Blondels Panchristismus und in Rousselots letzter Spekulation über den Ursprungs-Adam (Adam primordial[32]). Bei Rousselot kommt der sakramentale Aspekt weniger zum Tragen (eine Andeutung davon mag man in der Wiedergewinnung der Bedeutung der Sinneserkenntnis bei Maréchal und bei K. Rahner finden); bei Blondel beherrscht der Sakramentalismus sein ganzes Denken. Das Zentralthema seines Denkens, das *vinculum substantiale*, ist ein eucharistisches Thema, das Blondels Denken zu einer »Wissenschaft des Konkreten« macht.[33] Wissenschaft des Konkreten muß jedoch jede Philosophie sein, die sich im Licht des Mysteriums entfaltet; denn das Geheimnis Christi ist das *Concretissimum*.

30 *De la connaissance de Dieu.* Paris 1941, S. 23.

31 *Affrontements mystiques.* Paris 1950, Kap. III.

32 Vgl. J.M. McDermott, a.a.O., S. 67-70, 190f., 228-231.

33 *L'Itineraire philosophique de Maurice Blondel.* Paris 1966, S. 42-45.

Familie – eine Institution der Vergangenheit?

Von Bischof Paul Josef Cordes

Die Publikation einer umfassenden Sammlung dogmatischer Texte zu Ehe und Familie hat uns heute hier zusammengeführt.* Die Mühe und die Leistung einer solchen Arbeit sind schon gewürdigt worden. Für jeden Kenner der Szene ist die theologisch-pastorale Bedeutung eines solchen Werkes unbestritten. Sie bedarf nicht besonderer Legitimation. Aber sie soll nach dem Willen der Veranstalter uns Anlaß geben, einer hinter den kirchlichen Stellungnahmen sich auftuenden Frage nachzugehen. Worin liegen die Gründe, daß sich die Kirche über die Familie äußert? Worin ist theologisch grundgelegt, daß die Kirche beansprucht, die Vorstellung von Familie und ihre konkrete Gestaltung mindestens bei Glaubenden zu beeinflussen? Ich möchte einige Elemente zur Antwort auf diese Frage aufzeigen; ich möchte mich dabei wesentlich von empirischen Daten führen lassen, die uns heute ja stärker ansprechen und wohl auch leichter überzeugen. Ich bitte um Entschuldigung, daß sie vor allem den deutschsprachigen Raum betreffen; doch hatte ich nur zu ihm entsprechendes Material.

I. Neues theologisch-pastorales Interesse

Zunächst einmal ist die Frage nach der Berechtigung kirchlicher Weisungen zu Ehe und Familie nicht so abwegig, wie es scheinen mag. Das Stichwort »Familie« ist jedenfalls kein theologisches Gemeingut. Und das gilt nicht nur für die Protestanten, denen Martin Luther in einer der Bekenntnisschriften schreibt: »Weil die Hochzeit und die Ehe ein weltlich Geschäft sind, gebührt uns Geistlichen oder Kirchendienern nichts, darin zu ordnen oder regieren.«[1] Auch für die katholische Theologie gibt es offenbar Epochen, die sich dem Anschein nach für die Familie interessieren. Die neu herausgegebene Sammlung kirchlicher Lehrentscheidungen, die Neuauflage des »Denzinger« vom vergangenen Jahr, widmet sich der Familie in neuerer Zeit jedenfalls erstmals im Jahr 1864: Die Enzyklika *Quanta cura* Papst Pius' IX. führt aus, daß das Recht der Familie auf die Erziehung und Ausbildung der Kinder dem

* Vortrag an der Lateran-Universität, Rom, anläßlich der Vorstellung des sechsbändigen Sammelwerks *Enchiridion Familiae*, hrsg. v. Istituto delle Scienze per la Famiglia. Navarro 1992, das auf ca. 6 000 Seiten die kirchlichen Weisungen zu Ehe und Familie dokumentiert.

1 »Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn« in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen ^{6}1967, S. 528.

Recht des Staates vorausgehe. Auch in der Enzyklika *Quadragesimo anno* Papst Leos XIII. vom 15. Mai 1931 ist von der Familie die Rede: Sie, die Hausgemeinschaft, sei früher als der Zusammenschluß der Bürger im Gemeinwesen. Die Aussagen des kirchlichen Lehramts gelten in diesen Fällen dem Schutz der Familie gegenüber staatlichen Übergriffen. Positive Aussagen über das Wesen der Familie, ihren Wert für die Menschen, für den Glaubensweg und für die Heilsvermittlung interessieren weniger. Den entscheidenden theologischen Neuansatz erbrachte dann das II. Vatikanische Konzil, dessen Beschlüsse zahlreiche Anspielungen auf den uns interessierenden Begriff enthalten. Seltsamerweise wird die Wirklichkeit Familie jedoch in gleichzeitig publizierten großen theologischen Werken fast mit Stillschweigen übergangen. Das deutschsprachige *Handbuch der Pastoraltheologie*, das ab 1964 erscheint[2], enthält etwa auf mehr als 2650 Seiten weniger als 20 Seiten über die Familie; das ist nicht einmal 1 % des dargestellten Stoffes. Das fünfbändige internationale Standardwerk *Mysterium salutis*, das ab 1965 herausgegeben wird[3], widmet auf 6232 ganze 8 Seiten unserem Thema; diese sind in Prozenten nicht einmal mehr auszurechnen. Und für den französischen Raum fehlt im *Dictionnaire de Théologie Catholique*, das in Paris zwischen 1930 und 1950 veröffentlicht wird und mehr als 30 Bände umfaßt, das Stichwort »Familie« völlig.

So ist es angezeigt, der Frage nachzugehen, worin Gründe und Legitimation der Stellungnahme von kirchlichen Äußerungen zur Familie liegen. In jüngster Vergangenheit ist ja auch innerkirchlich die Vergeßlichkeit, Gott sei Dank, einer nachdrücklichen Beachtung der Familie gewichen; schließlich hatte die *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* des II. Vatikanischen Konzils die Familie an die Spitze der »Probleme« gestellt, »die heute die Sorge aller wachrufen« (Nr. 46). – Ohne Frage waren es die letzten Päpste, die die Konzilsaussagen über die Familie aufnahmen und sie definitiv in die Mitte des kirchlichen Interesses rückten. Papst Paul VI. spricht sie in *Evangelii nuntiandi* an (Nr. 44; 71). Für Papst Johannes Paul II. bildet sie einen wesentlichen Akzent seiner Lehre. Er machte sie zum Beratungsgegenstand der Bischofssynode 1980. Im nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* »Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute« vom 22. November 1981 gab er der mit der Familie verbunden Problematik universalkirchliche Resonanz. Zahlreiche Reden auf seinen apostolischen Reisen und in Rom behandeln sie thematisch. Homelien in seinen Gottesdiensten widmen sich ihr. Er regte eine »Charta der Familienrechte« an, die am 22. Oktober 1983 vom Apostolischen Stuhl all den Personen, Institutionen und Autoritäten vorgelegt wurde, die an der Sendung der Familie in die Welt von heute interessiert sind. Er ließ ein Institut errichten, das die Familienfragen systematisch aufarbeiten soll. Er richtete schließlich ein vatikanisches Dikasterium, den *Päpstlichen Rat für die Familie* ein mit dem Motuproprio *Familia a Deo instituta* vom 9. Mai 1981.

Bei den Vorbesprechungen zu dieser Gründung durfte ich persönlich erleben, wie den Heiligen Vater die Frage nach der Familie bewegt; welchen Grad von Bedeutung er ihr in seinem Denken gibt; welches Gewicht sie seiner Auffassung nach vor

2 Hrsg. von F.X. Arnold u.a., Freiburg 1964.

3 Hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln.

allem heute für die pastorale Führung der Kirche hat; welche Herausforderung der Sektor Familie seiner Meinung nach für die Orientierung aller Menschen guten Willens darstellt. Eines Tages wurde die Präsidenz des *Päpstlichen Rates für die Laien* zu einem Gespräch in den Palazzo Apostolico gebeten. Außer dem Heiligen Vater selbst nahm der Kardinalstaatssekretär und sein Substitut an der Besprechung teil. Es ging um die mögliche Ausgliederung des Sektors Familie aus unserem Dikasterium. Wir vom *Rat für die Laien* sahen ihr eher zögerlich entgegen. Auch die vatikanische Administration, auf Stabilität bedacht, äußerte Fragen über die Notwendigkeit einer Veränderung bei der Kompetenzzuweisung der Dikasterien. Der Papst selbst jedoch entwickelte in einer langen Intervention die Perspektive für die neue vatikanische Abteilung und argumentierte ausführlich für die Notwendigkeit einer solchen Gründung. Ihm sei – so äußerte er sich – die Thematik Ehe und Familie für unsere Zeit von kaum zu überschätzender Bedeutung. Für die Kirche liege hier vielleicht gegenwärtig die wichtigste Aufgabe überhaupt. Ähnlich wie 1891 Papst Leo XIII. mit der Sozialenzyklika *Rerum novarum* eine Frage »statis et cadentis humanitatis« aufgegriffen habe, so müsse heute die Aufmerksamkeit vor allem der Familie gelten.

II. Beobachtungen der Soziologie

Die besondere Gefährdung von Ehe und Familie heute ist nicht nur unserem Papst bewußt. Viele soziologische Studien machen unabhängig von pastoralem Interesse und theologischen Kategorien auf sie aufmerksam. Das Amt des Bundeskanzlers der Bundesrepublik Deutschland veröffentlichte 1990 mehrere Beiträge zur Bewältigung der familiären Not, u.a. das Werk des Soziologen F.X. Kaufmann *Zukunft der Familie. Stabilität, Stabilitätsrisiken und Wandel der familiären Lebensformen sowie ihre gesellschaftlichen und politischen Bedingungen*[4]. Vor Jahren hatte man noch in den Materialien zum »Familien-Bericht der Bundesregierung« lesen müssen: »Die Familie ist das Zusammenleben von einem oder mehreren Erwachsenen mit einem oder mehreren Kinder«, damit so die totale Beliebigkeit jeder Form von Paaren und Paarung der Familie gleichgesetzt würde. Heute hingegen gilt es offenbar als geklärt, daß eine solche Konfusion gesellschaftspolitisch nicht tragbar ist. Die von der Regierung veröffentlichten Daten und deren Interpretationen treffen jedenfalls soziologisch Feststellungen, die eine beachtenswerte Kurskorrektur darstellen. Einige von ihnen sollen genannt werden.

1. Zunahme der Scheidungen

Die Anzahl der Ehescheidungen hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten stark vergrößert und sogar die bisher vorliegenden Höchstwerte der unmittelbaren Nachkriegszeit überschritten. Diese Faktoren lassen eine kulturelle Umdeutung der Ehe-

4 Band X der *Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes* im Verlag C.H. Beck, München. Die in unserem Text folgenden, eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich auf diese Untersuchung.

scheidung vermuten: Die Scheidung wird zunehmend als Form ehelicher Konfliktlösung akzeptiert. Sie gilt nicht mehr als moralisches Versagen der Ehepartner (99). Dadurch ist die Festigkeit der eingegangenen Bindung als solche gefährdet und unter Umständen eheliche Dauer gar nicht mehr ernsthaft intendiert.

2. Zunahme von nichtehelichen Lebensgemeinschaften

Gewiß sind vor- und nebeneheliche Verbindungen kein exklusives Phänomen der jüngsten Zeit (89). Auch im Abendland dürfte es nie gelungen sein, die Einehe als einziges soziales Modell der Geschlechterverbindung anzusehen. Dennoch ist es ohne Vorbild, daß so häufig »nichteheliche Lebensgemeinschaften« außerhalb der Bohème angetroffen werden. Vor allem die Selbstverständlichkeit, mit der das Zusammenleben verschiedengeschlechtlicher Partner von Dritten akzeptiert wird, ist ein neues Phänomen. Soziologen nennen diesen Einstellungswandel »frappant« (89).

3. Sinkende Attraktivität der Ehe

Die Überzeugung von der Notwendigkeit der Ehe ist stark zurückgegangen. Unter 14- bis 29-jährigen Männern und Frauen fand die Meinung von der grundsätzlichen Notwendigkeit der Ehe bei Umfragen 1949 und 1963 in Deutschland eine Zustimmung von annähernd 90 %. Bei einer Umfrage 1978 waren es in der gleichen Altersgruppe für Männer nur noch 40 % und für Frauen nur 42 %.

Diese Fakten wurden von Soziologen als »Krise der Ehe und Familie« gedeutet. Deren negative Folgen für alle Familienmitglieder sind soziologisch immer wieder erhoben worden. Selbst ein Blatt wie *Der Spiegel*, liberal bis zur Destruktion, mußte kürzlich die verheerenden Auswirkungen dieser Form von Emanzipation zugestehen. Dort hieß es: »Das Trauma der Scheidung und dessen Folgen wurden bisher unterschätzt: Haß und Rachsucht ohne Maß; der Bruch in den Biographien wirkt viele Jahre nach; verletzt fürs Leben bleiben die Kinder auf dem Schlachtfeld zurück«[5]. Es sind wirklich die Kinder, die am meisten leiden. Der Sozialpsychologe Dietrich Claessens kam in einer Studie von 1962 zu dem Ergebnis: »Fest steht in jedem Fall, daß das menschliche Kleinstkind ohne ein beachtliches Maß an liebevoller Zuwendung auch bei genügender Ernährung keine Chance hat, ein normaler Mensch zu werden, ja, daß es bei Fehlen jeder derartigen Zuwendung überhaupt nicht ›wird‹, sich vielmehr in einem komplizierten Prozeß ›gegen sich selbst wendet‹, stirbt.«[6]

Die angesprochene Veränderung des Phänomens Ehe ist soziologisch gesehen einhergegangen mit einem neuen Bild der Familie: Sie hat sich als Kernfamilie aus dem verwandtschaftlichen Zusammenhang gelöst; sie betont in entschiedener Abkapse-

---

5 *Der Spiegel*, Heft 8 (1992), S. 68.

6 D. Claessens, Familie und Wertsystem. Eine Studie zur »zweiten, sozial-kulturellen Geburt« des Menschen. Berlin 1962, S. 69.

lung gegenüber jedem Einspruch einer Öffentlichkeit die Privatheit ihres Zusammenschlusses; sie hat durch Berufsausbildung und Erwerbsinteressen der Frau den Zusammenhalt aus ökonomischem Zwang abgeschüttelt. Heute tragen nicht mehr Gesellschaft und Großfamilie die Ehe. Die Ehe muß vielmehr die Familie tragen. Das ist der Befund der Soziologie. Uns aber führt diese ehebezogene Familie weiter in der Suche nach der Legitimation von kirchlichen Weisungen für die Familie.

Eine Stütze der angesprochenen Kernfamilie sind zunächst die sachlichen Gemeinsamkeiten der Familienmitglieder – etwa die Sorge um den Haushalt, gemeinsame berufliche, kulturelle oder Freizeitinteressen. Nicht zuletzt wirken gemeinsame Erlebnisse bindend, wie sie durch Familienfeiern, Freuden und Lasten des Alltags oder gemeinsames Engagement für bedeutungsvolle Ziele anfallen. All das gibt der Familie eine gewisse Binnenorientierung und ein stabilisierendes Gruppenbewußtsein. Darum behauptet die Soziologie, daß gerade die Abgrenzung, die Privatisierung und die Verselbständigung der Familie ihr bis zu einem gewissen Grad Stabilität geben kann; denn sie macht aus der Familie ein eigenes soziales System (30f.). Doch diese sachlichen Elemente sind in dem Maß prägend für das Gemeinschaftsbewußtsein, in dem sie emotional abgestützt sind, d.h. Sympathie und gegenseitiges Sich-Verstehen steigern das Interesse an sachlicher Gemeinsamkeit, und das sachlich vermittelte Erleben kann emotionale Bindung und Zuneigung nicht ersetzen. »Familiensinn« ist gefragt. Natürlicherweise stützt er sich auf Vertrauen und Liebe zwischen den Ehepartnern. In diesen greift die Zuneigung auf ihre Kinder über; und Geschwister lernen von ihren Eltern, einander gut zu sein.

III. Glaube und Familien-Sinn

Dann gilt aber auch, daß im Glauben solcher »Familiensinn« unermeßlich steigerungsfähig ist. Die Zerbrechlichkeit und Wechselhaftigkeit menschlicher Gefühle ruft für ihn geradezu nach Gottes sichernder Hand und damit auch nach der Orientierung der Kirche. Und zwar zum Besten des Menschen und zum Beitrag für die Dauerhaftigkeit von Ehe und Familie in der Gesellschaft. Stabilität einer menschlichen Gemeinschaft hängt ja unmittelbar von der emotionalen, intellektuellen und operativen Einheit unter den beteiligten Menschen ab, eben davon, wie zentral der gemeinsame »Sinn« ist, der verbindet. So gilt im Licht der Offenbarung, daß Menschen am tiefsten eins sind, wenn ihr Aufeinander-Blicken sich im gemeinsamen Wir vor Gott und vor der gemeinsamen Verankerung in ihm erfüllt. Damit gewinnt dauerhafte Gemeinschaft eine religiöse Dimension. Treue, die Dauer ermöglichende menschliche Eigenschaft, gelingt erst von Gott her. In der Treuebindung will der Mensch Unvorhersehbares aller Art bewältigen. Er läßt sich auf etwas ein, das er nie voll in der Hand hat. Er rührt an das letzte Geheimnis menschlichen Daseins, das ihn unbedingt angeht und sich ihm doch entzieht. Er lebt aus einer Hoffnung und einem Vertrauen, das weder aus ihm selbst noch aus seinem Partner voll begründet werden kann; er lebt sozusagen auf Kosten von fremdem Guthaben. Eheliche Treue ist damit mehr als ein über sich selbst hinausweisendes Symbol; sie kann nur in der Anteilnahme an der Treue Gottes versprochen werden. »In dieser endgültigen und unbedingten Weise können sich Menschen nur deshalb gegenseitig annehmen, weil

sie bereits und endgültig angenommen sind« (W. Kasper). Die Pastoralkonstitution sagt darum mit Bezug auf die klassische Stelle des Epheserbriefs zur Ehe (5,25): »Wie nämlich Gott einst durch den Bund der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten. Er bleibt fernerhin bei ihnen, damit die Gatten sich zu gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat« (Nr. 48).

Beim Versuch, die kirchliche Weisungsbefugnis für die Familie theologisch zu begründen, ist das Sakrament der Ehe in unsern Blick getreten. Schon bei der Analyse unserer Zeitsituation war ja die Verschränkung zwischen Ehevorstellung und Familienrealität erkennbar geworden. In der Verbindung zwischen beiden liegt in der Tat der zentrale Grund für das Recht und die Pflicht der Kirche, für ihre Glieder Bild und Wirklichkeit der Familie zu prägen. Schließlich bildet nach *Familiaris consortio* (Nr. 21) die Ehegemeinschaft »das Fundament, auf dem die größere Gemeinschaft der Familie sich aufbaut, der Eltern und Kinder, der Brüder und Schwestern, der Verwandten und der sonstigen Hausgenossen«. Wenn also die Familie in christlicher Sicht aus dem Sakrament der Ehe erwächst, dann muß die Kirche ihren Gliedern dieses neutestamentliche Heilszeichen im Sinn des Herrn verkünden und die heranwachsende Familie – anders als Luther bestimmte – »ordnen und regieren«.

Die Predigt des Papstes bei Eröffnung der Bischofssynode 1980 führt zu einem weiteren Grund, der die Kirche zu Weisungen über die Familie nötigt. Er konkretisiert die Tatsache, daß die Kirche zur Evangelisierung gesandt ist. In diesem Punkt wendet sich die Familie vom Objekt kirchlicher Verkündigung zu deren Träger. Der Papst nennt sie daher das »unentbehrliche und unersetzliche Subjekt, das schöpferische Subjekt« der Kirche.[7] In diesem Sinn gewinnt die Evangelisierung »ihre authentische Lebenskraft aus der Familie«, sie »konstituiert« als »Kirche im kleinen« oder als »Hauskirche ... diese Kirche selbst«. Sie steht damit – wie später das nachkonziliare Apostolische Schreiben ausführt – im Dienst der Mütterlichkeit eben dieser Kirche. Sie gibt als erlöste Gemeinschaft die von Christus empfangene Liebe weiter und wird selbst erlösende Gemeinschaft. »Während die christliche Familie so Frucht und Erweis der übernatürlichen Fruchtbarkeit der Kirche ist, wird sie zugleich Symbol und Zeugin für diese Mutterschaft der Kirche«, die sie aktiv mitträgt.

IV. Familiale Weitergabe des Glaubens

Solche Aussagen mögen abstrakt erscheinen, doch sind sie von großem pastoralen Gewicht. Denn der Einsatz der Familie für die Weitergabe des Glaubens ist nicht nur eine interessante Theorie mit berechtigten theologisch-pastoralen Aspekten; die Fruchtbarkeit kirchlicher Sendung der Familie ist auch vielfach bezeugt. Ja, der Anteil von Eltern und Familienangehörigen für die Christusverbundenheit der nachfolgenden Generation kann gar nicht genug hervorgehoben werden. Eventuelle Skeptiker mögen einige Daten der Soziologie umstimmen.

---

7 In: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 2. Città del Vaticano 1980, S. 739-742, hier Nr. 49.

Anfang der 60er Jahre führte das »Institut für kirchliche Sozialforschung« in Wien eine religionssoziologische Untersuchung in Krems in Österreich durch. Ergebnisse wurden bis 1965 ausgewertet und unter dem Titel *Religiöse Praxis im Spannungsfeld familiärer Einflüsse*[8] veröffentlicht.

Die Soziologen gingen von der allgemein bekannten Tatsache aus, daß die vorindustrielle Großfamilie das soziale Grundgebilde der menschlichen Gesellschaft war. Der vorindustriellen Großfamilie wurde nachhaltiger Einfluß auf den religiösen Werdegang des Menschen eingeräumt. Dieser wäre so groß gewesen, daß die Familie für diese Zeit gleichsam als »Träger der Religion« zu bezeichnen ist.

Zur Debatte stand nun die Frage, ob das gleiche auch noch für die Familie in der Industriekultur zuträfe. Für 1 370 Familien wurde eine differenzierte Untersuchung angestellt. Sie betraf die Übereinstimmung in der religiösen Praxis unter den Familienmitgliedern. Einmal beachtete man, inwieweit beide Ehegatten dieselbe Glaubenspraxis vorwiesen. Die Untersuchung hob ferner ab auf den Vergleich von Religionsausübung bei Eltern und bei ihren Kindern. Bezugspunkt war jeweils der Gottesdienstbesuch am Sonntag, der bei soziologischen Umfragen generell ein Indikator für die Bindung an die Kirche ist.

Bei der Erhebung in Krems wurde festgestellt, daß von den Kindern im schulpflichtigen Alter – unabhängig von Konfessionszugehörigkeit – jedes fünfte am Sonntag zum Gottesdienst geht. Bei den Jugendlichen zwischen 14 und 18 Jahren nimmt jeder zehnte am Sonntag an der gottesdienstlichen Feier teil. Ist dieser Rückgang der Gottesdienstteilnahme auf die »religiöse Krise« zurückzuführen, von der Entwicklungspsychologen sprechen? Oder wirkt sich hier der Wechsel im Schul- und Berufsmilieu aus? Die Vergleiche mit den Gewohnheiten der Eltern ergaben: *Ausschließlich* deren Glaubenspraxis begründet die Veränderung im Verhalten der Jugendlichen. Nur die Kinder nichtpraktizierender Eltern gaben nach der Zeit der Schulpflicht den Besuch des Sonntagsgottesdienstes auf. Alle Kinder, die weiter im Haushalt der Eltern leben, besuchen weiterhin den Sonntagsgottesdienst, wenn das auch bei den Eltern üblich ist. Kinder übernehmen also in diesem Punkt hundertprozentig die religiöse Praxis der Eltern. Und es ist gerade die Tatsache des Nichtpraktizierens der Eltern, die die Kinder von der diesbezüglichen Frömmigkeitsübung abbringt. Das trifft für berufstätige und nicht berufstätige Jugendliche in gleicher Weise zu.

Der auswertende Soziologe, Laszlo Vascovics, stellt außerdem fest, daß auch die über 18-jährigen Jugendlichen sich weitestgehend familienkonform verhalten. Erst die Eheschließung kann als Einschnitt gelten für die Veränderung der religiösen Praxis bei Heranwachsenden.

Für den Autor steht darum als unbestrittene Tatsache fest: Die Familie gibt dem Kind nicht nur das physische Leben und weist ihm den Status für die Gesellschaft zu. Sie prägt auch – und das interessiert in unserem Zusammenhang besonders – die soziokulturellen Werte und wirkt auf emotionaler Ebene als überragender Erziehungsfaktor. Das hat andererseits zur Folge, daß nur solche spezifisch religiösen Werte, Normen und Symbole einem Heranwachsenden mitgegeben werden, die in seiner Primärgruppe, der Familie, gelebt werden.

---

8 Vgl. *Der Seelsorger* 35 (1965), S. 398-409.

Die Ergebnisse der österreichischen Umfrage werden bestätigt durch Daten, die Anfang 1978 von den demoskopischen *Wickert-Instituten* in Tübingen in der Bundesrepublik Deutschland erhoben wurden.[9] 2 100 Jungen und Mädchen im Alter von 12 bis 18 Jahren aus 81 Städten wurde folgende Frage vorgelegt: »Welches Vorbild hast du? Ich lese jetzt einige Namen vor. Bitte entscheide dich anschließend, wen du an erster, an zweiter und an den weiteren Stellen als dein Vorbild betrachtest.«

Die verzeichneten 33 Namen benannten Prominente aus Politik und Kultur, aus Sport, Wissenschaft und Unterhaltung, aus Geschichte und Gegenwart – unter anderem Elvis Presley, Wernher von Braun, Goethe und Winnetou, Beckenbauer und Adenauer. Aber sie erwähnten auch den eigenen Vater, die eigene Mutter und Jesus Christus. Das überraschende Ergebnis: 37 Prozent der Befragten – also mehr als jeder Dritte – setzten die Mutter beziehungsweise den Vater an die erste Stelle. Jesus Christus wird immerhin von 12 Prozent der Jugendlichen an die erste Stelle gesetzt und erreicht damit Platz drei. Und bei der Aufschlüsselung nach Jahrgängen zeigt sich: nicht nur die jüngeren Jugendlichen bekunden ihr vorrangiges Vertrauen in die Eltern; gerade auch für 17- bis 18-jährige spielt der Vorbildcharakter der Eltern die entscheidende Rolle bei der Suche nach dem einzuschlagenden Lebensweg.

Diese schon länger zurückliegenden Erhebungen müssen nach einer Exploration aus dem Jahr 1988 als immer noch gültig gelten. Die bislang unveröffentlichte Umfrage wurde vom *Institut für Demoskopie in Allensbach* durchgeführt und galt »Aufgaben und Möglichkeiten, Gestaltung und Resonanz des Religionsunterrichts«. Die Interpreten führen zur Religiosität und deren Begründung im Elternhaus aus: »Die vorliegende Untersuchung bestätigt erneut den außerordentlich engen Zusammenhang zwischen der Religiosität der Eltern und der Kinder. Von den 14- bis 20-jährigen Schülern aus einem religiösen Elternhaus sind 76 % ebenfalls religiös, nur 13 % nicht religiös bzw. überzeugte Atheisten.«[10] Die Religiösität des Elternhauses hat größeren Einfluß auf die Jugendlichen als das in der Gesellschaft verbreitete Bild von Kirche. Mag es auch sehr kritisch – wie in Deutschland häufig – gezeichnet werden. Wörtlich heißt es in der Studie: »Gegen verbreitete Thesen, die die Schwächung der religiösen Kultur heute in erster Linie als eine Institutionskrise und erst in zweiter Linie als eine Glaubenskrise interpretieren und die Kontroversen um die Institution oft als das entscheidende Hemmnis für eine Belebung der Religiösität ausmachen, kristallisiert sich in empirischen Untersuchungen immer wieder die Schwächung der Glaubensintensität als die entscheidende Entwicklung heraus und die Schwächung der Bindung an die Institution als eine Facette dieser Entwicklung« (58).

V. Neutestamentliche Bestätigung

Die genannten statistischen Daten sind nicht der Versuch, Theologie durch Empirie zu ersetzen. Sie sollen vielmehr für die Annahme von Recht und Pflicht der Kirche zu familialen Weisungen motivieren. Im übrigen belegt der Rückgriff auf das Neue Te-

9 Vgl. *Welt am Sonntag* vom 19. Februar 1978.

10 *Aufgaben und Möglichkeiten, Gestaltung und Resonanz des Religionsunterrichts.*. Allensbach 1988, S. 10.

stament, daß die in den Fakten ausgedrückte Wahrheit sogar biblisch belegt ist. Denn schon neutestamentliche Zeugnisse erweisen den hohen Stellenwert, den die Familie – oder wie es dort allgemein heißt »das Haus« – für die Verbreitung des Glaubens in der Gründungszeit des Christentums hatte. Bereits bei der sogenannten Galiläamission, der ersten, noch vorösterlichen Aussendung der Jünger durch den Herrn, trägt Jesus selbst den Besuch der Häuser auf (Mt 10 parr.). Die Jünger sollen sich ein festes Quartier suchen und gewiß nicht nur, damit sie ein Dach über dem Kopf hätten und versorgt würden. Der Hauptgrund dürfte gewesen sein, daß sie nach gläubiger Aufnahme durch die Hausbewohner dieses Haus zur Ausgangsbasis für ihre Missionstätigkeit machten. So entstanden erste Mittelpunkte des christlichen Lebens.

Für die nachösterliche Zeit berichtet dann die Apostelgeschichte, daß die Gläubigen sich »in den einzelnen Häusern« zur Wortverkündigung und zum Brotbrechen einfanden (Apg 2,46; 5,42). Besonders die Missionspraxis des Völkerapostels läßt erkennen, daß die Familie als missionarische Basis für das weitere Apostolat eine zentrale Funktion bekam. Eine ganze Reihe von Hausgemeinden werden genannt: in Philippi ist es die Purpurhändlerin Lydia (vgl. Apg 16,14f.), die sich »mit ihrem ganzen Hause« taufen läßt und dem Apostel in ihrer Großfamilie Heimat gibt. Am gleichen Ort tritt der Gefängnisaufseher dem neuen Glauben bei »mit all seinen Angehörigen« – wie es heißt –, »und er war mit seinem ganzen Haus voll Freude, weil er zum Glauben an Gott gekommen war« (Apg 16,33f.) In Korinth ist es das Haus des judenchristlichen Ehepaares Aquila und Priscilla, von dem aus Paulus seine Mission beginnt (vgl. Apg 18,2). Weitere Familien schließen sich an und werden »mit ihrem ganzen Haus« zu neuen Kristallisationspunkten der christlichen Gemeinden (Apg 18,8).

Für den Apostel Petrus zeigt sich gleichfalls dieses Modell des Apostolates. Es sei nur hingewiesen auf die Bekehrung des Kornelius, des Hauptmanns der italischen Kohorte in Cäsarea: Kornelius wird vorgestellt als jemand, der »mit seinem ganzen Hause« fromm und gottesfürchtig lebte (Apg 10,1ff.).

In diesen Berichten, die sich um ein Vielfaches vermehren ließen (z.B. Apg 20,20; Röm 16,3; 1 Kor 1,16; 16,15; 2 Tim 1,16 und andere), zeigt sich nicht nur, daß die Verkünder des Evangeliums für dessen Ausbreitung unübersehbar auf gläubige Familien angewiesen sind. Es wird in der immer wiederkehrenden Formel der Glaubensübernahme eines einzelnen »mit seinem Hause« auch beachtet, daß die Bekehrung zum Glauben den einzelnen immer im Sozialverband erreicht. Dieser ist konkret die Familie. Solche Erfahrungen von der Annahme des Evangeliums sind den neutestamentlichen Autoren so wichtig, daß in der sogenannten »OIKOS-Formel« – nach Meinung der Exegeten – »urchristliche Missionsterminologie« überliefert ist. Ja, diese Formel bildet offenbar beim Verfasser der Apostelgeschichte geradezu ein Stilmittel, das dazu dient, »den großen Erfolg der Mission darzustellen«[11]: Eben weil die Apostel im Missionsgebiet bei den Bindungen anknüpfen, die eine Familie zusammenfügen: Liebe und Wohlwollen, Vertrauen und Gehorsam, gelebte Überzeugung und gemeinsames Wertbewußtsein – gerade darum gelingt ihnen die rasche Bekehrung der Juden und Heiden.

---

11 L. Schenke, Zur sogenannten Oikosformel im Neuen Testament, in: *Kairos* 13 (1971), S. 226-243, hier S. 236, S. 241f.

VI. Konkrete Antworten auf die kirchlichen Appelle

Der besondere Akzent, den die letzten Päpste in ihrer Lehre und pastoralen Weisung der familialen Sendung gegeben haben, ist in unseren Tagen nicht ohne konkrete Antwort geblieben. So unterstützt etwa die internationale geistliche Bewegung *Comunione e Liberazione* (»Gemeinschaft und Befreiung«) ihr missionarisches Engagement durch die Aussendung von Familien mit spezifischer Glaubensreife; sie verlassen Europa und ziehen für eine bestimmte Zeit nach Sibirien oder in die Vereinigten Staaten, in Länder Lateinamerikas oder Afrikas, um das Evangelium weiterzugeben und ein Leben in christlicher Verantwortung zu bezeugen. – Die Bewegung der *Fokolare* sandte in den vergangenen Jahren 120 Familien in verschiedene Länder aller Kontinente aus; sie möchten das Gebet Jesu um die Einheit in ihrem alltäglichen Leben verwirklichen und dadurch ihre Umwelt zum Glauben führen. – Vom *Weg des Neukatechumenats* wurden bis heute 207 Familien mit der Missionierung betraut. Papst Johannes Paul II. erbat ihnen in Gottesdiensten am »Hochfest der Gottesmutter Maria« jeweils den Segen und beauftragte sie mit dem Apostolat. Es handelt sich um Ehepaare, die zusammen mit ihren Kindern ihr Vaterland endgültig verlassen; sie führen in vielen Ländern der beiden Amerika, in Europa, in Afrika und etwa in Taiwan und Japan eine Art von Präevangelisierung durch. Ich habe zweimal an Treffen teilgenommen, die der Auswertung ihrer Erfahrungen dienten. Sie bestätigten, daß die Familie heute eine besonders geeignete Trägerin des Apostolats ist und daß andererseits die Missionserfahrung die Familie nachdrücklich im Glauben verankert. Die Männer und Frauen bestätigten, was der Papst in seiner jüngsten Enzyklika *Redemptoris missio* vom 7. Dezember 1990 schreibt: »Durch die Mission wird die Kirche tatsächlich erneuert, Glaube und christliche Identität werden bestärkt und erhalten neuen Schwung und neue Motivation« (Nr. 2).

So berichteten etwa die Italiener Mauro und Gigliola, 30 bzw. 28 Jahre alt, die sich mit ihren fünf Kindern für eine solche Aussendung bereit erklärt hatten: »Auf unserm Glaubensweg, den wir in den letzten Jahren mit unserm Pfarrer und den Brüdern und Schwestern unserer Gemeinschaft gegangen sind, haben wir die Gegenwart Gottes oft mit Händen greifen können. Was wir Tag für Tag erlebt haben, ließ uns mit wachsender Klarheit erkennen, daß der Herr uns rief. Er schien zu erwarten, daß wir uns immer mehr ihm anvertrauten, um Jesus Christus, der allein dem Leben einen Sinn geben kann, zu den Fernstehenden zu bringen. Diese Überzeugung hat sich in vielen alltäglichen Situationen geformt, besonders im Blick auf das Leben unserer Kinder. Gott hat wirklich in diesen Jahren unser Leben auf ihn ausgerichtet ... Niemand wundert es, daß uns da auch Schwierigkeiten begegnen, Probleme und Schmerzen. Das gehört zum Dienst des Boten dazu. Aber der Herr wird uns auch in Zukunft helfen – wie er es in der Vergangenheit tat –, er wird uns Zuschauer sein lassen, wenn er die Zeichen seiner Anwesenheit setzt.«

Schärfere Konturen im Rilkebild

Von Curt Hohoff

Fast hundert Jahre lang hat sich die lesende Welt von Rainer Maria Rilke faszinieren lassen. Auf den Wogen einer melodramatisch kaschierten Biographie und unter dem Einfluß geheimnisvoll schöner Verse entstand das Bild eines dichterischen Magiers und steigerte sich nach dem Erscheinen der *Duineser Elegien* zu einer Theologie: Jeder Widerspruch schien Sakrileg zu sein. Jahr um Jahr erschienen Briefwechsel Rilkes mit hochadligen Damen. Generationen von Kommentatoren und Dozenten bestimmten den Tempelbezirk der Verehrung und schlossen alle Kritik aus. Die Ausnahmen waren Ausländer wie E.M. Butler und Eudo Mason. Richard von Mises und Gottfried Benn erlaubten sich Randbemerkungen; 1953 erschien Peter Demetz' Buch über den Prager Rilke, aber es gelang ihnen nicht, den Schleier zu zerreißen. Als Hochburg des Rilke-Kults galt und gilt der Insel-Verlag. Doch jetzt, 1992, hat er mit einem wuchtigen Band *Rilke, Briefe zur Politik* buchstäblich Abbitte geleistet, nachdem schon 1966, versteckt als *Sieben Gedichte*, Rilkes phallische Gedichte gedruckt und von der Gemeinde der Verehrer als verunglückte Fragmente abgetan waren, bis dann der Chef des Hauses selber, Siegfried Unseld, die *Sieben Gedichte*, zusammen mit Goethes Tagebuch, als 1 000. Bändchen der Insel-Bücherei gedruckt und ausführlich erläutert hat.[1] Die Zeiten haben sich geändert; was einst als Pornographie galt, wird heute als Dichtung integriert.

Selten ist ein berühmter Dichter aus sozial und geistig so enger Umgebung herausgewachsen wie Rilke. Kleinbürgerlich, nationalistisch angehaucht, aber auf Ruhm, das spätere »Rühmen« als Sinn der Dichtung, erpicht, dann von seiner Heimatstadt Prag mit Begeisterung für alles Tschechische beflügelt, aber ohne Kenntnis der tschechischen Sprache. Auf den Schulen war er unglücklich. Höhere Schulbildung wurde in zweieinhalb Jahren nachgeholt (mit der Note 1 in Literatur und Religion), aber ohne geistige Führung. Die frühen literarischen Unternehmungen folgten modischen Strömungen und blieben sprachlich klischeehaft und kitschig: ein übles Erbe, welches bis in das *Stundenbuch* und später in dem Suchen nach seltenen Wörtern und Begriffen nachwirken wird. Sonderbar lebensfremd wird die Sprache immer bleiben: Man merkt, daß der Autor, wie sein Landsmann Kafka, auf einem sprachlich dürr gewordenen Boden aufgewachsen ist, dem abstrakten Deutsch einer Provinz, wo das Volk tschechisch sprach. Wie der nationale war auch der religiöse Boden ausgetrocknet. Der Katholizismus war dem Volk Böhmens in der Gegenre-

---

1 Vgl. hierzu R.M. Rilke, *Briefe zur Politik*, hrsg v. J.W. Stork. Frankfurt/Main/Leipzig 1992, und: Das Tagebuch Goethes und Rilkes »Sieben Gedichte« (Insel-Bücherei Nr. 1 000), erl. v. S. Unseld. Frankfurt/Main 1978; weiterhin zum folgenden: R.M. Rilke, Das Testament. Faksimile der Handschrift aus dem Nachlaß. Transkription und Nachwort von E. Zinn. Frankfurt/Main 1974; R.M. Rilke und M. Zwetajewa, Ein Gespräch in Briefen, hrsg. v. K. Asadowskij. Frankfurt/Main/Leipzig 1992; H. Nalewski (Hrsg.), Rilke. Leben, Werk und Zeit in Texten und Bildern. Bildbiographie. Frankfurt/Main/Leipzig 1992; H. Binder (Hrsg.), Mit Rilke durch das alte Prag. Frankfurt/Main 1992.

formation aufgezwungen worden. Das wirkt bis heute nach, erklärt das antiklerikale Klima in Rilkes Werk und den Versuch einer privaten Gegengründung, welche in den *Duineser Elegien* zu einem respektablen, aber keineswegs gültigen Ausbruch kam.

Hatte sich der junge Rilke relativ wohlbefunden in München und Berlin, wo er die damals anerkannte Literatur kennenlernte mit Namen wie Liliencron, Dehmel, Emanuel von Bodman, Wilhelm von Scholz und Gerhart Hauptmann, so gab es eine Erweckung zu seinem Ich durch den Umgang mit der sechzehn Jahre älteren Lou Andreas-Salomé, der ehemaligen Freundin Nietzsches. Aus ihrer Witterung für Erfolg hatte sie ihn 1896 in München entdeckt und 1899 und 1900 zu Reisen in ihre russische Heimat eingeladen. Sie war die halb deutsche Tochter eines hugenottischen Hofgenerals in St. Petersburg, eine kraftvolle Persönlichkeit, Verfasserin eines berühmten Nietzschebuches und Dichterin. In ihr entdeckte Rilke die Mutter und Geliebte. Seine spirituelle Erweckung in Rußland und durch Rußland hängt mit dieser Konstellation eng zusammen.

Im Gegensatz zu den lärmenden Städten des Westens und ihrer Unruhe schien Rußland noch aus einem »inneren Heilsein der Welt« zu leben. Das urtümliche Land und die einfachen Menschen mit ihrer unmittelbaren Frömmigkeit gefielen ihm: Die Welt lebe in einem Zustand der Unschuld. Hier konzipierte er den Mönch des *Stundenbuchs* auf Pilgerschaft. Er wunderte sich allerdings, daß die russischen Eliten, der Adel und Autoren wie Maxim Gorki, lieber im Westen lebten, daß sie Baden-Baden, Paris und Nizza den Herrlichkeiten ihrer russischen Heimat vorzogen. Er urteilte ganz subjektiv: »Ich fühle, daß die russischen Dinge die besten Bilder und Namen für meine persönlichen Gefühle und Geständnisse sind, und daß ich mit ihnen – sobald ich sie nur gründlich erfaßt habe – alles aussprechen werde, was in meiner Kunst nach Klang und Klarheit drängt.« Die Neigung zu Rußland war nicht politisch, sondern eine Sache der Sympathie. Die brennenden Probleme sah er nicht. Die Anzeichen der Revolution von 1917 hat er nicht erkannt und später in Lenin nicht den machtbesessenen Diktator, sondern einen Sozialreformer gesehen.

Rilke hatte sich als zwanzigjähriger Autor als slawophil bezeichnet, weil er bei seinen Fragen nach Volk und Geschichte Böhmens auf tschechische Helden gestoßen war, auf Johann Hus, den Ritter Dalibor oder den »armen Tyl«, den Dramatiker Kajetan Tyl. In Rußland schwelgte er in slawischer Volksfrömmigkeit. In Kiew reihte er sich an den Osterfeiertagen mit brennender Kerze in die Prozession der Gläubigen ein. Das erschien ihm (später) wie die Erfüllung eines Traums. Er nahm die Pose des wandernden Mönches, einer ewigen Pilgerschaft an. Im Mai 1899 schrieb er an eine russische Bekannte: »Nach meiner Rückkehr von Moskau vertiefte ich mich in allerlei Mappen, besah alte russische Heiligenbilder, studierte die Darstellung Christi in der russischen Kirche und die Madonnen und lernte, wie die Vladimirskaja (die Ikone der Gottesmutter von Vladimir) sich von jener von Smolensk unterscheidet. Auch heute noch erscheinen mir diese Dinge von der höchsten Wichtigkeit, ja als das Einzige, was zu erfahren überhaupt wert ist ... Ich habe sogar die Kunstgeschichte von Gneditsch durchgelesen ... Ich kann Ihnen versichern, daß das Studium dieser russischen Dinge die *dauernde* Beschäftigung für mich bleiben wird ...«

Das Erlebnis Rußland schlug sich in den drei Büchern des Stundenbuchs nieder. Der Titel stammt von den künstlerisch illustrierten Laienbrevieren und Gebet-

büchern des 14.-16. Jahrhunderts. Die Sprache ist schwebend, vieldeutig und dunkel, besitzt aber den Zauber des Rilkeschen Tons. In diesem Stil, nachdem er einmal erfunden war, hätte sich, wie Rilke später bemerkte, endlos fortfahren lassen:

> Ich bete wieder, du Erlauchter,
> du hörst mich wieder durch den Wind,
> weil meine Tiefen nie gebrauchter
> rauschender Worte mächtig sind ...

Man irrt sich nicht, wenn man denkt, der Reim der dritten Zeile (gebrauchter) sei wegen der Klangverwandtschaft zu Erlauchter entstanden. Das gilt auch für den folgenden Vers:

> Ich war zerstreut; an Widersacher
> in Stücken war verteilt mein Ich.
> O Gott, mich lachen alle Lacher
> und alle Trinker tranken mich ...

Der transitive Gebrauch von intransitiven Verben, lachen und trinken, ist eine Rilkesche Eigenart. Etwas später heißt es, grammatisch und syntaktisch klar, in einem schönen Bild:

> Ich bin derselbe noch, der kniete
> vor dir in mönchischem Gewand:
> der tiefe, dienende Levite,
> den du erfüllt, der dich erfand.
> Die Stimme einer stillen Zelle,
> an der die Welt vorüberweht ...

Der Ton wurde von einem schnell wachsenden Publikum aufgenommen. Er entsprach einem bisher nicht zur Artikulation gekommenen filigranen Empfinden, einem Gefühl der Einsamkeit, des Verloren- und Ausgesetztseins, der Angst und Bedrohung. Sicher wurde hier ein neues Bewußtsein deutlich – aber man muß sich darüber klar sein, daß es kein theologischer, sondern dichterischer (poetischer) Ausdruck war, d.h. er ist nicht verbindlich wie ein Dogma, sondern steht zur Wahl. »Unsagbares« sollte gesagt werden; der Bruch mit dem herkömmlichen Reim gehörte ebenso dazu wie das schwimmende Parlando. Im Stundenbuch tauchten zwei Bereiche auf, die es früher, beim Rilke der *Larenopfer* und der *Wegwarten*, nur in konventionellen Formen (*Geschichten vom lieben Gott*) gegeben hatte. Der Gott des *Stundenbuchs* ist eine Kontaktperson, ein Gegenüber, etwas Wehendes, ein Duft, ein Werdender, eine Welle, ein Hörensagen. Höchst geheimnisvoll hört sich das an:

> Mit einem Ast, der jenem niemals glich
> wird Gott, der Baum, auf einmal sommerlich
> verkündend werden und aus Reife rauschen.

Man liest, daß dieser Gott wie ein Russe lebt: »Du bist der raunende Verrußte, auf allen Öfen schläfst du breit.« Etwas später wird das Bild noch einmal aufgenommen:

> Du bist der Alte, dem die Haare
> von Ruß versengt sind und verbrannt,
> du bist der große Unscheinbare,
> mit deinem Hammer in der Hand.
> Du bist der Schmied, das Lied der Jahre,
> der immer an dem Amboß stand.

Die Binnenreime und Stabreime nehmen bei einem musikalischen Verskünstler nicht wunder. Woher aber kommen der Hammer und das Bild des Schmiedes am Amboß? Es ist ein Nachklang der Philosophie Nietzsches, der ja mit dem Hammer zu philosophieren gedachte. Auf Nietzsche weisen manche Vokabeln hin, die Rilke in seinen poetischen Wortschatz übernommen hatte, »das Ding«, »der Einzige«, »der Einsame«, auch das Philosophem der ewigen Wiederkehr und das Motiv des Verjagtwerdens und der Flucht. Es ist Nietzsches *Zarathustra*. In seinen frühen Werken, vor allem dem *Florenzer Tagebuch*, 1898, vor den russischen Reisen für Lou geschrieben, hatte Rilke ein banales Nietzsche-Verständnis durchblicken lassen; es gibt nicht einmal einen Beweis dafür, daß er Lous Nietzsche-Buch gelesen hat. Der in Rußland von Rilke entdeckte unbekannte Gott war also nicht unbekannt, denn seit jeher »tauchten tausend Theologen in deines Namens alte Nacht«. Und damit man nicht meint, der Dichter identifiziere sich mit dieser theologisch tradierten Figur, unterschiebt er Gott: »dir liegt nichts an den Heiden« und »dir liegt nichts an den Christen«. Der Pilger beschreibt in einem Jugendstil-Bild mit Ziffern und kostbaren Steinen eines seiner Wanderziele:

> Du bist das Kloster zu den Wundenmalen,
> Mit zweiunddreißig alten Kathedralen
> und fünfzig Kirchen, welche aus Opalen
> und Stücken Bernstein aufgemauert sind.

Die Erweiterung des Bildes und der Begriffe von Gott sind freilich nicht so unbiblisch wie die Rilke-Deuter meinten. Jedem Leser der Heiligen Schrift sind die Bezeichnungen Gottes als Wind, als Hauch, Atem, Rauchsäule, als Stille, als unscheinbar und geheimnisvoll, als der Vorübergehende, den niemand gesehen hat, und als unsichtbare Stimme eines Rufenden bekannt. Auch das Götter-Machen durch Menschen oder »das Kreisen um Gott, den uralten Turm« sind nicht sehr geglückte Bildbegriffe Rilkes aus der Welt der Bibel – denn er war ein eifriger Leser vor allem der historischen Bücher der Heiligen Schrift. Es gibt keinen modernen Dichter mit so vielen biblischen Figuren wie Rilke. Biblisch ist auch seine Grundstimmung. Er fühlte sich gefährdet, einsam und verlassen, verantwortlich für »Gott«, in Gewissensnöten und Sorgen, aber ohne Gnade: In dieser Hölle habe der sanfteste und argloseste Dichter des zwanzigsten Jahrhunderts gelebt, wie Rudolf Alexander Schröder sagt, der ihn seit Jugendtagen gut gekannt und nicht unkritisch bewundert hat.

Rilkes Welt hat zwei Auffangs- und Herkunftssysteme, das Reich der Habsburger und den Katholizismus. Zu dem in Rußland sich ihm offenbarenden Gott kam das Erlebnis der »Maid«, wie es mit einem der bei Rilke beliebten altmodisch-raren Wörter heißt, das erotische Erlebnis mit seiner Geliebten. Für den introvertierten Jüngling, der sich unberührt halten wollte, seinen Weg als Mönch verfolgte, war jede Selbstentäußerung in Freundschaft und Liebe etwas Erschreckendes. Der Grund dafür lag nicht in Hochmut, nicht im Mangel an Güte oder Zartgefühl. Der Grund lag in der Angst um den bedrohten Kern des Ich, die einzige Gewißheit, die er besaß. Dies Ich war der Ort, wo der Engel mit ihm sprach. Der Engel ist nach biblischem Verständnis der Bote Gottes. Darauf angesprochen, hat Rilke einigermaßen verlegen erklärt, sein Engel sei nicht biblischer, sondern iranischer Herkunft, eine Erklärung, die zur Zeit von Rilkes Jugend als religionsgeschichtliche Hypothese Furore machte. Vorerst allerdings berief sich Rilke nicht auf den Engel, sondern auf sich selbst:

> Laß mich den Mund der neuen Messiade,
> den Tönenden, den Täufer sein.

Dieser Verkünder, »fast noch ein Knabe«, steht unter der Führung von Frauen, wehrt sich aber dagegen, denn wie die Propheten alter und neuer Zeit hat er eine Art heiliger Scheu vor Frauen:

> Sieh, Gott, es kommt ein Neuer an dir bauen,
> der gestern noch ein Knabe war; von Frauen
> sind seine Hände noch zusammgefügt
> zu einem Falten, welches halb schon lügt.
> Denn seine Rechte will schon von der Linken,
> um sich zu wehren oder um zu winken
> und um am Arm allein zu sein.

In dem überreich instrumentierten *Stundenbuch* lassen sich fast alle späteren Themen und Motive nachweisen. Dazu gehört die Sexualisierung der »Armen«. Rilkes Arme sind nicht Sozialfälle, sondern Varianten der Armen im Geiste des Evangeliums, denen bekanntlich das Himmelreich gehört. Von diesen Armen heißt es:

> Und sieh: ihr Leib ist wie ein Bräutigam
> und fließt im Liegen hin gleich einem Bache,
> und lebt so schön wie eine schöne Sache,
> so leidenschaftlich und so wundersam.
> In seiner Schlankheit sammelt sich das Schwache,
> das Bange, das aus vielen Frauen kam;
> doch sein Geschlecht ist stark und wie ein Drache
> und wartet schlafend in dem Tal der Scham.

Solche Äußerungen finden sich in vielen Variationen. Die jungen Mädchen, die Meerjungfrau, die weiße Fürstin und Maria, die jungfräuliche Mutter, bezeugen so-

wohl Rilkes mystische Uranlage und seine Berufungen auf den *Cherubinischen Wandersmann* des Angelus Silesius, als auch den Schauder, die Angst und das unheimliche Entzücken vor dem Drachen, der da schläft »im Tal der Scham«. Die phallischen Phantasien lassen tiefer blicken, als Rilke ahnen mochte. Ein Gedicht vom April 1903, der Widmung des *Stundenbuchs* nach »gelegt in die Hände von Lou«, spricht zwar den »Herrn« an, bezieht sich aber auf das Erlebnis mit Lou:

> Mach Einen herrlich, Herr, mach Einen groß,
> bau seinem Leben einen schönen Schooß
> und seine Scham errichte wie ein Tor
> in einem blonden Wald von jungen Haaren,
> und ziehe durch das Glied des Unsagbaren
> den Reisigen, den weißen Heeresscharen,
> den tausend Samen, die sich sammeln, vor.

Auf die Vereinigung mit einer Geliebten bezieht sich *Das Lied von den Lilien*, gewidmet Stina Frisell, und dieser Stina gilt auch das Lied *La Dame à la Licorne* von 1906 mit der Widmung: »Zum Gedächtnis gemeinsamen Schauens und Erlebens vor den Teppichen der edlen Dame aus dem Hause Le Viste im Hotel de Cluny«. Das Einhorn ist eins der fabelhaften Symboltiere des Altertums, vorgestellt als unzähmbar wild, in Gestalt eines weißen Pferdes, mit einem heilkräftigen Horn mitten auf der Stirn. Das Mittelalter nahm den Mythos in seine Legenden auf. Nur durch List ist es zu fangen. Jungfrauen legt es sich friedlich in den Schoß, schläft ein und kann dann leicht überwältigt werden. Das Einhorn ist Symbol der Reinheit und galt als Sinnbild der unbefleckten Empfängnis. In dem Gedicht *Mariä Verkündigung* hat Rilke da, wo der Engel bei Maria eintritt, eine Klammer von sechseinhalb Zeilen eingefügt:

> (O wenn wir wüßten,
> wie rein sie war. Hat eine Hirschkuh nicht,
> die, liegend, einmal sie im Wald eräugte,
> sich so in sie versehn, daß sich in ihr,
> ganz ohne Paarigen, das Einhorn zeugte,
> das Tier aus Licht, das reine Tier – .)

Das Einhorn findet sich in den Skulpturen fast aller mittelalterlichen Dome, auf Bildern und Bildteppichen und als Wappentier; es ist Sinnbild der Kraft und häufig Symbol des Reinsten der Reinen, Christi selbst, wobei allegorische Verwechslungen, etwa des Einhorns mit dem eingeborenen Sohn Gottes, und Wortspiele in Kauf genommen wurden.

Rilke hat diese Legende wiederholt in seinen dichterischen Kosmos einbezogen, so noch in den *Sonetten an Orpheus*: »O dieses ist das Tier, das es nicht giebt«. Das Sonett schließt mit den Zeilen:

> … Ein Horn.
> Zu einer Jungfrau kam es weiß herbei –
> und war im Silber-Spiegel und in ihr.

In Anmerkungen hat Rilke eine Erklärung gegeben: »Das Einhorn hat alte, im Mittelalter immerfort gefeierte Bedeutungen der Jungfräulichkeit: daher ist behauptet, es, das Nicht-Seiende für den Profanen, sei, sobald es erschiene, in dem ›Silber-Spiegel‹, den ihm die Jungfrau vorhält (siehe: Tapisserien des XV. Jahrhunderts) und ›in ihr‹, als in einem zweiten ebenso heimlichen Spiegel.« In den *Neuen Gedichten* wird das Einhorn beschrieben: »denn lautlos nahte sich das niegeglaubte, das weiße Tier ...« In der »gewagten Landschaft« der phallischen Hymnen heißt es von der Symbolik des allgewaltigen heilkräftigen Horns: »Von dir gestiftet, steht des Gottes Bild / am leisen Kreuzweg unter meinem Kleide.« Das Erlebnis beschäftigte Rilke sein Leben lang. 1922 beklagte er sich, daß wir keine Religion besäßen, in der diese Erfahrungen ihre Weihe fänden. Wie in der Antike solle es eine phallische Gottheit geben, von der vielleicht »wieder eine Götterschar bei den Menschen einbricht.«

Die antichristlichen Motive mit Betonung der Sexualtät hat Rilke im *Brief des jungen Arbeiters* zu rechtfertigen gesucht. Der Brief ist 1922 geschrieben. Sein Pariser Industriearbeiter hat eine Heimarbeiterin als Geliebte. Zum sozialen Stand der Arbeiter hat Rilke keine Beziehung gehabt; er benützt ihn zur Wiederholung der Vorwürfe Nietzsches gegen das Christentum, mit Hinweisen auf die inzwischen veränderte soziale Welt, das Proletarische. Theoretisch hatte Rilke seit je mit Reformen sympathisiert, so wie er als junger Autor Prag mit seinen *Wegwarten* das Volk hatte erwecken wollen. Von der technischen Welt hat er freilich nichts Gutes erwartet. In einigen *Sonetten an Orpheus* verwirft er die Welt der Fabriken, Maschinen und Apparate. Es ist kein Zufall, daß diese Sonette dem dichterischen Rang des Zyklus nicht entsprechen. Der moderne Arbeiter ist nicht Adressat der Engel, kein Teilhaber am Weltinnenraum und natürlich auch nicht Benützer der esoterischen Sprache der Poeten. Er geht mit seiner Freundin in die Kirchen, sie hören die Orgel und die sonntäglichen »Orkane der großen Feiertage«. Sie betrachten die Glasfenster mit Burgen, Schlachten und Jagden und entdecken den schönen weißen Hirsch, das Einhorn. »Es ist überhaupt *alles* in den alten Kirchen, gar keine Scheu vor etwas, wie in den neuen, wo nur gewissermaßen die guten Beispiele vorkommen.« In gewisser Hinsicht reflektiert der Arbeiter das Erlebnis der naiven Frömmigkeit Rußlands, wo man die theologischen Finessen des Westens und der Lateiner nicht kannte. Rilke bemerkte, wie sein Landsmann Franz Kafka sich ausdrückte, die als Lebensmacht »schwer sinkende Hand des Christentums«.

Der Arbeiter hat keine Beziehung zur Kirche, findet aber, als er mit seiner Freundin in eine Maiandacht gerät, daß es dort ganz angenehm sei, nicht zuletzt wegen der Musik. Das Mädchen freut sich, »daß Gott einen in den Kirchen in Ruhe läßt, daß er nichts verlangt; man könnte meinen, er wäre überhaupt nicht da«. Im Innersten weiß der Arbeiter, daß Unterwerfung weiter führt als Auflehnung. Er ist freilich keine durchreflektierte Persönlichkeit, wie Kierkegaard es genannt hätte, aber er empört sich gegen die Verketzerung der damals sogenannten sinnlichen Liebe: »Hier sind wohl die schlimmsten Wirkungen jener Herabsetzung zu suchen, die das Christentum dem Irdischen meinte bereiten zu müssen. Hier ist alles Entstellung und Verdrängung, obwohl wir doch aus diesem tiefsten Ereignis hervorgehen und selber wieder in ihm die Mitte unserer Entzückungen besitzen.« Er wendet sich nicht gegen Gott; er möchte Gott sogar seine Arbeit, die Maschine, aufopfern, jene Maschine, die er Ihm nicht erklären kann, so wie die Hirten ihren Göttern früher ein

Lamm darbrachten. Dann schließt er: »Ich will mich nicht schlecht machen lassen um Christi willen, sondern gut sein für Gott.« Rilkes Vorwurf betrifft die Moralisierung der Religion durch das kirchliche Christentum.

Im Jahre 1903 war in Wien Otto Weiningers *Geschlecht und Charakter* erschienen. Weiningers Bruder Richard und seine Frau Marianne (Mieze) gehörten sei 1916 zum Kreis der Wiener Freunde Rilkes. Mit ihnen las er die *Fackel* von Karl Kraus und wurde finanziell von ihnen unterstützt. Im Jahr 1900 war in London ein ähnlich wichtiges Buch von G.R.S. Mead mit dem Titel *Fragments of a Faith Forgotten* erschienen. Hier wird die göttliche Frau, Sophia, als Mutter der Lebendigen, als Weltmutter, als jungfräuliche Braut, Offenbarerin der Mysterien, als die Heilige Taube des Geistes und Himmelsmutter, als der weibliche Aspekt des Logos dargestellt. Auf sie bezieht sich der Buchtitel des verlorenen Glaubens. Der Phallus-Kult erscheint als Prinzip eines nicht bloß priapischen Mann-Seins. Durch ihn wird das Sacrum sexuale mit dem matriarchalen Prinzip in Verbindung gebracht: Der im Mutterleib Gezeugte ist der Zeugende selbst. Dieser Zusammenhang spielt in Rilkes *Marienleben* eine Rolle:

> Sieh, der Gott, der über Völkern grollte,
> macht sich mild und kommt in dir zur Welt.

Die Erklärung und Auflösung der Mysterien des Christentums durch Hypostasen weiblicher Göttinnen, wie man sie seit der Steinzeit, der Antike, der ägyptischen Isisreligion und der indischen Fruchtbarkeitskulte auffaßte, war um das Jahr 1900 gelehrte Weltmode und drang auf vielen Wegen in die Literatur ein. (Das Motiv findet sich auch bei Gustav Meyrink, Rilkes Prager Landsmann.) Das griechische Motto des *Marienlebens* spielt auf den geheimnisvollen Strudel, die Wallung von innen an. Auch die anderen Mariengedichte Rilkes, im *Stundenbuch* und den *Neuen Gedichten*, meinen diese Zusammenhänge und parodieren sie.

Die moderne These von der Ewigkeit des Augenblicks oder des »*Ein* Mal und nicht wieder« (Rilke) bestätigte sich im Roman über *Malte Laurids Brigge*, wo gesagt wird, ein so »ins Bodenlose gehängtes Leben sei unmöglich.« Nach dem Verlust der vom jenseitigen Gott ausstrahlenden Herrlichkeit und Heiligkeit bleiben tiefe Niedergeschlagenheit, Trauer und ein nervöses Suchen. Das Ich wird eine Mikro-Form des Kosmos. Zu den absurden Elementen des *Stundenbuches* gehören die Ermunterungen: »Du mußt nicht bangen, Gott« oder »die heilige List der Märtyrer«, die durch Leiden zur Seligkeit wollen. Schon im *Florenzer Tagebuch* hieß es: »Wir brauchen die Ewigkeit; denn nur sie gibt unseren Gesten Raum, und doch wissen wir uns in enger Endlichkeit«. Da wir an die Ewigkeit nicht mehr glauben, müssen wir uns innerhalb der Schranken des Ich eine Unendlichkeit schaffen. Nietzsche hatte gesagt, alle Lust wolle Ewigkeit. Hier ist die Wurzel der Entzückung durch den Sexus. Rilke aber empfand die Liebe als eine Ablenkung vom Ziel der Pilgerschaft. Ziel seiner Arbeit war das vollkommene Gedicht.

Auf seinen Reisen hatte er auch Dänemark entdeckt, die sehnsüchtig von Malte erträumte Jugend seiner Heimat, eine im Gegensatz zu Paris stille Welt von höfischem Adel, Kammerherren und geheimnisvollen weiblichen Schönheiten. In Kopenhagen war er den Spuren zweier dänischer Autoren gefolgt, Jens Peter Jacobsens

und Sören Kierkegaards, nicht des Philosophen und Theologen, sondern des Psychologen der Angst und des verliebten und liebenden Kierkegaard. Er studierte in *Entweder-Oder* die erotischen Stadien, die geniale Interpretation von Mozarts *Don Juan*, den Gegensatz des Ästhetischen und Ethischen, das *Tagebuch des Verführers* und Kierkgaards Briefe an Regine Olsen. Kierkegaards Schwermut entsprach Rilkes Gefühl für die »Bodengänge des Fühlens und Wissens«, während er mit der Deutung des Don Juans als eines glücklichen Genießers nicht zurechtkam: Für das amoralische Lebensgefühl des Südländers hatte er kein Organ. Nach Rilkes Ansicht geht die Liebe nicht auf einen anderen zu, sondern auf »nichts«. Der Titel *Entweder-Oder* meint ja die Wahl Kierkegaards zwischen dem unbedenklich dem Lebensgenuß frönenden Literaten, dessen Maske er für seine Braut Regine Olsen angenommen hatte, und dem ethisch-religiösen Philosophen, der er als Schriftsteller war. Hier fand Rilke sein eigenes Problem: Entweder die »Arbeit« oder die Frauen.

Der Malte-Roman schließt mit einer ergreifenden Deutung der Geschichte des verlorenen Sohns; sie sei »die Legende dessen, der nicht geliebt sein wollte«. Er will fortgehen für immer. Er nimmt sich vor, »niemals zu lieben um keinen in die entsetzliche Lage zu bringen, geliebt zu sein.« Lieben und Geliebtwerden waren für Rilke Hindernisse für die »wirklichen Abschlüsse seines Herzens«. Er fürchtete ein Scheitern. Im Februar 1921 schrieb er an die Fürstin Marie Taxis: »Schließlich ists immer dieser eine, in meiner Erfahrung unversöhnliche Konflikt zwischen Leben und Arbeit, den ich in neuen unerhörten Abwandlungen durchmache und fast nicht überstehe.«

In seiner geistig und seelisch schwierigen Lage hatte Rilke im Jahre 1915 eine Reihe von Gedichten in sein Notizbuch geschrieben, die er selbst nie veröffentlicht hat. Sie wurden als *Sieben Gedichte* in der Gesamtausgabe 1956 zum ersten Mal veröffentlicht, erregten Verwunderung, empörte Ablehnung, wurden als blasphemisch oder geschmacklos bezeichet. Die Gedichte – nicht zusammenhängend, fragmentarisch, zusammen 77 Zeilen – sind ein Zyklus zur Verherrlichung des menschlichen Phallus:

> Auf einmal faßt die Rosenpflückerin
> die volle Knospe seines Lebensgliedes,
> und an dem Schreck des Unterschiedes
> schwinden die (linden) Gärten in ihr hin.

Die Sprache dieser Gedichte hat den Rang der nachgelassenen Gedichte, zum Teil der *Duineser Elegien*, kann also nicht als Entgleisung abgetan werden. Der Weltinnenraum wird im Schoß der Geliebten erlebt; die sexuelle Ekstase im Schoß der Geliebten ist ein »Gegenhimmel«, ist Konzentration des »Raums«. Alle Wort- und Bildbegriffe der Rilkeschen Poesie finden sich hier: Der Sommer, das Horn, der Bogen der Nacht, das Spiegelbild, der Turm, die Krone, die Säule als »des Gottes Bild«, die Auferstehung, das Leben (als Gegensatz zum »Tod, der draußen nächtig scheint«). Daß die Gedichte verschwiegen wurden und nur im Briefwechsel mit Lou erwähnt werden, führt auf Rilkes Erlebnis mit Lou zurück. Die mythische Gestalt des Phallus ist der Baum:

Du hast mir, Sommer, der du plötzlich bist,
zum jähen Baum den Samen aufgezogen.
(Innen Geräumige, fühl in dir den Bogen
der Nacht, in der er mündig ist.)
Nun hob er sich und wächst zum Firmament,
ein Spiegelbild, das neben Bäumen steht.

Von sexuellen Bedrängnissen verfolgt zu werden, mußte Rilke nicht nur erschrecken, weil sie ihn vom Dichten abhielten, sondern weil sie ihn daran erinnerten, daß im Augenblick der Lust Unendlichkeit, ein Moment der Ewigkeit gespürt wird. Das Geheimnis des Sexus hängt damit zusammen; daß ein empfindlicher Mensch wie er davon verfolgt wurde, skandalisierte ihn und ist ein Grundthema seiner Dichtungen. In der Jugend verdrängt, in den *Stundenbüchern* eines der durcheinandergehenden Motive, im *Malte* entsetzt durchlitten, in manchen Briefen verhüllt ausgesprochen, im *Brief des jungen Arbeiters* proletarisch artikuliert, bricht das Thema in den sieben phallischen Gedichten offen auf. Sie mußten Rilkes Gemeinde erschrecken, galt er vielen Lesern doch als Doctor serafico: Mit diesem Titel reden ihn die Briefe der Fürstin von Thurn und Taxis an. Von einem Dichter, der mit Gott und den Engeln vertraut war, hatte man dergleichen nicht wahrhaben wollen. Unter Brechung heikler Tabus wird das sexuelle Geheimnis dichterisch ausgesprochen, und zwar unter Benützung religiöser Metaphern, des Lehms, aus dem Gott Adam schuf, und der Auferstehung aus dem Grabe. Der Schoß der Geliebten wird zum Ort der Himmelfahrt. Romano Guardini, ein alter Rilke-Fan, wäre erschrocken, wenn er von der Existenz solcher Gedichte erfahren hätte. Da heißt es:

Was sind wir viel, aus meinem Körper hebt
ein neuer Baum die überfüllte Krone
und ragt nach dir: denn sieh, was ist er ohne
den Sommer, der in deinem Schoße schwebt.
Bist du's bin ich's, den wir so sehr beglücken?
Wer sagt es, da wir schwinden. Vielleicht steht
im Zimmer eine Säule aus Entzücken,
die Wölbung trägt und langsamer vergeht.

Der Plan, solche Gedichte zu schreiben, wurde schon in Briefen von 1914 an Lou ausgesprochen. Kaschiert taucht der Gedanke in der achten Elegie auf, mit Bezug auf Insekten:

O Seligkeit der *kleinen* Kreatur,
die immer bleibt im Schoße, der sie austrug,
o Glück der Mücke, die noch *innen* hüpft,
selbst wenn sie Hochzeit hat: denn Schoß ist alles.

Diese Vorstellungen dichterisch auszudrücken hing mit den Versuchen Lous zusammen, Rilke die Lehren ihres neuesten Idols, Sigmund Freud, nahezubringen. Sie war nach Nietzsche dem anderen hybriden Geist ihrer Zeit erlegen. Rilke hat sich freilich

gegen Freud gesträubt und es abgelehnt, sich analysieren zu lassen. Das mag mit seiner Zurückhaltung, ja Angst vor der Preisgabe seiner Träume und Wünsche zusammenhängen. Aber das Grundthema dieser Jahre, Liebe, Tod und Engel, die Identität von Vergangenheit und Zukunft, und die Bilder vom Turm, Baum, der »Säule aus Entzücken« und der Krone des Baums oder Krone der Kraft im Schoß der Geliebten: Man braucht kein Analytiker im Sinne Freuds zu sein, um den Zusammenhang zu begreifen. Da kann es heißen:

> Was wäre Lehm an Lehm
> formte der Gott nicht fühlend die Figur,
> die zwischen uns erwächst.

Das heikle Thema der Verstrickung von Arbeit und Liebe wird auch in Rilkes *Testament* berührt. Es ist erst 1974 ans Licht gekommen. Durch den ersten Weltkrieg war die 1912 begonnene Arbeit an den *Duineser Elegien* ins Stocken geraten. Er konnte dies Werk nur in tiefer Einsamkeit, ohne Störung von außen, ohne Belästigung durch Frauen vollenden. Für den Fall, daß diese Vollendung nicht möglich sein würde, hat er das *Testament* geschrieben. Worin die Störungen und Verstörungen bestanden, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Der Herausgeber und Kommentator, Ernst Zinn, führt Briefstellen an die lange anonym gebliebene Freundin jener Zeit an, Elisabeth Dorothee Klossowska. Mit Künstlernamen, als Malerin, nannte sie sich Baladine Klossowska; im Briefwechsel mit Rilke heißt sie Merline, bei ihren Freunden Mouky. Auch hier spricht Rilke von der alten Feindschaft zwischen Leben und Arbeit, sieht sich aber nicht in der Lage, das Letzte mitzuteilen, »Gott verhüte, daß es je in Worte käme, ich würde sie nicht ertragen«. Hier wird also wieder gesagt, daß Rilke nicht zugleich lieben und arbeiten konnte, wenn »la coincidence de deux félicités extrêmes, voilà son nom«, zwei äußerste Glückseligkeiten, zusammenfallen. Man hat vermutet, Rilke sei zur Liebe nicht fähig gewesen – was immer das heißen mag; auch Guardini, der vierhundert Seiten über die *Duineser Elegien* geschrieben hat, hegt diesen Verdacht. Inzwischen gibt es viele Zeugnisse, daß Rilke keineswegs der Eunuch seines epistolarischen Harems gewesen ist.

Eine ähnlich schillernde Einstellung Rilkes spiegelt sich in den 1992 erschienenen *Briefen zur Politik*, einer Sammlung von bekannten und einigen unbekannten Briefen. Ihr Reiz liegt in der Zusammenstellung. Joachim W. Storck hat sie sorgfältig kommentiert und mit Registern und Nachwort herausgegeben, 500 Seiten Text und 250 Seiten Anhang. Bisher galt Rilke als unpolitischer Dichter. Die Öffentlichkeit hatte sich dem Urteil Rudolf Kassners angeschlossen, Rilke habe für Politik keinen Sinn gehabt. Seine Verehrerin und Verlegerin Katharina Kippenberg hatte ihn ein politisches Kind genannt. In einem Brief vom 4. Februar 1921 an die Gräfin Dobrzensky, geborene Gräfin Wenckheim aus Meran, die auf Gut Pottenstein in Böhmen als Witwe lebte, bekennt sich Rilke zur neugegründeten tschechoslowakischen Republik: »Ich erinnere mich, schon in meiner Kindheit den Tschechen gewünscht zu haben, sie möchten zu sich kommen: wie erdrückt und erstickt sahen sie alle aus – und doch war ja ihr Jan Hus um so viel geistiger und glühender als Luther – und wie schön und sommerlich können ihre Mädchen sein, wie wunderbar ist ihr Land und das hohe geheimnisvolle Prag!« In diesem Brief berichtet Rilke ausführlich von den

Schicksalen der Familie seiner durch den Krieg von Paris nach Genf vertriebenen Freundin Merline Klossowska. Mit aller Energie vermeide sie, nach Deutschland zurück zu müssen; besonders arg sei das für ihre Kinder, die in Paris geboren und zur Schule gegangen waren. Die Klossowskas seien Deutsch-Polen »mit eher polnischer Gesinnung«. Dieser Brief, 1975 aus Prager Archiven ans Licht gekommen, zeichnet Rilkes politische Einstellung nach dem Kriege. Sie war früher freilich nicht so slawophil gewesen, wie er jetzt behauptete.

Auf seinen vielen Reisen hatte Rilke Kontakte zu pazifistischen und revolutionär gestimmten Kreisen bekommen. Er hielt an ihnen fest, auch als sie scheiterten. Zu diesen Personen gehörten Romain Rolland, André Gide, René Schickele, Walter Mehring, die russische Frau Karl Liebknechts – eine hoch gebildete Kunsthistorikerin –, Annette Kolb, der Kreis um Kurt Eisner in München und viele andere. Es gab auch konservative Bekannte wie Walter Rathenau und den Diplomaten Richard von Kühlmann. Rilke sympathisierte mit Alexander Prinz zu Hohenlohe-Schillingsfürst, dem Sohn des Reichskanzlers, der den Krieg als Fahnenflüchtiger in der Schweiz verbrachte und scharfer Antipreuße geworden war. Die Adressatinnen seiner Briefe, meist aus dem deutschen, tschechischen, ungarischen, polnischen und italienischen Hochadel der habsburgischen Monarchie, entzogen sich dem Dunst der Kriegshetze und nationalistischem Hochmut. Dieser Elite fühlte sich Rilke verbunden. Im Juli 1922 schrieb er an die halb ungarische Gräfin Sizzo-Noris-Crouy: »Wie wäre die Welt zu harmonisieren, wenn Völker sich einander so zugeben wollten, jedes zu seiner Art und der des anderen ehrfürchtig und staunend zugestimmt. Dazu freilich ists not, daß man die Art rein erkenne, ja daß mans – ach – zur Art bringe und, und in der Mitte der Art, zur Idee! Wieviele Staaten könnten aus sich versichern, eine zu haben? Deutschland, in den vierzig Jahren seiner Pseudo-Prosperität, lebte von einer fixen Idee und mißbrauchte sein Talent zur Idee zu diesem eitlen Irrtum. Österreich war zu nachlässig, zu nonchalant, um sich zur ›Idee‹ zu durchdringen, die eine sehr gültige und versöhnliche hätte werden sollen …«

So schön der Gedanke von der idealen Gestalt der Völker ist, so war diese weder historisch noch politisch richtig, am wenigsten stimmte sie für Rußland. Was die Idee Rußlands anging, so hat Rilke gesagt, daß die Russen, ähnlich wie die Juden, Indianer und die Völker Asiens, »mittels ihres eigenen Volkstums Gott erfahren«, also nicht durch Mission, Schule und Unterweisung. Das Christentum seiner Heimat war für ihn angelernt und aufgezwungen. Deshalb spricht er von Gott als etwas Unbekanntem: »Denn jedem wird ein andrer Gott erscheinen.« Im April 1917 schrieb er an die Gräfin Aline Dietrichstein: »Daß ich die erschütternden und ungeheueren Vorgänge in Rußland sozusagen mit angehaltenem Herzen begleitet habe, werden Sie sich denken können. Ich habe sogar – was sonst nicht meine Sache war – angefangen, Zeitungen zu lesen, um nur einigermaßen unterrichtet zu sein. Aber es ist fast unmöglich, aus Berichten ein Bild so vielfältiger und neuer Vorgänge zu gewinnen; man bleibt, wenn man Rußland kennt, die Tiefe und Reinheit seiner Kräfte, auf die Intuition angewiesen, mit der man dahin rathen möchte, daß es aus seinen Wirrungen und Wandlungen durch irgendeine innerste Menschlichkeit sich retten wird.« Es muß auffallen, daß Rilke in seinen russischen Jahren nichts über die politische und soziale Lage Rußlands geschrieben hat und daß er von den revolutionären Trends Rußlands nichts gehört hat oder nichts hat hören wollen. Darum blieb

ihm die Oktoberrevolution von 1917 mit ihren die zivilisierte Welt erschreckenden Ereignissen unbegreiflich. Hier fand eine Eskalation der Gewalt und eine dem bürgerlichen Zeitalter unfaßbare Entartung sozialistischer Ideen zur Diktatur des Proletariats statt – immerhin Ideen der in ganz Europa verbreiteten intellektuellen Reformer, denen er nahestand.

Rilke war ein leidenschaftlicher Kriegsgegner; diese Einstellung teilte er mit großen Teilen der Intelligenz. Da er die deutsche Politik – gemeint ist die preußisch-militaristische – und jede patriotische Begeisterung ablehnte und der Krieg ihm das Leben in Paris, dieser »unvergleichlichen Stadt« unmöglich machte, wo er sich eingelebt und Freunde gefunden hatte, verfiel seine schöpferische Kraft einer erschreckenden Lähmung. Im Sinne der radikalen politischen Linken sah er im Krieg eine Auseinandersetzung zwischen kapitalistischer Profitsucht und einem zukunftsorientierten Sozialismus. Das »herrliche Rußland« sei auf dem besten Wege, schrieb er noch im Dezember 1917 an Katharina Kippenberg. Auch die deutsche Revolution vom November 1918 und ihre Münchner Variante durch Kurt Eisner empfand er als Befreiung und beteiligte sich an mehreren revolutionären Veranstaltungen, wurde allerdings enttäuscht und durch die Niederschlagung der revolutionären Bewegung in seinem Mißtrauen gegenüber Deutschland bestärkt. Diese Ansichten standen in scharfem Gegensatz zur deutsch-konservativen Verlagspolitik des Ehepaars Kippenberg und wurden dem deutschen Publikum vorenthalten, ebenso vorenthalten wie Rilkes Versuche mit phallischen Gedichten und seine nicht minder radikalen Ansichten zur Schulpolitik.

Auf Grund seiner Schulerlebnisse bei den Piaristen in Prag, auf den Kadettenanstalten in St. Pölten und Mährisch-Weißkirchen (1886-1891) und auf der Handelsschule in Linz, die er wegen einer erotischen Affäre verlassen mußte, verurteilte Rilke die Unbeweglichkeit und Härte des Schulsystems. Noch zwanzig Jahre später, im Revolutionswinter 1918/19, schrieb Rilke an einen Verlag, der ein sozialistisches Lehrerblatt herausbringen wollte: »In der That: eine Revolution, die nicht vor allem die Schulen revolutionierte, hätte wenig Aussicht, weit in die Zukunft hinauszureichen ...« Rilkes Ideen waren im Jahr 1900 in Worpswede durch den Umgang mit Heinrich Vogeler bestärkt worden. Vogeler ist einer der wenigen scharf links orientierten Intellektuellen gewesen, die gläubig zum Bolschewismus übergingen und 1942 im fernen Kasachstan dafür mit dem Leben bezahlten. Von Worpswede aus hatte Rilke einen reformerischen Versuch der bremischen Schulverwaltung zur Frage des Religionsunterrichts unterstützt. Zur gleichen Zeit, 1902, hatte er im *Bremer Tagblatt* ein Buch der schwedischen Lehrerin und Dozentin am Stockholmer Arbeiterinstitut Ellen Key besprochen. Es war das berühmte Buch *Das Jahrhundert des Kindes.* Ellen Key forderte die Rückkehr zum einfachen Leben, zu Luft und Licht, sie befürwortete das Eingehen auf die Psyche des Kindes und sprach sich für eine entsprechende Bildung der Mutter und deren »Recht auf Mutterschaft« aus. Rilkes Besprechung ging weit über den Anlaß hinaus. Er entwarf, wie J. Storck meint, »die Vision einer künftigen Schule, einer ›Gesamtschule‹, die auch in unseren Tagen noch aktuell anmutet«. Den Betrieb einer solchen Schule lernte Rilke 1904 in der »Samtskola« in Göteborg kennen.

Es ist immerhin merkwürdig, daß Rilkes Bannflüche gegen Deutschland und nicht so sehr gegen Österreich gerichtet waren. Tatsächlich waren die Verhältnisse in

Deutschland eskaliert. Die politischen Morde an Rathenau, Kurt Eisner, Gustav Landauer, Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht und Matthias Erzberger entsetzten ihn und ließen Unheil ahnen. Bezeichnend ist ein Brief vom Juni 1922: »... Berlin ist mir noch entsetzlicher und odioser geworden über diesem neuen Verbrechen, dieser heillosen Ermordung Walther Rathenaus, durch die nun der letzte Verständige vernichtet ist, der das blind-obstinate Deutschland noch mit der übrigen Welt in Leitung und Spannung hielt.« Bei der Schärfe dieser Gefühle muß auffallen, daß Rilke die katastrophalen Fehlentscheidungen des Versailler Vertrags nicht zur Kenntnis genommen hat. Auch hat er weder die Auflösung der habsburgischen Reichskonstruktion beklagt noch den Terror der französischen Rheinlandbesetzung mit 132 Erschießungen und 150 000 Flüchtlingen über den Rhein. Sein Idol Rathenau war freilich weder Pazifist noch Internationalist, sondern Verfechter der deutschen Sache: »Ich bin ein Deutscher jüdischen Stammes. Mein Volk ist das deutsche Volk, meine Heimat ist das deutsche Land, mein Glaube der deutsche Glaube, der über den Bekenntnissen steht.«

Für solche Verwicklungen und ihre Tragik hatte Rilke kein Organ: Er empfand und dachte nicht politisch, sondern im Schema seiner vorgefaßten Meinungen, und diese wurzelten im privaten Bereich oder in Gemeinplätzen über den Gegensatz von Volk und Regierung, Kapital und Sozialismus. Daran hat Rilke bis zuletzt festgehalten. Ein Beispiel für die Durchtränkung phallischer und politisch-ideologischer Vorstellungen findet sich noch in den *Duineser Elegien*. Da wird das verbrecherisch-böse Kapital in einer Schaubude, wie eine anatomische Mißbildung »nur für Erwachsene«, gezeigt. Das könnte komisch sein, aber bei Rilke gibt es keine Heiterkeit. In der zehnten Elegie steht:

> ... Für Erwachsene aber
> ist noch besonders zu sehn, wie das Geld sich vermehrt, anatomisch
> nicht zur Belustigung nur: der Geschlechtsteil des Gelds,
> alles, das Ganze, der Vorgang –, das unterrichtet und macht
> fruchtbar ...

Die drei Punkte stehen im Text und wer will, mag sich überzeugen, daß in den nächsten Versen *wirklich* (bei Rilke gesperrt gedruckt) das geschieht, was Liebende hinter den Planken im Gras tun, wo auch »Hunde haben Natur«. Es kommt nichts dabei heraus, weder für Verehrer, noch für Soziologen und Kritiker; nichts als schlechte Poesie, verunglückte Bilder und eine falsche Theorie des Geldes.

Im Januar 1923 gab er der Herzogin Aurelia Gallarati-Scotti, die er aus Venedig kannte, in französischer Sprache eine Begründung seiner Resignation. Da heißt es: »In der Politik habe ich keine Stimme. Es ist ein Spiel des Unrechts, jeder gegen jeden. Ich gestehe – unter uns –, daß ich von Deutschland immer nur seine geheime Wurzel habe lieben können; politisch habe ich stets alles, was ich dort sich ereignen sah, verurteilt, und als guter Österreicher, der ich bin (ohne mich jedoch über die senile Blindheit und Lebensunfähigkeit dieses abgestorbenen Staates hinwegzutäuschen), scheint mir das Jahr 1866 den Anfang vieler Irrtümer zu bilden, unter denen wir heute noch leiden. Denn hier ist die Geburtsstunde jener schrecklichen preußischen Hegemonie, die, indem sie gewaltsam das geeinte Deutschland schuf, alle die

einfachen und sympathischen deutschen Länder (›Deutschländer‹) von einst unterdrückte.«

Rilkes politische Briefe räumen mit der Vorstellung vom esoterischen Dichter ebenso auf wie mit den gelegentlich erhobenen Vorwürfen, er habe mit dem italienischen Faschismus sympathisiert. Er hat Mussolini, wie Lenin und Eisner, für einen Sozialrevolutionär gehalten. Was aus solchen Ansichten geworden ist oder hätte werden können, mochte er sich nicht vorstellen, so wie er nicht einmal ahnen konnte, zu welch schrecklichen Verirrungen die Idee vom volkseigenen Gott führen konnte. – Schuld an dem Bild des unpolitischen Dichters ist der Insel-Verlag gewesen. Er gesteht es auf dem Schutzumschlag der *Briefe zur Politik* ein mit den Worten: »Allerdings sind Rilkes entschiedensten Äußerungen zu Fragen der Politik und vor allem zum erlebten Zeitgeschehen, wozu er sich, allen Einschränkungen zum Trotz, immer wieder hinreißen ließ, jahrzehntelang unbekannt geblieben; sie hätten sein deutsches Lesepublikum allzusehr schockiert und ein tradiertes Dichterbild erschüttert, das sich nur durch Ausschließung bestimmter Wirklichkeitsbereiche aufrechterhalten ließ.«

Der heimatlose Wanderer sollte schließlich in der Schweiz eine Art Zuhause finden. Früher hatte ihm die Hochgebirgslandschaft nicht gefallen. Bei Eisenbahnfahrten durch die Schweiz pflegte er die Gardinen der Abteilfenster zuzuziehen. Als sich die erhoffte Rückkehr nach Paris infolge der widrigen Zeitumstände nicht erreichen ließ, nahm er die Angebote von Schweizer Verehrern seiner Poesie an, zuerst nach Schloß Berg am Irschel, dann, fast durch Zufall, auf den Schloßturm von Muzot im Wallis. Auf einer Reise mit Merline hatte er ihn entdeckt. Ein Mäzen ermöglichte die Renovierung, und Merline richtete die Räume ein. Hier gelangen die *Sonette an Orpheus*, etliche Gedichte in französischer Sprache und vor allem die Vollendung der in Duino fast ein Jahrzehnt früher begonnenen *Elegien*. Die einsame Lage, der Anblick des Hochgebirges und das wuchernde Idyll der Weingärten ließen ihn zu sich selber kommen. Es gibt übrigens Berichte von medialen Fähigkeiten Rilkes, Zustände vom Durchlässigwerden der Materie. Spiritistische Sitzungen waren wie so vieles, was Rilke in seinen persönlichen Haushalt aufnahm, große Zeitmode, und er scheint ihr umso bereitwilliger gefolgt zu sein, als sie transsubjektive Erfahrungen seines Ich, die Inspiration – an anderer Stelle spricht er von Begnadung – zu bestätigen schienen.

Das Geständnis seiner Einflußlosigkeit im Bereich der Macht beweist, wie sehr Rilke politisch resigniert hatte. Das Pathos und der Glaube seiner ideologischen Freunde waren ihm fremd und mußten seinem nach innen gerichteten Geist fremd bleiben. Die französische Publizistik lebte aus der süßen Quelle der Rhetorik und Utopie: Man war gegen den Krieg, gegen die Nation, gegen den Staat und gegen das Kapital. Weder in Frankreich noch in Deutschland und Italien hatten die Intellektuellen das Volk hinter sich, auf das sie sich so gern beriefen. Daß man gegen das Christentum und die Kirche war, gehörte zum Epochenprogramm. Um die damals heiß umkämpften Organe des Volkes, um Demokratie, Parteien und Gewerkschaften hat sich Rilke nie gekümmert. Auch die Vergnügungen des Volkes – Sport, Film und Skandalgeschichten der Halbwelt – interessierten ihn nicht. In Übereinstimmung mit seinen konservativ gesinnten Gastgebern aus Adel und Industrie hat er sie eher ablehnend zur Kenntnis genommen. Er hatte eben kein »politisches Bewußt-

sein«, obwohl er in Prag als Volksbeglücker angefangen hatte. Wie paßt, um es vereinfacht zu sagen, Rilkes Schwärmerei für Weltverbesserung zur Realität seines Lebens im alteuropäischen Stil auf Herrensitzen und Schlössern? Das Suchen nach ruhigen Zonen in Ehe und Familie und die Suche nach dem Du mit einer »Benvenuta« waren gescheitert. Seine Urteile über Russen, Franzosen, Italiener und Dänen waren ebenso einseitig wie seine Trennung der guten alten Deutschen von den jungen bösen des Wilhelminismus. Man kann ihm nur zugutehalten, daß er intuitiv mehr vom Zeitgeist erfaßt hat als der von den Ereignissen des Alltags naiv gefesselte und verblendete Zeitgenosse.

GLOSSEN

ES IST HÖCHSTE ZEIT, sich mit der russischen Philosophie zu befassen. Darauf weist ein kleines Bändchen hin, das vom katholischen Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover herausgegeben wurde.[1] Rußland, das ist nicht nur ein Riese, der – wie der Philosoph Dmitri Lichatschov meint – auch im bösen immer wieder bis an die Grenzen des Möglichen geht. Rußland ist auch eine um ihre Identität oft betrogene Nation, zuletzt und besonders nachhaltig durch die Rolle des eurasischen und internationalen Bösewichts, der dem Leninismus-Stalinismus zur Weltherrschaft verhelfen sollte und scheiterte. Rußland ist deshalb auch mehr als nur noch ein Armenhaus mit über 200 Millionen Insassen, Dauergäste im Land und Nachbarn in den abgefallenen Sowjetrepubliken nicht gerechnet: ein Bangladesh mit Atomwaffen. Daß Rußland auch eine Kultur ist, die beständig selbstquälerisch über sich selbst nachdenkt, die bereit ist, Schuld und Stolz in ihrer Geschichte zu finden, das zeigen die drei Aufsätze russischer Philosophinnen, die bei einer Tagung in Moskau schon im Oktober 1990 vorgetragen worden waren.

»Wenn eine Katastrophe in Rußland geschieht, wird die halbe Welt davon erschüttert; wenn ein Unheil es verläßt, atmet die ganze Welt erleichtert auf ...«, stellt Renata Galceva fest, und deshalb ist es wichtig zu erfahren, wie russische Philosophen die Katastrophe des Marxismus-Leninismus bewältigen.

Hierbei fällt sofort auf, daß die drei Russinnen keineswegs das Unrecht des Regimes, die Niedertracht im Kleinen und die Banalität des Bösen anklagen, sondern an drei Vertretern der russischen Kultur das Verhängnis des Landes schildern. Sergej N. Bulgakov (1871-1944), Nikolai A. Berdjaev (1874-1948) und Pavel A. Florenskij (1882-1943) hatten jeweils ein spannungsreiches Verhältnis zum Christentum und zum Marxismus, und alle drei wurden Opfer des Regimes.

Bulgakov wandelt sich um die Jahrhundertwende vom atheistischen Marxisten zum Verfechter einer christlichen Demokratie, er bekämpft daraufhin den Marxismus als antichristliche Ideologie, kehrt aber schließlich zu einer »Assimilation des Marxismus unter theologischem Deckmantel« zurück. Bulga-

1 P. Koslowski (Hrsg.), *Russische Religionsgeschichte und Gnosis. Philosophie des Marxismus.* Hildesheim 1992.

kov beweist zwar, daß die Versprechungen des Sozialismus den Einzelnen zugunsten der »Gesellschaft« betrügen müssen und daß die »Emanzipation des Menschen von der Religion« zur »Verneinung allgemeinmenschlicher Normen in den Grenzen der Klasseninteressen« führt. Bei seiner Verteidigung christlicher Ideale geht er aber immer mehr zu einem Chiliasmus über, für den die Ziele der Menschheit nicht im Geistigen und in der Ewigkeit Gottes ruhen, sondern in der Zeit liegen. Diese Zeit ist die Zukunft. »Weil man das Herannahen der Zukunft immer wieder nicht abwarten kann«, kommt es »zum Ethos des revolutionären Marxismus« und seinem Terror. Es ist die Tragik des Exilanten Bulgakovs, daß er im Kampf gegen die marxistische Utopie nicht merkte, daß »der Gegner von hinten kam«. Die Philosophin Rodnjanskaja fordert einen radikalen Abschied von jeder utopistischen Ideologie und die Rückkehr zu einer Geschichtsphilosophie, die zugleich christlich und neu ist.

Sie legt den Finger in die Wunde, wenn sie nachweist, daß die Anfälligkeit russischer Intellektueller für den Marxismus in dessen Millenarismus oder Chiliasmus liegt, der Utopie-nach-vorn, wie Bloch es nannte. Dieses Argument führt Renata Galceva am Beispiel Berdjaevs fort. Er kritisierte in der Streitschrift *Vechi* (»Wegzeichen«) von 1909 – wie auch Bulgakov als Mitverfasser – die russische Intelligenzija wegen ihres weitverbreiteten antichristlichen Affekts. Allen voran hatte Vissarion G. Belinskij in einem Brief an Gogol 1847 behauptet, die Russen seien »ein von Natur aus tief atheistisches Volk«. Vladimir Solovjov, die wichtigste Stimme des christlichen Flügels, hatte von einem merkwürdigen Syllogismus gesprochen: Der Mensch stamme vom Affen ab, folglich müssen wir einander lieben. Zugleich scheint Berdjaev aber dem Zauber des Prophetischen im Marxismus erlegen zu sein, und dies deshalb, weil er in der Hauptsache mit der Rolle des russischen Nationalcharakters befaßt war. Demnach hat in der Revolution der lasterhafte Charakter der Russen, nämlich Gaunerei, Faulheit usw., in Gestalt der Revolutionäre und der Monarchie gegen sich selbst gekämpft. Dann aber bedurfte es einer Erklärung, warum die Revolution siegreich war. Als Äquivalent für den proletarischen Messianismus fand er den russischen Messianismus. Damit war zugleich die Diskussion darum, ob die marxistische Revolution ein Import oder eine nationale Leistung war, beendet. »Die kommunistische Religion ist nicht russischen Ursprungs; sie hat aber eine eigentümliche Strahlenbrechung an der russischen Religiosität erfahren und sich mit ihr vermengt.« Das behauptete Berdjaev im Pariser Exil zwanzig Jahre nach der Oktoberrevolution (»Wahrheit und Lüge des Kommunismus«, dt. 1953). Frau Galceva macht dieses Denken für die Ausbreitung des Sowjet-Imperialismus auf Kosten der russischen Identität verantwortlich und sieht sich darin mit Solschenizyn einig. Sie zitiert Solovjov: »die Mission unseres Volkes kann für uns nur dann klar sein, wenn wir den wahren Sinn des Christentums begreifen.« Alle Chiliasmen, diesseitigen Utopien und »Missionen« sind die auch von Berdjaev gefürchteten »Pseudomorphosen«, fremde Ideologien, die sich vor allem bei den Intellektuellen eingeschlichen und die Rußland zerstört haben. Für die Philosophin ist in Wirklichkeit die Idee des christlich inspirierten Landes ein »Weg für Rußland, der bisher *noch nicht* erprobt ist!«

Als Natalja Boneckaja im Oktober 1990 ihren Vortrag über Florenskij, den Theologen und Physiker, der in Stalins Gulag umgekommen ist, beendet hatte, reagierten Vertreter der orthodoxen Kirche empört. Es war buchstäblich unerhört, daß einer der bedeutendsten Professoren der Moskauer Geistlichen Akademie mit Goethes Faust verglichen wurde, in dem »die Tragödie der irdisch orientierten Kultur verkörpert« ist. Die ganze Paradoxie besteht darin, daß diese Kultur zugleich »sogar von sehr hoher Qualität ist«. Frau Boneckaja stellt dar, wie Florenskij in seiner berühmten Schrift zur Ikonenkunst, aber auch in seinen anderen theologischen Werken Tendenzen des ostkirchlichen Denkens zu einem Wissen gesteigert hat, »das keine Rettung bringt«. Die

Christologie ist eine ästhetische und zugleich mystische Verehrung, die keine personale Liebe kennt. Christus ist deshalb nicht der leidende Gott und folglich der Mensch nach seinem Vorbild nicht der Leidende. Von da aus erklärt die Philosophin auch – übrigens mit äußerster Schonung der Person des Opfers Stalins – Florenskijs Kollaboration mit der Sowjetmacht. Für diesen Theologen und Physiker ist der Priester ist ein Theurg, »er ist sehr geschäftig«. Einer Kirche ohne persongewordenen Gott fehlt das Geheimnis der Freiheit. Deshalb nennt Florenskij selbst die Kirche eine »Fabrik der Heiligkeit«; er wurde schließlich Opfer dieser tragischen Wende.

Der Beitrag des Herausgebers Peter Koslowski war vor allem für seine russischen Gastgeber von Interesse. Das zeigt ein Brief von N. Boneckaja, der dem Band beigefügt ist. Sie begrüßt darin die Skizze einer christlichen Gnosis, denn sie regt an, nach gnostischen Elementen im russischen Denken zu suchen. Doch das ist noch »ein weites Feld«, wie sie hinzufügt. Alles hängt davon ab, ob die heutige russische Intelligenz die geistige und technische Freiheit hat, die Themen zu diskutieren, die siebzig Jahre lang höchstens in oberflächlicher Rhetorik ausgedrückt werden durften. Und dazu gehören u.a. die westlichen Einflüsse, die – seitdem Peter der Große die Hauptstadt an das »Fenster nach Westen« verlegte – die Nation bewegen, die Rolle des Christentums als echt russisches oder byzantinisches Erbe oder als Tor zur Welt, auch der kulturelle Gegensatz zwischen Ost und West (vor allem Polen), besonders aber die unvermeidliche und in diesem Band aufgebrochene »Schuldfrage« am marxistischen Totalitarismus, und damit verbunden die Frage nach der russischen Identität nicht zuletzt der Russen, die der sowjetische »Internationalismus« in die verschiedensten, heute selbständigen Länder verschleppt oder verschlagen hat. Für uns im Westen wird es höchste Zeit mitzudenken.

Paul Richard Blum

IN EIGENER SACHE – Peter Henrici SJ wurde zum Weihbischof der schweizer Diözese Chur bestellt. Seit nunmehr 40 Jahren wirkte der gebürtige Züricher an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, wo er zuletzt als Dekan der Philosophischen Fakultät Religionsphilosophie dozierte; seit 1983 ist er Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Am Pfingstmontag dieses Jahres wird er in Einsiedeln geweiht.

STELLUNGNAHMEN

FRANZ LÜTTGEN möchte gegen den Autor des fundierten Artikels »Psychologische Aspekte des Phänomens Eugen Drewermann«[1] den umstrittenen Paderborner, der jüngst in der ZDF-Sendung »Menschen 92« den christlichen Glauben als »Aberglaube« bezeichnet und sich selbst mit den Widerstandskämpfern der NS-Diktatur verglichen hat, vor Kritik bewahren[2], die ihn »mitsamt seinen in vieler Hinsicht positiven Anliegen aus dem inneren Kreis der Kirche« hinausdrängt. Frage: Was weiß Drewermann vom

1 A.A. Bucher, Psychologische Aspekte des Phänomens Eugen Drewermann, in dieser Zeitschrift 21 (1992), S. 471ff.

2 F. Lüttgen, Wem nützen »psychologische Aspekte« eines »Phänomens«?, in dieser Zeitschrift 21 (1992), S. 575f.

»inneren Kreis der Kirche«, und welcher Häretiker oder Apostat hatte kein »positives Anliegen«? Rudolf Bultmann, der ein vornehmer und persönlich frommer Mensch war, hatte mehr Achtung vor dem religiösen Gewissen seines Nächsten als der geradezu demagogische »Kirchenkritiker«. Wenn gläubige Menschen gegen Drewermann Stellung beziehen und dessen Bischof eine Sanktion ergreift, dann geschieht dies ohne diffamierende Absicht aus der Treue zum Evangelium. Der Herr selbst hat zu entsprechender Wachsamkeit gemahnt. Vielleicht sollten wir wieder bei bewährten Autoren wie Romano Guardini in die Schule gehen. In seinem Werk *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu* aus dem Jahre 1958 finden wir die bedenkenswerte Feststellung: »Was in Christus ist, kann nicht aus einer Psychologie des religiösen Menschen abgeleitet werden, von dem der Christ einen Teil bildete. Sondern der Christ wird nur von Christus her möglich; dieser aber entzieht sich der psychologischen Analyse, solange diese ehrlich bleibt. Bleibt sie es aber nicht – und das ist meistens der Fall –, dann verliert sie allen Sinn und ist nur noch ein Mittel in der Hand des selbstherrlichen Menschen, um zu beweisen, daß es den Gottmenschen nicht gebe.«

Stefan Hartmann

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER, KARL LEHMANN
REINHARD LÖW, HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE, CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:
MICHAEL FIGURA, EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:
MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Jean-Robert Armogathe: Retten wir das Ritual! 195
Robert F. Taft SJ: Was leistet die Liturgie?
Einige Thesen zu einer Soteriologie der Liturgiefeier 201
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: »Esset das Lamm schnell ...«.
Zur Antiekstase im christlichen Gottesdienst 217
Wilhelm Nyssen: Die liturgische Feier des Ostens 224

KRITIK UND BERICHT

Annemarie Scholl: Spirituelle und rationale Begriffe.
Beobachtungen und Überlegungen zu Wesen
und Erscheinung religiöser Sprache 233
Walter Baier: Erinnerungen aus der Zeit um und mit Romano Guardini 250
Karl-Josef Schipperges: Die egalitäre Gesellschaft und ihre Gefahren.
Tocquevilles Analysen und Prognosen von den
Grundproblemen moderner Demokratie 268

GLOSSEN

Peter Krämer: Gleich oder ungleich?
Die Glieder der Kirche in Abgrenzung und Bezug 284
Berichtigung 288

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Jean-Robert Armogathe, Jahrgang 1947, Priester 1976, ist Seelsorger an der *Ecole normale supérieure* und Studienleiter an der *Ecole pratique des hautes études* im Bereich Religionswissenschaft; er gehört zur französischen Redaktion dieser Zeitschrift. Den Aufsatz auf Seite 195 übersetzte Erika Grün aus dem Französischen.

Robert F. Taft SJ, 1932 in Providence/USA geboren, studierte in New York und Rom; er ist Priester des byzantinischen Ritus und Dozent für Liturgie und orientalische Sprachen am *Pontificio Istituto Orientale* in Rom. Den Beitrag auf Seite 201, aus einem Vortrag an der *University of Notre Dame* hervorgegangen, übertrug August Berz aus dem Italienischen.

Wilhelm Nyssen, 1925 in Köln geboren, ist katholischer Hochschulpfarrer an der Universität Köln und Honorarprofessor für Ostkirchenkunde im Bereich Byzantinistik an der Philosophischen Fakultät derselben Universität.

Annemarie Scholl, in Düren 1934 geboren, studierte u.a. bei Heimo Dolch Theologie in Bonn.

Walter Baier, 1903 in Neustadt an der Weinstraße geboren, studierte Tiermedizin in München und Berlin und wirkte bis zu seiner Entlassung 1933 als Privatdozent in Hannover; 1948 wurde er als Ordinarius an die Universität in München berufen. Seit seiner Emeritierung 1972 lebt er daselbst und in Schleching im Chiemgau.

Karl-Josef Schipperges, Jahrgang 1925, studierte u.a. Geschichte in Bonn und Paris; Promotion 1955. Heute unterrichtet er an einem Gymnasium in Aachen und lehrt daselbst am Historischen Institut der Technischen Hochschule.

Peter Krämer, Jahrgang 1942, Promotion 1972, lehrt seit 1980 als Ordinarius Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte an der Katholischen Universität Eichstätt.

Retten wir das Ritual!

Von Jean-Robert Armogathe

Gewöhnlich wird das Nachdenken über liturgische Probleme Historikern oder Soziolinguisten überlassen; man läßt sich zwar darauf ein, über schon Getanes oder auch Gesagtes zu sprechen, niemals aber darüber, was gesagt werden muß und aus welchem Grund es gesagt werden muß. Indem ich das liturgische Tun gleichsam als das Handeln eines Subjekts betrachte, möchte ich versuchen, das innerste Wesen der Liturgie zu erfassen, das, was ihr ihren Namen gegeben hat: eine Handlung. Es geht dabei um den Akt, und nicht eigentlich um die *actio* im technischen Sinn des Wortes (also um das, »was getan wird«, im Gegensatz zu dem, »was gesagt wird«). Anders ausgedrückt: es geht um das Ritual. Daß wir bisher darüber geschwiegen haben oder es vermieden oder schlicht und einfach aufgeschoben haben, darüber zu sprechen, hat genau zu der Situation geführt, in welcher wir uns heute befinden: einem Zustand gährender Unzufriedenheit mit der Liturgie, von welcher wir nicht mehr wissen, warum wir sie noch vollziehen, oder gar, was wir überhaupt mit ihr vollziehen. Eine über fünfzehnjährige Erfahrung in höchst unterschiedlichen pastoralen Verhältnissen hat mich zum Zeugen (manchmal auch zum Vollziehenden) von hunderten von liturgischen und paraliturgischen Handlungen gemacht, die oft recht seltsam, manchmal aber auch sehr gelungen waren, obwohl sie sich vor dem Hintergrund einer quälenden Konzeptlosigkeit abspielten. Eine Liturgie ist ein Ensemble von Riten, ein geordneter Ablauf, ein Ritual: das Feiern des jüdischen Osterfestes heißt *seder*, also *Ordnung*. Vergißt man dies, dann mag man wohl »das Fest feiern« oder eine Gemeinde beschäftigen; ganz gewiß aber vollzieht man dabei keinen religiösen Akt.

Ich möchte aber zunächst ein paar Begriffe klären. Es geht hier um die Liturgie, also zweifelsohne vor allem um die Messe, aber auch um die anderen Sakramente und die parasakramentalen Handlungen (Beerdigungen, Kreuzweg, öffentliches Gebet usw.); das handelnde Subjekt ist der »Haupt«-Zelebrierende, aber auch alle anderen an der heiligen Handlung Teilnehmenden sind von großer Bedeutung. Wenn ich mich auch vor allem mit der lateinischen katholischen Liturgie befasse, so bin ich doch davon überzeugt, daß unser Anliegen auch für eine ökumenische Untersuchung von großer Wichtigkeit ist; ich denke dabei besonders an die katholischen Kirchen des Ostens. Die Krise der Liturgie übersteigt bei weitem die Grenzen einer einzigen Kirche oder eines einzigen Ritus; über dieses Thema habe ich wiederholt mit Vertretern des anglikanischen, lutherischen, refor-

mierten, orthodoxen (und jüdischen) Glaubens Gespräche geführt, die viel ergiebiger waren als der Austausch mit manch einem katholischen Fachmann.

Die katholische Dimension

Im Laufe der Zeit hat man dem Ritual leichtsinnigerweise viel von seiner Bedeutung genommen. Mary Douglas, eine katholische Soziologin, hat die einzelnen Phasen dieser Herabwürdigung nachvollzogen: »Zunächst wurde die äußere Form des Rituals vernachlässigt, dann machte man aus der religiösen Erfahrung ein individuelles Erlebnis; schließlich verkam das Ritual zur humanistischen Philanthropie. Diese letzte Phase bedeutet das Ende des symbolischen Lebens des Geistes.«[1]

Die Religionsanthropologen haben uns im rechten Augenblick daran erinnert, daß die Kirchen mitsamt ihrer Einstellung gegenüber Politik, Gesellschaft und Kultur und ihrer Angst vor der immer wieder neu zu erfindenden Modernität nichtsdestotrotz zu einer uralten, langbewährten Sphäre gehören – der Sphäre der Religion. Aller Schminke und allen kosmetischen Operationen zum Trotz sind die christlichen Kirchen in Wirklichkeit Greisinnen, am Ursprung der Menschheit geboren, als der *Homo sapiens* sich anschickte, seine Toten zu begraben und auf die dunkelsten Wände seiner Höhlen Bilder von Tieren, Konturen von Händen, geheimnisvolle Symbole von Leben und Tod, von Hoffnung und Angst zu zeichnen. Mit ihrer Beziehung zu Sexualität, Geburt und Tod reicht Religion bis in die innersten, tiefsten Bereiche des Menschlichen hinein. Die liturgische Handlung gehört zu dem Bemühen, die Menschheit mit einer anderen, unsichtbaren, aber dennoch faßbaren Welt zu verbinden (*re-ligio*: das, was verbindet). Die immer noch lebendigen Initiationsriten mancher Völker, die Mysterien mancher heidnischen Kulte, der heute noch zu beobachtende Brauch, Opfer darzubringen sind nicht sehr weit von den Praktiken christlicher Liturgien entfernt. Wir wollen hier nicht die Originalität mancher dem Christentum eigenen Gesten oder Gebärden anfechten, sondern ihnen im Gegenteil etwas zutiefst Authentisches bescheinigen: es geht dabei nicht um etwa künstlich Erfundenes, sondern um die höchst sachdienliche Anpassung und Übernahme urmenschlicher Muster. Ich würde sogar so weit gehen zu behaupten, daß diese Muster oder Archetypen erst im Christentum (in der Fleischwerdung Gottes, in der Erlösung durch Leiden und Tod, in der Auferstehung) den gültigsten Ausdruck ihrer Hoffnung, die erschöpfendste Antwort auf ihre Erwartungen gefunden haben.

1 M. Douglas, Natural Symbols, Exploration in Cosmology. New York 1973, S. 25.

Das Ritual bedingt auch Symbole. Sind diese Vorstellungen wahrhaft symbolisch, so bedürfen sie keiner weiteren Erklärung. Denn eine Erklärung reduziert das Symbol auf die ihm zugrundeliegende Vorstellung und zerstört seine Funktion. Um zu bedeuten, bedarf das Symbol andererseits irgendeines materiellen Substrats – es muß etwas sein: eine Kerze aus Wachs, eine wirkliche Flamme, ein Besprengen mit Weihwasser, Weihrauch, der in (duftenden!) Schwaden einen Raum erfüllt. Das Symbol spricht unsere Sinne an, nicht bloß unseren Verstand. Auch in dieser Hinsicht wurde allzu oft versucht, es auf eine geistige oder intellektuelle Dimension zu beschränken. Wir müssen ein Symbol aber fühlen, berühren, schmecken können, denn allein mittels unserer Sinne können wir es erkennen.

Ich möchte hinzufügen, daß Symbole nicht erfunden werden – sie werden uns geschenkt.[2] Jeder Versuch, Symbole zu schaffen, ist zum Scheitern verurteilt. Die wahre Aufgabe der Liturgie ist es, überkommene Symbole so zu handhaben, daß unsere Zeitgenossen darin die ursprüngliche Bedeutung erkennen und die Antwort auf ihre eigenen Erwartungen finden.

Ein Nachdenken über Liturgie muß folgendem Rechnung tragen: Religiosität entsteht aus einem Ritual, aus einer Ordnung, die befolgt werden muß, aus Handlungen, deren Aufeinanderfolge strikt eingehalten wird. Ritual bedeutet keineswegs die verknöcherte Form von etwas, das ursprünglich spontan und lebendig war; im Gegenteil, es steht am Ursprung des Feierns. Eigentlich bedarf es vieler Übung, um spontan zu werden, und wahres Vertrautsein mit der Liturgie entsteht nur aus der unzählige Male wiederholten Ausführung und vertieften Kenntnis der uns überlieferten ritualisierten Gebärden und Formeln. Vor allem steht das Ritual, erst seine Einhaltung macht den liturgischen Ablauf möglich; die Achtung vor ihm verleiht einer Handlung oder einer Kette von Handlungen Gültigkeit, die den Gläubigen sonst vollkommen fremd bleiben würden.

Die christologische Dimension

Die christliche Liturgie ist die Fortsetzung der Feier Jesu Christi, des Ursprungs und Urhebers jeglicher Geste. Es handelt sich dabei nicht bloß darum, von weither überkommene Handlungen zu wiederholen – es handelt sich um Jenen, der handelt. Das unmittelbarste Vorbild dafür bietet die Eucharistie: »Dieses tut zu meinem Gedächtnis.« Jesus befolgt das Ritual des jüdischen Mahles, in seinen Segnungen ebenso wie in seinen Gebärden. Doch aus diesem Einhalten der Riten entsteht neue Bedeutung, die seit

2 Vgl. M. Micks, The Future Present. New York 1970, S. 178.

Mose Zeiten verborgen war: es ist die Nacht der Befreiung, da das Blut des geopferten Lammes die ganze Familie vor dem Engel des Todes beschützt, die Nacht des Hinübergangs, der ungesäuerten Brote, die Nacht, in der alle Nahrung aufgegessen werden muß und nichts für den nächsten Tag aufbewahrt werden darf. Das blinde Vertrauen, das Gott von uns Menschen verlangt, bewirkt seinerseits die bedingungslose Hingabe eines Gottes, der uns ausgeliefert ist.

Von der ursprünglichen Zelebrierung durch Jesus selbst hat unsere Liturgie die Rolle des Hauptzelebrierenden bewahrt. Er ist Mitglied der Gemeinde, aber er wurde erwählt und geweiht; er gehört zur apostolischen Gemeinschaft, zur Gruppe der Berufenen und Gesandten, welchen die sinnfälligen Zeichen der Allgegenwart anvertraut wurden. Diese Gruppe setzt sich aus Berufenen zusammen und ist hierarchisch um Petrus aufgebaut. Der Bischof ist der Statthalter; genau genommen ist er es, und er allein, der *in persona Christi* zelebriert, als Apostel Jesu. Priester und Diakone haben teil an dieser Funktion und vertreten den Bischof auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichen Eigenschaften im Falle seiner Abwesenheit. Dieser Auftrag Christi an seinen Jünger ist umso bedeutender, als sein archetypisches Muster der Auftrag des Vaters an den Sohn gewesen ist: der Sohn ist der Gesandte des Vaters und sendet seinerseits seine Jünger aus.[3]

Der Hauptzelebrierende ist also eine *persona*, eine »Hauptperson«, die eine Rolle spielt. Das liturgische Ideal ist dann erreicht, wenn der Rollenträger der Aufgabe voll entspricht. Der Hauptzelebrierende soll nicht seine eigene Meinung hegen, seine Leidensgeschichte und seinen Tod darstellen. Er ist der Wortträger Christi, dessen Gebärden er nachvollzieht, und sein Verhalten muß der Würde seines Amtes entsprechen. Als Priester ist er ein Diener Christi (und folglich indirekt auch der Diener der versammelten gläubigen Gemeinde); genau diese Eigenschaft rechtfertigt seinen Vorrang, seine Sonderstellung, deren er sich um so weniger entledigen kann, als sie ihm nicht wirklich zukommt. Er muß Worte aussprechen und Gebärden ausführen, die im wesentlichen im Ritual verankert sind. Er kann nicht beliebig eingreifen, sondern muß die kirchliche Tradition, die Anweisungen der geistlichen Obrigkeit, die überkommene und übermittelte Lehre beachten. Kritische Eigeninitiative, wie sie mit Fug und Recht von dem Theologen oder Exegeten zu erwarten ist, ist im Falle des Zelebrierenden nicht angebracht.

3 Vgl. L. Bouyer, Liturgical Piety. Notre Dame 1955, S. 144.

Die kirchliche Dimension

Liturgisches Tun ist nicht das Tun eines einzelnen; so läuft zum Beispiel das liturgische Gebet (das Brevier) nach allgemein bekannten und anerkannten Mustern ab, die für das persönliche Gebet außerhalb der Liturgie nicht unbedingt erforderlich sind. In der jüdischen Tradition muß die Gemeinde der Gläubigen eine Mindestzahl erwachsener Männer umfassen. Diese Idee wird aufgegriffen von dem für katholische Priester seit langem bestehenden Verbot, die Messe ohne Ministranten zu zelebrieren. Die Liturgie setzt Gemeinschaft voraus, und das Ritual in seiner Einförmigkeit setzt das deutlichste Zeichen dafür: Kalender und Lektionarium sind einheitlich, ebenso auch der Ablauf des Ritus und die gemeinsamen Gebete.

Auf die eine oder andere Weise sind alle bei der heiligen Handlung Anwesenden auch an ihr beteiligt. Ihre Beteiligung findet ihren Ausdruck ebenso in ihrem Handeln und Sprechen wie in der Körperhaltung, die sie einnehmen. Lange Zeit hat man auf einer aktiven Teilnahme der Gemeinde bestanden, ohne wirklich zu verstehen, was »aktiv« bedeutet; man glaubte die Gemeinde um jeden Preis dazu bewegen zu müssen, mit lauter Stimme zu singen, oft zum Nachteil dessen, was gehört werden sollte, als ob Zuhören nicht auch eine Form aktiver Teilnahme sei (auch in einem Konzert ist man doch nicht passiv, es sei denn man schläft!). Indem man die Betstühle aus den Kirchen entfernte, hat man gleichzeitig auch eine Dimension des körperlichen Ausdrucks der Frömmigkeit beseitigt; der Wechsel von Sitzen und Stehen bleibt oft die einzige Form, die dem Gläubigen heute noch zugestanden wird (man weiß indes, wie schwer es unseren westlichen Zeitgenossen fällt, in gesammelter Haltung aufrecht zu stehen, ohne zugleich strammzustehen). Der Fußfall findet sich heute nur bei bestimmten Gruppen und an bestimmten, bevorzugten Stellen wieder.

Die Gläubigen könnten dazu eingeladen werden, an der Prozession um das Offertorium teilzunehmen. Während einer Taufe kann man nach dem Gruß am Eingang der Kirche das Wort Gottes (sitzend) vernehmen, sich anschließend zum Taufbecken begeben, danach zum Altar und schließlich vor die Statue der Heiligen Jungfrau treten.

Doch die Gläubigen und der zelebrierende Priester bilden zugleich auch die Gemeinde, die sich unter dem Kreuz und im Zeichen des Kreuzes versammelt. Der Platz des zelebrierenden Priesters ist einer Überlegung wert. Seltsamerweise steht er meist hinter den Lektoren, das Gesicht der Gemeinde zugekehrt. Wünschenswert ist es, daß das Kruzifix selbst (und nicht bloß ein einfaches Kreuz), den Altar überragend, von allen wie ein Ehrenmal erblickt werden kann. Auch der Standort des Tabernakels ist von großer Bedeutung, ist es doch nicht nur ein Ort der Aufbewahrung, sondern auch des Gebets und der Anbetung. Und schließlich kann man einen

besseren Gebrauch der Psalmen für das *Responsorium* erwarten: zwischen den einzelnen Schriftlesungen, aber auch noch zu vielen anderen Gelegenheiten, bei Taufen, Trauungen, Beerdigungen. Das lebendige Gebet der Kirche, das alle Christen (und Juden) vereinigt, bleibt für die Gläubigen noch unerreichbar; das Singen der Psalmen ist desto leichter zu erlernen, je weniger Gesänge es gibt! Und doch sind die von zwei Gruppen von Gläubigen im Wechsel gesungenen Psalmen eine beispielhafte Art des Betens, das sich für alle Anlässe eignet. Dieser »Dialog der Psalmen« verwurzelt die liturgische Handlung in der biblischen Tradition eines Volkes.

Abschließende Betrachtungen

Die Kirchen sehen sich heute einer zweifachen Bewegung gegenüber; einem heftigen Widerstand gegen das Ritual, der im Namen einer von innen her zu erlebenden Religion geleistet wird; und eine zunehmende Neigung zur Symbolik, zu ungewöhnlichem körperlichen Ausdruck der Frömmigkeit. Dieser Gegensatz erklärt zumindest teilweise die Krise der Liturgie, und es wird nicht leicht sein, ihn zu überwinden. Immerhin verfügen wir aber heute über hinreichendes historisches Wissen über unser liturgisches Erbe. Es gilt also, das Ritual durch eine sorgfältige Auswahl von Gebärden und Worten wiederherzustellen; die christlichen Kirchen müssen das tun, wozu sie vor zweitausend Jahren aufgefordert wurden. Aber sie müssen es mit anderen Mitteln, in einer fremden Umgebung und nach kulturellen Schemata tun, die nicht nur ganz neuartig sind, sondern sich auch von einem Kontinent zum anderen ändern, ja manchmal sogar in ein und demselben Land (Brasilien ist ein gutes Beispiel dafür). Es ist eine Kampfprobe, der sich alle christlichen Kirchen (und in gewissem Sinn auch das Judentum) unterziehen müssen. Identität ist nicht das gleiche wie Ritual, aber sie kommt an ihm nicht vorbei. Die Aufgabe, die heute als ökumenisches Problem vor uns allen steht, besteht also darin, dem Ritual seine ursprüngliche Konsistenz wiederzugeben, die bestgeeignete Ordnung jener Elemente herzustellen, die erforderlich sind, um das Geheimnis Gottes sinnfällig werden zu lassen.

Was leistet die Liturgie?

Einige Thesen zu einer Soteriologie der Liturgiefeier

Von Robert F. Taft SJ

Gewiß ist es von mir sehr gewagt und etwas anmaßend, wissenschaftlich ermitteln zu wollen, was in unseren Liturgiefeiern wirklich geschieht und was gemäß unserem Glauben diese Ermittlung rechtfertigt. Ich werde ja unwürdigerweise als »Theologe« betitelt[1], denn ich bin lediglich ein Orientalist, beschäftige mich mit der bescheideneren positivistischen und phänomenologischen Arbeit eines Historikers des ostkirchlichen christlichen Kultes und trete (noch bescheidener) hartnäckig für das philologische Herangehen an die liturgischen Texte ein, was heute snobistisch erscheint, weil es als überholt gilt.[2]

Aber der Argwohn gehört gerade zu meinem Beruf. Deshalb beginnen wir mit einem Begriff, der nicht von mir erfunden, sondern einer allzusehr vergessenen Quelle entnommen ist, einem Begriff, den ich schon verwendet habe[3] und weiterhin verwenden werde, weil ich ihn für angemessen halte.

1513 vollendete Michelangelo Buonarroti die Fresken, welche die Sixtinische Kapelle seit Jahrhunderten schmücken. In der großartigen Szene der Erschaffung des Menschen streckt sich der lebenserweckende Finger Gottes dem ausgestreckten, aber noch nicht gereckten Finger Adams zum Greifen nahe und doch noch nicht vollkommen entgegen. Die Liturgie überbrückt gleichsam den Abstand, der zwischen diesen beiden Fingern verblieben ist. Wie sich uns im Bild der Sixtina stets eine schöpferische, lebensspendende, rettende und erlösende Hand entgegenstreckt, so ist die

---

1 Ich habe vor allem zwei Mitbrüdern und Kollegen zu danken, die den Titel »Theologe« im höchsten Maße verdienen: vor allem meinem ersten Professor der liturgischen Theologie, Edward J. Kilmartin SJ, Dozent am Päpstlichen orientalischen Institut in Rom; vgl. vor allem sein monumentales Werk: Christian Liturgy: Theology and Practice, Bd. 1: Systematic Theology and Liturgy. Kansas City 1988. Diese wichtige neuere Summe der Theologie der Liturgie weckt in Europa die Aufmerksamkeit, die sie verdient; vgl. H.B. Meyer, Eine trinitarische Theologie der Liturgie und der Sakramente, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 113 (1991), S. 32-48. Zweitens habe ich Michael J. Buckley SJ zu danken, Theologieprofessor an der Universität Notre-Dame, der das Manuskript dieses Aufsatzes durchgesehen und mir wertvolle Anregungen gegeben hat.

2 Vgl. z.B. M.D. Stringer, Liturgy and Anthropology: The History of a Relationship, in: *Worship* 63 (1989), S. 503-521.

3 Ausführlicher in meinen Veröffentlichungen: Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding. Washington D.C. 1984, S. 1-2; The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today. Collegeville 1985, S. 334-346.

Heilsgeschichte die Geschichte unserer Hände, die sich in einer nie beendeten und für dieses Geschenk dankbaren Entgegennahme falten (oder sich dagegen sträuben). Und ist dies im Grunde nicht die Liturgie? Natürlich gebrauche ich das Wort »Liturgie« im weiteren Sinn, der sich bei Paulus findet und das einbegreift, was die Kirchenväter *oikonomia, commercium* nannten, den unablässigen rettenden Austausch zwischen Gott und uns, die Jakobsleiter der Heilsgeschichte.

Gewiß ist es kühn zu behaupten, daß die Liturgie die heilvermittelnde Beziehung zwischen Gott und uns ist und daß unsere Liturgiefeiern als der Boden, auf dem sich vor allem diese Heilsbegegnung abspielt, diese Beziehung bilden und zum Ausdruck bringen. Diese Behauptung stammt übrigens nicht von mir. Meines Erachtens versteht das Neue Testament selbst die Liturgie in diesem Sinn. Und in neuerer Zeit heißt es in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (Nr. 2): »In der Liturgie ... vollzieht sich das Werk unserer Erlösung, und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird ...«

Ich werde die Behauptung zu rechtfertigen und über ihre Möglichkeit und ihren Sinn nachzudenken suchen in einer Reihe von Thesen. Ich übernehme dieses Verfahren vom deutschen Franziskanertheologen Bernhard Langemeyer.[4] Übrigens ist das eine Methode, an die sich schon die Scholastiker und Martin Luther hielten und die sich gut eignet für das, was ich vorhabe: im Rahmen eines kurzen Aufsatzes eine Gesamtschau der katholischen Auffassung über die Natur der Liturgie zu bieten. Natürlich verstehe ich diese Sätze als der Kritik und Nacharbeit bedürftige Reflexionspunkte, als eine persönliche Sicht und nicht als einen in Granit gehauenen Dekalog. Einige Thesen stammen von mir; andere verdanke ich dem heutigen deutschen katholischen Denken über dieses Thema, zumal dem Studium des Aufsatzes des eben angeführten Autors Bernhard Langemeyer »Die Weisen der Gegenwart Christi im liturgischen Geschehen«. – Und nun folgen, eine nach der anderen, die Thesen:

1. *Die Liturgie des Neuen Bundes ist Jesus Christus.*

Die eucharistischen Hochgebete des klassischen antiochenischen Modells wiederholen unablässig: Als wir in die Sünde gesunken waren, ist Jesus für unsere Sünden gestorben und zu unserem Heil auferstanden und hat uns so zur Einheit mit Gott und untereinander gebracht. Dem Neuen Testament zufolge ist die wahre Liturgie der Jünger Jesu Christi der menschgewordene, rettende Herr in seiner Selbsthingabe, in seinem Gehorsam, der mit

4 Vgl. seinen Beitrag: Die Weisen der Gegenwart Christi im liturgischen Geschehen, in: O. Semmelroth (Hrsg.), Martyria, Leitourgia, Diakonia. Festschrift für H. Volk, Bischof von Mainz. Mainz 1968, S. 286-307.

dem Willen des Vaters versöhnt. Er ist es, der das, was vorher da war, vollendet und ersetzt: er ist der neue Tempel und sein Priester, sein Opfer und seine Opfergabe, die neue Schöpfung und der neue Adam, der neue Bund und die neue Beschneidung und die neue Sabbatruhe, das neue Pascha und das Osterlamm – all das ist Jesus Christus in seinem rettenden Leben für die andern. Er ist einfachhin »alles in allem« (Kol 3,11), »das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende« (Offb 22,13; vgl. 1,8; 21,6). All das war schon da, bevor es in ihm zur Vollendung gelangte: »Denn das Gesetz enthält nur einen Schatten der künftigen Güter, nicht die Gestalt der Dinge selbst« (Hebr 10,1), einschließlich der liturgischen Wirklichkeiten: »Darum soll euch niemand verurteilen wegen Speise und Trank oder wegen eines Festes, ob Neumond oder Sabbat. Das alles ist nur ein Schatten von dem, was kommen wird, die Wirklichkeit aber ist Christus« (Kol 2,16-17).

2. *Die christliche Liturgie im paulinischen Sinn ist die gleiche Wirklichkeit, Jesus Christus, in uns.*[5]

Unsere Liturgie, unser Dienst, ist in den einzubetten, der unser menschgewordenes Heil ist. Sie besteht darin, daß man sein Leben lebt, wie er es uns gezeigt hat: indem man der Sünde stirbt, um zum neuen Leben in ihm aufzuerstehen. Kurz, unser Heil ist die Herrlichkeit Gottes, und er ist es, der sie uns schenkt, nicht wir ihm. Er tut das durch den Geist, der seiner Kirche innewohnt und sie bewegt.

3. *Diese Heilserfahrung ist etwas Persönliches, das bloß durch den Glauben zustandekommt.*

Die Heilserfahrung durch den Glauben, der von Gott geschenkt und von uns aufgenommen wird, ist eine Begegnung mit Gott durch seine Epiphanie in Jesus Christus, die heute unter uns weitergeführt wird vom Geist Christi, der der Gemeinschaft, die er die seine nennt, innewohnt. Sein Wirken geht voraus; er ist es, der ruft; deshalb ist die Kirche ein »Zusammengerufensein«, auf griechisch Ekklesia, und nicht ein »Sich-Zusammentun« aus eigener Initiative; sie ist nicht eine »Versammlung«, sondern eine »Einberufung«. Zuerst also muß der Geist rufen, aber der Ruf muß eine Antwort erhalten. Jemand muß »den Hörer abnehmen«.

4. *Die heutigen christlichen Liturgien, die Gottesdienste, die Liturgiefeier, die Liturgie im engeren Sinn sind ein Boden, auf dem die Begegnung mit Gott vor allem erfolgt, eine Theophanie oder eine Offenbarung der Heilsgegenwart Gottes unter uns in der Welt von heute.*

Sie sind aber nicht der einzige Boden, auf dem es zu dieser Begegnung kommt, denn Gott hängt nicht von unserer Liturgie ab, wenn er uns begegnen und uns zu sich rufen will. Meines Erachtens bedarf es aber keiner Be-

5 Vgl. die Angaben in Anm. 3.

weise dafür, daß das Neue Testament die Versammlungen der im Werden begriffenen Kirche, die Zusammenkünfte, um das Wort zu hören und das Brot zu brechen, als bevorzugte Momente der Gegenwart des auferstandenen Herrn bezeichnet. – Falls das, was ich gesagt habe, stimmt, können wir weitere Thesen formulieren:

5. *Die Liturgie ist nicht eine Sache, sondern eine Begegnung von Personen; ihre Feier ist Ausdruck einer in Christus kraft des Geistes konkret ins Leben umgesetzten Beziehung: unserer Beziehung zu Gott und zu den Mitchristen. Der Heilige Geist also ist es, der den christlichen Kult ermöglicht.*

Das ist eine evidente Wahrheit, denn alles, was Gott in der Kirche wirkt, wirkt er durch den Geist. Daß sie die trinitarischen und pneumatologischen Dimensionen der Liturgie nicht ausgefaltet haben, kann als der Hauptmangel einiger westlicher Kulttheologien betrachtet werden. Auf diesen Mangel hat Edward Kilmartin hingewiesen.[6]

6. *Da diese gnadenvolle Begegnung aus dem Tod und der Auferstehung Jesu hervorgeht, legt die ganze christliche Liturgie diese einzige radikale Metapher, das Paschamysterium, als Offenbarung vor. Wir nähern uns ihr im Glauben, im Blick auf diese Wirklichkeiten, auf die letzte Wirklichkeit, auf den letzten, endgültigen Sinn alles Geschaffenen, der Geschichte und des Lebens.*

Für den Christen ist Jesus das Bild Gottes, und alle anderen Erfahrungen und Bilder, die daraus hervorgehen, werden im Licht von ihm geformt, erklärt und uminterpretiert, so wie man die ganze Geschichte Israels als im Ereignis des Auszugs und des Bundes rekapituliert ansah. Kurz, die christliche Liturgie ist eine Aktualisierung des Ostermysteriums Jesu als der Offenbarung Gottes und seines uns betreffenden Heilsplanes. Der Kolosserbrief (1,15) nennt Jesus das »Bild des unsichtbaren Gottes«, und die Liturgie ist, wenigstens für die griechischen Väter, Bild dieses Bildes.

Die christliche Liturgie hat diese »Urmetapher« im Wort und im Sakrament gefeiert, vor allem und von Anfang an in der Taufe, in der Eucharistie, am Tag des Herrn, an Ostern, aber auch in der Matutin und Vesper, bei den Bestattungen, an den Kirchenfesten und, im Grunde genommen, jedesmal, wenn sich Christen im Namen Jesu versammelten.

7. *Die Aktualität, die Gleichzeitigkeit von alledem geht darauf zurück, daß wir nicht ein vergangenes Ereignis feiern, sondern eine stets gegenwärtige Wirklichkeit, einen beständigen Ruf und eine beständige Antwort, ein neues Leben, das wir als Heil bezeichnen und das von diesen vergangenen Ereignissen verwirklicht worden ist.*

Die Ereignisse der Vergangenheit sind die Ursache und das Urbild der ersten Bekundung oder Epiphanie dieser Wirklichkeit. Aber die Heilsereig-

6 Vgl. oben, Anm. 1.

nisse des Erdenlebens Jesu, zumal sein Tod und seine Auferstehung zu unserem Heil, sind mehr als lediglich eine Epiphanie oder ein Zeichen. Sie sind der tatsächliche Sinn des Heils, seine eigentliche, wirkliche Instrumentalursache.[7]

Diese Ereignisse der Vergangenheit sind nur der geschichtlichen Modalität ihrer Bekundung nach vergangen, d.h. insofern sie von uns innerhalb der Menschheitsgeschichte festgestellt werden. Deshalb lehrt unsere Tradition mit dem Johannesprolog, daß Jesus Christus nicht nur Mensch, sondern das ewige *Wort* Gottes ist. Als solches ist er in alle Ewigkeit das, was er getan hat. Es gibt nicht nur seine ewige Selbstschenkung, seine ewige Selbsthingabe. Er *ist* seine ewige Selbstschenkung, und in dieser seiner Gegenwart unter uns ist dieses Opfer uns ewig gegenwärtig.

8. *Unsere Liturgie feiert also nicht ein vergangenes Ereignis, sondern eine gegenwärtige Person, die all das, was Jesus ist und war, und alles, was er für uns tat, für immer enthält.*

Darum kann die Kirche den alten lateinischen Hymnus singen: *Iam pascha nostrum Christus est, paschalis idem victima:* Christus ist unser wahres Pascha, das wahre Schlachtopfer.

9. *Die christliche Liturgie ist somit ein lebendiges Bild, das im Grunde aus Personen und nicht aus Zeichen besteht.*

Als menschliches Bild ist sie ein besonderes, ein dynamisches Bild. Seine Grundkomponenten sind Personen und nicht Dinge, denn wir sind ein wesentlicher Teil von ihm. Wir schauen nicht etwas, das außerhalb von uns stände, so wie der Tanz nur in den tanzenden Tänzern besteht, die Liebe nur im Liebenden, der den Geliebten liebt.

10. *Auch Jesus ist eine wesentliche Komponente der Liturgie.*

Das ist eine grundlegende Tatsache: Jesus steht nicht außerhalb unseres Kultes, sondern dieser besteht wesentlich in ihm. Wie Paulus uns sagt, ist er das Haupt des Leibes und, um das Bild weiterzuführen, können wir sagen: So wie in jedem lebendigen Leib sind es bloß die Signale, die vom Haupt ausgehen; ihre Aufnahme und Ausführung geschieht durch die Glieder, die die Liturgiefeier zu dem machen, was sie ist. Falls einer der beiden Bestandteile fehlt, die Selbstschenkung Jesu oder unsere Aufnahme, ist es keine Liturgiefeier.

Und so haben wir den Kreis geschlossen. Wenn laut dem Neuen Testament der neue Kult, der von nun an einzige des Vaters würdige Kult, die Kenose ist, in der sich sein Sohn darbringt, dann sind wir nicht draußen in der Kälte gelassen. Und unser Kult ist das Opferleben, das im auferstandenen Herrn für immer personifiziert ist und uns im Gottesdienst der Kirche durch den Geist mitgeteilt und zum Ausdruck gebracht und in uns ge-

7 Zu der Frage, wie dies zu verstehen ist, vgl. B. McNamara, Christus patiens in Mass and Sacraments: Higher Perspectives, in: *Irish Theological Quarterly* 42 (1975), S. 17-35.

lebt wird. Um es in theologischer Terminologie zu sagen: Die Grundlage der katholischen liturgischen Soteriologie, die im angeführten Text des Zweiten Vatikanums zum Ausdruck gebracht wird, liegt in der Christologie und Pneumatologie. So wie einzig die Christologie die Existenz des auferstandenen Herrn erklären kann, kann einzig die Pneumatologie seine Gegenwart erklären, und nur seine Gegenwart kann die Gegenwart seines heilvermittelnden Opfers erklären, das in der Welt heute am Werk ist.

Odo Casel geht einen Schritt weiter, wenn er betont, daß in der Liturgiefeier der Kirche die Heilsmysterien selbst gegenwärtig sind, somit nicht einzig die ewige Selbsthingabe Jesu in Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters, sondern sein Sterben und Auferstehen. Das Mysterium Christi, der in diesen Geschehnissen wirkt, d.h. das Heil, muß folglich in der Kirche und in ihrer Liturgie zugegen sein. Sind aber die Heilsereignisse selbst darin irgendwie zugegen? Gewiß nicht in ihrer Geschichtlichkeit, als vergangene Ereignisse. Sicherlich aber sind sie Gott gegenwärtig, denn vor ihm ist alles gleichzeitige Gegenwart. Und Gott ist uns gegenwärtig nicht nur als der Schöpfer, der unser Dasein grundlegt und erhält, sondern als der Gott, der uns durch die Instrumentalität der Heilsmysterien des Erdenlebens Jesu rettet.[8] Wir können deshalb zumindest behaupten, daß die je jetzige Form ihrer Epiphanie, aus der unsere jetzige Begegnung mit der von ihnen bezeichneten Wirklichkeit hervorgeht, nicht weniger wirklich ist als die geschichtlichen Ereignisse selbst, die nur für uns, nicht aber für Gott geschichtlich sind.

11. *Die christliche Liturgie gründet somit auf der Wirklichkeit des auferstandenen Christus, der sogenannten »liturgie de source« (Urliturgie), um uns des geglückten Ausdrucks des melchitischen Theologen Jean Corbon*[9] *zu bedienen.* Weil Jesus, der Auferstandene, verherrlichtes Menschsein ist, ist er durch seinen Geist überall und stets nicht nur als der zugegen, der gerettet hat, sondern auch als der, der rettet, nicht nur als Herr, sondern als Priester, Opfer und Opfergabe. Nichts in seinem Dasein und Handeln ist für immer vergangen, außer der geschichtliche Charakter seiner Bekundung. So betet zum Beispiel die byzantinische Liturgie zu ihm: »Du bist der Darbringer und das Dargebrachte, der Empfänger und die Gabe.«

Thomas J. Talley formulierte das einmal so: »Kraft der Auferstehung ist Christus nun transhistorisch und in jedem Moment gegenwärtig. Vom auferstandenen Christus können wir nie im Praeteritum reden. Das Ereignis seiner Passion ist geschichtlich, aber der auferstandene Christus gehört nicht dem Damals, sondern dem Heute an, und weil wir in der beweglichen Trennungslinie zwischen Gedächtnis und Hoffnung, zwischen dem Gedächtnis seines Leidens und der Hoffnung auf seine Wiederkunft leben,

8 Ebd., S. 20ff. und passim.

9 Deutsche Ausgabe: Liturgie aus dem Urquell. Einsiedeln 1981.

sind wir stets in Gegenwart Christi, der einem jeden stets präsent ist. Darin besteht das reale Wesen seiner Anamnese.«[10]

Selbstverständlich hat es einen Sinn, wenn man sagt, daß jedes geschichtliche Ereignis in seinen Wirkungen und in der Erinnerung daran weiterlebt. Aber die Grundlage der liturgischen Anamnese ist, wenigstens in der rechtgläubigen katholischen Tradition, nicht eine psychische Erinnerung, sondern eine aktive Glaubensbegegnung mit dem Heilshandeln Christi, der jetzt am Werk ist. Der Theologie des Zweiten Vatikanums zufolge ist er es, der sein Wort predigt, der uns zu sich ruft, der die Wunden unserer Sünden heilt und uns in den Wassern des Heils wäscht; er ist es, der uns mit seinem Leben nährt; er ist die Feuersäule, die uns durch den Horizont unserer Heilsgeschichte führt und unseren durch Sünden verdunkelten Pfad erhellt. Er wirkt das im Wort und Sakrament, nicht nur hier, aber sicherlich auch hier. – Noch einige weitere Thesen:

12. *Während die Bibel das Wort Gottes in Menschenworten ist, besteht die Liturgie in den Heilstaten, die Gott in den Taten der Männer und Frauen wirkt, die in ihm leben wollen.*

Um den Kreis ein weiteres Mal zu vervollständigen und zu der paulinischen Theologie der Liturgie zurückzukehren, von der wir ausgegangen sind, sagen wir: Die Liturgie ist dazu da, dich und mich in die gleiche Wirklichkeit zu verwandeln. Der Zweck der Taufe ist es, uns zu einigenden Wassern und zu heilendem und stärkendem Öl zu machen; der Zweck der Eucharistie ist es nicht, Brot und Wein zu verwandeln, sondern dich und mich zu verwandeln. Kraft der Taufe und der Eucharistie sind wir es, die einander zu Christus und für die Welt, die erst noch vernehmen muß, was sie ist, zum Zeichen werden. – Das ist die christliche Liturgie, denn das ist das Christentum. Deshalb eine weitere These:

13. *Unsere wahre christliche Liturgie ist das Leben Christi in uns, sein in unser Leben umgesetztes und gefeiertes Leben. Dieses Leben ist nichts anderes als das, was wir den Heiligen Geist nennen.*

Das ist das Heil, unser Endziel. Der einzige Unterschied zwischen diesem und dem, wovon wir hoffen, daß wir es in der Vollendung genießen werden, ist der, daß der Spiegel, von dem 1 Kor 13,12 spricht, nicht mehr benötigt wird. Wie Adrien Nocent sagt, wird der Schleier weggezogen sein.

All das mag schön und auch erhebend klingen. Aber wir haben noch kaum die theoretischen Probleme berührt, die mit der Frage gegeben sind, wie denn der lebendige, rettende Christus in der Kirche jetzt für uns gegenwärtig ist in einer Gegenwart, von der wir, wie gesagt, glauben, daß sie dem christlichen Leben und Gottesdienst eine völlig neue Bedeutung gibt. Gott

10 Vgl. B. McNamara, a.a.O., S. 29 und passim, über die Gegenwart Gottes in seinem Wirken in uns durch Jesus.

war ja schon lange vor dem Kommen Jesu in allen Zeitaltern und allen Völkern zugegen. Was also ist dann an der Gegenwart Jesu in seiner Kirche und folglich in deren Kult neu und anders? Wenn dieser etwas darstellt, stellt er Jesus dar, der in uns handelt, uns rettet, uns in Beziehung bringt und als Retter mit uns in Gemeinschaft ist.

Die moderne katholische Theologie – die Rundschreiben *Mediator Dei* und *Mystici Corporis Christi* Pius' XII., die Theologie der »Mysteriengegenwart« Odo Casels bis zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums – hat die aktive Gegenwart Christi im Leben und Gottesdienst der Kirche unablässig betont: Wenn das Wort verkündet wird, wird Jesus verkündet; wenn Wasser und Öl heilen, heilt er; wenn das Wort der Vergebung versöhnt, vergibt er; wenn sein Leib und sein Blut dargebracht werden, ist er der Darbringer und der Dargebrachte. Auch die theologische Reflexion befaßte sich mit diesen Aussagen: Die Gegenwart Jesu im Wort hängt von einer Theologie des Wortes ab; seine Gegenwart im kirchlichen Dienst von einer Theologie des kirchlichen Dienstes und der Weihen; die Gegenwart seines Opfers von einer Theologie des Opfers und des Priestertums.

Es handelt sich nicht um starre, unveränderliche Aussagen. Wenn zum Beispiel das Zweite Vatikanum die Gegenwart Christi in der Liturgie von neuem bekräftigte, geschah dies nicht ohne Kampf, der, wie derartige Kämpfe meist, zu einem Kompromiß führte: In die Konstitution wurde die Erklärung eingefügt, daß Christus »vor allem« (*maxime*)[11] unter den eucharistischen Gestalten zugegen ist: »Um dieses große Werk (das Heil vermittels des Dienstes der Kirche) zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht ..., wie vor allem in den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche vorgelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt ...« (Nr. 7).

---

11 Verraten sich in diesem Zusatz: »vor allem in den eucharistischen Gestalten« nicht vielleicht die Ungewißheiten einer noch embryonalen katholischen Theologie der dynamischen Gegenwart Jesu in seiner Kirche außerhalb seiner Gegenwart im Tabernakel? Nicht unbedingt. Wenn Jesus in sämtlichen anderen Aspekten seines Heilswirkens, die vom Konzil aufgezählt werden, gegenwärtig ist, so ist diese Gegenwart entweder wirklich oder ein Phantasiegebilde, und selbstverständlich sagt das Konzil, daß sie real ist. Daß die Gegenwart im Tabernakel etwas »Besonderes« ist, ist nicht eine tendenziöse abermalige Bejahung der realen eucharistischen Gegenwart, als ob diese irgendwie die einzige wirklich reale wäre, sondern das Bekenntnis dessen, was der katholische Glaube stets vertreten hat, daß nämlich die Gegenwart in der Eucharistie nicht die gleiche Gegenwart ist wie die im Taufwasser oder im Salbungsöl oder im Vorsteher oder in der Gemeinde, sondern eine reale Präsenz in den Gaben selbst, weshalb sie angebetet werden dürfen.

Natürlich ist jede Gegenwart Gottes wirklich und dynamisch, denn sie führt an der Person und an den Dingen, in denen Gott zugegen ist, eine Wirkung, eine Veränderung herbei. Wie es für Jesus möglich ist, nicht nur in der Eucharistie, sondern im ganzen liturgischen Dienst der Kirche gegenwärtig zu sein, läßt sich natürlich metaphorisch leicht erklären. So ist es klassisch geschehen in der Mysteriumstheologie der griechischen Väter, die den Neuplatonismus für die biblische Theologie dienlich und offen machten, indem sie eine vertikale statische Schau der Seinsstufen und die Beziehung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt übernahmen und sie seitlich, horizontal verschoben, indem sie sie dynamisch machten und und zur Interpretation nicht der Dinge, sondern der Heilsgeschichte verwandten. Alexander Gerken, ebenfalls ein deutscher Franziskaner, hat das in seinem Traktat über die Eucharistie gut erklärt.[12] In dieser Sicht, die vor allem, aber nicht ausschließlich im Hebräerbrief und der Offenbarung ihre Gründe findet, ist unser Lobpreis nichts anderes als ein Bild, ein Widerschein im paulinischen Sinne von Mysterion; sie ist eine sichtbare Erscheinung, die Trägerin der Wirklichkeit, die sie darstellt, der himmlischen Liturgie unseres ewigen Herrn vor dem Throne Gottes, und als solche eine ewige Darbringung, eine mitschwingende Beteiligung am echt eschatologischen, einmaligen (*ephapax*), ein für allemal vollzogenen Kult seines Sohnes. Die Theologie des flämischen Dominikaners Edward Schillebeeckx lautet ähnlich: Jesus ist das Bild Gottes, die Kirche ist Bild Jesu, die liturgischen Handlungen der Kirche sind Zeichen des Heilswirkens Jesu, der stets unter uns gegenwärtig ist.[13]

14. *Grundlage für alle Gegenwartsweisen des auferstandenen Christus in seiner Kirche ist seine Gegenwart im Glauben.*[14] *Dem Glauben geht jedoch die Gegenwart des Heiligen Geistes voraus. Der Glaube gründet ja auf dem Wirken des Geistes, das den Glauben ermöglicht und Christus gegenwärtig macht.* Jesus sagt: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20); »wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat« (Lk 10,16). Und wenn wir Hungrigen zu essen geben oder Kranken beistehen oder Gefangene besuchen, tun wir das Jesus, denn er hat sich mit ihnen identifiziert (Mt 25,31-46). Mag auch die heutige Exegese des Neuen Testaments unser Verständnis dieser Aussagen etwas nüancieren, so hat doch die Kirche stets geglaubt, daß Jesus bei uns ist, weil er das ausdrücklich gewollt hat.

---

12 Vgl. Theologie der Eucharistie. München 1973, S. 64ff.

13 De Sacramentele heilseconomie. Antwerpen/Belthoven 1952. Diese Theologie wurde wieder aufgenommen in: Ders., Christus – Sakrament der Gottbegegnung. Mainz ^{3}1968.

14 These 1 bei B. Langemeyer, a.a.O., S. 288ff.

Doch erst nach der Auferstehung ist es ihm kraft des Geistes möglich, in seiner verherrlichten Menschennatur bei uns zu sein. Und obwohl Christus als Wort Gottes schon von Anfang an die Fülle des Geistes besaß, bestimmt der Geist, der eschatologische Geist sein Menschsein erst von seiner Auferstehung an. Erst so wird »in der künftigen Zeit« das Ziel des ganzen menschlichen Daseins in ihm, dem neuen Adam und der neuen Schöpfung, voll und ganz erreicht; erst dann beginnt die neue Ära.

Diese Gegenwart, das Fortbestehen der Menschennatur des verherrlichten Christus in der Herrlichkeit des Vaters, ist die Hauptform der Gegenwart, des Da-Seins, worin er sich durch den Geist in der Kirche bekundet. Seine Auferstehung ist nicht einfach ein geschichtliches Ereignis wie der Tod Jesu unter Pilatus, das sich wie andere Geschehnisse der Menschheitsgeschichte nachweisen läßt. Sie ist eine eschatologische und pneumatische metahistorische Wirklichkeit, zu der man allein durch den Glauben Zugang findet. In den Erscheinungen der Tage nach der Auferstehung liegt offensichtlich eine neue Gegenwartsweise Jesu vor, eine wirkliche, erfahrene Gegenwart, die sich aber von der früheren Gegenwart vor seinem Pascha stark unterscheidet. Wenn er mit seinem »Geist-Leib« (1 Kor 15,44) erscheint, wird er von seinen Jüngern nicht erkannt (Lk 24,16.37; Joh 2,14; 7,12), bis er sich ihnen zu erkennen gibt, bis ihn der Heilige Geist durch die Gnade des Glaubens offenbart. Diese befähigt sie, ihn wiederzuerkennen und auszurufen: »Es ist der Herr!« (Joh 21,7). Nach einem ganzen Tag des Zusammenseins mit ihm erkennen sie ihn in Emmaus erst beim Brechen des Brotes, und gerade in diesem Moment entschwindet er (Lk 24). Es ist ein zweifacher Vorgang: Er muß sich bekunden; wir müssen vom Geist die Gabe des christlichen, d.h. der Auferstehung entspringenden christlichen Glaubens empfangen und glauben. In der Apostelgeschichte wirkt Jesus gerade durch den Glauben der Gemeinde in der Geschichte weiter. Dieser Glaube ist das Werk des Heiligen Geistes, der im Pfingstereignis, dem Zeichen der neuen Ära ausgegossen wird. Von ihr spricht die Weissagung Joëls (2,28-32), auf die die Pfingstpredigt Bezug nimmt (Apg 2,14-36). Deshalb erscheint die Chronologie bei Johannes dogmatisch stimmiger: Daß Jesus seinen Geist ausgießt, ist ein wesentlicher Bestandteil seines österlichen Hinübergangs zum Vater sowohl am Kreuz (Joh 19,30.35; 20,22) als auch am Ostersonntag (Joh 10,22).

Das will natürlich nicht heißen, der dreieinige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, sei nicht von jeher stets überall, wo er will, auch außerhalb der Gemeinde, gegenwärtig und am Werk. Das war schon vor der Inkarnation der Fall, noch bevor irgendeine christliche Gemeinde bestand.[15] Aber

15 Vgl. B. McNamara, a.a.O., S. 29: »Gott ist dem Menschen gegenwärtig, indem er im Menschen handelt.«

das ist nicht das, was wir unter Gegenwart Jesu als des verherrlichten Erlösers in seinem Leibe, der Kirche, verstehen. Zu dieser persönlichen Begegnung kommt es nur, wenn man an ihn glaubt und ihn freiwillig annimmt. Im Christentum braucht es zwei, um zu glauben, so wie es zwei braucht, um beispielsweise einen Tango zu tanzen: Christus, der uns seinen Geist gibt, und uns, die wir ihn empfangen. Auch dieser Glaube ist ja sein Werk. Er hat ihn durch den Geist in uns geweckt, so wie Paulus sagt: »Keiner kann sagen: ›Jesus ist der Herr!‹, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet« (1 Kor 12,3). Dieser Geist ist die erste Frucht unseres Erbes und die Gewähr für dieses (2 Kor 1,22; 5,5; Röm 8,23; Eph 1,14).

Diese neue Schöpfung, von der Paulus spricht (2 Kor 5,17; Gal 6,15), ist jedoch objektive Wirklichkeit, die anders ist als jede andere Gegenwart Gottes in seiner aktiven, wirkenden Allgegenwart, die die ganze Schöpfung unabhängig vom Glauben am Dasein erhält. Und sie ist auch mehr als unser subjektiver Glaube an diese allgemeine Allgegenwart. Sie ist eine neue, spezifisch christliche, ganz objektive Glaubenswirklichkeit, die nicht von unserem Bemühen abhängt, nie außerhalb des Glaubens wirkt. Sie ist die Gegenwart Christi im Glaubenden durch das Innewohnen des Geistes Christi. Wer die ignatianischen geistlichen Exerzitien gemacht hat, wird anhand der *Contemplatio ad amorem* (»Betrachtung zur Erlangung der Liebe«) des heiligen Ignatius diese verschiedenen Ebenen des schöpferischen und erlösenden dynamischen Wirkens Gottes in uns betrachtet haben.

Was wir »Gnade« nennen, ist einfach diese Gegenwart, insofern sie eine Veränderung in uns ist, die geschaffene Wirkung des Innewohnens des Geistes. Da das, was neu ist, nur ein Geschöpf sein kann, nicht Gott, in dem es nichts Neues und nichts Altes gibt, und da das, was neu ist, Veränderung bedeutet, kann diese Veränderung nur in uns und nicht in ihm stattfinden. Diese Gegenwart ist dauernd im dauernden Glauben der Kirche. Die Heilstat Christi war sein Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters, und sie wird weitergeführt im gehorsamen Glauben der Kirche. In mir aber geht sie bloß dann weiter, wenn ich ihr im Glauben entspreche mit meiner Beteiligung am Leib Christi, der die Vereinigung derer ist, die an ihn glauben.

15. *Alle Formen der Heilsgegenwart Christi in der Kirche sind Verwirklichungen dieser grundlegenden Gegenwart durch den Geist*[16]*, die im Glauben aufgenommen wird.*

Der apostolische Dienst gründete auf dem Glauben der Zeugen. Paulus betont: »Bin ich nicht ein Apostel? Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen?« (1 Kor 9,1). Dieser apostolische Glauben bestand nicht aus einer Reihe von Aussagen, sondern in der Aufnahme der Person Jesu als des auferstandenen Retters, in einer Aufnahme, deren Inhalt sich im Bekennt-

16 These 2 bei B. Langemeyer, a.a.O., S. 292ff.

nis zusammenfassen läßt, das bloß vom Geist ermöglicht wird: »Jesus ist der Herr!« (1 Kor 12,3). Das ist es, was die Apostel von Anfang an predigten, wie wir bei Johannes lesen: »Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände gefaßt haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens. Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde. Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus« (1 Joh 1,1-4). Auch der Petrusdienst gründet auf dem Glauben des Petrus (Lk 22,31-32); laut 1 Kor 15,5 (vgl. Lk 24,34) erscheint der auferstandene Herr zuerst ihm. Dieser apostolische Glaube ist mehr als der Glaube der Apostel an die eschatologische Gegenwart Christi, der in der Kirche in Wort und Sakrament vergegenwärtigt wird. Dieser Glaube war es, der gemäß dem ältesten Auferstehungsbericht (1 Kor 15,3-6) die Urkirche *konstituierte* mit dem, was (nach Vers 6) vielleicht die einzige nachösterliche Erscheinung des Auferstandenen vor fünfhundert Brüdern war.

Der Glaube ist die Grundlage des ersten Dienstes in der Kirche nach der Auferstehung. Folglich gründet auch das kirchliche Amt auf dem Glauben: Die Jünger verkünden das Wort und sind dessen Diener als Zeugen für diesen Glauben. Deswegen sind nicht nur die *ipsissima verba* Jesu, sondern auch das Wort seiner Jünger im Neuen Testament Wort Gottes. In einem Wortspiel sagt Langemeyer mit Recht, daß das Gotteswort im Neuen Testament nicht nur Wort, sondern auch Antwort ist, nicht nur Anruf, sondern auch Antwort, denn der Glaube kommt in uns bloß durch die apostolische Antwort im Glauben an das auferstandene Wort Gottes zustande.[17]

Das gleiche ist auch in den Sakramenten der Fall. Die sakramentalen Worte, die die heilsgeschichtliche Bedeutung des Ritus angeben, sind die Worte des Glaubens der Kirche, unsere Antwort auf das Gotteswort. So sagt es die Konstitution des Zweiten Vatikanums über die Liturgie: »Die Sakramente ... setzen den Glauben nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens (*fidei sacramenta*)« (Nr. 59). Und dieser sakramentale Glaube der Kirche ist Glaube an die bleibende Gegenwart des auferstandenen Christus, der seinem Willen zufolge jetzt in der sakramentalen Ökonomie durch den Geist wirkt. In Wirklichkeit ist es eben diese beständige heilwirkende *jetzige* Gegenwart Christi, des Auferstandenen, die die sakramentalen Dienste im Wort und im Zeichen ermöglichen. Das hat der heilige Papst Leo der Große (440-461) vor mehr als 1 500

17 Ebd., S. 294.

Jahren in einer knappsten Zusammenfassung der Lehre der katholischen Kirche über den kirchlichen Dienst gesagt: »Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit – Was sichtbar war am Herrn, ist in die Sakramente übergegangen«.[18] – Eine letzte These:

16. *Die besondere Gegenwart Christi im liturgischen Dienst der Kirche gründet darauf, daß die Liturgie die gemeinsame Feier des jetzigen Heilswirkens Jesu unter uns ist. Als solche ist sie ein Ausdruck des Glaubens.*[19]

Das Sakrament, d.h. die Liturgie, ist der gemeinsame existentielle Ausdruck der Selbstschenkung Gottes in Christus. Die Liturgie ist eine Theophanie; in ihr bricht eine außergewöhnliche Bekundung Christi als des Lebens-im-Leib (in der Kirche) in das Profane ein. Hierin scheint die tiefe Erfahrung des Glaubenslebens durch und wird sichtbar. Auch in diesem Fall ist folglich der Glaube erfordert. Noch einmal: Das heißt nicht, die Gegenwart zu etwas Subjektivem, das Heilwirken Gottes zu einer Geisel unseres Glaubens zu machen. Die Gegenwart Christi hängt nicht vom individuellen Glauben ab und wird auch nicht unabhängig vom Geist Christi durch den Glauben hervorgerufen. Sondern sie hängt ab vom Glauben der Kirche, insofern sie ohne die Antwort der Apostel nie zustandegekommen wäre. Und sie hängt vom individuellen Glauben ab, um in jedem von uns zu etwas Persönlichem zu werden, denn nur der Glaube hebt den Schleier. Origenes sagt: »Wir sehen etwas und denken dabei an etwas anderes. Wir sehen einen Menschen (d.h. Jesus), aber glauben an Gott.«[20] Darauf baut die Sakramententheologie des Origenes auf: Wir sehen eine Waschung mit Wasser, glauben aber an eine andere, größere Reinigung; wir sehen Brot und Wein, glauben aber an eine erhabenere Speise, den Leib und das Blut Christi. Indem wir das tun, glauben wir an Jesus »für uns«, der die Grundlage unseres »Füreinander« in ihm ist als unsere einzige mögliche Antwort an ihn, der wiederum die Grundlage jedes christlichen Lebens ist.

Meines Erachtens will die katholische Kirche das sagen, wenn sie behauptet, daß die Liturgie Werk des ganzen Christus, des Hauptes und des Leibes, ist. Und der Glaube läßt im konkreten Geschehen das durchscheinen, was er zutiefst ist. Insofern ist der Glaube eschatologisch, denn das, was gegenwärtig ist, ist die Vollendung der Menschheit, das *eschaton*, in das Christus schon eingebrochen ist, indem er uns anfangsweise mit sich führt. Wie Patrick Regan[21] treffend bemerkt, handelt es sich nicht sosehr um ein *eschaton*, sondern um den *eschatos*, um die End*person* Jesus Chri-

18 Sermo 74 (*De ascens.*, 2).

19 Eine Weiterentwicklung der These 3 von B. Langemeyer, a.a.O., S. 295ff.

20 PG 14,968 B.

21 P. Regan, Pneumatological and Eschatological Aspects of Liturgical Celebration, in: *Worship* 51 (1977), S. 346-347.

stus selbst, dessen Leben durch den Geist in uns ist. Er ist die End-Ära, nach deren Vollkommenheit wir uns im Glauben stets ausstrecken.

Nur so, in seinem Leib *in uns*, ist Christus, der Auferstandene, sichtbar in der Welt gegenwärtig. Und nur in ihrer Liturgiefeier wird die Kirche unter den Nationen der Welt zum eschatologischen Gottesvolk. Deshalb sind in der Lehre des heiligen Paulus wie in der des Zweiten Vatikanums die Liturgie und das Leben in Christus das gleiche.

Somit ist die Liturgie nicht nur ein Ritus, nicht nur Kult; sie ist nicht nur Kult, den wir Gott darbringen, sondern vor allem das Kommen Christi in uns. Sie ist nicht etwas Individuelles oder Narzißtisches, denn sie ist auch Dienst der einen für die anderen. Nur durch unseren Glauben kann Jesus in der jetzigen Situation den anderen gegenwärtig sein. Der Ausspruch, den man heute so oft hören kann: »Ich gehe nicht in die Kirche, denn das *bringt mir nichts*«, ist der Gipfel des selbstgenügsamen Narzißmus. Er zeigt, wie wenig diese Gabe Christi verstanden wird, die wir den anderen bringen können, indem wir unsere Glaubensstärke im Leben der Liturgiegemeinde ausstrahlen. Es verhält sich so, wie Gerhard Delling gesagt hat: »Der Kult ist das Selbstporträt der Religion. Im Kult werden die Wurzeln, aus denen die Religion lebt, sichtbar gemacht, ihre Erwartungen und ihre Hoffnungen geäußert und die Kräfte erkennbar, die sie stützen. In vielen Hinsichten ist das Wesen einer Religion unmittelbarer in ihrem Kult verständlich als in der Darlegung ihrer Grundprinzipien oder auch in den Schilderungen ihrer Gefühle.«[22] Was Delling hier in bezug auf die phänomenologisch/epistemologische Ebene sagt, gilt erst recht von der existentiellen Ebene: Im Kult wird die Religion nicht nur erkannt, sondern sie wird durch den Kult genährt und gelebt.

Deshalb findet sich am Ende des 4. Jahrhunderts in der Apostolischen Konstitution (Buch 2, Kap. 59) im Zusammenhang mit dem Stundengebet die Ermahnung des Bischofs an die Gläubigen, in die Kirche zu kommen nicht wegen dem, was sie dort finden, sondern wegen dem, was sie dort geben: »Bischof, wenn du lehrst, heiße und ermahne das Volk, die Kirche regelmäßig, am Morgen und am Abend jedes Tages zu besuchen ... und nicht die Kirche mit ihrer Abwesenheit zu schmälern und den Leib Christi eines Gliedes zu berauben. Das gilt nicht nur für die Priester, sondern ein jeder lasse wie zu sich selbst gesagt sein, was der Herr gesagt hat: ›Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut‹ (Mt 12,30). Zerstreut euch nicht, indem ihr euch nicht versammelt, ihr, die Glieder Christi seid ... Vernachlässigt euch nicht und beraubt den Erlöser nicht seiner Glieder und zerteilt nicht seinen Leib und zerstreut nicht seine Glieder; zieht nicht die Erfordernisse dieses Lebens dem Wort Gottes vor, sondern kommt jeden Tag am Morgen und am Abend zusammen ...«

22 G. Delling, Worship in the New Testament. London 1961, S. XI.

Das Zeugnis des westlichen und östlichen rechtgläubigen katholischen Christentums lautete stets: Durch die Liturgie nährt uns Christus und leben wir. Ein köstlicher östlicher Ausdruck dieses Glaubens findet sich in einer mir lieben Anekdote, in der Antwort eines russisch-orthodoxen Dorfpriesters an einen westlichen Gesprächspartner, der ihn damit belästigte, daß er ihm beizubringen suchte, wichtig seien doch die Bekehrungsarbeit, die Beichte, die katechetische Unterweisung, das Gebet; demgegenüber seien doch die übertriebenen liturgischen Riten, von denen seine orthodoxe Tradition nur so überströme, nebensächlich. Der russische Priester erwiderte: »Ja, für euch sind sie nebensächlich. Für uns Orthodoxe (und bei diesen Worten bekreuzigte er sich) verhält es sich nicht so. Die Liturgie ist unser gemeinsames Gebet; sie legt den Grund zu unserem Glauben an das Mysterium Christi besser als euer ganzer Katechismus. Sie läßt das Leben unseres Christus, des russischen Christus, sich vor unseren Augen abspielen; dieser läßt sich nur gemeinsam erfassen in unseren heiligen Riten, im Mysterium unserer Ikonen. Wenn einer sündigt, sündigt er allein. Um aber das Mysterium des auferstandenen Christus zu erfassen, sind eure Bücher und eure Predigten gar nicht dienlich. Darum muß man mit der orthodoxen Kirche die Freudennacht (Osternacht) erlebt haben, wenn er uns aufs neue segnet«.[23]

Aber der Osten besitzt nicht das Wahrheitsmonopol. Die gleiche Lehre läßt sich auch anderswo finden, wenn auch weniger dramatisch ausgedrückt, in dem, was Pius XII. in seinem Rundschreiben *Mediator Dei* von 1947 über das liturgische Jahr gesagt hat: »Das liturgische Jahr ... ist nicht eine kalte, leblose Darstellung längst vergangener Dinge oder eine bloße Erinnerung an Ereignisse aus einer früheren Zeit. Es ist vielmehr Christus selbst, der in seiner Kirche weiterlebt.«

Und da wir die Kirche sind, in der Christus lebt, ist die Liturgie als gemeinsame Feier unseres Heils in ihm der vollendetste Ausdruck der Verwirklichung der Spiritualität der Kirche.[24] Es gibt im Osten und im Westen verschiedene Spiritualitäts-»Schulen«, doch sind sie nur verschiedene örtliche Ausprägungen einer einzigen geistlichen Urwirklichkeit, der einzigen Spiritualität der Kirche. Und die Spiritualität der Kirche ist eine biblische und liturgische Spiritualität. Der Zweck der christlichen Spiritualität besteht einfach darin, das Leben Christi zu leben, »Christus als Gewand anzuziehen«, wie Paulus sagt: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Dieses Leben wird angebahnt, genährt und erneuert im Wort und im Sakrament, kurz, in der Bibel und in der Liturgie, an den

23 Erzählt von C. Bourgeois, Chez les paysans de la Podlachie et du nord-est de la Pologne. Mai 1924 – décembre 1925, in: *Etudes* 191 (1927), S. 585.

24 In diesen Schlußabschnitten nehmen wir wieder auf, was ich schon dargelegt habe in: The Liturgy of the Hours, a.a.O., S. 346.

»beiden Tischen«, an denen wir nach dem trefflichen Bild der lateinischen Väter genährt werden und die Sakramente der Heilsgegenwart Christi in seiner Kirche sind. In der Liturgie wirkt Christus als Haupt der Kirche und zieht uns in sein österliches Heilsmysterium hinein. Auf das Mysterium seines Todes getauft, auferstehen wir zu neuem Leben in ihm und werden »in Christus eingekleidet«. Von da an wohnt er durch seinen Geist in uns, betet in uns, verkündet uns das Wort seines neuen Bundes und besiegelt es mit seinem Kreuzesopfer, nährt uns mit seinem Leib und seinem Blut, bringt uns zur Umkehr und Buße, verherrlicht in uns den Vater. In Verkündigung und Predigt erklärt er uns sein Mysterium; in Ritus und Gesang feiert er es mit uns; mit der sakramentalen Gnade gibt er uns den Willen und die Kraft, es ins Leben umzusetzen.

Das Christusmysterium ist das Zentrum des christlichen Lebens, und es ist dieses Mysterium und nichts anderes, das die Kirche kraft des Geistes im Wort verkündet und in der Liturgie sakramental wiederaufleben läßt, so daß wir noch tiefer in es eingegliedert werden können. Wenn wir aus der liturgischen Versammlung zu unseren Alltagspflichten zurückkehren, haben wir nichts anderes zu tun, als das, was wir erfahren haben, uns anzuverwandeln und dieses Mysterium in unserem Leben zu verwirklichen – mit einem Wort: weitere »Christusse« zu werden. Die Liturgie ist ja eine tätige Prophetie. Sie hat zur Aufgabe, in unserem Leben das nachzubilden, was uns die Kirche in ihrem öffentlichen Kult als Vorbild hinstellt. Das geistliche Leben ist nur eine andere Bezeichnung für die persönliche Beziehung zu Gott, und die Liturgie ist nichts anderes als der gemeinsame Ausdruck der persönlichen Beziehung des mystischen Leibes zu Gott, im Grunde genommen der Beziehung des Menschen Jesus zu seinem Vater, der uns seinen Geist, seine Gabe an uns gibt.

Der Wert dieser liturgischen Spiritualität besteht in der von ihr verwirklichten und bekundeten Einheit zwischen dem öffentlichen Dienst und Kult der Kirche und dem nicht weniger wichtigen geistlichen Leben, das verborgen ist, aber genährt wird durch unablässiges Gebet und durch die Liebe, die von den einzelnen Gliedern des Leibes Christi in Glaube und Hoffnung ins Leben umgesetzt wird. Die angebliche Spannung zwischen öffentlich und privat, objektiv und subjektiv, liturgischer und persönlicher Frömmigkeit ist ein Hirngespinst, eine falsche Zweiteilung. In ihrem öffentlichen Kult fördert ja die Kirche als Leib Christi Haupt und Glieder, eben dieses Bemühen geistlicher Bildung. Das ist es, was die Liturgie leistet, was Liturgie bedeutet. Aber ohne die sich in Glaube, Hoffnung und Liebe verwirklichende Begegnung mit dem ganzen Christus, dem Haupt und den Gliedern, und nicht nur mit Christus an und für sich, sondern auch mit den anderen, wird sie für uns nicht das zustandebringen und bedeuten, was sie zustandezubringen und zu bedeuten vermag.

»Esset das Lamm schnell ...«

Zur Antiekstase im christlichen Gottesdienst

Von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Ekstase und Langeweile

Ohne es breit beweisen zu müssen, läßt sich annehmen, daß die Mehrzahl der Christen den sonntäglichen Kirchgang langweilig findet. Insbesondere jene Christen, die ihren Glauben – der nicht abgestritten sei – gar nicht mehr der »sonntäglichen Öde« konfrontieren wollen. Aber selbst der »praktizierende« Christ ertappt sich bei dem Gedanken, wie schön es wäre, die Gottesdienst-Pflicht schon hinter sich zu haben ... Die Jugend gar stimmt gleich mit den Füßen ab.

Eben von dieser »Langeweile« des Gottesdienstes sei die Rede. Sie ist nämlich weit vielsagender als auf den ersten Blick zu vermuten, allerdings nur, wenn man zweierlei Langeweilen unterscheidet. Die eine ist in der Tat die bekannte und befürchtete: das endlose Verstreichen der Minuten, in denen ein unaufgeschlossener Inhalt von angeblich höchster Bedeutung trotz aller Beteuerung nicht aufscheint und einfach »durchzustehen« ist. Vielerorts hilft man sich mit so viel Abwechslung wie möglich, sei es mit ein wenig musikalischem Babalu, mit ausgedehnten aktuellen Fürbitten, mit Aufrüttelung des sozialen Gewissens im Blick auf die Dritte Welt oder einem von Kindern und Jugendlichen aufgeführten Bibliodrama anstelle der Predigt. Vorbild sind die *actions* und *happenings* auch der Katholikentage (wieviel *Begeisterung* und *Stimmung* herrschen dort doch immer ...). Wie läßt sich Schwung in das sonntägliche Einerlei bringen? Und wie schaffen es eigentlich die Sekten, die jungen Leute anzuziehen und festzuhalten?

Die zweite Langeweile ist eine gänzlich andere, genauer gesagt: ist die gänzlich unverstandene Seite der ersten. Diese Langeweile ist *konstitutiv* für die Liturgie, gewollt und herausfordernd beabsichtigt. Um zum Kern der These zu kommen: Der christliche Gottesdienst ist *antiekstatisch* und will es sein.

Diese sonderbare These gewinnt Kontur, wenn man sich einen bestimmten Typus heidnischer Gottesdienste der antiken Welt vergegenwärtigt. Gottesdienste dieser Art sind auf Eindruck und Überwältigung abgestellt. Woran merkt die gläubige Menge das Erscheinen, die Epiphanie der Götter? Durch reale Erfahrungen, nämlich durch Erhöhung und Erweiterung der Sinne, durch rauschhafte Veränderung des Bewußtseins. Die Anspannung, ja Überdehnung aller Sinne ist eine wichtige religiöse Übung, ange-

leitet durch Fasten, auch geschlechtliches Fasten, durch Nachtwachen, kultische Berauschung, stundenlangen Tanz bis zur Trance, durch Rhythmus, Opiate, Gifte und Reizmittel, betäubende Gerüche, durch sauerstoffarme Luft wie in den hohen Gebirgslagen der »heiligen Berge«, durch Verletzungen und Schmerz, die in der Trance luststeigernd wirken, überhaupt durch Lustempfindungen wie bei den Vorgängen der Tempelprostitution. Zusammenfassend: Chemische wie physikalische Vorgänge werden sorgfältig religiös »verwaltet«, um über möglichst alle Sinne ein Außersichsein und so eine Epiphanie des Göttlichen herbeizuführen. Ekstase ist hier im Wortsinn gemeint: als Hinaustreten, ja Hinausfallen aus dem Profanen und Hineingleiten in das umfassend Numinose. In den Herrengötzen, der einen birgt und trägt ... Dabei ist es wichtig, sich klarzumachen, daß die antiken Götter in ihrer männlichen wie weiblichen Form kein deutliches Antlitz tragen, eher ein Ereignis vorstellen als eine Person. Wenn Geschlechtlichkeit, Rausch, Bewußtseinsverlust erlitten werden, ist dieses Erleben die »Epiphanie« des Gottes: eine Dynamik, keine Person.

Solche ebenso außergewöhnlichen wie »inständigen« Vorgänge werden in der Regel nicht für den einzelnen angezielt, sondern sind Ergebnis einer gemeinsamen Anstrengung. So zeigt Euripides in den Dionysostragödien *Die Bacchen* den plötzlichen gemeinsamen Übergang von regungsloser Stille zur lebhaftesten Bewegung. Solcher Kult baut ein umfassendes Wir-Gefühl auf, das je länger je mehr in ein antlitzloses Es, ein anonym-orgiastisches Alles übergeht, ja es durch bewußtseinserweiternde Praktiken erzwingt, die, genauer betrachtet, bewußtseinssenkende Praktiken sind.

Was hier beschrieben ist, ist von der unbeabsichtigten mystischen Ekstase des einzelnen deutlich zu trennen. Es handelt sich vielmehr um geübte motorische und toxische Ekstasen, technisch provozierte »Verzückungen« im Rahmen der Gruppe. Beispielsweise trainiert der Schamanismus einen Weg der Entrückung, worin Botschaften empfangen und gedeutet, Neugeburten erlitten, Besessenheit durch »außerirdische Mächte« erlebt und Verkehr mit Geistern oder Verstorbenen vollzogen wird. Verlust der Außenrealität, Verlust der eigenen Körperempfindung, Verlust der Selbststeuerung und schließlich eine aufgeputschte seelische Erlebnisdichte sind die allgemeinen Kennzeichen solchen Außersichseins, das – es sei noch einmal betont – in der Regel nur im (hütenden) Rahmen einer Kultgruppe stattfinden darf.

Solche motorischen, teilweise toxischen Praktiken finden sich auch bei den Sufis und in einer Spätform noch im mittelalterlichen Veits- oder Johannistanz; in »klassischer« Form jedenfalls im Dionysoskult des antiken Griechenland. »Im Mantel der Nacht, beim Flackerschein düsterer Fackeln tanzten sie (die Mänaden) zum Getöse kreischender Becken, donnernder Pauken und jauchzender Flöten den rasenden Rundreigen durch die wilden

Wälder und öden Berghalden, Fuchspelze um die Schultern, Hörner auf dem Haupte, Schlangen und Dolche schwingend. Rauschtränke erhöhten die Ekstase, bis schließlich die Psyche aus dem Leibe trat und sich mit dem Gott vereinigte, dem thrakischen Fremdling Dionysos. Das Merkwürdigste ist, daß sich diese epidemischen Psychosen mit großer Regelmäßigkeit alle zwei Jahre wiederholten: an den trieterischen Dionysien, mitten im Winter.«[1]

Die tierhaften Formen, die dabei Anwendung finden, sind ihrerseits Aufstachelungen zum ekstatischen Ichverlust. Tanzchöre des Kultes wie des Theaters – das aus dem Kult hervorgeht – sind in der Regel halbtierisch. Pindar nennt Pan mit seinen Hörnern und Bocksfüßen »den vollkommensten Tänzer unter den Göttern«. Der Gott, vom heiligen Tier begleitet oder genauer: mit ihm identisch, offenbart sich letztlich im Tiertänzer: Ergriffener und Ergreifender werden eins. In der altgriechischen Tragödie ruft der Chor der *trágoi*, der Böcke, den Gott mit dem Singen des Dithyrambos, des Dionysosliedes. So zeigen die Satyrn und Silene um Dionysos Merkmale von Böcken und Pferden, wobei das Menschliche nicht eigentlich in das Tier verwandelt, sondern dem tierhaften Ur- und Alleben aufgetan ist. Die menschliche Gestalt weitet sich zur animalischen Urwelt[2], erlaubt damit freilich das Einfluten des Untermenschlichen. In diesem Sinne sind die Götter selbst wie die Tiere amoralisch, vormoralisch, eshaft, während der sie verehrende, mit ihnen eins werdende Mensch rauschhaft zwielichtig wird.

Der rasche Vorübergang: eine neue Gestalt des Kultes

Religionsphänomenologisch fällt dagegen bereits im Alten Testament auf, daß Israel zwar zu den umgebenden Religionen (besonders in Mesopota-

1 E. Friedell, Kulturgeschichte Griechenlands (1938). München ^{4}1987, S. 84. Weiterführende Literatur: Th. Achelis, Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung, 1902; H.U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 3 Bde. Einsiedeln 1962; Basilius der Große, Gegen die Trunkenbolde, in: Basilius, Ausgewählte Homilien und Predigten (BKV 22). München 1925, S. 317-330; G. Baudler, Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen, 1989; M. Buber, Ekstatische Konfessionen. Heidelberg ^{5}1984; J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte (1898-1902), Bd. II. München 1977; H. Cancik (Hrsg.), Rausch, Ekstase, Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung. Düsseldorf 1978; W. Clark, Chemische Ekstase, Drogen und Religion. Salzburg 1971; M. Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Stuttgart 1957; R. Gelpke, Vom Rausch im Orient und Okzidenz. Stuttgart 1966, ^{2}1982 [ideol.!]; Nikolaj V. Gogol, Betrachtungen über die Göttliche Liturgie (1845). Würzburg 1989; R. Guardini, Vom Geist der Liturgie, 1918; D. Langen, Archaische Ekstase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland. Stuttgart 1963; A. Oepke, Ekstasis, in: Theol. Wb. zum NT 2, S. 447-457; W.F. Otto, Dionysos, 1933; Ders., Menschengestalt und Tanz. München 1956; F. Pfister, Ekstase, in: Reallex. Antike und Christentum 4, S. 944-987; Th. Spoerri (Hrsg.), Beiträge zur Ekstase. Basel/New York 1968.

2 Vgl. W.F. Otto, Menschengestalt und Tanz, a.a.O.

mien und Ägypten) einige Berührungen, andererseits aber ebenso deutliche Besonderheiten in der Ausgestaltung des Kultes aufweist. Die Berührungen liegen etwa in der Ausbildung einer Tempelorganisation und einer Priesterschicht mit berufsspezifischen Vorschriften, letztlich also in der »Verwaltung« des Heiligen.

Deutliche Unterschiede zu sonst gewohnten Kultabläufen arbeiten sich aber je länger je mehr hervor. Dazu gehört an erster Stelle jener Urkult Israels, der gar nicht im Tempel, sondern in der Familie stattfindet und die Nacht in Ägypten in Erinnerung ruft, in welcher das Volk in Hast und aufbruchsbereit das Lamm aß und auf den Vorübergang des Todesengels lauschte. Dieser Vorübergang, *pessach*, ist Kern eines ganz anderen Typus von Gottesdienst: Gottesdienst nicht der Versenkung, sondern der Wachsamkeit, nicht der Ekstase, sondern der Normalität, nicht des Rausches, sondern der schnellen Anspannung aller Kräfte zur Flucht. Und was die Epiphanie Gottes betrifft, so wird sie an diesem Abend wie an allen anderen nicht in Gruppen-Trance erzwungen. Israels Gott ist da, wie er da ist, so sein namenloser Name *Jahwe*: eine Feuersäule in der Nacht, eine Wolke am Tage. Später: dichteste Leere und bildfreie Gegenwart im Innersten des Tempels. Wenn Elias ihn auf dem Berge (wo sonst?) in Blitz, Donner und Erdbeben (wo sonst?) erwartet und eben nicht findet, so ist der »leise Hauch«, der den Säumenden ankündigt, offenkundig eine Antiepiphanie – eine Belehrung über das Kleine, in welches sich die Herrlichkeit, *doxa* oder *kaboth*, kleiden will. Statt überwältigend aufzuscheinen: das Unscheinbare. (Wie es sich später in der Knechtsgestalt Jesu wiederholt.)

Die tiefste theologische Erfahrung hat sich in das Bild eines Antlitzes verdichtet, das nicht der Welt zugehört und sich trotzdem erstaunlich gegenwärtig auf sie einläßt. Vor dem klaren und persönlichen Antlitz Gottes wird auch der Mensch, und zwar unterschiedslos Mann wie Frau, zu einem Eigensein aufgerichtet. Israel hat in langer Züchtigung, zu der die Propheten immer wieder aufstehen, diese Last und Lust der Identität, des Selbigbleibens, erfahren und sie weltgeschichtlich erstmals ausgebildet. Zu dieser trancefreien Weise der Begegnung entwickeln sich auch die Gottesdienste in den Synagogen: Sie dienen einzig dem Wort, dem Durchdenken und Gegenwärtighalten der Überlieferung und des Gesetzes (*thora*). Selbst wenn die Sabbathfeier zuhause ein Mahl von Brot und Wein einschließt, zielt auch sie nicht auf die kultische Berauschung und das Abdriften in die Orgiastik, im Gegenteil: Sie dient der Erinnerung, dem Festhalten.

Immer geht es in Israels Feiern, Erinnerungen, Versöhnungen, ja selbst bei Freudenfesten um *sobria ebrietas*, um eine nüchterne Trunkenheit. Noahs Berauschung steht warnend am Anfang menschheitlicher Entzweiung. Vorübergang wird gefeiert, nicht Entrückung. Israel kultiviert nicht das Rückfluten ins Unbewußte, nicht das animalisch Gemeinsame. Im Ge-

genteil, es behält die Unekstase ausdrücklich bei, das Maßvolle des Menschlichen in der Abgrenzung zum Tierischen. Das goldene Kalb, nämlich das Stiersymbol Ägyptens und die sich auszeugende anonyme Fruchtbarkeit, wird als götzenhaft verworfen. Wie klar diese Szene ist: Moses hält die Tafeln des Gesetzes, der strengen Grenze, gegen die Orgiastik. Nicht das Es-Wesen wird gesucht – das Antlitz des Herrn wird gesucht, wie der Psalm 26 sagt, vor dem das eigene Antlitz sich zur Klarheit bildet.

Vorübergang, nicht Entrückung: Dramatik des christlichen Gottesdienstes

»Lasset uns geziemend und in Ehrfurcht stehen, lasset uns aufmerksam sein, das heilige Opfer in Frieden darzubringen!« so singt die Göttliche Liturgie der Ostkirche zur Gabenbereitung.[3] Stehen – aufmerken – Frieden: Mit diesen drei Haltungen ist der Grundton der christlichen Liturgie atmosphärisch hergestellt. Hier gilt die Intonation des Ambrosius: *Laeti bibamus sobriam ebrietatem spiritus* (»Froh laßt uns kosten die nüchterne Trunkenheit des Geistes«). Das meint nicht, daß die Liturgie nicht eine Dramatik kennt; sie entfaltet sich nur auf ein anderes Ziel als die Überwältigung hin. Ihre Dramatik errichtet zunächst den Raum für das Wort, das heißt, es geht wie im Alten Bund um das deutliche Festhalten eines geschichtlichen Inhaltes. In einem zweiten Teil, der sich am Altar vollzieht, werden Leiden und Tod Jesu vergegenwärtigt, und zwar als das Abendmahl, also das Pessachmahl, welches in der Symbolik das nächtliche Zerbrochenwerden Jesu vorwegnimmt. Damit ist die Urdramatik Israels wieder gegeben: Die Nacht in Ägypten, die Schlachtung des Lammes, der Vorübergang des Herrn, der rasche Aufbruch in die Freiheit ... Wieder ist kein Platz für Orgiastik, auch nicht für den Todes- oder Auferstehungsrausch etwa im Umfeld des Dionysos. Der Wein, der das Blut Jesu ist, wird nicht des kultischen Taumels wegen getrunken. Genaues Geschehen, gedrängter Ablauf, Mitgehen und klares Dabeisein sind gefordert. Gerade hier findet Wandlung statt: Wandlung des Todes in das Leben, des Getöteten in den Auferstandenen. Nicht untermenschliche Wirrnis, sondern göttliche Klarheit wird erreicht. Und dies in der »keuschen« Form sparsamer Zeichen und Gesten, die den ungeheuerlichen Resonanzboden des Ganzen andeutend öffnen, ihn aber nicht ausschreiten.

Das alte wie das neue Israel erfährt Gott weder als gesichtslose Befruchtung noch als gesichtslose Vernichtung. In beiden Fällen erweist sich der Sog eines alles auflösenden »Nichts«, in welches der Kult wegstrebt. Die

3 N. Gogol, a.a.O., S. 72.

Überwindung des anonymen Alles-Gefühls in die Entschiedenheit eines Ichs – dies sind die Merkmale der Dramatik jüdisch-christlicher Anthropologie. »Hier – Jetzt – Ich« – darauf bringt Meister Eckhart die Grundformel der Existenz, die zugleich die Grundformel des Betens ist. Nicolaus Cusanus stellt in *De visione Dei* die Frage, wie die Seele Gott fassen könne. Und es kommt die nur im Raum des Christentums mögliche Antwort: »*Sis ergo tuus, et ego ero tuus*« – »Sei ganz dein, und ich werde dein sein.« Ähnlich hat Teresa von Avila die Geschlossenheit des Christen getroffen, die letztlich der Einmaligkeit Gottes entspricht: »Sein ganzes Leben leben, seine ganze Liebe lieben, seinen ganzen Tod sterben.«

Daher fordert der christliche Kult nicht den Menschen, der sich selber vernichten, abhandenkommen, letztlich töten muß, um in die Macht des Übermächtigen zurückzutauchen. Der Tod Jesu, der in der Liturgie gefeiert wird und den eigenen Tod bereits einschließt, wird nicht als Fortgleiten ins Untermenschliche, ekstatisch Tödliche zelebriert. Er bildet vielmehr den Menschen heraus, der Antwort, Entscheidung, Einsatz formulieren kann. Er fordert Hingabe, nicht Preisgabe.

Gleichermaßen ist die Auferstehung Jesu, die ebenso nach der Wandlung »gepriesen« wird, ein Festhalten der Identität: Bewahrung und Transparenz alles irdisch Gebrochenen und Verletzten. Daß Jesus alle Wunden der Folterung an seinem verklärten Leibe behielt, diente der Ostkirche immer zu besonderem Nachdenken. Sogar der sterbliche Leib zeigt Identität, die selbst im Tode nicht aufgelöst, sondern »in allen Wunden« bestätigt wird. Gott ist nicht der Vernichter, sondern der Vollender der Personalität. Und: Liturgie wahrt nicht nur das eigene Gesicht der Feiernden, sie gibt in der Liturgie auch das Versprechen, daß dieses Gesicht aus allen Beschädigungen geklärt, ja mit alles durchdringender Klarheit hervorgehen wird. Wo eine Inkarnation Gottes die Einmaligkeit unseres irdischen Daseins unterstreicht, wird auch die liturgische Feier auf dieser Genauigkeit der einmaligen Existenz beharren und die Genauigkeit der Antwort herausfordern.

So verzichtet der Gottesdienst bis heute auf eines der höchsten Stimulantia der Gruppenekstase, den Tanz, während er andere wie Weihrauch, chorische Antwort und Musik nur in ihrer strengen Form und in Maßen zuläßt. Im Gegenteil: Alle Kultbewegungen bleiben gemessen. Der Langsamkeit der Bewegung ordnet übrigens Aristoteles die Hochherzigkeit/*megalopsychia* zu, »denn keine Eile hat, wer sich nur um weniger Dinge willen bemüht, und nicht gespannt ist, wer sich von nichts beeindrucken läßt«.[4]

Muß der Gottesdienst damit zwangsläufig »langweilig« sein? Langeweile ist natürlich das falsche Wort. Gottesdienst meint kein aufputschendes Er-

4 Aristoteles, Nikomachische Ethik IV, 1125 a 11.

eignis, Erlebnis, psychologisches Hochgefühl. »Vor ihm zu stehen (!) und ihm zu dienen« ist sein Sinn – darin liegt alle gewünschte Wachheit. Natürlich ist es schön, sich in einem Gottesdienst zu übersteigen, noch schöner, wenn es der ganzen Gemeinde gelingt. Welche »Methoden« hier anzuwenden sind, bedarf sicherlich eines neuen liturgischen Nachdenkens. Aber dieses Übersteigen bleibt doch nur richtig, nämlich aufgerichtet, wenn »das Ganze«, das ich bin, zusammenhält, das heißt, sich nicht einfach nach unten fallen läßt. Nicht: verschlungen vom Göttlichen, sondern erhöht zu Gott.

Sofern das Abendland heute wieder einmal davon träumt, das Ich zu verlassen, kosmisch zu weiten, allumfassend zu »steigern« oder rauschhaft abzuwerfen, worauf die vielen Jugendsekten und die Drogenideologie, aber auch manche asiatische Meditationsmethoden zielen, so ist etwas durchaus Altes wiedererwacht. Nicht nur der Instinkt, sondern vielmehr die Theorie des Christentums muß sich gegenwärtig halten, worum es hier im letzten geht: Daß die Last der Existenz erlöschen will in der Lust der Nichtexistenz. Stattdessen ist die anstrengende, aber doch wieder gemäßere Wahrheit zu wahren, daß das Joch Jesu sanft und leicht ist, das Joch nämlich der Existenz, die als ganze »von Klarheit zu Klarheit verwandelt wird«. Auch das kann ekstatisch erfahren werden, aber in der Ekstase des Lichtes, nicht des Dämons. So muß der christliche Gottesdienst hell bleiben, der Helle des Bewußtseins zugewandt und all der Sammlung, die weiß, daß sie dem Licht ihre Konturen verdankt.

Die liturgische Feier des Ostens

Von Wilhelm Nyssen

Die *Chrysostomus-Liturgie* der orthodoxen Kirche kann heute nur dann in ihrer Grundstruktur wirkungsvoll betrachtet werden, wenn zugleich die konkrete Lage der westlichen Liturgie vor Augen tritt. Durch die liturgische Reform des 2. Vatikanischen Konzils ist gerade bei denen, die diese Reform überaus begrüßt haben, eine beständige Skepsis gegenüber der Chrysostomus-Liturgie, der »großen Liturgie« des christlichen Ostens, geblieben und sogar gewachsen.

Man glaubt vielfach im Westen, die eigene Reform habe endlich die alten Zöpfe von Ritualismus und reinem Rubrizismus, die durch das Konzil von Trient und die spätere stark formalistisch-begrifflich orientierte Neuscholastik entstanden und ausgebaut waren, abgeschnitten zugunsten neuer kreativer Gestaltungsmöglichkeiten. Natürlich sollte, wie aus allen offiziellen Verlautbarungen zu erkennen ist, die Grundgestalt der liturgischen Feier bestehen bleiben, aber man räumte oftmals mit Buchstaben (A, B, C) versehene Variationen ein, die der konkreten Feier zur Auswahl besser dienlich seien. Unbegreiflicherweise wurde dabei übersehen, daß bei drei Variationsmöglichkeiten und bei wenigstens vier Vorlagen des Hochgebetes viele Geister in der Kirche überzeugt waren, sie könnten selbst ihre eigene Variation gemäß Zeit und Ort hinzufügen. Diese Auffassung steigerte sich in der Kirche zu der Überzeugung, Liturgie sei die Selbstverwirklichung der Gemeinde und alles, was durch demokratischen Beschluß an Texten und Gesängen vorgetragen werde, sei gültiger Ausdruck des Gemeindewillens. Die vom Konzil vorgelegten Schemata gelten nur noch als ferne Richtschnur, die durch Spontaneität und augenblickliche Gegebenheit ergänzt, wenn nicht sogar aufgegeben werden müsse. Die Auswüchse dieser Auffassung sind stadt- und landbekannt. Viele irren heute in der Kirche umher und suchen nach einem Gottesdienst, der wenigstens einigermaßen noch den Vorschriften des 2. Vatikanums entspricht. Am stärksten traf die um sich greifende Zerrüttung die beiden Säulen der Liturgie: die Verkündigung des Wortes Gottes und das Hochgebet. Statt der verpflichtenden Heiligen Schrift »verkündet« man Texte aus Literatur und Zeitkritik, die nicht mehr dem Ort des Kirchenjahres, sondern dem Motiv des ad-hoc zusammengestellten »Erfordernisses des Augenblicks« entsprechen. Auch das Hochgebet soll zum spontanen Ausdruck werden, in dem sogar die Worte der Wandlung nicht mehr garantiert sind. Solche Willkür, die man sich nicht folgenschwer genug vorstellen kann und die weithin Wandlung und Kom-

munion zum Fetischismus degradiert, beruht auf der »neuen« Erkenntnis: Liturgie ist machbar. Endlich sind die alten Zöpfe fort, die nur Ballast bedeuteten, die Gemeinde selbst bzw. ihre Macher bestimmen, was Liturgie ist. Der Priester ist zwar noch als Eucharistievorstand anerkannt, er darf aber nur die Wandlungsworte sprechen und hat im übrigen den in den Texten festgelegten Gemeindewillen zu vollziehen. Man kann sich vorstellen, daß dieser gerade im Klerus weit verbreiteten Vorstellung gegenüber nur noch ein mitleidiger Blick auf die Liturgie des christlichen Ostens fällt. Man sagt: die östliche Liturgie ist total stagniert. Sie hat sich seit der Frühzeit nicht geändert, es gibt in ihr keine Entwicklung »auf die heutige Zeit hin«; sie ist eine reine Klerus-Liturgie; das Volk Gottes kann nichts mitgestalten, es bleibt unbeteiligter Zuhörer.

Solche Urteile und Verfehmungen, die heute überall im Umlauf sind, können in dem Augenblick mühelos entkräftet werden, sobald einer versucht, sich mit der östlichen Liturgie und ihrem Stundengebet gründlich zu beschäftigen.

Der Osten sagt zuerst lapidar und prägnant: Liturgie kann niemals gemacht, sondern nur empfangen werden. Sie wird empfangen aus der Annahme des Vermächtnisses Jesu im großen Überlieferungsstrom seiner Kirche.[1] Dabei ist die eucharistische Liturgie ganz eingebettet in das Stundengebet und seine Gezeiten. Das Stundengebet ist aber nicht Privileg der Priester, sondern tägliches Ereignis in der Gemeinschaft der Gläubigen und gerade deren ausschließliche Andachtsform. Es gibt keine außerliturgischen Andachten, sondern nur die Gezeiten des Stundengebetes im Ablauf des Tages und der frühen Nacht. Nicht nur in Bischofs- und Klosterkirchen, sondern auch in den Pfarrgemeinden wird – soweit es sich ermöglichen läßt – dieser Rhythmus eingehalten. Jedesmal, wenn die Gläubigen zum Gebet zusammenkommen, werden sie beglückt durch die jeweilige Gebetszeit des Tages oder Festes, die immer schon durch die Kirche vorgegeben ist. Aber das entspringt nicht einem Machtanspruch oder Verordnungswillen, sondern dem in der Kirche seit ältester Zeit für alle Gläubigen bereiteten Schatz des Gebetes, der in seiner gesamten Hymnik ganz aus den Texten der biblischen Offenbarung gespeist ist.

Alexander Schmemann, einer der großen Theologen der orthodoxen Kirche, sagt von der Liturgie: »Die Liturgie beginnt dann als eine wirkliche Trennung von der Welt. Wir versuchen immer wieder, dem Mann auf der Straße das Christentum attraktiv zu machen; darüber haben wir diese notwendige Trennung oft verkleinert oder vollkommen vergessen. Wir streben immer danach, diesem mysteriösen ›modernen‹ Mann von der Straße das Christentum ›verständlich‹ und ›annehmbar‹ zu machen, aber wir ver-

1 Vgl. G. Galitis/G. Mantzaridis/P. Wiertz, Glauben aus dem Herzen. München 1987, S. 130ff.

gessen, daß der Christus, von dem wir sprechen, ›nicht von dieser Welt‹ ist und daß er nach seiner Auferstehung nicht einmal von seinen eigenen Jüngern erkannt wurde. Maria Magdalena hielt ihn für den Gärtner. Als zwei seiner Jünger nach Emmaus gingen, ›da nahte sich Jesus selbst und ging mit ihnen ...‹ und sie erkannten ihn nicht, bevor ›er das Brot nahm, das Dankgebet darüber sprach, es brach und es ihnen gab‹ (Lk 24,15-16; 30). Er erschien den Zwölfen ›bei verschlossenen Türen‹. Es war offensichtlich nicht mehr ganz einfach, in ihm den Sohn Mariens zu erkennen. Es gab keinen physischen Imperativ, der ihn kenntlich gemacht hätte. Er war, in anderen Worten, nicht länger ein Teil dieser Welt und ihrer Wirklichkeit. Ihn zu erkennen, in die Freude seiner Gegenwart einzutreten, bei ihm zu sein, bedeutete von nun an, in eine andere Wirklichkeit einzugehen. Die Verherrlichung des Herrn hat nicht jene machtvolle, objektive Überzeugungskraft wie seine Demütigung und Kreuzigung. Seine Glorie wird uns nur durch den geheimnisvollen Tod in der Taufe und durch die Salbung mit dem Heiligen Geist zugänglich; sie ist nur in der Fülle der Kirche bekannt, da sie sich zusammenfindet, um dem Herrn zu begegnen und an seinem auferstandenen Leben teilzunehmen.«[2]

Die Gläubigen treten heraus aus ihrem Alltag in den verwandelnden Raum der Kirche. Dort begegnen ihnen zuerst an den Wänden und Decken die Bilder des Heils und der Heiligen. Im christlichen Osten ist der Kirchenraum nicht auf den Fixpunkt des Tabernakels als Ort der Gegenwart des Herrn bezogen, sondern der ganze Raum gilt als Ort des Wohnens Gottes, inmitten seiner Heiligen. Entsprechend östlich-morgenländischer Bildauffassung sind die Bilder des Heils und der Heiligen nicht nur äußerliche Erinnerung, sondern Zeichen ihrer Gegenwart. Am deutlichsten wird das bei der sogenannten Bilderwand, der Ikonostase, die mit drei Türen versehen den Raum der Gläubigen vom eigentlichen Altarraum trennt. Sie hat sich aus der altchristlichen Altarschranke entwickelt und gelangte in Byzanz zu voller Entfaltung. In drei oder fünf übereinander gestellten Stockwerken von Bildfeldern stellt sie in strenger hierarchischer Ordnung vom Alten Bund oben beginnend in Propheten und Vorvätern um den Gnadenthron Mariens mit dem Kind, dann in den Stationen des Heils im Neuen Bund bis zum wiederkehrenden Herrn mit seinen Heiligen ein in die Fläche gebanntes himmlisches Jerusalem dar, dem die Gläubigen besonders dann betend zugewandt sind, wenn sie die laut gesungenen Wandlungsworte des Priesters vom Altare her vernehmen. Die Bilderwand ist nicht Abschließung, sondern sinnenfällige Öffnung, da der Dienst des Altares durch die Prozession mit dem Evangelium und mit den Gaben, durch die Verkündigung des Wortes der Lesung und des Evangeliums und durch den Weih-

2 A. Schmemann, Aus der Freude leben. Olten/Freiburg 1974, S. 29.

rauchdienst, vor allem aber zur Kommunion immer neu aus dem Altarraum zu den Gläubigen heraustritt. Verhüllung und Beteiligung sind zwei Elemente, die dem heiligen Geschehen dienen, das jeder Profanität und jeder besitznehmenden Veräußerlichung wehrt. Alles ist auf dieses unfaßliche und schauererregende Heilige der Ankunft des Herrn in der Feier der Gläubigen hin ausgerichtet.

Nikolai Gogol, der große russische Erzähler, hat in seinem letzten Werk, das er 1847 in Paris schrieb, *Betrachtungen über die göttliche Liturgie* aufgezeichnet, die in ihrer Ahnung der göttlichen Mysterien und in ihrer ungeteilten Hingabe an sie erstaunlicherweise dem frühen Liturgiekommentar des Germanos von Konstantinopel ähnlich sind. Er sagt zu diesem Geschehen der Wandlung in der Liturgie nach der Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben durch den Priester: »Die Verwandlung ist vollzogen. Derselbe Leib, in den sich das Ewige Wort, als es auf Erden weilte, gehüllt hat, der Leib des Gebieters selbst, liegt jetzt geschlachtet auf dem Altar, und diese Schlachtung geschah durch das Wort anstatt mit dem Schwert. Doch keiner darf in dieser Zeit an die Person des Priesters denken: nicht der Priester, der Gestalt und Namen ähnlich wie wir trägt, sondern der oberste, ewige Hohepriester selbst vollzog diese Schlachtung, die er ewig vollzieht in Person Seiner Priester. Auf dem Altar liegt nicht das Abbild, nicht der Schein des Leibes, sondern der Leib des Herrn selbst, der auf Erden litt, Backenstreiche erduldete, bespieen und gekreuzigt wurde, auferstanden und zum Himmel aufgefahren ist und sitzet zur Rechten des Vaters ...

Alle Beter im Gotteshaus werfen sich in diesem Augenblick nieder vor dem Herrn, und die Liturgen werfen sich auch vor dem heiligen Altar nieder und beten von Herzen an. Jeder Beter im Gotteshaus sendet in diesem großen Augenblick innerlich seine Stimme zum Herrn empor, damit er seiner gedenke in Seinem Reiche.«[3]

Die jetzige Gestalt der Chrysostomusliturgie ist natürlich in vielen Jahrhunderten von Antiochien her entstanden, bis sie ihre letzte gültige Form zwei Jahrhunderte vor dem Ende des byzantinischen Reiches gefunden hatte und seither der gültige Ritus der Gesamtorthodoxie geblieben ist.[4] Trotz der Entwicklung, die diese Liturgie im Laufe der Zeit genommen hat, blieb sie vom Kern der frühen Anaphora her in all ihren Stufen ohne störendes Beiwerk ganz auf diesen Kern bezogen. Durch diese Einheit ihrer ganzen Gestalt wird sie in der orthodoxen Kirche dem gültigen Wort der Offenbarung selbst gleichgestellt und kann keiner Veränderung unterworfen werden. Wiewohl es viele Deutungen in den verschiedenen Kommentaren, vor allem der Spätzeit zu einzelnen Stufen gegeben hat, die Gestalt selbst blieb

3 N. Gogol, Betrachtungen über die göttliche Liturgie. Würzburg 1989, S. 83.

4 Vgl. H.J. Schulz, Die byzantinische Liturgie. Trier 1980.

die gleiche und eröffnete dem unversiegbaren Brunnen gleich zu jeder Zeit ihre strömenden Wasser.

Durch diesen Grundvorgang, der hier allerdings nur flüchtig skizziert werden konnte, lassen sich einzelne Stufen herausstellen, die gerade für unsere Zeit bedeutsam sind.

1. *Der Priester und seine Gewandung*: Das Priestertum ist in der orthodoxen Kirche ganz und gar auf die zeithafte Vergegenwärtigung des Menschensohnes in seinen Sakramenten, besonders aber in der eucharistischen Liturgie, bezogen. Er hat nichts vom Gepräge eines »Eucharistievorstandes« an sich und ist ohne jedes Gehabe eines Könners. Die Gläubigen achten vor allem auf seine Demut, mit der er als Sünder unter die Last der Vergegenwärtigung des Herrn am Altare tritt. Während des cherubinischen Gesanges der Liturgie darf der Priester sich innerst vor dem Antlitz Gottes erkennen und beten: »Darum bitte ich Dich, allein Gütiger und Huldvoller: Schau gnädig auf mich, Deinen sündhaften und unnützen Diener; reinige meine Seele und mein Herz von jedem bösen Gewissen; durch Deinen Heiligen Geist mach mich, der ich mit der Gnade des Priestertums bekleidet bin, fähig, an Deinem heiligen Tisch hier zu stehen und Deinen heiligen und makellosen Leib und Dein kostbares Blut darzubringen.

Siehe, ich nahe mich Dir mit gebeugtem Haupt und flehe demütig: Wende Dein Antlitz nicht von mir und verstoße mich nicht aus der Zahl Deiner Diener, sondern gestatte, daß Dein sündiger und unwürdiger Diener Dir diese Gaben darbringt. Denn Du opferst und wirst geopfert, empfängst und wirst ausgeteilt, Christus, unser Gott, und Dir senden wir Lobpreis empor, zusammen mit Deinem anfanglosen Vater und Deinem allheiligen, gütigen und lebenspendenden Geist, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.«[5]

Zu ihm gehört auch die Gewandung, die er bei der Liturgie trägt: Albe (Sticharion), Stola (Epitrachelion), Gürtel, Epimanikion (Manipel) und Kasel (Phelonion) und die dazugehörigen Gebete, aus denen zu erkennen ist, daß das östliche Denken den Priester unmittelbar in die Besitznahme durch den Herrn hineinholt.[6]

So großartig im christlichen Osten die feierliche Gewandung der Priester und Diakone auch erscheinen mag, so ist sie doch nie zur Selbstdarstellung, sondern einzig zur demütigen Verweisung auf den Menschensohn bestimmt. Gogol sagt in seinem Kommentar über das Anlegen der Gewänder von Priester und Diakon:

»Schon in apostolischer Zeit war diese besondere Kleidung beim Gottesdienst gebräuchlich. Wenn die verfolgte Kirche ihr auch nicht die jetzige

5 Liturgikon, S. 445.

6 Vgl. W. Nyssen, Gewand und Gerät in der östlichen Liturgie. Köln 1985, S. 8ff.

Pracht verleihen konnte, so bestand doch von jeher die Vorschrift, daß der Priester nicht in seiner alltäglichen Kleidung zum Dienst erscheinen und kein Geistlicher in der Kleidung, die er beim Gottesdienst getragen hatte, die Straße betreten durfte. Beim Anlegen dieser strahlenden Gewänder sollen sich die Diener der Kirche mit den weitaus prachtvolleren Gewändern des Geistes bekleiden. Deshalb werden beim Ankleiden ausgewählte Worte aus den Psalmen gesprochen, die die tiefe Bedeutung jedes einzelnen Kleidungsstücks enthüllen. Auf diese Weise können die Gedanken des Liturgen, der hier mit einer solch einfachen Sache beschäftigt ist, nicht abschweifen; vielmehr bereitet er sich selbst beim Ankleiden auf den hohen Dienst vor und kann – gleich Aaron – prachtvoll innerlich und äußerlich gekleidet, hintreten zum furchtbaren Altar des Allerhöchsten, ohne gleich ›geistig sterben‹ zu müssen ...«

»Also bekleidet mit dem Rüstzeug Gottes steht der Priester nunmehr als ein anderer Mensch da. Er möge persönlich sein, wer immer er wolle, er möge seines Amtes noch so wenig würdig sein – es betrachten ihn doch alle, die in der Kirche weilen, als Werkzeug Gottes, durch das der Heilige Geist selbst wirkt. Priester und Diakon waschen nun ihre Hände, wobei sie den Psalm sprechen: ›Mit den Unschuldigen wasche ich meine Hände / und umschreite Deinen Altar, o Herr.‹ Dann verbeugen sie sich dreimal und beten: ›Gott sei mir Sünder gnädig, / und erbarme Dich meiner!‹ Und nun erheben sie sich: gereinigt, leuchtend gleich ihrer glänzenden Gewandung; nichts mehr erinnert an die Ähnlichkeit mit anderen Menschen, vielmehr gleichen sie strahlenden Erscheinungen.«[7]

2. *Die Proskomidie*: Die Bereitung der Opfergaben Brot und Wein wird durch Priester und Diakon unmittelbar nach deren Ankleidung vollzogen. Der Priester begibt sich in den linken Raum der Apsis und legt auf den Diskos (Patene) das aus der Prosphora herausgeschnittene viereckige Mittelstück des Brotes, das mit dem Namen des Herrn bezeichnet ist. Dieses Brot stellt den Herrn selbst dar in seinem ersten Kommen und in seiner Schlachtung. Weitere Brotstücke, die Maria und die Heiligen versinnbilden, sowie solche, die zum Gedächtnis der Lebenden und der Verstorbenen bestimmt sind, werden um das Mittelstück gelegt. Mit dem Hinweis auf den Kreuzestod werden zugleich Wein und Wasser im Kelch bereitet. Eine solche Zurüstung bedeutet mehr als eine erste Segnung der für die Eucharistie zu bereitenden Gaben, sie ist selbst eine Bildwerdung des Heils, eine kleine Ikonostase auf dem Diskos und zeigt an, daß diese Aussonderung ausschließlich auf die kommende Verwandlung bezogen ist. Schon jetzt erscheint im Bild des Brotes und des Kelches das ganze Mysterium Christi. Wenig später bei der Prozession mit den Gaben durch den Kirchenraum zum Altar werden

7 N. Gogol, a.a.O., S. 14ff.

diese Gaben als Zeichen des geschlachteten Christus auf den Altar wie auf ein Grab gestellt. Zugleich aber wird in den Worten des Gebetes die Auferstehung gepriesen: »Als lebenbringend, / als wahrhaft schöner denn das Paradies / und glänzender denn jeder königliche Prunksaal, / so erschien, o Christus, dein Grab, / der Quell unserer Auferstehung.«[8]

3. *Die Ektenien*: Schon zu Beginn der Liturgie werden von Priester und Diakon litaneiartige Bittgesänge gesungen, immer eindringlicher in ihrer Wiederkehr, und vom Chor, der immer die Stimme des ganzen heiligen Volkes darstellt, mit dem Ruf des Blinden von Jericho beantwortet: »Erbarme dich unser.«

Gerade in ihren Bitten treten Priester und Gläubige demütig und im Bewußtsein ihrer eigenen Geringheit vor das Angesicht des Herrn. »Wiederholung ist Steigerung«, so lautet das altchristliche Gesetz des fürbittenden Gebetes. Dabei ist es dem Osten nicht wichtig, daß minutiös alle Anliegen der Gläubigen genau artikuliert werden, im großen Schwingen des Gesamtgebetes sind sie alle enthalten. Vor der Schlußdoxologie spricht der Priester leise ein inniges Gebet aus dem Bewußtsein, daß er für alle ganz nahe vor den Herrn hintreten darf. Er spricht es aber nicht für sich allein, sondern für alle Anwesenden, wie es etwa nach der 3. Ektenie lautet: »Du hast uns diese gemeinsamen und einmütigen Gebete geschenkt. Du hast auch versprochen, wo zwei oder drei in Deinem Namen sich versammeln, daß Du sie erhörest. So erfülle denn jetzt die Bitten Deiner Diener zu ihrem Heile: Gib uns in dieser Welt die Erkenntnis Deiner Wahrheit, in der zukünftigen aber ewiges Leben.«[9]

4. *Die Prozessionen*: Die östliche Liturgie ist in sich ein einziger schwingender Bewegungsvorgang. Das Umschreiten des Altares von vier Seiten mit Weihrauch, die mehrfache Beräucherung des heiligen Volkes, des Chores und des Altardienstes, das Hintreten zur Segnung vor das Volk, vor allem aber die beiden Prozessionen mit dem Evangelienbuch und mit den ausgesonderten Gaben machen deutlich, daß gerade auch das Schreiten ganz im Gesamtgeschehen der Liturgie verankert ist und neben dem Schauen der Ikonen, dem Hören der Gesänge des Chores, dem Riechen des Weihrauches, dem Schmecken des wirklichen Brotes der sinnenhaften Vergegenwärtigung des ganzen liturgischen Geschehens dient. Dabei kommt dem Hervortragen des Evangelienbuches im kleinen Einzug durch Priester und Diakon mit dem gesamten Altardienst eine besondere Bedeutung zu, denn das hocherhobene Evangelienbuch, das durch die Reihen der Gläubigen getragen und durch die Mitteltür der Bilderwand wieder zum Altar zurückgebracht wird, stellt Christus im Geheimnis seines Wortes dar.

---

8 Ebd., S. 62.

9 Liturgikon, S. 429.

Gogol sagt: »Auf das Evangelium, das in den Händen der demütigen Diener der Kirche getragen wird, blickt die Versammlung der Betenden wie auf den Erlöser selbst, als er zum ersten Mal den Weg der Göttlichen Predigt betrat. Es kommt gleichsam unerkannt durch die enge Nördliche Türe in die Mitte des Gotteshauses, und, nachdem es sich allen gezeigt hat, kehrt es zurück durch die Königliche Pforte ins Heiligtum.«[10]

5. *Die Anaphora*: Das Hochgebet beginnt nach dem Glaubensbekenntnis und dem Friedensgruß mit den ältesten Akklamationen der frühen Christenheit: »Empor die Herzen! – Wir haben sie beim Herrn! Lasset uns danken dem Herrn unserm Gott! – Das ist würdig und recht.«

Die Präfation bleibt die gleiche, denn die ganze Feier der Liturgie ist ja in das Stundengebet einbezogen, das den Wechsel des Kirchenjahres hervorhebt. Sie umschließt das Schöpfungsgeschehen und das Heilswerk durch den dreifaltigen Gott und mündet in das Siegeslied der Engel.

Auch der Bericht des Abendmahles ist auf das ganze Werk der Erlösung bezogen und läßt dadurch das ganze von Gott gewirkte Heil als Gegenwart erfahren: »Er kam und indem er den ganzen Heilsplan um unsertwillen erfüllte, nahm er in der Nacht, in der er überliefert wurde oder vielmehr sich selbst überlieferte für das Leben der Welt, Brot in seine heiligen, allreinen, makellosen Hände ...«[11]

In der darauffolgenden Anamnese wird wieder des ganzen Heilswerkes gedacht, »des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, der Himmelfahrt, des Thronens zur Rechten des Vaters, der zweiten und glorreichen Wiederkehr.«[12]

Daran schließt sich die Epiklese, die Herabrufung des Heiligen Geistes über die Gaben durch den Priester an. Der Text lautet:

»Nochmals bringen wir Dir diesen geistigen und unblutigen Opferdienst dar, wir rufen Dich an, bitten Dich und flehen zu Dir: Sende herab Deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese vorliegenden Gaben.

Segne, Gebieter, dieses heilige Brot.

Und mach dieses Brot zum kostbaren Leib Deines Christus.

Amen. Segne, Gebieter, diesen heiligen Kelch.

Was aber in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blut Deines Christus.

Amen. Segne, Gebieter, beides.

Sie verwandelnd durch Deinen Heiligen Geist.

Amen. (dreimal)

Damit sie denen, die sie empfangen, zur Reinheit der Seele gereichen, zur Verzeihung der Sünden, Gemeinschaft des Heiligen Geistes, Fülle des

---

10 N. Gogol, a.a.O., S. 41.

11 Liturgikon, S. 456.

12 Liturgikon, S. 457.

himmlischen Reiches, zum Vertrauen auf Dich und nicht zum Gericht oder zur Verdammnis.«[13]

An diesem Text wird deutlich, daß der Heilige Geist selbst der eigentliche Konsekrator der Heiligen Gaben ist, der Priester aber die Vollmacht hat, den Heiligen Geist über sie herabzurufen.

Der weitere Weg der Liturgie ist durch fürbittende Gebete und das Vater-unser bestimmt, durch Erhebung, Brechung, Bezeichnung und Vermischung der Heiligen Gestalten. Alles bleibt sinnenfälliges Geschehen bis zum Ende, so daß man sagen kann, daß die Gläubigen von allem innerst berührt werden. Die Gesänge des Chores bleiben eindringlich und erwekkend, am stärksten vielleicht im Gesang nach der Kommunion:

»Gesehen haben wir das wahre Licht, Geist vom Himmel empfangen. Gefunden haben wir den wahren Glauben. Die unteilbare Dreifaltigkeit beten wir an, denn sie hat uns erlöst.«[14]

Gogol sagt von der Auswirkung der Liturgie auf das Leben des Menschen und des Priesters:

»Groß und unermeßlich kann der Einfluß der Göttlichen Liturgie sein, wenn der Mensch es sich zur Regel macht, was er gehört, auf sein Leben anzuwenden. Sie belehrt alle gleichermaßen, wirkt gleichermaßen auf alle Stände, alle Berufe, vom Zaren bis zum geringsten Bettler, sie spricht zu allen das eine in derselben Sprache: alle lehrt sie die Liebe, die ein Band für die ganze Gesellschaft ist, die verborgene Triebfeder, die die ganze Welt in harmonische Bewegung bringt.

Wenn aber die Göttliche Liturgie so stark auf die wirkt, die an ihrem Vollzug teilnehmen, so wirkt sie noch stärker auf den, der sie vollzieht, den Priester. Wenn er sie andächtig gefeiert hat, mit Ehrfurcht, Glauben und Liebe, so wird er dadurch rein, so wie ein gottesdienstliches Gefäß den ganzen Tag rein bleibt. Bei der Ausübung seiner mannigfachen Hirtenpflichten in der Familie, inmitten der Angehörigen, inmitten der Gemeinde, die auch seine Familie ist, stellt sich der Erlöser selbst dar. Und in allen seinen Taten wird Christus selbst wirken, und in seinen Worten wird Christus sprechen. Ob er seinen Einfluß ausüben wird zur Versöhnung Streitender, ob er den Stärkeren zur Gnade gegenüber dem Schwächeren bewegt, den Härteren weicher zu stimmen, den Betrübten zu trösten, den Unterdrückten zur Geduld zu ermutigen sucht, seine Worte haben die Kraft heilenden Öles, und an jedem Orte werden es seine Worte des Friedens und der Liebe!«[15]

---

13 Liturgikon, S. 458.

14 Liturgikon, S. 473.

15 N. Gogol, a.a.O., S. 122f.

Spirituelle und rationale Begriffe

Beobachtungen und Überlegungen zu Wesen und Erscheinung religiöser Sprache

Von Annemarie Scholl

Im Gedenken an
HEIMO DOLCH
20. Juli 1912 – 2. April 1984
und
P. HUGO M. ENOMIYA-LASSALLE SJ
11. November 1898 – 7. Juli 1990

I. ZWEI UNTERSCHIEDLICHE BEGRIFFSVERSTÄNDNISSE

1. Das Begriffsverständnis der Kirche

A. IKONALE BEGRIFFE

Heimo Dolch hat eine interessante Studie über das unterschiedliche Begriffsverständnis von Kirche und Naturwissenschaft geschrieben.[1] Im Laufe der Darstellung des spirituellen[2] Begriffsverständnisses der Kirche, wie es in ihrer Lehrentscheidung über die Bilderverehrung[3] und in den Reflexionen Augustins über die Beziehung zwischen Vernunft und Wahrheit[4] aufscheint, bildet Heimo Dolch die Formulierungen »ikonale Begriffe«, »In-Bild-Begriffe«, »Begriffe ikonaler Struktur«, »Begriffe inbildlichen Charakters«. Damit kennzeichnet er das Wesen der spirituellen Begriffe, die – ebenso wie die Ikonen – nicht nur Abbilder und dem herkömmlichen Verständnis entnommene Namen für die Gegebenheiten sind; vielmehr ist in ihnen das, was sie darstellen und bezeichnen, selbst gegenwärtig. Heimo Dolch schreibt im Anschluß an das Wort von Le Guillou »Der Triumph der Ikone erscheint als Sieg der Inkarnation«[5]: In der Inkarnation, das heißt genau »in dem von Maria Geborenen und unter Pontius Pilatus Hingerichteten hat sich der dreieine Gott derart geoffenbart, in die Erscheinung gebracht, daß in ihr der Erscheinende unüberbietbar, endgültig Gegenwart hat, präsent ist. ›Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen‹

1 Orthodoxie und Entwicklung, in: H. Dolch, Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Gesammelte Aufsätze. Paderborn u.a. 1986, S. 199-214.

2 Vgl. ebd., S. 200-206. »Spirituelles Begriffsverständnis« wurde von mir formuliert im Anschluß an Heimo Dolchs Ausdruck »Spiritualität der Erinnerung« (vgl. ebd., S. 204).

3 Ebd., S. 203.

4 Ebd., S. 204f.

5 Ebd., S. 201/203.

(Joh 14,9). Jesus Christus ist in den Augen des Glaubens nicht *Ab*bild des Vaters, sondern ›εἰκὼν τοῦ θεοῦ‹, *Bild* des Vaters (2 Kor 4,4). Hier haben wir ein Verständnis des Wortes Bild wie etwa in der Redensart: ›Ich bin im Bilde‹. Wenn wir so sprechen, wollen wir ausdrücken, daß wir nicht nur eine nähere oder fernere Ahnung von der Sache, eine abbildliche Andeutung von ihr, sondern genau die Sache *selbst* in uns haben.[6] Die Wirklichkeit der Ikone lebt in der strengen Nachfolge der Menschwerdung des Wortes Gottes; anders ausgedrückt: Sie lebt aufgrund der Entscheidung, daß es dem *richtig zugerüsteten* Menschen möglich ist, mit und in dem ihm Zuhandenen die göttlichen Geheimnisse nicht nur irgendwie abzubilden, sondern diese selbst *im Bilde zur Gegenwart zu bringen*, sie zu re-präsentieren - ...«[7]

Und weiter: »Genau diese Entscheidung, die die Ikone ermöglicht, ist nun implizit auch die Entscheidungsantwort auf die eben ausgesprochene grundlegende Frage, die den Menschen als solchen betrifft: Es ist *dem Menschen möglich, mit dem, was ihm eigen ist, die Heilsgeheimnisse Gottes, das Göttliche, das Ewig-Unveränderliche so ins Bild zu fassen, daß in diesem die Sache selbst präsent ist*, und der Mensch kommt zu sich selbst, wenn er diese Möglichkeit verwirklicht.«[8]

Diese Überlegung besagt unter anderem, daß durch ein von einem Menschen in einer besonderen inneren Disposition aus Materie geschaffenes Werk Geistiges, ja Göttliches, Gott selbst gegenwärtig und wirksam werden kann.[9] Diese Disposition macht den Malvorgang zu einem Akt und zu einem Ausdruck einer gnadenhaften Bewegung auf Gott hin und einer ebenso gnadenhaften Bewegung Gottes auf den Menschen zu, einer Bewegung, die sich sowohl im Akt des Malens im Malenden vollzieht wie auch sich dem Betrachter des Gemalten im Akt des Betrachtens mitteilt – sofern er wirklich betrachtet und sich für diese Bewegung öffnet. Immer sind Malender und Betrachtender gefragt, ob und inwieweit sie sich in die spirituelle Dynamik ihres Tuns je tiefer und tiefer hineinführen lassen.

B. AUGUSTINS WAHRHEITSVERSTÄNDNIS

Von verwandter Dynamik ist der augustinische Wahrheitsbegriff.[10] Heimo Dolch schreibt: »Der Begriff der Wahrheit ist für Augustin nicht nur ein auf Wahrheit hin Verweisendes, ein Abbild; nein, in ihm ist Wahrheit – aber des Begreifens gibt es kein Ende; der Gang der Ver-innerlichung läßt die Vernunft der wahreren Wahrheit, letztlich der allein wahren Wahrheit inne werden ... Beachten wir das komparativische Offensein dieser Aussagen! Ein nicht im quantitativen, sondern im qualitativen Sinne Offensein.«[11]

---

6 Kursiv von H. Dolch.

7 Ebd., S. 203; kursiv von der Verfasserin.

8 Ebd., S. 204; kursiv von der Verfasserin.

9 Damit ist das Menschenwerk nicht selbst zu Gott geworden. Es gilt jedoch zu sehen, daß Gott sich durch »durch« im Sinne des lat. »per«, nicht des abl. instr.! die Geschöpfe hindurch und auch durch den Menschen und seine Werke mitteilt.

10 Ebd., S. 209.

11 Ebd., S. 205; in der dazugehörigen Anmerkung 17 erinnert Heimo Dolch an die »beiden

Wie im Akt des Malens im Malenden und im Akt der Betrachtung im Betrachtenden etwas geschieht, so geschieht auch etwas in demjenigen, der sich im augustinischen Sinne der Wahrheit öffnet. Sie verwandelt ihn zu immer tieferer Offenheit für die Wahrheit. Der Wandlungsprozeß des Erkennenden läßt auch die Wahrheit als dynamische oder gestufte Größe erscheinen, analog der Schönheit in Platons Symposion.

Von der Definition des VII. Ökumenischen Konzils, daß die Betrachter der Ikonen »zur Erinnerung an die Urbilder (πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην) und zum sehnsüchtigen Verlangen angeregt würden«[12], zieht Heimo Dolch dann die Linie zu den Begriffen ἀνάμνησις und μνήμη bei Plato, die als »geistige Er-innerung« von der »empirischen Erinnerung des späteren Platonismus« zu unterscheiden sind.[13]

C. WESENHAFTE BEZIEHUNG ZWISCHEN BEGRIFFENEM UND BEGREIFENDEM

Nun kann gefragt werden: Was ist hier mit »geistiger Er-innerung« gemeint? Ist damit eine *wesenhafte* Beziehung zwischen dem sich Erinnernden und dem Erinnerten ausgesagt? Wie immer das Wort »geistige Erinnerung« zu verstehen ist – im Rückgriff auf die beiden neutestamentlichen Aussagen über Jesus Christus (Joh 14,9 und 2 Kor 4,4) deutet Dolch eine *wesenhafte* Beziehung zwischen dem Urbild – dem Vater – und dem Bild des Urbildes – dem Sohn – an. Kraft der Inkarnation wird der Mensch im Medium des heiligen Bildes in die Dynamik dieser Beziehung zwischen Gott, dem Urbild, und Seinem Wort, dem Bild des Urbildes, hineingenommen.[14] Voraussetzung ist auf seiten des Menschen, daß er »richtig zugerüstet« ist. Wir dürfen hinzufügen, daß er – unter derselben Voraussetzung – wie im Medium des heiligen Bildes, so auch im Medium des Wortes der Verkündigung in diese Dynamik der innergöttlichen Beziehung aufgenommen wird.[15]

Der Verlauf der Diskussion bei Dolch führt mich zu der weiteren Frage, ob es auch zwischen Mensch und Mensch, zwischen den Menschen und allen anderen Geschöpfen solche *wesenhaften* inneren Kontakte gibt.[16] Vermag sich dieser innere wesenhafte Kontakt unter anderem in Worten, in Begriffen, in »In-Bild-Begriffen« zu äußern und so auf den Hörer oder Leser zu übermitteln, daß der Kontakt und die ihn begleitende Erkenntnis nach innen vertieft und zu den Außenstehenden weiter-

---

grundsätzlich verschiedenen Arten des Messens im Quantitativen und Qualitativen bei Platon« (Politikos 283e8f).

12 Ebd., S. 203; vgl. Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum. Barcelona u.a. [26]1967, 601.

13 Ebd., S. 204.

14 Vgl. ebd., S. 208f.

15 Vgl. 1 Joh 1,1-3.

16 Das Wesenhafte liegt in einem rational nicht auslotbaren Austausch von Innerlichkeit zu Innerlichkeit, der in mystische Tiefen reichen kann, auch über große Entfernungen hinweg. Dieses Verständnis von »wesenhaft« ist abgeleitet aus der verneinenden Position des Nominalismus, die Dolch, a.a.O., S. 207f., skizziert. Es schwingt aber auch die Färbung mit, die das Wort bei Graf Dürckheim hat.

getragen[17] wird, so daß auch sie – falls sie dafür offen sind – an dieser Wesensbeziehung und Wesenseinsicht Anteil gewinnen?

Heimo Dolch deutet seine eigene Position an in der »Frage, ob alle unsere Begriffe wie zum Beispiel Sein, Leben, Geist, Ursache und so weiter dieser ikonalen Struktur sind oder nicht! Sind sie In-Bild-Begriffe oder nicht? Greifen wir durch sie die Wirklichkeiten selbst so in einem inneren Bild, daß jene in diesen nicht nur irgendwie angedeutet, sondern als sie selbst re-präsentiert werden – oder was begreifen wir in unseren Begriffen?«[18]

In folgenden Formulierungen wird das Problem von der Kontaktnahme her aufgegriffen:

»Die Ur-Intention (eines Denkers) aufspüren und nachvollziehen ...«[19];

»... einfühlendes Gespräch«, das dem »Eindringen in die pensée pensente« (eines Denkers) vorausgeht[20];

»... nicht verurteilen, sondern die Entstehungsmotive ... verstehen ...«[21];

»... verstehend Anteil gewinnen an der Mentalität Teilhards ...«[22].

In diesen Zusammenhang gehört auch der Satzabschnitt »... Anteil gewinnen an der Wahrheit durch Zeugnis ...«[23], denn »Zeugnis« ist der biblische Terminus für das Medium, in dem das göttliche Wort sich wirksam vermittelt.

Mit diesen Wendungen[24] umschreibt Heimo Dolch das Prinzip, besser: die Weise

---

17 In seinem Aufsatz »Zur Begründung der naturwissenschaftlichen Induktion« (in: a.a.O., S. 37-47, bes. S. 43, Anm. 16) weist Heimo Dolch darauf hin, daß Plato den Erkenntnisakt als Vereinigungsakt mit dem ehelichen Akt verglichen hat (Staat 490b). – Es bedarf vielleicht einer besonderen Prüfung, ob und inwieweit Plato einen *Wesens*kontakt im oben beschriebenen Sinne zwischen dem, der das Lernen liebt (φιλομαθής), und dem wahrhaft Seienden meint. Interessant ist in diesem Zusammenhang ferner, daß im Ägyptischen und im Semitischen die Wurzel rh/jd^{c} sowohl ein Erfahren, Lernen im konkreten Sinn, in dem das Sinnliche und das Gedankliche nicht voneinander getrennt werden können, wie auch Zuwendung und geschlechtliche Vereinigung zu bedeuten vermag (J. Bergman/G.J. Botterweck, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. III, Sp. 479-512, bes. Sp. 485). Vielleicht spiegelt sich in diesem Sprachbestand die Erfahrung von schöpferisch verwandelndem Wesenskontakt, und es wäre zu untersuchen, ob und inwieweit Plato hier Züge eines leibhaftigen Denkens bewahrt, daß sich in allem Ringen um die Erkenntnis dessen, was hinter den Erscheinungen steht, aus der konkreten Erfahrung nährt. – Die konkrete Erfahrung des Wesenskontaktes unabhängig von geschlechtlichen Vollzügen beschreibt E. Herrigel, Zen in der Kunst des Bogenschießens. Bern u.a. ^{26}1986; vgl. unten S. 242ff., 249f.).

18 Orthodoxie und Entwicklung, in: a.a.O., S. 206.

19 H. Dolch, Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemäßen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme. Freiburg 1954, S. IX. Es handelt sich um die Inhaltsangabe des zweiten Kapitels des ersten Abschnittes. Dieses ganze zweite Kapitel ist für die hier anstehenden Fragen wichtig. Es beleuchtet sie von einer anderen Seite.

20 H. Dolch, Teilhard im Disput, in: Grenzgänge, a.a.O., S. 233-248, bes. S. 238.

21 H. Dolch, »Verzicht auf Metaphysik« als Metaphysik des Verzichts, in: ebd., S. 49-72, bes. S. 52.

22 H. Dolch, Weltgeschehen in Notwendigkeit und Freiheit, in: ebd., S. 271-290, bes. S. 272.

23 H. Dolch, Glaube und Wissen, in: ebd., S. 73-88, bes. S. 85. Gemeint ist hier das Zeugnis der Apostel über das, »was sie empfangen, was sie gehört und gesehen haben« (vgl. 1 Joh 1,1), das, was – insofern es angenommen wird – Anteil am Bezeugten, an Jesus Christus, am Heiligen Dreifaltigen Gott, gewährt.

24 Mit diesen Hinweisen muß es hier sein Bewenden haben. Eine genaue Analyse des Ineinan-

seines Forschens, die begründet ist in der innerlichen, ehrfürchtigen Anteilnahme an Suchen und Erkennen des anderen. Soweit ich sehe, ist damit einschlußweise die Möglichkeit inbildlichen Begreifens ausgesagt. Für dieses Begreifen gilt, was oben über das augustinische Begreifen gesagt wurde: Es ist offen auf ein qualitatives Mehr und Tiefer hin.

2. Das nominalistisch-naturwissenschaftliche Begriffsverständnis

Nach nominalistisch-naturwissenschaftlicher Auffassung ist ein *innerer*, Wesenseinsicht schenkender Kontakt zur Wirklichkeit nicht möglich. Demnach sind unsere Begriffe keine In-Bild-Begriffe.[25] Was möglich ist, das ist ein äußerer, messender Kontakt, der objektive, sachgerechte Erkenntnisse über Eigenschaften und Wirken der Dinge vermittelt und ihre technische Auswertung ermöglicht.[26] Diese Haltung beeinflußte auch das theologische Bemühen. Heimo Dolch schreibt:

»Man erkennt unschwer, daß ein solches Verständnis vom Menschen, der um sich selbst unbesorgt, als herrscherliches Subjekt, zuversichtlich in die phänomenale Welt hinausschreiten, in dieser das wahrhaft Wahre je besser erkennen und so diese und sich selbst je vollkommener gestalten kann, mit dem bisher wirksamen, aus dem christlichen Glauben kommenden zusammenprallen mußte – ebenso leicht erkennt man aber wohl auch, wie sehr die fundamentaltheologische Methode der Neuzeit (die sog. extrinsezistische) in der Nachfolge dieser Denkbewegung war, als sie versuchte, mit historisch sicheren Mitteln die Tatsache der Offenbarung durch äußere Fakten zu erweisen.«[27]

3. Die Kirche und die beiden unterschiedlichen Begriffsverständnisse

A. DIE FRAGE

Ich schließe mich dieser Beobachtung an mit der Frage, ob und inwieweit Theologie und kirchliches Lehramt dieser unterschiedlichen Begriffsauffassung überhaupt innegeworden sind. Immer wieder gewinne ich den Eindruck – in Predigt, theologischer Arbeit und lehramtlicher Verlautbarung –, daß man rational-abstrakt, theoretisch zu erklären versucht, wo in-bildliche Vermittlung, das heißt Mitteilung durch *wesenhaften inneren* Kontakt vom Sprechenden zum Hörenden notwendig wäre; oder man unterwirft wesenhafte Erfahrung oder aus existentieller Not kommende

---

ders und Miteinanders von ikonaler und rationaler Ausdrucksweise in der Sprache Heimo Dolchs muß einer eigenen Arbeit vorbehalten bleiben.

25 Orthodoxie und Entwicklung, a.a.O., S. 207f. Ich umgehe hier den Aspekt der Erinnerung im In-Bild-Begriff, weil mir das Gesagte auch, davon abgesehen, zuzutreffen scheint. Die Begründung für diese Vermutung ergibt sich aus den Überlegungen, die ich an Heimo Dolchs Gedanken anknüpfe.

26 Ebd., S. 208 mit Anm. 23, S. 209f.

27 Ebd., S. 210.

Fragen und beider Ausformulierung ausschließlich oder nahezu ausschließlich rational-abstrakten Prüfungsmethoden, statt sich auf die zur Prüfung anstehende Gegebenheit zunächst einmal existentiell einzulassen – mit aller Umsicht und Wachsamkeit. Dazu einige – beliebig herausgegriffene – Beispiele:

Die historisch-kritische Methode der Schriftauslegung ist ein sehr sinnvoller Weg zur Erfassung des Verbalsinnes der Heiligen Schrift und der zugrundeliegenden Gegebenheiten. Sie hat uns – meines Ermessens unverzichtbare – Einblicke in das Werden der Heiligen Schrift und in die Gestuftheit der Offenbarung – oder unseres Verständnisses der Offenbarung – erworben. Dennoch werden dem Exegeten wesentliche Aussagen der Heiligen Schrift unverständlich bleiben, wird er nicht die Brücke von dem vor zwei- bis viertausend Jahren Geschehenen und – interpretierend – Weitererzählten zum hier und jetzt in seiner Kirche gegenwärtigen und wirkenden Herrn finden, solange er ausschließlich mit historischen Kenntnissen und literaturwissenschaftlichen Methoden an sein Objekt herangeht; solange er *ausschließlich* mit einem von der abendländischen Aufklärungstradition bestimmten Verständnis des Bewußtseins und dem damit zusammenhängenden Verständnis von Wissenschaft sein Werk betreibt, trifft er nicht das Wesentliche. Es geht darum, zusätzlich zu den normalen historischen und sprachwissenschaftlichen Methoden zur eigenen Tiefenerfahrung zu kommen und so Sensibilität für Aussagen der Heiligen Schrift zu gewinnen, die sich einem aufgeklärten Bewußtsein allein nicht erschließen. Das hat nichts mit »Vermischung von Methoden« zu tun, sondern nur mit Erweiterung des Blickwinkels durch Erweiterung geistiger Erfahrungsmöglichkeit, die dann auch den Einsatz von Kenntnissen tiefenpsychologischer und mystischer Erscheinungen ermöglicht, ohne daß damit »Eisegese« betrieben würde.

Ein Beispiel aus dem Bereich theologischer Diskussion: Gregorios Palamas (1296/97-1359)[28] brachte seine tiefe Erfahrung in eine theologische Formulierung, die bis heute die Theologen zur Diskussion von Pro und Contra herausfordert[29]. Meines Ermessens führt es jedoch nicht wirklich weiter, diese Aussage anzugreifen oder zu verteidigen oder zurechtzubiegen, solange nicht die *Erfahrung* in den Blick kommt, die Gregorios Palamas zu formulieren versuchte. Die Frage ist doch: »Was hat Gregorios Palamas *erfahren*?«[30], vielleicht noch: »Wie ist er zu dieser Erfahrung gekommen, und wie tief hat er erfahren?« Zur Beantwortung dieser Fragen ist historische Forschung notwendig, aber nicht ausreichend! Je tiefer der Forscher eindringen will, um so mehr richtet sich die Frage an ihn, ob und inwieweit er sich selbst auf den Weg einlassen will, den Gregorios Palamas gegangen ist, ob und inwieweit er selber lernt und lernen will, alles, was in seiner Macht steht, daranzusetzen, um vielleicht eines Tages des Taborlichtes gewürdigt zu werden. Von da aus wäre dann nach einer zutreffenden Deutung der Erfahrung beziehungsweise nach dem rechten Verständnis von Palamas' Aussage zu suchen.

---

28 Zu Gregorios Palamas vgl. M. Jugie, Art. »Palamas, Grégoire«, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI/2 (1932), Sp. 1735-1776, bes. 1736ff.

29 Vgl. u.a. J. Kuhlmann, Vergottung im Heiligen Geist. Die Botschaft des Athosmönches Gregorius Palamas, in: *Geist und Leben* 57 (1984), S. 352-369.

30 Vgl. ebd., bes. S. 355.

Mag die philosophisch-theologische Formulierung, die Gregorios Palamas seiner Erfahrung gab, fragwürdig sein – das Verfahren des begabten und versierten Rationalisten Barlaam von Calabrien gegen Gregorios Palamas war dennoch das eines Mannes ohne Kompetenz, weil er rational kalkulierend – dazu in ehrfurchtsloser Haltung! – über Dinge urteilte, die sich nicht auf dem Wege eines von lebendiger Erfahrung gelösten, rein syllogistischen Verfahrens, sondern nur in in-bildlichem Vernehmen und Verkosten erschließen. – Dieses Beispiel ist extrem. Aber es müßte die Richtung angeben, wie bei der Prüfung theologischer Aussagen und religiöser Bewegungen *nicht* vorgegangen werden sollte: Nur vom Wortlaut her zu urteilen, ohne Frage nach der dem Wortlaut zugrundeliegenden Erfahrung, und ohne daß der Prüfer durch eigene Erfahrung sensibilisiert wäre für die Authentizität und Tiefe der zur Prüfung anstehenden Erfahrung und ihrer theologischen Deutung.[31]

Ähnliche Fragen können in bezug auf Luther und seine kirchlichen Gesprächspartner – Staupitz, Cajetan, Eck – gestellt werden: Ohne das Verdienst Cajetans, sich mit Luthers Schriften auseinandergesetzt zu haben, zu entwerten, darf es doch als ein Mangel verzeichnet werden, daß er nicht den personalen, existentiellen Gründen von Luthers Formulierungen nachspürte, es nicht zu einer Begegnung auf spiritueller Ebene gekommen ist, Cajetan, aus welchen Gründen auch immer, gar nicht daran dachte, daß sich die Widersprüche von einer tiefen Begegnung her vielleicht auflösen ließen – so daß Luther, angerührt, auch endlich einmal hätte hören können[32].

B. PRÄZISIERUNG DER AUFGABE VON THEOLOGIE UND KIRCHE

Der Kirche scheint an einem Lehrgebäude zu liegen, daß durch seine Stimmigkeit – auch abgelöst von den konkreten Personen, die es zu vertreten haben – wirkt. Die in Apostolischer Sukzession vermittelte Weihegnade auf der einen Seite und die Sakramente auf der anderen Seite sind die einzigen Bande, die letztlich die Wirksamkeit der Verkündigung garantieren sollen. Mit dieser Entscheidung sucht die Kirche zu verhindern, daß durch fragwürdiges Verhalten des Verkündigers das Verkündigte selbst in Mißkredit gerät. So wichtig es ist, daß sich der Hörer der Botschaft in seinem Verhalten zu ihr nicht abhängig macht von Versagen/Nichtversagen des Boten – wir müssen sehen und *theologisch-dogmatisch genauer würdigen*, daß ein in sich kohärentes Lehrgebäude so lange nicht interessiert, sich wie eine Hülse ohne Inhalt anfühlt, wie nicht *spürbar* wird, daß und wie die Botschaft den Boten in seiner Subjektivität formt – als lebenslanger, alle Kräfte in Anspruch nehmender Entwicklungsprozeß. Nicht die objektive, durch die Weihegnade vermittelte Heiligkeit des

---

31 Vgl. K. Graf Dürckheim, Religiöse Erfahrung – Voraussetzung fruchtbaren Gesprächs, in: Ders., Von der Erfahrung der Transzendenz. Freiburg/Basel/Wien 1984, S. 13-31, bes. S. 13/19f. Hier ist vielleicht das gefragt, was einmal mit »Kardiognosie« bezeichnet worden ist.

32 Zu Luthers Unfähigkeit zu hören vgl. J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. I: Voraussetzung. Erste Entscheidung. Freiburg u.a. ^{5}1962, bes. S. 162. Es geht hier nicht um die müßige Frage »Was wäre, wenn ...«, sondern um den Aufweis, daß Luther und seine Gegner von unterschiedlichen Ebenen her sprachen, vermutlich, ohne dessen innezuwerden, oder sie erhoben für die je eigene Ebene einen Ausschließlichkeitsanspruch. Damit waren Mißverständnis und Aneinander-Vorbeireden vorprogrammiert.

Amtsträgers und die objektive Heiligkeit der vom Amtsträger verkündigten Botschaft berühren, erfüllen und verwandeln. Den Hörer hungert vielmehr nach dem ermutigenden, stärkenden, beglückenden Gewahrwerden der Gestaltwerdung Christi im Verkündigenden, in seiner je ihm allein eigenen einmaligen Lebendigkeit mit allen Licht- und Schattenseiten. Eine solche Gestaltwerdung bewirkt zugleich lebendige Gemeinschaft, konkrete und spürbare Beziehungen, für die P. Joseph Kentenich, der Gründer der Schönstattbewegung, den Ausdruck »personaler Bindungsorganismus« geprägt hat. Solch ein Bindungsorganismus, recht gelebt, fordert und stärkt den Selbstand seiner Glieder.

Mit diesen Überlegungen soll die rationale Durchdringung des Glaubensgutes nicht auf die Seite geschoben und erst recht nicht die sakramental-hierarchische Struktur der Kirche zur Nebensächlichkeit erklärt werden! Vielmehr geht es allein um die strikte Rückbindung der rationalen Arbeit und der sakramental-hierarchischen Vollzüge an die verschiedenen Weisen inbildlichen Erfassens bis hin zu jenem übergegenständlichen Innewerden, wie es in der mystischen Begnadung geschenkt wird.

II. Die Zuordnung von Begriffsverständnis und Erfahrungsweise/Bewusstseinsfähigkeit

Mit diesen Beispielen und den sie abschließenden Überlegungen sind die folgenden Fragen in gewisser Weise schon vorweggenommen.

1. Die Frage

Welche unterschiedlichen Erfahrungs*weisen* stehen hinter dem ikonalen oder spirituellen und hinter dem rationalen Begriffsverständnis?[33] Welche unterschiedlichen Bewußtseins*fähigkeiten* oder Bewußtseins*zustände*[34] melden sich in den unterschiedlichen Erfahrungsweisen zu Wort? – Wenn es sich aber um unterschiedliche Fähigkeiten und Zustände des einen menschlichen Geistes[35] handelt, wie ist ihre gegenseitige

33 Noch einmal präzise gefaßt: Unter *ikonalen*, das heißt in-bildlichen oder spirituellen Begriffen verstehe ich solche Begriffe, Ausdrucksweisen, die sich in *innerem Kontakt* mit der Gegebenheit, auf die sie sich beziehen, gebildet haben und die diesen Kontakt nach innen pflegen und nach außen weitergeben. Sie sind *qualitativ offen* auf ein Mehr und Tiefer hin bis ins Unendliche und Übergegenständliche hinein, das erfahrbar, aber nicht manipulierbar ist. Es ist erfahrbar, weil es sich schenkt. – Als *rationale* Begriffe bezeichne ich die aus der nominalistisch-naturwissenschaftlichen Haltung kommenden Begriffe, die auf *quantitativen* Messungen beruhen und *Informationen* über die gemessenen Gegenstände liefern. Sie sind ein Instrument zur Handhabung der Welt und ihrer Gegenstände. Man kann kurz sagen: ikonale, spirituelle Begriffe sind qualitativer Art. Sie bilden den Menschen von innen her und weisen ins Übergegenständliche. Rationale Begriffe sind quantitativ, exakt, abgrenzend und auf das Gegenständliche beschränkt.

34 Daß es sich bei diesen unterschiedlichen Bewußtseinszuständen keineswegs um krankhafte Erscheinungen oder Trübung und Verengung dessen, was wir gewöhnlich mit Bewußtsein bezeichnen, handeln muß, belegt unter anderem der Artikel von J. Needleman/R. Eisenberg, States of Consciousness, in: M. Eliade (Hrsg.), Encyclopedia of Religion, Bd. IV. New York 1984, S. 52-59.

35 Es soll hier nicht zwischen Geist und Seele unterschieden werden. Die im folgenden vorge-

Zuordnung, ihr Zusammenspiel? Und wenn es bestimmte Möglichkeiten des menschlichen Bewußtseins gibt, die uns erlauben, mit einem anderen Menschen in einen tiefen inneren Kontakt zu treten, wie geschieht das?[36]

2. Das Phänomen der Übertragung

A. DIE BEOBACHTUNG

Wir alle haben wohl schon die Erfahrung gemacht, wie sich Stimmung und Ausstrahlung eines anderen Menschen, ja seine ganze innere Haltung, auf uns übertragen, wie wir gleichsam davon in Bewegung gebracht oder auch in unseren eigenen Bewegungen gehemmt werden. Diese Übertragung von der emotionalen Sphäre des einen in die emotionale Sphäre des anderen, wie überhaupt der Wesenskontakt von Person zu Person, geschieht unter anderem durch den Atem.

B. UNTERSCHIEDLICHES VERSTÄNDNIS VON »ÜBERTRAGUNG«

»Übertragung« ist hier nicht im psychoanalytischen Verständnis gebraucht, etwa in dem Sinne, daß sich traumatische Affekte des Analysanden entladen an der Person des Analytikers, insofern der Analytiker im Analysanden Phantasien und Erinnerungen weckt, die einst an andere, mit der Entstehung und Verschärfung des Traumas in Zusammenhang stehenden Personen gebunden waren und die er nun auf den Analytiker »überträgt«[37]. Demgegenüber bezeichnet »Übertragung« im hier gemeinten Sinne die unmittelbare, physisch-psychisch-geistige Einwirkung einer Person oder auch einer Personengruppe auf andere[38], unter Umständen auch auf Tiere und Pflanzen[39].

---

legten Beobachtungen könnten Hinweise darauf enthalten, daß der Geist bis in die Bausteine der Zellen des lebendigen menschlichen Organismus reicht. Bestimmte geistig-körperliche Übungen wie Yoga, Zen und Eutonie können diese körperliche Tiefendimension des Geistes bewußt machen.

36 Im folgenden wird der Blick mehr auf das Phänomen des Wesenskontaktes selbst und die unter Umständen durch ihn geschehende Wandlung gerichtet werden als auf die durch den Wesenskontakt vermittelte Erkenntnis.

37 Vgl. C.G. Jung, Gesammelte Werke. Zürich 1971ff., Bd. IV, S. 217, und M. Muck, Übertragung und Gegenübertragung, in: D. Eicke (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. III (1977), S. 1109-1194, bes. S. 1110. Siehe auch »Übertragung« in den Registern zu den einzelnen Bänden von C.G. Jung, a.a.O., und im Registerband zur »Psychologie des 20. Jahrhunderts«.

38 Diese Art der Einwirkung wird von Medizin und (Para-)Psychologie in die Nähe von Hypnose gebracht und mit Telepathie und Suggestion identifiziert. (Zur Telepathie vgl. J. Mischo, Methoden, Probleme und Ergebnisse der ASW-Forschung, in: G. Condreau (Hrsg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. XV [1979], S. 513-537, bes. S. 513, 517, 522. Zur Suggestion vgl. die Artikel unter dem Stichwort »Suggestion« von G. Hofer, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. VI, Sp. 518f.; J. Hoffmeister, in: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg ^{2}1955, S. 588f.; W. Pöll, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Sp. 1151.) In Frage gestellt werden muß, ob die Bezeichnung »Suggestion« und das, was wir gemeinhin damit verbinden, sowie die Untersuchungsmethoden der ASW-Forschung, u.a. die Auswahl der Versuchspersonen, der Tiefe und Würde dieses Geschehens gerecht werden.

39 Daß Tiere auf die Art, wie der Mensch sich ihnen zuwendet, reagieren, kann von jedem bestätigt werden, der aufmerksam mit Tieren umgeht. Es gibt auch genug Beispiele der Sensibi-

Es handelt sich um die Weitergabe und auch um den Austausch von Energien, die – je nach innerer Verfassung und auch Intention des Übertragenden – heilend, ordnend, stärkend wirken, insofern sie im Empfänger bereitliegende Energien wecken und sich in rechter Weise zu organisieren helfen. Ich vermute jedoch auch, daß dieselben Energien, falsch programmiert, das heißt auf Gemeinheit und Zerstörung hin orientiert, Verwirrung und Unheil stiften bis hin zu schwersten individuellen und politischen Katastrophen.

C. DIE SCHÖPFERISCH-AUFBAUENDE ÜBERTRAGUNG

Beispiele für die beglückende, lösende, heilende und ordnende Übertragung finden wir in großen und erschütternden Interpretationen der Darstellenden Kunst, in Musik, Tanz, Drama[40], sowie in der Begegnung mit starken, in sich ruhenden Persönlichkeiten, in der Begegnung mit Heiligen und in der Liebe. Sehr zurückhaltend, aber einleuchtend für denjenigen, der Ähnliches erfahren hat, beschreibt Eugen Herrigel[41] die Wirkung seines Meisters im Bogenschießen auf ihn, den Schüler:

Nach langen Jahren des Exerzitiums, in denen es nicht nur um das Erlernen des Umgangs mit dem – sehr starken und schwer zu spannenden – Bogen, das Anlegen und Sich-Lösen-Lassen der Pfeile, sondern vor allem um eine geistige Schulung, nämlich Lösung von sich selbst, Wachheit und Konzentration ging, kam Herrigel in die Phase, da das Schießen auf eine 60 Meter entfernte Scheibe eingeübt werden sollte. Der Meister führte das Schießen vor. Dabei sollten ihn die Schüler genau beobachten und es ihm dann gleichtun. Aber die Pfeile der Schüler erreichten das Ziel nicht, weil – wie der Meister erklärte – »sie geistig nicht weit genug reichen«. Es heißt dann weiter: »Es ist für uns Bogenmeister eine bekannte und durch tägliche Erfahrung bestätigte Tatsache, daß ein guter Schütze mit einem mittelstarken Bogen weiter schießt als ein geistloser Schütze mit dem stärksten Bogen. Es liegt also nicht am Bogen, sondern an der ›Geistesgegenwart‹, an der Lebendigkeit und Wachheit, mit der Sie schießen.«[42]

Nach einiger Zeit des Weiterübens trugen die Pfeile zwar weiter, aber keiner traf die Scheibe. Herrigel glaubte dann, das Problem sei mit einer ihm verborgen gehal-

---

lität von Tieren für die Befindlichkeit von Menschen, mit denen sie in Beziehung stehen. – Interessante, wissenschaftlich erhärtete Beispiele für die Reaktion von Pflanzen auf Menschen bietet das Buch von P. Tompkins/Ch. Bird, Das geheime Leben der Pflanzen. Pflanzen als Lebewesen mit Charakter und Seele und ihre Reaktionen in den physischen und emotionalen Beziehungen zum Menschen. Frankfurt/Main 1987.

40 Vgl. Aristoteles, Poetik, VI, 1449b, und den Artikel von J. Nuttin über »Katharsis, kathartische Behandlung«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VI, Sp. 65f., außerdem die Beobachtungen des Schauspielers H. Coblenzer, die weiter unten, S. 246f., vorgestellt werden.

41 Herrigel war von 1929 bis 1948 Professor für Systematische Philosophie in Erlangen. Vorher hatte er Gelegenheit, für fünf Jahre eine Professur in Japan wahrzunehmen. In dieser Zeit ließ er sich in die Zen-Kunst des Bogenschießens einführen. Die folgenden Ausführungen sind seinem Erfahrungsbericht »Zen in der Kunst des Bogenschießens«, a.a.O., der von 1951 bis 1986 insgesamt 26 Auflagen erreicht hat, entnommen.

42 Ebd., S. 69.

tenen Visiertechnik zu lösen, aber der Meister lehnte ab: Was das Visieren angehe, so könne Herrigel die erforderliche Einstellung leicht selbst finden. Aber in der ›Großen Lehre‹ des Bogenschießens komme es gar nicht darauf an, wie ein Kunstschütze mit fast jedem Schuß einen Treffer zu erzielen, denn sie »weiß nichts von einer Scheibe, die in bestimmter Entfernung vom Schützen aufgestellt ist. Sie weiß nur von dem Ziel, das sich auf keine Weise technisch erzielen läßt, und dieses Ziel nennt sie, wenn sie es überhaupt nennt, ›Buddha‹.«[43]

Nun sollten die Schüler die Augen des Meisters beim Schießen beobachten. Aber, so Herrigel, »sie waren wie bei der Durchführung der Zeremonie nahezu geschlossen, und so konnten wir nicht den Eindruck haben, als visiere er«[44].

Schließlich meinte Herrigel, der Meister habe durch jahrzehntelanges Üben eine nachtwandlerische Sicherheit darin erlangt, »Bogen und Pfeil beim Spannen so in Anschlag zu bringen, daß Sie, ohne bewußtes Zielen, die Scheibe treffen, ja einfach treffen müssen«.[45]

Der Meister wollte das nicht in Abrede stellen, aber es sei nicht das, was er meine, nicht das, was der Schüler lernen solle. Dann beschrieb der Meister sein Verhalten: »Stelle ich mich doch dem Ziel ›gegenüber‹, so daß ich es erblicken muß, auch wenn ich mich nicht mit Absicht nach ihm richte. Aber andererseits weiß ich, daß dieses Erblicken nicht genügt, nicht entscheidet, nichts erklärt, denn ich sehe das Ziel, als sähe ich es nicht.«[46]

»Dann müßten Sie es auch mit verbundenen Augen treffen«, entfuhr es Herrigel.[47]

Herrigel berichtet dann weiter: »Der Meister sah mich mit einem Blick an, der mich befürchten ließ, als habe ich ihn verletzt, und sagte dann, ›Kommen Sie heute abend!‹ Ich nahm ihm gegenüber auf einem Kissen Platz. Er reichte mir Tee, sprach aber kein Wort. So saßen wir eine lange Weile da. Nichts war zu hören als das singende Brodeln des kochenden Wassers über glühenden Kohlen. Endlich erhob sich der Meister und gab mir einen Wink, ihm zu folgen. Die Übungshalle war hell erleuchtet. Der Meister hieß mich eine Moskitokerze, lang und dünn wie eine Stricknadel, vor der Scheibe in den Sand zu stecken, das Licht im Scheibenstand jedoch nicht anzuknipsen. Es war so dunkel, daß ich nicht einmal dessen Umrisse wahrnehmen konnte, und wenn nicht das winzige Fünklein der Moskitokerze sich verraten hätte, hätte ich die Stelle, an welcher die Scheibe stand, vielleicht geahnt, aber nicht genau auszumachen vermocht. Der Meister ›tanzte‹ die Zeremonie. Sein erster Pfeil schoß aus strahlender Helle in tiefe Nacht. Am Aufschlag erkannte ich, daß er die Scheibe getroffen habe. Auch der zweite Pfeil traf. Als ich am Scheibenstand Licht

---

43 Ebd., S. 70; unter »Buddha« ist hier nicht der historische Buddha, Gautama Siddhartha, genannt Shakyamuni, zu verstehen, sondern die Buddha-Natur, an der alle Lebewesen Anteil haben und die Shakyamuni und alle, die zur Erleuchtung gekommen sind, in dieser Erfahrung realisiert haben.

44 Ebd.

45 Ebd., S. 72.

46 Ebd., S. 72f.

47 Ebd., S. 73.

gemacht hatte, entdeckte ich zu meiner Bestürzung, daß der erste Pfeil mitten im Schwarzen saß, während der zweite die Kerbe des ersten Pfeiles zersplittert und den Schaft ein Stück weit aufgeschlitzt hatte, bevor er sich neben ihm ins Schwarze bohrte. Ich wagte nicht, die Pfeile einzeln herauszuziehen, sondern brachte sie mitsamt der Scheibe zurück. Der Meister schaute sie prüfend an. ›Der erste Schuß‹, sagte er dann, ›sei kein Kunststück gewesen, werden Sie meinen, ich sei doch mit meinem Scheibenstand seit Jahrzehnten so vertraut, daß ich sogar bei tiefstem Dunkel wissen müsse, wo sich die Scheibe befindet. Das mag sein, und ich will mich nicht auszureden versuchen. Aber der zweite Pfeil, der den ersten traf – was halten Sie davon? Ich jedenfalls weiß, daß nicht ‚ich' es war, dem der Schuß angerechnet werden darf. ‚Es' hat geschossen und hat getroffen. Verneigen wir uns vor dem Ziel als vor Buddha.‹«[48]

Dies zur Übermittlung der geistigen Atmosphäre, in der sich in Herrigel eine Wandlung vollzieht, die er wie folgt beschreibt: »*Mit seinen beiden Pfeilen hatte der Meister offenbar auch mich getroffen.* Wie wenn ich über Nacht verwandelt worden wäre, kam ich nicht mehr in die Versuchung, mich um meine Pfeile und das, was mit ihnen geschah, zu kümmern. Der Meister bestärkte mich in dieser Haltung noch überdies dadurch, daß er nie nach der Scheibe sah, sondern lediglich den Schützen im Auge behielt, als ob er von ihm am zuverlässigsten ablesen könne, wie der Schuß ausgefallen sei. Auf Befragen gab er dies auch unumwunden zu, und ich konnte nur immer wieder von neuem feststellen, daß die Treffsicherheit seiner Beurteilung von Schüssen der Treffsicherheit seiner Pfeile in nichts nachstand. *So übertrug er, selbst aufs tiefste konzentriert, den Geist seiner Kunst auf die Schüler, und ich scheue mich nicht, aus eigenster, lange genug bezweifelter Erfahrung zu bestätigen, daß die Rede von einer unmittelbaren Mitteilung keine bloße Redensart, sondern ein Vorgang von spürbarer Realität ist.*«[49]

Soweit Herrigel über seine Erfahrung von »unmittelbarer Geistübertragung«, wie er einige Zeilen später formuliert.

Der hier gegebene Auszug dürfte unter anderem deutlich machen, daß die Geistübertragung seitens des Unterweisenden den schöpferischen Prozeß, den der Übende mit sich und seinem Übungsmedium, hier Bogen und Pfeil, durchzuleiden hat, nicht ersetzt. Sie hebt die Verantwortlichkeit des Übenden nicht auf, aber sie bestärkt ihn von innen her auf dem Weg, für den er sich entschieden hat, und erschließt ihm neue Möglichkeiten, wenn er sich in einer Sackgasse befindet, aber Möglichkeiten, die in ihm selbst bereitliegen und die er realisieren soll und darf.

Um das bisher Beschriebene zu verdeutlichen, seien noch einige Formulierungen aus Dürckheims Schrift »Der Ruf nach dem Meister« wiedergegeben.

Zunächst zu der – im Wesenskontakt wirksam werdenden – inneren Verfassung des Übertragenden: »In der Strahlung des Meisters ist ein Licht ... So wie die Kraft

48 Ebd., S. 73f; wenn ›es‹ geschossen hat, so scheint das die Verantwortlichkeit des Schießenden auszuschließen. Aber es handelt sich dennoch um verantwortliches Tun, das zugleich – geschenkhaftes Geschehen ist. Auch im Westen gibt es die Erfahrung, daß nach intensivem Bemühen zufallende Problemlösungen als Geschenk empfunden werden.

49 Ebd., S. 74f., kursiv von der Verfasserin.

kommt auch dieses Licht aus einer anderen Quelle, die ihren Ursprung in großer Ferne hat. Aber dank der Durchlässigkeit des Meisters kann sie durch ihn hindurch in die Welt fließen.«[50] Diese Stelle beleuchtet auch die Aussage von Herrigels Meister: »Ich jedenfalls weiß, daß nicht ›ich‹ es war, dem dieser Schuß angerechnet werden darf. ›Es‹ hat geschossen.« Es ist jene »Quelle, die ihren Ursprung in weiter Ferne hat«, aus der heraus ›es‹ schießt, jedes Gelingen erst möglich wird.

Etwas vorher schreibt Dürckheim zur Verfassung des Meisters: »Der Meister kann seine Lehre in einer altüberlieferten Form geben, zum Beispiel in Formeln einer ehrwürdigen Tradition. Aber der Meister überliefert immer in seiner Weise, so wie sie in ihm lebt. Nur im Zeugnis seiner Individualität springt das Universelle über ... Nicht was der Meister sagt, ist so wichtig, sondern wie er es sagt und daß er es sagt. *Denn das Gesagte wirkt nur, wenn der Sagende es selbst ist.*«[51]

In diese hier von Dürckheim aufgezeigte Richtung weist auch Heimo Dolch in einer kleinen Schrift, die 1953 als 4. Bändchen der Paderborner Schriften zur Pädagogik und Katechetik erschienen ist. Es heißt dort: »... denn alles Lehren ist ja schließlich nicht ein einfaches ›Weiterreichen‹, sondern ein Bezeugen der Wahrheit – und auch diese ist kein ›Stückgut‹, sondern Leben. *Nur wer in echter Arbeit an dieser lebendigen Wahrheit teilgenommen hat, wird im Stande sein, im Zeugnis geistiges Leben zu erwecken.*«[52] Das Gesagte gilt grundsätzlich auch für jeden, der das Evangelium verkündigt. –

Zum Wesenskontakt heißt es bei Dürckheim: »Alle Weisungen des Meisters erfolgen innerhalb eines existentiellen Verhältnisses von Wesen zu Wesen. Ein solches Verhältnis bezeugt immer die Einheit im Grunde.«[53]

Zum Vorgang der Übertragung: »Das Eigentliche, um das es in aller Meisterführung geht, (läßt sich nicht) erklären und in Begriffe fassen, (es kann) nur von Herz zu Herz überspringen.«[54]

Zur Ansprache der je eigenen im Schüler bereitliegenden Kraft: »Der Blick auf den Meister in der Welt belebt immer von neuem den inneren Meister. Wo dieser fehlt, da ist die Wirkkraft des Meisters draußen ohne verwandelnde Kraft ... Dies ist auch der Grund, warum sich ein wirklicher Meister immer wieder zurückzieht, den Schüler sich selbst überläßt. Er erprobt und beruft dann den inneren Meister und steht ihm nicht mehr im Wege.«[55] Entsprechendes gilt von der Beziehung Therapeut – Patient.[56]

---

50 K. Graf Dürkheim, Der Ruf nach dem Meister. Die Bedeutung geistiger Führung auf dem Weg zum Selbst. Bern u.a. 1986, S. 64.

51 Ebd., S. 57f.; kursiv von der Verfasserin.

52 H. Dolch, Das Wunder. Eine Hilfe für den Unterricht. Paderborn 1953, S. 10; kursiv von der Verfasserin.

53 K. Graf Dürckheim, a.a.O., S. 62.

54 Ebd., S. 55.

55 Ebd., S. 51.

56 Es kann hier nur hingewiesen werden auf Dürckheims Aufsatz »Heilung von Wesen zu Wesen«, in: Von der Erfahrung der Transzendenz, a.a.O., S. 123-183.

D. DIE DESTRUKTIVE ÜBERTRAGUNG

Die destruktive Wirkung der Übertragung erleben wir tagtäglich im Terror, in propagandistischer Rede, in jeglicher Schimpferei, Entwertung und hämischer Polemik. Zur Durchsetzung vordergründiger Interessen wird sie als Suggestion im Sinne psychischer Manipulation eingesetzt. Geschichtsmächtig wurde die zersetzende Kraft an sich vielleicht großangelegter, begabter, aber gestörter, verwilderter, negativ programmierter Persönlichkeiten unter anderem im Nationalsozialismus, um das uns am nächsten liegende Beispiel zu nennen. Der Psychotherapeut bekommt die negative Übertragung im Umgang mit seinen Patienten zu spüren. Es gehört zu den großen spirituellen Herausforderungen, sich dem Ansturm negativer Übertragung zu stellen und sich mit ihr auseinanderzusetzen, ohne ihr zu verfallen, sie vielmehr als kathartisches Mittel für sich selbst fruchtbar werden zu lassen. Dazu bedarf es allerdings einer ständig sich vertiefenden Bindung an den in uns wohnenden, vom Personkern her in uns wirkenden Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher. Das kann unter Umständen auch zur Wandlung und Heilung eines Menschen von negativer Ausstrahlung beitragen. Beispiele dafür bieten unter anderem Heiligenviten und Erfahrungen von Psychotherapeuten.[57]

E. DIE EINHEIT VON ÜBERTRAGEN UND EMPFANGEN

Aus dem bisher Entwickelten wird erkennbar, daß der Übertragungskraft einerseits Empfänglichkeit und Sensibilität für die Qualität der jeweils einwirkenden Kraft andrerseits korrespondieren. Der Wesenskontakt aber ist als Einheit von Empfangen und Geben, Einstrahlung und Ausstrahlung das Grundelement personaler schöpferischer Begegnung.

3. Das Medium der Übertragung, der Atem

Es bleibt noch zu klären, inwiefern die hier beschriebene Übertragung durch den Atem geschehen soll.

Aufmerksam wurde ich auf dieses Phänomen durch Vorträge, die zum Programm eines Zen-Kurses (Sesshin) gehören. Daraufhin einsetzende eigene Beobachtungen[58] wurden bestätigt von Stimmbildnern und Atempädagogen sowie durch vereinzelte Aussagen in dem Sammelband »Atemschulung als Element der Psychotherapie«[59].

---

57 Der in Anm. 56 genannte Aufsatz Dürckheims ist auch auf die Heilung von negativer Ausstrahlung hin zu lesen.

58 Der Beitrag des Essener Zen-Lehrers P. Johannes Kopp SAC, »Er sitzt auf seiner Matte und tut nichts«. Pater Enomiya-Lassalle, Meister der Integration des Zen-Weges in das christliche Leben, in: G. Stachel (Hrsg.), Übung der Kontemplation – Christen gehen den Zen-Weg. Mainz 1988, S. 31-61, umschreibt den geistigen Raum, die Gegebenheiten, die mich die Beziehung zwischen ikonaler Begrifflichkeit und Realisierung des göttlichen Wortes in leibhaftiger Konkretheit finden ließen. Siehe auch unten Anm. 62.

59 L. Heyer-Grote (Hrsg.), Atemschulung als Element der Psychotherapie. Darmstadt 1970.

Ausgezeichnetes Material fand sich dann bei Horst Coblenzer, Ordinarius für Stimm- und Sprecherziehung an der Hochschule für Musik und Darstellende Kunst in Wien. Er widmete seine Dissertation der Beziehung zwischen dem richtigen Atmen und der das Publikum in Bann ziehenden Ausdruckskraft des Schauspielers.[60]

Als junger Schauspieler wurde Coblenzer der Bedeutung dieses Zusammenhanges inne durch eigene Erfahrung, Beobachtungen an seinen Kollegen und durch die Zusammenarbeit mit dem Schauspieler, Regisseur und Theaterleiter Heinz Hilpert, der um diese Zusammenhänge genau wußte und sie in seiner Theaterarbeit zum Tragen brachte. An weiteren Gewährsleuten, die aus eigener Schauspieler-Erfahrung sprechen konnten, zitiert Coblenzer Joseph Kainz, den berühmten, um die Jahrhundertwende in Wien wirkenden Hofschauspieler, in dessen Tradition Heinz Hilpert stand, Jean Louis Barrault, den Schriftsteller und Regisseur Otto Falckenberg und den Shakespeare-Kenner R. Flatter. In ihrer aller Ausführungen erscheint der Atemrhythmus des Schauspielers als das wesentliche Gestaltungs- und Übertragungsmedium. Schon Shakespeare, der Dichter und Schauspieler war, scheint dieses Gesetz gekannt zu haben. R. Flatter konnte bei ihm die »Einheit von gefühlsmäßigem Inhalt und rhythmischer Form, von Schauspielerischem und Sprachlichem« nachweisen[61]. In dem Augenblick, da der Schauspieler eine Rolle zu erarbeiten beginnt, steht er – nach Otto Falckenberg – vor der Aufgabe, in Kraft seiner Phantasie aus dem persönlichen, vom eigenen Atem in Gang gesetzten Rhythmus, der sich in der Eigenform der Bewegung und am Eigenton der Sprache ausdrückt, in den Rhythmus seiner Rolle einzuschwingen. Er muß das Leitbild seiner Rolle, ihren Atem, gleichsam aufspüren im Medium der reichen Möglichkeiten seines eigenen Atems[62], die ihm allerdings nur dann zur Verfügung stehen, wenn seine »Körper- und Sprechfunktionen disponibel«[63] sind, was unter anderem heißt, daß sein Zwerchfell voll beweglich sein muß[64].

In Auszügen aus Erinnerungen an Joseph Kainz wird dann die Arbeit mit dem Atemrhythmus präzisiert. Jedem Abschnitt des Atemgeschehens kommt eine eigene unaustauschbare Aufgabe zu. So beginnt die Lockerung der Artikulationsorgane, die Bereitschaftsstellung des gesammten Stimmapparates mit tonloser Ausatmung

---

60 H. Coblenzer, Die Bedeutung des Atemrhythmus für den sprachlichen Ausdruck des Schauspielers (Diss., masch.). Wien 1970. An dieser Stelle möchte ich Herrn Professor Coblenzer für seine freundliche, weiterführende Antwort auf meine Anfrage danken und der Universitätsbibliothek Wien, daß sie mir die Dissertation von Professor Coblenzer zur Verfügung gestellt hat.

61 H. Coblenzer, ebd., S. 29, mit Bezug auf R. Flatter, Shakespeare's Producing Hand. London 1948.

62 Dieses Gesetz, den Atem der Rolle im eigenen Atem aufzuspüren, dürfte mutatis mutandis auch für das Erfassen der Heiligen Schrift, des Geistes der Ordensregeln und des Geistes der Heiligen gelten. Vgl. unten S. 249f. und J. Kopp, a.a.O., S. 34f., wo er beschreibt, wie die Einweisung in die schauspielerische Arbeit ihn an die Wurzel des Verstehen- und Realisierenkönnens und so auf den Weg zum Priestertum führte und sich fortwährend befruchtend auf Studium und geistliche Übung auswirkte.

63 H. Coblenzer, a.a.O., S. 27, mit Bezug auf W. Petzet, Otto Falckenberg. Mein Leben, mein Theater. München u.a. 1944.

64 Ebd., S. 33.

und darauf folgender Atempause. Mit der Einatmung wird dann der neue Gedanke, die neue Empfindung aufgenommen, die dann in der mit dem Ausatmen sich vollziehenden Intonation dem Hörer vermittelt wird.[65] Dieser Dreischritt – Atempause, in der sich der Schauspieler für den schöpferischen Impuls öffnet, Einatmung, in der der schöpferische Impuls geschenkt wird, und Ausatmung, mit der der Impuls mit dem Ton nach außen vermittelt wird – bewahrt den Schauspieler auch bei vielen aufeinanderfolgenden Aufführungen eines Stückes vor Routine. – Abschließend ein Zitat von Heinz Hilpert über den Atemrhythmus als Medium der Übertragung:

»Alle Suggestivkraft beruht auf einer Übertragung von innen nach außen, einer Übertragung, die den Rhythmus des Körpers, des Wortes, des Atems in sich dynamisch pulsieren läßt. Der suggestive Schauspieler erzielt eine absolute Ruhe im Zuschauerraum nicht nur durch die Substanz des Dargestellten, sondern durch die einfache Tatsache, daß es ihm gelungen ist, die Zuschauer allmählich in den Rhythmus seines Atems hineinzuzwingen ... Das Atmen erlaubt ihm, Worte, Gedanken und Gedankenbogen klar und deutlich in einen Rhythmus zu bringen, der unmittelbar in die Dynamik der Rolle eingeht und zwangsläufig das dynamische Miterleben des Zuschauers hervorruft. Auch die zwingende Geste kommt aus diesem Atem. Wenn Wort und Geste aus diesem Atem gespeist sind, fühlt sich der Zuschauer von der Persönlichkeit des Schauspielers im wahren Sinne ›gepackt‹. Das mag sonderbar klingen und scheint märchenhaft, aber die Erfahrung hat es mir immer wieder bestätigt.«[66]

Vergleichen wir diese Aussage Hilperts einerseits mit den Aussagen Herrigels und Dürckheims andrerseits, so fällt eine Betonung der Ichhaftigkeit, des in jedem Augenblick bewußt Gewollten und des Suggestiven, das keinen Moment den Zuschauer in die eigene Verantwortlichkeit zu entlassen scheint, auf. – Diese Ichhaftigkeit muß gesehen werden. Doch kannte gerade auch Hilpert nach eigener Aussage Zustände, da er, völlig hingegeben an das Spiel, nicht mehr »wußte«, daß er spielte[67], in der Ausdruckweise von Herrigels Meister: daß »es« durch ihn spielte. – Andere Punkte sind der unterschiedliche Stand der Kenntnis der Übertragungskraft, die unterschiedlichen Intentionen – an die sich ethische Fragen anschließen – und die unterschiedliche Intensität ihrer Wirksamkeit. Worauf es in unserem Gedankengang ankommt, ist der Aufweis, daß die Übertragungskraft und die ihr entsprechende Empfänglichkeit zu den geistigen, tief in Leib und Seele verankerten Potentialen des Menschen gehören und daß sich in ihr wesenhafter Kontakt in wirkmächtiger Äußerung vollzieht, im Klang – Musik und Sprache –, in der Bewegung – Spiel, Tanz, Handlung, zu der in diesem Sinne auch das Leiden gehört –, im Bild und – im Schweigen.

---

65 Ebd., S. 29-31; es handelt sich um B. Vollmers Aufzeichnungen über Joseph Kainz, die sich im Privatbesitz Coblenzers befinden.

66 H. Hilpert, Liebe zum Theater. Stuttgart 1963, S. 26, zit. von H. Coblenzer, a.a.O., S. 28.

67 H. Coblenzer, a.a.O., S. 4, mit Bezug auf eine mündliche Äußerung Hilperts.

4. Übertragung im Medium von Gegenständen

Das bisher erörterte Phänomen der Übertragung beschränkte sich auf die unmittelbare Begegnung. Die Kraft der Übertragung ist jedoch nicht darauf eingegrenzt. Im Anschluß an die Darstellung seines Wandlungsprozesses durch die geistige Kraft, die sein Meister auf ihn übertrug, berichtet Herrigel, wie der Meister seine Kraft in Herrigels Bogen hineingab, wodurch es Herrigel möglich wurde, nach einer Kette von Fehlschüssen wieder richtig zu schießen. Herrigel schreibt: »Noch eine andere Art von Hilfe, die er ebenfalls als unmittelbare Geistmitteilung bezeichnete, leistete der Meister in jener Zeit. Wenn ich fortgesetzt schlecht schoß, gab er mit meinem Bogen einige Schüsse ab. Die Besserung war auffällig; es war, wie wenn der Bogen sich anders als zuvor spannen ließe, williger, verständiger. Nicht nur mir erging es so. Selbst seine ältesten und erfahrensten Schüler, Männer der verschiedensten Berufe, hielten dies für ausgemacht und wunderten sich darüber, daß ich fragte wie einer, der ganz sicher gehen möchte.«[68]

Vielleicht ist diese Form der Übertragung ein Aspekt der Wirkkraft und Ausstrahlung von Gnadenbildern, wenigstens von solchen, vor denen schon jahrhundertelang gebetet wird und die somit gleichsam aufgeladen sind mit der Ausstrahlung der Betenden. Verweilt man einige Zeit gesammelt und absichtslos zum Beispiel vor den Gnadenbildern von Kevelaer und Neviges, so kann man diese Ausstrahlung bemerken.

5. Die Unabhängigkeit der Übertragung von räumlichen Entfernungen

Das Phänomen der Fernfühlung bezeugt die Wirksamkeit der Übertragung über weite Räume hinweg und durch feste Materie hindurch. Wie sich solche Übertragung im Gebet realisiert und ganz nüchtern auch als helfende Nähe eines Menschen angenommen wurde, zeigt eine Begebenheit aus dem Leben des heiligen Johannes vom Kreuz, die in der reichsten Quellenschrift[69] über sein Leben verzeichnet ist. Dort heißt es, daß Johannes, der oft unterwegs war, eines Nachts einen Abhang hinabglitt, sich jedoch, von geheimnisvoller Hand gehalten, am Strauchwerk anzuklammern und unverletzt emporzuziehen vermochte. Einige Tage später besuchte er die ihm geistig nahestehende Priorin Ana de Jesús. Im Verlaufe des Gespräches erzählte sie ihm, »sie sei im Gebet gewesen und es wäre ihr innerlich vorgekommen, als müsse er sich eben in großer Not befinden. Da habe sie ihn aus ganzem Herzen dem Herrn empfohlen.« Darauf berichtete Johannes von seinem Absturz. Ein Vergleich von Tag und Stunde ergab Übereinstimmung, und Johannes schloß: »Also waren Sie es, die mich gehalten haben!«[70]

---

68 E. Herrigel, a.a.O., S. 75.

69 Manuscrito 12738 der Nationalbibliothek Madrid.

70 Crisogóno de Jesús Sacramentado, Doctor Mysticus. Leben des heiligen Johannes vom Kreuz, hrsg. u. übers. v. O. Schneider. München u.a. 1961, S. 273.

6. Die Unabhängigkeit der Übertragung von der zeitlichen Entfernung

Die Kraft der Übertragung scheint auch unabhängig von der Zeit zu sein. Dafür spricht, soweit ich sehe, die allgemeine Erfahrung, daß uns jahrhunderte- und jahrtausendealte Werke der Musik, der Literatur und der Bildenden Kunst in dem Maße der Tiefenkraft, aus der heraus sie entstanden sind, und unserer Offenheit innerlich immer noch zu bewegen und zu erschüttern vermögen. Der Atem des Autors scheint im Duktus der klanglichen und materialen Formen bewahrt, gleichsam konserviert zu sein. Er gewinnt seine lebendige Dynamik zurück in dem Augenblick, da jemand, von dem Werk angezogen, die Existenz dieses Atems erspürt, auf sich wirken läßt und in den eigenen Lebensvollzug aufnimmt.

III. Die Sprache Gottes

Heimo Dolch hat manchmal gesagt: »Gott hat zu uns gesprochen in menschlich verstehbarer Sprache, mit menschlichen Worten.« Damit ist zweifellos auch die rationale Sprache und die ihr zugeordneten diskursiven Fähigkeiten des menschlichen Geistes gemeint. Aber wir dürfen die intuitiven Fähigkeiten des menschlichen Geistes und die ihnen zugeordneten Ausdrucksweisen in Klang und Schweigen, Bild und Bildlosigkeit, Bewegung und Ruhe aus dieser menschlichen Sprache nicht ausklammern. Letztlich ist alles, was Gott in das menschliche Genom eingeschrieben hat, menschliche Sprache, das Instrument, auf dem Er Sein Lied spielt, und das Ohr, das Er uns zum Hören gegeben hat. Worauf es ankommt, ist, alle Dimensionen unserer Hörfähigkeit (wieder)zugewinnen, wenn wir erneut ernst machen wollen mit dem Gebot – und der Gnade! –, Gott mit allen Kräften zu lieben. –

Erinnerungen aus der Zeit um und mit Romano Guardini

Von Walter Baier

Wenn ich mich frage, wann der Name Guardini das erste Mal für mich Bedeutung gewann, so kann ich das nicht mehr genau angeben. Es mag wohl schon Anfang der zwanziger Jahre gewesen sein, mit seinem Wirkungskreis im Rahmen der Jugendbewegung in nähere Fühlung gekommen zu sein, wo er besonders auf der Burg Rothenfels im *Quickborn* mehr und mehr in Erscheinung trat. Diese katholische Jugendbewegung war mir bereits in meinen letzten Schuljahren in Augsburg bekannt geworden – unmittelbar in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg.

1. Berlin

Erst Mitte der zwanziger Jahren – ich hatte mich an der Münchner Universität für das Fach Tiermedizin eingeschrieben – hatte ich das Glück, auf einen Kreis zu stoßen, der sich um den Tiroler Geistlichen Johannes Maister scharte und wo ich erstmals bewußt von Guardini hörte. Doch erst als sich mir die glückliche Gelegenheit bot, an der Anatomie der Tierärztlichen Hochschule – späterhin eine Fakultät der Universität – in Berlin eine Prosekur wahrzunehmen, durfte ich Romano Guardini persönlich erleben. Glücklicherweise hielt er seine Vorlesungen abends, so daß ich sie außerhalb meines strengen Dienstes besuchen konnte. In einem entlegenen Hörsaal im dritten Stock der Universität begegnete ich so erstmals leibhaftig seiner Person, und von Beginn seines Vortrags an war ich in eine sonderbare Ergriffenheit versetzt. Nach den vielen Jahrzehnten sind mir heute in der bedauerlichen Verschwommenheit der Erinnerung zunächst besonders seine Ausführungen über Montaigne gegenwärtig. Durch die verschiedensten Themenkreise hindurch war für mich immer spürbar, daß die Entwicklung einer christlichen Anthropologie ihm ein entschiedenes Anliegen war, wobei mir besonders seine Gedanken über Dostojewski und Pascal noch besonders nahe sind.

Ich besuchte Guardinis Vorlesungen allenthalben mit zwei Freunden, die ich noch aus meiner Münchner Zeit her gut kannte. So war es mehr Wunsch als Hoffnung, über die beiden, die mit Guardini vertrauter waren, mit ihm zu guter Stunde persönlich bekannt zu werden. Erschwerend war wohl, daß Guardini nach überwundener Anstrengung unvermittelt und bewußt allein nach Hause eilte. Nun wurde ich von den beiden Freunden in meinem Wunsch kräftig auf den Arm genommen. In der Sache selbst, ließen sie mich wissen, sei derzeit wohl nichts auszurichten, vielleicht aber könne ich etwas über Guardinis Hund erreichen. Denn falls dieser eines Tages einmal krank werden sollte, würden sie alles versuchen, mich als behandelnden Tierarzt zu Guardini ins Haus zu bringen. Anscheinend aber blieb der Hund immer gesund, und so kam es eben damals zu keiner persönlichen Begegnung.

Lediglich als Reminiszenz will ich noch ein Ereignis aus diesen Tagen wiedergeben. Im Februar 1929 war Dr. Carl Sonnenschein, der leidenschaftliche Leiter und Begründer der katholischen-sozialen Studentenbewegung, im Alter von nur 53 Jahren verstorben. Ich war anwesend, als der Leichenzug zu Sonnenscheins Bestattung unter großer Beteiligung die unweit der Universität gelegene Hedwig-Kirche, die Bischofskirche Berlins, verließ, was in dieser allenthalben profanen Stadt eine außerordentliche Ehrung bedeutete. Besonders eindrucksvoll war, als »Unter den Linden« der Kondukt bei seiner Überquerung der Straßen den Verkehrsfluß der Millionenmetropole zum Erliegen brachte und dort weit sichtbar den Verkehr staute. Das alles war damals in Berlin noch möglich.

Nach knapp zwei Jahren ging auch meine erlebnisreiche Zeit in Berlin zu Ende. Mein Chef erlag einer Berufsinfektion, und ich folgte daraufhin einem Ruf der Tierärztlichen Hochschule zu Hannover. Dort erfolgte bald meine Habilitation. – All die nächste Zeit verdiente wegen ihrer Bewegtheit eigentlich einer eingehenden Erörterung. Trotzdem sich während dieser keine besonderen Bezogenheiten zur Person Guardinis vermelden lassen, so möchten bei aller zeitgeschichtlichen Brisanz

und der eigenen damit verbundenen kritischen Lebensumstände wenigstens einige signifikante Situationen angesprochen sein. Bei all der schicksalsbedingten Ferne war »uns« sein Geist ein getreuer Begleiter.

Im folgenden Jahr heiratete ich nämlich Margarete Hakenholz, die zuvor bei einem rührend um uns besorgten Franziskanerpater konvertierte. Dieser war uns in all den kommenden schlimmen Tagen unser wichtigster Beistand. Nach kaum zu schildernden Intrigen und Provokationen aufgrund meiner von mir nicht verhehlten Gesinnung wurde ich an »Führers Geburtstag« 1933 fristlos entlassen. Selbst mir nahestehende Kollegen, speziell die Professoren, waren in ihrem Verhalten nicht mehr zu erkennen. Mein Chef, der zunächst noch einen gewissen Grad der Rührung zeigte, hatte noch den Mut, bevor auch er sich im weiteren völlig von mir abwandte, mir zu eröffnen, daß meine Berufung auf den Lehrstuhl in München bevorstand. Unser wohl aufgrund der heftigen Aufregungen zu früh geborenes Kind verstarb bereits nach vier Wochen. In äußerst bedrängter Situation, ohne irgendein Einkommen, waren wir letztlich nicht mehr in der Lage, selbst für unsere Wohnungsmiete aufzukommen. Zudem lag meine Frau schwer erkrankt darnieder. Nur meine Studenten hielten rührend zu mir. Sie veranlaßten mich, in einem von ihnen besorgten Vereinslokal einer Schneider-Innung sie abends zu unterrichten. Doch auch dieses schöne Vorhaben wurde alsbald zunichte. Eines Tages wurde entdeckt, daß sie hierzu notwendige anatomische Präparate unerlaubterweise »entliehen« hatten. Im Hochschulhof mußten sich die jungen Semester in einer Reihe aufstellen. Als ein NS-Funktionär befahl, daß all jene vorzutreten hätten, die meinen Sonderunterricht besuchten, geschah das Sonderbare, daß allesamt geschlossen ohne Ausnahme der Aufforderung folgten – auch jene, die meine Kurse nicht besuchten. Mir schien es aussichtslos, irgendwie anderweitig beruflich ein Auskommen zu finden, da ich als Dozent und Wissenschaftler eines Grundlagenfaches keinerlei Erfahrung in praktisch-tierärztlicher Tätigkeit aufzuweisen hatte. Nach reichlicher, in Bitternis verbrachter Zeit kam unverhofft mein ehemaliger Koassistent und Gesinnungsgenosse, der Veterinärarzt Dr. Walter Freese besuchsweise bei uns vorbei. Kurz entschlossen entführte er mich nach seiner Wirkungsstätte Bad Hersfeld. Dort modulierte er in harter Schulung den Anatomen soweit zu einem tierärztlichen Praktiker, daß mir am Ort eine bescheidene Existenz gesichert schien. Doch alsbald wurde mir durch besondere Maßnahmen des Gauleiters auch diese wieder entzogen.

2. Im Bannkreis der Burg Rothenfels

Nach vielseitigen, zunächst ergebnislosen Versuchen, anderweitig eine Basis für eine neue Existenz zu finden, folgte ich schließlich aufgrund einer Annonce in einem Tierärzte-Blatt dem Angebot einer Praxisübernahme in Unterfranken. Wo die von Frankfurt nach Nürnberg führende große Staatsstraße den Spessart verläßt, führt eine erst durch König Ludwig I. veranlaßte, bemerkenswert schöne, massive Steinbrücke über den Main nach dem freundlichen Kreisstädtchen Marktheidenfeld. Der Großteil der von dort aus geführten Praxis lag diesseits des Mains in den ärmlichen Dörfern der ausgedehnten Waldungen. Dort gab's noch Schweinehirten, die die Tie-

re von mehreren Kleinbauern zur Eichel- und Bucheckernmast in die Gehölze trieben, wie auch Ziegenhirten, die auf den mageren Gemeindeweiden ihre oft sehr umfangreiche Herde hüteten. So mußte sich auch ein Tierarzt, um für seine Familie den nötigen Lebensunterhalt bei diesen landwirtschaftlich bescheidenen Verhältnissen zu beschaffen, sehr bemühen, so daß ihm zur Pflege geistiger, kultureller wie musischer Interessen kaum mehr Zeit zugemessen war.

Am Rande, aber noch innerhalb meines Praxisgebietes, lag stromaufwärts Rothenfels, die kleinste Stadtgemeinde Bayerns, zu Füßen der Burg Rothenfels, zu welcher der Fahrweg zunächst steil bergauf, dann durch das kleinbäuerliche Dörfchen Bergrothenfels führt. So war es denn, daß ich erstmals das Sträßlein hinauffuhr, zur Burg gerufen, um nach den dort erkrankten Schweinen zu sehen. Die große Anzahl der Gäste machte es möglich, aus den Küchenabfällen bis zu vier Tiere zu mästen, um dann der Selbstversorgung der Burgküche von Nutzen zu sein. Seitwärts ab vom äußeren Burghof, angelehnt an einen Hügel, neben dem Waschhaus und dem Schlachthaus in einem kleinen verträumten Wirtschaftshof, befanden sich reichlich im Dunkeln das Hühnerhaus und nach Art eines kleinen Verließes der Schweinestall, dieses alles gegenüber dem sogenannten »Gartenhaus«, in dessen oberem Stockwerk sich Guardinis Wohnräume befanden. Zu ebener Erde wohnten Hans und Lene Waltmann, denen die organisatorische und wirtschaftliche Leitung der Burg oblag. Meine erste Begegnung war nun dort mit Lene Waltmann, die, sehr besorgt um ihre Schützlinge, mich umgehend zum Schweinestall geleitete. Offensichtlich litten einige Tiere an Schweinerotlauf. Ich versorgte sie durch eine entsprechende Impfung, und trotz meiner Behandlung wurden sie alsbald wieder gesund.

Dies war nun der seltsame Weg, der mich nach langen Jahren mit ihren ungeheuren Wandlungen wieder in die Nähe Guardinis bringen sollte. Bei all der Nüchternheit der tierärztlichen Verrichtungen fand sich schließlich Gelegenheit, der Burgverwalterin zu bekennen, daß ich einst in Berlin begeisterter Hörer von Guardini gewesen sei und mich mit ihm geistig immer noch sehr verbunden fühle. Spontan entwickelte sich ein äußerst freundliches und verbindliches Gespräch in sonst allenthalben unmöglicher Offenheit und vorbehaltloser Nähe des Denkens und Fühlens. Dies war die Geburtsstunde einer langen, zumeist herzlichen, aber mitunter auch nicht ganz problemlosen Freundschaft mit mir und weiterhin auch besonders mit meiner Frau zu Lene Waltmann und ihrem Mann Hans. Daraus entwickelte sich bald ein inniger Kontakt zur Burg und ihrem Leben. So kam auch die große Stunde, in welcher wir mit Guardini persönlich bekannt werden durften, wohl anläßlich einer Tagung in der Wohnung der Waltmanns im vorbenannten Gartenhaus. Erstmals war es 1937, daß meine Frau voll an der Tagung teilnehmen konnte. Es war in der Zeit, als sie mit unserer Tochter Barbara in Hoffnung war und in einer der Kemenaten Wohnung bezog. Fernab von dem Getriebe meiner Praxis hatte sie so Muße, sich ganz den Vorträgen Guardinis zu widmen; von da an war sie so sehr von seinem Geist erfüllt, daß diese Begegnung zur Geburtsstunde einer nunmehr für das ganze Leben bedeutungsvollen Verbundenheit wurde, die in späteren Jahren dann sogar zu einer persönlichen Freundschaft führte.

Mithin möchte ich im folgenden nun versuchen, Begebenheiten mit und um Guardini aus meinem Erinnern wachzurufen. Sie sind ohne direkten Bezug auf sein

geistiges Wirken und Schaffen aufgegriffen, auch ziemlich willkürlich ohne besondere Rücksicht auf ihre zeitliche Folge und so auch bei unterschiedlichsten Gelegenheiten, schlecht und recht bekundet, auch aus aller Zufälligkeit und der Gunst des Schicksals. Bald ergaben sich im Wechsel der Zeiten nähere Kontakte zu liebenswerten Leuten, wie zu Lene Waltmanns Schwester Lisbeth Wilmes und ihrem Mann, einem besonderen Verehrer von Dilthey, die noch, wie die dann mit Felix Messerschmidt, dem besonders lehrbeflissenen, zuweilen auch lehrhaft anmutenden Chorregenten, weit in die geschichtliche Entwicklung des neuen Lebens auf der Burg zurückreichten. So waren es viele schöne Abende im vertrauten Kreis um Guardini in oft recht froher Ungebundenheit. Besonders erinnerlich ist mir ein Abend, als sich in der Runde ein heftiges Streitgespräch zwischen Hans Waltmann und mir entspann. Dabei kamen wir so in Rage, daß wir uns alsbald einander gegenüberstehend so sehr ereiferten, daß es letztlich zu Handgreiflichkeiten kam. Diese führten schließlich zu einer so starken Rauferei, daß wir uns beide am Boden kugelten und erst ziemlich erschöpft den Austrag beendeten. Dieses Match wurde von der Tischgesellschaft vergnüglich verfolgt, offensichtlich besonders erheitert auch von Romano Guardini. Die Mutmaßung, daß wir Streiter vielleicht etwas angetrunken uns zu solchen Heftigkeiten hätten hinreißen lassen, entbehrt seiner Begründung, da damals noch vom *Quickborn* her das Gebot der Abstinenz auf der Burg strikt gewahrt wurde, ein Gebot, dem wir später in gehobener Stimmung kaum standhalten mochten.

Denkenswert unser erstes Zusammensein mit Eugen Jochum und seiner Frau Maria im Gartenhaus mit Guardini und den Waltmanns. So war es eines Abends, daß Eugen Jochum und ich verstohlen den steinigen, steilen und krummen Steig in die Stadt Rothenfels hinuntereilten und mit einer tüchtigen Portion Frankenweins wiederkehrten. Kein Widerspruch, nur schmunzelnde Billigung, besonders von Seiten Guardinis, so daß solcher Animismus von nun an noch viele gemeinsame, gute Stunden beseelte.

Um diese Zeit mag sich dann auch der Geist der Burg vom engeren bündischen Ritual des auch weiterhin fortbestehenden *Quickborn* zum geöffneteren Leben der mittlerweile mehr und mehr heranwachsenden und weiterhin dominanteren Gesellschaft der Freunde der Burg Rothenfels entfaltet haben. Damals war noch die große Burgküche im Unterflur des großen Amtshauses, während man heute dort in selbigen, zum Weinstüberl umgestalteten Räumen genüßlich sich dem Homburger Weißen und dem Klingenberger Roten beigesellen kann, was wohl Guardini nicht mehr miterlebt hat. Bei dem heutigen Tagungsgetriebe hätte er sich dort auch kaum wohlgefühlt. Während man sich Guardini niemals als einen regelmäßigen, kaum sporadischen Gasthausbesucher vorstellen kann, so war er hingegen einer pfleglichen Küche sehr wohl zugeneigt, wohl nicht ohne selbsttätige Erfahrung. Diese durften wir eines schönen Tages mit eigenen Augen erfahren.

Waltmanns hatten draußen im Spessart ein äußerst romantisches Refugium. Am westlichen Tor des fürstlichen Wildparks, unweit des Bächleins »Haferlohr«, befindet sich an der Durchgangsstraße das damals noch dienstlich genutzte Forsthaus »Diana«. Von diesem führte quer hinauf durch den Wald ein ziemlich verfallener Fuhrweg zum alten, inzwischen aufgelassenen kleineren Forsthaus, der alten »Dia-

na«. Das benötigte Wasser mußte noch mit der Bütte vom Brunnen an der Straße mit schwerer Müh' auf dem Rücken zur verräucherten Kuchel nach oben gebracht werden. Und nun, so unvergeßlich, am offenen Feuer des kleinen Herdes, mit langer, blauer Schürze angetan, wirkte als Koch Romano Guardini. Es war ein wohliger Duft, der aus Pfanne und Schüsseln strömte, nur weiß ich nach den nunmehr über fünfzig Jahren leider nicht mehr, was dabei speziell auf die Teller kam.

Als übrigens die Burg im August 1939 von der Gestapo beschlagnahmt wurde, war die alte »Diana« zum Fluchtort für Waltmanns geworden, bis sie späterhin ein Unterkommen in Erlach am Mainufer gegenüber dem altehrwürdigen Neustadt fanden.

Nun gab's da in jenen Tagen noch spezielle Gelegenheiten, um mit Guardini näher zusammenzusein. Wenngleich der Besitz eines Autos, der bei mir berufsnotwendig, damals schon längst nicht mehr etwas Besonderes war, so mangelte es auf der Burg, wie im nahen Dorf Bergrothenfels, noch weitgehend an solcher Fahrgelegenheit. Man konnte Guardini eine sichtliche Freude machen, ihn zu Ausflügen mit dem Wagen einzuladen. Er war dabei immer von hellem Vergnügen erfüllt und liebte dann sehr das schnelle Fahren, ganz gegensätzlich zu seiner sonstigen Bedächtigkeit. In Erinnerung ist eine besonders heitere Fahrt zum Kreuzberg in der hohen Rhön, wie dann auch eine über Tage dauernde Reise, auf der er mich, als Gutachter vor Gericht nach Kassel gerufen, mit meiner Frau begleitete und ihn die schöne Landschaft Hessens besonders angesprochen hat. Uns hat es sehr berührt, daß er sich uns damals als ebenso schlichter Besucher des Sonntagsgottesdienstes beigesellte, was wir es bis dahin von einem Kleriker in dieser Art noch nicht erlebt hatten.

Nun drängt sich unversehens bei der Niederschrift dieses Erlebnisses ein ganz besonderes Erinnern auf. In eben dieser Kirche wurde bei dieser Gelegenheit die Hostie in strahlender Monstranz zur Verehrung ausgesetzt. Dieses war Veranlassung zu einem sehr subtilen Gespräch – unter anderem darüber, warum dieses bei Gottesdiensten auf der Burg nie geschah. So konnte ich mir auch später nicht vorstellen, daß sich Guardini an einer der Fronleichnamsprozessionen, wie etwa später die Professoren in München in ihren Talaren, beteiligt hätte.

Freilich durfte ich ihn dann auch auf einer anderen denkwürdigen Fahrt nach Würzburg geleiten. Es sei nicht näher ausgeführt, mit welch hartem und oft recht peinlichem Austrag Guardini und die Burg seinerzeit mit der allgewaltigen Klerisei belastet waren. Unter diesen obwaltenden Umständen war Guardini zur Audienz beim Bischof gebeten. Gern möchte man das Erinnern vermissen, als die Exzellenz Ehrenfried, aus der damals sehr antiquierten Katholizität Eichstätts nach Würzburg berufen, der Burgkapelle sogar das Sanctissime verwehren wollte, an der dortigen, freilich sehr modernen Madonna der Maria Eulenbruch heftigsten Anstoß nahm und damit der Burg und auch Guardini seinen bischöflichen Segen entschieden vorenthalten hat. Guardini war diese Fahrt nach Würzburg, wohl die einzige Begegnung mit dem hochwürdigsten Herrn, äußerst bitter. Es wurde vermieden, im Näheren mit ihm darüber zu sprechen, doch möchte ich mich erinnern, daß wir in entspannter und freundlicher Stimmung wieder zur Burg zurückgekehrt sind. Weiterhin zeigte sich dann auch, daß immerhin noch mit einigem Wohlwollen von Seiten des Episkopus zu rechnen war.

Als bezeichnend für die Stimmung maßgeblicher kirchlicher Kreise gegenüber den von Guardini initiierten liturgischen Entwicklungen auf der Burg auch noch in späteren Jahren mag folgende Begebenheit angeführt sein. Die Wiedererweckung der Feier der Osternacht auf Burg Rothenfels durch Guardini war eine der bedeutungsvollen Neuerungen im liturgischen Geschehen der Katholischen Kirche, die damals wohl kirchenbehördlich noch nicht entsprechend abgesegnet war. Rothenfels, wie die Burg, lagen im Aufsichtsbereich des Dekanats Marktheidenfeld, dem der an und für sich von uns sehr geschätzte Geistliche Rat Ruf vorstand. Als er, um kirchliche Ordnung äußerst bemüht, erfuhr, daß sich selbst die Alumnen des Würzburger Priesterseminars an der Mitternachtsfeier beteiligten, eilte er zu seinem Bischof nach Würzburg, um umgehend Anzeige gegen sie wegen widerrechtlichen Verhaltens zu erstatten. Nach Ehrenfried war aber mittlerweile der junge, mit uns später sehr vertraute Julius Döpfner Inhaber des bischöflichen Stuhles. Er beschied dem Pfarrer Ruf, wieder beruhigt nach Hause zu fahren, denn er hätte sich sehr gewünscht, daß nicht nur einige, sondern alle Alumnen zur Osternacht mit auf der Burg gewesen wären.

Bei alldem vielen, was über Guardini gesagt und berichtet wird, kommt kaum irgendwo und irgendwie zum Ausdruck, wie sehr er mitunter von Frohmut, sogar herzhafter Heiterkeit erfüllt sein konnte, während ihm in freundlichen Begegnungen oft nur ein zustimmendes Lächeln abzugewinnen war. So war es zum Beispiel eines Abends, wo man, wie so oft bei den Tagungen auf Rothenfels, sich zumeist zu musikalischen Darbietungen, zum gemeinsamen Singen oder dann auch zu irgendeiner entspannten Geselligkeit zusammenfand. Ich war aufgefordert worden, Auszüge aus den *Lausbubengeschichten* von Ludwig Thoma vorzulesen. Ich konnte dies auf mir zustehender mundartlicher Färbung einigermaßen hinkriegen. Aber wie kaum vorher und nachher erlebt, zeigte sich, wie herzhaft Guardini lachen konnte, nicht laut heraus, aber doch so, daß es ihn dabei ganz kräftig geschüttelt hat und dieses wieder in einem fort bei jeder weiteren deftigen Stelle.

So war er auch ansonsten mitunter sehr zugänglich für heitere Berichte, die er mit einem unnachahmlichen listigen Schmunzeln mitanhörte, und, wenn auch selten genug, flocht er selbst einen witzigen Spruch in ungezwungene Gespräche. Oft waren es auch seine mit einem begütigenden Blick eingebrachten Bemerkungen, mit welchen er unvermittelt ungute Situationen zu besänftigen wußte. Im engeren Kreis war eines Tages eine heftige Auseinandersetzung über das mißbilligte Verhalten einer ansonsten sehr befreundeten Frau entbrannt, die dann letztlich sogar der Lügenhaftigkeit bezichtigt wurde. Lakonisch beendete er den Diskurs mit seinem Bemerken: »Was habt ihr denn mit der Guten? Diese Frau lügt nicht, sie hat eben ein dynamisches Gedächtnis.« Oder: Als sich einer, von einer Italienreise zurückgekehrt, über das dort wiederholt festgestellte unbotmäßige Verhalten besonders von Ministranten während des Gottesdienstes entsetzte, kam es von Guardini lächelnd zurück: »Die dort können sich auch in der Kirche viel zwangloser benehmen, die stehen viel mehr mit dem lieben Gott auf ›Du und Du‹ wie wir.«

In seiner Rede zum 100. Geburtstag Guardinis sagte der Direktor der Katholischen Akademie Henrich: »Wer war der Mann, der nächtlicherweise ins Kino in der Münchener Occamstraße ging?« Dabei wurde wieder das Erinnern wachgerufen;

darüber, daß wir, lediglich um dort einen Film anzusehen, eines abends mit Guardini von der Burg aus nach Würzburg gefahren sind. Ich glaube, es war der rührende Film *Der Außenseiter*, in dem Heinz Rühmann als Wandersbursch durch eine Reihe kurioser Umstände in den Besitz eines Kutschengauls kam, mit dem er dann durch ein gewonnenes Rennen einen unerwarteten Besitz errang, der ihm samt Pferd wieder abhanden kam. Mit verschmitztem Lächeln ließ Guardini allenthalben ein recht jugendliches Ergötzen verspüren, besonders, als in den letzten Szenen Rühmann mit dem Knotenstock und dem Sackl auf dem Rücken, im Wechsel mit einem Vöglein pfeifend, wieder völlig unbeschwert und heiter in die weite Welt hinauszog.

Wenn von den vielseitigen Bedrängnissen auf der Burg in der Zeit all der Jahre bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges nicht die Rede war, sondern der Absicht dieser Zeilen entsprechend, besonders meine persönlichen Begegnungen mit Romano Guardini aus meinen Erinnerungen festgehalten werden sollten, so wäre es eine Lücke, wenn ich nicht ein besonders einschneidendes Erlebnis auch hier wiedergeben wollte, wenngleich es bereits anderen Orts (Barbara Gerl, Romano Guardini. Leben und Werk. Mainz 1985) seine Darstellung gefunden hat.

Es mag rückschauend als ein besonderer Segen der Fügung gelten, daß sich die Burg noch bis 1939 den Zugriffen des Nazi-Regimes entziehen konnte, wohl durch kluges Verhalten und überlegte Maßnahmen nicht nur Guardinis selbst, sondern durch manche der dort beflissenen Geister. Wenn ich mich unter vielem anderen der dabei außerordentlichen Gewitztheit ganz besonders der Burgverwalterin Lene Waltmann erinnere, so hatte sie, schon um gewisse Absicherungen um den nahen dörflichen Bereich zu treffen, wohl nur unter Überwindung entsprechender bitterer Hemmungen, die Leitung der N.S.-Frauenschaft des Dorfes Bergrothenfels übernommen. Sie zögerte dann aber auch nicht, dort eine christliche Weihnachtsfeier abzuhalten. Dabei ist in meinem Gedächtnis besonders lebendig, daß sie mutig mich aufbot, vor den dann sehr gewillten und auch gerührten Frauen die *Heilige Nacht* von Ludwig Thoma vorzutragen.

Aus erst nach dem Krieg zugänglichen Akten ist ersichtlich, daß diese Vorgänge den nationalsozialistischen Überwachungsorganen nicht unbekannt blieben. Ein Schreiben des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS, Oberabschnitt Süd, Unterabschnitt Mainfranken, an die geheime Staatspolizeistelle Würzburg vom 29. April 1938 bezeugt die in ihrem Ausmaß bislang unbekannte Gefährlichkeit und das schlimme Wagnis solchen Verhaltens. Darin heißt es u.a.: »Frau Waltmann ist, ungeachtet ihrer Mitgliedschaft zur NSDAP und ihrer Eigenschaft als Frauenschaftsverwalterin in Bergrothenfels, politisch absolut unzuverlässig. Bei Frau Waltmann handelt es sich zusammenfassend um eine fanatische Anhängerin des politischen Katholizismus, die es geschickt versteht, ihre wirkliche Haltung unter angeblich nat. soz. Einstellung zu verbergen ...« »Die Vereinigung der Burgfreunde, die im schärfsten Gegensatz zum Nationalsozialismus steht, ist trotz aller gegenteiligen Versicherungen eine Zusammenfassung von Kräften zur Bekämpfung und Überwindung nat. soz. Weltanschauung.«

Den Ernst der in seinem vollen Ausmaß von uns noch nicht erkannten Gefährdung der Burg wie auch der Person Guardinis, bezeugen mir nur noch teilweise zugänglich gewordene Akten. So hieß es in einem Fernschreiben der politischen

Polizei Würzburg bereits am 6. April 1936 in bezug auf die damalige Ostertagung: »Ich ersuche um schnellste Weisung, ob ich das Kapitel Burg Rothenfels durch die Verhinderung der Zusammenkunft abschließen kann, um die Burg endlich auszuräumen.« Einem Schreiben des Sicherheitsdienstes an die Gestapo in Würzburg vom 3. Mai 1938 ist zu entnehmen: »Haussuchung auf der Burg nach belastendem Material wird, da ziemlich aussichtslos, nicht für tunlich gehalten, erfolgversprechender allenfalls bei dem geistigen Haupt der Vereinigung Professor Romano Guardini.«

Als dann allerdings das Verhängnis trotz allem ziemlich unerwartet über die Burg hereinbrechen sollte, führte dies zu einer ganz besonderen schicksalhaften Begegnung mit Guardini. Anläßlich einer Fleischbeschau in einer Notschlachterei in dem Marktheidenfeld nahen Dorf Üttingen – ein blinder Zufall, aber wie vorherbestimmt – hörte ich bei der Erledigung meiner Geschäfte aus der nebenanliegenden Küche unwillkürlich ein Gespräch von Männern (wohl Mitgliedern der Gestapo), daß in den nächsten Tagen die Burg »aufgeräumt« werden sollte. All meine übrigen Verpflichtungen hintanlassend, nichts wie heim und nach dem alten Forsthaus »Diana« im Spessart, wo sich die Waltmanns, wohl auch mit den Wilmes und Felix Messerschmidt, aufhielten, um sie umgehend über die drohenden Vorgänge in Kenntnis zu setzen. Dort wurde beschlossen, daß ich umgehend mit Messerschmidt nach München fahren sollte, um mit dem herbeizurufenden Guardini und dann Rolf Amann, dem damaligen Vorstand der »Burgfreunde«, das Weitere zu veranlassen. Guardini war seinerzeit am Waginger See – wie ich glaube bei Sattlers –, und ich konnte ihn rasch erreichen. In kürzester Zeit fanden wir uns in München in der Possartstraße, wo meine Eltern wohnten, zu dritt zusammen, um umgehend nach Schwabing zu Amann zu fahren. Dort war die Bestürzung groß, und man war sich einig, wohl aus gutem Grund, alle entsprechend verfänglichen Akten zu verbrennen. Ich sehe noch wie heute, daß wir all die vielen Dokumente und Unterlagen, ein unersetzliches Material, zu unserem nicht geringen Schmerz den lodernden Flammen seines Kachelofens übergaben. Uns lag daran, vor allem Zeugnisse aus der Frühentwicklung des Lebens auf der Burg zu vernichten, besonders die aus der Zeit Dr. Strehlers, des Mitbegründers des *Quickborn*. Als besonders belastend für Guardini als dem Nachfolger Dr. Strehlers erschienen uns dessen Bestrebungen um ein neues Gemeinschaftsleben auf der Burg, das, nachdem es auch zeitweilig verwirklicht wurde, aus der Sicht der Gestapo gewisser sozialistischer, wenn nicht gar kommunistischer Kriterien hätte verdächtigt werden können. Beseitigt wurden so auch die mannigfachen Aufzeichnungen über die einzelnen Persönlichkeiten, die auf der Burg tätig waren, so auch die Verzeichnisse der Mitglieder der Quickborner und der Freunde der Burg Rothenfels. Selbst auf der Heimfahrt entledigten wir uns noch im Altmühltal heute wieder wichtiger Papiere. Vielleicht haben wir durch dieses alles Guardini vor Schlimmem (Konzentrationslager?) bewahrt. Selbst nach der dann wirklich kurz daraufhin erfolgten Besetzung und Beschlagnahme der Burg hat Hans Waltmann durch eine nicht unbedenkliche Kletterei nachts weiteres gefährliches Material aus dem bewachten Büro am Burgeingang herausgeholt und dann wohl auch vernichtet.

Guardini kehrte wieder unbehelligt an den Waginger See zu seinen Freunden zurück. Er war ja bereits im selben Jahr seiner Professur enthoben worden. So kam

dann alsbald der Krieg, der für mich kaum mehr persönliche Beziehungen zu Guardini möglich machte. Er hielt es erfreulicherweise noch einige Jahre dort aus, und ich weiß nur noch, daß ihm dort, in Zeiten der Not, das ihm von meiner Frau zuweilen zugeschickte Bauernbrot besondere Freude bereitet hat. Noch bevor die »bösen Polen« uns »kriegerisch bedrohten«, wurde ich zunächst zur Rekrutierung von Bauernpferden beigezogen. Die Soldaten des so weiter ausgerüsteten Würzburger Pionierbatallions bekamen damals schon ihre Erkennungsmarken, und als es dann mit dem Polenfeldzug erst richtig losging, wurde ich trotz meiner Wehrbeschränkung endgültig und so für die ganze weitere Dauer des Krieges zum Wehrdienst in dem Nürnberger Heimatpferdelazarett eingezogen. Im Laufe der Jahre erfuhr ich dann, daß Guardini zu seinem Freund Joseph Weiger in das stille schwäbische Dörfchen Mooshausen übergesiedelt war.

Mit Pfarrer Joseph Weiger war mein Bruder Othmar, seinerzeit noch als Professor für Mathematik in Stuttgart, in besondere Beziehung getreten und hatte, als geborener Augsburger in schwäbischer Wesens- und Mundart und gemeinsamer Denkungsart zutiefst verbunden, herzliche Freundschaft geschlossen. So war ich auf diese Weise Weiger längst nahe, bis ich ihn dann anläßlich eines unvergeßlichen Besuches in Mooshausen selbst näher kennenlernen durfte, woraus sich alsbald auch zwischen uns zu meiner unerwarteten Beglückung das wechselseitig brüderliche Du-Verhältnis ergab.

Allein daß Guardini bei einem seiner intimsten Freunde in der schweren Zeit Zuflucht gesucht hat, zeigt, wie sehr seinem Herzen ein Mann voll tiefsinniger Heiterkeit und uriger Lebenstüchtigkeit nahestand und er sich, bis die Stürme sich wieder legten, dieser nahezu heimatlichen Geborgenheit hingab. Pfarrer Weiger war wohl ein ausgezeichneter Theologe, im speziellen Mariologe, wofür er dann auch den Ehrendoktor in Tübingen bekam. Dieses haben mir seine tiefgründigen Fastenpredigten bezeugt, denen ich in weiteren Münchner Tagen von der Kanzel zu St. Ludwig beiwohnen durfte.

3. München

Mein Interesse, an einer hohen Schule wieder der Lehre und Forschung dienen zu dürfen, war seit meiner Entlassung 1939 als Dozent an der Tierärztlichen Hochschule zu Hannover unentwegt lebendig geblieben. 1939 hatte mir die Tierärztliche Fakultät zu Leipzig eine Umhabilitierung mit entsprechender Planstelle angeboten. Diese wurde mir aber von dem damaligen Reichskultusminister Rust wegen »politischer Unzuverlässigkeit« jäh abgelehnt. Einen Ruf 1939 nach Persien an die Universität Teheran habe ich abgelehnt, da ich mit Frau und Kind die Unsicherheit vorgeahnter, dann alsbald eingetretener Ereignisse nicht auf mich nehmen wollte.

Nach glücklich überstandenem Krieg habe ich eine Anfrage der Humboldt-Universität zu Berlin nicht mehr weiter verfolgt, da ich das ganz große Glück hatte, einen Ruf an die Universität München zu erhalten. An der dort nahezu völlig zerstörten Tierärztlichen Fakultät waren es bislang nur drei Professoren (Demall, Hilz, Westhues), die sich mit allen Kräften bemühten, zunächst den Lehrbetrieb wieder in

Gang zu bringen. Mir als dem Vierten war in dem einstigen Pferdelazarett auf dem Oberwiesenfeld unter bescheidensten Umständen bei bereits 900 wartenden Studenten ein Betätigungsfeld anheimgegeben. Die Antrittsvorlesung, wie auch die weiteren, fanden in einer Garage statt. Im Pförtnerhaus, in dessen Loge die Kommandostelle der berittenen Polizei einquartiert war, diente ein weiterer, etwas größerer Raum als Arbeits-, Verwaltungs-, Prüfungszimmer und zugleich, mit einem Bett hinter dem Schrank, auch als Schlafzimmer, die kleine Küche als Operationsraum für Kleintiere.

Ein ganz besonderer Segen dieser harten Tage waren da die Besuche der abendlichen Predigten in St. Ursula in Schwabing von Guardini, der um dieselbe Zeit mit mir an die Universität München, aus Tübingen kommend, berufen worden war. Wir begegneten uns erstmalig nach den langen Jahren wieder vor der Universität auf dem Geschwister-Scholl-Platz. Da sagte er, mir freudigst die Hand reichend, im rührenden Versuch, dem »Bayerischen« gerecht zu werden: »Jetzt ziagt sich was 'zamm.«

Meine Frau konnte, was mir aus rein zeitlichen Gründen verwehrt war, mit ziemlicher Regelmäßigkeit seine mit Begeisterung aufgenommenen Vorlesungen besuchen. So war sie bestürzt, als sie nach einer Sitzung von ihm befragt wurde, wie weit er sicher sein dürfe, wirklich verstanden worden zu sein. Aus solchen Begegnungen entwickelte sich ein mehr und mehr persönliches Verhältnis, bis er ihr, zumal er sie schon immer als »Frau Gretl« ansprach, dann in guter Stunde zu ihrer ganz besonderen Beglückung das »Du« des ihr zugeneigten Freundes anbot.

Wohl gab es verschiedene Gründe, etwa die, irgendeine Kleinigkeit zu überbringen oder zu besorgen, die meiner Frau Anlaß gaben, Guardini in seiner Wohnung zu besuchen. Als wir von einer meiner Gastprofessuren aus Ägypten zurückkehrten, überbrachte sie ihm von unserer Fahrt auf den Berg Sinai einen Stein, den er als etwas ganz Besonderes bewahrte. Manchen seiner Besucher soll er gesagt haben: »Scht her, hier hat man mir einen Stein geschenkt, den hat wohl auch schon Moses gesehen.«

Zu manchen Gelegenheiten schickte dann meine Frau auch eines der Kinder zu ihm in seine Wohnung. Wenn die Meinung bestand, daß Guardini zu Kindern, speziell zu ganz kleinen, kein besonderes Verhältnis gehabt habe, so war er doch zu den unsrigen besonders lieb und aufgeschlossen. Wenn sie ihn mit irgendeinem Auftrag besuchten, wurden sie jeweils immer mit einer netten Kleinigkeit beschenkt; er hat uns durch sie manche seiner Bücher übereignet. Diese bilden heute noch, mit seinem Namen gezeichnet, den Grundstock unserer Guardini-Bibliothek, die meine Frau, auch mit Schriften aus der Burg wie den *Schildgenossen* in einer ziemlichen Vollständigkeit zusammengefügt hat.

Mein Sohn Wolfgang ist heute noch stolz darauf, daß er Guardini anläßlich der akademischen Gottesdienste in St. Ludwig, unserer damaligen Pfarrkirche, ministrieren durfte. Als ein stiller, sehr zurückhaltender Knabe kam er jedoch mit ihm kaum ins Gespräch, da dieser, jeweils von der Predigt ziemlich angestrengt, unvermittelt nach Hause drängte. Bei dieser Gelegenheit kann ich mir nicht versagen, ein kleines Geschichtchen von meinem jüngeren Sohn Thomas zu erzählen. Er, damals um die vier Jahre alt, berichtet nach einem gemeinsamen Kirchgang einem unserer Freunde, daß da der Herr »Guardinini« von der Kanzel herab vom lieben Gott ge-

schimpft habe. Auf die Frage, warum er denn geschimpft habe, kam die Antwort: »Ja, wegen der Sünde.« Weiter bedrängt, was dieser von der Sünde meinte, erwiderte Thomas dann kurz: »Er war wohl dagegen.«

Nun wäre es wohl daran, auch über unsere Besuche der unvergeßlichen Predigten in St. Ludwig zu berichten. Dieses gibt mir Gelegenheit anzuführen, daß mittlerweile Hans Waltmann mit seiner Frau Lene aufgrund manch äußerer Umstände nicht mehr auf die Burg zurückgekehrt, sondern hauptsächlich Guardinis wegen nach München übergesiedelt war. Waltmann war nun eifrigst bemüht, unauffällig jeweils ein Mikrophon auf der Kanzel anzubringen. So möchte er wohl dazu beigetragen haben, daß diese Predigten zunächst im Wortlaut erhalten blieben, wie sie dann später fortlaufend im Druck herausgegeben worden sind.

Die langen Reihen der Automobile so mancher Kirchbesucher zu beiden Seiten der Ludwigstraße waren damals noch ein auffallendes Bild in der ansonsten sonntäglich geruhigen Münchner Stadt, während dann in der Kirche selbst für Zuspätkommende kaum mehr ein Sitzplatz ausfindig zu machen war. Guardinis Predigten waren in einem gewissen Sinn zu einem öffentlichen Ereignis geworden, das weite Kreise der Intelligenz, auch ansonsten kirchlich nicht besonders Interessierter, ansprach.

Wenn mir in diesen Ausführungen daran liegt, vorwiegend persönliche Erlebnisse wiederzugeben, so möchte es nicht als banal empfunden werden, wenn ich eingedenk der sakralen Einstimmung der Gottesdienstbesucher über ein liebenswertes Versagen Guardinis berichte. Er war nämlich plötzlich mitten in einer Predigt steckengeblieben und bekannte nach einigem Zögern unumwunden, daß er den Faden verloren habe. Es wurde mäuschenstill in der Kirche, so daß man vermeinte, das Atmen des Nachbarn zu hören, als er nach einer Pause sagte: »Ich habe den Faden immer noch nicht«, alsdann aber wieder nach einer gemäßen Pause erleichtert: »Liebe Zuhörer, jetzt hab' ich ihn wieder«, und weiter ging die Rede wie vordem. Fast war anzunehmen, wie heute fast möglich, bei nunmehr freudig einsetzender Unruhe, daß die Menge in Beifall ausbrechen werde.

Es blieb natürlich nicht aus, daß Guardini, nicht zuletzt bei der hohen Zuerkennung seines Wirkens von der Kanzel aus wie vor seinen überfüllten Hörsälen, mit mancherlei Mißgunst begegnet wurde. Als einem Mitglied des Lehrkörpers der Universität wurde mir dieses peinlich spürbar aus Kreisen, die ihm in ihrem Auftrag wesensmäßig hätten zur Seite stehen müssen. Mir selbst ist jedoch nie spürbar geworden, daß er daran irgendwelches offenkundiges Ärgernis genommen hätte. Ein besonderes Zeichen seiner Versöhnlichkeit durfte ich selbst erleben, als wir im Verein vieler Kollegen, in unseren Talaren in einem Autobus nebeneinander zum Begräbnis des großen Romanisten Vossler zum Waldfriedhof fuhren. Er sagte damals: »Ja, seien Sie nicht erstaunt, daß ich auch mitfahre. Ich hatte nämlich mit dem Vossler ziemlich streithafte Kontroversen wegen der Engel, wobei er deren Existenz auf einigermaßen harte und unversöhnliche Weise zu negieren versuchte.«

Besonders wichtig ist mir aber noch eine Erinnerung, als Guardini uns eine für vieles Weitere äußerst bedeutungsvolle Rede im damaligen »Beuroner Kreis« hielt. Es war Anfang der fünfziger Jahre, als sich ein wohlabgestimmter Kreis von katholischen Professoren aus dem Bereich der hohen Schulen Münchens, auch mit man-

chen Nahestehenden wie den Oratorianern, zusammenfand. Mein lieber Freund Anton Fingerle schaffte in seinen Amtsräumen, als Stadtschulrat im Münchener Rathaus, die ungestörten Voraussetzungen für unsere Begegnungen. Initiator und Leiter der unvergeßlichen Abende war Michael Schmaus, der in seiner besonderen Art das nachbarliche Gegenüber und Beieinander der räumlich äußerst zusammengedrängten Runde durch die Auswahl stets beachtlicher Vortragender wie durch Führung der nachfolgenden Gespräche jeweils immer zu einem besonders fruchtbaren Ereignis zu gestalten wußte. Alsdann sprach Guardini zu »Gedanken über die Möglichkeiten der Gründung einer Katholischen Akademie«: Er entwickelte dabei gestrenge Konzeptionen für dort angestrebte Zielsetzungen. Mich hat es daneben sehr beeindruckt, daß er bei all den weitreichenden spirituellen Erwartungen ganz besonders auch die realen Situationen als mitbedingend für die Gedeihlichkeit dort zu leistender Arbeit in ernste Betrachtung gezogen hat. Es waren wohl auch seine, von mir selbst miterlebten Erfahrungen von der Burg her, die gewisse Ansprüche an Ort und Räumlichkeiten, nicht zuletzt für die Atmosphäre, für die Pflege der Geselligkeit, auch die Möglichkeit eines möglichen Wohnens, stellen ließen, wo auch der unbedingt notwendige Garten nicht zu vergessen sei. Unbeschadet all der späteren Kräfte, die dann auf so schöne und weit wirksame Weise in Schwabing an der Mandlstraße die heutige Katholische Akademie erstellten, ist für mich Guardini der geistige Vater dieses Forums für tragende Auseinandersetzungen auf der Basis christlicher Weltanschauung, auch als ein Vorbild für weitere analoge Gründungen.

Wohl letztmals erlebte ich Guardini anläßlich der Feier seines 80. Geburtstages in der überfüllten, großen Aula der Universität. Ich hatte ihn längere Zeit nicht mehr gesehen und war bestürzt über sein verhärmtes Aussehen, geprägt von seinen langen, schmerzlichen Leiden. In dem dunkelbraunen Talar der philosophischen Fakultät, wobei er den Orden »Pour le merit« trug, hielt er nach all den Laudationen aufrechtstehend in nahezu altgewohnter Weise, klar und gut zu vernehmen, seine von rasendem Beifall gefolgte Dankesrede. In diesem letzten öffentlichen Bekenntnis, der Wahrheit, dem eigentlichen Auftrag der Universität, zu dienen, hat er allen Beteiligten nochmals ein unverlöschliches Zeichen gesetzt.

Was nun all die folgenden Jahre betrifft, so denke ich im Hinblick auf meine Beziehungen zu Guardini mit Wehmut und Betrübnis zurück. War's weiterhin der Mangel an äußeren Gelegenheiten, sich zu treffen, oder war es aus unerklärlichen Gründen eine besondere Befangenheit, die mich gehindert hat, ihn aufzusuchen; so war ich schließlich damit nicht allein, da es manchem der Freunde ebenso erging. Mag es sein, daß er sich mit zunehmendem Alter äußeren Beanspruchungen und Begegnungen entzog, letzthin war es schließlich das jeder Behandlung trotzende, äußerst schmerzhafte und grausame Trigeminusleiden, das ihn in Verborgenheit zurückhielt. Von meinen Freunden Hermann Kunisch und Prälat Theoderich Kampmann konnte man noch von einigen Gesprächen mit Guardini erfahren. Mit Max Müller und Johannes Spörl waren wir lang im argen, daß wir uns zu wenig um Guardini kümmerten in den Zeiten seiner Schwermut und seiner Zurückgezogenheit.

Bei alledem war es dann doch mein Bruder Othmar, der sich umsomehr befleißigt hat, Guardini besonders auch in seinen Bedrängnissen nahe zu sein. So hat er ohne

Hemmungen, selbst als kaum jemand mehr vorgelassen wurde, bei ihm an der Wohnungstür angeläutet; und siehe da, er hatte oftmals das Glück, ihn zu gemeinsamen Spaziergängen zu bewegen. Othmar war außer der besonderen Tüchtigkeit auf seinem Fachgebiet von vielseitigen Interessen. Besonders hat er sich eingehender mit Pascal und Newmann beschäftigt. Von den sicherlich denkwürdigen Gesprächen zwischen beiden – sie haben sich bestens auch in bezug auf den gemeinsamen Freund Weiger verstanden – ist leider nichts festgehalten worden. Sicherlich gab's bei alledem wohl keine Verbindungen zur hohen Musikalität meines Bruders, denn wie später Eugen Jochum erzählte, stand Guardini dieser Muse leidlich fern. Als Jochum Guardini anläßlich dessen Besuchs in Hamburg eine besondere Freude mit dem von ihm dirigierten *Rosenkavalier* machen wollte, mußte er feststellen, daß er diese Oper fast ohne besondere Teilnahme und so auch ohne jegliche Nachwirkung über sich ergehen ließ.

Es ist mir ziemlich unklar geblieben, welche zunächst wohl sehr persönliche Rolle bis dahin Hans Waltmann, vielleicht weniger dessen Frau Lene, spielten. Mir war nun offensichtlich, daß Waltmann ihn jeweils zu den Predigten in St. Ludwig gefahren hatte, wohl auch befriedigt mit dem Erfolg, die erstrebten Tonbandaufzeichnungen mit nach Haus zu bringen. Wie sehr er bemüht war, weitmöglichst auch anderweitig Worte von Guardini zu erfassen, wurde mir noch zu besonderer Stunde offensichtlich. Bei einer Nachfeier zu dessen 70. Geburtstag in der Wohnung Waltmanns in der Schwabinger Ohmstraße hatte er selbst unter dem Sitz Guardinis ein Mikrophon aufgestellt, was manche Ärgernisse erregte. Daß auch ansonsten die Verhaltensweise von Hans Waltmann immer bedenklicher wurde, bestätigte mir eines Tages Freund Theoderich Kampmann, indem er sich bitter beklagte, daß dieser in gewichtigen Verhandlungen trotz wiederholter Anmahnungen jedwede Antwort schuldig blieb. Das so vermutete, endgültige Zerwürfnis mit Guardini vollzog sich zunächst, von außen her gesehen, unauffällig. Ich erfuhr erst in späteren Jahren von Maria Parzinger, seiner Hauserin, wie sehr Guardini unter dem nunmehr völligen Zusammenbruch des vertrauensvoll-freundschaftlich verbundenen Zusammenwirkens schmerzlichst litt, hatte es doch wichtige Jahrzehnte noch von der Zeit des aufkeimenden Lebens der Burg her überdauert.

Meine Frau und ich hatten, trotz mannigfacher herzlicher Bindungen zu den Waltmanns und schönster Gemeinschaft besonders in schweren Zeiten, wiederholt auftretende Krisen unserer wechselseitigen Beziehungen zu bestehen. Sie waren von Guardini wohl bemerkt worden. Er hat uns in seinem zutiefst menschlichen Verstehen väterlich ermahnt, trotz aller ernsten Zerwürfnisse unter Hinweis und im Vertrauen auf das kostbare Gut einer einmal erwiesenen Freundschaft auch unter Opfern zusammenzuhalten. Schwer sind die Umstände zu schildern, wie trotz dieser uns sehr bewegenden Mahnung diese Freundschaft allmählich dann völlig zum Erlöschen kam. Im Erinnern an all die oft sehr wichtigen Gemeinsamkeiten in den langen Jahren mit schönen und frohen Stunden erwächst immer die Betroffenheit ob solcher Vergänglichkeit, denn schließlich hatten wir Waltmanns, besonders auch in den Zeiten der Verlassenheit, viel zu danken. Es bestand keine Möglichkeit, mit Guardini über all diese Gegebenheiten zu reden, und wir wollten auch nicht ahnen, daß es für ihn viel schmerzlicher als für uns in einem der späteren Jahre zu tiefergrei-

fenderer Enttäuschung über den Zerfall einer für ihn doch über lange Zeit sehr bedeutenden, auch im tätigen und täglichen Leben mitintegrierenden Gemeinsamkeit kommen sollte.

Nun hatte ich das besondere Glück, mit Maria Parzinger, der sogenannten »Guardini-Maria«, in guter Fühlung zu stehen, die mir eingehend so auch über all die längerwährenden Mißlichkeiten um Hans Waltmann, die dann zu dem dramatischen Abbruch aller Beziehungen führten, berichtet hat. Als treu besorgte Warterin des Haushalts hatte sie ganz besondere Erfahrungen mit all den Leuten, die sich in den letzten Lebensjahren mehr oder dann minder um Guardini kümmerten. Hierdurch hat sie sich ein eigenes Urteil über manche der Personen gebildet, die einige seither gepflegte Vorstellungen über diesen oder jenen revidieren lassen. Ergreifend war aus ihrem Mund einzelnes zu erfahren von der letzten Fahrt Guardinis nach Isola Vicenza, wo sie ihn mit an den Ort, wo er langjährig seine hochbetagte Mutter besuchte, begleiten durfte. Völlig beruhigt, klar und gefestigt und ohne jede Sentimentalität, war ihre Schilderung um die letzten Stunden Guardinis, in denen er vor dem Hinscheiden noch gemeinsam den Rosenkranz beten ließ. Diese indirekte, aber doch durch sie so lebendige Teilnahme am Abschluß dieses großen Lebens setzt so den nie verklingenden Schlußakkord an den vorgelegten Versuch darzulegen, wie weit eine gütige Fügung mich mehr oder minder und im ganzen doch allzusehr am Rande dieser von Gott erfüllten Lebensbahn, dieser Einmaligkeit von Romano Guardini, hat teilnehmen lassen.

4. Postskript

Im September/Oktober 1968 befand ich mich auf einer Südamerikareise. Als ich in Buenos Aires das Flugzeug verließ, empfing mich dort mein Fachkollege Ostrowsky, Professor der dortigen Universität. Anläßlich eines Deutschlandbesuches weilte er einige Zeit vordem zu wissenschaftlichem Erfahrungsaustausch an meiner Klinik, wo wir uns auch persönlich näherkamen. Als nicht nur fachlich interessierter, sehr aufgeschlossener Mann, zudem auch als Sohn eines norddeutschen, evangelischen Pastors, wußte er aus unseren intensiven Gesprächen auch von meinen besonderen Beziehung zu Romano Guardini. Kaum begrüßt, teilte er mir zu meiner großen Betroffenheit mit, daß dieser eben in diesen Tagen verstorben war.

Meine Frau war in dieser Zeit auf einer Bergtour im Grödnertal und hörte dort ganz zufällig im Bus aus den Nachrichten im Radio von dem für uns völlig unerwarteten Ableben. Sie brach sofort ihre Reise ab, um eiligst nach München zu kommen. Als sie in Brixen den Zug bestieg, traf sie unvermittelt den uns seit Rothenfels nahestehenden, nunmehrigen Weihbischof Ernst Tewes, der sich gleichfalls auf eiliger Rückreise befand. Beide konnten sich so gerade noch rechtzeitig an der Beisetzung auf dem kleinen Priesterfriedhof der Oratorianer von St. Laurentius beteiligen. Die Wahl dieses stillen und Besuchern doch sehr entlegenen Ortes soll wohl dem eigenen Wunsch gegenüber dem mit ihm ganz besonders verbundenen Oratorianer Ernst Tewes entsprochen haben. Besonders Münchner Freunde hatten insgeheim gehofft, daß er im Verein mit manchen guten und gewichtigen Geistern unserer Stadt im

Schatten des geliebten Bogenhausener St. Georgi-Kirchls, in dem einst Pater Delp, der Blutzeuge schrecklicher Zeiten, wirksam war, seine letzte Ruhestatt finden möchte. So sehr Guardinis Wirken gerade auch für München von außerordentlicher Bedeutung war und so sehr er selbst gerade diese Stadt und ihre Universität als den ihm gemäßen Ort seines letzten Lebensabschnittes auserwählte – als einen eigentlichen Münchner hat er sich in deren urbane Eigenlebigkeit wohl kaum eingebunden gefühlt.

Fast zögere ich, meine Erinnerungen über die weiteren Begebenheiten, die sich anhand der Sicherung des Nachlasses von Guardini zugetragen haben, darzutun. Ich war doch, wenngleich zum Teil auch nur am Rande, sehr davon berührt, so daß es mich drängt, auch diese bei der Schilderung meiner Erlebnisse aus der Zeit um und mit Guardini trotz all der dabei nun aufgetretenen Wirrnisse nicht auszuschließen.

Schon vor längeren Jahren berichtete mir mein Freund, der Rechtsanwalt Dr. Ernst Kessler, daß ihn Guardini mit der Fertigung seines Testaments beauftragt habe. Von ihm hörte ich später in dieser Sache nichts mehr, und ich weiß daher auch nicht, wieweit daraus eine endgültige Festlegung erfolgte. Letztlich unterlag der Vollzug des Testaments einer Kommission unter Vorsitz von Felix Messerschmidt mit den weiteren, unter sich wohl nicht allenthalben einigen Mitgliedern Bernhardine Sugg-Bellini, Hans Waltmann, Johannes Spörl und Werner Detloff.

Von dem langwierigen Vollzug des Testaments und den dabei aufgetretenen Schwierigkeiten erfuhr ich durch wiederholte Erörterungen mit meinem Freund Johannes Spörl und auch hier und dort aus anderweitigen Gesprächen in Kreisen der Katholischen Akademie, im Nachhinein auch einiges von Maria Parzinger. Unklar blieben mir auch all die Auseinandersetzungen, in deren Folge Felix Messerschmidt die Leitung des Gremiums der Testamentsvollstreckung wieder abgegeben hat und sich dann als dessen Nachfolger der Theologieprofessor Dr. Werner Detloff um den endgültigen testamentarischen Vollzug bemüht hat. Unter anderem erinnere ich mich noch an eine nächtliche Runde im Nachgang zu einer Veranstaltung der Katholischen Akademie, in der mit uns vor allem Eugen Jochum über so manche der unerklärlichen Mißlichkeiten und Verzögerungen in dieser Sache sehr beunruhigt war. Besondere Ärgernisse erregte unter anderem Hans Waltmann, der aus seinem bescheidenen Refugium in Bayrischzell, wohl in wirtschaftlicher Bedrängnis, aus mancher seiner Unterlagen, besonders aber aus vielen Bandaufnahmen von Reden, Predigten und Gesprächen Guardinis weitmöglichst versucht hat, Kapital zu schlagen. Nicht minder wichtig und schwierig war es, den Inhalt eines Schrankes mit wesentlichen Notizen und unvollständigen Manuskripten Guardinis zu sichern, über den meines Wissens nur Frau Sugg-Bellini verfügte. Letztlich ging es aber um den Verbleib der Totenmaske Guardinis – was mich veranlaßt, in die besonderen Umstände verwickelt, näher zu berichten.

Dem allen wäre schon längst voranzustellen, daß sich Dr. Henrich als Leiter der Katholischen Akademie in Bayern, dieweilen führend durch seine außerordentliche Tatkraft, letztlich entscheidend um die endgültige Sicherung des Nachlasses von Guardini verdienstvoll eingesetzt hat. Dr. Henrich war so auch sehr in Sorge um die Verwahrung der Totenmaske. Johannes Spörl ließ, wie er sagte, diese anfertigen, wie-

wohl mir später Maria Parzinger mitteilte, daß dieses mehr die Angelegenheit des Neffen Guardinis, Giuliano, war. Spörl erhob alleinige Besitzrechte und machte daraus ein Sekretum, so daß die Maske meines Wissens für niemanden mehr zugänglich war, hingegen Dr. Henrich energisch die Ansicht vertrat, daß diese nicht nur einem einzigen, sondern der Allgemeinheit zugemessen bleiben sollte. Nun bestand zwischen Spörl und Dr. Henrich aus mancherlei Gründen kein sehr gutes Verhältnis. Nicht zuletzt durch das mir weiterhin von Dr. Henrich vorgetragene Ärgernis, wagte ich denn, mich in dieser Sache dem Freund Johannes zu nähern, was bei seiner außerordentlichen Empfindlichkeit nur mit ganz besonderem Vorbedacht erfolgen konnte. Wiewohl er mir ansonsten vielseitiges, besonderes Vertrauen schenkte, so hatte er mir seither niemals angeboten, die Maske wirklich in Augenschein zu nehmen.

Wie so oft war Johannes eines abends bei uns in der Königinstraße und nach meiner Emeritierung in der Kaulbachstraße zu Gast. Es war, wenn ich es sagen darf, eine trunkene Nacht, in der ich ihn von der Kaulbachstraße nach seiner Wohnung in der Kaiserstraße heimbegleiten durfte und so mit ihm in sein Domizil im 3. Stock folgen konnte. Längere Zeit nicht mehr bei ihm gewesen, war ich zunächst erschrokken von dem ziemlich wüsten Durcheinander, das alle seine Räumlichkeiten erfüllte, bis wir schließlich in der Küche einen Platz fanden. Dort lagen auf Tischen und Bänken viele Schriftstücke, Akten und Bücher, und da es kalt war, zündete Spörl, ansonsten auf Kohleheizung angewiesen, nun den Gasherd an, um uns einige Wärme zu vermitteln. Endlich, morgens gegen 4 Uhr, fand er sich bereit, aus dem Zimmer gegenüber der Küche einen Karton herbeizuholen, und aus vielen, vielen Umhüllungen legte er endlich die Maske vor meinen Augen frei, wohl als einem der ersten, dem er dieses Vertrauen schenkte. In meiner großen Ergriffenheit, hier wieder Guardini nun im Zeichen des Todes zu begegnen, fragte mich Johannes, woran die Echtheit dieser Totenmaske zu erkennen sei. Diese mir völlig unnotwendig und untunlich erscheinende Frage löste er in der sachlichen Nüchternheit – heute noch erschüttert es, dieses wiederzugeben – unter dem Hinweis, daß, auf der Maske fühlbar, wie immer nach dem Tod, die Barthaare noch weiterhin hervortreten. Über den ganzen Vorgang verpflichtete er mich zu eisernem Schweigen, so daß ich auch auf die wiederholten Fragen Direktor Henrichs, sehr zu dessen Ärgernis, ihm weiterhin keine Auskunft über den weiteren Verbleib der Maske geben konnte. So blieb denn alles auch, bis nunmehr nach dem Tode von Johannes Spörl aus seinem Nachlaß sein Bruder, Direktor Spörl, die Totenmaske als Leihgabe der Katholischen Akademie in die Hände von Direktor Henrich übergeben hat.

So bin ich mit uns allen froh, daß auch dieses Relikt aus dem Leben Guardinis wohlverwahrt mit all dem schriftlichen und dokumentarischen Nachlaß Guardinis und letztlich die so gewichtige Bibliothek in ihrer Fülle an würdiger Stelle aufbewahrt sind. Als ich eines Tages mit einem Mitarbeiter von Dr. Henrich diese Bibliothek in einem Seitenraum des so liebenswerten Werneckschlößchens bewundern durfte, sagte ich: »Sie ist wohl vollständig, nur eines dürfte fehlen, das sind die vielen Kriminalromane, die Guardini – wann und wie auch immer, das bleibt sein Geheimnis – gelesen hat.« Und siehe da, er zeigte mir lächelnd am Eingang zu diesem Raum die große Reihe der Kriminalromane, und als ich dieses eines Tages seiner Hauserin

Maria Parzinger erzählte, da sagte sie mir, da müßten noch die vielen als gelesen dazugerechnet werden, die er weggeworfen hat.

Es mag nun als vermessen erscheinen, den vielseitigen Darstellungen über die Person, das Sein und Wirken Guardinis, wie sie dieweilen in Form von Büchern und Schriften, in Vorträgen und Vorlesungen erfolgt sind, noch ein Weiteres an Worten hinzuzufügen. Diese gilt mit besonderem Bedenken in Anbetracht der außerordentlichen, allenthalben belegten und umfassenden Bearbeitung von Leben und Werk Romano Guardinis durch Barbara Gerl. Dabei erwächst mir als Leser oftmals das Gefühl, als hätte sie so manche Lebensabschnitte Guardinis noch persönlich miterfahren. Die Zahl der wenigen wird immer kleiner, die Guardini noch zu seinen Lebzeiten begegnet sind. Ganz vereinzelt sind jene, die ihn aus den Frühzeiten auf Burg Rothenfels oder in seinem Wirken in Berlin erleben durften. Im Freundeskreis ist er mit Max Müller und Hermann Kunisch und im Begegnen mit Inge Klimmer noch mitten unter uns.

Nicht, daß ich nun allzusehr befriedigt wäre, diese meine fragmentarischen Erinnerungen aus nahezu 65 Jahren, mehr von der Seele her als in dokumentarischer Absicht, niedergelegt zu haben. Doch wollte ich mich nicht länger dem Zuspruch von hier und dort versagen, das, was mir vorerst in ungezwungenen Gesprächen unter Freunden so auf oft recht persönliche Weise über die Lippen kam, in ähnlicher Freimütigkeit festzuhalten, unabhängig davon, ob und auf welche Weise fernerhin eine Weitergabe erfolgen soll.

Wenn nun, wie ansonsten üblich, beim Abschluß einer Abhandlung für allenfalls geleistete Mitarbeit ein Wort des Dankens als angemessen erscheint, so drängt es mich, kaum von solcher Ordnung bestimmt, statt dessen des geistigen Beistandes meiner verstorbenen Frau Margarete mit bewegtem Herzen zu gedenken. Bei jeder meiner Zeilen konnte ich verspüren, wie sehr sie mich aus dem Jenseits nun auch auf den einstigen Wegen mit Guardini begleitet hat. Sie stand ihm mit ihrem fraulich frommen Wesen weit näher, als ich dieses, umstrickt von meiner Wissenschaft, meinen weiteren beruflichen Obliegenheiten und von öffentlichen Geschäftigkeiten, je erreicht habe.

Sie, die wir kannten und verehrten, und er, den wir in all seiner menschlichen Größe und Weisheit und in seinem unentwegten Streben nach Wahrheit erfahren haben, sie beide möchten uns von drüben in all unseren weiteren Tagen zur Seite sein.

Die egalitäre Gesellschaft und ihre Gefahren

Tocquevilles Analysen und Prognosen von den Grundproblemen moderner Demokratie

Von Karl-Josef Schipperges

Die moderne Gesellschaft ist eine demokratische Gesellschaft. Es ist eine Gesellschaft von freien und selbstbewußten Menschen, von aufgeklärten und mündigen Bürgern, die ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen und auch die politischen Geschicke ihres Staates bestimmen.

Und die moderne Gesellschaft ist eine egalitäre Gesellschaft, eine Gesellschaft von gleichen Individuen, die die Privilegien der alten Ständegesellschaft beseitigt hat, damit aber auch zu einer Massengesellschaft von gleichförmigen und einander gleichgültigen Menschen geworden ist.

Denn die moderne Gesellschaft ist zudem auch eine individualistische Gesellschaft. Ein langer Prozeß, der von der Renaissance über die Aufklärung und die französische Revolution bis in unsere Tage reicht, hat ein stolzes und unabhängiges Individuum entstehen lassen, das sich vom Staat mehr und mehr distanziert. Die Betonung der Freiheit des Individuums und die Formulierung der Menschenrechte, die als Forderungen des Individuums an den Staat verstanden werden, hat dann eben auch zur Folge, daß – wie ein kritischer Zeitgenosse der französischen Revolution bereits bemerkt hat – das Gewebe der Gesellschaft zerreißt und das Individuum das Interesse am Gemeinwohl verliert.[1]

Die Einheit von Staat und Gesellschaft zerbricht bereits, seitdem Machiavelli den Staat als »Herrschaftsinstitution und Machtapparatur«[2] geschaffen hat. Damit wird die Gesellschaft zum »Widerpart des Staates«[3], die einerseits sich der staatlichen Verfügungsgewalt entzieht, andererseits aber auch Ansprüche an den Staat stellt und von ihm alle mögliche Hilfe erwartet.

Ein eklatanter Widerspruch wird somit in der modernen Gesellschaft sichtbar. Die politische Macht konzentriert sich in den Händen einer kleinen Elite; für die Probleme der Gesellschaft sind Institutionen verantwortlich. Das Individuum dagegen zieht sich in die Privatsphäre zurück, besteht auf sein Recht auf Wohlstand und Glück, das zu den prinzipiellen Menschenrechten gehört und das vom Staat eingefordert werden kann. Das Verlangen nach Recht und Gerechtigkeit für alle ist aber inzwischen umgeschlagen in Egoismus, auch in Gruppenegoismus, in An-

---

1 So der Abbé Royou; vgl. dazu J. Tulard, La Contre-Révolution. Paris 1990, S. 108.

2 R. Hauser, Was des Kaisers ist. Zehn Kapitel christlicher Ethik des Politischen. Frankfurt/Main 1968, S. 36.

3 H. Kuhn, Der Staat. Eine philosophische Darstellung. München 1967, S. 291; vgl. auch S. 294.

spruchsdenken und Absicherung des Erworbenen.[4] Den großen gesellschaftlichen Problemen gegenüber verhält man sich gleichgültig, ist unfähig, den individuellen Horizont zu verlassen. Eine »persönliche moralische Verantwortung«[5], die zu den Grundvoraussetzungen der demokratischen Gesellschaft gehört, verschwindet mehr und mehr, alles wird der Verantwortung einer »bedenklichen Koalition von Bürokraten und Technokraten«[6] überlassen. Das stolze und selbstbewußte Individuum wird von einem allmächtigen Staatsapparat manipuliert und in die Anonymität getrieben. Die Autonomie des Individuums führt zur Atomisierung der Gesellschaft. Indem aber die Verantwortung für das Ganze verloren geht, gerät die Demokratie in Gefahr, sich selbst zu zerstören und der Autokratie zu verfallen.

Die egalitäre Gesellschaft, die aus dem Umbruch der französischen Revolution entstanden ist, hat Tocqueville bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit prophetischem Weitblick beschrieben. Indem er die demokratische Entwicklung in Amerika und in Frankreich analysiert[7], hat er die allgemeinen Züge der demokratischen Gesellschaft der Zukunft vor Augen.[8] Dabei kommt es ihm vor allem darauf an zu zeigen, wie die Gleichheit das Denken und Empfinden der Menschen beeinflußt, wobei er sich durchaus bewußt ist, daß es unvermeidlich ist, unerfreuliche Tendenzen aufzuzeigen und unangenehme Wahrheiten zu sagen.[9] Aber schließlich geht es um ein vitales Problem, um die Frage nämlich, wie die zukünftige demokratische Gesellschaft die Tyrannei als deren typische Entartungserscheinung vermeiden kann. Die Beschäftigung mit dieser Frage ist für ihn eine »heilige Beschäftigung«.[10]

Und dies ist eben die Aktualität Tocquevilles: Niemand hat wie er so klar »die großen sozialen Krankheiten der modernen Welt«[11] vorausgesehen und analysiert: den Totalitarismus, die Entfremdung des Menschen in der Wohlstandsgesellschaft und die Allmacht der anonymen Bürokratie.

1. Die Entstehung der egalitären Gesellschaft

Die demokratische Gesellschaft, die Tocqueville in Amerika beobachtet hat, ist beherrscht von der »Gleichheit der Lebensbedingungen«. Diese Tatsache ist »le fait générateur«, das schöpferische Prinzip und die Wirk-Ursache, von der alle anderen

4 G. Hermet, Le peuple contre la démocratie. Paris 1989, S. 300ff.

5 M. Machovec, Die Rückkehr zur Weisheit. Philosophie angesichts des Abgrunds. Stuttgart 1988, S. 127; vgl. auch S. 20.

6 Ebd., S. 159.

7 Grundlegend sind seine beiden Hauptwerke: *De la Démocratie en Amérique*, Bd. 1, 1835, und Bd. 2, 1840; und: *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856. Beide Werke sind heute zugänglich in: Alexis de Tocqueville, Œuvres complètes. T. I (2 vol.) und T. II (2 vol), hrsg. von J.-P. Mayer. Paris 1952ff. Im folgenden wird aus Bd. I und II im Text mit Band und Seitenzahl zitiert.

8 Vgl. Tocquevilles Schreiben an J.St. Mill vom 18. Oktober 1840, in: VI,1,330.

9 Aus einem Schreiben an J.St. Mill vom 14. November 1839, in: VI,1,326f.

10 Aus einem Schreiben an Kergorley vom 26. Dezember 1836, in: XIII,1,431f.

11 A. Jardin, Alexis de Tocqueville. Paris 1984, S. 505.

Tatsachen abgeleitet werden, die für die moderne demokratische Gesellschaft charakteristisch sind (I,1,1). Die Gleichheit der Lebensbedingungen durchdringt die ganze Gesellschaft, beeinflußt die Gesetzgebung und die öffentliche Meinung; sie bestimmt das Handeln der Regierenden und die Gewohnheiten der Regierten. Dies ist die eigentliche demokratische Revolution und das alles beherrschende Faktum des demokratischen Zeitalters (I,2,102).

Was Tocqueville hier beschreibt, ist nun aber keineswegs ein amerikanisches Phänomen. Die Entwicklung zur Gleichheit ist tief verankert in der europäischen Geschichte. Ihre Anfänge lassen sich verfolgen bis ins hohe Mittelalter, als die französischen Könige im Kampf mit dem Hochadel geduldig und zielsicher bürgerliche Legisten und deren Fachwissen zu Hilfe riefen, um ihre Macht zu festigen und alles unterhalb ihres Thrones gleich zu machen (I,1,2f.).[12] Aber auch andere Ereignisse weisen in dieselbe Richtung, wie etwa die Entstehung des beweglichen Eigentums, die Entfaltung von Industrie und Handel und die Verbreitung der allgemeinen Bildung. Es gibt überhaupt kein bedeutendes Ereignis der europäischen Geschichte, das nicht die Entwicklung der Gleichheit gefördert hätte. Jedes hat auf seine Weise dazu beigetragen, »die Reichen arm und die Armen reich zu machen« (I,1,3) und damit die allgemeine Nivellierung zu fördern. Auch die philosophische Entwicklung zeigt dieselbe Tendenz. Der durch Descartes eingeleitete Rationalismus hat die Herrschaft der Tradition und der Autorität, die die hierarchischen Strukturen des alten Europa bestimmt hatten, zerstört, um alles dem Urteil der individuellen Vernunft zu unterwerfen (I,2,13).

Und dies ist für Tocqueville zu alledem auch noch ein »providentielles Ereignis« (I,1,4), eine unaufhaltsame und damit auch irreversible Entwicklung. Nur die demokratische Idee hat in der modernen Gesellschaft eine Zukunft[13], jeder Versuch einer Wiederherstellung der Monarchie ist somit zum Scheitern verurteilt. Damit erweist sich Tocqueville freilich nicht als ein Vertreter des Determinismus oder einer fatalistischen Geschichtsphilosophie. Am Ende seines Werkes über die Demokratie in Amerika betont er zwar, daß der Mensch eingeschlossen ist in einem »Kreis der Fatalitäten«, den er nicht durchbrechen kann. Aber innerhalb dieser »weitgespannten Grenzen« ist er mächtig und frei. Die Gleichheit der Lebensbedingungen ist zwar eine unabänderliche Grundgegebenheit der zukünftigen Gesellschaft. Aber die damit verbundenen Gefahren können vermieden werden. Vom Menschen allein hängt es ab, ob er in Zukunft in Knechtschaft oder in Freiheit, in einer zivilisierten Welt oder in Barbarei, im Wohlstand oder im Elend leben wird (I,2,339).

Es kommt also darauf an, die Situation nüchtern und wachsam zu sehen. Was auf uns zukommt, ist nicht das Gelobte Land und erst recht nicht das Paradies auf Erden. Aber diese demokratische Revolution ist »nützlich und notwendig«[14], wenn sie nur in der rechten Weise gesteuert wird.

---

12 Die Zentralisierung der Verwaltung, die alle Zwischengewalten allmählich zerstörte, war ein Produkt des alten Frankreichs. Sie wurde in der Revolution keineswegs beseitigt, sondern war der eigentliche Beginn der Revolution; vgl. dazu II,1,107, 118 und 129.

13 Aus einem Schreiben an J.St. Mill vom Juni 1835, in: VI,1,294.

14 Ebd.

2. Die Struktur der egalitären Gesellschaft

Die neue egalitäre Gesellschaft verändert in einer radikalen Weise die bisherige Struktur der aristokratischen Gesellschaft, in der zwischen Individuum und Staatsgewalt immer eine Reihe von Zwischengewalten existiert hat. Diese soziale Hierarchie wird nun abgebaut, und dies hat schwerwiegende Folgen für das gesamte soziale Gefüge und für das konkrete Verhalten der Menschen.

Die französische Revolution ist zwar mit dem doppelten Anspruch auf Freiheit und Gleichheit angetreten, aber die Gleichheit wird doch zur beherrschenden Tatsache des demokratischen Zeitalters, weil die Liebe, ja die Leidenschaft zur Gleichheit größer ist als die Liebe zur Freiheit (I,2,101) und allen anderen Werten vorgezogen wird (I,2,102). Dies hat seine Gründe: Die Nachteile, die die Freiheit mit sich bringt – sie schafft Unruhe und Konkurrenzkampf –, sind sofort spürbar, ihre Vorteile aber zeigen sich erst allmählich. Die Nachteile der Gleichheit dagegen – die sich ausbreitende Mittelmäßigkeit und die Tyrannei der Mehrheit – werden erst allmählich sichtbar, während man ihre Vorteile, von denen schließlich alle profitieren, sofort spürt. Freiheit muß zudem unter Anstrengung und mit Opfern erkämpft werden, aber die angenehmen Folgen der Gleichheit stellen sich gewissermaßen von selbst ein (I,2,103). Natürlich erstreben die Menschen die Gleichheit in der Freiheit, aber da sie für die Gleichheit eine glühende, unersättliche und unerschütterliche Leidenschaft besitzen, ziehen sie, wenn es sein muß, die Gleichheit in der Knechtschaft der Ungleichheit in der Freiheit vor. Es ist durchaus vorstellbar, daß sie sich mit einem gewissen Grad an Freiheit zufriedengeben. Aber es wird nie gelingen, einen Zustand der Gleichheit herzustellen, der die Menschen zufriedenstellt, da die kleinste Ungleichheit, die bleibt, und sei es auch nur die der Intelligenz, als unerträglich empfunden wird. Das Verlangen nach Gleichheit wird in dem Maße unersättlich, wie die Gleichheit zunimmt (I,2,144).

Die Gleichheit, von der Tocqueville spricht, ist also nicht ein irgendwann einmal zu erreichender Zustand, sondern ein Prozeß, der nie an ein Ende gelangt und sich im Ungewissen verflüchtet.[15]

Denn auch in der egalitären Gesellschaft wird es Arme und Reiche geben, aber, da eine hohe soziale Mobilität herrscht, kann der Diener von heute zum Herrn von morgen werden.[16] So entsteht eine unersättliche und nie zu befriedigende Leidenschaft, die Unruhe und Neid erzeugt. Damit wird in die moderne Gesellschaft ein revolutionäres Potential hineingetragen, das nie zur Ruhe kommen wird und in den sozialen Forderungen sowie in den Protest- und Emanzipationsbewegungen der verschiedensten Art heute deutlich zum Ausdruck kommt.[17]

Wie die zukünftige Gesellschaft aussehen wird, vermag Tocqueville nicht zu sa-

---

15 Vgl. hierzu F. Furet, Le système conceptuel de la »Démocratie en Amérique«, in: M. Hereth/J. Höffken, Alexis de Tocqueville – Zur Politik in der Demokratie. Symposion zum 175. Geburtstag von Alexis de Tocqueville. Baden-Baden 1981, S. 47.

16 Ebd., S. 41.

17 Vgl. dazu F. Fukuyama, La fin de l'histoire et le dernier homme. Paris 1992, S. 326-338 und S. 364-365.

gen, weil die soziale Revolution, die sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts vor seinen Augen abspielt, noch nicht abgeschlossen ist. Aber eines ist doch gewiß: Diese Entwicklung ist mit nichts vergleichbar, was wir aus der bisherigen Geschichte kennen. »Die Vergangenheit wirft kein Licht in die Zukunft, der Geist des Menschen wandert in der Finsternis« (I,2,336).

3. Die Gefahren der egalitären Gesellschaft

Dennoch sind schon einige Konturen und Tendenzen erkennbar. Mit dem Verschwinden der festen Strukturen der aristokratischen Gesellschaft ist das soziale Netz zerrissen, das die Menschen bisher miteinander verbunden hat. Indem die Lebensbedingungen sich aber angleichen und die Möglichkeiten der Kommunikation untereinander intensiver werden, entdecken sie, daß sie schwach und stark zugleich sind. Jeder glaubt, genügend Verstand und Kraft zu besitzen, um seine eigenen Wege gehen zu können. Vom Nachbarn kann er nichts mehr erwarten, da dieser in der gleichen Situation ist wie er. Die Folge ist, daß die Menschen kein Vertrauen mehr zueinander haben, wohl aber ein grenzenloses Vertrauen in sich selbst. Jeder findet in sich selbst die Regeln seines Verhaltens und die Begründung seiner Meinungen und Überzeugungen. Dies erfüllt ihn mit Stolz und Selbstvertrauen. Seinen Mitmenschen aber betrachtet er mit Verachtung und Neid, jener typisch »demokratischen Malaise«[18], weil dieser sich vielleicht in einer besseren Lage befindet als er. Was die Menschen noch miteinander verbindet, sind höchstens vorübergehende und schnell wechselnde materielle Interessen, nicht aber fundamentale gemeinsame Ideen und Überzeugungen (I,2,15). Eine dauernde Bindung, ein tieferes Engagement für die Belange der Gesamtgesellschaft kann so nicht entstehen. – Damit werden die Grundzüge der modernen Massengesellschaft sichtbar.

4. Individualismus

Dieses individualistische Denken, das die egalitäre Gesellschaft kennzeichnet, ist wohl zu unterscheiden von einem landläufigen Egoismus. Der Egoismus ist »eine leidenschaftliche und übertriebene Liebe zu sich selbst«, die die eigene Person in den Mittelpunkt stellt. Der Individualismus hingegen ist »ein überlegtes und ruhiges Empfinden«, das den Menschen veranlaßt, sich von seinen Mitmenschen abzusondern, mit seiner Familie und mit seinen Freunden eine kleine Gesellschaft zu bilden und die Gesamtgesellschaft und deren Probleme sich selbst zu überlassen (I,2,105). Egoismus hat es immer gegeben und ist für keine Gesellschaft charakteristisch. Der Individualismus dagegen ist demokratischen Ursprungs und wird sich immer mehr durchsetzen, je mehr die Lebensbedingungen sich angleichen.

Die aristokratische Gesellschaft ist eine hierarchisch strukturierte Welt, in der das Individuum einen festen Platz einnimmt. Es hängt immer von der Protektion eines

18 So Tocqueville in seinen *Souvenirs*, in: XII,84.

Höheren ab und kann die Hilfe eines Untergebenen beanspruchen. So ist es stets an etwas gebunden und jemandem verpflichtet.

In der demokratischen Gesellschaft aber zerreißt die lange Kette von Verpflichtungen und Verflechtungen. Die soziale Mobilität nimmt zu. Neue Familien bilden sich schnell, und alte lösen sich ebenso schnell auf. Die Menschen vergessen vergangene Generationen und kümmern sich auch nicht um die zukünftigen. Traditions- und Geschichtsbewußtsein verliert seinen Wert, aber auch der Blick für die Probleme der Mitmenschen verändert sich. Während in der aristokratischen Gesellschaft die Menschen nur eine vage Vorstellung von den Problemen der Menschheit haben, können sie selbstvergessen und opferbereit sein, wenn es um den konkreten Mitmenschen geht. Der demokratische Mensch dagegen ist sich zwar der Verantwortung wohl bewußt, die er gegenüber der Menschheit hat, aber er vergißt dabei die Pflichten, die er gegenüber seinem konkreten Mitmenschen hat (I,2,106).

Dies ist nur scheinbar ein paradoxes Phänomen in unserer Welt. Die wachsende Mobilität bringt den Menschen in Kontakt mit weltweiten Problemen und fördert damit auch die Sensibilität und das Engagement für die Belange der Dritten Welt. Gleichzeitig aber schwächt sich der Kontakt zum konkreten Mitmenschen ab. Das soziale Beziehungsgeflecht löst sich auf, und die soziale Kontrolle wirkt nicht mehr. Die Menschen verlieren sich in der Anonymität. Hinzu kommt, daß eine breite Mittelschicht entsteht, die in einem relativen Wohlstand lebt. Diese Menschen besitzen genügend Reichtum, sie genügen sich selbst, sind niemandem etwas schuldig und erwarten auch von niemandem etwas. Sie nehmen ihr Schicksal selbst in die Hand und verhalten sich gegenüber ihren Mitmenschen indifferent. Jeder zieht sich »in die Einsamkeit seines eigenen Herzens zurück« (I,2,106). Die Folge ist eine langsame, aber stetig fortschreitende Auflösung und Atomisierung der Gesellschaft. Der Individualismus bringt die Quelle der öffentlichen Tugend zum Versiegen, er zerstört auf die Dauer dann aber auch jede andere Tugend und wird schließlich vom Egoismus absorbiert (I,2,105).

5. Materialismus

Neben dem Individualismus ist sodann der Materialismus eine typische Gefahr für die egalitäre Gesellschaft. Ein positives Denken breitet sich aus, das sich von den großen Idealen abwendet und nur noch sichtbare, naheliegende und kalkulierbare Ziele verfolgt. Ein neuer Menschentyp entsteht, dem Muße und Kontemplation fremd sind (I,2,216) – Eigenschaften, die in der Hektik der modernen Geschäftswelt keinen Platz mehr haben.

Dieses im 19. Jahrhundert sich bildende Bürgertum, das Industrie und Handel beherrscht, strebt nach einem friedlichen und regelmäßigen Lebensrhythmus, der vor allem Sicherheit verspricht (I,2,216). Es vermeidet Extreme und begnügt sich mit einem Geschmack der Mitte. Große Leidenschaften sind ihm fremd, aber auch große Energien und große Tugenden. Eine »universale Uniformität« (I,2,337) entsteht. Sogar die Laster pendeln sich auf ein Mittelmaß ein. Alles läuft in wohlgeordneten Bahnen. Auf der Strecke bleibt dabei freilich die schöpferische Phantasie, die

nach jenen großen Zielen greift, »die den Ruhm und die Größe des Menschengeschlechts ausmachen« (I,2,138). Der praktische Nutzen der Moral wird dabei natürlich nicht übersehen und sogar in das Kalkül mit einbezogen. Man legt Wert auf gute Sitten und Wohlanständigkeit, denn sie erhalten die öffentliche Ordnung und begünstigen die ruhige Entwicklung von Industrie und Handel. Auch auf die Religion will man nicht verzichten, denn, wenn man sich auch in dieser Welt bequem einrichtet, so will man doch nicht die Chance verpassen, die eine zukünftige Welt verspricht. Daher vermeidet man eindeutige kriminelle Handlungen, genießt aber die von Religion und Moral erlaubten materiellen Güter. So könnte sich in Zukunft bilden »eine Art von anständigem Materialismus, der die Menschen nicht verdirbt, aber verweichlicht, um ihnen am Ende alle Tatkraft zu nehmen« (I,2,139).

Angesichts einer solchen Entwicklung gibt Tocqueville unumwunden zu, daß er Angst hat.[19] Für die Zukunft befürchtet er nicht so sehr eine neue Revolution, die die Welt erschüttern könnte, er befürchtet vielmehr, daß die Menschen »sich mehr und mehr in der engen Welt ihrer häuslichen Interessen einschließen« (I,2,269), wo sie ihre ganze Energie erschöpfen. Die Liebe zum Eigentum wird wachsen, zumal zum beweglichen Eigentum, und damit werden zunehmen die Trägheit, die konservativen Interessen, der Hang zur Häuslichkeit und zur Seßhaftigkeit, das positive und prosaische Denken (I,2,262). Das Ergebnis ist eine »société stationnaire« (I,2,263). Zwar ist die Mobilität ein charakteristisches Kennzeichen der demokratischen Gesellschaft, aber diese Mobilität ist nur ein Phänomen an der Oberfläche. In der Tiefe dieser Gesellschaft herrscht dagegen ein Immobilismus, an dem sie zugrunde gehen wird. Die Menschen sind zwar ständig in Bewegung, aber ihr Geist ist unbeweglich (I,2,264). »Ich zittere, das gebe ich zu, daß sie sich schließlich so sehr beherrschen lassen von einer kraftlosen Liebe zu den Genüssen des Augenblicks, daß das Interesse für ihre eigene Zukunft und für die ihrer Nachkommen verschwindet« (I,2,269). Schließlich werden keine neuen Ideen mehr produziert, die Menschen erschöpfen sich in »sterilen Bewegungen«, sie sind zwar unablässig in Bewegung, aber sie schreiten nicht mehr voran (I,2,269). So besteht in der Tat die Gefahr, daß der Hedonismus zunimmt und der Genuß materieller Güter die Fähigkeit zum Erlöschen bringt, diese Güter zu produzieren. Die Menschen werden nur noch genießen, »ohne Fortschritt, wie die Tiere« (I,2,154), wie der »Hund in der Sonne«.[20]

Was Tocqueville hier beschreibt, ist die Mentalität des von Utilitarismus und Positivismus geprägten Bürgertums des 19. Jahrhunderts. Aber dieser pragmatische Materialismus bestimmt – unter veränderten historischen Bedingungen – noch weitgehend die Gegenwart.[21] Gewiß sind zügelloser Liberalismus und jede Form von Despotismus große Gefahren für die Gesellschaft. Ihre Ursachen aber liegen tiefer, sie liegen in einer allgemeinen Apathie, die ihrerseits die Frucht des Individualismus ist.[22]

---

19 Eine »terreur religieuse«: I,1,4.

20 Vgl. dazu W. Hennis, Wider den Hund in der Sonne. Anmerkungen zu Tocqueville. In: M. Hereth/J. Höffken, Alexis de Tocqueville, a.a.O., S. 89.

21 Vgl. dazu F. Fukuyama, a.a.O., S. 348-350.

22 Vgl. dazu die Anmerkung Tocquevilles zur Seite 327 des zweiten Bandes der Demokratie in Amerika: I,2,348.

6. Tyrannei der Mehrheit

Diese Apathie hat weitreichende Folgen. In dem Maße nämlich, wie Individualismus und Materialismus zum beherrschenden Kennzeichen der egalitären Gesellschaft werden, wird das Individuum mehr und mehr unter den Druck der öffentlichen Meinung geraten, die zum typischen Phänomen der modernen Massengesellschaft geworden ist. Tocqueville erweist sich hier als der »Prophet« und »Analytiker« des Massenzeitalters[23], der schon sehr früh die Grundlinien einer Gesellschaft zeichnet, die später von Le Bon und von Ortega Y Gasset genauer beschrieben werden sollte.[24]

Bei seiner Analyse stößt Tocqueville auf ein seltsam paradoxes Phänomen. Derselbe Mensch, der als Individuum ein grenzenloses Vertrauen zu sich selbst besitzt, fühlt sich als Glied der Gesellschaft von seiner eigenen Schwäche und Bedeutungslosigkeit erdrückt. Da alle gleich sind, sind auch alle schwach. Das Individuum entdeckt, daß es sich von seinem Nachbarn in nichts unterscheidet. Alle haben die gleichen Gewohnheiten, den gleichen Geschmack und die gleichen gemeinsamen Überzeugungen. Damit verliert der einzelne sein Selbstvertrauen und wagt nicht, eine eigene Meinung gegenüber seinen Mitmenschen zu vertreten (I,2,267). Um nicht in die Isolierung getrieben zu werden, wächst bei ihm die Neigung, die öffentliche Meinung zur Richtschnur seines Handelns zu machen. Es setzt sich dann die Vorstellung durch, daß viele Menschen mehr Bildung und Weisheit besitzen als das Individuum. »Das ist die Theorie der Gleichheit in ihrer Anwendung auf den Verstand« (I,1,258). Wenn alle Menschen den gleichen Verstand und die gleiche Einsicht besitzen, erscheint es ihnen auch wahrscheinlich, daß sich die Wahrheit auf der Seite der größeren Zahl befindet (I,2,18).[25]

Diese Wirkung der Egalität auf die Intelligenz führt zu einer »intellektuellen Anarchie« (I,2,265), denn die Menschen werden nicht mehr bereit sein, die Überlegenheit eines Mitmenschen anzuerkennen, »jene natürliche Aristokratie« des Wissens oder der Tugend (I,1,50). Wo das »Dogma der Gleichheit der Intelligenzen« herrscht (I,2,265), werden große Geister kaum noch Gehör finden.

Die Folge ist ein ungeheurer Druck auf die Intelligenz des einzelnen. Die öffentliche Meinung wird eine unsichtbare und nicht faßbare Macht, die die intellektuelle Unabhängigkeit zum Erlöschen bringt. Die Meinungen der Menschen sind nichts anderes mehr als »intellektueller Staub« (I,2,15), der nach allen Seiten hin und her getrieben wird und nirgendwo sich festsetzen kann.

Wenn die Entwicklung einmal so weit fortgeschritten sein wird, kann der Glaube an die »Unfehlbarkeit der Massen« (I,2,18) ein derartiges Ausmaß annehmen, daß die öffentliche Meinung zur einzigen Richtschnur des Denkens und Handelns wird.

---

23 Siehe die beiden Buchtitel: K. Pisa, Alexis de Tocqueville. Prophet des Massenzeitalters; Stuttgart 1984, und: J.-P. Mayer, Alexis de Tocqueville, Analytiker des Massenzeitalters. München ^{3}1972.

24 G. Le Bon, La psychologie des foules, 1895. Und: J. Ortega Y Gasset, La rebelión de las Masas, 1930.

25 Vgl. dazu auch J. Feldhoff, Die Politik der egalitären Gesellschaft. Zur soziologischen Demokratie-Analyse bei Alexis de Tocqueville. Köln/Opladen 1968, S. 47f.

Die Mehrheit liefert dem Individuum eine vorgefertigte Meinung und enthebt ihn somit der Verpflichtung, sich eine eigene zu bilden. Philosophische, moralische und politische Theorien werden ohne ernsthafte Prüfung übernommen, und sogar die Religion herrscht weit weniger als geoffenbarte Lehre denn als öffentliche Meinung (I,2,18). Nicht also das Dogma wird zur öffentlichen Meinung, sondern die öffentliche Meinung wird zum Dogma.[26]

Hat die Entwicklung einmal diesen Punkt erreicht, so kann mit Recht von einer »Omnipotenz der Majorität« gesprochen werden, wobei der Glaube an die öffentliche Meinung zu einer Art Religion wird, »deren Prophet die Majorität ist« (I,2,19). Dies bedeutet dann aber auch, daß in der demokratischen Gesellschaft die Autorität keineswegs an Bedeutung verloren hat. Sie hat sich lediglich verlagert von der Person des Fürsten auf die Mehrheit des Volkes und damit an Gewicht gewonnen. Diese »moralische Herrschaft der Mehrheit« (I,1,258) übersteigt alle Macht, die wir aus der bisherigen Geschichte kennen. Es handelt sich dabei um eine »Tyrannei« (I,1,261), um eine »Allmacht« (I,1,263), die den Keim zukünftiger Gewaltherrschaft enthält, um eine geistige Herrschaft, die der individuellen Vernunft enge Grenzen setzt, wenn es ihr nicht gelingt, sie ganz zum Schweigen zu bringen. Die absolutistischen Könige besaßen nur eine materielle Macht, die zwar das äußere Handeln der Menschen, nicht aber deren Denken zu beeinflussen vermochten. Die moderne Majorität dagegen ist ausgestattet mit einer materiellen und moralischen Macht, die »einen drohenden Kreis um das Denken« (I,1,266) zieht. Wer es wagt, eine andere Meinung als die der Mehrheit zu vertreten, hat zwar keine Autodafé zu befürchten, aber er wird in der Gesellschaft isoliert sein, gezwungen zu schweigen, als hätte er ein schlechtes Gewissen. Ketten und Henker, mit denen die Tyrannen früherer Zeiten arbeiteten, sind zu grobe Methoden. Sie schlagen den Körper, um den Geist zu treffen. Die herrschende öffentliche Meinung dagegen kümmert sich nicht um den Körper und trifft gleich den Geist. Natürlich bleibt der Mensch frei, und sein Eigentum wird nicht angetastet. Aber wer nicht wie die Mehrheit denkt, wird wie ein Sonderling behandelt. Er behält zwar seine Bürgerrechte, aber die Menschen fliehen vor ihm wie vor einem unreinen Wesen (I,1,267). Der Druck der öffentlichen Meinung kann es schließlich fertigbringen, daß das Individuum nicht einmal mehr auf den Gedanken kommt, sich eine andere Meinung zu bilden als die herrschenden oder gar ihr zu widersprechen.

So wird die intellektuelle Freiheit erlöschen, die Gedankenlosigkeit wird sich breitmachen, und die Menschen werden daran gehindert, überhaupt noch zu denken. Der Revolution ist es zwar gelungen, die Völker von den Fesseln der alten Ständegesellschaft zu befreien. An die Stelle des absolutistischen Königs ist nun aber die absolute Gewalt der Majorität getreten, und damit hat die Knechtschaft nur eine andere Gestalt angenommen. Am Ende ist es den Menschen nicht gelungen, in einer wirklichen Unabhängigkeit zu leben. »Dies muß diejenigen zum Nachdenken bringen, die die Freiheit des Denkens als eine heilige Sache betrachten und die nicht nur den Despoten hassen, sondern auch den Despotismus« (I,2,19).

---

26 P. Manent, Tocqueville et la nature de la démocratie. Paris 1982, S. 131.

Die Gefahr, auf die Tocqueville hier aufmerksam macht, ist in den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts bereits grausame Wirklichkeit geworden. Aber auch in den liberalen Demokratien ist ein Prozeß der Nivellierung im Gange, der in den »säkularisierten Normen« zum Ausdruck kommt, in der Normierung und Uniformisierung der Wertmaßstäbe und in der gesamten Lebenskultur bis hinein in die mediale Information.[27] Dabei ist auch die Tendenz nicht zu übersehen, daß von der öffentlichen Meinung abweichende Äußerungen einer Minderheit sich kaum durchsetzen können, wenn sie nicht gar totgeschwiegen werden.[28]

7. Allmacht des Staates

Dieser Despotismus erscheint nun aber nicht nur in der Gestalt der öffentlichen Meinung. Auch auf dem Gebiet der Politik entsteht ein neuer Herrschaftstypus mit »demokratisch-plebiszitärer Billigung«.[29] »Die alten Begriffe von Despotismus und Tyrannei passen nicht mehr. Die Sache ist neu, und da ich sie nicht benennen kann, muß ich versuchen, sie zu definieren« (I,2,324).

Im Zeitalter des Absolutismus war der König zwar *legibus solutus*, aber dennoch gebunden an Privilegien und Gewohnheiten, an moralische und administrative Traditionen. Es gab den Hochadel mit seinem empfindlichen Ehrgefühl, und es gab die Religion mit ihren Verpflichtungen. Dies alles grenzte die Macht der Könige ein und schloß einen »unsichtbaren Kreis um ihre Autorität« (I,1,327).

In der nachrevolutionären Gesellschaft sind diese Institutionen, Traditionen und Autoritäten verschwunden. Die Religion hat ihren Einfluß weitgehend verloren, die Grenzen zwischen Gut und Böse sind verwischt, und in der Welt der Moral wird alles unsicher und zweifelhaft. Das Individuum ist isoliert, haltlos und verschwindet in der Menge (I,1,328). Zwar gilt nun das Prinzip der Volkssouveränität, aber es ist schwierig, das Volk an der Regierung zu beteiligen, und es ist noch schwieriger, ihm die notwendige politische Erfahrung zu vermitteln sowie das Empfinden dafür, was »gut regieren« heißt (I,1,329).

Entscheidend in dieser Situation ist, daß die Menschen lernen, mit der Freiheit recht umzugehen.

Das Ziel der Revolutionen im 18. Jahrhundert war zwar die Freiheit, aber diese Freiheit wurde nicht nur verstanden als die Freiheit des Bürgers, sich politisch zu betätigen, sondern auch als die Freiheit des Individuums, seinen privaten Wohlstand zu genießen. Sehr bald aber wurde klar, daß sich der Akzent verlagerte »von der öffentlichen Freiheit auf die bürgerlichen Freiheiten«.[30] Man erstrebte die Befreiung von der absolutistischen Herrschaft im Grunde also nicht, um sich der Mühe des

---

27 J.-P. Mayer, Alexis de Tocqueville, a.a.O., S. 83f. und 153ff.

28 Vgl. dazu G.-K. Kaltenbrunner, Die Macht der Meinungsmacher. Die Freiheit zu informieren und informiert zu werden. Freiburg ^{2}1980, S. 14f.

29 W. Hennis, in: M. Hereth/J. Höffken, Alexis de Tocqueville, a.a.O., S. 84.

30 H. Arendt, Über die Revolutionen. München 1963, S. 174.

Mitregierens zu unterziehen, sondern um sich von der Last der öffentlichen Verpflichtungen zu befreien und ganz sich den Privatangelegenheiten zu widmen.

Tocqueville sieht diese Problematik und macht mit allem Ernst darauf aufmerksam, daß die eine Freiheit ohne die andere nicht zu haben ist. »Wer in der Freiheit etwas anderes sucht als die Freiheit selbst, ist zum Dienen geschaffen« (II,1,217). Zwar verlangen die Menschen nach Freiheit und Gleichheit, aber sie vergessen bald die Liebe zur Freiheit, um in der Gleichheit »Diener des Herrn der Welt« zu werden (II,1,72). So kann eine Regierung entstehen, die mehr Macht besitzt als diejenige, die in der Revolution gestürzt wurde. Zwar gilt das Prinzip der Volkssouveränität, aber der Bürger hat weder die Möglichkeit noch die Zeit und die Energie, sich umfassend zu informieren und sich um politische Probleme ernsthaft zu kümmern. Die »Doktrin vom Interesse« dominiert, er geht »Geschäften« nach und vergißt dabei das Wichtigste, nämlich Herr über sich selbst zu sein (I,2,147).

Was Tocqueville hier beschreibt, findet sich bestätigt in den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts. Die Neigung der Konsum- und Wohlstandsgesellschaft nach Reichtum, Luxus und Genuß verstärkt das individualistische und egoistische Denken und schwächt den Sinn für Politik und das Engagement für öffentliche Verpflichtungen.[31] Für die öffentliche Ruhe und Ordnung ist allein der Staat verantwortlich. – So kann auch in letzter Konsequenz jener allmächtige Staatsdirigismus entstehen, der in den sozialistischen Staaten den Menschen nicht nur die politische Freiheit nimmt, sondern auch jede Privatinitiative und damit den Wohlstand.

Die Grundzüge dieser zukünftigen Gesellschaft hat Tocqueville vorausgesehen und analysiert. In der egalitären Gesellschaft sind die Individuen zugleich unabhängig und schwach. Ihre Unabhängigkeit erfüllt sie mit Stolz und Selbstvertrauen. Ihre Schwäche aber veranlaßt sie, sich nach Hilfe umzusehen. Von ihren Mitmenschen können sie nichts erwarten, da diese genauso schwach sind wie sie. Es bleibt also nur die Hilfe des Staates. Natürlich sind alle der Meinung, daß der Staat sich nicht in die Privatangelegenheiten seiner Bürger einzumischen hat, denn jeder ist stolz auf seine Unabhängigkeit und pocht auf seine Freiheit. Da er aber schwach ist und angewiesen auf fremde Hilfe, wünscht er jedoch für sich – und für diesen Ausnahmefall – die Hilfe des Staates.[32] Damit wächst die Macht des Staates, und so entsteht die paradoxe Situation, daß dieselben Menschen, die eine Autorität so schwer ertragen können, sich dennoch der Zentralgewalt geduldig beugen. Sie sind stolz und unterwürfig zugleich (I,2,302).

Individualismus und Staatsabsolutismus sind also durchaus vereinbar. Eine Gesellschaft, die von ihrer Regierung nichts anderes verlangt als die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, ist bereits »Sklave ihres Wohlstandes«, und »der Mann, der sie in Ketten legen wird, kann erscheinen« (I,2,148).

Hier wird der Bruch zwischen Gesellschaft und Staat sichtbar, ein Bruch, der zur Beherrschung der Gesellschaft durch den Staat führt.[33] Der Bürger zieht sich ins Privatleben zurück und widmet sich seinen Geschäften. Er empfindet die Beschäfti-

31 Ebd., S. 178ff.

32 So Tocqueville in I,2,301, Anm. 1.

33 Vgl. F. Furet, a.a.O., S. 28.

gung mit der Politik als lästig und überflüssig; sie erscheint ihm unübersichtlich und kompliziert. Man überläßt sie lieber den Spezialisten, den Bürokraten, den Parteien und den Interessenverbänden, die den Staatsapparat beherrschen. So entsteht der moderne Wohlfahrtsstaat, der mehr Vormund als Tyrann ist.[34] Er übernimmt es, den Wohlstand der Menschen zu sichern und über ihr Schicksal zu wachen. Er ist zugleich auch Versorgungsstaat, der alle Einzelheiten des gesellschaftlichen Lebens regelt. Er sorgt für alles, und er besorgt alles. Er kümmert sich um die Sicherheit der Bürger und um ihre Geschäfte. Er regelt ihren Nachlaß und verteilt ihr Erbe. Wenn es möglich wäre, würde er ihnen auch noch die Mühe des Denkens und die Sorgen des Lebens abnehmen (I,2,324). Vorerst aber kümmert er sich um jede menschliche Not, sei es die der Kranken oder die der Arbeitslosen.[35] Er ist zum alleinigen Helfer in aller Not geworden (I,2,311). Wenn es nötig ist, kann er den Menschen auch gegen dessen Willen glücklich machen (I,2,313).

Dazu ist er in der Lage, weil er über einen gut funktionierenden Verwaltungsapparat verfügt, der immer stärker zentralisiert ist, »inquisitorisch« und »detailliert« in die Privatsphäre der Menschen eindringt, jeden einzelnen »unterstützt, berät und damit beherrscht« (I,2,313). In dem Maße aber, wie die Zentralgewalt Aufgaben an sich zieht, wächst auch die Zahl der Berufsbeamten, die schließlich »eine Nation in der Nation bilden« und die auf zweifache Weise das Volk beherrschen: Der eine Teil des Volkes fürchtet sich vor der Macht der Beamten, der andere Teil lebt von der Hoffnung, selbst einmal Beamter zu werden.[36] Das Beamtentum stellt also einen stabilen Machtfaktor dar und kann mit Recht als »die Aristokratie der neuen Gesellschaft« (II,1,132) bezeichnet werden, die das gesamte Staatsgebiet systematisch erfaßt. Damit ist ein »neuer Leviathan« entstanden.[37]

8. Gefahr des Sozialismus

Die Liebe zur Gleichheit führt zwangsläufig zu einem Zustand der Uniformität in der Gesellschaft, die die Konzentration der politischen Macht in den Händen von wenigen begünstigt (I,2,302). Die große Gefahr der Zukunft ist daher nicht nur der Wohlfahrtsstaat im liberalen System, sondern vor allem der »demokratische Despotismus«, den Morelly bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts vorgezeichnet hat: Wenn die Gleichheit der Lebensbedingungen radikal verwirklicht ist, besitzt die konfuse Masse von Gleichen weder die Fähigkeit zu regieren, noch vermag sie die Regierung zu kontrollieren. Sie wird regiert von einem »Mandatar«, der – in ihrem

34 Diese Vormundschaft und Bevormundung ist in der Tendenz schon im vorrevolutionären Frankreich vorhanden, wo das Individuum keine wichtigen Geschäfte tätigen konnte, ohne daß der Staat eingriff; vgl. II,1,122 und 135.

35 Auch diese Tendenz glaubt Tocqueville im alten Frankreich feststellen zu können. Indem der Staat die karitative Tätigkeit von der Kirche übernimmt, wird sein Bemühen um den notleidenden Menschen freilich oft »blind, kapriziös und ungenügend«, denn es handelt sich um eine bürokratische Hilfe aus der Ferne; vgl. II,1,113.

36 So Tocqueville in I,2,312, Anm. 2.

37 J.-P. Mayer, Alexis de Tocqueville, a.a.O., S. 142.

Namen – absoluter Herr mit unbegrenzten Vollmachten ist. Das Vorbild für eine solche Regierungsform muß im fernen Asien gesucht werden (II,1,213).

Obwohl Tocqueville noch wenig praktische Erfahrung mit den sozialistischen Ideen haben konnte, lehnte er sie doch mit aller Entschiedenheit ab.[38] Aus der Literatur kannte er natürlich Babeuf – »jenen Großvater aller modernen Sozialisten«[39] – sowie die französischen Frühsozialisten. Vor allem aber hatte er als Abgeordneter sehr konkrete Erfahrungen mit der Revolution von 1848, in der die sozialistischen Forderungen zum ersten Mal deutlich formuliert wurden.

Für Tocqueville ist der Sozialismus mit den bisherigen politischen Bewegungen nicht zu vergleichen, denn er will nicht eine Regierungsform durch eine andere ersetzen, sondern eine neue Sozialordnung schaffen. Er will »die unabänderlichen Gesetze verändern, die die Grundlage jeder Gesellschaft bilden«.[40] Denn er ist davon überzeugt, daß das Elend der Menschen nicht eine unvermeidlicheTatsache ist, sondern das Werk menschlicher Gesetze. Wenn die Grundlagen der Gesellschaft also verändert werden, wird auch das Elend verschwinden.[41]

Der Sozialismus ist sodann ein prinzipieller Angriff auf das Privateigentum und die Freiheit des Individuums.[42] Dahinter steckt ein profundes Mißtrauen gegenüber den Fähigkeiten der individuellen Vernunft, denn die Rechte des Menschen werden beschränkt und sein Schicksal ganz in die Hand des Staates gelegt.[43]

Ausgangspunkt der Diskussion über den Sozialismus ist in der Nationalversammlung die Frage, ob das Recht auf Arbeit in die Verfassung aufgenommen werden soll. In seiner Rede vom 12. September 1848 lehnt Tocqueville ein solches Recht mit der Begründung ab, dies habe zur Folge, daß der Staat zum mächtigsten Arbeitgeber und bald auch zum einzigen Eigentümer werde. Das aber sei »Kommunismus«.[44] Denn der Staat wird damit nicht nur zum Lenker und Leiter der Gesellschaft, sondern auch zum Herrn jedes einzelnen Menschen, zu seinem »Erzieher«, den er ständig umgibt, um ihn zu führen und zu schützen. Dies aber ist »Konfiskation der menschlichen Freiheit«, »eine neue Form der Knechtschaft«.[45] In der sozialistischen Gesellschaft wird alles vom Staat entschieden, durch Vorschriften geregelt und festgelegt. Er resumiert in sich alle Kraft und alles Leben. Dem Individuum

---

38 Vgl. M. Hereth, Alexis de Tocqueville. Die Gefährdung der Freiheit in der Demokratie. Stuttgart 1979, S. 106.

39 Aus der Rede Tocquevilles vor der Konstituierenden Nationalversammlung vom 12. September 1848. In: *Ecrits et discours politiques*, in: III,3, Paris 1990, S. 175. – In dieser Rede setzt Tocqueville sich grundsätzlich mit dem Sozialismus auseinander. Das gesamte Material zu dieser Frage ist heute zugänglich in: Ecrits et discours politiques. La pensée de Tocqueville sous la Seconde République, in: III,3. Paris 1990, S. 167-180. Dazu Notizen und Entwürfe aus den Archives Tocqueville, Dossier 92, S. 181-197.

40 Aus den *Souvenirs*, in: O. c. XII, 96. Insofern ist die Revolution von 1848 keine politische Revolution, sondern »Klassenkampf« und »Bürgerkrieg«; ebd., S. 151.

41 Aus der Rede vom 12. September 1848, in: III,3,170.

42 Aus den Notizen und Entwürfen, in: III,3,192f.

43 Aus der Rede vom 12. September 1848, in: III,3,168.

44 Ebd.

45 Ebd., S. 171.

aber fehlt dabei die Luft zum Atmen und das Licht zum Leben. Das Ergebnis ist ein »Bienenstaat«, eine Gesellschaft von »dressierten Tieren«, nicht aber von freien und zivilisierten Menschen.[46]

Indem Tocqueville diesen Sozialismus ablehnt, erweist er sich als ein Liberaler im eigentlichen Sinne des Wortes, denn nichts ist ihm so wichtig wie die Verteidigung der individuellen Freiheit. Nichts gibt dem Staat das Recht, die Wirtschaft zu beherrschen und das Individuum zu tyrannisieren. Wenn der Staat aber die Arbeitswelt beherrscht, dann beherrscht er auch die Vorstellungen, die Gewohnheiten und vor allem die Bedürfnisse der Menschen – er beherrscht alles. – Die römische Zivilisation ist von den Barbaren zerstört worden, die aus dem Norden kamen. Der europäischen Zivilisation aber droht die Gefahr, von den Barbaren zerstört zu werden, die sie selbst erzeugt hat.[47]

Mit Entschiedenheit aber weist Tocqueville den Anspruch der Sozialisten zurück, sie seien die legitimen Erben der französischen Revolution von 1789 und damit auch diejenigen, die die Ideen der Demokratie zu ihrem logischen Ende führen. Die französische Revolution hat das Privateigentum und die individuelle Freiheit stets respektiert. Sie hat zwar die Ständegesellschaft abgeschafft, nicht aber die Gesellschaft gespalten in Eigentümer und Proletarier, die sich gegenseitig bekämpfen.[48] Der Sozialismus dagegen ist die Negation der großen Prinzipien der Revolution von 1789 und damit ein Zurück zur Unterdrückung vergangener Zeiten. Wenn sich das Ancien Régime auch ganz wesentlich vom Sozialismus unterscheidet, so gibt es doch diesen einen Berührungspunkt: Beide behaupten, daß der Staat allein die Weisheit besitzt, daß die Untertanen gebrechliche und schwache Wesen sind, die der Führung durch die Regierung bedürfen.[49]

Vor allem aber vertritt Tocqueville die These, daß Demokratie mit Sozialismus nichts zu tun hat. Er verweist dabei auf das Beispiel Nordamerika, wo eine Demokratie existiert, wo aber der Sozialismus nie hat Fuß fassen können. Er führt aber auch den theoretischen Nachweis, daß beide Systeme ausgesprochene Gegensätze sind. »Die Demokratie erweitert die Sphäre der individuellen Unabhängigkeit, der Sozialismus schnürt sie ein.« Die Demokratie betont den personalen Wert jedes einzelnen Menschen, der Sozialismus macht aus jedem Menschen einen Staatsdiener, ein Instrument, eine Nummer. Nur ein Wort haben Demokratie und Sozialismus gemeinsam: die Gleichheit. Aber die Demokratie erstrebt die Gleichheit in der Freiheit, der Sozialismus dagegen erzwingt die Gleichheit ohne die Freiheit und führt damit in die Knechtschaft.[50]

Somit ist der Sozialismus nur eine andere Form von Sklaverei. Das zentrale Problem aller politischen Probleme aber muß sein, »die Freiheit und die Würde des Menschen zu verteidigen«, die grundlegenden Gesetze der Gesellschaft nicht zu

---

46 Ebd., S. 173.

47 Aus den Notizen und Entwürfen, in: III,3,194; vgl. auch S. 181f.

48 Aus der Rede vom 12. September 1848, in: III,3,179; vgl. auch S. 171 und 173.

49 Ebd., S. 172; vgl. auch S. 181.

50 Ebd., S. 175.

verändern und »die Demagogie durch die Demokratie zu besiegen«.[51] Wo aber Freiheit ist, da gibt es keinen Sozialismus.[52]

Schließlich ist also der Sozialismus für die Gesellschaft in gleicher Weise gefährlich wie der totale Versorgungsstaat, weil beide die Freiheit des Individuums bedrohen. Der Staat muß ein Machtfaktor bleiben, um eine soziale Aufgabe erfüllen zu können, wobei die Freiheit des Individuums respektiert wird.

Im vorrevolutionären Frankreich – und anderswo in Europa – war die öffentliche Fürsorge eine Aufgabe der Kirche. Indem der revolutionäre Staat die Kirchengüter einzog, entzog er gleichzeitig der Kirche die Möglichkeit, für die Armen und Kranken zu sorgen. Im Zuge des Säkularisierungsprozesses zu Beginn des 19. Jahrhunderts wird damit die öffentliche Fürsorge eine Angelegenheit des Staates, die christliche Caritas wird zu einer politischen Aufgabe. Dies soll allerdings nicht – wie Tocqueville betont – in der Form einer Vor- und Voraus-Sorge geschehen, die jede individuelle Fürsorge ersetzt und die aus dem Staat einen allmächtigen Tutoren macht, sondern in der Form einer »assistance«, einer zusätzlichen Unterstützung des notleidenden Individuums, nachdem dessen eigene Möglichkeiten erschöpft sind.[53] Dieses Prinzip der Subsidiarität, das auch ein Prinzip der christlichen Soziallehre ist, legt dem Staat eine soziale Verpflichtung auf, ohne die Freiheit des Individuums anzutasten.

9. Bedingungen der gesellschaftlichen Existenz

Freiheit und Gleichheit sind auch heute noch angestrebte und – in mancher Hinsicht – erstrebenswerte Ziele. Sie sind geradezu zum Signum unserer Zeit geworden. Aber es ist nicht zu übersehen, daß bei der fortschreitenden Verwirklichung dieser Ziele Kräfte frei werden, die für die Gesellschaft gefährlich werden können. Freiheit darf nicht in Beliebigkeit und damit in Anarchie ausarten. Gleichheit darf nicht zu einer anonymen Massengesellschaft führen, in der der Wert und die Würde des Menschen mißachtet werden.[54] Die in der Demokratie prinzipiell garantierte Meinungsfreiheit darf nicht dadurch bedroht werden, daß das Individuum unter dem Druck der öffentlichen Meinung resigniert sich in seine Privatsphäre zurückzieht und einem immer mächtiger werdenden Staat eine Macht überläßt, die – nicht zuletzt infolge des technischen Fortschritts, der auch die bürokratischen Kompetenzen vergrößert hat – enorm gewachsen ist.

Die moderne liberale und egalitäre Gesellschaft steht vor gewaltigen inneren Spannungen und Widersprüchen allein schon deshalb, weil manche Ziele, die angestrebt werden, sich widersprechen. Vor allem aber zerstört die Forderung nach Gleichheit aller Werte und nach Toleranz aller Wertvorstellungen die gemeinsame

---

51 Aus den *Souvenirs*, in: XII,124.

52 Aus den Notitzen und Entwürfen, in: III,3,195.

53 Aus der Rede vom 12. September 1848, in: III,3,179f.; vgl. dazu auch die *Souvenirs*, in: XII,67.

54 Hierzu E. Biser, Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit. Graz/Wien/Köln 1991, S. 26ff. und S. 34ff.

moralische Grundüberzeugung, die eine Gesellschaft zusammenhält. Die radikale Realisierung des Prinzips der Freiheit und der Gleichheit löst die Gesellschaft auf[55]; der autonome und nach Emanzipation drängende Mensch entzieht sich tendenziell jeder Verpflichtung und Bindung. Die plurale Liberalität hat eine »Epidemie der Werte« ausgelöst[56], die eine gefährliche Orientierungslosigkeit zur Folge hat und zu einem ethischen System führt, das man zu Recht »babylonisch« genannt hat.[57]

Gewiß gehört der Pluralismus der Interessen und der Meinungen zu den konstituierenden Elementen der modernen Demokratie. Eine Gesellschaft aber kann nur dann Bestand haben, wenn über die wesentlichen Vorstellungen und Meinungen ein Konsens besteht. Jenseits aller gegensätzlichen dogmatischen Aussagen muß es eine gemeinsame Basis geben. Grundsätzliche philosophische, religiöse, moralische und politische Vorstellungen, die die Gesellschaft tragen und das tägliche Leben bestimmen, dürfen nicht zur Disposition gestellt werden. Wie in einer Demokratie die politische Macht auf der Universalität ihrer Bürger beruht, so auch die moralische Autorität auf der Universalität der Vernunft. Auf sie muß sich jeder beziehen, wenn er wissen will, was erlaubt und was verboten ist und was getan werden muß. Das »wohlverstandene Interesse« führt den Menschen schließlich zu dem, was gerecht und anständig ist.[58]

In einer Situation, in der die Freiheit des Menschen gewachsen ist, muß auch seine Verantwortung wachsen. Soll die demokratische Gesellschaft sich nicht auflösen, soll Demokratie als Herrschaft des Volkes überhaupt möglich sein, muß der einzelne Mensch zunächst einmal Herr über sich selbst sein. Von jedem Bürger ist sodann Engagement und Verantwortung für das Gemeinwesen gefordert. Gefordert ist eine angemessene demokratische Ethik, die im übrigen anknüpfen kann an die alte aristotelische Einsicht, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist. Solidarität und Reziprozität sind die notwendigen Tugenden und die Voraussetzung zur Überwindung des die Gesellschaft zerstörenden Egoismus. Der Mensch muß im Dienst des Mit-Menschen stehen.[59]

Eine solche Ethik der Verantwortung aber ist ohne die Religion nicht zu begründen, weil jede Verantwortung letztlich eine Verantwortung vor Gott ist. Auch in diesem Zusammenhang gilt, was Hans Jonas über die technologische Zivilisation im allgemeinen gesagt hat: »Es ist die Frage, ob wir ohne die Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen, die am gründlichsten durch die wissenschaftliche Aufklärung zerstört wurde, eine Ethik haben können, die die extremen Kräfte zügeln kann, die wir heute besitzen ...«[60] Auf diese Fragen aufmerksam gemacht zu haben, darin besteht die bleibende Aktualität der politischen Philosophie Tocquevilles.

---

55 F. Fukuyama, a.a.O., S. 367.

56 J. Baudrillard, La tranparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes. Paris 1990, S. 13.

57 B. de Jouvenel, De la souveraineté. A la recherche du bien politique. Paris 1955, S. 343.

58 So Toqueville, in: I,1,390.

59 R. Polin, Etique et politique, Paris 1968, S. 94f.

60 H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/Main 1984, S. 57.

GLOSSEN

GLEICH ODER UNGLEICH? Die Glieder der Kirche in Abgrenzung und Bezug.

Unmittelbar bis zum II. Vatikanischen Konzil ist bei der Umschreibung der Glieder der Kirche vor allem das Unterscheidende herausgestellt worden. Charakteristisch für diese Traditionslinie ist das bekannte Wort aus dem *Decretum Gratiani*: »Duo sunt genera christianorum ...«[1]; es gibt zwei Arten von Christen, Kleriker und Laien. Waren diese in der christlich geprägten Gesellschaft des Mittelalters noch organisch miteinander verbunden, zerfiel die Einheit in der beginnenden Neuzeit und führte zur Unterscheidung von zwei Personenständen, den Befehlenden (Klerikern) und den Gehorchenden (Laien). »Aus der Unterscheidung der Stände wurde Trennung und schließlich Isolation.«[2] Die Kirche erscheint hiernach als eine ungleiche Gesellschaft, in welcher die Laien rechtlich mehr oder weniger bedeutungslos sind.[3]

Auch im kirchlichen Gesetzbuch von 1917 ist eine deutliche Trennungslinie zwischen Klerikern und Laien gezogen worden, ohne daß eine übergreifende Einheit sichtbar war: Kraft göttlichen Rechts sind die Kleriker von den Laien unterschieden (c. 107 CIC/1917) und werden – aufgrund des Weihesakramentes – zur Leitung der Gläubigen und zum Vollzug des Gottesdienstes bestellt (c. 948 CIC/1917).[4] Nach diesem Gesetzbuch erscheinen die Kleriker als die einzig legitimierten Träger des Handelns in der Kirche; sie sind die »Vollgenossen«, denen die Laien als »Schutzgenossen« anempfohlen sind.[5] Dabei werden die Ordenschristen (»religiosi«) faktisch als eigener Stand behandelt[6], auch wenn klar ist, daß sie selbst entweder Kleriker oder Laien sind (c. 107 CIC/1917).

Diese Sichtweise hat der CIC/1983 unter Rückgriff auf die Lehre des II. Vatikanischen Konzils erheblich abgeändert. Hierfür können folgende Punkte geltend gemacht werden:

– In c. 204 § 1 wird gleich zu Beginn des zweiten Buches über das Volk Gottes die Kategorie des »christifidelis« eingeführt, die den Kleriker- und Laienbegriff überschreitet. Die Taufe bewirkt die Engliederung in Christus und die Zugehörigkeit zum Volk Gottes. Hieraus folgt die Teilhabe aller Gläubigen am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi und an der Sendung, die der Kirche in der Welt anvertraut ist. Vor der traditionellen Aufteilung der Kirche in verschiedene Personengruppen oder Personenstände geht c. 204 § 1 also von der übergreifenden Einheit im Volk Gottes aus. Mit anderen Worten: der Begriff »christifidelis« ist geeignet, eine Integration der Unterschiedenheit in die übergreifende Einheit zu gewährleisten. Dabei deutet c. 204 § 1 auch schon eine Unterschiedenheit dadurch an, daß die Gläubigen »auf ihre Weise« am dreifachen Dienstamt Christi und »gemäß ihrer je eigenen Stellung« an der Sendung

1 C. 12 q. 1 c. 7, in: Ae. Friedberg, Corpus Iuris Canonici, 2 Bde. Graz 1989, Bd. 1, S. 678.

2 E. Braunbeck, Der Weltcharakter des Laien. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung des II. Vatikanischen Konzils. Regensburg (im Druck), S. 104; vgl. hierzu insgesamt S. 96-132.

3 So z.B. Papst Pius X. in der Enzyklika *Vehementer nos* von 11. Februar 1906, in: ASS 39 (1906) S. 3-16, 8f.

4 Vgl. L. Müller, Weihe, in: Ecclesia a sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht, hrsg. von R. Ahlers, L. Gerosa und L. Müller. Paderborn 1992, S. 104-107.

5 U. Stutz, Der Geist des Codex iuris canonici. Stuttgart 1918 (Nachdruck: Amsterdam 1961), S. 83.

6 Vgl. die Untergliederung des zweiten Buches im CIC/1983 »De personis« in drei Teile: »De clericis«, »De religiosis«, »De laicis«.

der Kirche teilhaben; diese Teilhabe darf aber nicht vom kirchlichen Amt oder vom »Ordo« abgeleitet werden, sondern gründet unmittelbar im sakramentalen Taufgeschehen und ist insofern Ausdruck für das, was alle Gläubigen in der Kirche miteinander verbindet.

Nach c. 207 § 1 gibt es in der Kirche unter den Gläubigen (»inter christifideles«) geistliche Amtsträger, die auch Kleriker genannt werden; die übrigen dagegen heißen auch Laien. Mit Bedacht wird hier wiederum auf die Kategorie des »christifidelis« zurückgegriffen, »um auch sprachlich zum Ausdruck zu bringen, daß es sich bei Klerikern und Laien nicht um zwei völlig verschiedenartige und voneinander getrennte Genera von Christgläubigen handelt, wie das der Wortlaut von c. 107 CIC/1917 recht drastisch nahelegte.«[7] Gegenüber dem früheren Gesetzbuch wird also mehr das Verbindende als das Trennende herausgestellt, wenngleich c. 207 § 1 durchaus an der Unterschiedenheit von Klerikern und Laien festhält, die »aufgrund göttlicher Weisung« besteht (vgl. auch c. 1008). Für die Kirche ist daher eine »hierarchische Struktur« (c. 207 § 2) wesentlich, die aber relativiert wird durch die Grundstellung des »christifidelis«, durch die gemeinsame Berufung und Sendung aller Gläubigen. Von der Grundstellung des »christifidelis« sind schließlich auch die Lebensgemeinschaften der evangelischen Räte (Armut, Ehelosigkeit, Gehorsam) umgriffen. Zwar bilden diese einen eigenen Stand (»status«), der für das Leben und die Heiligkeit der Kirche bedeutsam ist. Doch handelt es sich hierbei nicht um einen »Zwischenstand« zwischen Klerikern und Laien; vielmehr werden aus beiden Gruppen Gläubige (»christifideles«) zum Leben nach den evangelischen Räten berufen (vgl. cc. 207 § 2, 574 § 1).[8]

– Aufgrund der Taufe besteht, wie c. 208 betont, »unter allen Gläubigen eine wahre Gleichheit in der Würde und Tätigkeit, in der alle gemäß der eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken«. Zunächst wird die wahre Gleichheit also auf die Würde bezogen, d.h. auf die Tatsache, daß die Gläubigen in Christus wiedergeboren sind und somit am priesterlichen, prophetischen und königlichen Dienstamt Christi teilhaben; in diesem Bereich kann es keinen institutionellen Vorrang eines Kirchengliedes vor einem anderen geben, auch wenn im persönlichen Vollzug viele Abstufungen möglich sind. Zum andern wird die wahre Gleichheit auf die Tätigkeit bezogen, d.h. auf die Teilhabe an der Heilssendung der Kirche. Während der zugrundeliegende Konzilstext von einer »allen Gläubigen gemeinsamen Tätigkeit« (LG 32,3) spricht, ist in c. 208 in die Gleichheitsaussage bereits eine Unterschiedenheit (»gemäß der je eigenen Stellung und Aufgabe«) eingetragen. Damit ist freilich der Konzilstext nicht abgeschwächt worden, da dieser im unmittelbaren Kontext auf die Unterschiedenheit zwischen geistlichen Amtsträgern und den anderen Gläubigen hingewiesen hat; außerdem wird in c. 208 eine wahre Gleichheit herausgestellt, die (auch institutionell) verschiedene Weisen des Tätigwerdens durchaus zuläßt. Oder anders ausgedrückt: Nicht nur in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde, sondern auch in der Tätigkeit ist eine allen Unterscheidungen vorausliegende und diese noch umgreifende Einheit gegeben; denn alle sind berufen, am Aufbau des Leibes Christi mitzuwirken.

Mit der wahren Gleichheit sind allerdings sendungsspezifische Unterschiede nicht ausgeschlossen:

1. Laien: Im CIC/1983 wird ein doppelter Laienbegriff verwendet: Zum einen sind mit den Laien alle Gläubigen im Unterschied zu den geistlichen Amtsträgern (Klerikern) be-

7 A.E. Hierold, Inhaltliche Perspektiven des Verfassungsrechtes des revidierten kirchlichen Gesetzbuches, in: AfkKR 182 (1983), S. 349-368, 383.

8 Vgl. hierzu P. Krämer, Kirchenrecht I, Wort – Sakrament – Charisma. Stuttgart 1992, S. 188ff.

zeichnet. Laien sind hiernach die Nicht-Kleriker. Dieser negative Laienbegriff liegt c. 207 § 1 zugrunde, wonach die Laien sogar als die »übrigen« Gläubigen angesprochen werden, als ob sie anderen Gläubigen nachgeordnet wären. Ein solcher Laienbegriff kann inhaltlich nur gefüllt werden, indem die in c. 204 § 1 getroffenen Aussagen über die Grundstellung des »christifidelis« hinzugenommen werden. Eigentlich ist ein solcher Laienbegriff entbehrlich, da er wegen seiner negativen Bestimmtheit auf c. 204 § 1 verwiesen ist; außerdem kann die institutionelle Spannung zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem Priestertum des Dienstes, um die es in c. 207 § 1 geht, auch ohne Rückgriff auf die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien zum Ausdruck gebracht werden.[9] Bemerkenswert ist jedenfalls, daß das seit 18. Oktober 1990 in Kraft getretene neue Gesetzbuch für die unierten Ostkirchen, der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO), auf einen so weit gefaßten Laienbegriff (Laien = alle Gläubigen mit Ausnahme der ordinierten Amtsträger) verzichtet hat (vgl. cc. 323 § 2, 399 CCEO). Zum andern sind mit den Laien jene Gläubigen gemeint, die weder das Sakrament der Weihe empfangen haben noch den Gemeinschaften der evangelischen Räte angehören. Dieser enger gefaßte Laienbegriff liegt implizit dem Katalog der »Pflichten und Rechte der Laien« (cc. 224-231) zugrunde, ist aber auch explizit in cc. 463 § 2, 512 § 1 und 1427 § 3 gegeben, außerdem in c. 399 CCEO. Unschwer ist hinter einem solchen Laienbegriff die Lehre des II. Vatikanischen Konzils zu erkennen, näherhin die typologische Umschreibung des Laien in LG 31.[10] Hiernach sind die Laien durch drei Elemente charakterisiert:

allgemein – Teilhabe am dreifachen Dienstamt Christi und an der Sendung des ganzen Gottesvolkes in Kirche und Welt;

einschränkend – Teilhabe als Nicht-Kleriker und Nicht-Ordensangehörige[11];

spezifisch – Teilhabe, die durch den Weltcharakter (»indoles saecularis«) qualifiziert ist.

Dieser enger gefaßte Laienbegriff ist vom CIC/1983 – im Unterschied zu c. 399 CCEO – allerdings nur in verstümmelter Weise aufgenommen worden, insofern die typologische Umschreibung unerwähnt bleibt und insbesondere der Weltcharakter als das den Laien qualifizierende Element nicht in Erscheinung tritt; es klingt nur indirekt als eine Aufgabe unter anderen, nicht aber als charakteristisches Merkmal in c. 225 § 2 an: die Laien haben »die besondere Pflicht ..., die Ordnung der zeitlichen Dinge im Geist des Evangeliums zu gestalten ...« Dann aber muß all das, was über den Laien ausgesagt wird, als unnötige Verdoppelung der Aussagen über die Pflichten und Rechte aller Gläubigen erscheinen[12]; im Grunde genommen ist auch ein solcher Laienbegriff, bei dem die vom II. Vatikanischen Konzil aufgezeigte Sinnspitze abgebrochen wird, entbehrlich.

Anders verhält es sich freilich, wenn in Treue zum Konzil der Weltcharakter als spezifizierende (und theologisch relevante) Größe zur Bestimmung der laikalen Sendung ernstgenommen wird. Dies bedeutet, daß beim Laien die direkte Verflechtung mit der Welt (vgl. LG 31,2) durch keine weitere, über die Taufe hinausgehende kirchliche

---

9 Vgl. hierzu auch H. Müller, Zur Frage nach der Stellung des Laien im CIC/1983, in: Ministerium Iustitae. FS H. Heinemann, hrsg. von A. Gabriels und H.J.F. Reinhardt. Essen 1988, S. 203-216, 206.

10 Vgl. P. Krämer, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra-potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils. Trier 1973, S. 57-60.

11 Die Abgrenzung von den Ordensangehörigen (»religiosi«) bezieht sich hier auf alle Lebensformen nach den evangelischen Räten, also nicht nur auf die Orden und Kongregationen, sondern auch auf die Säkularinstitute und die Gemeinschaften des apostolischen Lebens.

12 In diesem Sinn M. Kaiser, Die Laien, in: Handbuch des Katholischen Kirchenrechts, hrsg. von J. Listl, H. Müller und H. Schmitz. Regensburg 1983, S. 184-189, 186f.

Bindung (Empfang der sakramentalen Weihe, Bekenntnis zu den evangelischen Räten) modifiziert wird; daher ist der Laie primär, in jeder Hinsicht des Lebens, durch den Weltcharakter geprägt. »›Indoles saecularis‹ bezeichnet ... die aus Taufe und Firmung erwachsende spezifisch christliche Beziehung zur Welt und Sendung für die Welt, die für den Laien (aufgrund seiner bleibenden vollen Verflechtung in Bezüge und Aufgaben der Welt) die Ausübung seines gemeinsamen Priestertums in Kirche und Welt entscheidend prägt«.[13]

2. Kleriker: Hatte der frühere Codex noch zwischen Klerikern göttlichen und kirchlichen Rechts unterschieden (c. 107 CIC/1917), zwischen Klerikern auf einer höheren oder niederen Weihestufe (c. 949 CIC/1917)[14], ist der CIC/1983 zu einem einheitlichen Klerikerbegriff zurückgekehrt, indem er diesen an die sakramentalen Weihestufen (Episkopat, Presbyterat, Diakonat) bindet (vgl. cc. 266 § 1, 1009 § 1).

Wodurch unterscheiden sich aber die Kleriker von den übrigen Gläubigen?

Zunächst darf die Unterscheidung nicht im Sinn einer Aussonderung aus dem Volk Gottes verstanden werden. Dagegen spricht schon die Formulierung, daß es »unter« den Gläubigen geistliche Amtsträger (Kleriker) gibt (cc. 207 § 1, 1008). Außerdem wäre es bei einer solchen Interpretation nicht mehr zulässig, von einer fundamentalen Gleichheit im Volk Gottes zu sprechen. Der Unterschied liegt auch nicht darin begründet, daß in der sakramentalen Weihe eine Steigerung oder Intensivierung dessen erfolgt, was allen Gläubigen aufgrund von Taufe und Firmung gemeinsam ist. Dann wären ja die Kleriker gleichsam die »besseren« Christen; sie stellten die Vollform des Christseins dar.

Es geht vielmehr wiederum um die beiden verfassungsrechtlichen Pole, die im gemeinsamen und amtlichen Priestertum gelegen sind, deren Zusammenspiel allerdings vom kirchlichen Gesetzgeber zu Beginn des kirchlichen Verfassungsrechts nicht hinreichend zum Ausdruck gebracht worden ist. Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen, das in Taufe und Firmung gründet, ist in der Kirche als dem priesterlichen Gottesvolk gegenüber dem Priestertum der ordinierten Amtsträger primär; denn es lebt in diesem fort und ist sogar dessen unabdingbare Voraussetzung, da nur ein Getaufter gültigerweise das Sakrament der Weihe empfangen kann. Andererseits besteht die Funktion des amtlichen Priestertums, das nicht aus dem gemeinsamen Priestertum ableitbar ist (LG 10), ganz im Dienst an dem gemeinsamen Priestertum, nicht aber umgekehrt. Mit anderen Worten: Ohne die Hinordnung auf das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen hätte das amtliche Priestertum keine Daseinsberechtigung; deshalb wird das amtliche Priestertum vom Vaticanum II auch »Priestertum des Dienstes« (»sacerdotium ministeriale«, LG 10,2) genannt, dem das »sacrum ministerium« (LG 31,2) aufgetragen ist, d.h. ein Dienstamt zur Auferbauung des priesterlichen Gottesvolkes in Wort und Sakrament. Hieraus ergibt sich eine tiefgreifende Zuordnung zwischen dem gemeinsamen und dem amtlichen Priestertum, die auch als wechselseitige Immanenz bezeichnet werden kann.[15]

3. Mitglieder in den Gemeinschaften der evangelischen Räte: Während im CIC/1917 kurz und bündig von Ordenschristen (»religiosi«,

---

13 E. Braunbeck, a.a.O., S. 94; vgl. ebd., S. 261.

14 Beide Unterscheidungen waren nicht deckungsgleich, da die Subdiakone zu den Klerikern auf einer höheren Weihestufe gerechnet wurden und zugleich zu den Klerikern kirchlichen Rechts.

15 Vgl. E. Corecco, Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici, in: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. von H.J. Pottmeyer, G. Alberigo und J. P. Jossua. Düsseldorf 1986, S. 313-368, 343; L. Gerosa, Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum »Urcharisma« der neuen Vereinigungsformen in der Kirche. Einsiedeln/Trier 1989, S. 188ff.

c. 107) gesprochen wurde, ist ein solcher Begriff, der auf alle Lebensformen der evangelischen Räte anwendbar wäre, im CIC/1983 nicht mehr gegeben. Jetzt ist vielmehr umständlich die Rede von Mitgliedern der »Institute des geweihten Lebens und der Gesellschaften des apostolischen Lebens«, so jedenfalls nach der Überschrift zu Teil III des Buches über das Volk Gottes (cc. 573-746 CIC). Gleichwohl wird der Begriff »Ordensmitglied«, »Ordenschrist« gelegentlich in einem weiteren und unspezifischen Sinn verwendet und auf alle von der Kirche anerkannten Lebensgemeinschaften nach den evangelischen Räten bezogen, so z.B. auch in LG 31. Berechtigt ist diese Begrifflichkeit wohl deshalb, weil allen »Ordenschristen« in der Unterschiedlichkeit der geistlichen Lebensformen eine Berufung oder Zielsetzung gemeinsam ist: sie »geben durch ihren Stand ein deutliches und hervorragendes Zeugnis dafür, daß die Welt nicht ohne den Geist der Seligpreisungen verwandelt und Gott dargebracht werden kann« (LG 31,2). Den Ordenschristen kommt also eine eschatologische Zeugnisfunktion zu, die die weltlichen Realitäten notwendigerweise relativiert; hierin liegt der Primat ihrer Sendung, der darauf abzielt, endzeitliche Hoffnung in der Welt und für die Welt wachzuhalten.

Unter den Gläubigen, den Gliedern der Kirche, gibt es eine fundamentale Gleichheit, die in verfassungsrechtlicher Hinsicht zugleich eine Unterschiedenheit zwischen dem gemeinsamen und dem amtlichen Priestertum in sich birgt. In sendungsspezifischer Hinsicht dagegen heben sich Laien (Weltcharakter), Kleriker (Dienst am gemeinsamen Priestertum) und Ordenschristen (eschatologische Zeugnisfunktion) voneinander ab. Dabei dürfen die sendungsspezifischen Zuweisungen nicht in einem exklusiven Sinn verstanden werden; sie durchdringen sich vielmehr gegenseitig und können nur in ihrem Zusammenspiel für die Auferbauung der Kirche als des einen priesterlichen Gottesvolkes fruchtbar gemacht werden.

Peter Krämer

BERICHTIGUNG In der letzten Ausgabe dieser Zeitschrift ist der Redaktion in der Anmerkung zum Beitrag von Paul Richard Blum, *Es ist höchste Zeit* (S. 189ff.), ein sinnentstellender Fehler unterlaufen, für den wir uns an dieser Stelle entschuldigen wollen und der richtigzustellen ist. Das von P. Koslowski herausgegebene Buch trägt nicht den Untertitel *Philosophie des Marxismus*, sondern *Philosophie nach dem Marxismus*.

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ · PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER · KARL LEHMANN
REINHARD LÖW · HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:
MICHAEL FIGURA · EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:
MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Martin Kriele: Ethik, Recht, Gewissen 291
Otfried Höffe: Recht und Moral. Fünf Problemfelder 302
Reinhard Löw: Die »Verinnerlichung der Normen«
als naturalistisches Problem 311
Eberhard Straub: Menschenrechte für Menschenfreunde 317
Herbert Schlögel OP: Schwerpunkt: Das Gewissensurteil 322
Théodore Servais Pinckaers OP: Das Gewissen und der Irrtum 331
Carl Hans Brunschwiler: Der Richter und sein Gewissen 343

KRITIK UND BERICHT

Ernst Dassmann: Entstehung und theologische Begründung
der kirchlichen Ämter in der Alten Kirche 350
Lothar Kuld: Die Grammatik der Zustimmung.
Newmans »egotistische« Theologie 362
Michael Marsch OP: Seelsorge und Psychotherapie.
Anmerkungen zum Phänomen Drewermann 368

GLOSSEN

Alexander Lohner: In seinen letzten Lebensjahren 377
Gerhard Schmied: Dominanz des Immanenten in der Seelsorge?
Zu einigen Ergebnissen einer Befragung im Bistum Mainz 382

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Martin Kriele, 1931 in Opladen geboren, studierte Rechtswissenschaft und Philosophie in Freiburg, Münster, Bonn und an der Yale University; Promotion 1963, Habilitation 1966. Seit 1967 lehrt er als Ordinarius Staatslehre und Öffentliches Recht an der Universität Köln.

Otfried Höffe, Jahrgang 1943, lehrte von 1978-1992 an der Universität Fribourg und ist seit 1992 Professor für Philosophie an der Unversität Tübingen.

Herbert Schlögel OP, 1949 in Würzburg geboren, Dominikaner 1968, Priester 1974, studierte katholische Theologie in Bonn; Promotion 1980/81, Habilitation 1991. Von 1981-1985 war er Sekretär der *Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz*.

Théodore Servais Pinckaers OP, in Lüttich 1925 geboren, Dominikaner 1945, Studium der Theologie in Rom. Von 1953-1965 lehrte er Moraltheologie am *Studium de la Sarte* im belgischen Huy, seit 1973 ist er Ordinarius für Moraltheologie an der Universität Fribourg. Den Beitrag auf Seite 331 übertrug August Berz aus dem Französischen.

Carl Hans Brunschwiler, Jahrgang 1927, studierte Jura in Genf, Bern und Fribourg; von 1969-1979 war er Richter am aargauischen Verwaltungsgericht, von 1979-1993 Richter am Schweizerischen Bundesgericht in Lausanne.

Ernst Dassmann, 1931 in Coesfeld geboren, lehrt seit 1969 als Ordinarius Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Bonn.

Lothar Kuld, Jahrgang 1950, studierte Theologie und Germanistik in Freiburg, Promotion 1989; er lehrt seit 1992 Katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Weingarten.

Michael Marsch OP, 1932 in Beeskow geboren, studierte Theologie in Paris, Bibelwissenschaften in Jerusalem und Tiefenpsychologie in Zürich; seit 1989 leitet er die dominikanische Therapiegemeinschaft *Haus St. Raphael* im ehemaligen Zisterzienserinnen-Kloster Heiligkreuztal.

Alexander Lohner, Jahrgang 1961, studierte Philosophie, Theologie und Psychologie in München.

Gerhard Schmied, Jahrgang 1940, ist Professor für Soziologie an der Universität Mainz.

Ethik, Recht, Gewissen

Von Martin Kriele

Gewissensfreiheit im pluralistischen Staat

Das Gewissen appelliert an den Willen, indem es eine subjektive Gewißheit über das Gute und Böse zur Geltung bringt. Eine solche Gewißheit setzt die Überzeugung voraus, daß es Wahrheit über das Gute gibt und man sie wissen kann. Nur dann ist es auch sinnvoll, vom »irrenden« Gewissen zu sprechen. Die Verfassung schützt die Freiheit des Gewissens (Art. 4 I GG), aber nicht aus Achtung vor der denkmöglichen Wahrheit der Gewissensurteile, sondern aus humaner Scheu vor demütigender Beugung des Willens eines subjektiv Überzeugten. Die Gewissensfreiheit trägt der sozialen Tatsache Rechnung, daß es religiöse Sektierer und moralische Rigoristen gibt, die in Einzelfällen lieber Sanktionen auf sich nehmen, als Rechtsgehorsam zu leisten. Die Frage, ob das Gewissen irrt oder nicht, ist verfassungsrechtlich ebenso irrelevant wie die Frage, ob es so etwas wie Wißbarkeit des Guten überhaupt geben könne. Denn verschiedene Individuen erleben verschiedene, miteinander unvereinbare Forderungen als Stimme des Gewissens. Diese Tatsache, heißt es, schließe »die Möglichkeit aus«, das Phänomen des Gewissens als eine »das Individuum transzendierende Entscheidungsinstanz aufzufassen«.[1]

Die Verfassungsauslegung der Gewissensfreiheit orientiert sich deshalb weniger an Prinzip und Eigenart des Gewissens als vielmehr an der pragmatischen Frage: wieviel Gewissensfreiheit ist ohne größeren Schaden hinnehmbar? Können wir demütigende Sanktionen durch lästige Alternativen (analog dem Zivildienst für Wehrdienstverweigerer) ersetzen, und wie weit wäre das opportun?

Von daher erklärt sich das eigentümliche Schwanken der Verfassungsrechtsprechung zwischen extensiver und restriktiver Auslegung der Gewissensfreiheit. Einerseits ist sie sehr großzügig: man darf z.B. den Zeugeneid vor Gericht – auch ohne religiöse Bekräftigung – aus Gewissensgründen verweigern (BVerfG 33,23). In dieser Entscheidung aus dem Jahre 1972 hieß es noch: der Amtseid könne allerdings nicht verweigert werden, weil die Verpflichtung zu ihm »aus dem freiwillig gefaßten Entschluß«, das Amt anzustreben, erwachse (S. 31). Dem Betreffenden wurde also eine andere

1 So z.B. G. Patzig, Ethik ohne Metaphysik. Göttingen 1971, S. 63.

Berufswahl zugemutet. 1988 wurde diese Auslegung aufgegeben: der in den Kreistag Gewählte dürfe den Amtseid durch die bloße »Beteuerung« der Verfassungsloyalität ersetzen (BVerfG 79,69).

Andererseits wird die Befreiung von Steuern und anderen Abgaben aus Gewissensgründen (z.B. im Blick auf die Atomrüstung) grundsätzlich nicht anerkannt, auch nicht, wenn sich die Betreffenden bereiterklären, eine Summe gleicher Höhe in einen Sonderfonds zu zahlen. Denn hier ginge es sonst an die Substanz des Staates und seiner Haushaltshoheit. Im *Handbuch des Staatsrechts* heißt es dazu: die Zwangsbeitreibung sei als »lästige Alternative« zur freiwilligen Steuerzahlung ausreichend. Im übrigen sei die Gewissensfreiheit auch deshalb gewahrt, weil die Betreffenden ja notfalls auswandern könnten.[2]

Noch deutlicher zeigt sich die restriktive Auslegungstendenz im Abtreibungsurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993.[3] Macht der Klinikarzt von seinem gesetzlichen Recht Gebrauch, die Mitwirkung an rechtswidrigen Abtreibungen zu verweigern, so darf ihm gekündigt werden. Das gilt zwar nur, »wenn der Arbeitgeber keine andere Möglichkeit hat, ihn zu beschäftigen«.[4] Aber das wird ja meist der Fall sein, zumal es das Gericht als »Aufgabe des Staates« anerkennt, »für ein ausreichendes Angebot an Abtreibungseinrichtungen ... zu sorgen«.[5] Folgerichtig hat das Bundesverfassungsgericht auch zu den Stellenausschreibungen geschwiegen, die die Einstellung als Klinikarzt von der Bereitschaft zu (rechtswidrigen) Abtreibungen abhängig machen. Eigentümlicherweise begründet das Gericht das Weigerungsrecht des Arztes nur mit dem »durch das ärztliche Berufsbild geprägten Persönlichkeitsrecht (Art. 2 I i.v.m. Art. 12 I GG)«[6], so als käme die Gewissensfreiheit des Art. 4 I GG gar nicht in Betracht. Das ärztliche Berufsbild aber ist variabel.

Die Finanzierung rechtswidriger Abtreibungen durch die Krankenkassen hat das Bundesverfassungsgericht zwar ausgeschlossen[7], aber ohne jeden Hinweis darauf, daß die Beitragszahlung für viele Versicherte ein Gewissensproblem war. (Vermutlich wollte es keine Bresche in den Grundsatz schlagen, daß die Gewissensfreiheit keine Abgabenverweigerung zuläßt.) Die Begründung lautet vielmehr nur, daß »der Rechtsstaat« rechtswidrige Tötungshandlungen nicht »zum Gegenstand seiner Finanzierung machen

2 H. Bethge, in: Isensee/Kirchhof (Hrsg.), *Handbuch des Staatsrechts* VI, S. 459.

3 Abgedruckt in: *Neue Juristische Wochenschrift*, Heft 28 (1993), S. 1751ff.

4 Ebd., S. 1763.

5 Ebd., S. 1771.

6 Ebd., S. 1763.

7 Ebd., S. 1767.

darf«[8] – was er dann allerdings auf dem Umweg über die Sozialhilfe doch darf.[9]

Eine ähnlich schwankende Auslegung zeigt sich in bezug auf das Grundrecht: »Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden« (Art. 4 III GG). Einerseits gilt dies nur für die prinzipielle, nicht für die situationsbedingte Weigerung (BVerfG 12,45). Andererseits wird Art. 4 III äußerst großzügig ausgelegt: man darf auch Kriegsdienst ohne Waffe (z.B. im Nachschub-, Funk- oder Sanitätsdienst) verweigern, auch den Wehrdienst in Friedenszeiten, und sogar die Ausbildung dazu, und zwar faktisch auch dann, wenn man die Gewissensgründe nur behauptet, ohne sie wirklich zu haben. Die jungen Leute, die im Zivildienst eine sinnvollere Beschäftigung sehen, werden geradezu verführt, Gewissensgründe vorzuspiegeln oder – noch gravierender – sich ideologisch einzureden und selbst an sie zu glauben. Um sich treu zu bleiben, halten viele später am prinzipiellen Pazifismus fest. Dieser wird für ganze Generationen geradezu zum Angelpunkt gewissensbegründeten Denkens. Schon finden sich Theologen, die das Christentum mit seiner Schutzpflicht für die Verfolgten im buddhistischen Sinn weltflüchtiger Verantwortungslosigkeit umdeuten. (Angesichts dieser tiefgreifenden Verwirrung des Gewissensbegriffs wäre es besser, die Wehrpflicht abzuschaffen und durch ein auch für UNO-Einsätze taugliches Freiwilligenheer zu ersetzen.)

Der Monopolanspruch des Utilitarismus

Diese bis an die Grenze der Beliebigkeit gehende Orientierungslosigkeit in der Auslegung der Gewissensfreiheit erklärt sich daraus, daß sich die Rechtsethik im säkularen Staat im wesentlichen an den Folgen der Geltung der Rechtsregeln orientiert. Es ist dem Menschen als Gemeinschaftswesen natürlich, daß er politische Zwecke – Frieden, Sicherheit, Freiheit, Wohlstand, Vertrauen im Geschäftsverkehr, soziale Wohlfahrt usw. – anstrebt. Es kommt dann darauf an, daß die Rechtsregeln zur Erreichung dieser Zwecke geeignet und erforderlich sind. Unnütze Regeln werden eliminiert, nützliche eingeführt. Dagegen ist nichts Prinzipielles einzuwenden. In der Tat lassen sich die weitaus meisten Rechtsregeln aus ihrer Nützlichkeit erklären. Man muß ihre möglichen Folgen nur langfristig genug bedenken, vor allem erwägen, in welche unerwarteten Situationen man künftig denkbarerweise geraten kann, und die Gegenseitigkeit berücksichtigen: wir tragen euren Interessen Rechnung und ihr den unsrigen.

---

8 Ebd., S. 1767ff., 1768.

9 Ebd., S. 1770.

Das Problematische ist nicht das Nützlichkeitsdenken an sich, sondern sein Alleinherrschaftsanspruch. Naturrechtliche Rechtsbegründungen und naturrechtlich begründete Schranken und Rahmenbedingungen des Nützlichkeitsdenkens gelten als »metaphysisch« und werden deshalb, da nicht allgemein akzeptiert, als unzulässig abgewiesen: Der pluralistische Staat dürfe sich nur auf eine »diesseitige«, von allen geteilte Rechtsbegründung stützen, und diese könne letztlich nur im Nützlichkeitsdenken liegen.

In Wirklichkeit lebt unsere Rechtsethik aus naturrechtlichen Voraussetzungen, die im Laufe der europäischen Geistesgeschichte in das als »selbstverständlich« vorausgesetzte allgemeine Ethos eingeflossen sind. Unsere Rechtsethik kann nur bewahrt werden, wenn sie sich von Generation zu Generation erneuert. Sie kann sich nur in dem Maße erneuern, als ihre naturrechtlichen Grundlagen immer wieder bewußt und akzeptiert werden. Insbesondere steht und fällt unsere Rechtsethik mit der Anerkennung der Menschenwürde und dem Grundsatz, daß Freiheitsbeschränkungen und Ungleichbehandlungen rechtfertigungsbedürftig sind.

In der angelsächsischen Variante des Utilitarismus rechtfertigte »das größte Glück der größten Zahl« (Bentham) das Unglück einer kleinen Zahl: Sklaverei und Indianerausrottung machen sichtbar, wofür dieser Utilitarismus nützlich war. In der marxistischen Variante rechtfertigte das Ziel der künftigen klassenlosen Gesellschaft die Diktatur des Proletariats mit all seinen Konsequenzen. Die nationalistische Variante – »Recht ist, was dem Volke nützt« – diente dem technisch perfektionierten Genozid zur Rechtfertigung. Immerhin galten alle diese unheimlichen Handlungsweisen nicht nur als rechtfertigungsfähig, sondern auch als rechtfertigungsbedürftig; sonst hätte es der utilitaristischen Theorien nicht bedurft. Darin liegt – ebenso wie in der Heimlichkeit von Menschenrechtsverbrechen und der Heuchelei der Diktatoren – die indirekte Anerkennung, daß die naturrechtlichen Grundlagen des Rechts »eigentlich« Geltung haben und daß ihre Verletzung begründungsbedürftig ist.

Die Frage drängt sich auf: Handelte es sich bei jenen Rechtfertigungstheorien um Entartungen oder Unreife des Utilitarismus? Lassen sich solche unheilvollen Auswirkungen vermeiden, indem man den Utilitarismus universalistisch ausweitet, also so, daß das Ziel der Glücksoptimierung aller Menschen ohne Ausnahme zum Weltethos wird? Das ist der Standpunkt des zuerst von John Stewart Mill entwickelten und heute herrschend gewordenen »Universalutilitarismus«: Es gehe um das »allgemeine Glück«, also um das Glück für alle und nicht nur für einige oder für die Mehrzahl.

Macht dieser Universalutilitarismus alle sonstige – ethische oder naturrechtliche – Rechtsbegründung überflüssig, vermag er sie zu ersetzen? Geht das Gute im Nützlichen auf, wenn man den Nutzen aller zum Ziel setzt? Oder beruht diese Annahme darauf, daß die naturrechtlichen Grundlagen

und Schranken der Rechtsethik stillschweigend vorausgesetzt werden und unreflektiert bleiben?

Robert Spaemann hat im Kapitel »Konsequenzialismus« seiner Ethik gezeigt, warum diese Denkweise für das ethische Handeln unbrauchbar ist.[10] In Rechtspolitik und Rechtsauslegung aber ist ein »Regelutilitarismus« – die Orientierung an den Folgen, die aus der Geltung einer Regel erwachsen können – bestimmend, und zwar unvermeidlich.[11] So bleibt die Frage, ob wenigstens im Rechtsdenken das »Glück für alle« den letzten Maßstab bildet und bilden kann oder ob Voraussetzungen und Einschränkungen zu machen sind, die sich nicht – oder nicht nur – regelutilitaristisch begründen lassen.

Die erste sich aufdrängende Frage lautet: Warum sollen eigentlich alle Menschen als prinzipiell gleichberechtigte Rechtssubjekte gelten? Die naturrechtliche Antwort lautet: weil jeder Mensch kraft seines Menschseins Anspruch auf Achtung seiner Menschenwürde und deshalb auf Freiheit und Gleichberechtigung hat. Vom Standpunkt des Universalutilitarismus muß dieser Satz entweder unreflektiert vorausgesetzt werden, oder er muß sich als ein nützlicher Satz erweisen lassen.

Zwar läßt sich die Nützlichkeit bis zu einem gewissen Grade dartun. Z.B. kann der Schutz der Menschenwürde in Gestalt des Folterverbots jedem einzelnen zugute kommen. Wie aber, wenn die Verletzung der Menschenwürde nur unter Bedingungen erlaubt ist, die sicherstellen, daß man selbst nicht betroffen ist, wenn z.B. die Rassendiskriminierung nur Angehörige anderer Rassen betrifft? Und wie, wenn man – wie z.B. in Südafrika – annimmt, die Rassendiskriminierung diene dem besten Wohl aller einschließlich dem der Schwarzen? Kommt es dann nur darauf an, ob sich diese Annahme als faktisch richtig oder falsch erweisen läßt? Oder kann man ihr mit Kant entgegenhalten, daß der Mensch niemals nur als Mittel zum Zweck, sondern immer als Zweck in sich selbst zu betrachten ist? Soll der Universalutilitarismus den grundsätzlichen und ausnahmslosen Schutz der Menschenwürde einschließen, so muß er ihn – aus anderen Quellen begründet – voraussetzen. Er kann ihn nicht selbst mit utilitaristischen Argumenten begründen.

Denn er ist nur soweit schlüssig, als er die Rücksicht auf die Interessen anderer aus Zweck-Mittelerwägungen zu begründen vermag. Dies vermag er zwar mit Hilfe des langfristigen, die Gegenseitigkeit einbeziehenden Kalküls des Eigeninteresses weitgehend, aber nicht vollständig, vor allem nicht im Blick auf die Allerschwächsten. Von diesen brauchen wir nicht zu befürchten, daß sie oder ihre Sympathisanten jemals in die Lage kommen

10 R. Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1989, S. 158-185.

11 Vgl. M. Kriele, Theorie der Rechtsgewinnung. Berlin ^{2}1976; Ders., Recht und praktische Vernunft. Göttingen 1979.

werden, uns heimzuzahlen, was wir ihnen antun. Worin soll dann der Nutzen der Respektierung ihrer Interessen liegen?

So meint z.B. Peter Singer, »daß sich die Gründe gegen das Töten nicht auf neugeborene Säuglinge anwenden lassen ..., weil niemand ... sich von einer Politik bedroht fühlen könnte, die Neugeborenen weniger Schutz gewährt als Erwachsenen. In dieser Hinsicht hatte Bentham Recht, der den Kindesmord als etwas beschrieb, ›was seiner Natur nach selbst der ängstlichsten Phantasie nicht die geringste Beunruhigung verschaffen kann‹.«[12] Erst recht läßt sich vom utilitaristischen Ansatz her nicht begreifen, wieso z.B. Ungeborene, Schwerbehinderte, Geisteskranke, Mörder, australische Ureinwohner an der Menschenwürde teilhaben und in den Schutz der Rechtsordnung einbezogen werden sollen.

Tatsächlich neigen die Anhänger des Universalutilitarismus dazu, die Universalität doch wenigstens in der einen oder anderen Hinsicht einzuschränken. Es legt sich sogar nahe, die Interessenberücksichtigung auf diejenigen zu beschränken, die zumindest prinzipiell in der Lage sind, am vernünftigen Diskurs teilzunehmen und ihre Interessen einzubringen. Eine Einbeziehung anderer zeugt zwar von ritterlicher Gesinnung, ist aber weder durch den Diskurs selbst noch utilitaristisch zu begründen.

Die utilitaristische Rechtsethik beruht auf der hedonistischen Einsicht, daß Lustverzichte Bedingung für größere Lustgewinne sein können: Gesetzliche Freiheitsbeschränkungen hinzunehmen ist Bedingung für ein Leben, das insgesamt glücklicher verläuft als ein Leben unter anarchischen Verhältnissen. Die Legitimität der Rechtsgeltung hängt davon ab, daß dem autonomen, rational kalkulierenden Individuum das Zusammenfallen von Gemeinschaftsnutzen und individuellem Nutzen einsichtig ist. Sie fallen jedoch keineswegs ohne weiteres zusammen.

J.S. Mill erkannte selbst, daß sich der Universalutilitarimus nicht aus dem individuellen Nützlichkeitskalkül ableiten ließ. Er vertraute deshalb auf die natürlichen Gemeinschaftsgefühle, die den Menschen veranlaßten, die Interessen jedes anderen Menschen ebenso berücksichtigen zu wollen wie die eigenen. Diese Gefühle bildeten, meinte er, »das unerschütterliche Fundament« der utilitaristischen Moral, »und das wird die Stärke der utilitaristischen Moral ausmachen«.[13]

Erfahrungsgemäß sind aber die natürlichen Gemeinschaftsgefühle nicht menschheitsbezogen, sondern gruppenbezogen: Solidarität der Familie, der ethnischen Verwandtschaft, der Nation, der Glaubensgemeinschaft, der Klasse, der Rasse oder der Partei. Dem Gemeinschaftsgefühl korrespondiert eine Abgrenzung nach außen, die sich nicht selten zu offener Feind-

12 P. Singer, Praktische Ethik. Stuttgart 1984, S. 170.

13 J.S. Mill, Der Utilitarismus. Stuttgart 1976, S. 54.

schaft steigert. Das war auch zu Mills Zeiten in England nicht anders: die »Wilden« in den Kolonien wurden ebensowenig als gleichberechtigte Rechtssubjekte anerkannt wie die Indianer oder die Sklaven.

Immerhin: es gibt bei vielen auch ein Gefühl der Menschheitssolidarität, wie der Kampf für die Universalität der Menschenrechte anschaulich macht. Gefühle solcher Art sind Erkenntnisse des Herzens. Sie verdichten im Emotionalen, was die Metaphysik rational zu entfalten und zu klären sucht. Ein metaphysisches Argument wäre z.B.: wir sind alle Kinder desselben Vaters und sollten uns deshalb wie Geschwister verhalten. In der säkularen und pluralistischen Welt gilt ein solches Argument als unzulässig. Doch es hat eine Entsprechung »im Gefühl«. Es »leuchtet ein«, auch wenn es unausgesprochen oder sogar unbewußt bleibt. Mills »Gefühle« sind nichts anderes als unreflektierte, argumentativ nicht analysierte Einsichten solcher Art. Sie bringen zum Ausdruck, daß man »im Grunde« – »eigentlich« – viel mehr weiß, als man sich in der öffentlichen Sprache zu wissen erlaubt.

Über Gefühle kann man nicht reden, man kann nur an sie appellieren, soweit sie ohnehin vorhanden sind. Sie sind also kein zuverlässigeres Fundament der universalistischen Moral als metaphysische Argumente und reichen nicht weiter als diese. Kurz: die ethischen Voraussetzungen und Schranken des Nützlichkeitsdenkens lassen sich nur begründen, wenn man davon ausgeht, daß sich der Mensch der Wahrheit des an sich Guten im Gewissen bewußt werden kann.

Rechtspflicht und Ehre

Das Auseinanderfallen von Gemeinschaftsnutzen und individuellem Nutzen ist nicht nur ein Problem der Rechtsbegründung, sondern auch der Rechtsbefolgung. Wie, wenn es meinem Nutzen im Einzelfall dienlicher ist, den Gemeinschaftsnutzen – und also dem Recht – zuwiderzuhandeln? Woraus könnte ein rein utilitaristisch begründetes Recht eine innerlich erlebbare Verpflichtungskraft gewinnen?

Ein ausschließlich mit Zweckmäßigkeitserwägungen begründetes Recht begünstigt ein geistiges Klima, in dem das Recht auch nur aus (individuellen) Zweckmäßigkeitsgründen befolgt wird. Was das bedeutet, wird besonders anschaulich im Strafrecht, das das »ethische Minimum« zum Gegenstand hat. Gewiß dient es Zwecken wie Spezial- und Generalprävention oder Resozialisierung. Ist es aber nicht auch ethisch begründet und Sühne für Schuld, so wird es nicht als innerlich verpflichtend erlebt. Es wird umgangen, soweit man hoffen kann, unentdeckt zu bleiben oder die Justiz durch Bestechung oder Nötigung von der Strafverfolgung abhalten zu können. Aus diesem Geist entstanden Mafia, Drogenverführung, Frauenhan-

del, aber auch die Zunahme der nicht-organisierten großen und kleinen Kriminalität überhaupt. So führt der Monopolanspruch des Utilitarismus in einen Krieg aller gegen alle, aus dem die jeweils Stärkeren, Schlaueren, Brutaleren als Sieger hervorgehen.

Und wie kann man Opferbereitschaft utilitaristisch motivieren? Man kann zwar generell plausibel machen, daß der Gemeinschaftsnutzen vom einzelnen den Einsatz seines Lebens – als Soldat, Polizist, Nothelfer – fordert. Aber man muß ihn darüber hinaus davon überzeugen, daß dieser Einsatz seinem individuellen Nutzen dient – und das ist unmöglich. Die Verbindlichkeit eines opferfordernden Rechts läßt sich nicht mit utilitaristischen Argumenten begründen.

Ebensowenig läßt sich mit rein utilitaristischen Argumenten dartun, warum das Ziel des Menschheitsglücks keine an sich schlechten, unehrenhaften Handlungen legitimiert, nicht nur keine Menschenrechtsverletzungen, sondern auch keine Propagandalügen, keine Völkerrechtsbrüche, keine Korruption usw., und zwar auch dann nicht, wenn sie im Einzelfall geeignet erscheinen, uns dem Ziel näherzubringen.

Aus dem Universalutilitarismus lassen sich keine anderen Handlungsmaximen gewinnen als: mitmachen, um Schlimmeres zu verhüten, und: mitmachen, um uns dem Ziel des Menschheitsglücks näherzubringen. Der Zweck heiligt die Mittel. Der Universalutilitarismus mündet ein in den Universalopportunismus. Etwas in sich selbst Schlechtes, durch nichts zu Rechtfertigendes, kann es nicht geben. Das Prinzip der Ehrenhaftigkeit erscheint ebenso antiquiert wie die Berufung aufs Gewissen.

Diese Entwicklung schlägt sich in unserer Rechtsprechung u.a. darin nieder, daß der Ehrenschutz vor den Interessen des freien Meinungskampfes weiter und weiter zurückweichen mußte.[14] Er erscheint einfach nicht mehr einsichtig, seit Ehrenhaftigkeit zum Fremdkörper im herrschenden Moralsystem geworden ist. Diese einengende Interpretation gilt, obwohl der Ehrenschutz – mit Recht – im Verfassungssatz der Menschenwürde verankert ist. Auch an diesem Beispiel zeigt sich, daß sich das allgemeine Verständnis für den Grundsatz der Menschenwürde auflöst, wenn es nicht neu inspiriert und belebt wird.

Utilitarismus und Materialismus

Der Monopolanspruch des Utilitarismus ist die logische Folge des weltanschaulichen Materialismus: Geist sei nichts als ein Produkt der Evolution

14 Vgl. M. Kriele, Schweigen und ertragen. Pressefreiheit und Ehrenschutz, in: Ders., Recht, Vernunft, Wirklichkeit. Berlin 1990, S. 730ff.

des menschlichen Gehirns, es gebe ihn folglich nur in Gestalt menschlicher Rationalität. Ist man gezwungen, Ethik ohne Metaphysik zu begründen, so bleiben nur utilitaristische Begründungsmodelle möglich. Alle anderen Modelle leben aus den Restbeständen eines Ethos, das sich, historisch gesehen, Quellen verdankt, die der weltanschauliche Materialismus zwangsläufig verschütten muß – die Offenbarungsreligion ebenso wie das aus den Mysterien des Altertums inspirierte Naturrechtsdenken in allen seinen Varianten. Schneidet man einen Baum von seinen Wurzeln ab, so grünt er noch eine Zeitlang, und man merkt nicht sogleich, daß er verdorren muß.

In den Kreisen, in denen sich der weltanschauliche Materialismus durchgesetzt hat, wird die Menschenwürde unbegreiflich. Wer sie geltend machen will, muß sie vor den Prinzipien des Utilitarismus rechtfertigen, indem er ihre Nützlichkeit dartut. Das ist aber nur bis zu einem gewissen Grade möglich, weil sie ja gerade ein Bollwerk gegen den Alleinherrschaftsanspruch des reinen Nützlichkeitsdenkens darstellt. Fällt dieses Bollwerk, so ist Raum entweder für einen utilitaristischen Zynismus oder einen wahnsinnigen Irrationalismus oder eine Kombination aus beiden: das ist die Erfahrung des 20. Jahrhunderts. Schon deshalb darf man sich auf diese Rechtfertigung nicht einlassen. Man könnte es aber auch gar nicht, ohne die Menschenwürde zu relativieren und ihren unbedingten Geltungsanspruch in Frage zu stellen.[15]

Der Grundsatz der Menschenwürde wurde in der frühen Neuzeit von Vitoria und den frühen Völkerrechtlern ins Spiel gebracht, um zu begründen, daß alle Menschen Rechtssubjekte sind, auch wenn sie weder Angehörige des Reiches noch der Kirche sind. Er war naturrechtlich und nicht utilitaristisch begründet und mußte später gerade gegen die Utilitaristen durchgesetzt werden. Im Hintergrund stand der Gedanke, daß die Besonderheit, die den Menschen vom Tier unterscheidet, ihm besondere Berechtigungen und Pflichten verleiht. Dieser Gedanke hat seine Wurzeln sowohl in antiken Mysterienschulen und Philosophien als auch in der religiösen Überzeugung von der Gotteskindschaft des Menschen.

Die Ethik der politischen Aufklärung von Vitoria bis Kant hat diesem Ethos zu einem erstaunlichen praktischen Durchbruch verholfen. Sie hat aber nicht beansprucht, die Pflicht zur Achtung vor der Menschenwürde zu erfinden. Sie hat vielmehr ein zwar nicht in der politischen Wirklichkeit, aber im ethischen Bewußtsein der Gebildeten lebendiges Ethos vorausgesetzt und analytisch erklärt. Dessen Bewußtmachung ermöglichte seine Umsetzung in der gewaltenteilenden Verfassung, die die staatliche Exekutive ans Recht bindet und damit den Schutz auch der Menschenwürde möglich macht. Die Rechtsethik, die unserer Verfassung ebenso wie dem

15 Eingehender: M. Kriele, Zur Universalität der Menschenrechte, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 51 (1993), S. 47ff.

universalen Kampf um die Menschenrechte zugrundeliegt, lebt aus diesem Ethos der Menschenwürde und steht und fällt mit seiner lebendigen Geltung. Dieses Ethos aber bedarf immer wieder erneuernder und verlebendigender Impulse.

Der Universalutilitarismus kann also politisch nur relevant werden, wo die Rechtssubjektivität jedes Menschen schon anerkannt ist, wo die Bedingungen des friedlichen, freien und angstfreien Diskurses gegeben sind, wo rationale Argumente die Chance auf Gehör und Berücksichtigung finden, wo ein Klima der Vernunft herrscht. Die politische Wirksamkeit des rationalen Arguments setzt ein Minimum an Herrschaft des Rechts, die sie begründen will, schon voraus. Die ihn ermöglichenden Verfassungsinstitutionen halten dem Ansturm des Irrationalen nicht stand, wie sich im Untergang der Weimarer Republik eindrücklich gezeigt hat: utilitaristische Argumente vermochten da nichts auszurichten.

Heute sind es die überzeugten, gläubigen Christen, die das Prinzip der Menschenwürde mit besonderem Nachdruck verteidigen. Zwar ist richtig, daß die Aufklärer es häufig gegen die Kirche vertreten mußten. Das hatte historische Gründe: die Verflochtenheit der Kirche mit dem Reich, später mit den Staaten, und dadurch bedingt mit deren z.T. noch primitiven Rechtsvorstellungen. Heute ist der Kampf gegen Inquisition, Hexenverbrennung und Hugenottenverfolgung Geschichte. Aus diesem Kampf nach wie vor polemische Argumente zu beziehen ist unhistorisch und wirklichkeitsblind. Die Kirche hat sich längst zu eigen gemacht, was an der politischen Aufklärung berechtigt war. Sie hat den rechtsethischen Fortschritt nicht nur mitvollzogen, sondern vermag ihn aus ihren Quellen heraus zu inspirieren und zu legitimieren.

Das Prinzip der Menschenwürde macht die Christen zum natürlichen Verbündeten der ethisch fundierten politischen Aufklärer. Beide stehen im gemeinsamen Abwehrkampf gegen den weltanschaulichen Materialismus, aus dem die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts hervorgegangen sind und der heute in den Alleinherrschaftsanspruch des Utilitarismus führt. Zynismus, Verrohung und Inhumanität lassen sich nur in dem Maße aufhalten, in dem es gelingt, diesem Anspruch die Schranke der Menschenwürde und der Menschenrechte entgegenzuhalten.

Man kann zwar die Metaphysik nicht deduktiv aus den schlimmen Folgen ihrer Preisgabe beweisen. Wohl aber ist der folgende induktive Rückschluß logisch zulässig: Wenn der weltanschauliche Materialismus keine andere Ethikbegründung erlaubt als eine utilitaristische und deshalb in Zustände führt, die dem Menschen nicht gemäß sind, so wird er offenbar der vollen Wirklichkeit des Menschen nicht gerecht.

Auch die Materialisten haben stets gefolgert: da inhumane Verhaltensweisen mit Hilfe von Religion und Metaphysik gerechtfertigt wurden, spre-

che das gegen den Wahrheitsanspruch von Religion und Metaphysik überhaupt. Dieser Schluß war insofern falsch, als jene Inhumanitäten die Folge fehlerhafter Bibelauslegungen oder Naturrechtslehren waren. Diese sind korrigiert worden, und Bibelauslegung und Naturrecht boten selbst die Maßstäbe für die Korrektur.

Der weltanschauliche Materialismus hingegen enthält in sich selbst keine Möglichkeit, die utilitaristische Ethikbegründung so zu ergänzen und zu korrigieren, daß die aus ihr erwachsenden Inhumanitäten vermieden werden könnten, er bedarf dazu der Anleihen aus dem Naturrecht. Man steht also vor der Alternative: entweder beschreibt der weltanschauliche Materialismus die Wirklichkeit des Menschen zutreffend und erschöpfend; dann sind diese Inhumanitäten dem Menschen gemäß. Oder wir sagen: sie können dem Menschen nicht gemäß sein. Dann muß am weltanschaulichen Materialismus etwas prinzipiell falsch sein, und wir haben Grund, ihm den Glaubensgehorsam zu verweigern und der Stimme des Gewissens zu vertrauen. Dieses Signal geben uns die Erfahrungen des Rechtslebens also ebenso wie viele andere Erfahrungen des Lebens.

Recht und Moral

Fünf Problemfelder

Von Otfried Höffe

Unter dem Titel »Recht und Moral« erwartet man eine nur ethische – genauer: rechtsethische – Diskussion, geführt in zwei Varianten.* Die theoretische Debatte, unter dem Stichwort »Rechtspositivismus contra Naturrecht« bekannt, geht der Frage nach, ob man das Recht auch ohne Moral begreifen kann, vielleicht sogar begreifen muß. Und die praktische Debatte, eine Fortsetzung der theoretischen Debatte zur Politik, fragt, ob man unter Berufung auf Moral gegen positives Recht einen Widerstand leisten bzw. einen bürgerlichen Ungehorsam vornehmen darf. Berechtigt ist die bloß ethische Erwartung, wenn der Gegenbegriff zum Recht, die Moral, eine ausschließlich ethische Bedeutung hätte. In Wahrheit gibt es verschiedene Begriffe von Moral, so daß der Titel »Recht und Moral«, der zunächst nach einem homogenen Thema aussieht, tatsächlich verschiedene Problemfelder bezeichnet. Und diese gehören nicht nur zu einer Rechtsethik, sondern auch zu einer analytischen Rechtstheorie und zu einer Sozialphilosophie sowie einer Anthropologie des Rechts.

Einer bloß begriffsanalytischen Betrachtung erscheinen die verschiedenen Problemfelder zwar als schlicht heterogen. Sozialgeschichtlich gesehen dürfte es aber ursprünglich einen Zusammenhang gegeben haben, jene Einheit, auf die Nietzsche in den »Gedanken über die moralischen Vorurteile« anspielt: »Ursprünglich gehörte die ganze Erziehung und Pflege der Gesundheit, die Ehe, die Heilkunst, der Feldbau, der Krieg, das Reden und Schweigen, der Verkehr untereinander und mit den Göttern in den Bereich der Sittlichkeit.« Ersetzt man »Sittlichkeit« durch »Recht und Moral«, so gibt das Wort aus der *Morgenröte* (Buch I, Nr. 9) unserem erweiterten Thema den Ansatz vor. »Recht und Moral« bilden zunächst eine gewisse Einheit, die sich später und dann in Form von Ausdifferenzierungen mehr und mehr auflöst. Ich sehe fünf Formen von Ausdifferenzierung, die unserem Stichwort ebensoviele Bedeutungen geben. Einführen werde ich alle fünf Bedeutungen, sie aber nicht in gleicher Ausführlichkeit behandeln.

---

* Der Text greift z.T. zurück auf meinen Aufsatz: Eine Konversion der kritischen Theorie? Zu Habermas' Rechts- und Staatstheorie, in: *Rechtshistorisches Journal* 12 (1993).

I

Die erste Ausdifferenzierung findet in der Menschheitsgeschichte schon sehr früh statt; sie betrifft mehr die Sozialphilosophie als die Ethik: Aus dem Gesamtkomplex der Verhaltensregelung einer Gruppe löst sich das Recht als ein relativ selbständiger Teil heraus. Einen anderen Teil bildet die Moral in einem empirischen oder deskriptiven Verständnis: die Moral als Brauch, Sitte, Ethos usw., kurz die positive Moral. Für eine Rechtstheorie, die die gesellschaftliche Funktion des Rechts entschlüsseln will, stellen sich zwei Fragen. Die erste Frage – wie grenzen sich positives Recht und positive Moral ab? – hat zwar das Gewicht nur einer Vorfrage; ohne sie ist aber die zweite, die Hauptfrage nicht schlüssig zu beantworten, die Frage nämlich, welche Lebensbereiche oder -aspekte sinnvollerweise durch das Recht, welche sinnvollerweise durch die positive Moral geregelt werden.

Bevor man sich auf die begriffliche Abgrenzung einläßt, ist ein für Recht und Moral gemeinsames Element anzuerkennen, die Zwangsbefugnis; eine Rolle spielt sie nämlich auch bei Verstößen gegen die positive Moral. Die Differenz liegt in der Art des Zwangs, der zudem innerhalb des Rechts – beim Privatrecht, beim Strafrecht, beim öffentlichen Recht usw. – verschieden ausfällt. Das Recht kennt nicht nur jene Zwangsform, an die der Nichtjurist als erstes denkt, die Verbotsnormen mit Strafandrohung. Mindestens ebenso wichtig ist eine zweite Form von Zwang, die sich übrigens, wenn ich es richtig sehe, nur im Recht und nicht in der positiven Moral findet. Es sind Form- und Verfahrensvorschriften, deren Mißachtung keine Sanktionen zur Folge haben, wohl aber die Nichtigkeit des gesuchten Rechtsaktes.

Sozialwissenschaftliche Rechtstheorien, etwa die von Luhmann[1], an entsprechender Stelle auch Habermas[2], pflegen die Aufgabe der begrifflichen Abgrenzung zu unterschätzen, und bei der von ihnen direkt gesuchten Funktionsbestimmung operieren sie gern mit den Begriffen »gesellschaftliche Integration« und »Überforderung«.

Mit ihrer Hilfe soll der Siegeszug des modernen Rechts verständlich werden. Der erste Begriff erkläre, warum es überhaupt Sozialordnungen braucht, der zweite, warum die vorrechtlichen Ordnungen nicht ausreichen. Das moderne Recht, heißt es, springe ein, wo soziale Ordnungen mit ihrer Integrationsaufgabe überfordert sind. Dafür trage nun die Vernunftmoral eine besondere Verantwortung; ihretwegen würden die naturwüchsigen In-

---

1 Vgl. N. Luhmann, Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie. Frankfurt a.M. 1981.

2 Vgl. J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a.M. 1992, vor allem Kap. II und III.

stitutionen baufällig, und die dann verbleibende Instanz, die moralischen Subjekte, könnten allein keine verläßliche Integration leisten. Gegen diese »Rekonstruktion« drängen sich mindestens vier Einwände auf, die vermutlich hinfällig wären, wenn die Prolegomena der Funktionsbestimmung, die Begriffsklärung, ein größeres Gewicht erhielte:

Erstens sind die sozialen Phänomene, mit denen sich das Recht befaßt, seit langem auf überwältigende Weise konstant. Schon vor mehr als dreieinhalb Jahrtausenden regelten Gesetze, die auf einen schwarzen Dioritblock eingemeißelt wurden, also »geschriebenes« Recht, jene Lebensbereiche, die auch in der heutigen Rechtsordnung einen wesentlichen Teil ausmachen. Im *Kodex Hammurabi* lesen wir Bestimmungen für den Schutz von Leib und Leben, für das Ehe- und Familienrecht, für das Vertragsrecht, für das Eigentumsrecht, selbst für den Tierschutz. Greifen wir das Strafrecht heraus, so dürften sich die heute bekannten Klassen von Delikten in so gut wie allen Kulturen finden, nämlich außer den Tötungs- und den Eigentumsdelikten auch Ehrdelikte, Sexualdelikte, Brandstiftung, Maß- und Gewichtfälschungen; selbst Umweltdelikte sind, wenn man an das Verbot der Brunnenvergiftung denkt, nicht neu. Wir dürfen generalisieren: auch wenn in der Neuzeit der rechtliche Regelungsbedarf steigt, hier vor allem im Bereich des Sozial- und Wirtschaftsrechts (einschließlich des Arbeitsrechts), so ist das Recht doch in den meisten Lebensbereichen, in denen angeblich erst in der Moderne das Recht tätig wird, dies schon seit altersher, und zwar sowohl in den Zivilrechts- wie den Strafrechtsbereichen.

Zweitens: Dem Begriff »Überforderung« zufolge springt das Recht dort ein, wo ehemals stabile Sozialordnungen destabilisiert werden. Aber auch festgefügte Gesellschaften mit stabilen Ehe- und Familienverhältnissen und ebenso stabilen Tauschinstitutionen kennen ein Ehe- und Familienrecht, ein Vertrags- und Handelsrecht usf. Und den Lebens- oder Eigentumsschutz brauchen auch nicht bloß Gesellschaften mit baufällig gewordenen Institutionen. Den Begriff »Überforderung« halte ich allenfalls dann für angemessen, wenn man ihn im Gegensatz zu Habermas nicht sozialgeschichtlich, sondern anthropologisch versteht: Ob als Instinktentbundenheit oder Weltoffenheit oder lieber als Sprachfähigkeit bestimmt (die einschlägigen Kontroversen sind hier von sekundärer Bedeutung) – die *conditio humana* setzt die Individuen einem Reichtum von Optionen aus, dem sie als einzelne nicht immer gewachsen sind. Der anthropologische Charakter dieses Hinweises hilft übrigens zu erklären, warum das Recht in den entsprechenden Bereichen seit altersher tätig ist; sowohl das Zivilrecht wie das Strafrecht regeln Aufgaben, die von der *conditio humana* vorgeprägt sind. Und sofern naturwüchsige Institutionen baufällig werden, trägt die Vernunftmoral kaum eine Primärverantwortung. Im Gegenteil trägt diese zur Stabilisierung bei, wenn sie wie das Vorbild eines Vernunftrechts, die

Rechtsphilosophie Kants, für so elementare Institutionen wie Ehe, Familie und Eigentum, ohnehin für den Staat, eine moralische Legitimation erbringt.

Drittens leistet eine gesellschaftliche Integration, wer eine Ehe eingeht, wer eine Familie gründet, wer Tauschgeschäfte vornimmt, kurz: die Sozialpartner selber. Das Zivilrecht legt nur die sozial verbindliche Gestalt fest, hat also keine primäre, nur eine sekundäre Bedeutung. Es nimmt die Integration nicht vor, lenkt sie aber, vorausgesetzt sie findet überhaupt statt, in verbindliche, deshalb sowohl erwartungsstabilisierende als auch verhaltenssteuernde Bahnen. Anders sieht es beim Strafrecht, etwa beim Lebens- und beim Eigentumsschutz, aus. Hier räumt das Recht in der Regel lediglich Barrieren gesellschaftlicher Integration aus, trägt zu ihr aber nicht konstruktiv bei; es befaßt sich mit Vorbedingungen von Koexistenz, nicht mit dieser selbst. Wer sich an die einschlägigen Verbote peinlich genau hält und weder tötet noch stiehlt noch betrügt, ansonsten aber seine eigenen Wege geht, entzieht sich der gesellschaftlichen Integration ganz.

Nicht zuletzt vermisse ich rechtsinterne Distinktionen, übrigens auch bei Rawls.[3] Wo das Recht Form und Verfahren sozialer Integration definiert, übt es eine grundlegend andere Funktion als dort aus, wo es Koexistenzbarrieren überwindet. Im einen Fall gilt das Recht hypothetisch (»*Wenn* man eine Ehe eingehen, ein Testament hinterlassen will usf., *dann* muß man X tun.«), im anderen Fall gilt es kategorisch (»Was auch immer man will – Töten, Stehlen, Betrügen sind unerlaubt.«)

Ziehen wir eine Zwischenbilanz. Wenn die Einwände berechtigt sind, dann wird durch die sozialwissenschaftliche Funktionsbestimmung mittels der Begriffe »Integration« und »Überforderung« die Funktion des (modernen) Rechts teils zu weit, teils zu eng bestimmt. Geeignet sind die Begriffe für eine vorläufige, aber auch erst vorläufige Funktionsbestimmung; eine Theorie, die sich mit den Begriffen zufriedengibt, bleibt unterkomplex.

II

Für die Sozialphilosophie spielt schon die erste Opposition von Recht und Moral eine Rolle, für die Ethik erst eine zweite Opposition. Sie ergibt sich aus einer zweiten Ausdifferenzierung; deren Ursachen können wir beiseitelassen; von Belang ist hier nur das Resultat: An den tatsächlich geltenden Regelungen entzündet sich die Frage der Gültigkeit oder Legitimität. Neben die positiven Begriffe von Recht und Moral treten normative Begriffe, die »moralische Moral« tritt ins Leben, der sog. Standpunkt der Moral.

---

3 Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice. Cambridge/Mass. 1971.

Wegen der ursprünglichen Einheit von positiver Geltung und moralischer Gültigkeit ist die Frage, wie man den moralischen Standpunkt, sofern er sich aufs Recht bezieht, nennen soll, nicht leicht zu beantworten. Der heute dominierende Ausdruck »Gerechtigkeit« ist gar nicht unproblematisch. Die entsprechenden griechischen und lateinischen Ausdrücke – *dikaion* und *iustum* – bedeuten nämlich jene Einheit von Geltung und Gültigkeit, die uns von der Bezeichnung des Gerichtswesens als »Justiz« noch heute gegenwärtig ist. Es lohnt einmal der Frage nachzugehen, wann sich der Sprachgebrauch und warum er sich ändert. Noch bei Kant bedeutet die Gerechtigkeit des Rechts nicht den aufs Recht bezogenen moralischen Standpunkt, sondern die Übereinstimmung mit dem Recht und die – vom Gericht vorgenommene – Sorge für die Übereinstimmung.

Um deutlich zu machen, was in den Ausdrücken *ethos, ēthos, dikaion* nicht zweifelsfrei geschieht, um den im heutigen Verständnis genuin moralischen Gesichtspunkt zu bezeichnen, bedarf es eines qualifizierenden Zusatzes. Es ist eine gewisse Verlegenheit, wenn man zu dem Zweck, den Gegensatz zum bloß positiven Recht zu bezeichnen, auf jene Instanzen zurückgreift, die man als der menschlichen Verfügung offensichtlich entzogen schon kennt. Voraufgeklärte Gesellschaften sprechen vom Göttlichen, vom Heiligen oder Sakralen, nach der Aufklärung beziehen sie sich auf die Natur. Mag uns heute dieser Bezug auch fremd erscheinen – bis Kant und Hegel ist es problemlos klar, daß das Naturrecht weder, wie es bei zeitgenössischen Kritikern anklingt, christlich noch kirchlich verwaltet sein muß; die Rechts- und Staatsphilosophie versteht darunter nicht weniger, aber auch nicht mehr als »das nicht-statuarische«, das nicht bloß positive Recht (vgl. Kant, *Rechtslehre*, § A und § 36).

Aus diesem Hinweis folgt m.E. zweierlei. Einerseits zerfallen die »metasozialen Garantien des Heiligen«, wie soziologische Rechtstheorien sagen, und ebenso die »Rückendeckung durch religiöse Weltbilder« nicht erst in der Neuzeit, sondern schon lange vorher; im antiken Griechenland geschieht es spätestens in der Epoche der Sophisten. Und in der Neuzeit erfüllt schon Hobbes Habermas' Bedingung; seit den *Elements of Law, Natural and Politic*, also von Anfang an geht Hobbes von einer weitgehend profanisierten Gesellschaft aus.

Zum anderen gibt es gute Gründe, die entsprechende Selbstbezeichnung zu vermeiden; weil die Mißverständnisse inzwischen zu groß sind, habe ich in meiner Studie *Politische Gerechtigkeit* (1987) die Idee eines kritischen Naturrechts skizziert und trotzdem den Ausdruck »Gerechtigkeit« vorgezogen. Gleichwohl setzen die entsprechenden Theorien von Rawls bis Habermas, insofern sie Legitimationsfragen aufwerfen und im heutigen Verständnis Gerechtigkeitsansprüche diskutieren, die Tradition einer nicht-positivistischen und zugleich postreligiösen Rechtstheorie, also die eines Naturrechts, fort.

III

Hinsichtlich der sozialen Interaktion erlaubt der Standpunkt der Moral zwei Arten von Verbindlichkeiten. Zuständig ist das moralische Recht lediglich für die eine Art, für das, was die Menschen einander schulden, und nicht für jene verdienstlichen Mehrleistungen, die die Tradition der (sozial orientierten) Tugendmoral zuordnete. Dem neuen, inzwischen dritten Problemfeld von Recht und Moral, dem von Gerechtigkeit und Mehr-als-Gerechtigkeit, geht es um die Modalitätsfrage: Die Regelung welcher Lebensbereiche bzw. welche Art von Regelung ist dem Recht (a) geboten; (b) welche ist ihm erlaubt; und (c) welche ist ihm verboten? Geboten ist ihm das Geschuldete, verboten das lediglich Verdienstliche und erlaubt ist ihm der Teil, der sich der einfachen Alternative »entweder geschuldet oder verdienstlich« entzieht.

In den zeitgenössischen Diskussionen, und dann sowohl in intellektuellen wie politischen Debatten, finden sich zwei Arten moralischer Ressourcen, die sich aufs Recht beziehen, die gesellschaftliche Solidarität und die Gerechtigkeit. In welchem Verhältnis die beiden Ressourcen zueinander stehen, bleibt in der Regel unklar. Nach Habermas[4] zum Beispiel obliegt die »Aufgabe, die sozialstaatliche und ökologische Zähmung des Kapitalismus ... energisch voranzutreiben«, der gesellschaftlichen Solidarität. Wir alle sind der Ansicht, daß auf der Agenda internationaler Politik diese Aufgabe erste Priorität verdient. Um diese Ansicht, eine politische Intuition, auch zu begründen, um unmißverständlich klar darzulegen, daß diese Aufgabe nicht zum freiwilligen Mehr gehört, müßte man aber nachweisen, daß hier eine Aufgabe vorliegt, deren Erfüllung die Menschen einander schulden: die gegenwärtig Lebenden schulden sich die Aufgabe gegenseitig, und die jetzige Generation schuldet sie ihren Kindern und Kindeskindern. Für leicht halte ich den Nachweis nicht; nach ihm suchen müßte aber eine Rechtstheorie, die sich den heute aktuellen Problemen stellt. Ich frage mich nun, ob das Stichwort »Solidarität« dafür so geeignet ist. Zwei Gefahren sehe ich. Einmal könnte man eine intuitiv plausible Richtung der Argumentation mit einer schon ausgeführten Argumentation verwechseln. Zum anderen könnte die begriffliche Differenz verwischt werden, die zwischen dem besteht, was man sich schuldet, und dem verdienstlichen Mehr. Jedenfalls beginnt eine eventuelle Kontroverse erst hier und nicht schon beim »eingefleischten Vorurteil«.

Ein zweites Problem betrifft die substantiellen Aussagen zur politischen Gerechtigkeit, zum Beispiel das Thema der Grundrechte. Von Bourdieu wissen wir, daß nichts so anregend und letztlich auch fruchtbringend ist

4 A.a.O., S. 12.

wie das Feststellen der feinen Unterschiede. Daß es überhaupt elementare Rechte gibt, ist heute unstrittig. Die feinen Unterschiede zeigen sich erst bei der Frage, welche Rechte denn als elementar gelten, und der weiteren Frage, wie elementar sie denn sind.

Auf die erste Frage fällt die Antwort so bekannter Autoren wie Rawls, Luhmann und Habermas eigentlich etwas blaß aus. Gewiß, die längst unkontroversen Rechte, die Freiheits- und die Mitwirkungsrechte sowie die Einklagbarkeit dieser Rechte, werden genannt. Für den noch kontroversen Bereich, für die Sozialrechte, Kulturrechte und vor allem für eventuelle ökologische Rechte begnügt man sich aber in der Regel mit relativ pauschalen Hinweisen.

Auf die zweite Frage geben die Autoren, und wieder Habermas nicht anders als lange vorher Rawls, eine bescheidene Antwort. Falls man sich überhaupt mit Menschenrechten befaßt, schränkt man die anspruchsvolleren Überlegungen, die Begründung, auf die Grundrechte ein. Zu verstehen sind darunter Rechte, die sich Bürger gegenseitig einräumen müssen, wenn sie ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen. Menschenrechte beanspruchen eine größere Elementarität. Rechte, die sich Bürger gegenseitig einräumen, beziehen sich auf ein politisches Gemeinwesen; die Menschenrechte gibt es in einem legitimationstheoretischen Sinn schon vorher.

Eine Theorie der Menschenrechte stellt sich einer Frage, die eine Theorie von Grundrechten als schon beantwortet annimmt, der Frage, warum das Zusammenleben überhaupt rechtförmig, das heißt: mit Formzwang und Strafzwang, geregelt werden soll. Die Gerechtigkeitsantwort lautet: Überhaupt eine Rechtsgemeinschaft einzugehen gehört zu dem, was die Menschen einander schulden. Und weil es die Rechtsgemeinschaften im Plural gibt, darf man die Anschlußaufgabe nicht vergessen. Von Rawls zum Beispiel und vielen der klassischen rechtsphilosophischen Texte (von Platon und Aristoteles über Hobbes und Locke bis in die Gegenwart) wird diese Aufgabe, die zweite Gerechtigkeitsaufgabe, erstaunlicherweise nicht aufgenommen: Zu dem, was die Menschen einander schulden, gehört es, den Plural der Rechtsgemeinschaften ebenfalls rechtsförmig zu organisieren. Erst dann kann man erwarten, daß die sozialen und die ökologischen Probleme gelöst werden in dem hier entscheidenden globalen Maßstab.

Der Vernunfttheoretiker Kant hat um die elementarere Bedeutung gewußt und daher die Menschenrechte – bei ihm bekanntlich im Singular – vor die Überlegungen gestellt, mit denen Habermas' einschlägiges Kapitel III beginnt, vor das Thema »Private und öffentliche Autonomie«. Schon die ersten Menschenrechtserklärungen waren sich über die elementarere Bedeutung im klaren. Die *Virginia Bill of Rights* hat einen Aufbau, dem die

französische *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* folgen wird; beide Texte beginnen mit Rechten, die nicht nur dem Menschen, sofern er Bürger ist, zukommen, sondern dem Menschen tout court.

Zur Begründung derartiger Rechte braucht es, glaube ich, einmal mehr eine Anthropologie. Gegen deren Möglichkeit gibt man sich heute zwar skeptisch. Die seit langem bekannten Gegenargumente – etwa die Schwierigkeit, »Natur« und »Kultur« beim Menschen trennscharf gegeneinander abzugrenzen – haben aber noch niemanden überzeugt, die Idee von *Menschen*rechten aufzugeben. Einer der Gründe: man überschätzt gern das den Einwänden zugeschriebene Gewicht. Einerseits untergraben sie kaum die Schutzwürdigkeit von Leib und Leben, der Meinungs- und Gewissensfreiheit, des Eigentums usw. Andererseits bleibt eine Anthropologie, zumal jene Partialanthropologie, mit der sich eine Theorie der Menschenrechte zufriedengibt, für geschichtliche und kulturelle Variationen durchaus offen. Deshalb ist es an der Zeit, von einem so unkontroversen Rechtsinstitut wie den Menschenrechten her die Möglichkeiten einer philosophischen Anthropologie neu auszuloten.[5] Immerhin bietet sich die Chance, dem viel verwendeten Begriff »verallgemeinerbare Interessen« einen präzisen Sinn zu geben. Im übrigen glaube ich, daß selbst dort, wo man sich mit Grundrechten begnügt, gewisse anthropologische Annahmen vonnöten sind. Um die notorische Skepsis »aufzuweichen«, die gegen eine Anthropologie seit drei Jahrzehnten herrscht, darf ich an Rawls erinnern; die gesellschaftlichen Grundgüter, ohne die er seine Gerechtigkeitsprinzipien nicht ausweisen kann, haben einen (sozial-)anthropologischen Rang.

IV

Angekündigt habe ich fünf Formen der Ausdifferenzierung. Die beiden noch fehlenden seien zum Schluß zumindest noch erwähnt. Zum einen differenziert sich die nichtpositive Moral in zwei Optionen aus: in Fragen des guten und gelungenen Lebens, in eine eudämonistische Moral, und in Fragen des freien Willens, in eine autonome Moral. Die erste Option, die einer Könnensethik, geht auf die Antike zurück und wird im Mittelalter durch christliches Gedankengut modifiziert. Die zweite Option, die einer Sollensethik, hat zwar eine christliche Vorgeschichte, wird aber erst in der Neuzeit voll entfaltet. Unter dem hier maßgeblichen Einfluß Kants gelten die beiden Optionen lange Zeit als Entweder-Oder. Heute bahnt sich das Ver-

5 Vgl. O. Höffe, Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992), S. 1-28; weiterhin: Ders., Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt a.M. 1987.

ständnis für ein Verhältnis der Komplementarität an; daß auch Fragen des gelungenen Lebens zu einer umfassenden Ethik, selbst zu einer Gesellschaftstheorie gehören, dürfte heute mehr und mehr Zustimmung finden. Allerdings ist noch lange nicht geklärt, wo genau diese Fragen ihren Ort haben; ein einfaches Nebeneinanderstellen von Könnens- und Sollensfragen läßt sich vom Autonomieprinzip her nicht denken. Eine Rechtstheorie kann aber die entsprechende Klärung der ethischen Grundlagendebatte überlassen; sie selbst befaßt sich nur mit der Frage, inwieweit eine Rechtsmoral für eudämonistische Ergänzungen offen ist. Der Umstand, daß zur Rechtsmoral eine Zwangsbefugnis rein begrifflich hinzugehört, mahnt zur Skepsis.

Andererseits kann man zu dem, was der moralische Standpunkt für Recht und Staat besagt, idealtypisch gesehen zwei verschiedene Einstellungen einnehmen. Entweder befolgt man das, was die Gerechtigkeit gebietet, »aus freien Stücken«, also um der bloßen Gerechtigkeit willen, oder aber, weil man nicht auffallen will, weil man keine Alternativen sieht, vielleicht auch aus Angst vor Strafe. Für diese inzwischen fünfte Ausdifferenzierung, für die Opposition von Rechtsgewinnung und Rechtslegalität, will ich zum Abschluß nur eine Frage stellen. Auf welche Einstellung seiner Bürger zählt der demokratische Rechtsstaat? Sofern die Bürger den privaten Rechtsgeschäften nachgehen, reicht die Legalität aus. Wie sieht es aber mit dem Bürger aus, sofern er – mittelbar oder unmittelbar – an der Gesetzgebung partizipiert? Kann eine Parteien- und Verbändedemokratie »sicherstellen«, sei es auch nur in Annäherung, was für die Gesetzgebung erforderlich wäre, eine Rechtsgesinnung, die sich von nur privaten Interessen distanziert und sich dem Allgemeinwohl verpflichtet?

Die »Verinnerlichung der Normen« als naturalistisches Problem

Von Reinhard Löw

Die Existenz eines vorläufig so genannten Gewissens wird heutzutage auch im Horizont eines naturalistischen (evolutionistischen) Weltbildes kaum bestritten. Gemeint ist damit ein Normen- und Tabukatalog, den sich ein menschliches Individuum im Verlauf seiner Frühentwicklung aneignet, und zwar vor allem orientiert an den Eltern, den Kameraden, Lehrern und anderweitigen Vorgaben wie etwa dem Fernsehen oder auch bestimmten Büchern. Innerhalb eines solchen Horizontes entwickle sich das Gewissen zum einen als Instanz mit dem (Schein-)Ziel der Optimierung des Handelns innerhalb einer Gruppe resp. eines Stammes und auch deren Verteidigungsfähigkeit nach außen. Das heißt: Das (formal entwickelte) Gewissen stellt im Rahmen der *kin-selection* (Auslese durch die Begünstigung ähnlicher Gene) eine Erhöhung oder gar Optimierung des Gesamtvorteils des speziellen Ähnlichkeitspools dar. Wäre dem nicht so, dann hätte es sich gar nicht erst entwickelt.[1] Zum anderen stellt das Gewissen einen individuellen Selektionswert dar, da es den einzelnen bei seinen Handlungen von immer neuen Rechtfertigungsüberlegungen entlastet. Ein hübsches Beispiel stammt von Konrad Lorenz: Ein Mensch sieht ein schreiendes Kleinkind im Wasser von einer Brücke herab, springt in den Fluß und rettet es. Genau das, so Lorenz, hätte ein erwachsener Schimpanse auch gemacht. Hätte dagegen der Mensch erst die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime dieser seiner Handlung im Sinne Kants überprüft, wäre das Kind inzwischen ertrunken.[2]

Aus diesen Vorbemerkungen ergibt sich die Gliederung der folgenden Überlegungen. Der erste Teil gilt dem Problem der »Verinnerlichung« von Normen im Gewissen. Der zweite beschäftigt sich mit der Genealogie des Gewissens. Der dritte behauptet die Inkommensurabilität von Gewissen und naturalistisch begründeten Handlungsregeln.

---

1 Diese Argumentationsstruktur passim in H. von Ditfurth, Der Geist fiel nicht vom Himmel. Hamburg 1976, und bei anderen populär-evolutionistischen Autoren.

2 K. Lorenz, Das sogenannte Böse. München 1974, S. 240f.

Zur Verinnerlichung von Normen

Das moderne, an den Naturwissenschaften orientierte Weltbild tritt schon lange nicht mehr als Hypothese auf, sondern als eine von massiven Überzeugungen gestützte und durchwirkte, bisweilen fanatische Weltanschauung. Ihr oberster Grundsatz bezieht sich auf eine restlos natürliche Erklärung aller Phänomene der Wirklichkeit. Zu diesen Phänomenen zählt auch das Gewissen, das sich als Entlastungsinstanz bei höher entwickelten Säugetieren, Vorformen des *homo sapiens*, entwickelt habe. Die einerseits durch den positiven Überlebenseffekt geförderte Entlastungsfunktion des Gewissens, welche andererseits durch kluge Medizinmänner, Priester oder Stammeshäuptlinge auch bewußt verankert und fortgebildet werden konnte, zeichnete sich vor allem aus durch eine Komplexitätsreduktion (im Sinne von N. Luhmann). Ein Kanon von Geboten oder Verboten, der – wie z.B. die sehr erfolgreichen mosaischen Gesetze – jede exegetische Diskussion abschnitt mit Verweis auf einen göttlichen Erlaß, gab nicht nur die Regeln für das Handeln von Erwachsenen vor, sondern bildete zugleich den Kern der Erziehung, welche Kinder und Jugendliche zu durchlaufen hatten. Das »Münchhausen-Trilemma« (H. Albert) wurde sowohl durch einen willkürlichen Begründungsabbruch als auch durch Zirkularität entschieden.

Die These von der »natürlichen Erklärbarkeit« des Gewissens wurde besonders einleuchtend gestützt durch ethologische Untersuchungen, und zwar nicht nur bei Menschen, sondern auch bei Affen, Hunden und Graugänsen. Es ist das Verdienst von Konrad Lorenz, die komplexen Handlungsstrukturen bei den letzteren ins wissenschaftliche Licht gerückt zu haben. So weigern sich Gänse nach einer entsprechenden »Prägung«, eine bestimmte Treppe zu bewatscheln, sie zeigen (wie auch Hunde) schlechtes Gewissen, sie erheben Triumphgeschrei usf. Es bleibt die Frage, was der Begriff »Verinnerlichung« von Handlungsnormen eigentlich bedeutet. Die Antwort lautet in der gebotenen rohen Kürze wie folgt: Die meisten Handlungsschemata bei höheren Tieren einschließlich des Menschen sind angeboren (wie der eingangs erwähnte Instinkt, das Kind zu retten). Auch Menschen sind nicht vollkommen frei, sich an sie zu halten oder nicht: Für ein Handeln »dagegen« muß immerhin eine Hemmschwelle überwunden werden. Die beim Menschen verbleibenden Spielräume für Prägungen sind allerdings gegenüber anderen Species so groß, daß die Prägephase als sie selbst gar nicht mehr erinnert wird. Dieses Faktum ist äußerst konfliktträchtig, weil beim Aufeinandertreffen entgegengesetzter, verinnerlichter Normen normalerweise nicht Toleranz, sondern Kampf die Folge ist.

Aus philosophischer Warte stellt sich das Problem wie folgt dar: Zwar ist der potentielle Raum für Normenprägung innerhalb eines Stammes (einer Gesellschaft, aber auch einer Familie) groß und im Prinzip auch revisions-

fähig, wenn die Individuen ein bestimmtes Alter (ein bestimmtes Intelligenzniveau) erreicht haben. Es ist aber das Eigentümliche an den Normen, daß sie sich von ihrem eigenen Herkommen emanzipieren. Der Mensch weiß nicht mehr, woher und wie es zu den Normen kam, denen er folgt. Festzustellen ist allenfalls die segensreiche Entlastung der Handlungen von ihrer Begründung. Es ist darüber hinaus eine ausgesprochen philosophische Freiheit, daß das Gewissen dann als unbedingte Instanz besonders erfolgreich verfährt, wenn es die eigene Bedingtheit verschleiert.

Dabei ist besonderes Augenmerk auf den Begriff der »Verinnerlichung« der Normen zu legen. Kurz gesprochen: Das Innen ist dabei nämlich in Wirklichkeit ein Außen! Die Prägung einer Klasse von Handlungen durch eine Norm ist ein Vorgang, der eine bestimmte genetische oder ethologische Konstellation gegenüber anderen auszeichnet, wobei der Phänotyp der Handlungsgestalt sein zwar viel »kleineres«, aber ebenso äußerliches Korrelat im genotypischen hat. In beiden Fällen handelt es sich um positivistisch verstandene Fakten, die nicht ausdrücklich etwas anderes sind als sie selbst. Ein Nicht- bzw. Anderssein kommt in der naturalistischen Weltanschauung nicht vor, auch dann nicht, wenn sich der Mensch (ein Tier kann das so nicht) gegen eine Norm entscheidet. Es gibt kein pures, negatives »Dagegen«, das nicht zugleich ein positives »Sondern dafür« einschlösse. Dies erhärtet die folgende Überlegung.

Gewissen und Schuld

Der naturalistischen Erklärung des Gewissens und seiner Genese stehen ungleich subtilere, psychologische Beobachtungen zur Seite, welche mit dem Namen Friedrich Nietzsche und dabei (am schärfsten) mit seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* verknüpft sind. Nietzsche unterscheidet zwei Arten von Gewissen: das eine kennzeichnet (als *schlechtes* Gewissen) die Verinnerlichung von Schuld gegenüber göttlichen Geboten, welche sehr wohl vom Menschen stammen, die ihrerseits ein Interesse haben, daß bei den meisten der Instinkt zur Freiheit sich gegen sich selber kehrt. Auch hier erscheint das Gewissen als Entlastungsinstanz – Entlastung gegenüber der Notwendigkeit, aus dem Willen zur Macht heraus ein großes Werk zu schaffen, ein großes Leben zu führen. Der Wille zur Selbstbestrafung wegen eines Löckens wider das gottergebene Lebenfristen ist präsent im schlechten Gewissen; die erfolgende Strafe und Buße läßt aufatmen: Man ist wieder in der Herde, man war schuldig geworden, ist gesühnt, ist wieder berechenbar.

Dem stellt Nietzsche eine zweite Art von Gewissen entgegen, das den Namen eigentlich nur in Analogie verdient: Dieses Gewissen ist »das stolze Wissen um das außerordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*, das Be-

wußtsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick ... – wie wird er ihn heißen, diesen dominierenden Instinkt ...? ... kein Zweifel: dieser souveräne Mensch heißt ihn sein *Gewissen* ...« (GM II, 2)

Die erste Art von Gewissen könnte man als die verbietende Variante bezeichnen, deren Unterschied zur tierischen Sphäre im vollständigen Ausklammern naturalistischer Erklärungen (die es 1880 ebensowohl gab!) besteht. Paradigmatisch erscheint sie im »Gewissensbiß ... unter Verbrechern ...« (GM II, 14), aber der ist ausgerechnet da besonders selten. Der große Verbrecher, der bei seiner Untat gestellt wird, sollte nämlich, so Nietzsche, nicht sagen »Ich bin böse«, sondern vielmehr: »Da ist etwas unvermutet schiefgelaufen.«

Die zweite Art von Gewissen übersteigt die Dimension von Schuld, Sühne, Sittlichkeit und ist selbst-gesetzgebend, selbst-ermächtigend, nur seinem eigenen, großen Lebensentwurf gegenüber verantwortlich. Mißverständlich, nämlich im Sinne einer Provokation, wählt Nietzsche als Prototyp das genannte Beispiel eines großen, grausamen Verbrechers – was dazu führte, daß ein Rezensent ihm vorwarf, er wolle »alle anständigen Gefühle abschaffen«. Das Gegenteil ist richtig: nur sah Nietzsche den Ermöglichungsgrund von Anstand nicht im Beherrschen und Befolgen von heteronomen Regeln, sondern in der freien Selbstübernahme absoluter Verantwortlichkeit. »Ein Tier, das versprechen darf«, so lautet mehrfach ein Kernsatz seiner Anthropologie. Ob dabei die Heteronomie in die eigene Autonomie übernommen wird oder nicht, das ist angesichts der unbedingten Gebotenheit des Seins zur Freiheit irrelevant.

Unbedingtheit und Inkommensurabilität des Gewissens

Aus der ersten Überlegung heraus trat uns das naturalistisch erklärte Gewissen sowohl als bedingt als auch als kommensurabel – die Einzelgewissen untereinander wie der Normenkatalog unter verschiedenen ethnischen Einheiten – entgegen. Psychologisch erklärt schien auch das »schlechte Gewissen« bei Nietzsche, während sein »freies Gewissen« sich jeder heteronomen Regelung entzieht (so daß die Frage nach einem von Natur aus Gerechten ebenso sinnlos ist wie die Behauptung eines *actus intrinsece malus*).

Bevor wir uns der Kritik dieser beiden Pole zwischen Determinismus und absoluter Unverantwortlichkeit zuwenden, sei einiges zum Gewissen aus philosophischer Warte erinnert. »Vom Gewissen reden heißt: von der Würde des Menschen reden. Gewissen ist die Gegenwart eines absoluten Gesichtspunktes in einem endlichen Wesen.«[3] Das Gewissen sagt nicht, daß

3 R. Spaemann, Moralische Grundbegriffe. München 1982, S. 74.

dies oder das hier und jetzt für mich gerade gut ist, sondern es ruft dazu auf, ein »an sich« Gutes, nicht nur ein »für mich« Gutes zu tun bzw. Böses zu unterlassen. Soweit der positive Aspekt. Der negative lautet: Das Gewissen kann irren.[4] Wir wissen aus eigener Erfahrung, daß wir uns nicht nur gegen einen Gewissensanspruch entscheiden können (und häufig entscheiden), sondern daß wir selbst dann, wenn wir einem solchen Gewissensanspruch folgen, bisweilen etwas machen, das sich hinterher als falsch herausstellte. Wie ist das möglich, wenn doch das Gewissen einen absoluten Gesichtspunkt darstellt?

Nun, das Gewissen steckt in jedem Menschen zunächst als eine Anlage. Es muß ausgebildet werden, schon bei Kindern, die für Werte, für das Tun des Richtigen oder Falschen ein sehr feines Gespür haben. Freilich werden solche Gewissensurteile bei Kindern nur verinnerlicht, wenn sie ihnen in gelebten Beispielen entgegentreten, in ihren Eltern, ihren Lehrern. Und zur Erfahrung, etwas falsch gemacht zu haben, muß die Reue hinzukommen: die bewußte Bereitschaft, in Zukunft anders zu handeln, seine Handlungseinstellung zu ändern.

Die Ausbildung des Gewissens ist nicht mit der Kindheit abgeschlossen. Für ein waches, aufmerksames Gewissen ist etwa die Bereitschaft, sich weiter zu informieren, Sachkenntnis wie Menschenkenntnis zu vermehren, unerläßlich. So könnte ein Arzt nicht »guten Gewissens« auf jede Weiterbildung verzichten, denn im Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient setzt dieser voraus, daß jener auf dem Niveau der Heilkunst ist. Je besser informiert das Gewissen ist, desto weniger wahrscheinlich ist es, daß es irrt. Dennoch muß man sich über eine Grenze im klaren sein: Es kann kein endgültiges Kriterium dafür geben, ob ein Gewissen irrt oder nicht. Denn das würde bedeuten, daß es keinen moralischen Irrtum mehr gibt. Man kann aber sehr wohl unterscheiden, ob einer nach seinem Gewissen handelt oder nicht: ob einer nämlich bereit ist, im Fall der Gewissensüberzeugung auch eine unangenehme Alternative in Kauf zu nehmen.

Es ist demnach nicht die Berufung auf das Gewissen, die eine Handlung moralisch macht, denn sagen kann das jeder, und prüfen kann es keiner. Das Gewissen ist, wenn ausgebildet und wachsam, ein sehr feiner Seismograph für die moralische Richtigkeit der eigenen Handlungen. In allen Zweifelsfällen muß es ergänzt werden durch die Vernunft und deren Abwägung von Argumenten und Werten, und nichts unterstützt das Gewissen mehr als die Überführung des rechten Handelns in die Gewohnheit. So ist Tugend für Aristoteles nicht eine Gesinnung, sondern eine Haltung. Und

4 Vgl. R. Schenk, Praktische Unwahrheit und Metaphysik, in: Philosophie und Religion. Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1992/93. Hildesheim 1993, S. 11-44.

letzten Endes, könnte man sagen (und sagte das Mittelalter), sind nicht Handlungen gut, sondern Menschen.

Damit kehren wir zurück einerseits zum Komplex der naturalistischen resp. psychologisch-genetischen Erklärung des Gewissens und andererseits seiner vollständigen Depotenzierung durch den Appell an die Selbstermächtigung des Willens zur Macht. Für beide Fälle ein trauriges Faktum vorab: Wer sich auf jene »Erklärung« oder diese Depotenzierung zurückzieht, der ist theoretisch gar nicht zu widerlegen. Was sollte man auch jemandem antworten, der behauptet, daß er, nachdem er das Phänomen »Gewissen« naturalistisch durchschaut hat, sich von irgendwelchen Gewissensaspekten definitiv nicht mehr beeinflussen, geschweige denn leiten läßt? Man kann sich mit ihm vielleicht über alles mögliche unterhalten, aber im praktischen Umgang mit ihm sollte man Vorsicht walten lassen. Und zwar vor allem dann, wenn er die Genese des Gewissens nicht nur psychologisch erklärt, sondern auch seine Geltung. Es ist das praktische Analogat zum transzendentalen Solipsisten, ein naturalistischer Ethologist, den man – mit Hegel – auch nur in seiner Ecke, mit dem Gesicht zur Wand, vor sich hin dümpeln lassen kann.

Anders ist es mit dem, der den Appell zur Selbstermächtigung seines Willens zur Macht gehört haben will und dem sein Gewissen die absolute Autonomie gebietet. Kurz gesprochen: Er ist der Protagonist des tragischen Helden auf der Bühne. Und ohne Bühne: dieses Gewissen übernimmt sich, mit Hamlet: »Die Zeit ist aus den Fugen; Schmach und Gram, / daß ich zur Welt, sie einzurichten, kam« (I, 5).

Das sich selbst übermächtigende Gewissen leistet keine Komplexitätsreduktion, sondern bezieht selbst atomistische Elementarhandlungen in universalteleologische Rechtfertigungsmechanismen[5] ein – und scheitert dabei notwendig. Weder die Funktionalität noch die Übersteigerung des Gewissens werden aber dem Gewissen gerecht, wenn sie auch wesentliche Momente an ihm treffen: die Funktionalisierung das Wesen des Entlastens (von der guten Handlung zum guten Menschen), die Autonomie das Wesen des Anspruchs an den je einzelnen in der Einübung wie in der Ausübung. Nur das abstrakte Festhalten dieses oder jenes Pols deformiert erst den anderen, dann das Gewissen selbst. Das christlich verstandene Gewissen ist die vermittelnde Mitte zwischen den beiden Seiten, eine aristotelische *mesotes*, ein Geschenk Gottes, dessen sich würdig zu erweisen Erziehungs- und Lebenssache ist.

---

5 Vgl. R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München ^{3}1991.

Menschenrechte für Menschenfreunde

Von Eberhard Straub

Echte Menschenfreunde, deren Zahl sich unaufhaltsam vermehrt, kennen nur noch Menschen. Die »Menschwerdung« macht vor allem in Deutschland stürmische Fortschritte. »Die Menschen an der Ruhr« oder »die Menschen in Leipzig«, überhaupt »die Menschen draußen im Lande«, an die sich unsere Politiker wenden, sind offenbar etwas würdigeres, edleres als schlichte Westfalen, Leipziger oder Deutsche. Als Menschen haben sie offensichtlich Anteil an jener schönen Menschlichkeit, die doch möglichst jedem nicht ganz unbekannt sein sollte und allem Partikulären höhere Weihen verleiht. Als Mensch vertritt der einzelne die Gattung, steht in weitesten Zusammenhängen, enthoben den beengenden Egoismen, eben als Ausdruck edler Menschlichkeit, und in diesem Sinne Mensch zu werden, gilt als erstrebenswertestes Ziel. Doch von humanistischer Bildung ist unter den Menschenfreunden kaum die Rede, wenn sie vom Menschen sprechen, das Pathos ihres Menschenbildes ergibt sich aus der Gleichheit des bloßen Menschseins, das alle Unterschiede aufhebt und die Einheit des Menschengeschlechtes stiftet, die sich durchaus in Vereinheitlichung äußert.

Das macht »den Menschen« freilich zu einem gar nicht harmlosen Begriff; denn »den Menschen« gibt es höchstens als zoologischen Begriff. Den Menschen auf sein nacktes Menschsein zu begrenzen und seine Menschlichkeit, ja seine Würde als Bruder der Graugans vorzugsweise aus seiner animalischen Befindlichkeit zu gewinnen, die Gemeinsamkeit mit den Mitmenschen ermöglicht, heißt ihm das abzusprechen, was seinen Adel ausmacht: Seine Unverwechselbarkeit, seine Individualität, eine Welt für sich zu sein, »voll süß geheimer, nie vernommner Töne, / begabt mit eigner, unentweihter Schöne, / und keines andern Nachhall, Widerschein. / Und wenn du gar zu lesen drin verstündest, / ein Buch, das du im Leben nie ergründest« (Hugo von Hofmannsthal). Die Natur des Menschen, »der Rasse Adams, die das Tier verstieß«, ist die Kultur, die sich in der Geschichte, in der Welt als Geschichte entwickelt, die ein Reich der Individuation ist. »Der Mensch« verdunkelt das Majestätsrecht des Ebenbildes Gottes: Person zu sein, in der sich mannigfaches zu einer *proprietas*, zu einer unterscheidbaren Eigentümlichkeit zusammenschließt. Ein jeder Mensch ist Mensch nach vielen Seiten: als Mann oder Frau, Kind oder Greis, als Christ oder Buddhist, Deutscher oder Russe, Angestellter oder Beamter etc. Daraus ergeben sich Aufgaben, Verpflichtungen, Rechte und Freiheiten

und kulturelle »Menschenbilder« mit je verschiedenen sittlichen Ansprüchen. Das bringt es mit sich, daß das Individuum inkommensurabel, unerschöpflich ist und sich als solches ungemein wichtig nimmt.

Wenn der Mensch aber vorzugsweise nur Mensch sein soll, dann stellt sich freilich weiters die Frage, wer ihm denn seine unveräußerlichen Freiheitsrechte garantiert, die es ihm überhaupt erst erlauben, den Menschen als sittliche Gestalt, ein Allgemeines in konkreter Erscheinung, mit sich zu verkörpern. »Die Menschheit« vermochte es bislang nicht und vermag es vorerst auch nicht. »Die Menschheit« wäre allerdings das Korrelat zum Menschen und den Menschenrechten. Als Mensch stünde »der Mensch« schutzlos da, wehrlos allen möglichen Verletzungen seiner Würde ausgesetzt, suchte er Zuflucht bei »der Menschheit«. Doch »der Mensch« – und das zeigt, wie redensartlich die Beschwörung »des Menschen« ist – erhält die Garantie seiner Menschenrechte, sofern er sie erhält, in seiner Konkretion als Bürger im jeweils konkreten Staat. Die allgemeinen Menschenrechte sind, selbst wenn für jedermann formuliert, was nicht bei allen Grundrechten der Fall, zuerst und vor allem Bürgerrechte. Als solche wurden sie 1789 unmittelbar mit den *droits des citoyens* verkündet, übrigens ohne Religions- und Koalitionsfreiheit, da beides die nationale Einheit gefährdete, die der individuellen Freiheit den Rahmen setzte.

Der Staat, bald überall der Nationalstaat, anerkannte die vorstaatlichen Freiheitsrechte des Menschen als Bürger. Dabei blieb es bislang, und deshalb ist es wenig hilfreich, den Nationalstaat als auslaufendes Modell zu behandeln. Keiner dieser Nationalstaaten gestattet es »dem Menschen«, also jedermann, innerhalb seines Gebietes spontan seine Menschenrechte wahrzunehmen, falls ihm danach der Sinn steht, wie er auch gar nicht seinen »Menschen« und Bürgern es zu garantieren vermag, daß sie anderswo diese uneingeschränkt zugesichert bekommen.

Da die Menschenrechte als ursprüngliche, zeitlose, allgemein gültige formuliert wurden und nur so durchgesetzt und verteidigt werden konnten, war deren Universalisierung unvermeidlich. Europa und Amerika wurden zu ihren Propheten. Das Pluriversum der Staaten und Völker sollte übergehen in eine neue Weltordnung der einen Menschheit in der einen Welt, wovon ja erst kürzlich, im Krieg gegen den Irak, wieder einmal feierlich die Rede war. DADA forderte einst die Abschaffung aller Mißstände. Die Menschenfreunde wünschen das auch, da sie sich nicht damit zufrieden geben möchten, daß die Ordnung der Welt sich damit erhält, nicht nach ihrer Vollkommenheit zu streben. Die Menschenfreunde verfielen allgemach in einen hominisierenden Dadaismus, der eher weitere Mißstände schuf, als daß er sie aufhob. Denn »der Mensch« ist ein ungemein aggressiver Begriff, der unter Umständen die äußersten Grausamkeiten nicht nur erlaubt, sie vielmehr verlangt.

Wenn der Mensch nur noch Mensch ist und aufgefordert wird, dem Menschen als Mensch zu begegnen, dann hat er selbstverständlich eine Verantwortung für »den Menschen«, für »die Menschheit«, dann bedarf er Kriterien, um diesen Ansprüchen zu genügen und damit beurteilen zu können, wer ihnen nicht nachkam, was ihn als »Menschen« wiederum verpflichtet und berechtigt einzugreifen, um die gekränkten Rechte der Menschheit wiederherzustellen und den Schädling unschädlich zu machen. Es muß also Instanzen geben, die bestimmen, auf welche Art der Mensch wahrhaft menschlich handelt, auf welche Art er sich als »Mensch« erweist. Doch wie definiert man dann den, der sich nicht als Mensch erweist? Die Menschenfreunde kannten und kennen bei dieser Frage keine Unentschlossenheit: Wer sich nicht als Menschenfreund erweist, ist ein Menschenfeind, ein Feind des Menschengeschlechtes, ein Unmensch. Damit gelangten die Menschenfreunde, die keinen Feind, sondern nur Menschen kennen, zu dem radikalsten Feindbegriff, der es ihnen gestattete, im Namen der Menschheit und Menschlichkeit gegen die Unmenschen Vernichtungskriege zu führen und die überlebenden Unmenschen anschließend umzuerziehen. Die Menschenfreunde entscheiden, wer Mensch ist, und berufen sich auf ihren erhabenen Propheten Sarastro, der dem, den seine humanitäre Botschaft nicht behagte, ohne Umschweif versicherte: »Wen solche Lehren nicht erfreun, / verdienet nicht ein Mensch zu sein.« Der gehört zumindest umerzogen.

Anderenteils können die Menschenfreunde beim besten Willen nicht überall intervenieren, weil sie damit überfordert wären. Das setzt ihre menschenfreundlichen Prinzipien freilich dem Verdacht aus, daß sie nur jeweils nach ihren Interessen handeln und die Menschheit und deren Rechtsverletzung nur als Vorwand gebrauchen, um im Trüben zu fischen. Solche Meinungen können sich ganz unbefangen auf Karl Marx berufen, der in den Menschenrechten ohnehin nur einen Ausdruck des Egoismus sah, weil der *homme*, »der Mensch« nur der *bourgeois* sei, der seinen Vorteil suche. Die vollständige Beliebigkeit, wann das Gewissen der Menschheit soweit beunruhigt ist, daß energisches Einschreiten gegen einen nicht minder beliebigen Unmenschen dringend geboten erscheint, macht den Verdacht zumindest verständlich, daß es sich bei dem Einsatz für Menschenrechte vorwiegend um Erwägungen der Zweckmäßigkeit und des zu erwartenden Gewinnes handelt.

Es gehört zu dem Dilemma eines universalistischen Prinzips, das nur zuweilen beachtet werden kann, daß es alsbald von denen, die zufälligerweise zu dessen Anwendungsopfer werden, als bloßer Vorwand betrachtet wird. Zugleich läßt es sich aber keinem verdenken, daß er unter Berufung auf diese Prinzipien Hilfe verlangt, wodurch, wenn sie ihm nicht geleistet wird, die Verbindlichkeit der menschenfreundlichen Grundsätze in weiteres

Zwielicht rückt. Immerhin, jeder verfügt heute über diese Waffe, denn eine Waffe sind die Menschenrechte, und jeder kann sie gegen jeden richten; deren Gebrauch ist allein eine Frage der Interpretation.

Bei der Allgemeinheit ihrer Formulierung bedürfen die Menschenrechte der Auslegung, um ihnen Substanz zu verleihen und sie nicht nur als reine Abstraktionen gelten zu lassen. Zu den Schwierigkeiten, die Freiheitsrechte auch nur halbwegs angemessen im persönlichen Leben zu verwirklichen, gehört ein Mindestmaß an materiellen und sozialen Voraussetzungen, die dazu verhelfen, frei zu sein, nicht allein von staatlichen, sondern auch von gesellschaftlichen Zwängen oder Abhängigkeiten. Das heißt, daß der Staat, soweit es in seiner Macht liegt, dazu verpflichtet ist, die Bedingungen herzustellen und zu erhalten, damit jeder in der Lage ist, »menschenwürdig« zu leben, also sich gemäß seiner unveräußerlichen Rechte zu entfalten. Gibt es schon allein in den Staaten, in denen die Menschenrechte Grundlage der Verfassung sind, die mannigfachsten Deutungsmöglichkeiten, wie diese ausgelegt und verstanden werden müssen, um »sozialverträglich« gelebt werden zu können, was unter Umständen die Freiheitsrechte je nach dem Interpretationsmodell ganz erheblich einschränken kann, dann ergeben sich doch erst recht zumindest Unklarheiten für solche Staaten und Länder, die gar nicht in der Lage sind, weil arm, die sozialen und wirtschaftlichen Grundlagen zu schaffen, die notwendig sind, daß ein jeder sich seinen Fähigkeiten entsprechend auszubilden vermag. Unweigerlich bleiben die Menschenrechte reine Abstraktionen dort, wo noch nicht einmal die geringsten Möglichkeiten vorhanden sind, sie lebendig in die Wirklichkeit umzusetzen. Es ist den meisten Ländern überhaupt nicht vorzuwerfen, daß sie dort höchstens als Absichtserklärung gelten. Es ist den armen Staaten nicht vorzuwerfen, daß sie von den reichen verlangen, was dort bei der Interpretation der Menschenrechte eine angemessene Berücksichtigung findet, daß diese sie zumindest dabei unterstützen, ein solches soziales und wirtschaftliches Niveau zu erreichen, das es ihnen gestattet, den Verheißungen der Menschenrechte gemäß jedem ein »menschenwürdiges« Leben zu garantieren.

Forderungen, die im Inneren des jeweiligen Staates selbstverständlich sind, denen aber auch dort nur unvollkommen entsprochen werden kann, dürfen unter Berufung auf den Menschen und dessen Rechte verständlicherweise an die gerichtet werden, die diese Rechte allen mitteilten. Wenn es nur eine Menschheit gibt, dann bleibt es die Verpflichtung »des Menschen«, dafür zu sorgen, daß »alle Menschen« dahin gelangen, menschlich zu leben. Damit überfordern sich freilich die Menschenfreunde, die zwar ununterbrochen weiter von universalen Rechten sprechen, aber sich, sofern sie zu den Ursprungsländern der Menschenrechte gehören, außer Stande sehen, sie überall durchzusetzen und den Erwartungen zu genügen, die sie

geweckt haben. Ihnen geht es nun wie dem Zauberlehrling, der nicht mehr der Geister Herr wird, die er geweckt hat.

Dennoch, aber das liegt in der Konsequenz universalistisch-allgemeiner Begründungen, lassen die Menschenfreunde nicht davon ab, dauernd die Universalisierung ihrer Prinzipien zu verlangen, obschon sie gar nicht dazu fähig und willens sind, dies Ziel zu erreichen. Sie pflegen inbrünstig Fiktionen, die zuweilen recht brutale und willkürliche Folgen haben, die insgesamt weniger schockierend wären, wenn sie als egoistische Interessenwahrnehmung ausgegeben würde. Die ist allemal verständlicher und vor allem humaner als der pointillistische Kampf gegen irgendwelche Feinde des Menschengeschlechtes, der oft genug mit Bundesgenossen ausgetragen wird, die in ihren Staaten ihren Bürgern noch nicht einmal die Bürgerrechte zugestehen.

Die Wahrnehmung klar definierter Interessen ist allemal einleuchtender und zuträglicher als die Berufung auf allgemeine Grundsätze, denen keine effektive Anerkennung verschafft werden kann, schon allein, weil diejenigen, die sich auf sie berufen, sie nur je nach Bedarf berücksichtigen, durchaus in der Erkenntnis, daß die menschenfreundlichen Prinzipien sich nicht universalisieren lassen, weil dazu in den meisten Ländern die notwendigen Voraussetzungen fehlen und die Menschenfreunde gar keine Neigung verspüren, solche vorzubereiten.

Dennoch reden Europäer und Amerikaner von der universellen menschheitlichen Demokratie, obschon sie diese, zumindest vorerst, gar nicht herstellen können. »Der Mensch«, weit davon entfernt, noch als Ebenbild Gottes verstanden zu werden, als Biomasse aufgefaßt, dient dazu, wenigstens zu erreichen, daß die kulturellen Nuancen verschwinden und sich in der menschlichen Vereinheitlichung angleichen. Diesem Zweck dient die technisch-ökonomische Zivilisation mit ihrer Selbstermächtigung, die Welt zu durchdringen. Wer auf Nuancen beharrt, gilt als Fundamentalist und gefährdet damit das Wohl der Menschheit, wie es die Apostel der Menschheit, Europäer und Amerikaner, verstehen und propagieren, die sich selbst mit »dem Menschen« verwechseln. Daran ändern auch multikulturelle Plaudereien wenig, weil regionale Restbestände als folkloristischer Zierrat zum menschheitlichen Zeitvertreib höchst wünschenswert sind, sofern »der Mensch« darüber nicht in Frage gestellt wird, dessen Idee dazu auffordert, die Menschen ihrer Bestimmung zuzuführen, sich endlich einander anzugleichen und den gegebenenfalls pädagogisch zu betreuen, der auf seiner *proprietas*, auf seiner Eigentümlichkeit beharren möchte, auch über den Bauchtanz oder Schuhplattler hinaus.

Schwerpunkt: Das Gewissensurteil

Von Herbert Schlögel OP

Einleitung

Das Thema Gewissen wird derzeit in der Moraltheologie ausführlich behandelt.[1] Die Gründe dafür sind vielfältig: In einer pluralistischen Gesellschaft, in der der moralische Konsens abnimmt, wird die Verantwortung für den einzelnen größer, in seinem Umfeld eigenverantwortliche Entscheidungen zu treffen. Parallel dazu steigt der Bedarf an Beratung, da viele mit ihrer eigenen komplexer werdenden Lebenssituation nicht fertig werden. Der Bezug auf das Gewissen kann aber auch dazu dienen, sich gegen andere Meinungen abzuschotten, um seinen eigenen Lebensstil und seine eigenen Entscheidungen nicht mehr befragen zu lassen. Das Gewissen ist dann ein Reservat, auf das man sich zurückzieht, um der Auseinandersetzung zu entgehen. Mit der Berufung auf ihr Gewissen haben in der Geschichte bis heute Menschen erhebliche Nachteile in ihrem Leben auf sich genommen – denken wir nur an die Christen in der ehemaligen DDR –, die aufgrund ihrer Entscheidung, sich zum Glauben zu bekennen, viele Berufe nicht ergreifen konnten. Oder erinnern wir uns an Heilige – wie Thomas Morus –, die aufgrund ihres Zeugnisses, zu dem sie sich im Gewissen genötigt sahen, den Martyrertod erlitten haben.

Von Seiten der Humanwissenschaften werden besonders an die Bildung des Gewissens kritische Anfragen gerichtet.[2] Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß die Humanwissenschaften mit unterschiedlichen Menschenbildern arbeiten, die nicht unbedingt mit einer theologischen Anthropologie übereinstimmen. Zum Aufweis der effektiven Grenzen für die Gewissenseinsicht wie für das sittliche Können des einzelnen sind die Hinweise der Humanwissenschaften wichtig.[3]

---

1 Vgl. u.a. J. Reiter, Die Frage nach dem Gewissen, in: W. Seidel (Hrsg.), Befreiende Moral. Handeln aus christlicher Verantwortung. Würzburg 1991, S. 11-31; D. Mieth, Gewissen, in: J.-P. Wils/D. Mieth (Hrsg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik. Paderborn u.a. 1992, S. 225-242; G.B. Sala, Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen. Innsbruck/Wien 1993.

2 Vgl. dazu H. Weber, Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort. Graz u.a. 1991, S. 175-186; L. Kerstiens, Das Gewissen wecken. Gewissen und Gewissensbildung im Ausgang des 20. Jahrhunderts. Bad Heilbrunn 1987; D. Mieth, Gewissen, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 12 (1981), S. 137-184.

3 Vgl. K. Golser, Art. »Gewissen«, in: *Neues Lexikon der christlichen Moral* (1990), S. 278-286, hier S. 285.

Daß das Wort Gewissen »umstritten«[4] und ein »komplexes Phänomen«[5] ist, ist wiederholt erarbeitet worden. Aufgrund der Vielschichtigkeit und des disparaten Gebrauchs des Wortes Gewissen ist vorgeschlagen worden, auf dieses Wort ganz zu verzichten.[6] Dies scheint aber nicht nur wegen des gegenwärtigen Gebrauchs des Wortes, sondern auch aufgrund seiner langen Tradition schwer vorstellbar zu sein. Richtig ist, im einzelnen zu erklären, was unter dem Wort zu verstehen ist und in welchem Sinne es verwendet wird.

Im folgenden soll ein Gesichtspunkt der Gewissensthematik etwas näher betrachtet werden, der elementar mit ihr verbunden ist: das Gewissensurteil. Mehrere theologische Aspekte sollen aufgezeigt werden.

Der biblische Hintergrund

Dem biblischen Befund des Gewissensverständnisses ist in der letzten Zeit ebenfalls vermehrt Beachtung geschenkt worden.[7] In unserem Zusammenhang ist besonders die Frage wichtig, ob und wenn ja in welcher Form aus der Schrift Hinweise zum »Gewissensurteil« zu finden sind.

Der zentrale biblische Begriff für das Gewissen ist im NT *syneidesis*. Dabei ist zu betonen, daß der Begriff fast ausschließlich bei Paulus vorkommt und bei ihm kein Grundbegriff seiner Theologie ist. Es besteht in der Exegese Übereinstimmung, daß Paulus das Wort nicht aus dem philosophischen Umfeld der Stoa aufgenommen hat. Bei der Entstehung des Gewissensbegriffs dürfte die Philosophie keine Rolle gespielt haben. »Mehr im gegenwärtigen exegetischen Trend liegt eigentlich ein anderer, bislang nur wenig beachteter Vorschlag, der die forensische Rhetorik der Antike für die Einführung des Gewissensbegriffs verantwortlich macht.«[8]

Paulus nimmt mit *syneidesis* ein Wort auf, das verschiedene Bedeutungen hat: »vom nichtreflexiven Mitwissen über das reflexive, aber rein rationale und nicht moralische Bewußtsein, die verschiedenen Bedeutungsvarianten der – später so genannten – conscientia consequens als Bewußtsein,

---

4 Vgl. E. Schockenhoff, Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung. Mainz 1990.

5 Vgl. F. Böckle, Normen und Gewissen, in: *Stimmen der Zeit* 111 (1986), S. 291-302, hier S. 300.

6 Vgl. B. Schüller, Überlegungen zum »Gewissen«. Opladen 1991.

7 Vgl. u.a.: H.-J. Eckstein, Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum »Gewissensbegriff«. Tübingen 1983; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. 2: Die urchristlichen Verkündiger. Freiburg u.a. 1988, S. 48-58; H.J. Klauck, »Der Gott in dir« (Ep 41,1). Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus, in: C. Mayer/K. Müller/G. Schmalenberg (Hrsg.), Fragen nach den Ursprüngen. FS G. Dautzenberg. Gießen 1994 (Lit.).

8 H.J. Klauck, ebd. (Manuskript S. 4).

Schmerz oder Instanz bis hin zur Umschreibung der Innerlichkeit und Eigentlichkeit im Sinne des Inneren, des Herzens.«[9] *Syneidesis* war zur Zeit des Paulus und damit auch den Adressaten seiner Zeit geläufig. Paulus spricht damit ein anthropologisches Phänomen an, das Juden wie Heiden gilt. »Es bleibt bei ihm eine anthropologische Konstante, auch noch in einem anderen Sinn: Nicht schon das Gewissen selbst enthält in sich die moralisch-sittliche Weisung. Für seine Maßstäbe muß es sich anderweitig orientieren, in Röm 2,14f z.B. an dem ins Herz geschriebenen Gesetz.«[10] Bei Paulus können wir auch noch feststellen, wie die eben erwähnte forensische Situation des Gewissensverständnisses nachwirkt: »ihre (der Heiden) Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich« (Röm 2,15c). Die Entscheidung darüber, was gut und böse ist, liegt bei diesem Gewissensstreit beim Herrn. In 1 Kor 4,4f. stellt Paulus fest: »Ich bin mir zwar keiner Schuld bewußt, doch bin ich dadurch noch nicht gerecht gesprochen; der Herr ist es, der mich zur Rechenschaft zieht. Richtet also nicht vor der Zeit; wartet bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die Absichten des Herrn aufdecken wird. Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten.« Paulus unterstellt sein Gewissensurteil dem Richterspruch Gottes. »Das Endgericht Gottes kann es ratifizieren oder auch aufheben.«[11] Der Anspruch Gottes trifft auf das Personzentrum (Vernunft/Herz) des Menschen. Dort »fallen die sittlichen Entscheidungen ... Die Gedanken holen die Reflexe des Handelns ein und vermitteln sie an das Gewissen weiter. Das Gewissen als objektivierende Instanz vergleicht das Handeln mit dem Anspruch, stellt Übereinstimmung und Abweichung fest und fällt ein Urteil, das aber nicht das Endgericht vorwegnehmen kann.«[12] Auch wenn der *syneidesis*-Begriff bei Paulus damit nicht voll ausgeschöpft ist, so sind für unsere Überlegungen zwei Ergebnisse wichtig:

1. Das Gewissen (*syneidesis*) ist für Paulus eine anthropologische Größe. Es ist ihm aus seiner Umwelt zugespielt worden, ohne daß er es intensiver theologisch reflektierte.
2. Ein zentraler Punkt im Gewissensverständnis des Paulus ist das Gewissensurteil. Dabei ist die Unterscheidung wichtig zwischen dem Anspruch Gottes, der an den Menschen, an seine Vernunft und sein Herz ergeht, und dem Gewissen, das darüber urteilt, ob das geplante oder vollzogene Handeln dem Anspruch Gottes entspricht.

»Die Syneidesis ist für Paulus weder etwas Göttliches im Menschen noch ein zum Guten anhaltendes Prinzip, sondern eine beurteilende Instanz

9. H.-J. Eckstein, a.a.O., S. 317.
10 H.J. Klauck, a.a.O. (Manuskript S. 17).
11 Ebd., S. 18.
12 Ebd., S. 19.

(Eckstein), die das Handeln des Menschen begleitet, ein anthropologischer Begriff, der verschiedene Anwendungsmöglichkeiten bietet.«[13]

Gewissen und Grundentscheidung

Um den Anspruch Gottes vernehmen und in die Tat umsetzen zu können, bedarf es einer prinzipiellen Bereitschaft des Menschen, sich Gott zu öffnen. Der responsorische Charakter des christlichen Glaubens und Handelns kommen dadurch zum Ausdruck. Diese prinzipielle Bereitschaft, die es ein ganzes Leben lang durchzuhalten gilt, drückt sich in einem Grundentscheid oder einer Grundentscheidung aus, gemäß dem Willen Gottes, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen. »Es geht also um jene Haltung, die im christlichen Glauben als die grundsätzliche Bereitschaft, in der Nachfolge Christi sich ganz auf den Willen Gottes einzulassen, umschrieben ist und die in Jesus selbst, der von sich sagte, es sei geradezu seine Speise, den Willen des Vaters zu tun (Joh 4,34), ihr radikales, d.h. in der restlosen Erfüllung unbedingtes und eben dadurch erst ermöglichendes Vor- und Urbild hat.«[14] Der Wille Gottes bezieht sich auf die gesamte Schöpfungsordnung und damit auf die Mitmenschen und die Mitgeschöpfe. »Alle Einzelentscheidungen verweisen auf einen gemeinsamen Ursprung, sie werden durch ihn zusammengehalten.«[15] Das Handeln des Menschen ist dabei zielorientiert. Es ist seine Antwort auf die gnadenhafte Zuwendung Gottes und damit verbunden auf die konkreten Herausforderungen, die sich aus den Nöten der Umwelt – aus den »Zeichen der Zeit« – ergeben.

Auch hier kann auf Vorbilder verwiesen werden – insbesonders die Ordensgründerinnen und -gründer –, die auf ein konkretes gesellschaftliches bzw. soziales Problem mit ihrem Einsatz geantwortet haben. Einzelentscheidungen und Grundentscheidungen sind so immer aufeinander bezogen.

In den Einzelentscheidungen hält sich manchmal die Grundentscheidung nicht durch. Gerade hier »meldet« sich das Gewissen. Es machte auf die Abweichung aufmerksam, damit der Mensch sich wieder dem Anspruch Gottes gegenüber öffnet und zu seiner Grundentscheidung steht.

---

13 R. Schnackenburg, a.a.O., S. 58.

14 F. Furger, Einführung in die Moraltheologie. Darmstadt 1988, S. 73; vgl. auch: H. Rotter, Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie. Innsbruck/Wien 1993, S. 125-128; K. Demmer, Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moraltheologie. Freiburg 1993, S. 234-244; F. Noichl, Gewissen und Ideologie. Zur Möglichkeit einer Rekonstruktion eines unbedingten Sollens. Freiburg u.a. 1993, S. 220-234.

15 K. Demmer, ebd., S. 72.

Das Gewissen und die sittlichen Urteile sind unter dieser Hinsicht dialektisch miteinander verbunden.[16] »So legt es sich aber nahe, das Theorem von der Grundentscheidung mit einer entsprechenden Vorstellung von Grundgewissen zu verbinden. Im Grundgewissen nimmt der Mensch zum erkannten Sinn seines Lebens und all seinen Implikationen Stellung, läßt er sich betreffen und anrühren.«[17] Dies wird dem Menschen um so mehr gelingen, je tiefer er sich vom rechtfertigenden Handeln Gottes, das ihm als unverdientes Geschenk gegeben wird, getragen weiß. Dabei betont die evangelische Theologie hier das bleibende Sündersein des Menschen, der allein im Gewissen sich der Verheißung Gottes gewiß sein kann.[18]

Bei der Grundentscheidung ist somit ein inhaltlich bestimmtes und ein formales Moment zu sehen. Das formale Moment zeigt sich im unbedingten Angesprochensein des Menschen in seiner Freiheit. »Der Inhalt der konkret und geschichtlich begegnenden Aufforderung geht in den Gehorsam gegenüber dieser Aufforderung als Grundentscheidung mit ein.«[19]

Beim Vergleich mit dem biblischen Hintergrund und den Überlegungen zu Gewissen und Grundentscheidung fallen drei Gesichtspunkte auf:

1. Das Wort *syneidesis* gehört bei Paulus in den Bereich der Anthropologie, ohne theologisch näher qualifiziert zu sein. Im Zusammenhang mit den Hinweisen zur Grundentscheidung entwickelt sich das Gewissen zu einer zentralen Konstante theologischer Anthropologie. Das gilt für die evangelische Theologie und Ethik[20], ist aber spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil auch Allgemeingut in der Moraltheologie.[21]
2. Die biblische Sicht des Paulus geht vom Anspruch Gottes aus, der den Menschen als Person (Herz, Verstand) trifft. Das Gewissen beurteilt, ob das geplante oder bereits durchgeführte Handeln dem Anspruch Gottes entspricht. In der systematischen Reflexion wird dieser Aspekt weiter entfaltet, in dem auf den Anruf Gottes hin, die prinzipielle Bereitschaft des Menschen auf den Ruf Gottes zu antworten, näher eingegangen wird. In der Grundentscheidung, sich diesem Anruf bleibend zu öffnen, zeigt sich der Weg in die Nachfolge, der sich in den Einzelentscheidungen konkretisiert. Analog zur Grundentscheidung wird dann auch vom Grundgewissen

16 Ebd., mit Verweis auf D. Mieth, Gewissen, a.a.O.

17 Ebd., S. 72f.

18 Vgl. z.B. G. Ebeling, Das Gewissen in Luthers Verständnis. Leitsätze, in: Ders., Lutherstudien, Bd. III. Tübingen 1985, S. 108-125.

19 F. Noichl, a.a.O., S. 221.

20 Vgl. dazu H. Schlögel, Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling. Mainz 1992, S. 85-115.

21 Vgl. K. Golser, Das Gewissen als »verborgenste Mitte im Menschen«, in: W. Ernst (Hrsg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie. Würzburg 1989, S. 113-137.

gesprochen. »Es liegt bei der sittlichen Vernunft und ihrer Urteilskraft, die Sachgerechtigkeit jeder Einzelentscheidung im Licht dieser Perspektive kritisch zu prüfen, und in diesm Sinn ist von einem dialektischen Wechselverhältnis zwischen ihr und dem Gewissen die Rede.«[22]

3. Aus der Grundentscheidung und dem Grundgewissen heraus wächst wieder das Gewissensurteil im einzelnen. Ist nicht die zentrale Gewissensaussage des II. Vatikanischen Konzils (GS 16) in diesem Sinne zu interpretieren?

Das Gewissensurteil

Die zentrale Aussage des II. Vatikanischen Konzils (GS 16) eröffnet auch den entsprechenden Abschnitt »Gewissen« des »Katechismus der Katholischen Kirche.«[23] Der erste Punkt ist überschrieben: »Das Gewissensurteil.«[24] Im Rahmen der bisherigen Überlegungen geht es jetzt darum, vom Grundgewissen und der Grundentscheidung zur konkreten Einzelentscheidung zu kommen. Treffend wird der Zusammenhang so charakterisiert: »Gegen das Gewissen handeln heißt dann nicht nur, gegen eine Überzeugung handeln, sondern gegen sich selbst, gegen sein Personsein handeln. Darin hat ja auch die moraltheologische Auffassung ihren sachlichen Grund, daß das Gewissen für den Menschen die nächste Norm des Handelns ist, die norma proxima. Dies aber bedeutet eben keinen schrankenlosen und willkürlichen Subjektivismus. Denn mit der ›norma proxima‹ des Gewissens ist immer schon der Bezug auf einen Sachverhalt ausgesagt, von dessen Richtigkeit der Betreffende überzeugt ist und mit dem er sich identifiziert hat.«[25] Es geht beim Gewissensurteil also darum, das als richtig Erkannte sich selbst als Person anzueignen und zu tun. In den Worten des Katechismus: »Das Gewissen ist ein Urteil der Vernunft, in welchem der Mensch erkennt, ob eine konkrete Handlung, die er beabsichtigt, gerade ausführt oder schon getan hat, sittlich gut oder schlecht ist. Bei allem, was er sagt und tut, ist der Mensch verpflichtet, sich genau an das zu halten, wovon er weiß, daß es recht und richtig ist. Durch das Gewissensurteil vernimmt und erkennt der Mensch die Anordnungen des göttlichen Gesetzes.«[26]

---

22 K. Demmer, a.a.O., S. 73.

23 Katechismus der Katholischen Kirche. München u.a. 1993, 1176 (der Katechismus wird nach den einzelnen Nummern, nicht nach der Seitenzahl zitiert).

24 Ebd., 1777-1782.

25 G. Höver, Einleitung – Normativität und Gewissen, in: Ders./L. Honnfelder (Hrsg.), Der Streit um das Gewissen. Paderborn u.a. 1993, S. 22-24, hier S. 17.

26 Katechismus der Katholischen Kirche, a.a.O., 1778.

Das Gewissensurteil ist ein subjektives Geschehen, das sich an Sachverhalten zu orientieren hat. Insofern handelt es sich nicht nur um eine Abbildung des vorgegebenen Sachverhaltes im Gewissen. »Das Gewissen (ist) eben mehr als ein intellektuelles Anwendungsorgan des Gesetzes.«[27]

In der Geschichte der Moraltheologie – darauf ist hingewiesen worden[28] – sind drei Antwortversuche auf die Frage nach dem Gewissensurteil als *norma proxima* für das sittliche Handeln gegeben worden.

Der erste Lösungstyp, der auf Alfons von Ligouri zurückgeht und bis in dieses Jahrhundert hinein verwendet wurde, sieht im Gewissen den Ort, an dem das göttliche Gesetz erkannt wird. Es kann bei diesem Geschehen vom göttlichen Gesetz zum menschlichen Gewissen zu »Transmissionsverlusten« und selbst zum »Dazwischentreten eines unüberwindlichen Irrtums«[29] kommen. Der Verpflichtungscharakter des Gesetztes wird dadurch nicht aufgehoben, aber auch das irrige Gewissensurteil bleibt in diesem Fall als *norma proxima* des Handelns gültig.

Der zweite Lösungstyp hat zur Voraussetzung, daß im Gewissen »die eigene Verpflichtungskraft des sittlichen Urteils« zum Ausdruck kommt. »Das Gewissen kommt in dieser Perspektive nicht nur als Kontaktorgan für das göttliche Gesetz, sondern in seiner originären Verbindlichkeit in den Blick. Diese kann auch dem irrigen Gewissen nicht abgesprochen werden, denn in seinem Spruch äußert sich nicht nur ein defektes Wissen um das Gesetz, sondern eine ursprüngliche Selbstkundgabe der sittlichen Vernunft, die zwar in einem spekulativem Irrtum befangen bleibt, aber dennoch zu praktischer Gewißheit findet.«[30]

Vorbereitet wurde diese Lösung von Wilhelm von Brügge und Petrus Anceoli und dann von Franzisco Suarez (1548-1613) ausgearbeitet. »Suarez macht in einer bis dahin unbekannten Radikalität ernst damit, daß sich im Gewissen nicht nur Erkenntnis und Einsicht, sondern vor allem die Entscheidung und Festlegung der menschlichen Freiheit auf das Gute hin vollziehen. Seine Lösung bleibt jedoch von einem nominalistischen Freiheitsverständnis belastet, das Freiheit nicht mehr als die schöpferische Aktuierung der transzendentalen Ausrichtung am Guten, sondern nur mehr als Indifferenz des einzelnen Wahlaktes verstehen kann.«[31]

---

27 K. Golser, Das Gewissen als »verborgenste Mitte im Menschen«, a.a.O., S. 125.

28 Ich orientiere mich an E. Schockenhoff, Testimonium conscientiae. Was ist norma proxima des sittlichen Urteils?, in: G. Höver/L. Honnefelder (Hrsg.), a.a.O., S. 72-81; zum anders gelagerten Verständnis der evangelischen Ethik vgl. den gleichlautenden Beitrag von M. Honecker, ebd., S. 83-92.

29 E. Schockenhoff, ebd., S. 74.

30 Ebd., S. 75.

31 Ebd., S. 76.

Der dritte Lösungstyp weist auf das Seelenvermögen hin, in dem das Gewissen seinen Ort hat. Er fragt »nach dem anthropologischen Ort, an dem dieser den Gewissensspruch vernimmt«. Zwei Varianten haben sich hier ausgeprägt: »Für die einen fungiert das Gewissen deshalb als regula proxima des Handelns, weil sein Spruch das letzte konkrete Urteil der praktischen Vernunft, in späterer neuscholastischer Terminologie: das iudicium ultimo practicum ist. Das Gewissensurteil erscheint dann nicht mehr als ein spezifischer Vollzug der praktischen Vernunft, sondern fällt mit dieser ineins.«[32] Der zweiten Variante ist wichtig, daß die »Maßgeblichkeit des Gewissensurteils dem Willen nähersteht als das Gesetz und deshalb zugleich innere Handlungsregel sein kann«.[33]

Die beiden Varianten haben ihren Grund in zwei unterschiedlichen Ausprägungen des *synderesis*-Verständnisses bei Thomas und Bonaventura. Für Bonaventura gehört die *synderesis* in die Willens- und Gemütssphäre, während Thomas in ihr (den *habitus primorum principiorum*) jenes Urbewußtsein(s) sieht, das weiß, daß das Gute zu tun und das Böse zu lassen sei. In diesem Sinne kann man die *synderesis* als »Urgewissen« bezeichnet, während die *conscientia* als Anwendung auf den konkreten Fall als »Situationsgewissen« verstanden werden kann.[34] Der Katechismus faßt diesen Punkt so zusammen: »Die Würde der menschlichen Person enthält und verlangt, daß das Gewissen richtig urteilt. Zum Gewissen gehören: die Wahrnehmung der Moralprinzipien (Synderesis), ihre Anwendung durch eine Beurteilung der Gründe und Güter unter den gegebenen Umständen, und schließlich das Urteil über die auszuführenden oder bereits durchgeführten konkreten Handlungen.«[35]

Der Text läßt an dieser Stelle einen breiten Interpretationsspielraum zu. Es wird hier nicht näher entfaltet, ob mit *synderesis* abgedeckt ist, was mit Moralprinzipien gemeint ist. In den moraltheologischen Lexika hat das Wort unterschiedliche Bedeutung.[36] Auch der zweite Hinweis ist unter dieser Hinsicht offen formuliert, wenn von der Anwendung der Moralprinzipien durch eine Beurteilung der Gründe und Güter unter den gegebenen Umständen gesprochen wird. Was zählt zu den Gütern? Innerhalb der Moraltheologie ist vorgeschlagen worden, die sogenannten präsittlichen

---

32 Ebd.

33 Ebd., S. 76f.

34 Vgl. dazu K. Golser, Gewissen, a.a.O., S. 281, mit Verweis auf Josef Piper. Zum Verhältnis von *synderesis* und *conscientiae* und ihren Ausprägungen bei Thomas und Bonaventura vgl. F. Noichl, a.a.O., S. 260-282 (Lit.).

35 Katechismus der Katholischen Kirche, a.a.O., 1780.

36 Vgl. K. Hörmann, Art. »Moralprinzip«, in: *Lexikon der christlichen Moral* (1976), S. 1086-1088; W. Lesch, Art. »Moralprinzip«, in: *Neues Lexikon der christlichen Moral* (1990), S. 511-515.

Werte[37] Güter zu nennen. Zu ihnen zählen: die jedem Menschen aus sich selbst zukommende Menschenwürde, die menschliche Gesellschaft und ihre Institutionen, die menschliche Sexualität, die leibliche Integrität oder das Eigentum. »Wir schlagen vor, diese Gegebenheiten, diese Realitäten, die nicht als Qualitäten des Willens existieren, aber unserem Handeln vorgegeben sind, ganz einfach ›Güter‹ zu nennen.«[38] Der Katechismus gebraucht an dieser Stelle offene Begriffe, die erst material gefüllt und vom einzelnen abgewogen werden müssen. Eine ganze Reihe von Einzelpunkten werden bei der Ausgestaltung der Zehn Gebote genannt. Und auch hier steht im Text: »Das kluge Urteil des Gewissens anerkennt praktisch und konkret die Wahrheit über das sittlich Gute, die im Gesetz der Vernunft ausgedrückt ist.«[39] Das richtige und kluge Urteil ist demnach nicht vorprogrammiert, um einfach abgerufen zu werden. Insofern liegt der Text auf der Linie der Gewissensauffassung, wie sie im II. Vatikanischen Konzil zum Ausdruck gebracht wurde.

Schlußbemerkung

Das Gewissensurteil bildet vom biblischen Befund über theologiegeschichtliche Ausprägungen bis in die Gegenwart einen Schwerpunkt der moraltheologischen Überlegungen zum Gewissen. Dabei geht es immer darum, den Anspruch Gottes in den Herausforderungen der konkreten Situation zu vernehmen und als Person darauf zu antworten. Hier hat das in einem lebensgeschichtlichen Prozeß geprägte Gewissen seinen Ort, das dann zu einem Gewissensurteil als norma proxima des sittlichen Handelns zu kommen hat.

37 Vgl. K. Hörmann, Art. »Wert und Wertethik«, in: *Lexikon der christlichen Moral* (1976), S. 1712-1720; W. Wolbert, Art. »Wert«, in: *Neues Lexikon der christlichen Moral* (1990), S. 857-860.

38 F. Böckle, Fundamentalmoral. München ^{5}1991, S. 23f.

39 Katechismus der Katholischen Kirche, a.a.O., 1780.

Das Gewissen und der Irrtum

Von Théodore Servais Pinckaers OP

Bei der Behandlung ethischer Fragen, die sich uns heute stellen und in der Öffentlichkeit oder unter Fachleuten diskutiert werden, spielt das Gewissen eine erstrangige Rolle. Gegenwärtig herrscht die Tendenz, sich auf das persönliche Gewissen als auf den Richter zu verlassen, der in letzter Instanz darüber urteilt, wie sich der Mensch in den konkreten Umständen verhalten soll. Unsere demokratische Einstellung, an Meinungsvielfalt und Meinungsänderung gewöhnt, begünstigt diese Auffassung in der Moral wie in der Politik. Dabei besteht natürlich die Gefahr, das Gewissen mit der eigenen Meinung zu verwechseln. Schon im letzten Jahrhundert konstatierte Kardinal Newman diese Verschiebung: »Wenn unsere Kompatrioten sich auf die Rechte des Gewissens berufen, denken sie nicht mehr (wie in der christlichen Tradition) an die Rechte des Schöpfers noch an die Pflichten, die seine Geschöpfe ihm gegenüber haben ...; sie denken an das Recht, ihrer Ansicht oder Einstellung folgend zu sprechen, zu schreiben und zu handeln, ohne sich im geringsten um Gott zu kümmern ... (oder) seinem Sittengesetz zu folgen« (Brief an den Herzog von Norfolk, Kap. V). Natürlich spielt das Gewissen bei sittlichen Entscheidungen eine wesentliche Rolle; was aber versteht man unter diesem Wort: Ist das Gewissen die Stimme Gottes und seines Gesetzes, die Stimme des Wahren und des Guten tief in mir, oder besagt es vor allem mein Recht, unter den anderen Menschen meine Meinung kundzutun?

Die Moraltheologen waren früher Verteidiger des Gesetzes und Lenker des Gewissens, dem sie die Aufgabe zuschrieben, das Sittengesetz zu erkennen und zu zeigen, wie es in Unterscheidung zwischen gut und böse, erlaubt und verboten in den konkreten Umständen anzuwenden ist. Ihre Rolle bestand insbesondere darin, Zweifelsfälle zu prüfen und zu lösen. Heute sind die Moraltheologen vor allem zu Verteidigern der Freiheit gegenüber dem Gesetz geworden und stützen sich gern auf die schwierigen Fälle, auf die persönliche Erfahrung und die Meinung der Mehrheit, auch auf die Gefahr hin, dabei die Autorität der Kirche, der Hüterin des Gesetzes, der Polemik auszusetzen. Auch hier droht die Gefahr, das Gewissen mit bloßen Meinungen zu verwechseln und schließlich einen jeden seinem eigenen Gewissen zu überlassen.

In den Debatten über das Gewissen hat sich die Lehre des hl. Thomas von Aquin, nach der man stets seinem Gewissen zu folgen habe, selbst wenn es irrt und dem Gesetz widerspricht, unter den Moraltheologen all-

mählich durchgesetzt. Man wandte sie, Schritt für Schritt, auf den Fall der Heiden, dann auf den der Indios Amerikas und der Juden und schließlich, nach der Reformation, auf das Problem der »Irrgläubigen« an. Diese Lehre bot eine Grundlage zur Toleranz gegenüber denjenigen, von denen man annahm, sie seien objektiv im Irrtum; man konnte sie für gutgläubig und schuldlos halten, wenn sie ihrem Gewissen folgten.[1] Heute sind wir von der Toleranz zum Ökumenismus und zur Proklamation der Gewissensfreiheit im Bereich der Religion weitergeschritten. Das stellt einen deutlichen Fortschritt dar, läßt aber befürchten, daß ein unbedachter Gebrauch der Gewissensfreiheit den Sinn für die Forderungen der Wahrheit und die Pflichten verlieren läßt, die mit den Rechten des Gewissens gegeben sind.

So scheint es uns wichtig, die Lehre des hl. Thomas eingehender zu reflektieren. Um sie richtig verstehen zu können, ist es allerdings unerläßlich, sie in ihren ursprünglichen Kontext zurückzuversetzen, um sie anschließend mit der völlig anderen Systematik neuzeitlicher Moralhandbücher angemessen vergleichen zu können, deren grundsätzliche Ausrichtung man als Gewissensmoral bezeichnen könnte. Mit ihr wollen wir beginnen, da sie uns durch Katechese und Predigt der letzten Jahrhunderte so sehr vertraut ist, daß wir unwillkürlich ihre Maßstäbe anlegen, wenn wir ethische Probleme als »Gewissensfälle« interpretieren. Die Darstellung des anderen Moraltypus, wie ihn uns der hl. Thomas vorlegt, wird uns helfen, das Problem des Gewissens klarer zu erfassen, indem wir es in einen weiteren Horizont stellen.

Moraltheologische Grundlagen

Die Theologen, die nach dem Konzil von Trient moralische Handbücher verfaßten und sich dabei bemühten, sie den Ideen ihrer Zeit und den pastoralen Bedürfnissen anzupassen, haben mehr in Gang gesetzt, als sie sich selber bewußt waren. Vor allem aber haben sie der Fundamentalmoral mit ihren Traktaten über Gesetz, menschliches Handeln und Sünde einen neuen Traktat hinzugefügt, den über das Gewissen – während sie den Traktat über das Glück wegließen und die Lehre über die Tugenden verkürzten. Gleichzeitig machte ihr Interesse für die Prüfung von Einzelfällen die Moral zum Bereich besagter »Gewissensfälle«, was ihr die Bezeichnung »Kasuistik« einbrachte. Indem sie so das Gewissen in den Vordergrund rückten, machten sie es zum Mittelpunkt der Moral. Moral wurde zu einer Gewissensangelegenheit.

---

1 Vgl. J.-P. Massaux, in: La Liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècle). Genf 1991, S. 237-255.

Die *Summa theologica* des hl. Thomas hingegen enthält in ihren Abhandlungen zur Moral keinen Traktat über das Gewissen; man findet in ihr kaum Prüfungen einzelner Gewissensfälle. Thomas weist beim konkreten sittlichen Urteil der Klugheit als Tugend den entscheidenden Platz zu. Wir befinden uns in einer anderen Welt.

Die Rolle des Gewissens

Welche Rolle spielt genaugenommen das Gewissen im neuen Denken? Sie wird ganz durch den Widerstreit zwischen Gesetz und Freiheit bestimmt, von denen man sagen könnte, sie seien gleichsam zwei Eigentümer, die sich das Feld der menschlichen Handlungen streitig machten. Die Handlungen werden als das naturgegebene Eigentum der Freiheit (der Wahlfreiheit als Vermögen, zwischen Gegensätzen zu wählen) und als sittlich indifferent betrachtet, solange nicht als Äußerung des souveränen Willens Gottes das Gesetz eingreift. In Form eines Gebotes oder Verbotes schränkt das Gesetz die Freiheit ein. Es zwingt sich mit verpflichtender Kraft auf und schafft so die Sittlichkeit. Die sittliche Beschaffenheit tritt damit als gesetzliche Verpflichtung von außen zu den Handlungen hinzu. Das Gesetz »besitzt« gewissermaßen eine Handlung, wenn diese unter eine von ihm festgesetzte Verpflichtung fällt.

Aus dieser Sichtweise geht es der Moral vor allem darum, die Grenze zu ziehen zwischen dem Anspruch des Gesetzes und dem der Freiheit, folglich also so genau wie möglich zu bestimmen, was in den konkreten Umständen verpflichtend und was nicht verpflichtend, was erlaubt und was verboten ist.

Das eben ist das Problem, das sich dem Gewissen stellt: Der betreffenden Handlung am nächsten stehend, mit dem Gesetz im Rücken und der Freiheit im Blick, kommt es ihm zu, das Gesetz zu erkennen und auf die konkrete Situation anzuwenden, um sodann zu bestimmen, was man tun und was man nicht tun darf, was man zu tun verpflichtet ist und was einem freisteht.

Das Problem des Gewissenszweifels

Das Problem spitzt sich noch mehr zu, wenn in bezug auf die Anwendung des Gesetzes keine Sicherheit besteht. Das ist der Fall beim Gewissenszweifel, bei dem, was man als eigentlichen Gewissensfall bezeichnet. Wie kann man aus diesem Gewissenszweifel herauskommen? – das ist die Hauptfrage, die die Moraltheologen beschäftigt und sie als Probabilisten, Probabi-

lioristen, Äquiprobabilisten, Tutioristen usw. ausweist, je nach den Kriterien, die sie zur Behebung des Zweifels anwenden. Immerhin befinden wir uns im Jahrhundert eines Descartes. Der Zweifel steht im Zentrum der Moral- und Verstandesfragen und nistet sich hier im Gewissen ein.

Wie soll man mit den Gewissensfällen fertig werden? Wir haben es mit einer juristischen Auffassung zu tun, die sich auch bei der Behandlung des Bußsakramentes findet, auf das die Handbücher vorbereiten. Der Priester spielt darin die Rolle eines Richters, der auf das Geständnis des Pönitenten das Urteil des Sittengesetzes anwendet. Bei seiner genauen Formulierung, die seine Promulgation sichert, erfüllt das Gesetz gegenüber dem Gewissen, wie im positiven Recht, die Funktion eines Prinzips. Folglich muß man zunächst das Gesetz in seinem Wortlaut kennen und interpretieren. Dazu benötigt das Gewissen Fachleute: die Moraltheologen, deren Urteile eine Art Rechtsprechung bilden. So kommt es zur Gewohnheit, Gewissensfälle weniger aus ihren inneren Gründen her zu beurteilen, die ja aus entsprechenden Umständen herrühren, als vielmehr nach äußeren Kriterien. Man stellt auf die Ansichten der Moraltheologen ab, die für oder gegen eine bestimmte Meinung sprechen, und gewichtet sie nach deren Autorität und möglichen Majorität. So finden sich auch in der Kasuistik alle Spitzfindigkeiten der Rechtslehre, die ganze Gewandheit und Finesse der Fachleute.

Das Gewissen zwischen Gesetz und Freiheit

So gesehen, erscheint Moral als etwas, das durch das Gesetz, das sie konstituiert, und durch die juristische Art und Weise, sich mit ihren Problemen zu befassen, von außen an den Menschen herantritt. Das Gewissen hingegen wohnt, obwohl es der Vertreter des Gesetzes und dessen Interpret ist, weiterhin dem Menschen inne. Diese Spannung, die zwischen der Freiheit und dem Gesetz besteht – wobei die Frage nach der Beziehung zur Autorität, die das Gesetz diktiert, und die nach der Grundlage der Normen vorherrschen –, ist für das Gewissen konstitutiv. Gegenüber dem Innern der Person vertritt es das Gesetz, zugleich aber vertritt es vor dem Gesetz die Person und sucht zu verhindern, daß das Gesetz eine allzu schwere Last wird, dessen Durchsetzung Schaden bedeuten würde (man sagt, ein Gesetz verpflichte nicht »cum magno incommodo«, d.h. wenn damit ein schwerer Nachteil verbunden wäre), oder aber es mildert die Forderung des Gesetzes aus Barmherzigkeit, die in der Sakramentenpastoral die strenge Gerechtigkeit mildert.

Heute überwiegt bei der Bewertung des Gesetzes allgemein die Freiheit und zwar in einem Maße, daß einige den Eindruck haben, es gebe kein Gesetz, keine Moral mehr. Es bleibt nur noch das Gewissen, dem es in seinem

Alleingelassensein gar nicht wohl ist. Indem es sich nämlich mehr auf die Seite der Freiheit stellt, beginnt es zunehmend, die Spannung, die zwischen Freiheit einerseits, Gesetz und Autorität andererseits herrscht, zu spüren, und so gerät es in Gefahr, seiner eigentlichen Funktion, im Herzen des Menschen das Sittengesetz zu bezeugen, nicht mehr nachkommen zu können.

Dem Gewissen folgen, selbst wenn es irrt

In dieses Moralsystem wird in der Neuzeit die vom hl. Thomas übernommene These versetzt, daß man stets seinem Gewissen folgen muß, selbst wenn es irrt. Versteht man sie im Sinn der früheren Moraltheologen, dient sie zur Bestätigung der Gewissenspflicht, denn diese bleibt auch dann bestehen, wenn das Gewissen über das Gesetz, aus dem sich die Pflicht ergibt, im Irrtum ist. In der legalistischen Moralauffassung hingegen brächte der Irrtum das Gewissen um seine verpflichtende Kraft, was den Zweifel selbst auf das sichere Gewissen ausdehnen würde, kann man sich doch stets fragen, ob dieses nicht infolge einer Unkenntnis oder einer Nichtbeachtung des Gesetzes oder der Umstände unbewußt im Irrtum ist. Die Ansicht des hl. Thomas kommt nun gerade recht, um diese Lücke zu schließen: Selbst wenn das Gewissen in bezug auf das Gesetz im Irrtum ist, behält es seine verpflichtende Kraft, und zwar nicht deswegen, weil das Gesetz so oder so lautet, sondern weil man es sich so denkt und weil man zumindest gegen die Idee des Gesetzes verstieße, falls man gegen das irrige Gewissen handeln würde.

Die Behauptung, daß man stets seinem Gewissen folgen muß, selbst wenn es im Irrtum ist, bringt jedoch für diejenigen, die zum Nachteil des Gesetzes die Freiheit begünstigen, eine Gefahr mit sich. Sie kann sie verleiten, das Gewissen davon zu lösen, auf die Wahrheit bedacht zu sein, und dazu beitragen, daß ihr Geist alle Gewissen grundsätzlich einander gleichsetzt, unabhängig davon, ob deren Urteil nun wahr oder falsch ist. Um sie voneinander zu unterscheiden, gibt es kein anderes Kriterium mehr als die Quantität, die Berechnung der Mehrheit.

Thomas von Aquin: Eine Moral der Glückseligkeit und der Tugend

Es ist Zeit, daß wir uns dem hl. Thomas zuwenden. Die Grundlage seiner Morallehre liegt in der Auffassung, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen und von diesem mit einem natürlichen Streben zum Wahren, Guten, zum Glück und zum Leben in Gesellschaft ausgestattet ist. Dieses Streben entspricht dem Sinn für die Mitmenschen und der Sehnsucht nach

Gott gemäß den beiden Hauptgeboten, die von Christus an die Spitze des Gesetzes gestellt worden sind. Dank der Aufgeschlossenheit dieser geistigen Neigungen für die Universalität des Wahren und Guten sind wir frei. Wir erfreuen uns einer Freiheit nicht der Indifferenz, sondern des Strebens nach dem Guten, das uns befähigt, über alles begrenzte Gute hinauszugehen, und uns in unserem Tun nach Fortschritt und Vollkommenheit suchen läßt. Diese Freiheit, die man als qualitative Freiheit bezeichnen kann, ist uns keimhaft gegeben und entwickelt sich in uns durch die Erziehung und durch das Sich-Aneignen der Tugenden. Tugenden sind nicht einfach Gewohnheiten, sondern dynamische Qualitäten des Geistes und des Herzens, innere Lichter und Energien zum Handeln. Das Gesetz, das uns zu leiten hat, ist vor allem ein Werk der Weisheit. Es kommt von oben her und dringt in uns ein, so wie das Naturgesetz, das in das Herz jedes Menschen geschrieben ist und mit seinen geistigen Neigungen übereinstimmt, und wie das neue Gesetz, nämlich die in der Seele der Gläubigen vorhandene und tätige Gnade des Heiligen Geistes, die ihnen zur inneren Leitung und Stütze dient. Während der Dekalog vor allem die äußeren Akte – Tod, Ehebruch usw. – betraf, ist das neue Gesetz die Regel der inneren Akte, der Regungen des menschlichen Herzens – wie z.B. Zorn und schlechte Begierden –, aus denen seine Handlungen hervorgehen.

Die Moral des hl. Thomas geht somit von der geistigen Spontaneität aus. Diese äußert sich in der Frage nach dem Glück, die an die erste Stelle gesetzt wird. Die beste Antwort darauf findet sich in den Seligpreisungen des Evangeliums. Die Untersuchung wird weitergeführt durch die Analyse der menschlichen Handlungen. Um deren Güte und Vollkommenheit zu sichern, weit über das gesetzlich Erlaubte und Verbotene hinaus, wird dabei auch der Beitrag des Gefühlslebens nicht vernachlässigt. Thomas gruppiert sodann seine Morallehre als ganze um die theologalen und Kardinaltugenden, zu denen er – was man zu wenig beachtet hat – die Gaben des Heiligen Geistes hinzunimmt. Er analysiert zudem realistisch und genau die Laster und Sünden als das Gegenteil der Tugenden, als etwas Krankhaftes. Sie stehen bei ihm nicht im Vordergrund. Seine Abhandlung über die Gesetze ist sehr vielschichtig. Sie geht vom Naturgesetz im Menschen aus und erreicht ihren Gipfel im neuen Gesetz, das durch die Gnade des Heiligen Geistes bestimmt wird. Diese wird im Glauben aufgenommen und betätigt sich in der christlichen Liebe. Die Bergpredigt des Herrn dient als Textbuch, und die Sakramente sind die Kraftquellen.

In diesem reichen und verwickelten, um die Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes gruppierten Organismus läßt der hl. Thomas zwei Komplexe hervortreten: erstens die christliche Liebe, die alle Tugenden miteinander verbindet und sie belebt, denn ohne diese Liebe wären sie wie tot; sodann die Klugheit, die nach dem der Antike vertrauten Bild den Wagen der

Tugenden steuert und, da sie wahrnimmt, was im konkreten Handeln zu befolgen ist, sogar die theologalen Tugenden lenkt. Ohne die Klugheit kommen alle Tugenden vom richtigen Weg ab, selbst die edelsten.

Wohlgemerkt: Die Klugheit, von der wir sprechen, ist nicht, wie man oft meint, die Tugend der Vorsicht. Die wahre Klugheit besteht im Scharfblick des Geistes, der mit Hilfe des erworbenen Wissens und der gewonnenen Erfahrung sorgfältig forscht und genau bestimmt, was an Gutem, an Besserem zu tun ist. Die Klugheit ist zudem die Tugend des Tuns; sie beschränkt sich nicht darauf, uns zu beraten, sondern heißt uns handeln. Wirklich klug ist ja nicht, wer bei wenn auch noch so gescheitem Diskutieren stehen bleibt und nicht zu handeln wagt. Zugleich ist die Tugend eine Verstandestugend, denn sie forscht nach der praktischen und existentiellen Wahrheit, die sie dann in die Tat umsetzt.

Der Platz des Gewissens

Um die Klugheit in ihrem Urteil über das Handeln zu unterstützen, steht ihr das Gewissen zur Seite. Der hl. Thomas handelt jedoch vom Gewissen nicht im Traktat über die Klugheit. Er betrachtet es nämlich nicht als eine Tugend, sondern als eine Tätigkeit der praktischen Vernunft. Davon zeugt die Liste der üblichen Bezeichnungen für die Tätigkeiten des Gewissens: es verpflichtet oder verbietet, entschuldigt oder klagt an, es bezeugt, daß man gut oder schlecht gehandelt hat, und so weiter. Deshalb behandelt der hl. Thomas das Gewissen in seinen Ausführungen über die Verstandesvermögen (Summa theol. I, q.79, a.13) und über den sittlichen Charakter der menschlichen Handlungen, in denen wir eben auf das Problem des irrigen Gewissens stoßen (I-II, q.19, a.5-6).[2]

Wenn er das Gewissen studiert, geht es unserem Autor um ganz andere Anliegen als den Kasuisten. Er ist im Begriff, eine Theologie aufzubauen, die sich mit einer Kathedrale vergleichen läßt. Sein erstes Anliegen ist es, die Steine, die er verwendet, gut zurechtzuhauen, d.h. genau zu umreißen, und dann die Wirklichkeiten, von denen er spricht, die Begriffe, die er gebraucht, einander anzugleichen. Die Fragen, die damals unter den Theologen erörtert werden, betreffen die Natur und den Unterschied der Vermögen des Menschen, der Tugenden und der Gaben, der Sünden und der Gesetze. Darum fragt sich Thomas, zu welchem Vermögen das Gewissen gehört, ob es ein Habitus ist oder ein Akt.

---

2 Der hl. Thomas hatte das Problem des irrigen Gewissens in seinen früheren Werken schon wiederholt angeschnitten: in seinem *Sentenzenkommentar*, Buch II, dist.24, q.2; in *De Veritate*, q.17; in *Quodlibeta*, q.3, a.1-2.

Die Synderesis – der Gewissensfunke

Bei diesem sehr scharfsinnigen Forschen wirken die aristotelische Analyse und die christliche Tradition, die die Idee des Gewissens formuliert hat, zusammen. Wir begegnen hier einem für uns sehr aufschlußreichen Element.

Für den hl. Thomas umfaßt nämlich das Gewissen ein Zweifaches. Es ist am sichtbarsten auf der Ebene des Urteils, das es in bezug auf die Handlungen, die man getan hat oder zun tun gedenkt, fällt. Tief in sich aber trägt das Gewissen einen natürlichen, in ihm verwurzelten Sinn für das Gute und das Böse. Der Aquinate definiert ihn in seiner Fachterminologie als den natürlichen Habitus der ersten Prinzipien der praktischen Vernunft und nennt ihn mit der Tradition *synderesis*.

Zum Glück bringt der hl. Thomas selbst am Rand seiner Darlegung ein erhellendes Bild, um diese Quelle des Gewissens ans Licht zu heben. Es stammt vom hl. Hieronymus. In seinem Kommentar zu der Vision der vier Tiere bei Ezechiel spricht der Kirchenvater von der *synderesis* als dem *Funken des Gewissens*, der selbst im Herzen eines Kain nach seiner Freveltat nicht erlischt, und er vergleicht sie auch mit dem Adler, der die Vernunft und das Gefühl, die in der Vision durch den Menschen, den Löwen und den Stier versinnbildlicht werden, von oben her auf den rechten Weg weist, wenn sie fehlgehen. Thomas nahm sich die Mühe, den Ausdruck bei Hieronymus zu erklären: er unterschied zwischen dem Funken, der in einem Feuer das Reinste ist und über der Flamme fliegt, und dem Feuer selbst, das mit ihm fremder Materie vermischt ist, die seine Reinheit beeinträchtigt. Der Funke ist die *synderesis*, das reine Licht der Wahrheit; das Feuer ist das Gewissen, das sich täuschen kann, indem es sich auf eine besondere Materie bezieht, die tiefer steht als die Vernunft (De Veritate, q.17, a.2, obj.3). Somit ist die *synderesis* der Funke des Gewissens, der Lichtherd, der es erleuchtet.

Trotz des Vergleichs mit dem so flüchtigen Funken ist die *synderesis* dem hl. Thomas zufolge in uns nicht ein flackerndes Licht; sie ist beständig, ja unzerstörbar, weil mit der Natur unseres Geistes gegeben. Sie ist ein natürlicher Habitus. Das Beispiel Kains nach seiner Freveltat veranschaulicht diese Permanenz treffend. Darum ist der Aquinate der Ansicht, daß sich die *synderesis* als das Urlicht in bezug auf Gut und Böse im Herzen des Menschen nicht täuschen und nicht sündigen kann und daß man es nicht auszulöschen vermag. Er erklärt das so: »Damit die Taten des Menschen richtig sein können, muß es in ihnen ein dauerndes Prinzip, eine unveränderliche Richtigkeit geben, die als Maßstab für alle Taten des Menschen dient, so daß dieses Prinzip allem, was böse ist, widersteht und allem, was gut ist, zustimmt. Das ist die Synderesis, die zur Aufgabe hat, das Böse

zurückzuweisen und zum Guten geneigt zu machen. Darum ist zuzugeben, daß die Synderesis nicht sündigen kann« (De Veritate q.17, a.2).

Anders gesagt: Im Grund des Gewissens jedes Menschen besteht, was er auch tun mag, ein natürlicher Sinn für gut und böse, ein hartnäckiger Lichtfunke, der das Gute bezeugt und gegen das Böse Einspruch erhebt.

Merken wir uns: Wir haben hier eine solide Grundlage, um trotz der Irrtümer, Sünden, Gegensätze mit den anderen Menschen einen Dialog aufzubauen. Sie ist damit gegeben, daß das Streben nach dem Guten mit dem Sinn für die Wahrheit zusammenhängt, die beide im tiefsten Innern des Gewissens dauernd vorhanden sind als ein Funke, der stets Licht und Feuer in das Herz und das Leben zu bringen vermag. Man kann die *synderesis* auch mit einer geheimen Saite vergleichen, mit einem tiefen Gespür, die von einem treffenden, guten Wort, einem beeindruckenden Beispiel, einer Geste der Freundschaft oder der Vergebung in Schwingung versetzt werden kann.

Bemerken wir am Rande, daß sich der hl. Thomas das Gewissen eher als Licht denn als Stimme vorstellt. Darum wendet er auf die *synderesis* gern das Psalmwort an: »Das Licht deines Antlitzes hat sich uns eingeprägt« (Ps 4,7 Vulgata). Die *synderesis* ist eine direkte Teilhabe am Licht Gottes, das in uns, den nach seinem Bild Geschaffenen, erstrahlt. Das von ihr erleuchtete Gewissen ist somit der Widerschein des Lichtes Gottes in unseren Handlungsurteilen.

Das Gewissen und sein Urteil – die Möglichkeit des Irrtums

Gehen wir auf die Ebene des Gewissens im eigentlichen Sinn über. Sich darauf verlassend, wie man vom Gewissen gemeinhin spricht, betrachtet der hl. Thomas es als einen aus der *synderesis* hervorgegangenen Akt. Um seine Regungen zu erklären, bringt er es seiner von Aristoteles übernommenen Analyse der Vermögen entsprechend mit der praktischen Vernunft in Beziehung. Die *synderesis* ist das Licht, das die ersten Prinzipien auf Gut und Böse werfen. Das Gewissen wendet diese Prinzipien an mit Hilfe des Nachdenkens, des Überlegens, des Forschens und inneren Beratens über unsere Handlungen, über ihren Gegenstand, ihren Zweck und ihre Umstände. Es gelangt zu einem Urteil über die sittliche Beschaffenheit der Handlungen, die wir beabsichtigen oder schon getan haben. Dieses Urteil äußert sich als Verpflichtung, als Verbot oder als Vorwurf.

Bei dieser Arbeit des Erforschens und Bewertens der Materialien unserer Handlungen spielen nun auch unsere persönlichen Veranlagungen mit unseren Grenzen und unseren Schwächen hinein, und wir können uns in unserem Urteil über die sittliche Beschaffenheit, über die Entsprechung unserer Handlungen zum Gesetz Gottes täuschen. Infolge einer Unkenntnis, für

die man wegen Nachlässigkeit verantwortlich sein kann, mag es vorkommen, daß man im Gewissen für gut hält, was ungut ist, oder für schlecht, was gut oder indifferent ist; denken wir an das vom hl. Paulus in seinem ersten Brief an die Korinther (8,1-13) behandelte Problem, ob Christen den Göttern geopfertes Fleisch essen dürfen oder nicht. Der hl. Thomas führt das – von den Moraltheologen nach ihm kaum übernommene – Beispiel an, daß ein Heide in der Bekehrung zum Glauben an Christus eine schlechte, vernunftwidrige Tat erblicken könnte.

Das Gewissen sucht die Wahrheit

Wir haben uns hier den Kontext der Moraltheologie des hl. Thomas in Erinnerung zu rufen. Diese wurzelt in unserem von den Tugenden als inneren Energien entwickelten Streben nach dem Wahren, dem Guten, dem Glück. Die Frage nach dem sittlich richtigen Handeln beschränkt sich also nicht darauf zu bestimmen, was erlaubt und was verboten ist, sondern erstrebt die Güte des Handelns, den Fortschritt, die Vollkommenheit. Das Gewissen folgt dieser Triebkraft, die aus den Tiefen der Geistnatur des Menschen zu ihm empordringt. Es weiht sich dem Dienst des Wahren und Guten und ist in uns ihr Zeuge. Es kann so Quell der wahrsten Freude und des sichersten Friedens werden, den oben angeführten Worten von Psalm 4 entsprechend, der nun weiterzuführen ist: »Viele sagen: Wer läßt uns Gutes erleben? Herr, laß das Licht Deines Angesichts über uns (unserem Gewissen) leuchten. Du legst mir größere Freude ins Herz, als andere haben bei Korn und Wein in Fülle. In Frieden lege ich mich nieder und schlafe ein; denn du allein, Herr, läßt mich sorglos ruhen« (V. 7-9).

Somit gibt es zwischen dem Gewissen und der Wahrheit keinen Zwiespalt. Wie ein innerer Lichtstrahl ist das Gewissen ganz auf das Wahre ausgerichtet; es sucht, wie der hl. Johannes sich ausdrückt, »die Wahrheit zu tun« (vgl. Joh 3,21). Die erste Pflicht, die es uns auferlegt, ist es, die Wahrheit zu suchen und unsere Handlungen nach ihr zu richten. Es ist gewissermaßen ein innerer Drang zum wahren Guten.

Irrtum im Gewissen ist also etwas Zufälliges und Abnormes. Er widerspricht seiner Natur und erklärt sich durch unsere Grenzen, unsere Unkenntnisse und unsere Trägheit, durch unsere Sünden, die das Licht mehr oder weniger abschirmen. Er geht schließlich auch auf den Reiz und Druck der Außenwelt zurück, die unsere Aufmerksamkeit vom kleinen Funken, der in uns leuchtet, ablenkt. Das Gewissen ist ein Wahrheitssucher. Es kann sich nicht wissentlich mit dem Irrtum und dem Bösen, die es leugnen und verderben, abfinden.

Das Gewissen führt zur Wahrheit

Das Gewissen ist in allem, was Wahrheit und Rechtschaffenheit angeht, unnachgiebig. Sagt der hl. Paulus nicht: »Verabscheut das Böse, haltet fest am Guten« (Röm 12,9)? Diese Unnachgiebigkeit schließt durchaus großherziges Verständnis und Erbarmen gegenüber anderen Menschen, auch mit sich selbst, nicht aus.

Bei allem Irrtum und bei aller Sünde, die wir bei Mitmenschen feststellen, macht unser Gewissen uns darauf aufmerksam, daß in deren tiefstem Innern doch der Funke glüht, den wir *synderesis* genannt haben, dieser geheime Lichtstrahl, der vom Antlitz Gottes herkommt und mächtiger ist als das Dunkel des Fehlers. Darum fordert uns der hl. Paulus auf: »Segnet! Verflucht nicht! ... Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute« (Röm 12,14.21). Indem wir das Gute tun, zumal im Vergeben, können wir mit der Gnade Gottes in denen, die uns Böses angetan haben oder uns zutiefst in Sünde verstrickt erscheinen, doch an die Ader des Gewissens rühren. So macht uns das Gewissen geneigt, in unserem Umkreis im Dienst des Wahren und Guten zu wirken.

Doch die Frage des irrenden Gewissens betrifft auch uns. Kommt es nicht vor, daß wir auch beim besten Willen Schlechtes tun, während wir doch etwas Gutes tun wollten? Niemand ist gegen solche Irrtümer gefeit, und unser Gewissen erscheint uns manchmal recht dunkel. Es ist so, wie der Psalmist sagt: »Wer bemerkt seine eigenen Fehler? Sprich mich frei von Schuld, die mir nicht bewußt ist« (Ps 19,13). Wir müssen folglich damit beginnen, daß wir uns selbst in Erbarmen annehmen auch mit der Möglichkeit, uns zu täuschen, mit der manchmal quälenden Erinnerung an unsere »Schnitzer«, unsere Widersprüche und unser Versagen; nicht in bequemer Toleranz, die den Unterschied zwischen Gut und Böse wegwischt, sondern im anfordernden Aufbäumen des Vertrauens auf das kleine Licht, das Gott tief in uns hineingelegt hat, auf seine Fähigkeit, alle Teile unseres Wesens mit der Wahrheit zu durchdringen und nach und nach Irrtum und Sünde daraus zu vertreiben. Das ist der Kampf des durch das Licht Christi geweckten christlichen Gewissens, der Kampf, von dem der hl. Paulus spricht: »Die Stunde ist gekommen, vom Schlaf aufzustehen ... Der Tag ist nahe. Darum laßt uns ablegen die Werke der Finsternis und anlegen die Waffen des Lichts ... Legt den Herrn Jesus Christus an, und sorgt nicht so für euren Leib, daß die Begierden erwachen« (Röm 13,11-14). Wir müssen dem Licht des Gewissens folgen, damit es uns auf den Weg der Wahrheit bringt, und dürfen uns dabei nicht aufhalten lassen durch den Gedanken an Irrtümer oder Verstöße, die vorkommen können. Der Herr kann uns daraus sogar Gewinn ziehen lassen, indem wir in der Demut wachsen, ohne die man die Wahrheit nicht empfangen kann.

Das ist die Erfahrung, die Newman bezeugte, als er den Angehörigen seiner Pfarrei beibrachte, daß der Gehorsam gegenüber dem Gewissen zur Wahrheit führt; einem seiner Freunde gestand er: »Ein irriges Gewissen, dem ich dank des Erbarmens Gottes treu folgte, hat mich mit der Zeit auf den rechten Weg gebracht.« Und kurz vor seiner Konversion bemerkte er: »Ich habe stets festgestellt, daß der Gehorsam gegenüber dem Gewissen, selbst wenn es im Irrtum ist, der Weg war, um zum Licht zu gelangen.« Newman wußte natürlich sehr gut: Nicht der Irrtum führt zum Licht, sondern der Gehorsam gegenüber dem Gewissen, weil in dessen Grund, jenseits unserer Dunkelheiten, ein Strahl der Klarheit Gottes glänzt, der zur Aufgabe hat, uns zur ganzen Wahrheit zu führen, wenn wir ihm in den Prüfungen und auf den Umwegen des Lebens treu und folgsam bleiben.

Können wir so nicht der Definition des Christen entsprechen, die der hl. Paulus uns vorlegt: »Ihr aber, Brüder, lebt nicht im Finstern ... Ihr alle seid Söhne des Lichts und Söhne des Tages ... Darum wollen wir nicht schlafen wie die anderen, sondern wach und nüchtern sein« (1 Thess 5,4-6)?

Unser Gewissen ist nicht alleine

Fügen wir eine letzte Bemerkung hinzu. Das Gewissen ist in uns ein Funke, der nach dem Wahren und Guten sucht. In seiner Aufgabe, uns zu erhellen, läßt es uns nicht allein. Es drängt uns, alle Wahrheitsquellen zu verwenden, die uns zur Verfügung stehen: die Lehren der Offenbarung und des Lehramtes der Kirche, die Lehre und die Beispiele der Heiligen, ob sie nun heiliggesprochen sind oder nicht, die Überlegungen der Theologen und die Ratschläge erfahrener Menschen oder unserer Freunde, denn auf der Suche nach dem Guten haben wir alle einander nötig. Vor allem aber regt uns das Gewissen an, auf den inneren Meister, Jesus Christus, unser Licht, zu hören, indem wir uns immer wieder in sein Wort vertiefen und uns im Gebet mit ihm besprechen. Auch hierin zeigt uns der hl. Paulus den Weg: Er löste die ihm vorgelegten Gewissensfälle vor allem dadurch, daß er sich auf die Liebe Christi und auf dessen Beispiel bezog. So forderte er auf: »Nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat, zur Ehre Gottes« (Röm 15,7).

Der Richter und sein Gewissen

Von Carl Hans Brunschwiler

Richtet nicht,
auf daß ihr nicht gerichtet werdet
(Mt 7,1)

I

Ein Mensch, der über andere Menschen richtet: In diesem Bild des Richters vermochte ich mich nie zu erkennen. Es erinnert an patriarchalisch – herrschaftliche Gesellschafts- und Staatsauffassungen, die eigentlich mit dem Christentum (siehe obiges Motto) und spätestens seit der (durchaus christlich zu verstehenden) Aufklärung überwunden sein sollten.

Mein Richterverständnis mag damit zusammenhängen, daß ich nie die klassischen Rechtsprechungsfunktionen eines Straf- oder Zivilrichters ausgeübt habe. Insbesondere das Strafen als die älteste Form des Richtens hat wohl das herkömmliche, mir nicht geheure Richterbild bestimmt. Doch gilt auch hier, daß der Mensch nicht über den Menschen zu richten – d.h. den Stab zu brechen – hat. Es geht einzig darum, die für das menschliche Zusammenleben unabdingbare Ordnung zu wahren bzw. gegebenenfalls wiederherzustellen. Dabei sind Kriterien der »Schuld« – sowohl im Strafrecht wie im Zivilrecht – zwar unverzichtbare Maßstäbe, auch zur Beurteilung gesellschaftlicher Relevanz. Letztlich reicht aber die menschliche Schuld – unser aller Schuld – in eine Dimension, wo nur Gott – in der menschlichen Sprache der Offenbarung – sagen kann: »Mein ist die Rache« (Dt 32,35). Gott aber ist die Liebe (1 Joh 4,9). Das hat auch der irdische Richter zu bedenken. Sein Richten ist im besten Fall Stückwerk. Wenn wir auch meinen, richtig zu urteilen, hallt uns des Pilatus Frage im Ohr: quid est veritas? (Joh 18,38).

II

Meine eigene Richtertätigkeit beschränkte sich auf das Gebiet des Staats- und Verwaltungsrechts. Die Verwaltungsgerichtsbarkeit ist eine relativ junge Justizform. Je mehr der Staat dazu überging, nicht nur für den Ausgleich unter den Menschen zu sorgen (Strafrecht und Zivilrecht; »Nachtwächterstaat«), sondern das ganze gesellschaftliche System rechtlich zu verfestigen und auch positiv die Grundlagen für die Wohlfahrt der Allgemeinheit und der Einzelnen zu schaffen, umso mehr gewann das Verwaltungsrecht an Bedeutung: Die rechtliche Normierung der Beziehungen der

Bürger zum Staat. Es geht um die Bereitstellung der staatlichen Mittel (Verwaltungsorganisation, Beamtenrecht, öffentliche Abgaben) zur Planung und Gestaltung unserer hochdifferenzierten modernen Lebensvoraussetzungen (in so disparaten Bereichen wie Fremdenpolizei, Raumplanung, Umweltschutz, Verkehr, elektronische Massenmedien, Gesundheitswesen, Sozialversicherung, Wirtschaftspolizei und lenkendes Wirtschaftsverwaltungsrecht).

Die Handhabung des Verwaltungsrechts war und ist primär Aufgabe der Exekutive und der von ihr abhängenden Verwaltungsbehörden. Sie unterliegt aber in stets wachsendem Maße der Kontrolle durch die Judikative. Diese Rechtskontrolle zielgerichteter staatlicher Tätigkeit schiebt den unabhängigen, ausschließlich normgeleiteten Richter in einen heiklen Grenzbereich, den er zwar überblicken, aber nicht überschreiten soll. Hier stellen sich neuartige »Gewissensfragen« für den Richter. Er hat Verantwortung zu übernehmen sowohl für das richtige Funktionieren des Staates als auch für den Schutz des Bürgers. Er ist zwar – wie jeder Richter – an das Recht gebunden. Die Normierungen sind aber in diesem Bereich trotz ihres Ausmaßes (ein Vielfaches des Zivil- und Strafrechts) oft lückenhaft und einer steten Fortentwicklung unterworfen. Hier kommt man ohne ethische, staatsphilosophische und politische Rückgriffe nicht aus.

Das ist in besonderem Maße der Fall bei der Anwendung von Verfassungsrecht. In der Schweiz ist die Verfassungsgerichtsbarkeit personell nicht von der übrigen Gerichtsbarkeit getrennt. Insbesondere beim Bundesgericht sind alle Sparten der Rechtsprechung vereinigt, und die beiden öffentlich-rechtlichen Abteilungen üben je in ihrem Zuständigkeitsbereich sowohl Verfassungs- als auch Verwaltungsgerichtsbarkeit aus. In zahlreichen Einzelfällen geht die letztere in die erstere über, Verfassungsrecht setzt sich ins Verwaltungsrecht durch.

Den Bereich der Verfassungsgerichtsbarkeit beherrschen – neben den politischen Rechten (Stimmrechtsbeschwerden) – die Freiheits- oder Grundrechte, wie sie durch die Verfassung dem Bürger garantiert werden. Dazu zählen die Menschenrechte nach der europäischen Menschenrechtskonvention. Wenn auch die Freiheitsrechte eine Positivierung in den Verfassungen (und Staatsverträgen) gefunden haben, reicht ihre Geltung doch über den Bereich des geschriebenen Rechts hinaus. Es gibt ungeschriebene Freiheitsrechte (z.B. in der Schweiz jenes der persönlichen Freiheit), welche die Rechtsprechung aus dem Geist der Verfassung ableitet. Sie gehören zwar zum »positiven« Recht, doch zeigt sich hier die Offenheit unseres Rechtssystems in einen vor- und überstaatlichen Normbereich. Insofern findet sich der Verfassungsrichter in besonderem Maße an einem Schnittpunkt von Ethos und Recht. Er ist zwar auch hier an das staatlich gesetzte Recht gebunden, und gemäß Art. 113 Abs. 3 und 114 bis Abs. 3 der schweizerischen

Bundesverfassung hat er die Bundesgesetze nicht nach ihrer Verfassungsmäßigkeit zu hinterfragen, sondern bestenfalls verfassungsgemäß auszulegen. Aus diesem »Fehlerkalkül« des demokratischen Rechtssetzungsstaates kann für den Richter ein Konflikt schon innerhalb der staatlichen Rechtssetzungsstufen entstehen (während er gegenüber dem untergesetzlichen Bundesrecht und dem gesamten Recht der Kantone dem höherrangigen Recht zum Durchbruch zu verhelfen hat).

Über den eigentlich tragischen Konflikt zwischen staatlichem Recht und übergeordneten ethischen Ansprüchen wage ich keine Ausführungen zu machen. Wenn einem nie ein so schwerer Gewissensentscheid in einer existentiellen Notsituation abverlangt wurde, schämt man sich, über das »Widerstandsrecht« zu philosophieren. Das heißt nicht, daß der Gedanke an das »Naturrecht« und die ethische Grundlegung jeglicher Normsetzung in unserem Alltag zu verdrängen sei; sonst laufen wir Gefahr, daß unversehens brutale politische Wirklichkeit ein Exempel statuiert. Auch der Richter (und erst recht natürlich der Gesetzgeber) im relativ gesicherten Menschenrechts-Staat bedarf im Umgang mit Recht und Gesetz des Ethos und Gewissens. Das geschieht auf alltägliche, unspektakuläre Weise; es gibt aber unserer Arbeit – wie einem jeden Tun – die menschliche Würde. In diesem Sinn mögen die nachfolgenden Erwägungen als bescheidener Rückblick am Ende einer friedlich verlaufenen Richterkarriere stehen.

III

Die Urteilsfindung ist keine mathematisch genau zu lösende Aufgabe. Der Ausgang ist oft lange ungewiß, es gibt abweichende oder gar widersprüchliche Resultate, und häufig fällt ein Entscheid nicht einstimmig. Das hängt nicht bloß mit der Unsicherheit bei der Tatbestandsfeststellung zusammen, sondern auch mit der Schwierigkeit der rechtlichen Subsumtion, die auf Interpretation beruht. Dabei geht es nicht nur um logisches und richtiges Denken; auch dieses ist unsicher genug, und intellektuelle Bescheidenheit muß dem Richter immer wieder helfen zu begreifen (akzeptieren), daß ein Kollege seinem eigenen Raisonnement nicht folgen kann. Den Willen des Gesetzgebers herauszufinden (nach den verschiedenen Auslegungsmethoden) ist nicht ein rein rationaler Vorgang, und die richtige Lösung im Einzelfall bedarf stets der Abwägung (mit einer Waage, die viel komplizierter ist als der eindimensionale Waagbalken unserer Justitia-Brunnenfiguren). Hier ist auch die Einflußöffnung des Außerrechtlichen, von der ich bei der Darstellung der Verwaltungs- und Verfassungsgerichtsbarkeit gesprochen habe. Das Recht läßt sich nicht abschließend aus sich selbst interpretieren; vor- und überrechtliche Wertungen fließen notgedrungen ein. An diesem

Punkt steht die Richterpersönlichkeit, die eben mehr umfaßt als Gesetzeskenntnis und Rechtslogik.

Ein Richterkollegium ist ein gesellschaftlicher Mikrokosmos. Es ist wichtig, daß darin die verschiedenen gesellschaftspolitischen Strömungen vertreten sind. So wie die Menschenrechte auf den Grundprinzipien der persönlichen Freiheit und der Gewissensfreiheit aufbauen, beruht die freiheitliche Gesellschaftsordnung auf Pluralismus, der sich in der demokratischen Staatsform des Ausgleichs verwirklicht. Pluralismus und Ausgleich muß auch im Gericht stattfinden. Dies fordert vom einzelnen Richter Toleranz. Dabei liegt gerade seine Gefährdung in der Rechthaberei: Wenn man berufen ist, Recht zu sprechen, läuft man Gefahr, recht haben zu wollen. Darum ist das Gespräch so wichtig: in und außerhalb der Gerichtssitzung. Jeder hat seine Auffassung zu vertreten, und es gehört zum Berufsethos, den andern – und die Öffentlichkeit in der beim Bundesgericht praktizierten öffentlichen Beratung – durch klare – vielleicht auch taktisch kluge – Rede von der vorgetragenen Meinung zu überzeugen. Ebenso muß man aber zuhören, auf die Meinung des andern eingehen, ihr eventuell gezielt Widerstand leisten oder auch die eigene Meinung anpassen. Das gelingt nicht immer ohne Blessuren. Der »Kampf ums Recht« auch innerhalb des Gerichts kommt nicht ohne Leidenschaft aus. Sie zu meistern, sich für Unbemeistertes zu entschuldigen und solches bei andern nachzusehen gehört zu den sittlichen Anforderungen unseres Zusammenwirkens in der Bewältigung einer Aufgabe, die zwar einem jeden einzelnen gestellt ist, diesen aber im Resultat übersteigt. Am Ende steht nicht »mein« Urteil. Ich halte es vielleicht für mehr oder weniger richtig, oder gar für falsch. Und später – bei der Beurteilung neuer Fälle – mag es mir wieder in einem andern Licht erscheinen: Ich bejahe es, entwickle es weiter oder versuche, durch eine Praxisänderung darauf zurückzukommen.

Dies ist das lebendig Packende an der Richtertätigkeit: daß man über die berufsspezifischen Kenntnisse hinaus seine Persönlichkeit einbringt in einen gruppendynamischen Vorgang. Man kennt sich sehr gut in einer Gerichtsabteilung: Eines jeden Stärken und Schwächen im rein Fachlichen, die unterschiedlichen Reaktionsweisen auf besondere Fallkonstellationen, die weltanschauliche Position und – warum auch nicht? – die parteipolitische Herkunft. Ein jeder auch mit seinem Widerspruch: der Liberale und Föderalist im Konflikt zwischen gliedstaatlicher Hoheit und Bürgerfreiheit; der Positivist, der sein geschlossenes Rechtsgebäude mit höchsten moralischen Ansprüchen ausfüllt; der Sozialdemokrat im Zwiespalt zwischen Fiskalismus und Zuwendung; der Christdemokrat, der zwischen vielen Polen pendelt (und mit seinen Parteikollegen gar nicht immer einig ist). Das sind idealtypische Charakterisierungen, sie identifizieren nicht bestimmte Kollegen (»Ähnlichkeiten mit lebenden oder toten Personen sind rein zufällig«),

sondern vermischen sich auf mannigfache und irrationale Weise. Ich will damit bloß zeigen, wie das Gewissen beim Richter eine Rolle spielt, konkret nur schwer zu fassen und im Einzelfall zu orten, aber omnipräsent und jedem Urteil – als Resultat sich vermischender Gewissensbetätigung – inhärent.

IV

Die Hauptarbeit des Richters findet im stillen Kämmerlein statt; auch hier gilt es, das Cliché vom im Gerichtssaal thronenden Richter zu korrigieren. Er kämpft sich durch die – oft endlosen – Akten, konsultiert Literatur und Praxis, schreibt Anträge (Urteilsentwürfe) für die ihm zugeteilten Fälle, nimmt Stellung zu den Anträgen der Kollegen (das meiste wird auf dem Zirkulationsweg erledigt, immer wenn Einstimmigkeit besteht und nicht Grundsatzfragen zu diskutieren sind). Vor diesem *labor improbus* ist das Berufsethos des Richters nicht grundsätzlich anders als das jedes tätigen Menschen. Und doch: Es muß nicht nur viel – oft allzuviel – Arbeit bewältigt werden, sondern es geht immer um das Finden des richtigen Rechts, sei es der bestmöglichen Lösung der vorgetragenen Konflikte. Entsprechend stellen sich spezifische Gewissensfragen auch im kleinen.

Wie komme ich mit dem wachsenden Pendenzenberg rechtzeitig zu Rande? Ein rascher Entscheid ist oft ebenso wichtig wie ein richtiger. Wie löse ich dieses Dilemma? Bei der heutigen Überlastung der Gerichte insgesamt und des Bundesgerichts insbesondere ist ein »Erledigungsprinzip« unerläßlich. Der erfahrene oberinstanzliche Richter sieht bei Routinefällen bald, ob der angefochtene Entscheid standhält, besonders bei den zahlreichen Willkürbeschwerden (*l'arbitraire saute aux yeux*). Hier liegt die Kunst in der kurzen Begründung, ohne dem Rechtssuchenden das Gehör zu verweigern. Bei Anträgen von Kollegen stellt sich für den mitwirkenden Richter das Problem, wie weit er sich darauf verlassen kann und wo er mit Aktenkontrolle und eigenen Abklärungen vertieft einsteigen muß; immer wieder eine Gewissensfrage zwischen Bequemlichkeit und sachgerecht speditivem Handeln. Der Grundsatz des rechtlichen Gehörs verlangt Aktenkenntnis; doch kann man nicht jedes Aktenstück lesen, und unförmige Rechtsschriften verlangen einen schnellen Blick, will man nicht vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen. Perfektionismus macht keinen perfekten Richter. Die Treue im kleinen darf nicht ins Kleinliche abgleiten. Das alles verlangt Abwägung und gehört zum gewissenhaften Richter. Solche Wertabwägung muß Freiheit schaffen für die großen, wichtigen Fragen, wo Erfahrung und Routine versagen. Hier die Muße zu wahren für langwieriges Abklären, Überlegen, Beraten und Wiederberaten ist ein wichtiges ethisches Postulat

im Drang der Geschäfte. Und schließlich trotz allem den Mut haben zum Entscheid, im Wissen um die Vorläufigkeit menschlichen Richtens. Ohne solche Bescheidung wird das Bessere zum Feind des Guten, das – nicht erreichbare – *summum ius* zur *summa iniuria*.

V

Am Schluß noch ein Wort zur Unabhängigkeit des Richters im ethischen Bereich. Der Richter soll unbefangen sein, auch im Blick auf sein eigenes Gewissen. Wo eine Wertentscheidung erforderlich ist, kann er sich nicht einfach daran halten, wie er nach seinen eigenen Maßstäben in einer entsprechenden Situation handeln würde. Die Wertabwägung muß objektivierbar sein. Das Gewissen der andern muß einbezogen werden. So etwa bei Schuldispensen aus Glaubens- und Gewissensgründen (die man selber nicht immer leicht nachvollziehen kann) oder bei der Beurteilung von Persönlichkeitsansprüchen besonders gearteter Menschen wie z.B. Homosexueller im Spannungsfeld gesellschaftlicher und staatlicher Ansprüche.

Daß sich der Richter in den Ausstand zu begeben hat, wenn er oder ihm nahe verbundene Personen an der Sache ein unmittelbares Interesse haben (oder wenn er in einer Angelegenheit schon in anderer Stellung gehandelt hat), versteht sich von selbst. Es gibt aber subtilere Bereiche der Befangenheit, wo man einerseits sein Gewissen befragen muß, wo aber anderseits wieder eine Objektivierung dadurch stattfindet, daß schon der Anschein von Befangenheit zu vermeiden ist. Man darf sich aber auch nicht unter Berufung auf Befangenheit aus der Verantwortung stehlen bei unangenehmen Fällen. Wenn man z.B. Stellung beziehen muß gegen gewichtige Persönlichkeiten oder solche, denen man aus andern Gründen nicht gerne unrecht gibt (solange nicht die Gefahr besteht, daß man ihnen deswegen zu Unrecht recht geben könnte). Bei Querulanten und Leuten, die sich in der schriftlichen Formulierung (man vergleiche gewisse Leserbriefe in Zeitungen) oder im Umgang mit Vertretern des Staates offenbar nur unflätig ausdrücken können, darf man die Gelassenheit nicht verlieren. Auch gegenüber gewissen Anwälten, die in ihrer Art der Prozeßführung alles unternehmen, um den Richter gegen ihre Partei voreinzunehmen.

Manchmal muß der Richter an der Beurteilung eines Tatbestandes mitwirken, der sich bei ihm selbst einmal verwirklichen könnte. Je nach dem Ausgang kann sich das Urteil als Präjudiz für ihn früher oder später günstig oder ungünstig auswirken (man denke an bestimmte steuerrechtliche Situationen). In solchen Fällen besteht in der Regel weder eine Ausstandspflicht noch ein Ausstandsrecht. Indem der Richter an der Rechtsgestaltung in einem Einzelfall mitwirkt, beeinflußt er notgedrungen die Stellung

vieler anderer Rechtssuchender in analogen Situationen, unter Umständen auch von sich selbst. Diese Art von »Betroffenheit« kann durchaus zur Sachkunde beitragen, denn zur richtigen Anwendung des Rechts gehört die Beachtung der konkreten Auswirkungen in einem möglichst breiten Blickfeld. Die Herausforderung an das Gewissen des Richters besteht darin, daß er zwar durchaus aus der besonderen persönlichen Vertrautheit mit einem Problem Hilfe für die Rechtsfindung ziehen kann, sich aber nicht von seiner »Interessiertheit« leiten lassen darf, wenn sie sich nicht mit dem objektiv als richtig Erkannten deckt.

Handeln nach dem Gewissen heißt dann ganz pragmatisch: Die eigene Persönlichkeit so sachgerecht und unbefangen wie möglich in den objektiv-technischen Vorgang der Urteilsfindung einbringen.

Entstehung und theologische Begründung der kirchlichen Ämter in der Alten Kirche

Von Ernst Dassmann

Entsprechend ihrem Selbstverständnis haben die frühchristlichen Gemeinden die kirchlichen Ämter geschaffen, die alle die Funktionen übernehmen und Aufgaben erfüllen konnten, die für den Fortbestand und das Wachsen der Kirche notwendig waren. Im wesentlichen handelte es sich um die Feier des Gottesdienstes (der Eucharistie) und die Spendung der übrigen Sakramente, die Bewahrung der wahren Lehre sowie die Leitung und caritative Versorgung der Gemeinde.

Dabei wurden Bezeichnungen und strukturelle Elemente sowohl aus der synagogalen Gemeinde wie aus dem hellenistischen Vereinsleben übernommen. Die Schnelligkeit, mit der sich überall in der Kirche die Entwicklung gleichgestalteter und -begründeter Ämter vollzog, obwohl es ein kirchliches Zentrum oder kirchliche Instanzen, welche die Entwicklung hätten steuern können, nicht gab, läßt darauf schließen, daß letztlich nicht jüdische oder profane Vorbilder, sondern tatsächlich das theologische Selbstverständnis der Kirche Ämter, Verfassung und Gemeindeordnung geformt hat.

Knapp zwei Generationen nach Jesus und den Aposteln, spätestens aber in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts ist die Ausbildung des dreigestuften Amtes abgeschlossen. Nach Abschluß der Entwicklung besaß jede selbständige Stadt mit einer christlichen Gemeinde einen einzigen Bischof, Priester und Diakone, und niemand zweifelte daran, daß diese Ordnung dem Willen Gottes entsprach und mit der apostolischen Tradition übereinstimmte.

1. Neutestamentliche Norm und geschichtlicher Wandel

Dieser Vorgang ist umso erstaunlicher, als seitens Jesu und der Apostel kaum konkrete Vorgaben für die Zahl und Struktur kirchlicher Ämter überliefert worden waren. Die Evangelien hatten keine der vielen Möglichkeiten benützt, die die griechische Sprache bot, Ämter zu benennen, sondern bewußt und nachdrücklich eine in der jüdischen und hellenistischen Umwelt ungewöhnliche Bezeichnung für jede Mitarbeit in Mission und Gemeinde gewählt: *diakonia*. Sie geht nach den Synoptikern auf Jesus selbst zurück, der die Vollmacht der Jünger weder durch Macht (Mt 10,44) noch durch Wissen (Mt 23,8/11) konstituiert sein läßt, sondern allein durch die Bereitschaft zum Dienst. Über die Bestimmung als *diakonia* hinaus ließen sich konkrete Details der kirchlichen Organisation jedoch weder in der horizontalen Ebene des Nebeneinanders bestimmter Dienste noch in der vertikalen Linie der Über- und

Unterordnung verschiedener Autoritäten auf Jesus zurückführen. Die konkrete Gestaltung der Ämter war daher offen für eine geschichtliche Entwicklung.

So stammte die für die Urgemeinde in Jerusalem bezeugte Ältestenordnung (Apg 15,22), die von den palästinischen Gemeinden übernommen wurde, aus der jüdischen Synagogenverfassung. Der Amtscharakter der *presbyteroi* bleibt ein wenig in der Schwebe. Ihre amtliche Autorität darf nicht unabhängig von der persönlichen gesehen werden, die sie als die Älteren, Angesehenen und im Glauben Erprobten besaßen. Sie sollten leiten und beistehen, die Gemeinde vor Irrlehren schützen und Nachahmer des Erzhirten und Bischofs Christus sein (Apg 20,17.28; 1 Petr 5,1/4). Wie weit und wie lange der Einfluß der Presbyter palästinischer Art gereicht hat, ist nur schwer auszumachen. Die Apostelgeschichte und der 1. Petrusbrief als die beiden wichtigsten Quellen sind paulinisch gefärbt und vermischen bereits Presbyter- und Episkopenamt. Wenn später neben dem Monepiskopus wieder Älteste auftauchen, sind sie Amtsträger anderer Art als die palästinischen Presbyterkollegien und müssen hinsichtlich ihrer Stellung neu beschrieben werden.

Andere Bezeichnungen und Funktionen begegnen in den Gemeinden des paulinischen Missionsgebietes. Am folgenreichsten wurden die Titel des *episkopos* – im hellenistischen Bereich ein Kommunal- oder Vereinsfunktionär mit aufsichtführender oder verwaltender Tätigkeit – und des *diakonos* – eine in einem Dienstverhältnis zu einem anderen stehende Person außerhalb des Sklavenstandes. Für Paulus selbst ist die Gemeinde die Verkörperung des Leibes Christi hier und jetzt in vielen Gliedern, unter denen der Geist eine Fülle von Gaben (Charismen) erweckt, darunter auch solche, die der Auferbauung der Gemeinde und der Aufrechterhaltung der Ordnung dienen (1 Kor 12,28). Von Leitungs- und Vorsteherdiensten spricht Paulus an mehreren Stellen (vgl. 1 Thess 5,12f.; 1 Kor 16,16). In Phil 1,1 grüßt er »Bischöfe und Diakone«, womit wohl nicht nur Funktionsbezeichnungen, sondern bereits feste Titel gemeint sind. Sie dürften trotzdem noch nicht im eigentlichen Sinn kirchliche Ämter, sondern Dienste bezeichnen, die, vom Geist spontan gewirkt, von dafür charismatisch besonders begabten Personen übernommen werden. Amt und Charisma unterscheiden sich nämlich nicht durch die Art der Tätigkeit, sondern durch die Art der Beauftragung. Dieselben Dienste können charismatisch gewirkt oder amtlich beauftragt ausgeübt werden; im ersten Fall berechtigt (und verpflichtet) die erfahrbare pneumatische Begabung, im zweiten Fall die nachweisbare amtliche Bevollmächtigung zur Übernahme des Dienstes.

Ob in einer Zeit, da in judenchristlichen Gemeinden bereits die rechtlich umschriebene Institution der Ältesten bestand, hellenistisch-paulinische Gemeinden noch in einer charismatisch frei gewirkten Ordnung lebten, ist aufgrund der Quellenlage nicht mehr auszumachen. Auf die Dauer konnte man jedoch nirgendwo mehr damit rechnen, daß in jeder Gemeinde immer genügend Charismatiker vorhanden waren, über deren pneumatische Begabung kein Zweifel bestand. So führte kein Weg daran vorbei, wichtige und unverzichtbare Aufgaben in der Gemeinde geeigneten Kandidaten amtlich zu übertragen. In dieser Situation bestimmt die Didache (spätes 1./ frühes 2. Jahrhundert): »Wählt euch nun Bischöfe und Diakone, die des Herrn würdig sind, Männer, die sanftmütig, nicht geldgierig, aufrichtig und bewährt sind; denn auch sie leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer. Achtet

sie also nicht gering; denn sie sind eure Geehrten zusammen mit den Propheten und Lehrern« (Did. 15,1f.). Die Didache kennt noch durchreisende oder ortsansässige Charismatiker, Lehrer und Propheten; sie läßt aber ebenso deutlich erkennen, daß sie bei zunehmender Zahl der Gemeinden für die pastorale Versorgung nicht mehr ausreichen. Die Bindung geistlicher Vollmacht an amtliche Beauftragung erfolgte sehr früh und war eine der folgenreichsten Entscheidungen für die weitere Entwicklung der Ämter und der kirchlichen Verfassung.

Bereits der um 96 n. Chr. in Rom verfaßte 1. Klemensbrief bemüht sich, mit Hilfe des Sukzessionsgedankens die entstehenden Ämter auf göttliches Recht zurückzuführen. Er argumentiert mit der Ordnung, die in jeder menschlichen Gemeinschaft, vor allem aber im Kult herrschen muß. Schon im Alten Testament gab es festgesetzte Zeiten und Dienste für das Opfer – und eine ähnliche Ordnung muß es auch im kirchlichen Gottesdienst geben. Jeder gehört an den Platz, auf den er berufen ist zur Auferbauung des Leibes der Kirche. Das hört sich paulinisch an, ist aber unpaulinisch gemeint, denn nicht das freie Wirken des Geistes weist dem einzelnen in der Gemeinde seine Stellung zu, sondern eine gottgewollte Ordnung, die die Verteilung der Aufgaben regelt. »Die Apostel empfingen die frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt. Christus kommt also von Gott, und die Apostel kommen von Christus her; beides geschah demnach in schöner Ordnung nach Gottes Willen. Sie empfingen also Aufträge, wurden durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus mit Gewißheit erfüllt und durch das Wort Gottes in der Treue gefestigt, zogen dann mit der Fülle des Heiligen Geistes aus und verkündeten die frohe Botschaft von der Nähe des Gottesreiches. So predigten sie in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein« (1 Klem 42,1/4). Klemens ist also der Meinung, bereits die Apostel hätten ihre Nachfolger bestimmt. Er geht sogar noch einen Schritt weiter: »Auch unsere Apostel wußten durch unseren Herrn Jesus Christus, daß es Streit geben würde um das Bischofsamt. Aus diesem Grunde nun setzten sie ... die oben Genannten [Erstlinge] ein und gaben dabei Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen« (1 Klem 44,1/2). Damit ist Klemens bei der Gegenwart angelangt. Was Bischöfe und Gemeindeleiter jetzt tun, geht über die Erstlinge, die Apostel und Christus auf Gott selbst zurück. »Denn so sagt an einer Stelle die Schrift: Ich will einsetzen ihre Bischöfe in Gerechtigkeit und ihre Diakone in Treue« [Jes 60,17 in einer frei adaptierten Form der Septuagintaversion] (1 Klem 42,5).

Die Überlegungen des 1. Klemensbriefes haben die kirchlichen Ämter nicht geschaffen. Klemens beschreibt eine Ordnung, die in Rom bereits bestanden haben wird und die auch in Korinth vorausgesetzt werden darf, denn die Entwicklung zu fest umrissenen Ämtern zeichnet sich schon vor ihm ab und war unausweichlich in einer schnell wachsenden Gemeinschaft, wie sie die Kirche damals darstellte. Insofern ist Klemens kein Neuerer oder Reformer. Er gibt jedoch der in Gang befindlichen und an einigen Orten schon abgeschlossenen Entwicklung zu einer amtlichen Verfassung der Kirche die entscheidende theologische Begründung, indem er die bereits vorhandenen Ämter mittels Sukzession auf göttliches Recht stellt. Gehen aber die kirchlichen Ämter auf göttliches Recht zurück, dann ist die Entwicklung irrever-

sibel, können Ämter nicht einfach abgeschafft oder willkürlich verändert werden, bedeutet, Presbyter zu vertreiben, sich gegen Gottes Ordnung selbst aufzulehnen.

Die Entwicklung zu rechtlich geschützten Ämtern war konsequent und notwendig. Der Tod der Apostel und derer, die die Apostel noch gekannt hatten, Parusieverzögerung, missionarische Expansion und drohende Häresien verlangten nach einer handlungsfähigen und zugleich kontrollierbaren Gemeindeleitung. Eine Antwort auf die Frage, ob die Übertragung geistlicher Vollmacht durch amtliche Beauftragung nicht nur notwendig, sondern auch legitim war, kann allein historisch argumentierend nicht mehr gegeben werden. Dieses Urteil unterliegt kirchlichem Vorverständnis und dogmatischer Beurteilung. Nur wenn man die Kirche als eine von Gott geoffenbarte Wirklichkeit betrachtet, in der historische Prozesse nicht einfach beliebig ablaufen, läßt sich die Entwicklung, die zur Ausbildung rechtlich verfaßter Ämter geführt hat, als ein nicht nur von der geschichtlichen Notwendigkeit geforderter, sondern auch vom Heiligen Geist geleiteter Prozeß begreifen, der die apostolischen Ansätze entfaltet, die im Wesen der Kirche selbst beschlossen liegen.

Auch die vielleicht einige Jahre nach dem 1. Klemensbrief entstandenen kanonischen Pastoralbriefe geben Auskunft über die kirchlichen Ämter. Ihre Hauptsorge gilt der »gesunden Lehre«, die in Gefahr steht, von Irrlehrern verfälscht zu werden (vgl. 2 Tim 4,3f.). Dagegen müssen die Presbyter/Episkopen sich wenden, überführen und ermahnen in aller Geduld und Lehrweisheit, sei es gelegen oder ungelegen (2 Tim 4,2). Fragt man nach der Befähigung für diesen Dienst, so geben die Pastoralbriefe zunächst einige nüchterne Bedingungen an, die ein Kandidat für das Leitungsamt zu erfüllen hat: Er muß besonnen sein, gastfreundlich, zum Lehren befähigt, kein Trinker und Raufbold, bescheiden, nicht streitsüchtig und geldgierig; seinem eigenen Haus soll er gut vorstehen und seine Kinder ordentlich erziehen (1 Tim 3,2/7). Doch das allein genügt nicht. Der Verfasser der Pastoralbriefe läßt Paulus den Timotheus daran erinnern, er möge die Gnadengabe neu beleben, die in ihm sei durch die Auflegung seiner Hände (2 Tim 1,6). Ähnlich heißt es 1 Tim 4,14: »Vernachlässige die Gnade nicht, die in dir ist und die dir verliehen wurde, als dir die Ältesten aufgrund prophetischer Worte gemeinsam die Hände auflegten«. Weil so bedeutsam ist, was durch die Handauflegung geschieht, ergeht noch die Mahnung, keinem vorschnell die Hände aufzulegen (1 Tim 5,22).

Die Pastoralbriefe beschreiben eine wirkliche Amtsübertragung in einem konkreten Akt. Die Handauflegung verleiht Gnadengabe Gottes, heiliges Pneuma, das den Dienst der Verkündigung ermöglicht und immer neu belebt werden kann, wenn die Amtsausübung es erfordert. Das Charisma des Geistes zum bevollmächtigten Dienst in der Gemeinde wird nicht ohne Prüfung des Kandidaten und ohne natürliche Voraussetzungen (Begabungen), letztlich aber doch unabhängig von persönlichen Vorzügen durch Handauflegung übertragen. Die Mitteilung des Geistes durch ein äußeres Zeichen bedeutet sakramentale Weihe. Sie wirkt fort, wenn Timotheus, was er selbst empfangen hat, weitergibt an zuverlässige Menschen, die fähig sind, wiederum andere zu lehren (2 Tim 2,2).

Im Gegensatz zum 1. Klemensbrief fehlt in den Pastoralbriefen die Einbindung des Amtes in eine kultische Ordnung, die von Gott vorgegeben ist und darum keine Änderung verträgt. Aus dem Verschweigen läßt sich jedoch kein Gegensatz konstru-

ieren; der Bischof als Vorsteher der Eucharistie wird allseits geübte Praxis gewesen sein, ohne daß die Pastoralbriefe das eigens erwähnen.

Die Pastoralbriefe kennen Bischöfe, Presbyter und Diakone. Allerdings unterscheiden sie nicht zwischen den ersten beiden Ämtern, die in gleicher Weise für die Leitung der Gemeinde zuständig sind. Die Ordnung, die sich bald darauf durchgesetzt hat, daß nämlich eine Gemeinde nur einen Bischof besitzt, dem Presbyter und Diakone zur Seite stehen können, bezeugt zum ersten Mal Ignatius von Antiochien um 110. Seine Briefe stellen die dritte Gruppe von Dokumenten dar, die in dieser entscheidenden Phase über die Entstehung und theologische Begründung der Ämter Auskunft geben. Hauptanliegen aller Briefe bildet die Einheit der Kirche, für die der eine Bischof steht. Der Bischof allein ist befugt, den Gottesdienst zu leiten und die Sakramente zu spenden (vgl. Ign. Smyr. 8,lf.). Er ist der Lehrer seiner Gemeinde oder – wenn er schweigt – Abbild des abgründigen Schweigens Gottes, aus dem Christus als das Wort hervorgegangen ist (Ign. Eph. 6,1; Ign. Magn. 8,2). Trotz der Steigerung bischöflicher Kompetenzen im Vergleich mit dem 1. Klemensbrief unterbleibt bei Ignatius jede »verfassungsrechtliche« Absicherung. Vergleiche zwischen Bischof und Gott, Presbytern und Aposteln bleiben ebenso wie die häufig beschworene Verbindung zwischen der himmlischen und irdischen Welt Gedankenbilder ohne rechtliche Konsequenzen. Die Bischöfe werden weder chronologisch noch juristisch als Nachfolger der Apostel ausgewiesen. Die Gründe für das Verschweigen dürften auch hier absichtslos sein und mit dem Gelegenheitscharakter der Briefe zusammenhängen.

Unbeantwortet ist die Frage, wie es zu dem von Ignatius erstmals bezeugten Monepiskopus (nicht monarchischem Bischof) gekommen ist und warum sich dieser so schnell durchgesetzt hat. Meistens wird darauf hingewiesen, daß die Wahrung der Einheit und der Kampf gegen Irrlehrer die Konzentration der Gemeindeleitung in einer Hand begünstigt, wenn nicht gar unumgänglich gemacht habe. Ignatius selbst legt einen anderen Zusammenhang nahe. Er betrachtet den Bischof als Repräsentanten des einen Gottes. Wie nur ein Gott und Vater Jesu Christi im Himmel herrscht, so soll als Abbild Gottes (*typos theou*) auch nur ein Bischof an der Spitze der Gemeinde stehen. Ob diese Typologie die Entwicklung zum Monepiskopat initiiert, unterstützt oder nur nachträglich legitimiert hat, läßt sich mit Sicherheit nicht mehr entscheiden. Einen nicht geringen Einfluß auf die Entwicklung zum Einzelbischof dürfte die 1 Tim 3,15 erstmals formulierte und auch bei Ignatius vorhandene Sicht der Gemeinde als Haus Gottes (*oikos theou*) gehabt haben. Entsprechend den Regeln wirtschaftlicher Haushaltsführung im profanen Berreich oblag dem Einzelbischof als Hausvater (*oikodespotēs*) oder Verwalter (*oikonomos*) die Sorge für die Gemeinde. Auch die Stellung der übrigen Gemeindemitglieder (Frauen, Kinder, Sklaven) gestaltete sich in Anlehnung an antike Ökonomie-Vorbilder.

2. Die Ämtertrias Bischof, Presbyter und Diakone

Insgesamt darf die Herausbildung, theologische Begründung und institutionelle Stärkung des Bischofsamtes als eines der wichtigsten Ergebnisse der nachapostolischen Entwicklung angesehen werden. Sie geschah, in den Quellen unterschiedlich

gewichtet, 1. auf dem Weg der Sukzession (der Bischof als Nachfolger der Apostel, von Gott/Christus eingesetzt), 2. mit Hilfe der Abbildlichkeit (der Bischof als *typos* Gottes, irdischer *summus sacerdos* für den himmlischen Hohenpriester, Hausverwalter der Gemeinde in Stellvertretung Gottes) sowie 3. durch Funktionsübertragungen (der Bischof als Priester, Hirt und Lehrer, als Richter im Bußverfahren und verantwortlicher Leiter der Armenpflege) und erreichte im 3. Jahrhundert mit Cyprian im Westen und der Didaskalia im Osten bereits ihren Höhepunkt.

Ein eindrucksvolles Zeugnis für das frühchristliche Verständnis des Bischofs stellt die um 215 in Rom verfaßte Traditio Apostolica Hippolyts dar. Im Ordinationsgebet heißt es: »Laß Vater, der du die Herzen kennst, deinen Diener, den du zum Bischofsamt erwählt hast, deine heilige Herde weiden und als Hoherpriester dir ohne Tadel Tag und Nacht dienen. Er möge unablässig dein Angesicht gnädig stimmen und die Gaben deiner heiligen Kirche darbringen. Gib ihm die Vollmacht durch den hohepriesterlichen Geist, gemäß deiner Weisung Sünden nachzulassen, gemäß deiner Anordnung die Ämter zu vergeben, und kraft der Vollmacht, die du den Aposteln verliehen hast, von jeder Fessel zu lösen. Er möge dir wohlgefallen in Milde und in reinem Herzen, dir lieblichen Wohlgeruch darbringen durch deinen Sohn Jesus Christus« (Trad. Apost. 3,4f.). Der Bischof, der weidet, opfert, Gottes Angesicht gnädig stimmt und Sünden nachläßt, ist weit über das hinausgewachsen, was die religiöse Umwelt an authentischen Vermittlern zwischen der diesseitigen und der himmlischen Welt anzubieten hatte. Er verrichtet einen Dienst, der für das ewige Heil der Gläubigen unerläßlich ist. Daher gebühren ihm Ehrfurcht und Gehorsam, die nicht wie gegenüber Kaiser und staatlichen Beamten erzwungen, sondern freiwillig erwiesen werden und den Rang einer Tugend besitzen.

Dabei ist fraglich, ob sich die Bischöfe diesen Rang als Spender göttlicher Gnaden selbst erstritten haben oder ob er ihnen nicht vielmehr von den Gläubigen aufgedrängt wurde, die nach einer Instanz suchten, bei der sie der Heilsvermittlung und Sündenvergebung gewiß sein konnten. Die vom kirchlichen Amt entwickelte Bußdisziplin bot dafür auf längere Sicht die bessere Gewähr gegenüber den unkontrollierbaren Versprechungen von Charismatikern und Confessoren.

Im Vergleich mit dem Bischof ist das Amt des Preybyters in den ersten drei Jahrhunderten farblos geblieben. Das hängt damit zusammen, daß viele frühchristliche Gemeinden lange Zeit sehr klein waren. Nach Gregor von Nyssa gab es in Neocaesarea nur 17 Christen, als Gregor der Wundertäter um 240 dort Bischof wurde (Vita Gregorii 7). Nachdem der Monepiskopat die Regel geworden war, wird häufig ein einziger Mann genügt haben, um alle in der Gemeinde anfallenden Arbeiten zu erledigen. Wahrscheinlich war er nicht einmal ausgelastet und die *episkopē* eine nebenamtliche Tätigkeit. Die Professionalisierung und damit verbunden die vollständige oder teilweise Besoldung des Klerus beginnt erst in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts und scheint noch vor den Bischöfen bei den Diakonen begonnen zu haben. Ob es in vielen kleinen Gemeinden neben dem Bischof (den man nach heutigem Verständnis als den Pfarrer einer Stadtgemeinde betrachten muß) überhaupt noch ein Presbyterkollegium gegeben hat, erscheint fraglich. Wo es weiterbestand, verlor es nach der Herausbildung des Monepiskopats seine Bedeutung und fiel auf die Stufe eines Ehrenvorranges herab.

Der bleibende und zukunftsträchtige Vorzug der Presbyter bestand darin, daß sie mit, unter oder auch an Stelle des Bischofs der Eucharistiefeier vorstehen konnten. Sobald sich in den großen Städten die Christen vermehrten und sich auch auf dem Land in bischofslosen Ortschaften ausbreiteten, wuchsen den Presbytern neue Aufgaben zu. Zur Unterweisung der Gläubigen und Eucharistiefeier in abgelegenen Orten, später auch für Taufspendung und Bußvergebung in Todesgefahr wurde eine Dezentralisierung der Seelsorge notwendig. Leider gibt es nur spärliche Nachrichten über das Verhältnis von hauskirchlichen und die gesamte Gemeinde umfassenden Eucharistiefeiern im 2. und 3. Jahrhundert. Man wird mit starken landschaftlichen Unterschieden zu rechnen haben. Für Alexandrien z.B. ist eine große Selbständigkeit der Presbyter gegenüber dem Bischof bezeugt. In ganz Ägypten soll es bis Demetrius (188/231) nur einen Bischof gegeben haben, ganz im Gegensatz zu Nordafrika, wo von Anfang an ein dichtes Netz von Bischofsgemeinden anzutreffen ist. Rom besaß zur Zeit von Bischof Cornelius (251/3) etwa 20 Titelkirchen, die von Presbytern betreut wurden. Nach dem Liber Pontificalis hat Bischof Dionysius (260/7) den Presbytern Kirchen übergeben (Liber Pontificalis 26) und Bischof Marcellus (um 308/9) die römische Gemeinde in 25 Seelsorgsbezirke aufgeteilt (Liber Pontificalis 31). Unverkennbar bleibt bei allen Maßnahmen die Sorge der Bischöfe, Sondergottesdienste unter presbyterialer Leitung sich nicht unkontrolliert ausbreiten zu lassen.

Das Presbyteramt hat Stufen durchlaufen. 1. In jüdisch-palästinischer Tradition sind Presbyter zunächst die Gemeindeältesten, die zusammen mit Lehrern und Propheten, jedoch ortsgebunden, in einer Gemeinde wirken. Im hellenistischen Raum können sie auch als Episkopen bezeichnet werden. 2. In einem zweiten – von Ignatius bezeugten – Schritt werden die Presbyter zu einem (ehrenamtlichen) Kollegium, das neben oder im Auftrag des Bischofs der Eucharistiefeier vorsteht und auch besondere pastorale Aufgaben vor allem in der Katechumenen-Unterweisung als *presbyter-doctores* (Cyprian) übernehmen kann. Erst in einer 3. Phase werden sie die Gehilfen des Bischofs zur Sakramentenspendung in umgrenzten Gebieten, die vom Bischof allein nicht betreut werden können. In noch spätere Zeit fällt die Ausbildung eines Pfarrsystems mit genau umschriebenen Kompetenzen für die jetzt relativ selbständig an städtischen oder ländlichen Seelsorgs- oder Memorialkirchen wirkenden Kleriker.

Über die Entstehung des Diakonenamtes sind keine genauen Angaben bekannt, seitdem feststeht, daß Apg 6 nicht die Bestellung von Diakonen, sondern von Beauftragten für die griechisch sprechende Gruppe der Urgemeinde berichtet. Wohl weist die Aufgabe des »Tischdienstes«, die die Apostel den »Siebenmännern« gegeben haben, auf den caritativen Tätigkeitsbereich hin, der neben einigen liturgischen Funktionen den Diakonen von Anfang an zugekommen ist. Erst seit Irenäus ist bezeugt, daß Apg 6 als Gründungsurkunde des Diakonats angesehen wurde; Kanon 15 der Synode von Neocaesarea (314) bestimmte, auch wenn eine Stadt sehr groß sei, sollten nur sieben Diakone berufen werden, weil die Apostel nur sieben bestellt hätten. Diese Beschränkung hat nicht wenig zu ihrem Einfluß gegenüber der unbeschränkten und später zuweilen recht großen Zahl der Presbyter beigetragen. Brauchte man bei wachsender Caritasarbeit mehr Mitarbeiter, mußte man sich mit der Hinzunahme von Subdiakonen behelfen. Allerdings werden sich nicht alle Gemeinden an die Beschränkung auf sieben Diakone gehalten, kleinere die Zahl unterschritten haben.

Das Amt des Diakons muß schon sehr früh entstanden sein. Die Grüße in Phil 1,1 an alle Heiligen mit ihren Bischöfen und Diakonen wurden bereits erwähnt mit dem Hinweis, daß es sich bei ihnen wenn nicht um festumrissene Ämter, so doch um geprägte Titel handelt, die bereits einen bestimmten Aufgabenbereich umschreiben. Andere Hinweise in Röm 16,1 und 1 Kor 12,28 deuten an, daß es in paulinischen Gemeinden Diakone (vielleicht auch weibliche) gegeben hat. Die früheste Bezeugung des Diakons im griechisch-hellenistischen Raum braucht aber nicht zu bedeuten, daß er auch dort entstanden ist. Die amtliche Verankerung der Gemeindecaritas kann durchaus im judenchristlichen Raum erfolgt sein, in dem auch die Entstehung des Leitungsamtes vermutet werden darf.

In 1 Tim 3,8 wird vom Diakon verlangt, er solle nicht doppelzüngig, nicht dem Weingenuß ergeben und nicht gewinnsüchtig sein. Lehrbegabung wird nicht verlangt. Tatsächlich scheint sich seine Arbeit anfangs auf die Caritas beschränkt zu haben, die allerdings eine anspruchsvolle und zeitintensive Tätigkeit erforderte. Im Laufe der Zeit blieb es nicht beim »Tischdienst«, wenngleich die Verwaltung der »Armenkasse« unter Aufsicht des Bischofs und unabhängig von den Presbytern immer zu den vornehmsten Aufgaben der Diakone gehört hat und ihren nicht unerheblichen Einfluß in den Gemeinden begründete.

Die enge Zusammenarbeit mit dem Bischof übertrug den Diakonen administrative Aufgaben. Aus der Caritasarbeit, insbesondere dem Umgang mit den Gaben für die Armenspenden, erwuchs ihre liturgische Beteiligung bei der Gabenbereitung, der Austeilung der Eucharistie an Abwesende und Kranke, später ebenfalls die Spendung des Kelches. Auch bei der Taufe leisteten sie Hilfestellung.

Einen Mangel an Amtsträgern hat es in nachapostolischer Zeit und in der Zeit der Verfolgung nicht gegeben. Es gibt mannigfaltige Hinweise auf das Bemühen, geeignete Kandidaten zu wählen und Ehrgeizlinge abzuwehren, aber Klagen über fehlende Bewerber für die verschiedenen Stufen des kirchlichen *ordo* finden sich nirgends. Daß es trotz kaiserlicher Dekrete, die sich gezielt gegen den Klerus wandten, keinen Mangel gegeben hat, ist nicht unwahrscheinlich. Gefahr lähmt nicht nur, sie fordert ebenso Mut und Widerstand heraus. Aber auch als im 4. Jahrhundert die Kirche zunächst frei und dann zunehmend staatlich begünstigt wird, hat es trotz des Aufkommens zölibatärer Zugangsbeschränkungen, die von Anfang an für alle drei Ämter galten, keinen Mangel an geeigneten Bewerbern gegeben. Die Aufnahme in den Klerus bedeutete einen sozialen Aufstieg und vergrößerte Ansehen, Wissen und Einkommen. Zulassungsbeschränkungen aufgrund fehlender spezieller Ausbildungsgänge gab es in frühchristlicher Zeit nicht. Die Kirche war die geistig-religiös führende Kraft der Zeit, in der die gebildeten Männer als die führende Bischöfe großer Gemeinden ein angemessenes Betätigungsfeld fanden.

3. Nichtamtliche Aufgaben und Stände

Ein eindrucksvolles Zeugnis über die Zahl und Vielfalt des Klerus um die Mitte des 3. Jahrhunderts findet sich im Brief des römischen Bischofs Cornelius an seinen Amtskollegen Fabius in Antiochien, wobei allerdings zu beachten ist, daß es sich um

eine Momentaufnahme handelt, die für andere Gemeinden keine Gültigkeit besitzen muß. Um Fabius über den Presbyter Novatian aufzuklären, der sich in Rom zum Gegenbischof hatte aufstellen lassen, schreibt Cornelius: »Jener ›Verteidiger des Evangeliums‹ begriff nicht, daß in einer katholischen Gemeinde [Rom] nur ein Bischof sein dürfe, in der es, wie er wohl wußte ... 46 Presbyter, sieben Diakone, sieben Subdiakone, 42 Akoluthen, 52 Exorzisten, Lektoren, Ostiarier und über 1500 Witwen und Hilfsbedürftige gibt, welche alle die Gnade und Güte des Herrn ernährt« (Eusebius, Hist. eccl. 6,43,11f.).

Der Subdiakonat wird im 3. Jahrhundert in der Traditio apostolica bezeugt, wobei betont wird, daß die entsprechenden Männer nicht durch Handauflegung bestellt, sondern ernannt werden, um dem Diakon zu folgen (Trad. apost. 13). Die von Cornelius angeführten Klerikerzahlen sind durchaus plausibel. Geht man von etwa 20 Titelkirchen um diese Zeit in Rom aus, kann man mit bis zu drei Presbytern an jedem Titulus rechnen. Auch die Zahl der Akoluthen dürfte stimmen, wenn man sie als die *sequentes* der Presbyter betrachtet, die nicht mit spezifischen Funktionen betraut waren, sondern als deren *ministri* fungierten. Jedenfalls haben die Akoluthen, die man ebenfalls in Karthago (Cyprian, Ep. 7,34.52) kannte, auch liturgische Dienste übernommen. Sie brachten Hostien aus der Papstmesse in die Titelkirchen Roms (Innocenz I, Ep. ad Decentium 8), und halfen bei der Brotbrechung und bei der Firmung. Aus dem gelegentlichen Dienst des Vorlesens im urchristlichen Gottesdienst erwuchs der Lektorat als selbständiges Laienamt; seit dem 3. Jahrhundert entwickelte sich daraus ein niederer Weihegrad, der seit dem 6. Jahrhundert eine unerläßliche Vorstufe zum höheren Klerikeramt ist. Da es keine spezielle Klerikerausbildung gab, sollte damit sichergestellt werden, daß vor allem im ländlichen Raum (Gallien) Presbyter und Diakone wenigstens lesen und die liturgischen Texte vortragen können. Im Westen wurden vom 4. Jahrhundert an Knaben als Lektoren angestellt (vgl. Siricius, Ep. ad Himerium 9) und seit dem 5. Jahrhundert in eigenen Kommunitäten herangebildet (vgl. Konzilien von Vaison [529] und Toledo [531]). Aus dem ungebundenen exorzistischen Wirken der urchristlichen Charismatiker (vgl. Trad. Apost. 15) entstand der Exorzistat als Dienst bei der Taufvorbereitung durch Lehre und Beschwörungen (bezeugt für Rom im Brief des Cornelius, für Kleinasien bei Firmilianos v. Cäsarea, Ep. 23). Im 4./5. Jahrhundert verschwand dieser Dienst, wurde um 500 in Gallien jedoch neu belebt als Vorstufe zum höheren Klerikeramt. Der von Cornelius erwähnte Ostiariat, eine Art Sakristandienst, wurde im 4. Jahrhundert ebenfalls Durchgangsstufe zu den höheren Weihen.

Wie die niederen Kleriker für ihre Dienste beauftragt wurden, ist unsicher. Es sind einige entsprechende Weihegebete erhalten; den Kandidaten wurden aber nicht die Hände aufgelegt. Ebenso werden nicht alle besoldet oder von der Gemeinde unterstützt worden sein, sondern ihren Dienst ehrenamtlich verrichtet haben. Zum niederen Klerus zählten auch die Fossoren, die für das Bestattungswesen zuständig waren. Sie hatten die unterirdischen Gänge und Grabstätten auszugraben, Leichen zu bestatten, Inschriften anzufertigen und anzubringen, die Gräber mit Malereien oder Skulpturen auszuschmücken und Sarkophage aufzustellen. Um 300 werden sie erstmals in den Gesta apud Zenophilum zusammen mit der kirchlichen Hierarchie erwähnt; sie gehörten vielleicht zu den Ostiariern.

Eigene Erwähnung verdienen Frauen im kirchlichen Dienst. Die Evangelien berichten an mehreren Stellen von Frauen, die Jesus dienten, ihn bis zum Ort der Kreuzigung folgten und die ersten Zeugen seiner Auferstehung waren (Mt 28,1/10; Mk 16,1/11; Lk 24,1/11; Joh 20,1f.11/8). Lukas erwähnt ausdrücklich, daß Jesus bei seinen Wanderungen durch Galiläa neben den Zwölfen von Frauen begleitet wurde, die ihn und seine Jünger »unterstützten mit dem, was sie besaßen« (Lk 8,3). Allerdings gehören sie nicht zum Apostelkreis; sie folgten aus eigenem Antrieb, ohne von Jesus ausdrücklich berufen worden zu sein.

Auch in der Urgemeinde von Jerusalem und am Beginn der Mission werden namentlich Frauen genannt. In Joppe kümmerte sich die Jüngerin Tabita um hilfsbedürftige Witwen (Apg 9,36.39); in Jerusalem stellte Maria, die Mutter des Markus, ihr Haus der Gemeinde zur Verfügung (Apg 12,12); in Philippi beherbergte die Purpurhändlerin Lydia Paulus und seine Begleiter (Apg 16,13/5). Bemerkenswert häufig tauchen Frauen in den Grußlisten des Paulus auf: Phöbe, *diakonos* der Gemeinde von Kenchreä, Priska, Maria und andere genannte und ungenannte Personen. Besonders hervorgehoben wird neben Andronikus eine Frau namens Junias, die Paulus als »angesehene Apostel« bezeichnet (Röm 16,1/16).

Frauen besitzen prophetisches Charisma. Die weissagenden Töchter des Philippus standen in hohem Ansehen (Apg 21,9). In Korinth redeten und beteten Frauen wie Männer in prophetischer Verzückung (1 Kor 11,4f.). Gegen das Prophezeien und Zungenreden von Frauen spricht nicht 1 Kor 14,34: »Die Frauen sollen in der Versammlung schweigen«. Entweder handelt es sich bei dem Schweigegebot, »wie das Gesetz es fordert«, um eine spätere judenchristliche Interpolation oder es verbietet ungestümes Dazwischenfragen, um die an und für sich schon schwierig aufrechtzuerhaltende Ordnung bei einem charismatisch bewegten Gottesdienst nicht noch mehr zu erschweren.

Was Paulus zu Unrecht angelastet wird, findet sich tatsächlich ungefähr zwei Generationen später in 1 Tim 2,11/4 ausgesprochen. Wahrscheinlich hat das Verbot mit der antignostischen Stellung der Pastoralbriefe zu tun, die zwar gegen das Lehren, aber nicht insgesamt gegen die Mitwirkung von Frauen in der Gemeinde sind. Der Tugendspiegel für Amtsträger von 1 Tim 3,11 verlangt: »Ebenso sollen die Frauen ehrbar sein, nicht verleumderisch, sondern nüchtern und in allem zuverlässig«. Wegen des Zusammenhangs, der Amtsträgerqualifikationen beschreibt, könnten hier die Voraussetzungen für ein Dienstamt von Frauen genannt sein, das neben Bischöfen und Diakonen allerdings keinen Namen hat und dessen Funktionen aus dem Tugendspiegel allein nicht abgeleitet werden können.

Größere Nachwirkungen hat 1 Tim 5,3/16 mit den Anweisungen über die Witwen gehabt. Vordergründig geht es um die Fürsorgepflicht der Gemeinde für diese besonders hilfsbedürftige Personengruppe. In der Beschreibung der Witwen, »die wirklich Witwen sind«, finden sich aber auch Wendungen, die über die Feststellung der Versorgungsnotlage hinausgehen. Nur einmal verheiratet gewesen zu sein, entspricht den Amtsvoraussetzungen für Bischöfe und Diakone (1 Tim 3,2.12), hat dagegen ebenso wie die moralischen Qualitäten, die verlangt werden, mit materieller Bedürftigkeit wenig zu tun. Die wahre Witwe soll beharrlich und inständig zu Gott beten bei Tag und Nacht. Alter, Erfahrung und guter Leumund machen sie geeignet, jun-

gen Frauen beizustehen und sie im Glauben zu unterweisen. Der 1. Timotheusbrief enthält in seinem Witwenpassus zwar keine Beschreibung eines fest umrissenen Amtes, aber doch Ansatzpunke, die weiter entfaltet werden konnten – und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen führte die Versorgung gemeinde-anerkannter Witwen dazu, daß sie zusammen mit den Jungfrauen Gebet und caritative Sorge um Waisen, Kranke und Gefangene nicht aus rein persönlichem Engagement ausübten, sondern als Stand, von dem eine beispielhaft christliche Lebensweise erwartet wurde. Ignatius von Antiochien bestätigt dieses Zusammenwachsen, wenn er am Schluß seines Briefes an die Smyrnäer die Familien der Brüder mit ihren Frauen und Kindern grüßt, »sowie die Jungfrauen, die Witwen genannt werden« (Ign. Smyr. 13,1). Die jungfräulichen Asketinnen, die nicht lange darauf beginnen, in klosterähnlichen Gemeinschaften zu wohnen, tragen also den Standesnahmen »Witwe«.

Im 3. Jahrhundert mehren sich die Zeugnisse für den Witwenstand, der bestimmte Privilegien und Verpflichtungen besaß, aber von kirchlichen Amtsfunktionen – wie alle übrigen Frauen auch – ausdrücklich ausgeschlossen wurde. Einen Grund dafür nennt Tertullian, wenn er sarkastisch über Frauen in häretischen Gemeinden bemerkt: »... wie frech und anmaßend sind sie! Sie unterstehen sich zu lehren, zu disputieren, Exorzismen vorzunehmen, Heilungen zu versprechen, vielleicht auch noch zu taufen« (Praesr. haer. 41,5). Zu taufen ist Vorrecht des Bischofs, mit seiner Erlaubnis auch des Presbyters und Diakons. Notfalls darf jeder Christ taufen, ausgenommen die Frauen. Sonst kommt es am Ende noch so weit – wie es die von Tertullian geschmähten Paulusakten berichten –, daß eine Frau, Thekla, sich selber tauft (Bapt. 17). Hier wird der religionsgeschichtliche Hintergrund frühchristlicher Lehr- und Taufverbote für Frauen erkennbar; man fürchtete Zustände, wie sie in ekstatischen Gruppen, z.B. bei den Montanisten, vorkamen.

Tertullian kennt Jungfrauen und Witwen, die einen besonderen kirchlichen Stand bilden. Sie werden versorgt, geehrt und dienen der Gemeinde mit ihren Gaben: Enthaltsamkeit, Gebet und Hilfe für bestimmte Gemeindemitglieder. Sie sind ein *ordo*, gehören aber nicht zum Klerus, ebensowenig wie in der Traditio Apostolica, in der bestimmt wird, die Witwe werde etabliert, aber nicht ordiniert (*instituitur non ordinatur*); ihr werden nicht die Hände aufgelegt, weil sie keinen liturgischen Dienst versieht (Trad. Apost. 10). Der Witwenstand entwickelte sich auch im weiteren Verlauf des 3. Jahrhunderts nicht zu einem kirchlichen Amt, sondern wurde mehr und mehr von der aktiven Gemeindearbeit isoliert (vgl. Didaskalia 3,5/11). An seine Stelle traten – unterschiedlich organisiert und mit bestimmten Kompetenzen ausgestattet – an einigen Orten weibliche Diakone.

Den wichtigsten Hinweis liefert die Didaskalia, in der der Bischof aufgefordert wird, sich Helfer für die Seelsorgsarbeit auszuwählen und sie zu männlichen und weiblichen Diakonen zu bestellen, letztere zum Dienst an den Frauen, vor allem in heidnischen Häusern, in die der Bischof keinen Mann schicken konnte (Didaskalia 3,16). Auch bei der Taufsalbung der Frauen sind wegen der Schicklichkeit weibliche Diakone vonnöten, desgleichen für den Unterricht der weiblichen Neophyten. Weiter sollen sie kranke Frauen in der Gemeinde besuchen, waschen und pflegen. Wenn dann noch gefordert wird (3,19), Diakon und Diakonisse – wie sie später genannt wird – sollten einig im Rat und eines Sinnes im gemeinsamen Dienst sein,

selbst wenn derselbe Geist der Diakonie in zwei Körpern wohne, könnte der Eindruck von Gleichberechtigung entstehen. Die galt aber nur für die caritativen Aufgaben; im liturgischen Dienst beschränkte sich die Wirksamkeit der Diakonissen auf die Assistenz bei der Taufe von Frauen; bei der Eucharistiefeier blieben sie im Wirkungsbereich der Didaskalia von jeglicher Mitwirkung am Altar ausgeschlossen.

Doch auch diese bescheidene Mitwirkung ging in der Folgezeit wieder verloren. Zwar bezeugen die Apostolischen Konstitutionen, die gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Didaskalia gleichsam fortschreiben, eine Diakonissenweihe und teilen auch das zu verwendende Weihegebet mit (Const. Apost. 8, 20), aber bereits Kanon 19 des Konzils von Nizäa (325) hatte festgestellt, daß Diakonissen den Laien zugerechnet werden müßten, da sie keine Weihe empfangen hätten. Bei örtlichen Verschiedenheiten im einzelnen wurde der in der Didaskalia erreichte Stand einer amtlichen Beauftragung von Frauen für bestimmte liturgische und caritative Dienste nicht weiter verfolgt, sondern im Lauf der Zeit wieder abgebaut. Wo sich liturgische Elemente einer Ordination von Frauen erhalten haben, wurden sie zu einer Spielart zwischen Witwengelübden und Äbtissinnenweihe.

4. Folgerungen

Die Aufgaben in einer Gemeinde (Eucharistiefeier, Verkündigung und Bewahrung der wahren Lehre, Gemeindeleitung, caritative Versorgung) konnte in den allerersten Anfängen und nur für kurze Zeit zunächst von geistbegabten Christen wahrgenommen werden. Schon bald ergab sich die Notwendigkeit (vgl. Didache), Dienste, die für die Gemeinde unverzichtbar waren, bewährten und geprüften Personen durch amtliche Beauftragung zu übertragen und ihnen die Vollmacht dazu durch Weihe zu verleihen. Auf einen charismatisch erweckten Zungenredner konnte eine Gemeinde notfalls verzichten, nicht jedoch auf jemand, der die Vollmacht besaß zu leiten, zu versöhnen und über die Lehre zu wachen. Die Weihe eines Bischofs, Presbyters oder Diakons erfolgte in frühchristlicher Zeit immer im Hinblick auf eine konkrete Gemeinde. Der Ordinierte sollte mit den Vollmachten ausgestattet werden, die ihn zum Dienst in der Gemeinde befähigten. Dazu gehörte selbstverständlich die Spendung der Sakramente. Ein Auseinanderfallen von Leitungs- und Sakramentenvollmacht erschien undenkbar. Bis Cyprian sind Vollmacht zur Sakramentenspendung und Beauftragung für die Gemeindeleitung so eng miteinander verbunden, daß ein Bischof z.B. erstere verliert, wenn er – aus welchen Gründen auch immer – die Gemeindeleitung aufgeben muß. Erst Augustinus löst die Vollmacht zur Sakramentenspendung von der Funktion und persönlichen Würdigkeit des Spenders. Im Mittelalter werden Weihen absolut, ohne Hinordnung auf eine Gemeindefunktion gespendet; die Laterankonzilien definieren den Priester durch seine Vollmacht, die Wandlungsworte sprechen zu können. Geschah die Entkoppelung von Sakramentenspendung und Gemeindeleitung damals wegen einer *abundantia clericorum*, so zwingt heute das Gegenteil zu ähnlichen Versuchen.

Einen Mangel an Bewerbern für das kirchliche Amt hat es in frühchristlicher Zeit nicht gegeben. Das hat dazu geführt, daß neben dem dreigestuften Ordo keine wei-

teren mit sakramentaler Bevollmächtigung versehenen Ämter entstanden sind. Insbesondere die wichtige Funktion des Lehrers hat sich nie zu einem eigenständigen Amt entwickelt. Nach dem Untergang des Montanismus und der frühchristlichen Propheten wird die Funktion der Lehrer von den Amtsträgern mitübernommen. Die Abkoppelung der Lehre vom Amt hat es ermöglicht, daß auch Frauen als Kirchenlehrerinnen anerkannt worden sind und in unserer Zeit als Religionslehrerinnen und Theologieprofessorinnen eine für das Leben der Kirche wichtige Funktion übernehmen können.

Die Grammatik der Zustimmung

Newmans »egotistische« Theologie

Von Lothar Kuld

I. Newmans Kritik des Rationalismus

Eine Einführung in Newmans Theologie kann damit beginnen, daß man sich seine Einstellung zum Rationalismus des 19. Jahrhunderts klarmacht.[1] Die Auseinandersetzung mit dem Rationalismus in der Religion, wie man genauer sagen muß, durchzieht Newmans gesamtes theologisches Denken. Er meinte damit eine Intellektualität, die den Glauben der Vernunft unterordnete und Gewißheit von Beweisen abhängig machte. Es waren nicht die schlechtesten Köpfe der damaligen Zeit, die aus einer gewissen intellektuellen Redlichkeit heraus nur das wirklich als gewiß annehmen wollten, was auch bewiesen war. Newman begegnete dieser Haltung exemplarisch bei William Froude (1810-1879), der 1859 an Newman schrieb: »Stärker als ich sonst etwas glaube, glaube ich dies: Daß ... in allem ein Element von Unsicherheit ist. Daß ... sogar die allergrößte erreichbare Wahrscheinlichkeit den Geist nicht berechtigt, das Residuum des Zweifels aufzugeben ... unsere ›Zweifel‹ erscheinen mir in der Tat als *heilig*« (LD XIX, 270). Die Folge dieses Denkens waren Skeptizismus und Agnostizismus oder allgemein gesagt: die Unfähigkeit zum Glauben.

Die zeitgenössische Apologetik antwortete darauf mit dem Versuch, die Wahrscheinlichkeit von Offenbarung durch die Wahrscheinlichkeit von Wundern zu be-

1 Die Kürzel im Text entsprechen den Abkürzungen von J. Artz, Newman Lexikon. Mainz 1975, Sp. XIV-XVII: A = Apologia pro vita sua. Mainz 1951; B = Briefe und Tagebücher aus der kath. Zeit seines Lebens. Mainz 1957; G = Zur Philosophie und Theologie des Glaubens: Oxforder Universitätspredigten ... Mainz 1964; LD = The Letters and Diaries of J.H. Newman, ed. at the Birmingham Oratory, 1961ff.; P = Polemische Schriften. Mainz 1959; U = Vom Wesen der Universität. Mainz 1960; Z = Entwurf einer Zustimmungslehre. Mainz 1961; Ward = W. Ward, The Life of J.H. Cardinal Newman. Based on his private journals and correspondence, 2 Bde. London [1912] 1970.

weisen.[2] Andere Theologen gaben unter dem Eindruck der rationalistischen Mentalität ihres Jahrhunderts all das menschlich Unbegreifliche, Wunder und Geheimnis des Glaubens zugunsten einer allgemein akzeptablen Vernünftigkeit auf. Ein Beispiel dieser Theologie war für Newman J. Abbotts *Corner Stone*, eine Christologie ohne Christus. Jesus erscheint da eher als Gentleman, der eine feine Lebensart hatte, Sinn für Ästhetik besaß, gern wanderte und gewiß schöne Kleider getragen haben mußte, wenn die Soldaten unterm Kreuz darum würfelten.[3]

Newmans Kritik dieses Rationalismus in Theologie und Glaube kann man kurz so zusammenfassen:

1. Die Herrschaft der Vernunft über den Glauben zerstört den Glauben dadurch, daß sie das, was nicht vernünftig erscheint und sich der Vernunft des Menschen entzieht, nicht mehr zur Darstellung kommen läßt.

2. Sie macht daher unfähig zum Glauben. Der Rationalist ist ein Mensch, der erst alles bewiesen haben will, bevor er glaubt. Newman hält dagegen die psychologische Tatsache, daß wir im Alltagsleben vielfach auf Wahrscheinlichkeit hin handeln und gar nicht anders können. Niemand von uns käme z.B. je über eine Straße, wenn er vorher mit absoluter Gewißheit bewiesen haben möchte, daß er auch heil hinüber kommt. Wie wir in solch alltäglichen Handlungssituationen nicht warten können, bis alles bewiesen ist – andernfalls käme das Leben zum Stillstand –, so können wir auch im Glaubensvollzug nicht warten. Das Leben ist nicht lang genug für eine Religion aus Beweisen, sagt Newman.

3. Daher geht auch eine Theologie, die sich an tatsächlichen oder vermeintlichen Beweisen für das Christentum aufhält, im Grunde ins Leere. Sie wird einen Rationalisten nicht zum Glauben bringen. Denn aufgehalten mit Beweisen und in der Tat kaum widerlegbar, solange er abstrakt und theoretisch bleibt (vgl. Z 188), beschäftigt sich der Rationalist mit einer Religion, die gut ist für Bibliotheken, wie Newman ironisch anmerkt, aber den Wechselfällen des Lebens nicht standhalten wird. Kein Mensch will nämlich ein Märtyrer für Schlußfolgerungen sein. Deshalb sagt Newman: Logik führt nicht zum Glauben.

4. Bei all dem geht es nicht um den Gegensatz von Rationalismus und Irrationalismus. Worum es geht, ist die Frage nach der Vernunft des Glaubens. Denn nicht nur der Gebildete, auch der sog. einfache Mann, der von logischen Beweisen und wissenschaftlicher Beweisführung nichts weiß, hat Gründe für seinen Glauben. Er kann sie, sagt Newman, vielleicht nicht nennen. Ja, gerade jene, die in Fragen des Glaubens und der Frömmigkeit unsere stillen Vorbilder sind, wissen oft am wenigsten zu sagen, wie sie dazu gekommen sind (G 68). Trotzdem haben sie natürlich ihre guten Gründe.

Um den Aufweis der Logik dieses Glaubens geht es Newman. Ihr Spezifikum ist »Egotismus«, ein Newmanscher Terminus, der Newmans Interesse am Konkreten

---

2 W. Paley, A view of the Evidences of Christianity (1794). Dieses Buch war in Cambridge ab 1812 für alle anglikanischen Theologen Pflichtlektüre (Z 417, Anm. 284) und lag den apologetischen Vorlesungen zugrunde, die Newman in Oxford hörte (U 335, Anm. 26; vgl. Artz, Newman-Lexikon, Sp. 808).

3 J.H. Newman, On the Introduction of Rationalistic Principles into revealed Religion, in: Ders., Essays critical and historical, I. London 1871, S. 30-101.

und Individuellen vielleicht am klarsten ausdrückt. Newman ist davon überzeugt, daß »bei religiösem Suchen [...] jeder nur für sich selber sprechen [kann], und für sich selber hat er ein Recht zu sprechen. Seine eigenen Erfahrungen reichen hin für ihn selber, aber für andere kann er nicht sprechen« (Z 270). »Egotismus« ist so verstanden »echte Bescheidenheit« (ebd.). Er ist eine theologische Haltung, die sich entschlossen hat, konkret zu sprechen, also davon, »was die [eigene] Erfahrung des täglichen Lebens über die Macht des Glaubens lehrt« (an W. Froude, 29. April 1879, Ward II, 589).

II. Das Allgemeine der Theologie und das Besondere des Glaubens

Alles liegt zunächst einmal daran, wie ich den Gegenstand des Glaubens erfasse. Ich kann vom Glauben in Begriffen der Theologie sprechen, systematisch, theoretisch, abstrakt, allgemein. Dann habe ich den Gegenstand des Glaubens »begrifflich« erfaßt. Ich kann vom Glauben aber auch einfach als einer Wirklichkeit sprechen, persönlich, individuell, bildhaft, unwissenschaftlich, ohne ein besonderes System, aber eben als einer Wirklichkeit, die so wirklich ist wie ich selbst, und so dann auch die Glaubenssätze als eine Wirklichkeit erfassen. Dann habe ich den Gegenstand des Glaubens »real« erfaßt, sagt Newman. In dem Maße, wie die begriffliche Erfassung an System, allgemeiner Gültigkeit und Klarheit des Begriffs gewinnt, verliert sie an Leben; aber niemand kann ein Leben der Begriffe führen. So hat auch der Glaube »es mit dem Realen zu tun, und das Reale ist das Besondere. Theologie hat es mit Begriffen zu tun, und das Begriffliche ist das Allgemeine und Systematische« (Z 98). Hinter den Begriffen der Theologie ist daher allemal eine Geschichte zu erzählen, die konkret macht, was die Begriffe meinen. Es ist zu erzählen von »mannigfache[n] Erfahrungen« und »bestimmende[n] Ursachen ..., die wiederum kombiniert sind: durch warme oder kräftige Vorstellungskraft, große Empfänglichkeit ... Meditation ..., elterliches Beispiel ..., religiöse Freunde« (Z 60f.).

Diese Verhältnisbestimmung von Theologie und Glaube wäre nach Newman freilich unvollständig, wenn sie den Zusammenhang vergessen würde, in dem Glaube zu Theologie, Frömmigkeit zu Dogma, steht. Theologie kann man gut auch ohne Glauben treiben, solange man theoretisch bleibt. Nicht so der Glaube. Er bedarf des Intellekts ebenso wie der Einbildungskraft. Den Aspekt des Imaginativen entfaltet Newman im ersten, den des Intellekts im zweiten Teil seiner *Grammatik*.

III. Die imaginative Seite des Glaubens oder: »Wie wir ein Bild von Gott gewinnen«

Bis zuletzt hat Newman in den Vorarbeiten zur *Grammatik der Zustimmung* (1870) noch von »imaginative« gesprochen, wo er im endgültigen Text dann »real« schreibt. Dieser entstehungsgeschichtliche Zusammenhang ist für die Interpetation der *Grammatik der Zustimmung* äußerst aufschlußreich. Wirklich ist nach Newman für den Menschen das, was er sich vorstellen kann, was auf seine Einbildungskraft Ein-

druck macht und sein Gemüt bewegt. Am 7. September 1861 notiert Newman: »Man kann glauben [was man sich vorstellen kann]; ›verstehen‹ bedeutet ›vorstellen‹; und sicherlich glaube ich nicht, was ich mir nicht *vorstelle*« (Philosophical Notebook. Louvain 1970, S. 153). Die Imagination, nicht zu verwechseln mit einer frei umherschweifenden Phantasie, ist jenes Erkenntnisorgan, das vom Schauen zum Glauben führt, freilich nicht automatisch. Sie kann als Erkenntnisorgan den Glauben nicht schaffen, aber sie stärkt ihn doch dadurch, daß sie dem Menschen, diesem sehenden, fühlenden, anschauenden Wesen (Z 66) den Gegenstand des Glaubens »kräftig« macht. Sein »Herz wird gemeinhin nicht durch den Verstand erreicht, sondern durch die Einbildungskraft aufgrund unmittelbarer Eindrücke, durch das Zeugnis von Tatsachen und Ereignissen, durch Geschichte, durch Beschreibung. Personen beeinflussen uns, Stimmen lassen uns weich werden, Blicke bezwingen uns, Taten entflammen uns« (Z 65). Kein Mensch wird sein Leben für Schlußfolgerungen geben, die lediglich in seinem Kopf existieren. Realitäten dagegen erfassen den ganzen Menschen, sie sind »wirklich«.

1. Imagination im Bereich der natürlichen Religion

»Ich will einmal ein gewöhnliches Kind nehmen, aber eines, das gesichert ist vor Einflüssen, die seine religiösen Instinkte zerstören. Angenommen, es habe gegen seine Eltern gefehlt, so wird es ganz allein und ohne jede Anstrengung, als wäre es die allernatürlichste seiner Handlungen, sich in die Gegenwart Gottes versetzen und Ihn bitten, es wieder in das richtige Verhältnis zu seinen Eltern zu bringen« (Z 79). Newman wußte, daß ein solches Verhalten als etwas lediglich Anerzogenes betrachtet werden kann. Aber dies ist doch nicht die ganze Erklärung. Das Verhalten des Kindes lehrt, meint Newman, daß es ein inneres Bild von einem unbedingt Guten und zum Tun des Guten Rufenden in sich trägt. Wie immer es darauf gekommen sein mag, das Kind hat »ein – wenn auch unvollkommenes – Bild von einem guten Gott, gut in sich selbst, gut in Beziehung zum Kind: ein Bild, bevor noch darüber reflektiert und bevor es vom Kind als ein Begriff erkannt worden ist. Wenn ihm das Wort ›Gott‹ gesagt wird, damit es dies gebrauche, dann kann es das Wort zwar nicht erklären oder definieren. Aber seine Handlungen zeigen doch, daß es ihm weit mehr ist als ein Wort« (Z 80). Dieses viel zitierte Beispiel hatte für Newman selbst unmittelbare Evidenz. Er muß es wohl selbst so erlebt und nun erinnert haben. Ein kleines Stück »egotistischer« Theologie.

2. Imagination im Bereich der christlichen Offenbarungsreligion

Schaut man nun auf den Bereich der christlichen Offenbarungsreligion, dann lehrt die Geschichte des Christentums, daß sich seine Wahrheit »in der Welt nicht als System, nicht durch Bücher, nicht durch Argumente, auch nicht durch weltliche Macht erhalten [hat], sondern durch den persönlichen Einfluß solcher Männer [und Frauen], die zugleich Lehrer und Vorbilder der Wahrheit sind« (G 74). Vorbilder sind

gleichsam die lebendigen Beweise der Christusidee, von der sie selbst bewegt sind. Christen sind – das entfaltet Newman am Schluß seiner *Grammar of Assent* – vom Christusbild durchdrungene Menschen. Sie sind durch die Begegnung mit diesem Bild zum Glauben gekommen. Dieses Bild ist daher das Prinzip der Bekehrung. Es wurde vor allem von den »niederen Klassen« angenommen, »die weder Macht noch Einfluß und Ansehen oder Bildung hatten« (Z 326). Newman kann daher sagen: Es ist das Bild Christi, »das [...] den Glauben schafft.« Und die Gläubigen sind Gemeinschaft dadurch, »daß sie in jenem Bild vereint sind« (Z 325). So ist das Bild Christi das gemeinschaftsbildende Prinzip (Z 325). Oder noch einmal anders gesagt: Der Glaube findet seinen Gegenstand einmal im Bild Christi und dann in der Gemeinschaft derer, die in diesem Bild vereint sind. Dieser inkarnationstheologische und zugleich ekklesiologische Verweisungszusammenhang ist wesentlich für das Verständnis der Newmanschen Theorie der religiösen Imagination. Im Licht dieser Theorie kann man mit Newman die Riten und Bräuche des Christentums als sichtbare Zeichen und Lernorte begreifen, an denen das Christusbild für die Einbildungskraft so lebendig ist, »wie wenn Er auf der Erde wäre, mit einer praktischen Wirksamkeit, die selbst Ungläubige nicht leugnen können« (Z 342).

IV. Die noetische Seite des Glaubens: Wahrscheinlichkeitsdenken, Folgerungssinn, Gewissen

Der Glaube gibt dem Gläubigen zu denken. Auch wenn er für sich selbst Glaubensgewißheit hat, andere werden ihn fragen oder sich selbst fragen, woher die Gewißheit des Glaubens rührt. Newman antwortet in mehreren Schritten:

1. Die Weise, wie wir uns hier im Bereich des Konkreten Gewißheit verschaffen, ist die *Häufung konvergierender Wahrscheinlichkeiten*. Diese Form des Denkens kann auf eine alte bis hin zu Aristoteles zurückreichende erkenntnistheoretische Tradition verweisen.

Berühmt wurde in diesem Zusammenhang Newmans Beispiel vom wetterkundigen Bauern. Dieser sieht an den geringsten Zeichen, die jedes für sich genommen wenig bedeuten, in sachkundiger, auf Erfahrung beruhender Kombination mit anderen Anzeichen, wie das Wetter sich entwickelt. Er kommt zu Schlüssen, die »eher vorhergesehen und vorhergesagt« als zwingend bewiesen sind. Ihr Beweis sind die Fakten. Erkennen heißt hier: dem Sinn für das Richtige folgen.

2. »Diese Kraft, zu beurteilen und zu schließen, nenne ich, wenn sie zu ihrer Vollkommenheit gelangt ist, den *Folgerungssinn*« (*illative sense*, Z 247f.; Hervorhebung hinzugefügt). Newman meinte damit »etwas ganz Gewöhnliches« (an Meynell, 11. November 1869, LD XXIV, 375), etwas, das im alltäglichen Denken immer wieder zu beobachten sei: »Gesunder Menschenverstand, Zufall, sittliches Empfinden, Genialität, die großen Entdecker von Prinzipien, denken nicht in Folgerungen. Sie haben keine Argumente, keine Gründe; sie sehen die Wahrheit, aber sie wissen nicht, auf welche Weise sie sie sehen« (Z 267). Es gibt für sie »keinen letzten Prüfstein der Wahrheit [...] außer dem Zeugnis, das der Geist selber der Wahrheit gibt« (Z 246). »Seine Instrumente sind geistige Akte, nicht die Formeln und Kunstgriffe der Sprache« (Z 246).

Diese Geistestätigkeit ist deshalb nicht analysierbar; sie ist nicht bloß logisch, nicht bloß psychologisch. Sie ist – mehr als einfacher gesunder Menschenverstand – »eine Tätigkeit, die subtiler und umfassender ist als die bloße Würdigung eines syllogistischen Arguments« (Z 222). Und jeder ist hier »sein eigenes Zentrum« (Z 242).

3. Newman war »klar, wieviel Raum hier bleibt für das Hinzutreten des *Willens*« (B 523, Hervorhebung hinzugefügt). Glaube und Zweifel, will Newman sagen, sind auch eine Sache des Willens, der voluntativen Kräfte des Menschen. Wer zweifelt, tut das, weil er zweifeln will. Deshalb wird man ihm mit rationalen Argumenten nie beikommen. Sein Widerstand resultiert nicht aus einem Mangel an Argumenten. Er kommt vielmehr aus dem Menschen selbst, aus dem,

4. was er für möglich hält, wovon er in seinem Denken ernsthaft ausgehen möchte, seinen Vorlieben und Ressentiments. Newman nannte diese nicht weiter hinterfragbaren Ausgangspunkte des Denkens »*first principles*«. Viele Glaubensgespräche fruchten nach Newman schlichtweg deshalb nichts, weil die Voraussetzungen und die auch gedankliche Disposition zum Glauben nicht stimmen: wirkliche Suche, genügender Ernst, Offenheit (vgl. Z 270). Diese Vorbereitung zum Glauben muß jeder für sich selbst leisten. Er ist, sagt Newman, selbst dafür verantwortlich. Es liegt in der Entscheidung des einzelnen, ob er bestimmte Voraussetzungen der Glaubensreflexion annehmen will oder nicht. Eine solche Voraussetzung, die Newman machte und von der er in seiner Theorie der Glaubensbegründung, in seiner Theologie, in seinem Gott-denken ausging, war die Tatsache, daß jeder von uns ein Gewissen hat.

5. Das *Gewissen* war für Newman die Instanz, die der Mensch gebrauchen muß, wenn es um ihn selbst geht. Es ist »dazu geneigt, einem jeden einzelnen die Kenntnis mitzuteilen, die für ihn von äußerster Wichtigkeit ist« (Z 274), und geht ihm daher »näher als irgendein anderes Erkenntnismittel« (Z 274): Im Gewissen geht dem Menschen auf, daß er nicht ein Leben der Begriffe und der Logik führen kann, sondern sein eigenes Leben wirklich leben muß. Was er im Gewissen erkennt, hat immer mit ihm selbst zu tun. »Das Gewissen [ist] nicht ein Urteil über irgendeine spekulative Wahrheit, über eine abstrakte Lehre [...], sondern [bezieht] sich unmittelbar auf ein Verhalten [...], auf etwas, was getan werden muß oder nicht getan werden darf« (P 167). Diesem Urteil entkommt der Mensch nicht. Und wenn er es auch versuchen wollte, so kann er ohne Gewissen doch nicht leben (Z 163).

Wichtig für das Verständnis der Newmanschen Phänomenanalyse ist nun seine Unterscheidung zwischen dem Gewissen als moralischem Sinn für das Gute *(moral sense)* und dem Gewissen, verstanden als Sinn für Verantwortung *(sense of duty)*. Um das Gewissen in diesem zweiten Sinn geht es Newman. Hier zeigt sich: Das Gewissen »ruht nicht in sich selbst, sondern langt in vager Weise vor zu etwas jenseits seiner selbst und erkennt undeutlich eine Billigung seiner Entscheidungen, die höher ist als es selbst und bewiesen ist in jenem scharfen Sinn für Verpflichtung und Verantwortung, der sie trägt« (Z 55). Vom Gewissen geht eine Betroffenheit aus, die sich auf die Details der Lebensführung bezieht und den Menschen keine Ruhe finden läßt, ob er will oder nicht. Diese Emotionen der heimlichem Scham, der stillen Genugtuung, die ein Mensch in der Gewissenserfahrung ganz allein auf sich selbst gestellt macht, sie sind für Newman Zeichen und Zeugnis eines Lebendigen und Personalen und damit Spur jener Transzendenzerfahrung, um die es in Religion geht und

die einer religiösen Deutung offensteht. Deshalb wagt Newman über eine reine Phänomenbeschreibung hinaus schließlich die Aussage: das Gewissen sei fähig, »dem Geist das Bild eines höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, gerecht, mächtig, allsehend, vergeltend. Es ist das schöpferische Prinzip der Religion (Z 77) und »unser großer innerer Lehrer der Religion« (Z 273). »Es versieht den Geist mit einem wirklichen *Bild* von Ihm, als einem Medium der Anbetung« (Z 274), »und es *sagt* ohne jede Besorgnis aus, daß Gott existiert« (2 279). Das Gewissen ist damit der Ort, an dem der Sinn des mit dem Wort »Gott« Gemeinten zu verifizieren ist.

Newman machte nie den Versuch, die Voraussetzung dieses Gedankengangs, daß jeder Mensch von Natur aus ein Gewissen hat, zu beweisen. Er nahm es an, weil es für ihn plausibel war. Er ist diesen Weg der Glaubenserfassung und Glaubensreflexion selbst gegangen. Man denke nur an die zitierte Kindheitserinnerung, an die religiöse Entdeckung des jungen Newman, daß es auf der Welt genau zwei Wesen von absoluter Evidenz gebe: ich selbst und mein Schöpfer (A 22), an seine in der Todeskrankheit von Sizilien beteuerte »Treue zum Licht«, an die von seinem Gewissen geleitete Konversion und die weiteren Entwicklungen seiner Glaubensgeschichte. Newman dachte gewiß, daß das, was ihn überzeugt hat, auch andere überzeugen wird, sofern sie seine Grundannahme akzeptieren können. Dieser »Egotismus« Newmans ist keine Anmaßung; denn auf einem Feld des Glaubens, wo dem Willen des Menschen, seinen Lieblingsgedanken, Wünschen und Grundannahmen soviel Raum gewährt wird, kann eine Einsicht in die wahren Gewißheitsgründe nur in dem Maße gelingen, wie der einzelne sich selbst mitteilt. Nur wer von sich selbst spricht, kann auch vom Gott seines Gewissens sprechen. In heutige Terminologie übersetzt, könnte man vielleicht sagen: Glauben ist ein Selbstversuch. Deshalb sollte, wer vom Glauben wirklichkeitshaltig sprechen will, von sich sprechen.

Seelsorge und Psychotherapie

Anmerkungen zum Phänomen Drewermann

Von Michael Marsch OP

1. Seelsorge oder Psychotherapie?

Seelsorge und Psychotherapie sollte es um ein und dieselbe Wirklichkeit gehen, nämlich um das Heil der Seelen.* Aber die Spannung zwischen beiden ist derart, daß man sich fragen muß: Selbst wenn Vertreter beider Disziplinen gern behaupten, es gehe ihnen um nichts anderes, als Menschen in Not zu heilen und zu helfen – ver-

* Der hier publizierte Vortrag wurde am 23. Mai vergangenen Jahres vom Autor in Heiligkreuztal gehalten.

stehen Seelsorge und Psychotherapie unter denselben Begriffen nicht ganz verschiedene Wirklichkeiten? Was bedeutet ihnen »Seele«, was heißt für sie »Heil«?

Zunächst darum die Frage: Was verstehen wir unter Seele und Heil in der Bibel, genauer gesagt, was sollten diese Wirklichkeiten für die Praxis der Seelsorge bedeuten? Und danach: Wie definiert man Seele und Heilung in der Psychotherapie?

»Seele«, hebräisch NEFESCH, ist im Alten Testament ein Wort, das ursprünglich »Gurgel« bedeutet, also das Organ, durch das der Mensch Nahrung aufnimmt und gleichzeitig seine Unersättlichkeit herausschreit, nämlich seinen Heißhunger nach Gott. Im Neuen Testament heißt es von der Seele: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ist« (Röm 5,5). Die Seele ist biblisch gesehen also zwar ein menschliches Organ, aber jenes, das dazu bestimmt ist, die Liebe Gottes aufzunehmen und zu bewahren. Das Heil des Menschen besteht nach der Aussage der Bibel letztlich in der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes. Wir können deutsch auch sagen, Heil ist das Einswerden mit dem Heiland.

Im Gegensatz dazu ist in allen psychotherapeutischen Schulen, deren philosophisches Vorverständnis fast ausnahmslos atheistisch und posivistisch ist, also rein materialistisch, die Seele eine rein innermenschliche Wirklichkeit. Unter Heilung verstehen die meisten tiefenpsychologischen Schulen die Bewußtmachung frühkindlicher Verletzungen und die Bearbeitung daraus entstehender Konflikte. Von einer Mitwirkung Gottes bei diesem Heilungsprozeß kann keine Rede sein, weil Gott für die meisten psychotherapeutischen Schulen nicht existiert, zumindest nicht als ein personales Gegenüber metaphysischer Natur wie in der christlichen Offenbarung.

Seelsorge und Psychotherapie haben also nicht nur ganz verschiedene Ansätze, sondern auch unterschiedliche Methoden und Zielsetzungen. Die Spannung zwischen beiden Zugängen zum Menschen wächst noch immer, die Kluft scheint kaum mehr überbrückbar. Zum besseren Verständnis der aktuellen Schwierigkeiten können wir uns fragen: War das immer so? Oder wie hat sich das entwickelt?

Für die entstandene Diskrepanz zwischen Seelsorge und Psychotherapie möchte ich hier nur drei Gründe von vielen nennen, die mir für unseren Kontext besonders wichtig scheinen.

1. Im Evangelium und in der Tradition der Kirche bildeten Seelsorge und Psychotherapie lange Zeit eine Einheit. Jesus und Paulus haben zwar weder Freud noch Jung gelesen, aber sie verstanden von der Seele, ihren Störungen und Heilungsmöglichkeiten unendlich viel mehr als die meisten heutigen Analytiker. Einen als intellektuell minderbegabten Seelsorger wie den heiligen Pfarrer von Ars kann man um die Tiefe und die Präzision seines analytischen Scharfblicks nur beneiden! Das gilt für einen heiligen Benedikt, Franziskus und Ignatius ganz ähnlich.

2. Das Menschenbild dieser Gottesmänner war theozentrisch. Das heißt, für sie war es selbstverständlich, daß der Mensch von Gott geschaffen und erlöst und Tempel des Heiligen Geistes ist – und genauso selbstverständlich war es für sie, daß der Mensch »mit all seinen Kräften, von ganzem Herzen und mit ganzem Verstand« nach Gott strebt. Damit verbunden war für sie die Ehrfurcht vor dem Geheimnis eines jeden Menschen, vor seiner Freiheit und Würde. Diese Grundhaltung war entscheidend für ihren gleichzeitig seelsorglichen und therapeutischen Ansatz – therapeutisch im ursprünglichen Sinn des Wortes: Das griechische *therapeuo* bedeutet zu-

nächst nicht »heilen«, sondern »anbeten, nahe sein, dienen« und erst später im abgeleiteten Sinn »heilen« im Sinn der Wiederherstellung von etwas Zerstörtem.
3. Zum theozentrischen Menschenbild gehört eine Werthierarchie, die uns kaum mehr geläufig ist. Auch als engagierte Christen nehmen wir heute als selbstverständlich an: erst der Leib, dann die Seele, dann der Geist. Wenn ich andauernd Bauchweh habe, werde ich schwermütig und bekomme Zweifel an der Güte Gottes. Das ist aber keineswegs biblisch gedacht, sondern rein naturwissenschaftlich, das heißt atheistisch und materialistisch. Für die Bibel gilt gerade umgekehrt: erst der Geist, dann die Seele, dann der Leib. Weil ich Glaubenszweifel habe, werde ich depressiv und fühle mich körperlich unwohl. Das wäre biblisch gedacht normal, kommt uns heute aber eher extravagant vor.

Warum und seit wann ist das so? Wo in der europäischen Geistesgeschichte findet sich der große Bruch – oder vielleicht eher der allmähliche Übergang? Wann und wie sind wir von der biblischen Werthierarchie: erst der Geist, dann die Seele, dann der Leib unbemerkt hinübergeglitten in das atheistisch-materialistische Denken der Naturwissenschaft? Die für unseren Kontext entscheidende Epoche ist sicher die Aufklärung, also das 17. und 18. Jahrhundert, auch wenn die Wurzeln dieses Prozesses zurückreichen bis in die Zeit der Renaissance und der Reformation. Die Parole der französischen Revolution von 1789: »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« bedeutet für viele Denker, die sich von nun an auch Freigeister oder Freidenker nennen: Wir sind frei von der Vorstellung, es müßte einen Gott geben, der uns geschaffen hat und natürlich auch: Wir sind frei von einer Kirche und ihrer Lehre, die uns vorschreibt, wie wir uns zu verhalten haben. Der Mensch wird zum Mittelpunkt des Universums: Was allein zählt, ist sein Denken und Verstehen, seine Phantasien und Träume, seine Wirklichkeit und Wirksamkeit.

Die ebenso revolutionäre Forderung der Gleichheit führt unter anderem zum Studium und zum Vergleich der Weltreligionen. Die bis dahin weitgehend unangefochtene Glaubensüberzeugung von der geschichtlichen Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes, der Mensch geworden ist in der Person Jesu Christi, wird zu einer umstrittenen Idee. Gott wird zu einer mit dem Verstand nicht faßbaren Hypothese, Jesus zu einem Mythos unter anderen. Das Leiden der Menschen wird nicht mehr als etwas verstanden, das auch von Gott gegeben sein kann, sondern Krankheit und alle anderen Formen des Übels sind Störungen des Organismus, der rein mechanistisch verstanden wird. Heilung ist von nun an eine Angelegenheit menschlichen Wissens und Könnens. Wie der Leib ist auch die Seele nicht länger ein gottgeschaffenes Geheimnis, sondern Objekt naturwissenschaftlicher Forschung und Analyse.

Die Machbarkeit aller Dinge wird zur wesentlichen Forderung einer Menschheit, die Gott zu ihrem Wohlbefinden und Fortschritt nicht länger braucht. Wird aber Gott von einem persönlichen Gegenüber, das sich liebevoll um mein Leben kümmert, zu einem abstrakten Prinzip, so bricht die Moral aus dem Geheimnis der Liebe Gottes heraus und verkümmert zu einem juristischen Kodex, für dessen Einhaltung wohldefinierte Normen sorgen. Von einem derartigen Gottesbild und der davon abgeleiteten Seelsorge-Praxis sind wir bis heute noch nicht frei. Bei meinem Theologiestudium vor 25 Jahren habe ich ein Handbuch der Moraltheologie seitenweise auswendig lernen müssen, in dem zu lesen stand, wer am Freitag bis zu

60 Gramm Leberwurst ißt, begeht eine leichte Sünde, wer mehr als 60 Gramm Leberwurst ißt, hat eine schwere Sünde begangen. Man brauchte also nur am Freitag mit der Briefwaage zu frühstücken, dann wußte man genau, wieviele Pater Noster und wieviele Ave Maria man am Samstag bei der Beichte aufgebrummt bekam. Das waren klare Verhältnisse. Da konnte Gott nur stören.

Walter Kasper schreibt in der Einleitung zu seiner Aufsatzsammlung *Theologie und Kirche*, das prägende Ereignis der nachkonziliaren Theologie wäre der Zusammenbrch der Metaphysik. – Gibt es in der Theologie keine Metaphysik als die grundlegende Wirklichkeit allen Glaubens, Denkens und Handelns, so muß die Pastoral verkümmern zu einer Sammlung von Verhaltensregeln für den Hausgebrauch. Begegnet dem Seelsorger jemand mit einem ernsteren Problem, muß er passen: »Da bin ich leider überfordert. Da müssen Sie zum Psychologen.« Nicht wenige Seelsorger schielen heute auf die Psychologie mit jener Mischung aus Ehrfurcht und heiligem Neid, die man früher höchstens für die geschichtlich einzigartige Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift übrighatte. Freud, Adler und Jung stellen in der Phantasie überforderter Pfarrer offenbar so etwas wie die Dreieinigkeit unserer Tage dar.

Womit wir nach dieser etwas ausführlichen, aber notwendigen Einleitung beim Thema wären: Ist Eugen Drewermann die vierte Person in der neuen Dreieinigkeit?

2. Metaphysik oder Irrationalität?

Noch einmal: Walter Kasper sagt, die nachkonziliare Theologie wäre geprägt durch den Zusammenbruch der Methaphysik. Übriggeblieben ist von Ausnahmen abgesehen eine rein rational bestimmte Theologie und in ihrer Folge eine nahezu lupenrein rationale Pastoral: Der Verstand bestimmt die Verkündigung, der Verstand bestimmt die Liturgie, der Verstand bestimmt die Seelsorge. Jedes Kind weiß jedoch aus bitterer Erfahrung: Nur über den Verstand erreicht zu werden, ist auf die Dauer unerträglich. Denn der Mensch besteht nicht nur aus Verstand. Eine Kirche, die meint, die Menschen ausschließlich über den Verstand erreichen zu können, muß sich gefallen lassen, als unmenschlich bezeichnet zu werden. Und mehr noch: Fehlt die Vermittlung des *Glaubens* als Zugang zur Wirklichkeit des Metaphysischen, so werden christliche Offenbarung und kirchliche Lehre nicht nur unmenschlich, sondern auch unsinnig. Vom Verstand her ist es unsinnig zu sagen, Jesus Christus ist ganz Gott und ganz Mensch, im Licht des Glaubens aber ist es durchaus sinnvoll. Gehen wir noch einen Schritt weiter: Fehlt die Vermittlung des Glaubens als Zugang zur Wirklichkeit des Metaphysischen, so stehen einer rein verstandesmäßigen Verkündigung, Liturgie und Seelsorge unvermittelt die Gefühle, Phantasien und Träume des Menschen gegenüber. Nur weil diese ganz eigene Welt des Menschen mit dem Verstand nicht faßbar ist, ist sie darum aber noch nicht metaphysisch. Sie ist im Menschen gegenwärtig, und zwar mit machtvoller Unmittelbarkeit, aber sie setzt den Glauben nicht voraus und ist darum sehr wohl ohne ihn zugänglich. Sie ist nicht metaphysisch, sondern irrational.

Um das Gesagte am Beispiel Drewermanns zu verdeutlichen: Sein 900 Seiten umfassendes Werk *Kleriker. Psychogramm eines Ideals* verfügt über eine Bibliographie

von 40 Seiten. Derart viel gelesen und verarbeitet zu haben, verdient allen Respekt. Tritt jemand aber mit einem derartigen Anspruch auf, so ist das Aufschlußreichste an einer Bibliographie bekanntlich das, was sie nicht enthält. In der Bibliographie der *Kleriker* fehlt unter anderem fast die gesamte klassische Theologie, nämlich die von der Metaphysik geprägte und theozentrische, also die von Gott zum Menschen denkende. Abwesend in Drewermanns Werk sind zum Beispiel mit Ausnahme von Karl Rahner die Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils: Möhler und Scheeben, Balthasar und Ratzinger und von französischer Seite Congar und Chenu, Daniélou und Lubac. Ein Konzil und seine Texte fallen schließlich nicht vom Himmel, sie setzen Jahrzehnte theologischer Reifung voraus. Dieser Reifungsprozeß und seine Ernte scheinen an Drewermann spurlos vorübergegangen zu sein. Jene Theologie, die er kennengelernt hat, war offenbar stark rationalistisch geprägt. Das hat ihn zutiefst frustiert, was man gut nachfühlen kann. Aber darüber darf man nicht vergessen: Was Drewermann als »die Theologie« bezeichnet, ist durchaus nicht die ganze Theologie, sondern ein Ausschnitt, wenn sicher auch ein bis heute weit verbreiteter.

Drewermann ist zweifellos zuzustimmen, wenn er sagt, eine einseitig rationalistisch geprägte Theologie kann letztlich weder Gott noch Menschen gerecht werden, schon gar nicht der liebenden Beziehung zwischen beiden. Drewermann ist weiter recht zu geben, wenn er schreibt, das Christentum wird durch eine solche Theologie zu einem moralisierenden System der Unterdrückung, Einengung, Verängstigung, Beleidigung und Neurotisierung. Drewermann selbst ist durch die einseitige Auseinandersetzung mit dieser Art von Theologie offenbar nicht nur zutiefst frustriert, sondern auch seelisch verletzt worden, falls er es nicht schon vorher war. Er hat nach seinem Theologiestudium in Münster und Paderborn eine freudsche Analyse in Göttingen angefangen, ohne sie jedoch zu beenden. Auch seine therapeutische Ausbildung ist niemals abgeschlossen worden. Der katholische Psychotherapeut Albert Görres, seit fast fünfzig Jahren als Arzt und Analytiker tätig, hat also nicht unrecht, wenn er bemerkt, Drewermannn schreibe sich wie viele andere Therapeuten seine eigene unbewältigte Vergangenheit von der Seele: »Drewermanns Buch (*Kleriker*) ist in seiner brodelnden Affektivität und Aggressivität zutiefst von den Strömungen und Strudeln einer noch ungeklärten Vorgeschichte umgetrieben.«[1]

Jenen Freiraum, den der Mensch für sein Menschsein braucht, und den Drewermann in der von ihm erlebten und erlittenen Theologie vergebens gesucht hat, meint er nun in der Welt der Gefühle, Phantasien und Träume entdeckt zu haben. In seiner Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut im Weizen schreibt Drewermann: »Alles, was in unserem Herzen lebt, verdient gelebt zu werden. Keine Wunschregung, keine Phantasie, keine Neigung gibt es darin, die nicht berechtigt wäre. Die ganze Lebenskunst scheint darin zu bestehen, nichts auszurotten, nichts zu bekämpfen, dem Bösen nicht zu widerstehen, sondern alles gemeinsam wachsen zu lassen.«[2]

Mindestens zwei von Drewermanns Lehrern wären mit dieser Auslegung nicht einverstanden. Der eine ist verständlicherweise Jesus. Und der andere? Sigmund Freud! In Freuds *Moses des Michelangelo* heißt es wörtlich: »Woran wächst der

1 In: *Pastoralblatt* 5/90, S. 140.

2 In: *Christ in der Gegenwart* vom 19.Juli 1987.

Mensch? An der Bezwingung seiner Leidenschaften!« Nur durch das Ausleben von allem, was in uns wächst und wuchert, ist offenbar noch niemand gereift oder heil geworden – darin scheinen Seelsorge und Psychotherapie ganz einig. Wo findet Drewermann jene Lebenshilfe zum Wachstum des *ganzen* Menschen, die er in der Theologie vergebens gesucht hat? Er findet sie in den Mythen und Märchen aller Völker – besonders aber in *einer* Mythensammlung, wenn sie richtig gelesen und verstanden wird – nämlich der Bibel! Freilich wird niemand Drewermann bestreiten wollen, daß die Bibel auch heute noch ein spannendes Buch ist, eben weil sie soviel menschliche Lebenshilfe enthält. Reiht man die Bibel aber unterschiedslos in andere Mythensammlungen ein, so betrügt man sich selbst um ihren geschichtlich einzigartigen Offenbarungscharakter. Und mehr noch: Vertraut man sich blindlings Drewermann, dem Wegbereiter künftiger Menschlichkeit an, so landet man unversehens wieder beim Humanismus der Aufklärungszeit und der selbstbetrügerischen Forderung nach der Gleichberechtigung aller Religionen. Weil die ägyptische Mythologie die Tiefen der Seele viel reiner spiegelt als die Bibel, kommt Drewermann zum Schluß: »Wir sind als Christen zu sehr alttestamentlich und zu wenig ägyptisch, um wirklich christlich zu sein.«[3]

Wie kommt Drewermann zu solchen Aussagen? Woher weiß er, was wir brauchen, um wirklich Christ zu sein? Nicht die objektive geschichtliche Offenbarung erschließt ihm die Wahrheit, sondern das subjektive Unbewußte, das sich offenbart in Phantasien und Träumen. Es zeigt mir, was Jesus wirklich meint, wie menschlich das ist und wie zutreffend für meine augenblickliche Situation. Was mir als nicht zutreffend gezeigt wird, kann ich darum auch durchaus weglassen.

Für Drewermann ist nicht nur die kirchliche Lehre eine Karikatur dessen, was Jesus war und was er wollte. Auch die Evangelien zeichnen die Gestalt Jesu ungenau; sie sind schließlich von Menschen aufgezeichnet, die Jesus gar nicht mehr gekannt haben. Der eigentliche Jesus ist darum weitgehend übertüncht. Wer er tatsächlich war und was er wollte, ist geschichtlich nicht feststellbar. Dafür aber ist es in unserem Unbewußten umso lebendiger. Wie wir die Offenbarungen des Unbewußten, also unsere Träume, Phantasien, Gedichte, Malereien richtig deuten und was von dort her Jesus und seine Botschaft für uns tatsächlich bedeuten, sagt uns darum nicht mehr der Seelsorger, sondern der Psychotherapeut.

Dieser Umgang Drewermanns mit der Bibel hat unter anderem eine entscheidende Konsequenz, die man leicht übersieht. Wenn nämlich Freud, Adler, Jung und Drewermann sich mit Vehemenz gegen die »unmenschliche« Moral der Kirchen wenden, dann fordern sie selbst nicht etwa zu einem anarchistischen Leben ohne Moral auf, sondern sie sagen uns sehr deutlich, was moralisch ist.

Drewermann aber sagt uns aus unseren Träumen nicht nur, was moralisch ist. Er sagt uns auch gleich noch dazu, was wahr ist, genauer, wie wir die Wahrheit richtig verstehen können. Er ist grundsätzlich weder gegen die Jungfrauengeburt noch gegen die Göttlichkeit Jesu – aber das alles haben wir *symbolisch* zu verstehen, das heißt im Klartext: weder physisch noch metaphysisch, sondern irrational.

Die persönliche Zwischenbemerkung sei hier gestattet. Ich beschäftige mich seit

3 In: *Trinität*. Freiburg 1984, S. 142.

gut dreißig Jahren mit Symbolforschung, sowohl der biblischen als auch der tiefenpsychologischen und seit gut zwanzig Jahren mit Traumdeutung. Ich hoffe, dabei einiges Brauchbare gelernt zu haben für die Praxis der Seelsorge und der Psychotherapie. Ich hoffe aber auch, einiges vermeiden gelernt zu haben – vor allem die selbstherrliche Willkür des nur noch Subjektiven.

Wie aber kommt man mit Drewermann zum rechten Symbolverständnis? Konkret gefragt, wie kann ich gleichzeitig aus meinen Träumen verstehen, was Jesus von mir will und das Leben auskosten, wie ich es will? Drewermann macht's möglich: Die Theologie hat viel und bescheiden von der Tiefenpsychologie zu lernen, sagt er uns. Albert Görres, der erfahrene Praktiker, scheint da anderer Meinung: »Niemand sollte schön bescheiden bei der Tiefenpsychologie in die Schule gehen wollen. Sie ist zwar eine oft geniale, aber sehr, sehr unzuverlässige Lehrmeisterin.«[4] Und an anderer Stelle: »Christen sollten im Sinn behalten, daß keine empirische Wissenschaft Aussagen über jenseits der Erfahrung liegende metaphysische Gründe und Wirklichkeiten machen kann.«[5] Schließlich bleibt die Frage, im Namen welcher Tiefenpsychologie Drewermann die Forderung erhebt, die Theologie hätte von ihr zu lernen: Was meint er, wenn er sagt »*die* Tiefenpsychologie«? Hören wir auch dazu Albert Görres: »Drewermann mischt aus Freud, Schultz-Hencke und viel, viel C.G. Jung eine Mixtur aus unbewiesenen und unbeweisbaren Plausibilitäten zusammen, die er für bare Münze nimmt und gibt.«[6] Dazu muß man wissen: Freud, Adler und Jung bilden alles andere als eine Dreieinigkeit, sie trennen Welten. Im Klartext: Es gibt alle möglichen Spielarten und Schulen der Tiefenpsychologie, nur »die Tiefenpsychologie« gibt es nicht – außer in Drewermanns Fiktion. Zu dieser Fiktion hat es kommen können, weil Drewermann zwar einiges von Freud und Jung kennengelernt hat, ihm aber wesentliche Bereiche beider Autoren in Theorie und Praxis fremd geblieben sind.

Im Februar 1992 fand in der Katholischen Akademie in München eine Drewermann-Tagung mit über tausend Teilnehmern statt. Viel Prominenz war angereist – nur der Hauptdarsteller fehlte. Zufällig? Er hätte herbe Kritik von Fachkollegen zu hören bekommen, sowohl von den Theologen als auch von den Psychologen: die Grundlagen der klassischen Theologie fehlten ihm, in der Psychologie fehle es ihm an »Achtung vor den wissenschaftlichen Grundregeln« sowie an der Kenntnis der Fachliteratur der letzten zwanzig Jahre. Unzeitgemäße Betrachtungen wurden laut, ob Drewermanns nicht nur sporadische Anleihen bei der Aufklärung sowie sein unverkennbarer Hang zur deutschen Romantik und zu Friedrich Nietzsche das geeignete Rohmaterial für heilsame Antworten auf die Fragen der Menschen am Ende unseres Jahrhunderts böten. Gefragt wurde auch, ob sein ungestümes Vorwärtsdrängen nicht eher ein Zurück darstelle, weil er »mit alter Ware handle«? Drewermanns Doktorvater, der Dogmatiker Heribert Mühlen, schlug einen Kollegenkreis für einen fairen Dialog vor »mit dem ausdrücklichen Ziel der Aufhebung des Lehr- und Pre-

4 Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann. Herausgegeben von A. Görres und W. Kasper. Freiburg 1988, S. 142.

5 Ebd., S. 140.

6 Ebd., S. 142.

digtverbots«. Drewermanns später Reaktion fehlte es nicht an Herrenmenschen-Tönen: »Mit wem ich spreche, wann und worüber, bestimme ich ganz allein.«[7]

3. Heilende Wahrheit oder Plausibilitäten?

Wenn jemand von den Vertretern jener Disziplinen, die er endlich ins rechte Licht rücken möchte, noch nicht einmal ernst genommen wird, wie kann er es dann zu Millionen-Auflagen bringen – und das bekanntlich durchaus nicht mit Groschenheften, sondern mit Werken, die allein schon durch ihren Umfang und durch das verarbeitete Material Respekt verdienen und die des schillernd akrobatischen Höhenflugs ihrer Sprache wegen nur von sogenannten Intellektuellen gelesen werden können, meist kirchlichen Mitarbeitern oder kirchlich Interessierten?

Drewermanns Frustration durch die Amtskirche und ihre Hierarchie findet ein Echo bei den vielen. Seine stark gefühlsbetonte Polemik macht sich besonders gern an Randproblemen fest wie etwa Jungfrauengeburt, Pflichtzölibat der Weltpriester, Geburtenregelung, Abtreibung usw. Drewermann hat zweifellos das Verdienst, durch eine medienträchtige Auswahl religiöser Sex and Crime-Themen innerkirchliche Probleme für ein Millionen-Publikum interessant zu machen. Wieweit man dieses Vorgehen wissenschaftlich nennen kann, ist eine andere Frage. Welches Kirchenbild dahintersteht und welches es bewirkt, sind weitere Fragen.

Drewermann scheint die Fragen der Menschen zu kennen: Ihre Ängste, ihre Skepsis, ihre Frustration und Resignation, vor allem ihren Schrei nach Sinnerfüllung. Er scheint auch ihren Überdruß an der Kirche zu kennen, die Sinn vermitteln sollte, aber offenbar immer nur Forderungen weitergibt, die »unmenschlich« sind, weil nicht ohne weiteres menschlich machbar. Drewermanns diagnostische Analysen scheinen also vielen plausibel. Das Wort »plausibel« hängt allerdings mit »Applaus« zusammen, es bedeutet also weder »einleuchtend« noch »überzeugend«, sondern »beifallsträchtig«.

Bei Drewermanns Verkündigung einer Religion der Mythen und Märchen übersieht man leicht und gern, daß es sich um ein Christentum ohne Kreuz handelt. Leiden und Krankheit werden durch Wissen und Können überwindbar: die Tiefenpsychologie bekommt in den Griff, was Theologie und Kirche nach Erfahrung vieler Leidgeprüfter weder zu verstehen noch zu heilen vermögen. Drewermanns Werk ist zwanghaft bestimmt von der moralischen Forderung menschlicher Machbarkeit, die wir seit den Tagen der Aufklärung kennen: auf Gott ist kein Verlaß mehr, falls es ihn überhaupt noch gibt. Im übrigen steht für Drewermann Leiden im Gegensatz zur Selbstverwirklichung des Menschen (siehe seine Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut im Weizen). Die Menschen, die am meisten leiden, sind nach Drewermann die Musterschüler des kirchlichen Systems. In den *Klerikern* führt er die Fallbeispiele einiger weniger seelisch kranker Priester an und schließt von ihnen auf das gesamte kirchliche System. Ausgerechnet »die Frömmsten« finden innerhalb der Kirche kein

7 Siehe dazu den Tagungsbericht von O.B. Roegele, Der unmögliche Dialog, in dieser Zeitschrift 21 (1992), S. 168-175.

Heil, sie müssen das verlorene Paradies anderswo suchen – nämlich in der Praxis von Drewermann.

Indem er sich zu ihrem Fürsprecher macht, fühlt er sich gedrängt, mit der krankmachenden Ehrfurcht vor einer ganzen Serie heiliger Kühe des Katholizismus aufzuräumen. Im Eifer des Gefechts macht er dabei allerdings auch vor solchen Werten und Wirklichkeiten nicht halt, denen sich in Ehrfurcht zu nahen schon immer heilsam war und auch in Zukunft heilsam bleiben wird, weil es sich um ewige Werte und Wirklichkeiten handelt – die es Gott sei Dank gibt! Ein ganzes Schlachtfeld voller toter Kühe muß bei vielen Menschen verständlicherweise mehr Ängste und Verwirrung hinterlassen, als es befreiende und heilende Klärung schaffen kann – besonders wenn sich kaum einer der betroffenen Hinterbliebenen so recht erinnern kann, welche Kuh denn nun wie heilig war ...

Zusammenfassend zur Rezeptur von Drewermanns Erfolg läßt sich also sagen, die Auflagenhöhe seiner Werke erklärt sich nicht nur durch die bald geheimnisumwölkte, bald derb aggressive Polemik gegen den Frust in der Kirche, sondern ebenso durch die krasse Ignoranz vieler Gläubiger in bezug auf den Inhalt ihres Glaubens.

4. Elemente einer Synthese von Seelsorge und Psychotherapie

Von einer »Tragödie« spricht Bischof Karl Lehmann, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz. Damit meint er nicht die Unwissenheit der Gläubigen über ihren Glauben, auch nicht den Unglauben von Drewermanns wissenschaftlichem Werk, sondern die Unfähigkeit der deutschen Theologie-Professoren, dieses Werk in gutem Glauben anzunehmen und zu verarbeiten.

Zweifellos hat der von Drewermann ausgelöste Sturm im Wasserglas eine darauf völlig unvorbereitete Theologie und eine ebenso hilflose Hierarchie angetroffen. Predigtverbot und Lehrverbot scheinen nur eine Ausdrucksform dieser Hilflosigkeit.

Hat das Phänomen Drewermann nichts anderes gezeigt, so zumindest die geistige Hungersnot in unserem Land – und die Unbeholfenheit der Verantwortlichen, damit umzugehen. Für unser Thema heißt die Herausforderung, Abhilfe zu schaffen durch eine sinnerfüllende und heilvermittelnde Synthese von Seelsorge und Psychotherapie. Dabei muß klar sein, daß eine solche Synthese nicht nur einen tiefen Glauben erfordert, sondern auch eine hohe Kompetenz. Und daß sie Zeit brauchen wird und Geduld.

Abschließend möchte ich hier und jetzt nur einige Bausteine nennen, die mir für eine solche Synthese unerläßlich scheinen. In der Mitte muß jenes Menschenbild stehen, daß Gott selbst uns in der Person Jesu offenbart hat. Den geeigneten Zugang können wir weder von der Exegese noch von der Psychoanalyse erwarten, sondern nur von Jesus selbst und seinem unmittelbaren Umfeld, nämlich der Welt des Alten Testamentes und der frühen Kirchenväter. Von ihnen dürfen wir ein theozentrisches Menschenbild erfahren, in dem Geist, Leib und Seele eine unauflösliche Einheit bilden: Ein Bild vom Menschen, der sich Gott als seinem Schöpfer und Erlöser verdankt und der darum jeden Menschen als ein Geheimnis achtet und die Gottesgabe persönlicher Willensfreiheit respektiert.

Der entscheidende Zugang nicht nur zum Schöpfer, sondern auch zum Geschöpf muß dabei der *Glaube* bleiben, der allein uns die Wirklichkeit des Metaphysischen erschließt. Ohne den Glauben können wir das Göttliche im Menschen nicht erkennen, auch nicht seine Würde, Glied des mystischen Leibes Christi zu sein und durch die Taufe der Kirche anzugehören.

Ein weiteres Element der Synthese von Seelsorge und Psychotherapie sollte unsere lebendige und beständige Beziehung zu den Heiligen der Kirche sein. Von ihnen sollten wir lernen, was der Mensch ist und was er braucht. Denn für sie war und ist die Leidenschaft für Gott untrennbar von der Leidenschaft für die Menschen. Von daher erklärt sich bei vielen Heiligen die Präzision und die Tiefe der Menschenkenntnis, sowohl seiner Tugenden als auch seiner Versuchungen und Störungen. Schließlich dürfen bei einer solchen Synthese die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung im Zwanzigsten Jahrhundert nicht fehlen. Freuds Psychoanalyse bleibt ein epochaler Durchbruch mit einer prophetischen Dimension, die auch nach hundert Jahren noch nicht ausgeschöpft erscheint. Wie Freuds und Jungs atheistisch-materialistisches Menschenbild, das ihr gesamtes Werk durchzieht und bis in alle Einzelheiten prägt, mit dem theozentrischen Menschenbild der christlichen Offenbarung in Einklang zu bringen ist, muß eine der dringendsten Aufgaben für die Zukunft bleiben. Wir Praktiker können das heute immer nur von Fall zu Fall zu lösen versuchen, so wahr uns Gott dabei hilft.

Mit Albert Görres sei noch einmal vor einer allzu gutgläubigen Überschätzung der Psychotherapie und ihrer Möglichkeiten gewarnt: »Jedenfalls ist es unberechtigt, uns Tiefenpsychologen zu Sachverständigen oder gar Schiedsrichtern in Glaubens- und Lebensfragen machen zu wollen.«[8] Dennoch brauchen wir für eine solche Synthese nicht nur den Theologen und den Tiefenpsychologen, sondern immer mehr auch den Mediziner, den Anthropologen und den Biologen, um im ständigen Dialog mit ihnen uns fragen zu lassen, was wir eigentlich meinen, wenn wir vom Menschen, der Seele und dem Heil sprechen. Dabei kann es nicht um die Verteidigung angestammter Positionen gehen, sondern nur darum, im aufrichtigen Dialog viel, viel voneinander zu lernen – und mit dem Hausherrn im Evangelium gemeinsam »aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorzubringen« (Mt 13,52).

GLOSSEN

IN SEINEN LETZTEN LEBENSJAHREN hatte sich der am 30. November 1989 verstorbene Politologe und Staatstheoretiker Alexander Schwan zum Ziel gesetzt, seine im Laufe von zehn Jahren in immer neuen Ansätzen skizzierten Reflexionen zum Ethos der Demokratie staats- und politikphilosophisch zu untermauern und zu einer geschlossenen Darstellung zu verdichten. Leider war ihm die Ausführung dieses außerordentlich komplexen Projekts nicht mehr vergönnt. Es gelang ihm nur noch, aus seinen

8 Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?, a.a.O., S. 142.

vielen Analysen und Arbeiten der 80er Jahre diejenigen zusammenzustellen, die seine Anliegen am treffendsten zum Ausdruck brachten. Diese ausgewählten Aufsätze sind Inhalt des Werkes, das der Verlag Ferdinand Schöningh nun unter dem Titel »Ethos der Demokratie« herausgegeben hat.[1] Das Buch wurde von Gesine Schwan, der Witwe des Autors, redigiert und mit einem Vorwort versehen. Die Aufsätze sind zu verschiedenen Anlässen entstanden und folglich in ihrer Gestalt und in ihrem formalen Aufbau divergent. Um ihre Authentizität und Originalität zu bewahren, wurden diese Divergenzen nicht redaktionell geglättet. Das ist insbesonders für die Analysen zur nationalen Identität der Deutschen (S. 325-335 und S. 349-368) zu betonen, deren geschichtlicher Kontext sich zwar grundlegend geändert hat, deren systematischer Gehalt aber in der neuen politischen Situation eher noch prägnanter hervortreten dürfte.

Schwans Werk ist unter dem Eindruck der weltweit immer stärker werdenden Forderung nach Pluralismus und Demokratie entstanden. Sowohl in Osteuropa als auch in vielen Ländern der sogenannten »Dritten Welt« sind entsprechende politische Umstrukturierungen in vollem Gange. Dabei geht es nicht nur um eine Ergänzung des bislang herrschenden Parteiregimes, vielmehr wird eine grundsätzliche Alternative zur bisherigen Uniformität des Politischen, zur langherrschenden Ideologie und zum staatlichen Zentralismus, proklamiert. Der Pluralismus ist – nach Schwan – ebensosehr Praxis wie Theorie. Sinn und Anliegen des Buches ist es, der Frage nachzugehen, in welchen sozialen Strukturen sich Pluralismus ausprägt. Meint Pluralismus etwa das »Nebeneinander der Vielen, die anerkannte Existenz von Allem, ... die ... unterschiedslose Geltung des Beliebigen, die Herrschaft des Einerlei, den Triumph des Gleichgültigen?« (S. 9). Wäre es so, dann könnte der Pluralismus kaum eine überzeugende und attraktive Alternative zu noch so maroden politischen Systemen und Weltanschauungen darstellen, wie wir es zur Zeit auf der ganzen Welt konstatieren. Pluralismus ist kein Selbstzweck, er dient vielmehr als Mittel zur Realisierung individueller, gesellschaftlicher, religiöser und politischer Freiheit. Die freiheitliche Ordnung des Pluralismus ist die Demokratie. In Hinblick auf die diversen politischen Systeme, die unter der abusiven Klassifizierung »Demokratie« firmieren, definiert Schwan Demokratie als die »in der Volkssouveränität begründete, aus freien, gleichen, allgemeinen und geheimen Wahlen hervorgehende, gewaltenteilige, rechtsstaatliche, die Menschen- und Grundrechte als Bürgerrechte garantierende und schützende Herrschaft« (S. 10). Zu dieser strukturell und inhaltlich definierten Ordnungsform des Pluralismus gibt es – das will Schwan demonstrieren – keine menschliche sowie politisch und wirtschaftlich effiziente Alternative. Trotz gewisser Details, die in der konkreten politischen Ausformung der Demokratie von Gesellschaft zu Gesellschaft variieren, gibt es keine Kompromisse mit oder Übergangsformen zu anderen Herrschaftsformen im Essentiellen. Pluralismus, repräsentative und föderative Demokratie und Freiheit bilden also ein integrales Ganzes. Genau besehen gehören »1. die Volkssouveränität, 2. das Rechtsstaatsprinzip, 3. das Sozialstaatspostulat, 4. die repräsentative Demokratie mit weiten, differenzierten Mitbestimmungsregelungen und 5. der politische Pluralismus (im engeren Sinne), d.h. insbesondere ein Mehrparteiensystem mit ausgeprägtem Minderheitsschutz« (S. 22) zusammen. Diesen Zusammenhang in seiner Notwendigkeit und Stringenz zu demonstrieren ist Motiv und Ziel von Schwans Buch und wird in den einzelnen Kapiteln und Abhandlungen – unter verschiedenen Hinsichten – analysiert. Mit anderen Worten durchzieht das ganze Buch die Frage, welche relevanten normativen Essentialien für die pluralistische Demokratie bestimmend sind, wie sie gedanklich durchdrungen und argumentativ vermittelt werden können.

Die ausschlaggebende Schwierigkeit be-

1 Alexander Schwan, *Ethos der Demokratie*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1992.

steht – nach Schwan – darin, daß die pluralistische Demokratie in der Lage sein muß, ihre Rechtfertigung aus sich selbst zu entfalten. Sie begründet sich aus dem Prinzip der Volkssouveränität in jenem neuzeitlichen und aufklärerischen Sinn, kraft dessen die Selbstbestimmung der Individuen wesentlich in sie eingeht, die Volkssouveränität folglich zur politischen Ausgestaltung der individuellen Selbstbestimmung im Staat wird. Das bedeutet zugleich, daß die politische Gemeinschaft der Individuen im Staat wesentlich vom Willen der Subjekte bestimmt ist, und in seiner kontinuierlichen Gestaltung diesem Willen – formuliert in temporären und veränderlichen Mehrheitsentscheidungen – entsprechen muß. Alle rechtlichen Vorschriften müssen mit solcher Willensfreiheit grundsätzlich vereinbar sein.

Schwan präzisiert: »Deshalb ist in der pluralistischen Demokratie alles auf das politische Zusammenleben der Bürger bezogene Ethos konstitutiv Ethos der Freiheit. Die Subjekte müssen also ihre gesellschaftlichen Lebens- und Verhaltensregeln sich selbst und für sich selbst verbindlich machen. Dazu bedarf es eines Verfahrenskonsenses, der sich primär und grundlegend in einer Verfassungsgesetzgebung ausdrückt. Die Verfassung legt die wichtigsten Strukturen und Spielregeln fest, die das gesellschaftliche und politische Zusammenleben ordnen« (S. 14). Die Grundrechte und Grundwerte sind geschichtlich entstanden, sie sind Resultate einer Entwicklung, die in der Epoche der Aufklärung ihren Ausgang genommen hat. Allerdings ist diese Entwicklung – so betont Schwan ausdrücklich – ohne die griechische Antike und die jüdisch-christliche Tradition nicht denkbar. Vor allem die Kapitel »Humanismus und Christentum« (S. 122-164), »Der Christ und die freiheitliche Gesellschaft« (S. 231-245), »Liebe – Grundwert der Politik?« (S. 303-323) versuchen den Nachweis dieses Begründungszusammenhanges. Dabei verhinderte die eigentliche Nähe der christlichen Botschaft zum Freiheitsgedanken nicht historisch-politische Defizite in Theologie und Kirche, die Schwan nicht unthematisiert läßt. Das Kapitel »Der Christ und die freiheitliche Gesellschaft« (S. 231-245) behandelt den schwierigen Weg des deutschen Katholizismus in der postnationalistischen Zeit, die Abhandlung »Haltung der Philosophie und Theologie zur Weimarer Zeit« (S. 246-269) untersucht kritisch die innere Distanz weiter kirchlicher Kreise zur damaligen Demokratie.

Unbeachtet ihres historischen Hintergrundes haben die Grundrechte und -werte nach diversen vehementen Kontroversen und grundsätzlichen Infragestellungen heute und für die Zukunft eine metahistorische und anthropologische Bedeutung gewonnen. So können und müssen die Grund- und Bürgerrechte und die ihnen immanenten Grundwerte heute als unverzichtbare Essentialien für die Definition der sozialen und politischen Ordnung gelten. Sie haben Auswirkungen bis in die Außenpolitik hinein, insofern diese heute eher als Politik der Integrationen und Assoziationen denn als Politik der Konkurrenz verschiedener Staaten verstanden wird. [Diesem Themenkomplex widmet sich der ganze letzte Abschnitt E von Schwans Buch, der mit »Deutschland und Europa« betitelt ist und die Kapitel »Nationale Identität in Deutschland und Europa – zum nationalen Selbstverständnis des deutschen Volkes und seiner Nachbarn« (S. 325-335), »Deutscher Liberalismus und nationale Frage im 19. Jahrhundert« (S. 336-348), »Verfassungspatriotismus und nationale Frage: Zum Verhältnis von deutschem Staats- und Nationalbewußtsein« (S. 349-361), und »Brauchen wir eine neue Identität?« (S. 362-368) umfaßt.]

Für die Frage nach dem Ethos der Freiheit als Frage nach den normativen Grundlagen der pluralistischen Demokratie müssen – nach Schwan – vier Ebenen auseinandergehalten werden: Schwan unterscheidet 1. den praktischen Pluralismus in der konkreten Politik, 2. den Verfahrensgrundkonsens auf der Ebene von Verfassungsgesetzgebung und -rechtsprechung, 3. den Wertegrundkonsens als Gegenstand der politischen Ethik und 4. die ideologische Pluralität jener Wahrheitstheorien in Philosophie und Theologie, die daraufhin angelegt sind, die drei Ebenen in

ihrem Anspruch und ihren notwendigen Beziehungen geistig zu durchleuchten, zu begründen und zu unterstützen. Die erste und die vierte Ebene sind dabei möglichst weit zu deuten, die zweite und dritte allerdings präziser und distinkter: Angemessene und notwendige politische Auseinandersetzungen innerhalb der freiheitlichen, pluralistischen Demokratie, ihre friedliche und erfolgreiche Entscheidungsfindung mit dem Resultat, Lösungen anzubieten (die meist zeitlich begrenzt sind), benötigen einheitliche und möglichst dauerhafte Regeln und Handlungsstrategien, außerdem einen verläßlichen Grundwertebestand als ethische Richtschnur und nicht zuletzt den Rückbezug auf die philosophische oder theologische Fundierung der Legitimität von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und Übereinstimmungen, deshalb eine weitgefächerte und offene Diskussion unter Wahrheitstheorien, die dafür aufgeschlossen und sensibel sind, und zugleich die Kontroverse mit solchen ideologischen Standpunkten und Gruppierungen, die sich diesem Diskurs fundamentalistisch verweigern. Ein solcher Gegner des Pluralismus war in den späten sechziger und siebziger Jahren der dogmatische Marxismus mit seinen leninistischen, maoistischen, trotzkistischen, anarchistischen und sonstigen linksradikalen Facetten.

Hierzu Schwans Abhandlungen »Der Anspruch auf ›realen Humanismus‹ und seine Preisgabe bei Karl Marx« (S. 165-175) und »Politische Heilslehren: Totalitäre Systeme und Widerstand«, mit sehr aufschlußreichen Reflexionen zum gegenwärtig wieder stark diskutierten Totalitarismusbegriff (S. 176-188).] Heute sieht Schwan die Gefährdung der pluralistischen Freiheit eher auf der anderen Seite des politischen Spektrums gegeben: Rechtsradikale, Neonationalisten und Ultrakonservative, deren Erscheinen zum Teil auch als Reaktion auf einen im Zeitalter der »Postmoderne« hier und dort vertretenen extremen und absoluten Pluralismus zu verstehen ist, verweigern sich dem gesellschaftlichen Pluralismus und bekämpfen ihn. Ein einseitig neokonservativ bestimmtes Europa wäre – nach Schwan – von nicht geringerem Übel als ein sozialistisches. Die pluralistische Demokratie lebt davon, daß sie von einem weltanschaulich und politisch breiten Spektrum ihrer Individuen getragen und gestaltet wird.

Schwans Buch versteht sich genau besehen als Auseinandersetzung mit diesen dogmatischen, fundamentalistischen und antipluralistischen Positionen.

Hatte Alexander Schwan in seiner Auseinandersetzung mit dem dogmatischen Marxismus bis etwa zur Mitte der siebziger Jahre bevorzugt oder ausschließlich aus der philosophischen und staatstheoretischen Position des Aristotelismus heraus argumentiert, macht er in seinem nun vorliegenden Buch einen christlich-theologischen (aber auch kantisch begründeten und geprägten) Personalismus zur Grundlage seiner Darlegungen und Reflexionen. Seine Kritik an einer einseitig an Aristoteles orientierten Begründung von politischer Philosophie und Ethik hat Schwan am ausführlichsten in dem Kapitel »Dolf Sternbergers Philosophie freiheitlicher Politik« (S. 215-230) entfaltet. In dieser Abhandlung wird die Kritik an Sternbergers einseitiger Orientierung an der politischen Philosophie des »einzigen« Aristoteles, wie Sternberger gerne schreibt (vgl. S. 220), zu einer Kritik an Aristoteles selbst bzw. zum Aufweis der mangelnden Brauchbarkeit der aristotelischen Grundprinzipien zum Aufbau einer zeitgemäßen politischen Theorie. Die politische Philosophie des Aristoteles ist – nach Schwan – primär Ordnungsphilosophie mit lediglich sekundär auch freiheitlichen Zügen. Die Volkssouveränität muß sich heute dazu verstehen, die Demokratie und die in ihr und zu ihrer Förderung zu betreibende Politik zu unterstützen, zu befruchten, kritisch zu begleiten, aktiv mitzugestalten und verantwortungsvoll mitzutragen. Die Politik muß heute in der pluralistischen Gesellschaft »eine Solidargemeinschaft subsidiärer und partizipatorischer Struktur, also in Freiheit und unter erweiterten demokratischen Bedingungen, zustande bringen, wenn sie eine Zukunft haben will« (S. 230). Diese Aufgabe ist jedoch

strukturell und inhaltlich anspruchsvoller anzulegen, als es von Aristoteles allein her möglich wäre. Die von Dolf Sternberger (aber in einem gewissen Sinne auch von Eric Voegelin und Arnold Bergstraesser) vollzogene Orientierung an der politischen Theorie des Aristoteles kann hier also nicht mehr genügen. Es braucht die Begründung einer politischen Philosophie, die in einem Menschenbild fundiert ist, das gewissermaßen zwischen Aristoteles und den Aufklärungsphilosophen steht und auch etwas von dem bei Augustinus und allgemein dem christlichen Denken immanenten eschatologischen Vorbehalt gegenüber allem innerweltlichen Bemühen und Tun aufnehmen müßte. Dieses Menschenbild versteht den Menschen als Person, die wesentlich durch Individualität und Sozialität zugleich ausgezeichnet ist. Die Person hat ein Recht auf Selb- und Eigenständigkeit, aber auch auf politische Mitwirkung, ebenso wie auch auf rechtsstaatliche und soziale Sicherung. Vor allem die Beschäftigung mit der (an Heidegger orientierten) Philosophie Max Müllers, die ihren Niederschlag in dem ungemein dichten und erhellenden Kapitel »Pluralismus und Personalismus. Die Bedeutung Max Müllers für die gegenwärtige Politische Philosophie« (S. 205-214) gefunden hat, hat Schwan den Antrieb gegeben zum Entwurf einer über rein naturrechtliche Argumentationsfiguren hinausgehende existentiell personalistischen Begründung politischer Philosophie und Ethik. Der »Personalismus« ist für Schwan die »fundamentalanthropologische Konstante und Substanz« (S. 214) im geschichtlichen und politischen Pluralismus. »Alle Anstrengungen der Politik in der pluralistischen Demokratie sind darauf zu richten, die Würde der Person mit ihren Rechten und Pflichten zu schützen und in der individuellen und gesellschaftlichen Lebenspraxis zu aktualisieren« (S. 214).

Der Aufbau des gesamten Buches sieht folgendermaßen aus: Nach einem ersten, zusammen mit Gesine Schwan verfaßten Abschnitt A: »Pluralismustheorie zwischen Postmoderne und Konsensustheorie« (S. 27-72), der den normativen Horizont moderner Politik anhand der leitenden – oftmals stark divergierenden – Zielsetzungen der seit der Bürgerlichen Revolution entstandenen bedeutenden politischen Bewegungen (Sozialismus, Liberalismus, Konservativismus) skizziert, wird im nächsten Abschnitt B: »Wahrheitstheorien und Freiheitsphilosophie im Widerstreit« (S. 73-188) die Frage nach der philosophischen Begründbarkeit freiheitlicher Politik gestellt, und zwar im permanenten kritischen Dialog mit den genannten politischen Strömungen. Der folgende Abschnitt C: »Philosophie, Theologie und Demokratie« (S. 189-269 behandelt die normativen Fundamente der pluralistischen Demokratie, wie sie im Ethos der Freiheit kulminierend zu denken und zu realisieren sind. Diese Thematik ist eine genuin philosophische und – wie Schwan ausdrücklich betont und zu demonstrieren sucht – theologische. In diesem Sinne zieht Schwan in seinen Abhandlungen eine Reihe von Philosophen heran, in deren Denken und Werk geistige Elemente zu finden sind, die dem Ethos der Freiheit zugeordnet werden können. Diese Philosophen sind neben Aristoteles, Dolf Sternberger und Max Müller: 1. John Locke, dessen vernunftrechtliche Philosophie der Subjektivität in ihrem liberalen Geist dem modernen Selbstverständnis des Menschen entspricht; 2. Kant, für dessen Transzendentalphilosophie die Freiheit zum eigentlichen Wahrheitsgeschehen wird, sofern sie als Sittlichkeit begriffen wird; 3. Karl Popper, dessen Kritischer Rationalismus auch in der Politik die in einer Demokratie notwendige Haltung permanenter Revisions- und Reformbereischaft fördern kann; 4. Karl Jaspers, dessen existentielle Philosophie dem von Schwan gemeinten Personalismus sehr nahe kommt. (Vgl. »Existentielle und politische Freiheit« (S. 189-204)); und 5. die große Zahl deutscher, französischer und polnischer Philosophen und Theologen, die in ihrem philosophischen Personalismus die Würde des Individuums herausgestellt haben (u.a. Henri de Lubac, Heidegger, Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Leszek Kolakowski, Albert Camus). Wenn diese

Philosophien von Schwan als Begründungstheorien für Demokratie und Pluralismus herangezogen werden, dann nicht in dem Sinne, als wolle Schwan behaupten, heutige politische Handlungsweisen und Entscheidungen seien direkt und bewußt von diesen Denkern beeinflußt oder unmittelbar motiviert. Immerhin aber steht heutige Politik im geistigen Horizont dieser Philosophien, und muß sich von ihnen her nach ihrem Menschenbild befragen lassen. Die Ethosanalyse der Freiheit und des Pluralismus, wie sie Schwan leistet, demonstriert, daß auch die Freiheit als ganze nicht verabsolutiert werden darf, sondern mit anderen Grundwerten des menschlichen Lebens und des Zusammenlebens verbunden sein muß. [Das kleine Kapitel »Kritik absoluter Freiheitskonzeptionen« (S. 286-291) gehört m.E. zu den Höhepunkten von Schwans Buch!] Auch von diesem Gedanken ausgehend, erklärt sich der Titel des Buches: »Ethos der Demokratie«. »Das Ethos der Freiheit als die tragende Grundlage, der eigentliche Gehalt, der lebendige Geist für Bewußtsein und Praxis der pluralistischen Gesellschaft, ihrer Bürger und des Lebens der Bürger in dieser Gesellschaft realisiert sich als personale Freiheit in politischer Verantwortung. Personale Freiheit aber ist stets zugleich individuelle und politische Freiheit in individueller und politischer Verantwortung« (S. 22). Dieses ethische Proprium thematisiert v.a. Abschnitt D: »Personale Freiheit in politischer Verantwortung« (S. 271-324). Der bereits genannte Abschnitt E: »Deutschland und Europa« (S. 325-368) behandelt abschließend die außenpolitischen Konsequenzen des Demokratie- und Pluralismusgedankens.

Alexander Lohner

DOMINANZ DES IMMANENTEN IN DER SEELSORGE? Zu einigen Ergebnissen einer Befragung im Bistum Mainz – Die aufgeführten Befunde sind dem umfangreichen Antwortmaterial[1] entnommen, das durch eine halbstandardisierte, mündliche Befragung im Sommer 1992 gewonnen wurde. Die Befragung stand im Rahmen eines Projekts des Bischöflichen Ordinariats Mainz, in dem neue Seelsorgestrukturen auf der Basis eines Lebensraums – konkret: in drei Mainzer Vororten mit insgesamt vier Pfarreien – initiiert werden sollen. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf 31 Befragte, von denen 14 hauptberuflich-pastoral (Priester, Diakone, Pfarrsekretärinnen usw.) und 17 freiwillig-pastoral (z.B. Pfarrgemeinderatsmitglieder, Kantor, Gruppenleiter) tätig waren.

Die hier vorgelegten Ergebnisse sind nicht repräsentativ; aber es kann, da die Antworten der Befragten mitgeschnitten und später verschriftet wurden, auf sehr prägnante Formulierungen zurückgegriffen werden. Darüber hinaus weisen sie Parallelen zu Resultaten auf, die in anderen europäischen Ländern ermittelt worden waren.

Ein erstes Ergebnis, das hier präsentiert werden soll, bezieht sich auf die Fähigkeiten und Kenntnisse, die man in der Seelsorge benötigt. Auf eine entsprechende Frage wurden, nach der Häufigkeit des Vorkommens geordnet, genannt:

1. Sozial-kommunikative Fähigkeiten wie Offensein und Zuhören können;
2. Charaktereigenschaften, die nicht ausschließlich sozial gerichtet sind, wie Mut und Engagement;
3. Kenntnisse, z.B. gute Allgemeinbildung oder theologische Kenntnisse;
4. Organisatorische Fähigkeiten.

Dieses Muster in der Reihenfolge erwies sich als beständig, als nach eigenen Fähigkeiten, Fähigkeiten, die man sich noch wünscht, Fähigkeiten der anderen Hauptberuflichen usw. gefragt wurde. Es bedurfte

1 Ein Berichtsband zur Befragung, in dem alle Ergebnisse präsentiert und diskutiert werden, ist beim Bischöflichen Ordinariat Mainz erhältlich.

schon eines sogenannten Ausreißers, einer untypischen Antwort, um uns das Besondere dieses Ergebnisses bewußtzumachen. Denn ein Befragter antwortete: »Und dann denke ich unbedingt eine, eine persönliche Spiritualität.«

Durch diese Antwort wurde uns deutlich, daß bis auf diese Ausnahme keine religionsspezifischen Fähigkeiten genannt worden waren. Um es auf eine krasse Formel zu bringen: Nach Ansicht nahezu aller Befragten benötigt man für die Seelsorge dieselben Fähigkeiten, die auch ein guter Sozialarbeiter oder Verkäufer besitzen sollte. Daß eine solche Vorstellung weder nur für Deutschland noch nur für den Katholizismus typisch ist, zeigt ein Blick in eine Untersuchung über lutherische Pastoren aus Finnland. Dort heißt es: »To a relatively great degree, head pastors also emphasize social skills just as the directors of municipial workplaces.«[2]

Die Antworten zu den Zielen der Seelsorge, die mit Hilfe der Frage: »Was wollen Sie erreichen, wenn Sie seelsorglich tätig sind?« ermittelt wurden, betrachteten wir unter dem so gewonnenen Gesichtspunkt. Denn man kann Seelsorge – wie das Kreuz – als etwas betrachten, das von zwei Dimensionen bestimmt wird: von der Horizontale, das sind für die Seelsorge die Menschen mit ihren Sorgen und Freuden, ihrem Zusammenleben und ihren Zusammenschlüssen, und von der Vertikale, dem Bezug zum Transzendenten, der das Religionsspezifische ausmacht.[3] Das Antwortmaterial wurde auf diese beiden Komponenten hin gesichtet.

Da waren zunächst Antworten, in denen allein die Horizontale vorkam. Beispiele sollen folgende Aussagen sein: »Ich möcht' ganz gern, wenn ich Seelsorge ausübe, erreichen, daß mein Gegenüber sein Bild von sich findet. Große Worte. Ja, aber das ist es eigentlich.« »Es wär' für mich eigentlich wichtig, daß die Leute sich untereinander verstehen, nicht gegeneinander arbeiten, sondern miteinander, auch wenn sie sich nicht immer verstehen. Trotzdem kann man es ja miteinander versuchen.«

Eine zweite Antwortkategorie enthält eine Verbindung von Äußerungen zur horizontalen und zur vertikalen Dimension. Das Vertikale, das Transzendente wurde an folgenden von den Befragten genannten Wörtern festgemacht: Gott, Jesus, Glauben und Botschaft. »Ich möchte zwei Dinge erreichen, daß sich die Menschen mit mir und meiner Botschaft wohlfühlen; meine Botschaft, die nicht meine ist, sondern dessen Träger ich bin.« »Erreichen möchte ich, daß erfahrbar wird in unserem Leben, daß Glaube und Leben zusammengehören und daß Glaube im Leben weiterhelfen kann.« Und der Leiter einer Selbsthilfegruppe führt aus: »Ja, daß, äh, die Menschen, die, denen es sehr schlechtgeht, erstens sich mal dieser Gruppe anschließen und zweitens versuchen, eine Verbindung zu Gott herstellen.« Interessant ist folgende Antwort: »Ich möchte irgendwo mitteilen, daß man auch ... oder zeigen, daß jeder dem anderen auch ein Stück weit helfen kann. Das ist also für mich unwahrscheinlich wichtig, daß man auf Menschen zugehen kann, wenn man sieht, die sind in Not, oder man kann einfach nur helfen. Für Kinder ist es schön, die an Gott heranzuführen. Das macht mir also unwahrscheinlich viel Spaß. Bei den, äh, anderen ist es halt einfach wichtig, daß man, äh, Zeit ..., daß man wirklich versucht, den Nächsten, wie es so schön in der Bibel heißt, gernzuhaben. Das fällt mir zwar oft schwer, doch nur mit

2 H. Palmu, Personal versus Institutional Authority, Paper presented at the Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion. Washington D.C., November 1992, S. 14.

3 In einem religionssoziologischen Beitrag wird dieser Sachverhalt, bezogen auf Religion allgemein, so formuliert: »Religion ist nur eine der Möglichkeiten des Umgangs mit dem Kontingenzproblem unter vielen. Ihre Art der Problembearbeitung zeichnet sich durch eine spezifische Form aus, die – so nehmen wir an – durch zwei Merkmale gekennzeichnet ist: einmal durch den Akt der Überschreitung der verfügbaren Lebenswelt, zum anderen durch die gleichzeitige Bezugnahme auf eben diese Lebenswelt« (W.-J. Grabner/D. Pollack, Zwischen Sinnfrage und Gottesgewißheit, in: *Sociologia Internationalis* 30 [1992], S. 182).

›Kirche‹ kommt man heute nicht weit.« Ein etwas sarkastisches Fazit zu diesem Statement könnte lauten: für die Kinder Gott und Kirche, für die Erwachsenen Nächstenliebe.

Einige Anworten betonen die Vertikale bei weitgehender Vernachlässigung der anderen Komponente. »Die Botschaft weitergeben, für die ich stehe, und die Botschaft glaubwürdig machen.« »Ja, eben daß die Leute einfach wieder ein bißchen zu Gott hinfinden.«

Eine Auflistung der so kategorisierten Ziele der Seelsorge, wieder nach der Häufigkeit des Vorkommens geordnet, ergibt folgendes Bild:

1. Nur »horizontale« Zielsetzung;
2. »Vertikale« und »horizontale« Dimension werden beide genannt oder miteinander verbunden;
3. Dominanz des Transzendenten.

Die Dominanz des Immanenten ist hinsichtlich der Ziele von Seelsorge nicht so exklusiv, wie das in den Antworten bezüglich der Fähigkeiten der Fall war, aber sie ist immerhin noch deutlich. Nachfragenswert sind schon die Fälle, in denen die Horizontale nicht durch die Vertikale ergänzt wird. Dann fehlt der Seelsorge das Spezifische, das sie von den Diensten, die im säkularen Raum angeboten werden, abhebt und das auch von den Menschen in der Regel erwartet wird, wenn sie sich an die Kirche und die in ihr Tätigen wenden.

Die relativ geringe Bedeutung der transzendenten Dimension im seelsorgerlichen Selbstverständnis wird auch aus einer großangelegten niederländischen Studie ersichtlich. Für katholische Geistliche wurde herausgefunden, daß das am häufigsten gewählte Leitbild der Berater (»Counsellor«) war und das am seltensten gewählte das mit der stärksten religiösen »Ladung«, nämlich das des Guten Hirten (»Good shepherd«).[4] Die Verknüpfung der Seelsorgerrolle mit Beratung fand sich nicht in unserem Material, das ja nicht durch Vorgaben gewonnen wurde wie das in den Niederlanden. In den von uns erhobenen Antworten kommt der dem Beraten verwandte Begriff des Helfens auffällig häufig vor.

Abschließend soll noch auf Ergebnisse der niederländischen Untersuchung verwiesen werden, die die »Abnehmerseite« des pastoralen Angebots betreffen. Zusammengefaßt besagen diese Resultate, daß Laien im Priester weniger den professionellen Berater sehen. Sie wollen den Freund, mit dem sie sich zwanglos unterhalten können. Zu dem von den Laien gewünschten Thema des Austauschs wird festgestellt: »They want to talk about faith and belief«; und dann folgt eine Aussage über die damit verbundenen Probleme der Priester: »which are missed or doubted by the pastor.«[5] Dieser provozierende Befund ist auch geeignet, das Ausfallen des Transzendenten in vielen Aussagen zur Seelsorge im Rahmen unserer Befragung zu erklären. Aber er läßt sich noch in einen weiteren Rahmen stellen. Die zeitgeschichtliche Diagnose von Max Weber in seiner berühmten Rede »Wissenschaft als Beruf« aus dem Jahre 1919, nach der es eine »Grundtatsache« ist, daß der moderne Mensch »in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit zu leben das Schicksal hat«[6], scheint jetzt auch für die mehr und mehr zuzutreffen, die sich der Religion in besonderer Weise verpflichtet haben.

Gerhard Schmied

---

4 R. Nauta, Pastoral Identity and Communication. Langfassung eines Papers presented at the Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion. Washington D.C., November 1992, S. 12f.

5 Ebd., S. 29.

6 M. Weber, Wissenschaft als Beruf, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen ^{7}1988, S. 610.

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ · PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER · KARL LEHMANN
REINHARD LÖW · HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:
MICHAEL FIGURA · EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:
MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Carlos Noyen OCarm: »Teilt meine Freude«.
Exegetische Randbemerkungen zu Lukas 15,11-32 387
Jan Ambaum: Barmherzigkeit und Sündenvergebung 397
Stefaan van Calster: »Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist«.
Erbarmen als pädagogisches Prinzip 403
Maria Teresa Mazzilli Savini: »Beati misericordes«:
die »Jungfrau des Erbarmens«. Gedanken zu einem
ikonographischen Thema 414

KRITIK UND BERICHT

Peter Lerche: Das Urteil als Chance des Näherkommens 421
Hans Reis: Muß die katholische Kirche aus dem
staatlichen Beratungssystem aussteigen? 424
Hans Maier: Ora et labora. Die Benediktregel
und die europäische Sozialgeschichte 431
Hannsjosef Hohn: Zurück zum Rechtsstaat.
Das Dringlichkeitsgebot nach der Vereinigung von 1990 445
Alexander Lohner: Der Tod und das Absurde bei Albert Camus.
Zum 80. Geburtstag des Philosophen am 7. November 1993 463
Theodor Weißenborn: Gespräch mit der Todin 475

GLOSSEN

Martin Grichting: Zölibat und Freiheit der Kirche 479

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Carlos Noyen OCarm, 1942 in Gent geboren, trat 1960 in den Karmeliterorden ein. Nach seinem Studium der Theologie und seiner Promotion 1972 an der Päpstlichen Universität *Gregoriana* lehrt er heute Neutestamentliche Exegese am Priesterseminar von 's-Hertogenbosch. Den Aufsatz auf Seite 387 übertrug Uta Greiner aus dem Niederländischen.

Jan Ambaum, 1949 in Tegelen/Niederlande geboren, Studium der Theologie und Philosophie in Bonn, Priester 1975, lehrt Dogmatik am Priesterseminar Rolduc in Kerkrade; daselbst ist er Direktor des *Instituts MEDO*. Er ist Mitglied der Internationalen Theologenkommission und Chefredakteur der flämischen Ausgabe von *Communio*. Der Beitrag auf Seite 397 wurde in deutscher Sprache verfaßt.

Stefaan van Calster, Jahrgang 1937, lehrte Pastoraltheologie und Homiletik am Erzbischöflichen Seminar Mechelen-Brüssel und am Johannes XXIII-Seminar in Löwen; er ist Chefredakteur der flämischen Ausgabe von *Communio*. August Berz übertrug den Aufsatz auf Seite 403 aus dem Englischen.

Maria Teresa Mazzilli Savini, 1951 in Pavia geboren, lehrt mittelalterliche Kunstgeschichte an der Universität ihrer Heimatstadt. Den Beitrag auf Seite 414 übersetzte August Berz aus dem Italienischen.

Peter Lerche, im böhmischen Leitmeritz 1928 geboren, Promotion 1951, Habilitation 1958, ist Ordinarius für Öffentliches Recht an der Universität München. Der Artikel auf Seite 421 ist der Zeitschrift *Kritische Justiz* entnommen, deren Redaktion wir für die Erlaubnis zum Nachdruck danken.

Hans Reis, 1926 in Berlin geboren, war Richter am Verwaltungsgericht Berlin und arbeitet seit 1970 als Rechtsanwalt in Hannover; er ist Mitarbeiter beim Bundesverfassungsgericht und Mitglied des Deutschen Patentamtes.

Hannsjosef Hohn, Jahrgang 1923, studierte u.a. Rechtsgeschichte, Psychologie und Arbeitsrecht. Über 24 Jahre war er Hauptgeschäftsführer eines Industrieverbandes, gleichzeitig wirkte er 16 Jahre als Dozent einer Gewerkschaft; als Rechtsanwalt ist er zugleich Honorarprofessor im Bereich Arbeitsrecht und Betriebsverfassung.

Theodor Weißenborn, 1933 in Düsseldorf geboren, studierte Philosophie, Germanistik, Romanistik und medizinische Psychologie in Köln, Bonn, Würzburg und Lausanne; heute arbeitet er für Zeitungen und Zeitschriften im In- und Ausland. Für seine literarischen Arbeiten wurde er mehrfach ausgezeichnet, zuletzt 1990 mit dem Hörspielpreis der *Akademie der Künste Düsseldorf*; er ist Mitglied des PEN-Clubs.

Martin Grichting, Jahrgang 1967, ist Priester der Diözese Chur und studiert gegenwärtig Kirchenrecht in Rom.

»Teilt meine Freude«

Exegetische Randbemerkungen zu Lukas 15,11-32

Von Carlos Noyen OCarm

Es ist erstaunlich, wieviele Untersuchungen sich in den letzten zwanzig Jahren mit dem bekannten und scheinbar leicht zu deutenden Gleichnis vom verlorenen Sohn, das uns nur das Lukasevangelium überliefert (Lk 15,11-32), beschäftigt haben.[1] Nur eine Detailstudie würde hier noch neue Ergebnisse zutage bringen können. Dies aber soll nicht Ziel dieses Beitrags sein.

Es liegt ausgesprochen nahe, dieses Gleichnis auf dem allgemeineren Hintergrund der Barmherzigkeit Gottes exegetisch und theologisch zu betrachten. Zurecht wird die tradierte Benennung als »Gleichnis vom verlorenen Sohn« heute stimmiger mit »Gleichnis vom barmherzigen Vater« wiedergegeben. Denn der Vater – und nicht etwa der jüngere Sohn – ist die zentrale Gestalt der Erzählung. Ist diese Umbenennung nun in *jeder* Hinsicht gerechtfertigt? – Diese Frage soll Ausgangspunkt meiner Überlegungen sein. Dabei scheint es mir überflüssig, *alles* zu wiederholen, was andere Exegeten zu diesem Gleichnis bereits gesagt haben; ich werde mich also auf einige wesentliche Aspekte beschränken.

Das Herzstück des Gleichnisses

Die beiden einleitenden Verse von Kapitel 15, bei denen es sich um redaktionelle Arbeit des Evangelisten handelt, fügen die zwei kürzeren Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme mit unserer Erzählung vom verlorenen Sohn zu einem größeren Ganzen zusammen, das sich deutlich vom vorangehenden und nachfolgenden Kapitel unterscheidet. Schon auf den ersten Blick fallen hier zwei Stichworte ins Auge: verlieren und finden (und damit die Freude des Findens). Beide wirken wie ein Refrain, der diesem Kapitel seine innere, thematische Einheit zu geben

1 Für die Zeit bis 1989 finden sich ausführliche Literaturangaben bei F. van Segbroeck, The Gospel of Luke. A Cumulative Bibliography (BETL 88). Löwen 1989; die meisten jüngeren Arbeiten trägt H. Räisänen, The prodigal Gentile and his Jewish Christian brother Lk 15,11-32, in: The four Gospels. FS F. Neyrinck (BETL 100). Löwen 1992, S. 1617-1636, zusammen.

scheint. Der Hirt, der mit dem Schaf auf den Schultern nach Hause kehrt, »ruft die Freunde und Nachbarn zusammen und sagt zu ihnen: ›Freut euch mit mir, denn ich habe mein Schaf wiedergefunden, das verloren war!‹« (Lk 15,6). Gleiches ruft die Frau, die ihre Drachme findet (vgl. 9). Diese Freude steigert sich noch in unserem Gleichnis bei der Heimkehr des Sohnes (vgl. V. 24). Bekanntlich kann sich der ältere Sohn – die meisten Exegeten stimmen darin überein, daß auch der weitere Verlauf der Parabel auf Jesus zurückgeht und nicht Ergebnis redaktioneller Bearbeitung ist – mit dem folgenden Freudenfest nicht abfinden. Diese schmerzliche Situation beendet der Vater mit den Worten: »›Aber wir müssen doch feiern und uns freuen: denn dieser dein Bruder war tot und kam wieder zum Leben, war verloren und hat sich wiedergefunden‹« (V. 32). Diese nochmalige Steigerung verweist auf das Zentrale des gesamten Kapitels: Die Einladung an den älteren Sohn, an der Freude des Vaters über das wiedergefundene Kind teilzuhaben.

Daß Freude hier unmittelbar mit Barmherzigkeit zusammenhängt, braucht nicht weiter bewiesen zu werden. Maßgeblicher ist: Der Vater, der Ausschau hält, ist gerührt und voller Freude, weil seine Barmherzigkeit in der Rückkehr des Sohnes gleichsam ihre Antwort findet. Schon in der ursprünglicheren Fassung, in der die Erzählung nicht im Gefüge der beiden anderen Gleichnisse gestanden haben dürfte, ist diese »Freude um der Barmherzigkeit« willen deutlich zu spüren; umso mehr ist sie in der Redaktion des Lukas mit ihrer kontinuierlichen Steigerung nun überscharf zu erkennen.

Besonders bemerkenswert ist, wie die beiden kürzeren Gleichnisse enden. Erst heißt es: »Ich sage euch: so wird im Himmel mehr Freude sein über einen Sünder, der sich bekehrt, als über neunundneunzig Gerechte« (V. 7); dann, leicht verändert: »So, sage ich euch, ist Freude bei den Engeln Gottes über einen einzigen Sünder, der sich bekehrt« (V. 10). Das Gleichnis vom verlorenen Sohn schließt zwar anders, doch bestätigt sein Ende nur, was Jesu Deutung der beiden kürzeren Erzählungen in den wiedergegebenen Versen vorwegnimmt. Bereits im Verlauf des Gleichnisses wird deutlich, daß die Freude eher dem bekehrten Sünder, eben dem jüngeren Sohn, gilt als dem Gerechten; umso mehr überraschen die letzten Verse, in denen das Gleichnis insofern einen neuen Akzent erhält, als es nicht ausschließlich um eine Freude des Himmels geht (»die Freude bei den Engeln Gottes«), sondern die Einladung des Vaters an den gerechten Sohn, diese Freude zu teilen, im Vordergrund steht. Schärfer konturiert: Zentrale Aussage des Gleichnisses ist die Einladung, Gottes Freude über die Rückkehr eines verlorenen Sünders zu teilen.

Die einleitenden Verse des ganzen Komplexes lassen keinen Zweifel aufkommen, an wen diese Einladung gerichtet ist: »Es pflegten Zöllner und

Sünder in Menge zu ihm zu kommen, um ihn zu hören. Da murrten die Pharisäer und Schriftgelehrten: ›Dieser nimmt Sünder auf und speist mit ihnen‹« (V. 1f.). Vers 3 fährt fort: »Er hielt ihnen folgendes Gleichnis vor.« Die Pharisäer und Schriftgelehrten fühlen sich in ihrem religiösen Selbstverständnis angegriffen; wie auch der ältere Sohn im Gleichnis bemühen sie sich um die Vorschriften und das Gesetz. Die Aussagen Jesu widersprechen ihrer Vorstellung vom gerechten Gott. Sie können Gott nur dienen und ehren, indem sie seine Gebote befolgen; das mag ehrenvoll erscheinen, bedeutet aber auch, sich ausschließlich in den engen Grenzen von Verpflichtungen zu bewegen. Bezeichnenderweise vermag der ältere Sohn es nicht, »Vater« zu sagen, ebensowenig »mein Bruder«. Wie viele Jahrhunderte später Rembrand in seiner künstlerischen Darstellung des Gleichnisses zeichnet schon Lukas die Gestalten in kräftigen Schattierungen, indem er das düstere und frostige Wesen des älteren Sohnes dem warmherzigen Vater gegenüberstellt.[2] Auch wenn man die Schriftgelehrten und Pharisäer nicht notwendig mit dem Sohn identifizieren darf, so wird doch deutlich, daß ihnen das zentrale Anliegen des Gleichnisses zu denken gibt. Vor allem die offene Haltung Jesu gegenüber den Zöllnern und Sündern erfährt hier ihre Rechtfertigung: die Barmherzigkeit Gottes ist entscheidender als die Reue des Sünders. Es geht hier weniger um moralische Forderungen als um die Verkündigung von Gottes Heilstat und seine Einladung, an seinem Erbarmen teilzuhaben. So kommt es nicht von ungefähr, daß das Gleichnis auch das »Herz des dritten Evangeliums« genannt wurde.[3]

Eine Steigerung wird deutlich: Die Freude des Hirten über die Entdekkung des verlorenen Schafes und die der Frau über die wiedergefundene Drachme werden klar übertroffen von der Freude des Vaters, der einen seiner beiden Söhne heimkehren sieht. Verstärkend wirkt außerdem das ungewisse Ende des Gleichnisses: Wird der ältere Sohn in die Freude seines Vaters einstimmen? – Jeder Hörer dieser Erzählung mag sich einen anderen Ausgang denken; fest steht, daß die Haltung des Vaters in jeder Hinsicht persönlich bleibt und unumwunden klar wird: »*Du* mußt doch feiern und dich freuen« (V. 30).

2 Zu Beginn seines Evangeliums stellt Lukas Zacharias und Elisabeth vor: »Beide aber waren gerecht vor Gott, wandelten untadelig in allen Geboten und Satzungen des Herrn« (1,6); er will diese Haltung also nicht grundsätzlich verurteilen.

3 Vgl. hierzu L. Ramaroson, Le cœur du Troisième Evangile: Lc. 15, in: *Biblica* 60 (1979), S. 345-360.

Wer ist der Vater?

Vor einigen Jahren verfaßte P. Grelot eine faszinierende literarische und vom Strukturalismus geprägte Interpretation des Gleichnisses vom verlorenen Sohn. In seiner Untersuchung verweist er auf einige neue Aspekte: die Haltung des Vaters scheint oft überraschend – warum akzeptiert er die Verteilung seiner Besitztümer und läßt den jüngeren Sohn frei über sein Erbteil verfügen? Warum unternimmt er nichts, als das Schicksal seinen Lauf nimmt und der Sohn zuletzt unglücklich zu ihm zurückkehren muß? Warum schließt er ihn in seine Arme, noch bevor dieser um Vergebung gebeten hat? Und warum verteidigt er sein Verhalten gegenüber dem älteren Sohn, dessen Treue er als selbstverständlich hinzunehmen scheint?[4] – Das Verhalten des Vaters wirkt provozierend; es will den Hören zum Nachdenken bringen: nach menschlichem Ermessen würde sich ein Vater wohl anders verhalten. Verwundert stellen wir uns also die Frage: Wer ist dieser Vater eigentlich?

Auch wenn unser Gleichnis in erster Linie von einem »irdischen» Vater spricht (der jüngste Sohn unterscheidet immerhin: »Vater, ich habe gesündigt, gegen den Himmel und vor dir«, V. 21), so wird doch deutlich, daß er in seiner Liebe zugleich Abbild Gottes ist.[5] In der Parabel wird ein neues, dem Alten Testament weitgehend unbekanntes Gottesbild entworfen, das durch grenzenlose Liebe bestimmt wird. Dieses Neue in der Botschaft Jesu stellt uns vor fundamentale theologische Probleme.

Da ist das Verhältnis zwischen Mensch und Gott bzw. Gottes Gesetzen. In der Sprache der Bibel dreht es sich hier um den Unterschied von *Gerechtigkeit* und *Rechtfertigung*: Der jüngere Sohn begeht durch sein Verhalten Unrecht, er übertritt das Gesetz; aber im Zuge seiner Entwicklung wird er durch den Vater *gerechtfertigt*, wobei seine Reue und sein Schuldbekenntnis eine gewisse Rolle spielen mögen. Trotzdem wird seine Schuld durch den Vater unverdient getilgt. Für den älteren Sohn dagegen nimmt die Entwicklung einen anderen Lauf: sich im Einklang mit Gerechtigkeit und Gesetz wähnend, muß er im Verlauf des Gleichnisses sein Denken und Empfinden in Frage stellen, um so zu einem ganz neuen Rechtsempfinden zu gelangen: Der Vater rechtfertigt den verlorenen Sohn, ohne auf dessen Fehler einzugehen und sein Schuldbekenntnis abzuwarten. Dagegen ignoriert er die Verdienste des älteren, und trotz dessen Empörung lädt er ihn ein, sein Herz für die Liebe als Angelpunkt und Maßstab der Gerechtigkeit zu öffnen.

---

4 P. Grelot, Le père et ses deux fils: Luc XV,11-32, in: *Revue Biblique* 84 (1977), S. 321-348, 538-567, bes. S. 556.

5 J. Jeremias, De gelijknissen van Jesus. Bilthoven 1968, S. 94.

In engem Zusammenhang damit steht der Aspekt der *Versöhnung*, die sich stärker im Verhältnis der Söhne zum Vater als zu den Gesetzen der Väter widerspiegelt. Es ist weniger Reue über das eigene Fehlverhalten, die den Sohn zurückkehren läßt, als konkreter materieller Mangel. Und trotzdem ist es der Vater, der auf den Sohn zugeht, ihm sein Verzeihen anbietet und damit der Beziehung zu einer nie dagewesenen Tiefe verhilft. Das Verhalten des Vaters wiederum provoziert im älteren Sohn Zorn und Eifersucht, die sein Gefühl innerer Ausgeglichenheit und vermeintlicher Harmonie mit dem Vater erschüttern und damit die Versöhnung mit dem Bruder unausweichlich machen. »Das Gleichnis zeigt, daß innere Gerechtigkeit und Versöhnung, zu der wir alle aufgerufen sind, nur aus einer uns geschenkten Gnade und Liebe entspringen können.«[6] Zugleich wird von Reue und Demut des Menschen ausgegangen, so sehr diese auch mit anderen Motiven verquickt sein mögen.

Das Gleichnis zielt weniger auf die universelle Verstrickung des Menschen in die Sünde und seine damit verbundene Sehnsucht nach Erlösung (vgl. Röm 1-3)[7] als vielmehr auf die grenzenlose Barmherzigkeit Gottes, der die Menschen zu gläubigem Vertrauen einlädt. Das ist auch der Sinn des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner, die zum Tempel hinaufgingen, um zu beten (Lk 18,9-14). Hier findet sich ein deutlicher Hinweis auf den barmherzigen Vater, auch wenn dieser nicht explizit genannt wird. Die Parabel aber sagt uns dasselbe: Der Pharisäer verachtet selbstgerecht den Zöllner, der sich seinerseits voller Reue an die Brust schlägt und sagt: »O Gott, sei mir Sünder gnädig.« Jesu Deutung dieses Gleichnisses läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig: »Ich sage euch, dieser ging gerechtfertigt nach Hause – jener nicht.« Gottes Barmherzigkeit rechtfertigt den Zöllner; es wird kein Zufall sein, wenn Lukas schreibt: »Seid barmherzig, so wie euer Vater barmherzig ist« (Lk 6,36), und Matthäus ergänzt gleichsam: »Ihr also sollt vollkommen sein, wie euer Vater vollkommen ist« (Mt 5,48).

Jean Le Du schließt seine tiefenpsychologische Deutung des Gleichnisses mit der Bemerkung: »Nicht selten sind Menschen, die dieses Gleichnis untersuchen, von der Menschlichkeit Gottes fasziniert. Was sie besonders berührt, ist ein Gott der menschlichen Gefühle: Zärtlichkeit, Verständnis, Freude, Vergebung.«[8] Zurecht. Doch damit transponiert Le Du psycholo-

---

6 P. Grelot, a.a.O., S. 547.

7 Vgl. R. Pesch, Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazaret. Eine Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen, in: Jesus. Ort der Erfahrung Gottes. Freiburg 1976, S. 181 u.ö.,; ebenso P. Grelot, a.a.O., S. 561.

8 J. Le Du, Le Fils prodigue ou les chances de la transgression. Paris 1974.

gische Termini in die theologische Sprache, kommt somit notgedrungen zu bestimmten Ambivalenzen und muß zu guter Letzt für das Gottesbild vom »unvollkommenen Vater« plädieren. Damit aber stünde das Evangelium in Widerspruch zu allen Religionen, die Gott als vollkommenes Wesen ansehen. Kommen wir so nicht vom Eigentlichen ab? Ist die Botschaft von Gottes grenzenloser Barmherzigkeit nicht typisch für die Evangelien, bedarf sie überhaupt eines erläuternden Vergleiches? Die theologische Interpretation einer Perikope muß sowohl historisch stimmig als auch auf die zentrale Aussage der Frohen Botschaft ausgerichtet sein. Was Jesus mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn den Menschen seiner Zeit sagen will, ist wohl eindeutig. Und gerade weil bereits die Evangelisten ihre Berichte der Ereignisse oftmals erweitert und kommentiert haben, scheint es wenig fruchtbar, sie durch systematisch-*abstrakte* Überlegungen unbegrenzt theologisch zu befrachten.

H. Räisänen[9] behauptet zurecht, daß der ältere Sohn nicht einfach der Gestalt des Pharisäers gleichzusetzen sei, sondern vielmehr einem konservativen Judenchristen zur Zeit des Lukas entspräche, wo hingegen der jüngere den Typus des bekehrten Heiden verkörpere. Die Rückkehr zum Vater symbolisiere Zuflucht und Heil im Glauben. Eine erstaunliche Parallele findet sich im Epheserbrief: Einst waren die Heiden »tot durch ihre Vergehen und Sünden« (Eph 2,1.5); sie waren »fremd« (2,12), waren die »einstmals ›Fernen, in Christus Jesus nahegekommen‹« (2,13); Jesus Christus kam zu »›den Fernen‹ wie auch ›den Nahen‹, den ›Frieden kundzutun‹« (2,17f.). Die Parallele zwischen dem Gleichnis des Lukas und dem Paulusbrief ist interessant, doch gibt es auch wesentliche Unterschiede: Paulus verweist nachdrücklich auf Christus als Vermittler und Friedensstifter, wogegen im lukanischen Gleichnis, wie H. Räisänen herausstellt, »kein Platz ist für einen Vermittler; es ist insofern ein typisches Beispiel jüdischer Soteriologie.«[10] Bezeichnenderweise fehlt im lukanischen Gleichnis jeder Hinweis auf eine ausdrückliche Versöhnung zwischen dem jüngeren Sohn als Typus des bekehrten Heiden und dem älterem als Stellvertreter der Judenchristen.

Auch ein Vergleich mit der Offenbarung (15,1-11) könnte aufschlußreich sein. Doch findet sich hier ein Bild des Heiden, das mit dem des jüngeren Sohnes nicht korrespondiert. Im Paulusbrief wie auch in der Offenbarung fehlt die Kernaussage der Parabel vom verlorenen Sohn und damit die Aufforderung an den »treuen« Menschen, Gottes Freude über den Sünder, der sich seiner Barmherzigkeit anvertraut, zu teilen. Das neue

9 H. Räisänen, a.a.O., S. 1624-1629.

10 Ebd., S. 1620f.

Gottesbild unseres Gleichnisses ist reicher und lebendiger als die abstrakttheologischen Termini im Epheserbrief und dem 15. Kapitel der Apokalypse. Und zurecht bleibt damit als entscheidenfer Befund, daß »vor dem Hintergrund des Gleichnisses Jesu bedingungsloser Aufruf steht, das neue Gottesbild anzunehmen«.[11]

Niemand kennt den Vater außer der Sohn

Mit unserem Gleichnis will Jesus gewiß eine neue Sicht Gottes aufzeigen. In erster Linie aber möchte er sein Verhalten gegenüber seinen Kritikern rechtfertigen. Es ist durchaus möglich, daß diese Parabel über Gottes Barmherzigkeit auch christologische Aussagen impliziert.

Zunächst einmal erzählt Jesus das Gleichnis, weil ihn die Pharisäer und Schriftgelehrten, die seine Tischgemeinschaft mit den Zöllnern nicht begreifen, zur Rede stellen. J. Jeremias spricht in diesem Zusammenhang von einem »apologetischen Gleichnis« und erklärt dazu: »Jesus erhebt Anspruch darauf, in seinen Taten Gottes Liebe für den bußfertigen Sünder praktisch zu vermitteln. Damit impliziert das Gleichnis, das keine christologische Aussage beinhaltet, einen versteckten Anspruch Jesu auf Stellvertretung Gottes.«[12] Jeremias geht diesem Aspekt nicht weiter nach, obwohl er von entscheidender Tragweite ist. Denn warum kann Jesus beanspruchen, daß er aus Gott heraus handelt, ja sogar an Gottes Stelle tritt? Ganz einfach, weil er der Sohn ist. Der Beziehung zwischen Christus und seinem himmlischen Vater kommt hier für das rechte Verständnis entscheidene Bedeutung zu. Niemand kann wie Er über Gott sprechen; und Er vermag dies nur aus seiner tiefen Verbundenheit mit dem Vater. »Niemand erkennt, wer der Sohn ist, außer der Vater, wer der Vater ist, außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will« (Lk 10,22). Jesu ungewöhnliches Verhalten gegenüber den Zöllnern und Sündern findet seine eigentliche Rechtfertigung in der »Kenntnis des Vaters«; so offenbart sich in diesem Gleichnis das Geheimnis um die Sendung des Gottessohnes. Wir dürfen sogar so weit gehen zu behaupten, daß im Zentrum der Parabel nicht nur die explizite Einladung steht, die Freude des Vaters zu teilen, sondern zugleich auch die unausgesprochene Aufforderung, das Mysterium der Person Jesu zu betrachten. Wir selbst erkennen uns entweder im älteren oder im jüngeren Sohn; Jesus Christus aber ist der Sohn. Im Gleichnis

11 R. Hoppe, Gleichnis und Situation. Zu den Gleichnissen vom guten Vater (Lk 15,11-32) und gütigen Hausherrn (Mt 20,1-15), in: *Biblische Zeitschrift* 28 (1984), S. 10.

12 J. Jeremias, a.a.O., S. 97.

wird die Figur des Vaters zur zentralen Gestalt; mit ihm identifiziert sich Jesus, sein Handeln spiegelt die Barmherzigkeit des Vaters, den nur er »kennt«, wider.[13]

Ein Schlüsselbegriff in der Schilderung des väterlichen Verhaltens ist das schwer zu übersetzende *ἐσπλαγχνίσθη* in Vers 20. Gewöhnlich wird es mit »er war von Mitleid gerührt« oder »er war tief bewegt« übertragen. Diesem Empfinden steht der Zorn des älteren Sohnes gegenüber. Eigentlich deutet diese Wendung auf ein Gefühl, das aus dem tiefsten Inneren des Menschen herrührt. In der Bibel kann sie Gottes Mitleid für sein Bundesvolk oder für ein Volk, das in tiefster Sünde und Finsternis befangen ist, ausdrücken. Besonders deutlich wird dies im Loblied des Zacharias, der seinen Sohn als Wegbereiter von Gottes Heil und Sündenvergebung »per viscera misericordiae«, wie die Vulgata wörtlich übersetzt, besingt (»dank der innigen Barmherzigkeit unseres Gottes«). Die väterliche Barmherzigkeit zeigt sich auch in Jesu Haltung gegenüber kranken und hungernden Menschen (vgl. Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lk 7,13; Mt 9,36). Jesu Mitleid ist mehr als nur menschliches Mitgefühl, wie edel dies auch immer sein mag. Bei ihm entdecken die Evangelisten Gottes Barmherzigkeit für sein Volk. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn identifiziert sich Jesu mit diesem barmherzigen Vater, d.h. daß er sein öffentliches Auftreten als Ausdruck seiner messianischen Sendung begreift, um »den Armen frohe Botschaft zu bringen, Befreiung zu künden den Gefangenen, ... Geschundene in Freiheit zu entlassen« (Lk 4,18). Indem er die Barmherzigkeit verkündet, verweist er zugleich auf die Dynamik der eigenen Sendung; indem er von Gottes Liebe zu den Sündern handelt, zeigt er uns das Geheimnis seines Lebens und seines Todes.[14] Sein Leben und seine Sendung, sein Leiden und sein Tod werden zutiefst durch die Barmherzigkeit des Vaters getragen; mehr noch: sein Leben und seine Sendung wurzeln in dieser Barmherzigkeit. Es ist sicher kein Zufall, daß diese Parabel sprichwörtlich in der Mitte des »langen Aufstiegs« Jesu nach Jerusalem steht. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn stellt keine Unterbrechung oder »fromme Rast« dar, sondern soll uns Jesu Leben und Leiden verständlicher machen. Jesus konnte gar nicht anders, als die Barmherzigkeit des Vaters zu verkünden und in Taten Gestalt werden zu lassen; das mußte zu Konflikten mit Andersdenkenden führen. Die Evangelien schildern eindringlich, daß seine Botschaft und Haltung die Herzen der Reichen und Mächtigen schwerer erreicht als die der Armen und Bedürftigen. Lukas berichtet von der Aussendung der

13 Hierzu P. Grelot, a.a.O., S. 564, 561.

14 Vgl. J. Dupont, L'enfant prodigue, in: *Assemblées du Seigneur* 17 (1969), S. 63, 66.

zweiundsiebzig Jünger, die den Auftrag erhalten, Kranke zu heilen und zu verkünden: »Das Reich Gottes ist euch nahe« (10,9). Bei ihrer Rückkehr berichten die Jünger aufgeregt: »Herr, auch die bösen Geister sind uns in deinem Namen untertan« (19,17). Kranken und Besessenen gehört Jesu besondere Anteilnahme; auf die Freude der Jünger reagiert Jesus spontan: »In jener Stunde jubelte er im Heiligen Geist und sprach: ›Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies Weisen und Klugen verborgen, Kleinen aber geoffenbart hast. Ja Vater, denn so war es dir gefällig« (10,21). Die Botschaft von Gottes Mitleid wirkte auf den kleinen und unterdrückten Menschen befreiend. Im lukanischen Gleichnis will Jesus in erster Linie Gottes bedingungslose Liebe zum reuigen Sünder verdeutlichen. Gott freut sich daran, Barmherzigkeit zu schenken. Bei der Rückkehr der Jünger zeigt Jesus, daß er Gottes Freude teilt, weil durch sie Kranke und Besessene geheilt werden. So ist es bei Lukas Jesus selbst, der seine Zuhörer einlädt, um an seiner *Freude* teilzuhaben: »Es pflegten Zöllner und Sünder in Menge zu ihm zu kommen, um ihn zu hören« (15,1). Diese Aufmerksamkeit und hoffnungsvolle Anhänglichkeit ärgert die Pharisäer und Schriftgelehrten, für Jesus dagegen sind sie Quelle der Freude. »Er will seinen Zuhörern die grenzenlose Freude deutlich machen, die in seiner Person Wirklichkeit geworden ist und an der jeder, dem sich das Heil offenbart, teilhat.«[15] Jesus erfährt diese Freude, weil er Gottes Barmherzigkeit Armen und Einfältigen schenken darf.

Schlußbetrachtung

Diese theologischen und christologischen Betrachtungen könnten noch weiter ausgeführt werden. J. Jeremias schließt seine Untersuchung des Gleichnisses mit der Warnung vor allzu großer Spitzfindigkeit. »Alle Gleichnisse zwingen den Hörer, die eigene Position gegenüber seiner Person und seiner Sendung zu erkennen.«[16] Der Hörer wird dabei einen vielleicht auch unbequemen Entwicklungsprozeß durchlaufen müssen: »Erst gibt es eine plötzliche überwältigende *Einsicht* ... die Wahrheit oder auch das Geheimnis wird offenbar, das Reich Gottes kündigt sich an. Eine unvorhersehbare Zukunft tritt ins Blickfeld. Aber dann erkennt der Hörer, daß auch von ihm *Bekehrung* gefordert wird, er verliert seine alten Sicher-

15 R. Hoppe, a.a.O., S. 13.

16 J. Jeremias, a.a.O., S. 169.

heiten, er muß mit seiner Vergangenheit brechen. Zuletzt steht der *Entschluß* zu handeln. Das Gleichnis enthält einen sehr bestimmten Aufruf zur Tat. Man soll sich unter die Königsherrschaft Gottes stellen ...« [17]

17 J. Lambrecht, Nieuw en Oud uit de schat. De parabels in het Matteüsevangelie. Löwen 1991, S. 24.

Barmherzigkeit und Sündenvergebung

Von Jan Ambaum

Einleitung

»Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden.« Dieser Satz aus der Bergpredigt Jesu[1] besitzt ungeheure Aktualität. Herrscht in der Kirche und ihrer Verkündigung nicht ein einseitiger Rigorismus vor, der gerade für die Barmherzigkeit den Blick verschließt?

Schmerzlich bemerkt man diese Spannung bei der Lektüre eines der vielleicht historisch bedeutsamsten theologischen Werke der letzten Jahre[2], verfaßt von einem verdienstvollen Theologen und Ordensmann, der mit großer Erfahrung und Liebe für die Kirche seine Aussagen dokumentiert hat. Gewiß werden manche die moraltheologische Position des Autors hinterfragen wollen; nichtsdestotrotz schildert das Werk überaus eindrucksvoll und *authentisch* die eigene Lebensgeschichte und die eigenen theologischen Überzeugungen.[3] Seine Lebensaufgabe hat Bernhard Häring mit dem Wort Claudels umschrieben: »Sicherlich, wir lieben Christus, doch nichts in der Welt wird uns dazu bewegen, die Moral zu lieben.«[4]

Dieser Satz Claudels soll anhand Härings eigener Lebensgeschichte hinterfragt werden. Welche Vorstellung von Moral besaß dieser berühmte französische Dichter?[5] Ist diese das richtige Bild vom christlichen Leben und Handeln? Ist es überhaupt möglich, nicht die christliche Lebensführung, wohl aber Christus zu lieben? Wollte man sich der eigentlichen Intention Claudels anschließen, so wird man in ihr etwas Heroisches erkennen, und mit Bernhard Häring müßte man sich wohl fragen, ob dies tatsächlich von allen Christen verlangt werden kann und darf.

Ist da Härings eigene Berufung auf Epikie und ostkirchliche »ekonomia« nicht viel realistischer und damit dem praktischen christlichen Leben

---

1 Vgl. Mt 5,7; dagegen fehlt in der Feldpredigt bei Lukas – Lk 6,17-23 – diese Seligpreisung.

2 Vgl. B. Häring, Meine Erfahrung mit der Kirche. Einleitung und Fragen von G. Licheri. Freiburg ^{6}1989.

3 Fast 50 Jahre dozierte er die wirklich nicht unproblematische Disziplin der Moraltheologie, anfänglich (im Jahre 1940) an der Ordenshochschule der Redemptoristen in Gars, später, seit 1950, an der Academia Alfonsiana und der Gregoriana in Rom. »Authentisch« ist hier ein bewußt gewählter Terminus; vgl. S. 178-181.

4 B. Häring, a.a.O., S. 28-29, 215.

5 Hier sei nur an sein wundervolles Werk Der Seidene Schuh erinnert, das so kunstvoll von H.U. von Balthasar ins Deutsche übersetzt wurde.

weitaus gemäßer? Muß man folglich den zurückhaltenden, sanften, aber nicht weniger ergreifenden Protest Härings gegen energische und harte kirchliche Maßnahmen und Normen wirklich unterstützen? Fehlt es der Kirche unserer Zeit vielleicht an Barmherzigkeit?[6]

Dies ist eine eminent theologische Frage, da damit das Verhältnis zwischen rechtem Glauben und Handeln einerseits und geschichtlicher Erfahrung andererseits thematisiert wird. Es überragt das Problem von Orthodoxie und Orthopraxie, das seit etwa 20 Jahren die theologische Diskussion intensiv beschäftigt.[7] Die so gestellte Frage berührt grundsätzlich den komplexen Zusammenhang zwischen Glauben und geschichtlicher Erfahrung.

Die heutige Morallehre der Kirche stellt gerade die Wahrheit Christi, die auch in unserer Zeit gelebt werden soll, in den Mittelpunkt ihrer Darlegungen. Nur wenn die Wahrheit anerkannt wird, kann auch Zeugnis von dieser Wahrheit gegeben werden. Dies gilt auch für Moraltheologie. Die Seligpreisung des Herrn lehrt uns, daß geschichtliche Erfahrung innerhalb des Glaubens aber gerade nicht ohne göttliche Barmherzigkeit gelebt werden kann, die sich auch in menschlicher Gestalt zeigen soll: seliggepriesen werden ja ausgerechnet diejenigen, die tatsächlich barmherzig sind. Ein Nachdenken über die theologische Stellung der Barmherzigkeit scheint somit erforderlich.

Gottes Barmherzigkeit

Geistlich und systematisch ist die Bedeutung der Barmherzigkeit Gottes auf einem authentisch biblischen Hintergrund wohl kaum eindrucksvoller zum Ausdruck gekommen als in einigen Texten von Johannes Paul II.[8] Anhand einer Interpretation der Parabel vom verlorenen Sohn[9] wird der alttestamentliche Hintergrund, der biblische Umfang und die aktuelle Bedeutung der Barmherzigkeit Gottes erklärt. Es handelt sich bei Gottes Barmherzigkeit gewiß nicht um einseitige Wiedergutmachung durch eine göttliche Majestät. Dann wäre Gott nur »Restaurator« eines Zustands, der durch

6 Vgl. etwa den eindrucksvollen Brief vom 1. Dezember 1988 an Papst Johannes Paul II., a.a.O., S. 227.

7 Besonders augenfällig trat diese Frage in der Politischen Theologie (J.B. Metz) und der Befreiungstheologie (G. Gutiérrez) auf. Wie aber wohl zurecht – auch von seiten der Glaubenskongregation in zwei ihrer Dokumente – hervorgehoben worden ist, sollten diese wichtigen Ansätze gerade theologisch verarbeitet werden. Hier brauchen wir wohl nicht mehr – wie B. Häring durchaus historisch bedeutsam ausführt – auf das Pontifikat Pius XII. einzugehen. Uns liegt hier eine eher systematische Frage nach dem Verhältnis von Lehre und »Epikie/ekonomie« vor.

8 Vgl. *Dives in misericordia* 5-6; *Reconciliatio et paenitentia* 5-6.

9 Vgl. Lk 15.

menschliches Vergehen zerstört wurde. Dagegen sind nach biblischer Sicht immer zwei Personen beim Wirken göttlicher Barmherzigkeit im Spiel: der verzeihende Vater und der Sohn, dem verziehen wird, Vater und Sohn, die so ihre Identität finden bzw. erneut als Geschenk erhalten. Die damit wiedererlangte Identität scheint das Eigentümliche der Barmherzigkeit im biblischen Sinne zu sein. Es ist eine Gnade, die nicht einforderbar ist und mit tiefer Freude erfüllt.

Komplexer wird dieser Prozeß von Barmherzigkeit und Verzeihen durch die Existenz des ältesten Sohnes im Gleichnis des Lukas. Wie soll die Barmherzigkeit sich in der Konfrontation mit der Treue gestalten?[10] Führt die Erfahrung der verliehenen Barmherzigkeit zu Feindseligkeit, Eifersucht und Egoismus?

Offensichtlich werden hier Großherzigkeit und Großmut vorausgesetzt, die von der Heiligen Schrift ausdrücklich zur Sprache gebracht werden müssen. Nach Lukas liegt damit der Kern unseres Problems in der grundsätzlichen Haltung des Menschen. Kann er Barmherzigkeit und Erbarmen anerkennen, sich wirklich freuen über die Wiedererlangung seiner Identität? Oder vermag er nur, in sich selbst zu verharren, die eigene Gesetzestreue und den eigenen Lebensweg einzuklagen? Damit werden die Gedanken des Lesers ausdrücklich auf die Bedeutung der von Gott geschenkten Gnade gerichtet.

Johannes Paul II. hat in der ersten der erwähnten Enzykliken überzeugend herausgearbeitet, daß die Barmherzigkeit Gottes das Gegenüber zweier Personen – des Vaters und des jüngeren Sohnes im Gleichnis – zu umschließen und zu einigen vermag. Der Text zu Buße und Versöhnung vertieft das Thema insofern, als die menschliche Eifersucht (repräsentiert im älteren Sohn), die ja ebenfalls in der göttlichen Barmherzigkeit aufgeht, berücksichtigt ist. Die Polarität weitet sich: Barmherzigkeit ist nicht beschränkt auf zwei Personen, die zu ihrer je eigenen Identität zurückgeführt werden, sondern vermag vielmehr den einzelnen aus seiner psychisch-seelischen Befangenheit zu befreien. Nur in der Erfahrung und Nachfolge der Gnade läßt sich diese Polarität wirklich lösen – was heute vielen Menschen kaum begreiflich ist.

Der neuzeitliche Perfektionismus

In der philosophischen und theologischen Anthropologie der letzten Jahrzehnte kann man einen evolutionistischen Hang zum Perfektionismus fest-

10 Vgl. hierzu vor allem *Reconciliatio et paenitentia* 6.

stellen.[11] Wenn jede Entwicklung Fortschritt bedeuten soll und jeder Fortschritt – ohne kritische rationale und ethische Prüfung – automatisch einen Schritt auf das Ziel des Menschen bzw. der Menschheit hin bedeutet, dann bleibt – anthropologisch gesehen – dem Menschen nur übrig, sich dem historischen Geschick nach soziologischen Maßstäben zu fügen. Er wird dann zu einem dinghaften Wesen, das sich zwar noch der Barmherzigkeit des himmlischen Vaters anvertrauen darf, seiner historischen Bestimmung dagegen hilflos gegenübersteht. Dies aber scheint kaum mit der christlichen Schöpfungs- und Erlösungslehre vereinbar zu sein: Denn hier tritt eine Trennung zwischen den historischen Aufgaben des Menschen und seiner endzeitlichen Bestimmung zutage. Theologisch zeigt sich diese Problematik nachdrücklich in der Frage nach der Hoffnung, die man als historisches Wesen hegen kann und darf.[12]

Aus einer christlichen Perspektive muß man die Situation des Menschen vor Gott berücksichtigen. Dieser Gott hat sich in Jesus Christus, unserem Herrn, endgültig offenbart. Gottes Liebe ist uns in Christus geschenkt worden, und nichts in der Welt vermag uns von dieser Liebe zu trennen. Daraus ergibt sich dann auch eine eher aktive Aufgabe des gläubigen Menschen beim Aufbau einer humanen Welt.

Die heutige Aufgabe des Menschen im Hinblick auf Gottes Barmherzigkeit

Im Dokument der Internationalen Theologenkommission zum Thema *Versöhnung und Buße* (1982) wird schon am Anfang sehr ausführlich auf die historisch evidente Unterscheidung zwischen einem *actus hominis* und einem *actus humanus* eingegangen.[13] Dabei wird den verschiedenen Lebenskonditionen des Menschen bewußt Rechnung getragen: seiner persönlichen Würde, seiner wirtschaftlichen, soziologischen, psychologischen und spirituellen Verfaßtheit. All diese Bereiche gehören zum menschlichen Leben. Gelebte

11 Ich möchte mich an dieser Stelle begnügen mit einem Hinweis auf die evolutionistischen Tendenzen, die in manchen anthropologischen Studien unserer Zeit anzutreffen sind. Selbstverständlich zeitigt dies Auswirkungen auf die Erbsündenlehre, die vor diesem Hintergrund wohl kaum mehr ernst genommen werden kann. Es stellt sich die ernste Frage nach der Bedeutung der Säkularisierung, die schon vor 25 Jahren die Geister bewegte. Bis jetzt ist sie m.E. noch nicht ausreichend beantwortet, da wir in einer selbstgerechten Geisteshaltung verharren, die sich der göttlichen Barmherzigkeit schlichtweg verschließt.

12 Man vergleiche hierzu die von H.U. von Balthasar angeregte Diskussion, die u.a. beschrieben wurde in: J. Ambaum, Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge? H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil, in dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 33-46.

13 Vgl. *De reconciliatione et paenitentia.*

Barmherzigkeit des Menschen erfordert eine mit-menschliche Grundhaltung. Sie kann nicht als eine rein äußere Tugend wahrgenommen werden, sondern fordert den Menschen in all seinen Dimensionen ein. Versöhnung, Buße und Barmherzigkeit sind ihm persönlich anvertraut; daher fordern sie sein Wesen, seine Wahrheit als menschliche Person ganz und umfassend heraus. Dies gilt es bei der weiteren Behandlung dieser Wirklichkeiten in der konkreten christlichen Ausgestaltung des Bußsakraments im Auge zu behalten.

Was bedeutet Buße?

In seinem bemerkenswerten Buch zur Hausgemeinde und Kirche hat Hans-Josef Klauck auf die neutestamentlich begründete und sakramentale Verfaßtheit der kirchlichen Praxis und des christlichen Lebens hingewiesen.[14] »Was bei Paulus nun in dieser Hinsicht [die kirchliche Präsenz in der Stadt] von der Gemeinde verlangt, ist ein ständiger Balanceakt zwischen zwei Polen, deren einer sich mit Toleranz, Offenheit, offensivem missionarischem Bemühen und deren anderer sich mit Selbstfindung, Stabilisierung der eigenen Identität, Rückzug auf das Innenleben umschreiben läßt.«[15] Hier zeigt sich von exegetischer Seite die Polarität zwischen Identität und Offenheit. Nach Klauck wird sie gerade im sakramentalen Bereich von einer zu persönlichen Vorbelastung – wie sie momentan im moraltheologischen Bereich oft anzutreffen ist – befreit. »Woher soll die Gemeinde dazu aber die Kraft nehmen? Die Antwort steht in 1 Kor 10,16, in 12,13, in 14,26: aus ihrem sakramentalen und gottesdienstlichen Leben, dessen genuiner Ort die Gemeindeversammlung war. Was sie nicht nur in religiös-geistlicher, sondern auch, sofern man überhaupt unterscheiden will, in psycho-sozialer und emotionaler Hinsicht bedeutete, kann kaum hoch genug veranschlagt werden.«[16] In der sakramentalen Praxis kann der Christ eine Freiheit erleben, die ihm sonst wohl kaum zugänglich ist. Gerade sie aber ist Grundlage für die Erfahrung der Barmherzigkeit als Gabe Gottes und als Aufgabe des Menschen.

14 Vgl. H.-J. Klauck, Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus. Freiburg 1992, bes. S. 37ff.

15 Ebd., S. 37.

16 Ebd., S. 40.

Die Tugend der menschlichen Barmherzigkeit

Barmherzigkeit ist nie ein errungener Verdienst; immer geht es um eine erfahrene Gnade, um ein verliehenes Geschenk, das ohne jeden eigenen Verdienst empfangen wurde. Gerade von dieser Haltung her, die immer religiös und christlich motiviert ist, wird es dem Menschen möglich, Barmherzigkeit zu zeigen und zu üben. Barmherzigkeit erfordert von ihm anthropologisch Großmut und Großherzigkeit, die vom Glauben her zur Tugend der Barmherzigkeit heranwachsen können. Dies wurde von Christus als unserem Herrn gefordert, es wurde und wird von der Kirche gefordert und sollte jeden Christ unserer Zeit in Anspruch nehmen. So hilft die biblisch begründete, sakramentale Praxis der Christen, ein Leben im Geist zu führen, d.h. eine Lebensweise, die mit der meist genuinen Intention des Glaubens übereinstimmt. In der heutigen Zeit ist dies nicht einfach: eine oft einseitige Publizistik und ein Zeitgeist, der von einem optimistischen Evolutionismus getragen wird, fördert nicht gerade die Praxis der Barmherzigkeit. Trotzdem wird sie uns von Christus selbst aufgetragen, auch wenn dies im tagtäglichen Leben nicht immer einfach ist. Hier zeigt sich gerade der Bezug zwischen der Wahrheit und dem christlichem Leben, ein Verhältnis, das in unserer Zeit nicht unproblematisch ist und weitere Besinnung erfordert.

Gerade bei der Seligsprechung über die Barmherzigkeit wird diese Spannung zutiefst spürbar. Hier erfahren wir als heutige Menschen, wie stark wir einerseits auf Gottes Gnade angewiesen sind, andererseits aber auch von den konkreten Verhältnissen bestimmt werden. Großmut scheint dabei die Voraussetzung zu sein, um – auch in unserer Zeit – die Tugend der christlichen Barmherzigkeit üben zu können. Real begegnet sie uns in sakramentaler Form. Im Geiste dieser menschlichen, kirchlichen und sakramentalen Tugend kann man Christus lieben, gerade im eigenen Leben. Erst dann wird der Satz Paul Claudels verständlich: »Nichts in der Welt wird uns dazu bewegen, die Moral zu lieben.« Wir lieben im Grunde Christus selbst: nur durch seine Gnade und Barmherzigkeit sind wir in die Lage, christlich zu leben.

»Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist«

Erbarmen als pädagogisches Pastoralprinzip

Von Stefaan van Calster

Daß Erbarmen ein pädagogisches Prinzip sein soll, leuchtet nicht ein. Der Mensch neigt eher zu einem »Auge um Auge, Zahn um Zahn« (Mt 5,38) und zur Meinung, daß ein Vergehen Buße, Strafe oder selbst Gefängnis verdient.

Dem entgegen steht die Aufforderung Jesu: »Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist!« (Lk 6,36), und: »Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden« (Mt 5,7). Auch lehrt Jesus seine Jünger zu beten: »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern« (Mt 6,12).

Wir wollen zuerst über die Quelle des Erbarmens sprechen, die in Gott selbst liegt. Dann wenden wir uns der Betrachtung Jesu zu, der Inkarnation des Erbarmens Gottes, seines Lebens und seiner Taten. Wir werden sehen, daß Jesus seine Jünger lehrte, barmherzig zu sein und daß sich die Kirche bis zum heutigen Tag bemüht, dies in die Tat umzusetzen.

Im zweiten Teil werden wir die Funktion des Erbarmens als eines »pädagogischen Prinzips« studieren, ihre Voraussetzungen, Mittel und Wirkungen. Denn wir sind überzeugt, daß das spezifische Prinzip einer »pastoralen Haltung« – und damit des christlichen Lebens selbst – Erbarmen ist, lassen dabei jedoch nicht außer acht, daß der Mensch ohne Gottes Gnade kaum des Erbarmens fähig sein dürfte.

Die Grundlagen

Der Ausgangspunkt einer Pädagogik des Erbarmens liegt in Gott selbst. Darum wollen wir untersuchen, wie Gott sein Volk führt.

Gott

Das Erbarmen entspringt der Existenz Gottes. Es besteht erstens darin, daß Gott dem sündigen Menschen hilft, ihn rettet und einlädt, an seiner eigenen ewigen Glückseligkeit teilzuhaben. Paulus schreibt in seinem Brief an die Epheser: »Gott aber, der voll Erbarmen ist, hat uns, die wir infolge

unserer Sünden tot waren, in seiner großen Liebe, mit der er uns geliebt hat, zusammen mit Christus wieder lebendig gemacht. Aus Gnade seid ihr gerettet« (Eph 2,4-5).

In seiner unendlichen Liebe wünscht Gott für sein Volk ewiges Glück. Gott schloß mit seinem Volk einen »Bund«, beginnend mit Abraham. Er berief Mose und die Propheten. Schließlich schloß er mit Jeremia einen »neuen Bund«.

Zwei Dinge fallen uns auf. Gott begann diesen Bund nicht von sich aus, hält aber sein Versprechen trotz der Untreue seines Volkes. Gottes Verhalten zu seinem Volk entspricht gar nicht dem, was für einen Vertrag typisch ist. Bei diesem kommen die beiden Parteien erst dann überein, wenn die Bedingungen festgelegt sind. Falls die Erfüllung des Vertrags und das Ergebnis zu wünschen lassen, endet die Verpflichtung des Vertrags.

Gottes Haltung hingegen ist die einer unbedingten Treue. Immer wenn das Volk sündigt und so den »Vertrag« nicht hält, erneuert Gott seinen Bund. Diese Treue Gottes kommt eindringlich im Buch Exodus zum Ausdruck: »Jahwe ist ein gnädiger und barmherziger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue« (Ex 34,6).

Doch Gottes Erbarmen hat (scheinbare) Grenzen. Er bestraft die beständige Halsstarrigkeit Israels. Bei Jesaja heißt es: »Die Führer dieses Volks sind Verführer; wer sich von ihnen führen läßt, wird in die Irre geleitet« (Jes 9,15). »Deshalb verschont der Herr weder die Männer, noch hat er mit den Witwen und Waisen Erbarmen« (Jes 9,16). Die Strafe Gottes hat indes den Sinn, sein Volk zur Bekehrung zu führen, um das Erbarmen Gottes von neuem zu empfangen. Durch Hosea sagt er: »Ich selbst will sie verlokken. Ich will sie in die Wüste hinausführen und sie umwerben« (Hos 2,16).

Das Rundschreiben *Dives in misericordia* (DM) Johannes Pauls II. faßt dies so zusammen: »Der Herr liebt Israel mit der Liebe einer besonderen Erwählung, ähnlich der Liebe eines Bräutigams; deshalb verzeiht er immer wieder seine Schuld, ja seinen Treuebruch und Verrat« (DM 4).

Jesus Christus

Im Neuen Bund nun sandte Gott seinen Sohn, Jesus Christus. In ihm wurde »der neue und ewige Bund in seinem Blut« besiegelt. So gesehen ist er die Verkörperung des Erbarmens Gottes. In diesem Mysterium enthüllt er uns Gott. Er ist die inkarnierte Personifikation des Erbarmens Gottes. Als solche ist er selbst Erbarmen. Für die, die dies sehen, ist in ihm Erbarmen zu finden: Es »wird sichtbar in Christus und durch Christus, durch seine Taten und seine Worte und schließlich durch seinen Kreuzestod und seine Auferstehung« (DM 2).

– Botschaft: In seiner Verkündigung zeigt Jesus, daß Erbarmen eine der wichtigsten Botschaften ist, die er seinem Volk bringen will. Wir brauchen bloß an das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) oder an das vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-37) zu erinnern. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23-36) bildet das Gegenbeispiel. Zahlreich sind die Texte, in denen Jesus den Sinn der Liebe und des Erbarmens aus neuer Sicht verkündet. Denken wir an Gott als den Hirten, der auf die Suche nach dem verlorenen Schaf geht (Mt 18,12-14 und Lk 15,3-7), oder an die Frau, die nach der verlorenen Münze sucht: »Sie fegt das ganze Haus und sucht unermüdlich, bis sie das Geldstück findet« (Lk 15,8-10).
– Werke: Auch im Leben Jesu und in seinen Taten nimmt das Erbarmen den ersten Platz ein. Als die Gesetzeslehrer und die Pharisäer eine Frau herbeiführten, die Ehebruch begangen hatte, fragten sie ihn: »Meister, was sagst du dazu?« Jesus antwortete: »Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie« (Joh 8,7). Und zum reumütigen Verbrecher am Kreuz sagte er: »Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein« (Lk 23,43). Kurz: »Er zog umher, tat Gutes und heilte alle« (Apg 10,38; vgl. Mt 9,35).
– Sendung: Jesus wurde in diese Welt gesandt, um die tiefste Tiefe des Erbarmens Gottes zu offenbaren und Wirklichkeit werden zu lassen. Er zeigt uns »die Tiefe jener Liebe, die nicht einmal vor dem außerordentlichen Opfer des Sohnes zurückweicht, um der Treue des Schöpfers und Vaters zu den Menschen gerecht zu werden, die nach seinem Bild geschaffen und vom Anfang an in diesem Sohn zur Gnade und Herrlichkeit berufen sind« (DM 7).

So wird der Liebe eine neue, schöpferische Kraft gegeben, durch die der Mensch wiederum in die Fülle des Lebens und der Heiligkeit eintreten kann, die von Gott kommen. »Denn Gott hat die Welt sosehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3,16).

Darin kommt zum Ausdruck, was das Erbarmen Gottes objektiv anstrebt: das neue, ewige Leben.

Die Apostel

Die erste Sendung, die die Apostel am Osterabend vom auferstandenen Herrn erhalten, konkretisiert das Erbarmen Gottes in ihrer Bevollmächtigung, Sünden zu vergeben: »Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Dann hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfangt den Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie

vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert« (Joh 20,21-23).

Die Jünger haben die Sendung Jesu weiterzuführen. Sie müssen Erbarmen üben. Sagte er nicht: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40)? Er erzog sie dazu, Erbarmen zu verkünden und zu üben. Er belehrte sie nicht nur durch seine Worte und Taten, sondern auch im persönlichen Verhalten zu Petrus nach dessen Verleugnung: »Da wandte sich der Herr um und blickte Petrus an« (Lk 22,61). Doch schon früher hebt er in seinen Gleichnissen die Sendung des Erbarmens deutlich hervor. Wurde der unbarmherzige Knecht nicht streng bestraft? In seinem Zorn übergab ihn der König den Folterknechten zur Bestrafung (vgl. Mt 18,23-35).

Das Erbarmen Gottes lässt die Menschen heimkommen

Erbarmen zu verkünden und so zu handeln, daß es zu einer aktiven Wirklichkeit wird, ist ein Hauptanliegen der Kirche. Die Frage ist, wie Erbarmen als pädagogisches Prinzip »funktioniert«.

Zeugnis

Damit Erbarmen Gestalt annehmen kann, müssen die Menschen wissen, worin es besteht. »Die wahre Kenntnis Gottes in seinem Erbarmen und seiner wohlwollenden Liebe ist eine ununterbrochene und nie versiegende Quelle der Bekehrung, die nicht als nur vorübergehender innerer Akt zu verstehen ist, sondern als ständige Haltung, als Zustand der Seele« (DM 13). Dem Menschen muß bewußt gemacht werden, welche positiven Wirkungen das Erbarmen zeitigt. Dies leuchtet ihm keineswegs ohne weiteres ein. Bekanntlich neigt der sündige Mensch dazu, sich für sein Recht zur Wehr zu setzen. Er möchte Böses mit Bösem vergelten, so daß es zu einer Spirale des Bösen kommt. Deswegen müssen die Menschen zuerst ermutigt werden, Erbarmen zu erweisen und zu bezeugen. Dies wurde den Christen als ihre Sendung offenbart.

Die Wirkungen

– Neues Leben: Friede, Freude und neues Leben sind die Wirkungen, wenn Menschen erbarmungsvoll behandelt werden. Das war die Botschaft, die Jesus den Aposteln nach der Auferstehung am Abend des er-

sten Tages der Woche brachte. Während Bestrafung isoliert, bietet der Barmherzige einen Neubeginn an. Die Fehler der Vergangenheit werden nicht einfach zugedeckt oder vergessen, sondern vergeben. Man erhält eine neue Lebenschance. Wir können diesen Neubeginn sehen im Leben der furchtsam desertierenden Apostel, die ihren Meister verleugnet hatten und sich aus Angst einschlossen. Oder denken wir an die Jünger auf dem Weg nach Emmaus, wo der Auferstandene ihnen geduldig die Schrift erschloß. Auch für sie beginnt ein neues Leben. Als sie ihn sehen, werden sie mit Freude und Glück erfüllt und wandern noch in der Nacht nach Jerusalem zurück, um den Aposteln von ihrer Begegnung mit dem Herrn zu berichten. Jesus hieß Sünde nicht gut, aber er nahm dem Sünder die Schuld, wenn er zu ihm sagte: »Geh, und sündige nicht mehr!« Dies bringt einen Frieden mit sich, der wirkungsvoller ist als jede Bestrafung. »Von seiten des Menschen kann sie (die Macht der Vergebung) nur der Mangel an gutem Willen, der Mangel an Bereitschaft zur Bekehrung und zur Buße, also die hartnäckige Verstockung einschränken, die sich der Gnade und der Wahrheit widersetzt, besonders vor dem Zeugnis des Kreuzes und der Auferstehung Christi« (DM 13).

Für Jesus geht es wirklich um das »neue Leben«. Die Worte des Vaters zu seinem älteren Sohn offenbaren dies: »Jetzt müssen wir uns doch freuen und ein Fest feiern; denn dein Bruder war tot und lebt wieder« (Lk 15,32).

– Schaffung von Gemeinschaft: Noch etwas: Durch Erbarmen finden wir Gemeinschaft. Der Mensch fühlt sich nun akzeptiert und in die Gemeinschaft aufgenommen. Er kommt sich nicht mehr isoliert vor. Statt daß Bestrafung ihn auf sich selbst zurückwirft oder daß er das Alleinsein sucht, um darüber nachzusinnen, was er tun oder ändern sollte, um sich zu bekehren, wird ihm sofort ein Neubeginn angeboten. Wir wissen jedoch, daß das in Wirklichkeit nicht so einfach ist. Deswegen kann pastoraler Beistand sehr wichtig sein. Vielleicht kann er dem, der gefehlt hat, seine Verantwortung bewußt machen, um seinen Wiedereintritt in die Gemeinschaft zu erleichtern. Die Aufmerksamkeit wird nicht auf das Vergehen oder die Schwäche von einst fixiert, sondern die positiven Eigenschaften werden herausgefordert. Statt im Negativen zu blockieren, wird das Positive herausgeholt. Man bemüht sich, den Menschen zu ermutigen, indem man ihn mit einer neuen Verantwortung betraut, um ihn fühlen zu lassen, daß er für die Gemeinschaft einen wertvollen Beitrag leisten kann.

– Heimkommen: Erbarmen bringt den Sünder heim. Denken wir an die herrlichen Szenen in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Sohn. Der Sünder begreift irgendwie, daß seine Menschenwürde verletzt ist. Dies zeigt sich in seinen Beziehungen zu den Mitmenschen, zu

Gott und zu sich selbst, die tief gestört sind. Er erlebt sich als einen Fremdling unter den Seinen, in seinem Land, in seiner Familie, ja selbst in seinem eigenen Wesen. Die Harmonie ist zerstört, und an ihre Stelle ist das Böse getreten. Wie Kain fühlt sich der Sünder ins Nirgends getrieben. Im Buch Genesis sagt Jahwe zu ihm: »Rastlos und ruhelos wirst du auf der Erde sein« (Gen 4,12).

Das erbarmungsvolle Zugehen auf den Sünder schließt die Kluft, weckt neue Hoffnung und Vertrauen, das ihn wieder heimbringt. Erbarmen schafft in der Tat eine neue Beziehung unter den Menschen. »Wenn sich diese (Haltung von Güte) zwischen zwei Menschen entwickelt, sind sie nicht nur einander wohlwollend gesonnen, sondern auch einander treu, und zwar aufgrund einer inneren Verpflichtung, also auch aufgrund einer Treue zu sich selbst« (DM, Anm. 52). Der Begriff »Erbarmen« verweist im Alten Testament tatsächlich auf Selbstvertrauen und Selbstverantwortung. Zudem kann man sagen, daß dieses freie, unverdiente Geschenk der Liebe eine neue, vertraute Beziehung schafft, nach der jedes Herz dringend verlangt. Im Buch Jesaja sagt Gott: »Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen, eine Mutter ihren leiblichen Sohn? Und selbst wenn sie ihn vergessen würde: ich vergesse dich nicht« (Jes 49,15).

– Schaffung einer neuen Zivilisation der Liebe: Es ist eine »Anmaßung, die zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen vom Erbarmen zu befreien und ausschließlich auf die Gerechtigkeit zu gründen. Solchem Denken über das Erbarmen entgeht das fundamentale Band zwischen Erbarmen und Gerechtigkeit« (DM 14). Die Grundlage dieser Wahrheit, wie sie in *Dives in misericordia* vorgelegt wird, besteht darin, daß wahres Erbarmen die tiefste Quelle der Gerechtigkeit ist. Liebe, einzig Liebe (einschließlich der gütigen Liebe, die wir »Erbarmen« nennen) ist fähig, den Menschen wieder zu dem zu machen, was er ist. »Mithin wird das Erbarmen zu einem unerläßlichen Element, sollen die Beziehungen der Menschen zueinander vom Geist höchster Achtung des wahrhaft Menschlichen und gegenseitiger Brüderlichkeit geprägt werden« (DM 14). Schon Paul VI. sprach Weihnachten 1975 beim Abschluß des heiligen Jahres von dieser »Zivilisation der Liebe«. »Die Welt des Menschen kann nur dann immer menschlicher werden, wenn wir in alle gegenseitigen Beziehungen, die ihr geistiges Antlitz prägen, das Element des Verzeihens einbringen, das für das Evangelium so wesentlich ist ... Eine Welt ohne Verzeihen wäre eine Welt kalter und ehrfurchtsloser Gerechtigkeit ... So könnten die verschiedenen Formen des Egoismus, die im Menschen schlummern, das Leben und Zusammenleben der Menschen in ein System der Unterdrükkung der Schwächeren durch die Stärkeren verwandeln ... Das Wissen um die Tatsache, daß einer des anderen Schuldner ist, geht Hand in Hand mit der Berufung zur brüderlichen Solidarität, die der hl. Paulus in der

prägnanten Einladung formuliert: ›Ertragt einander in Liebe!‹ (1 Kor 4,1)« (DM 14).

Diese Auffassung ließe sich nicht eindringlicher formulieren als in der Antwort Jesu an den hl. Petrus: »Nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal (sollst du vergeben)« (Mt 18,22). Das besagt nicht, daß es nicht der Gerechtigkeit bedarf. »Die richtig verstandene Gerechtigkeit ist sozusagen der Zweck des Verzeihens« (DM 14).

Pastorale Haltung

Erbarmen als pastorale Haltung setzt viel voraus. Besehen wir das näher.
– Gleichheitsbewußtsein: Eine erste Voraussetzung ist die, daß man sich nicht überlegen fühlt. Wer sich erbarmt, ist sich bewußt, daß er vielleicht nicht besser ist als der andere. Im Grunde sind vor Gott alle gleichermaßen Sünder. »Das wahrhaft christliche Erbarmen ist in gewisser Hinsicht auch die vollkommenste Inkarnation der ›Gleichheit‹ unter den Menschen« (DM 14).

Beim erzieherischen Verhalten Jesu im Kreis seiner Apostel bemerken wir, daß sie alle nach ihrer Untreue sein liebendes Erbarmen erfuhren. Wer immer Erbarmen zu verkünden wünscht, muß sich bewußt sein, daß er selbst des Erbarmens Gottes bedarf. Der »Hirte« wird also versuchen, sich in die Situation des Sünders zu versetzen. Er wird sich bemühen, zu verstehen und zu verzeihen. Gleichzeitig aber wird er dem Sünder behilflich sein, nach einem Ausweg aus seiner Situation zu suchen. Mit dem Sünder reden und mitfühlen bedeutet jedoch nicht, eine Lösung für ein psychologisches Problem zu finden, sondern die schlimmen Taten des Menschen so zu sehen und ins Auge zu fassen, wie sie wirklich sind. Man wird keine Fragen stellen, die den Fall nicht betreffen oder nur die Neugierde stillen sollen, denn das wäre für den betreffenden Menschen peinlich. Man wird ihm die Freiheit lassen, das zu sagen, was er sagen »kann« und »will«. Man wird das, was einem eröffnet worden ist, nicht beurteilen, bewerten oder kommentieren.

Andererseits wird der Seelsorger auch nicht versuchen, alles zuzudekken. Erbarmend und geduldig wird er sich bemühen, dem betreffenden Menschen behilflich zu sein zu entdecken, wie es mit seinem Leben wirklich steht, ohne sich darüber zu entsetzen. Denn wenn dieser in liebendem Erbarmen angenommen wurde, fühlt er, daß er nun frei zu äußern vermag, was immer er auch zu sagen wünscht. In dieser erbarmungsvollen Begegnung ist er nun aufgenommen worden. Er kann der sein, der er ist. Er braucht nicht im Abseits zu stehen. Er darf sogar zugeben, daß etwas für ihn immer noch schwierig sein wird. Das ist der eigentliche Kern die-

ser erbarmungsvollen Begegnung. Es geht nicht darum, wer die betreffende Person ist oder was sie getan hat, sondern darum, wie sie angenommen wird als ein Mensch, um in der Gemeinschaft ein neues Leben zu beginnen. »Wären eure Sünden auch rot wie Scharlach, sie sollen weiß werden wie Schnee« (Jes 1,18). »Wenn mich auch Vater und Mutter verlassen, der Herr nimmt mich auf« (Ps 27,10). Wer barmherzig ist, folgt den Schritten Jesu, der ein Mensch wurde wie wir. »Er wurde den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen« (Phil 2,7). Die Erziehungskunst Jesu bestand darin, daß er unser Leben auf sich nahm, um die Menschennatur und die Menschenwürde wieder zu erneuern. Als Mensch unter Menschen wurde er zum Barmherzigen, so daß die Menschen in seine Liebe und in die Liebe Gottes erhoben wurden. Gott »hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus« (Eph 1,6).

– Der Weg des Bundes: Wer Erbarmen erweist, hält sich an den Weg des Bundes, d.h. er tut den ersten Schritt, um den Menschen zu begegnen, sie aufzusuchen, auch uneingeladen. Er nimmt seine Verantwortung wahr, selbst wenn nicht nach ihm verlangt wird. Er ist von dem überzeugt, was er im Namen Jesu anzubieten hat: Gottes Treue. Keinem Arzt wird es je einfallen, von Türe zu Türe zu gehen, um zu fragen, ob vielleicht jemand krank sei oder seiner Hilfe bedürfe. Und kein Psychologe wird die Menschen fragen, ob sie ihn brauchen, um ihre seelischen Probleme zu lösen. Ein »Hirte« aber hält sich an die Weisungen, die der hl. Paulus in einem Brief an Timotheus gegeben hat: »Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht« (2 Tim 4,2).

Beim Seelsorgedienst ist nicht von einem Vertrag die Rede, worin zwei Parteien unter gewissen Bedingungen ein Abkommen schließen. Hier sprechen wir über die Idee des »Bundes«, wie wir sie in der Bibel finden. Die Verheißung Jahwes bleibt bestehen, auch wenn das Volk die Treue bricht. Zuletzt sandte Gott seinen Sohn, Jesus Christus, um den »neuen, ewigen Bund« zu besiegeln. Jesus, sein Leben, sein Wirken und sein Lehren sind eine Verkündigung des Neuen Bundes. Als Schriftgelehrte und Pharisäer ihn anklagen, weil er sich mit Steuerbeamten und Sündern einläßt: »Er gibt sich mit Sündern ab und ißt sogar mit ihnen« (Lk 15,1), erzählt ihnen Jesus drei Gleichnisse: der Hirte geht dem verlorenen Schaf nach; die Frau sucht nach einem verlorenen Geldstück; der Vater schaut nach seinem Sohn aus: jeder sucht nach dem, was er verloren hat, bis er es findet. Und jedesmal bedeutet es Freude zu finden. »Wir wollen essen und fröhlich sein. Denn mein Sohn war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden« (Lk 15,24). Aus alldem erhellt sich deutlich, daß nicht ein Anstellungsvertrag die Grundlage der Seelsorge ist, sondern Gottes Bund als Ausdruck des göttlichen Erbarmens. Mit diesem

Bund sind keine Bedingungen verknüpft. Er verlangt aber unbedingte Treue im Dienste Gottes.

Henry Nouwen sagt dazu: »Viele in der Seelsorge beklagen sich, daß nie jemand ihnen dankt, daß die vielen Stunden, die sie Menschen schenken, keine Ergebnisse zeitigen, daß die Menschen nach so vielen Jahren des Predigens, Sprechens, Diskutierens, Organisierens und Liturgiefeierns immer noch gleichgültig sind.« Wenn wir für unseren Dienst belohnt zu werden wünschen, machen wir Gott zu einem Geschäftsmann und uns zu seinen Vertretern. Wer aber dem Weg des Bundes folgt, denkt nicht an Bezahlung und Belohnung; das Grundmotiv für sein Handeln ist Erbarmen. In unserer Welt heute kann man kaum Erbarmen finden. Es ist dringend nötig, diesen christlichen Grundwert vorzuleben.

– Schöpferische, geduldige Liebe: »Das Erbarmen – wie es Christus im Gleichnis vom verlorenen Sohn darstellt – hat die innere Form jener Liebe, die im Neuen Testament ›agape‹ genannt wird. Solche Liebe ist fähig, sich über jeden verlorenen Sohn zu beugen, über jedes menschliche Elend, vor allem über das moralische Elend: die Sünde. Wenn das geschieht, fühlt sich der, dem das Erbarmen zuteil wird, nicht gedemütigt, sondern gleichsam wiedergefunden und ›aufgewertet‹« (DM 6). Wer liebt, möchte sich selbst schenken. Das ist eine weitere Äußerung des Erbarmens und der Güte Gottes. »Da ist vor allem das Wort ›hesed‹, das eine tief verwurzelte Haltung von Güte bezeichnet. Wenn sich diese zwischen zwei Menschen entwickelt, sind sie nicht nur einander wohlwollend gesonnen, sondern auch einander treu, und zwar aufgrund einer inneren Verpflichtung, also auch aufgrund einer Treue zu sich selbst« (DM, Anm. 52).

Der Christ, der erbarmungsvolle Liebe übt, muß überzeugt sein: »Die erbarmende Liebe ist in den zwischenmenschlichen Beziehungen nie ein einseitiger Akt oder Prozeß ... Der Geber wird immer auch zum Beschenkten ... Ein Akt erbarmender Liebe setzt die Überzeugung in uns voraus, daß wir zugleich von denen Erbarmen empfangen, denen wir es erweisen« (DM 14).

Schließlich dürfen wir nicht denken, Erbarmen entschuldige das Böse und das Ärgernis, wenn eine wirkliche Beleidigung oder Schmähung stattgefunden hat. In jedem Fall ist Reue erfordert, um Vergebung zu erlangen. Aber das kann nur in einem Geist der Versöhnung geschehen. Hierin kann die Leitung eines Seelsorgers sehr hilfreich sein. Der betreffende Mensch ist vielleicht nicht von sich aus fähig, aus der schwierigen Situation herauszukommen; er braucht Hilfe. Der Seelsorger kann ihm beistehen, um ihn in die Gemeinschaft zurückzubringen. Darum ist es überaus wichtig, wie er selbst zur Gesellschaft und der Gemeinschaft der Kirche steht.

Die Aufgabe des Seelsorgers

In besonderen Fällen kommt es vor, daß der Sünder wiederholt in seinen gewohnten Lebensstil zurückfällt. Er mag zwar guten Willen haben, seine schlechten Gewohnheiten zu ändern, fehlt aber dennoch. Unter normalen Umständen ist der Mensch in der Lage, seine inneren Regungen im Zaume zu halten und hoffnungsvoll in die Zukunft zu blicken. Er ist imstande, einer neuen Situation entgegenzuleben. Wenn es aber zu schlimmen Fehlern kommt, kann er versklavt und sein Leben ernstlich gestört werden. Die normale Kraft schwindet, und er fühlt sich bedroht. Er ist nicht mehr fähig, mit der Situation fertig zu werden. Er verfällt wiederum seinen schlechten Gewohnheiten. Oft probiert er zwei Wege, um das Problem loszuwerden. Er produziert einerseits ein Gefühl der Gleichgültigkeit, als ob ihn alles nichts anginge. Gleichzeitig aber versucht er verzweifelt, das Problem zu lösen. Das aber gelingt ihm nicht ohne Hilfe von außen.

Der Seelsorger muß zuerst sorgfältig prüfen, wo und wie er helfen kann. Das heißt, er muß die Gefühle und Reaktionen kennen, die beim Vorgang mitspielen. Konkret hat er dem betreffenden Menschen behilflich zu sein, seine Schuldgefühle und Aggressionen zu äußern. Es wäre nicht richtig, wenn man zu ihm sagen würde: »Alles wird schon gut werden«. Sondern: »Wir wollen zusammenarbeiten, um einen Ausweg zu finden, auch wenn es schwierig sein mag. Ich will für Sie da sein, und Sie können mich jederzeit aufsuchen.« Auf diese Weise kann der Seelsorger die Brücke zwischen dem Sünder und der Gemeinde sein. Er zeigt ihm den Weg zu sich selbst, zu der Gemeinschaft und zu Gott. Er wird zum Verbindungsglied, das ihn in eine neue Beziehungen einschließt. Indem der Schuldige nach einem Mittel zur Versöhnung sucht, kann er seine Angst und Furcht loswerden und so befähigt werden, einen neuen Lebensweg zu sehen und sich auf ihn einzulassen.

Wenn wir Zeuge werden, wie mit der Hilfe und Leitung eines Mitmenschen neues Leben geschenkt wird, wieviel mehr kann dann der Priester als ein geweihter Diener der Kirche im Bußsakrament im Namen Jesu Christi wirken! Er kann dem Sünder aus seiner Vergangenheit heraushelfen und ihn zu einem neuen Leben bringen, zu einem Neubeginn der Wiedergeburt in Christus. Der Priester kann nicht bloß ein Zeuge für das Erbarmen Gottes sein, sondern er hat im Namen Gottes auch die Vollmacht empfangen, Werkzeug der Versöhnung, der Sündenvergebung zu sein, so daß alle Sünden weggewaschen werden und der Sünder in das »Haus seines Vaters« zurückkehren kann.

Schluss

Dadurch, daß sie Erbarmen verkünden und erweisen, sollte es Christen möglich sein, eine neue Zivilisation der Liebe aufzubauen. Erbarmen und Vergebung machen deutlich, »daß es außer ›Wiedergutmachung‹ und ›Waffenstillstand‹ – Forderungen der Gerechtigkeit – auch die Liebe geben muß, wenn der Mensch Mensch bleiben soll ... Der, der verzeiht, und der, dem verziehen wird, begegnen einander in einem wesentlichen Punkt: in der Würde, im Urwert des Menschseins, der nicht zerstört werden kann und dessen Entfaltung beziehungsweise Wiederfindung Quelle größter Freude ist« (DM 14). Das ist das neue Leben.

»Beati misericordes«: die »Jungfrau des Erbarmens«

Gedanken zu einem ikonographischen Thema

Von Maria Teresa Mazzilli Savini

»Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden« (Mt 5,7). Das ist eine der Seligpreisungen, die das eigentliche des Christseins klar und doch geheimnisvoll zusammenfassen. Gleichzeitig vertritt sie eine Geisteshaltung, die der herrschenden – wenigstens der von den Massenmedien propagierten – Mentalität äußerst fremd ist. Diese bewundert den Menschen, der einzig aus eigener Kraft zu handeln weiß. Sie verherrlicht »Erfolgsmenschen« und verklärt die Ambition des einzelnen zum Mythos.

Verschiedene falsche Sichtweisen können uns den Blick auf diese Seligpreisung verstellen. Die ausdrucksvolle Formulierung »selig, glücklich« im Munde Jesu könnte uns in gewissem Sinne, nämlich dem unseres modernen Sprachgebrauchs, deplaziert erscheinen. Nach diesem liegt im Ausruf »Du Glücklicher!« ein gewisser, wenn auch gutmütiger Neid. Und als ob das noch nicht genügte, legen wir, wenn wir von »Erbarmen« sprechen, gewöhnlich den Akzent stärker auf die willentliche Geste, dem Notleidenden, dem Unglücklichen Hilfe zu bringen, als auf die Befähigung, den Mitmenschen, gleich wer er ist, voll und ganz ernstzunehmen. Dadurch droht der zweite Teil der Seligpreisung (»denn sie werden Erbarmen finden«) die Färbung eines etwas zynischen Glückwunsches zu erhalten, dessen Voraussetzung es ist, daß einer in Not gerät. Wir nehmen doch an, daß wir rechtschaffen, gut, tüchtig, gewandt sind; daß wir selbst keines Erbarmens bedürfen.

Ein neuer Horizont öffnet sich unseren Augen, wenn wir von der Überlegung ausgehen, daß die Heilige Schrift »Wort von Gott«[1] ist und daß »Gott, der sich in der Geschichte als Erbarmen offenbarte, gewollt hat, daß dieses Erbarmen in Christus Fleisch werde und dieses Fleisch sich in der Geschichte zu einem geheimnisvollen Leib, der die Kirche ist, erweitere«.[2]

Die Kirche hat im Lauf ihrer Geschichte eine eigentliche Kultur des Erbarmens hervorgebracht, indem sie, bald stammelnd, bald in klarer Poesie, stets aber in fester Überzeugung die große Wahrheit Christi wiederhol-

---

1 H.U. von Balthasar, Verbum Caro (Schriften zur Theologie 1). Einsiedeln/Freiburg ^{3}1990, S. 20ff.

2 L. Giussani, Alla ricerca del volto umano. Mailand 1984, S. 75ff.

te: »Selig die Barmherzigen!«; und in der Tat ist die Schrift »Wort Gottes über die Welt«.[3] Der Ausspruch »Selig die Barmherzigen« ist somit weder Glückwunsch noch Ausruf, sondern Formulierung einer Wahrheit: der Wahrheit des Menschen, der in seinem Herzen ein tief eingeprägtes, angeborenes Verlangen nach Glücklichsein trägt – eine Spannung, die über die menschlichen Kräfte und selbst über den Verstand hinausgeht, ein Gnadengeschenk Gottes, um den Menschen bereit zu machen, in die Freude Gottes selbst einzutreten.[4] Vor allem aber ist dieses Verlangen eine vorgegebene, natürliche Neigung, das Glücklichsein in der Liebe zum anderen zu suchen, eben auch im Erbarmen, das man schenkt oder empfängt.

Die Kirche versuchte im Lauf der Geschichte der Aufforderung Christi »Selig die Barmherzigen!« stets mit »Werken«, mit strukturierten Beistandsformen zu entsprechen, denn die Schrift ist »Gottes Wort zum Menschen«[5], Hinweis auf den richtigen Weg.

Die Auffassung, daß »Almosen« und »Wohltätigkeit« eine »verdienstliche und sühnende Tat« sind, wurzelt in deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments; im Mittelalter wurde sie zur Grundlage der Bußpraxis.[6] Vor allem aber wurde die zuerst von den monastischen Gemeinschaften, dann auch von den anderen Klöstern ausgeübte »Barmherzigkeit« ohne weiteres zu einem grundlegenden und unübersehbaren Bestandteil der zeitgenössischen Kultur.[7] Im 12. Jahrhundert kam es zu einer eigentlichen Spiritualität der Wohltätigkeit. Diese wurde von den Klerikern und den Kanonisten »mehr als eine Pflicht der Gerechtigkeit denn als eine verdienstliche Tat und eine läuternde Geste« dargestellt.[8]

Konkret kommt dies u.a. in den Hospizen zur Beherbergung der Fremden und in den Spitälern zum Ausdruck, die über das ganze Gebiet der Christenheit engmaschig verbreitet waren. Sehr häufig bezeugen die Archive, daß ein einzelner oder ganze Familien, Ehepaare, Witwen, Geschwister oder Cousins ihr Leben diesen Stätten der Nächstenliebe unterstellten, und nicht selten stößt man auf Zeugnisse, nach denen Menschen ihr ganzes Vermögen, ihr Haus, ihren Landbesitz verschenkten und sich selbst als Laien in den Dienst dieser Fürsorgewerke stellten. So erfassen wir den vollen, bejahenden Sinn dieses Satzes des Evangeliums: »Selig die

3 H.U. von Balthasar, a.a.O., S. 22ff.

4 Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, III. Teil: Das Leben in Christus, Nr. 1716-1729, bes. 1722.

5 H.U. von Balthasar, a.a.O., S. 24ff.

6 Vgl. C. Piacitelli, La carità negli atti di ultima volontà milanesi del XII secolo, in: M.P. Alberzoni/O. Grassi, La carità a Milano nei secoli XII-XV. Mailand 1989, S. 167-186, bes. S. 175.

7 Vgl. G. Picasso, I monasteri e la tradizione della carità, in: ebd., S. 67-77.

8 C. Piacitelli, a.a.O., S. 175.

Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden.« Hier weist das Futur nicht einfach auf eine zeitliche Entfernung über den Einschnitt des Todes hinaus, wenigstens nicht ausschließlich, sondern es hat einen vor allem konsequenziellen Sinn.[9] Die Witwe Sijbona Cirioli zum Beispiel, die am 9. Februar 1150 alles – nicht nur, was sie entbehren konnte, sondern auch das Lebensnotwendige – dem Spital Santa Maria in Betlem bei Pavia vermachte[10], konnte darin auch selbst Aufnahme finden. Die Last ihrer Einsamkeit und Schutzlosigkeit konnte sich in der Wärme dieser Gastfreundschaft auflösen und zwar in einem doppelten Sinn: In diesem Mikrokosmos konnte sie ein Pfand, eine Vorwegnahme der für die Ewigkeit verheißenen vollkommenen Glückseligkeit finden. Das »Selig« der Seligpreisungen im Evangelium besagt ein Glücksgefühl, das aufkeimt und wächst, da Gott mit uns Erbarmen hat.

Sehr bezeichnend für die Geschichte der Caritas und des Erbarmens in der Kirche war sodann die reiche Blüte von Laienbruderschaften. Im Spätmittelalter hauptsächlich im Umkreis der Humiliaten und der Mendikantenorden entstanden, suchen sie anfangs auf einem ausgeprägt religiösen Hintergrund Erfordernissen gegenseitiger Solidarität zu entsprechen. Sehr bald aber dehnen sie den Geist der Solidarität auch auf die Armen aus, die ihrer Vereinigung nicht angehören. Viele dieser Bruderschaften übernahmen die Verehrung der »Jungfrau des Erbarmens«, was sich in einer reichen Ikonographie niedergeschlagen hat, die im Milieu der Zisterzienser wurzelt[11], denn gerade dieser Mönchsorden hatte der Marienverehrung schon im 12. Jahrhundert zu großem Ansehen verholfen.

Nach einer von Caesarius von Heisterbach (um 1180-1240) wiedergegebenen Legende schaute ein Mönch die himmlische Herrlichkeit, in der die Himmelskönigin den Orden der Zisterzienser unter ihrem Mantel sammelte. Die Symbolik des Mantels ist vielschichtig: sie besagt etwas Königliches, Adoption und Legitimierung, verweist aber sicherlich vor allem auf das Schützende und Bergende.

Eine erste ikonographische Phase ist bereits für das 14. Jahrhundert bezeugt – man braucht bloß an das Tafelbild von Lippo Memmi für die Raccomandati von Orvieto (1350) zu denken oder an das Gemälde von Simone da Lusighe für die Disciplini des Banners in Venedig (1394).[12] Um die Mitte des 15. Jahrhunderts war die Darstellung Mariens als Beschüt-

9 Vgl. R. Fabris, Matteo. Rom 1982, bes. S. 115f.

10 Art. »Donazione«, in: Archivio di Stato di Milano, Fondo Religione, p.a., Pergament von S. Pietro in Ciel d'oro in avia, cart. 6096, doc. 8.

11 Vgl. P. Perdrizet, La Vierge de Miséricorde. Etude d'un thème iconographique. Paris 1908, Kap. II.

12 Ebd., Kap. IV.

zerin vor einem über die Sünden der Menschen zürnenden Gott, der Pestpfeile schleudert, verbreiteter als der Glaube an einen gerechten, in liebender Erziehung urteilenden und strafenden Gott. So jedenfalls sehen wir es auf den Bannern Mittelitaliens (wie z.B. auf dem des Bonfigli in Santa Maria in Corciano, auf dem des Bartolomeo Caporali in San Francesco in Montone oder auch auf dem aus dem Bonfiglikreis in der Pfarrkirche von Civitella Benazzone bei Perugia).[13]

Doch die Freiheit Gottes kann nicht in den Kriterien, in den Schlingen und Banden der menschlichen Gerechtigkeit eingeengt bleiben. Seine unendliche Freiheit konnte es sich leisten, gerecht und barmherzig zugleich zu sein, und die Jungfrau Maria ist das Fleisch dieses Erbarmens. Die Schönheit, der Glanz Mariens bringt die ganze Fülle dessen zum Ausdruck, was Gott durch die Inkarnation Christi der Menschheit geschenkt hat. In ihr kam es zur unglaublichen Vereinigung von menschlicher und göttlicher Natur.

Gott liebt den Menschen so sehr, daß er seinen eingeborenen Sohn in den Schoß Marias gesandt hat. In der bildlichen Darstellung der Jungfrau des Erbarmens wird der Mantel oft durch einen kostbaren Knopf, eine runde Schließe zusammengehalten, gleichsam durch ein Medaillon, das versilbert und oft in Relief gehalten ist; man hat darin einen Hinweis auf die göttliche Hostie, den mystischen Leib Christi erblickt.[14]

Wenn die Madonna weitaus größer dargestellt wird als die unter ihrem Mantel versammelten Menschen, so will dies sicherlich besagen: Weil ohne Erbsünde auserwählt, um zu Gott erhoben zu werden, ist sie Zwischenglied zwischen Himmel und Erde. So erscheint sie (wie z.B. auf dem Gemälde des Piero della Francesca in der Gemäldegalerie von Borgo San Sepolcro oder im Fresco des Spinello in Santa Maria della Grazie in Arezzo) gigantisch, gewaltig, majestätisch, zugleich mächtig und demütig in einem Ausdruck, worin sich die Natürlichkeit ihres Seins mit der Außergewöhnlichkeit ihrer Geschichte verbindet.

Die heilige Jungfrau scheint mit ihrem Haupt, dem nicht selten Engel die Königskrone aufsetzen (so z.B. bei der Madonna della Misericordia in San Vincenzo in Gera Lario[15] oder bei der des Heiligtums Santa Maria delle Grazie bei Mantua), den Himmel zu berühren. Öfters befindet sich

13 Vgl. Francesco d'Assisi. Chiese e conventi. Katalog der gleichnamigen Ausstellung. Mailand 1982, S. 73-75.

14 Vgl. C. Cieri Via, La Madonna della Misericordia. Tradizione iconografica e tradizione culturale. Intervento al Convegno Internazionale di Studi su Piero della Francesca, Sezione Città e corte nell'Italia di Piero della Francesca, Urbino 4-7 ottobre 1992 (im Druck).

15 Vgl. M. Rossi/A. Rovetta, Pittura in Alto Lario tra Quattro e Cinquecento. Il Vaglio Cultura Arte. Mailand 1988, S. 154.

knapp über dem Haupt die Mandorla mit Christus oder Gott Vater. Und sie, ihre Arme mit geöffneten Händen nach unten gestreckt, scheint die Gnaden hinuntergleiten zu lassen, die sie für die Menschen, ihre Kinder, erbittet (wie im Polyptychon der Madonna della Misericordia in San Domenico in Taggia).

Unter ihrem Schutzmantel bergen sich ihre Verehrer: Laien und Ordensleute, Männer und Frauen und Kinder, Adelige und Bruderschaftsmitglieder, mit ihren Städten, ihren Häusern und ihrem Besitz. Sie werden ganz eng aneinandergedrängt als wehrlose Kreaturen dargestellt, aber in der Würde, die sich der Einzigartigkeit und Einmaligkeit jedes einzelnen bewußt ist. Die Gläubigen werden häufig von Heiligen oder Seligen begleitet, die oft wie Maria ebenfalls übergroß dargestellt sind und so ihre Rolle als Mitbeschützer zur Geltung bringen (wie im Gemälde des Lorenzo Fasolo für den Monte di Pietà von Savona[16]), häufiger aber auch in gleicher Größe mit den Gläubigen (wie auf dem Retabelgesims der Bruderschaft der Raccomandati di Santa Maria bei Sant'Innocenzo in Pavia[17]). Nie jedoch geht der starke Sinn für die Einheit verloren, den die Menge der Gläubigen kennzeichnet. Fast immer wird die Gruppe mit anonymen, sich wiederholenden Körperformen dargestellt, um den Eindruck einer Menge zu erwecken, bei der es mehr auf das »Leib-an-Leib«, das »Ganz-eins-Sein« als auf das Individuelle ankommt.

Wenn die Personen in der ersten Reihe fast stets insofern eine Ausnahme bilden, als ihre Gesichtszüge gemäldehaft genau umrissen sind und ihre Haltung unterschiedlich ist (dem Betrachter zugewandt wie auf dem Banner von Montone des Bartolomeo Caporali), dann wollen sie – vielleicht auch in kaum verheimlichtem Stolz – erkennen lassen, wer die Auftraggeber der Werke sind, gewiß aber auch den Glauben ausdrücklich bezeugen.

Diese unüberschaubare, aber genau geordnete Menschenschar – die Männer zur Rechten und die Frauen zur Linken, die Kleriker zur Rechten und die Laien zur Linken, die Kinder vorn, die Heiligen auf der Seite – zu Füßen der *Mater omnium* scheint dem Leib der Jungfrau, die sich wie eine starke Säule zu Gott erhebt, unlöslich anzuhängen, gleichsam in ihm zusammenzuströmen. Als das Kloster Santa Maria della Grazia in Pavia noch von Klarissen bewohnt war, zeigte die Fassade der Außenkirche das gleiche Bildmotiv der Jungfrau des Erbarmens und zwar in der Lünette

16 Vgl. hierzu M. Gregori (Hrsg.), Pittura a Pavia dal romanico al Settecento. Mailand 1988, S. 182.

17 Vgl. M.T. Mazzilli, Didascalia alla Tav. s.n. (III[a]), raffigurante la cimasa d'ancona con la Vergine della Misericordia in SS. Giacomo e Filippo a Pavia, in: M.A. Grignani/A. Stella, Antichi test pavesi (*Studia Chisleriana*). Pavia 1977.

über dem Portal[18], also im sinnbildlichen Raum zwischen Erde (die gerade Linie des Architravs) und Himmel (die Kurve des Bogens). Diese Ortswahl hat einen prägnanten Sinn, den man noch tiefer begreifen kann, wenn man in Betracht zieht, daß nach einer alten Tradition die Pforte symbolisch auf Christus verweist.[19]

In den Architrav waren einige Verse in der Vulgärsprache[20] gemeißelt, die einen wichtigen Schlüssel zur Entzifferung des Gemäldes bieten: »SANCTA MARIA GRATIARUM / O TU CHI PASSI PER QUESTA VIA, MIRA E CONTEMPLA FIGURA MIA. / GIAMATA SON MARIA DE PARIGIATA SON A CHADUNO GRATIA FARE, CHI DEVOTAMENTE A ME SE VOLE RETORNARE. / DE L'ANNO MCCCCLXXVI PER AMORE DI DIO, FABRICATA FO QUESTA GIESTA A E MIO.«

Bezeichnend ist vor allem die Verwendung der Volkssprache, die sich durch Züge der *Koine* der Po-Ebene mit Einfügung auffälliger Latinismen charakterisiert. Die weist darauf hin, daß die Inschrift für ein breites und vorwiegend nicht sonderlich gebildetes Publikum bestimmt war, ohne daß man deswegen auf eine gewisse formale Würde und einen poetischen Ausdruck verzichten wollte.

Die vier zweigliedrigen Verse gemahnen an den unterbrochenen Rhythmus der Psalmen des Stundengebetes. Sie versetzen uns also spontan in die Haltung des Betens, an den »Sitz« der Zwiesprache zwischen Gott und den Menschen. Im Schweigen des Menschen (Klausur, Meditation) ergreift Gott das Wort durch den Mund Mariens, einer Frau, die sich an die Menschen richtet und die Generationen ihrer Kinder anruft, welche während vier Jahrhunderten diesen Weg gingen (bis Lünette und Architrav entfernt wurden, um im Museum aufbewahrt zu werden). Sie ruft uns aber auch heute noch zu: »O du, der du diesen Weg gehst, schau und betrachte diese meine Gestalt.« Wir werden zur Kontemplation aufgefordert, und um unserem schwachen Glauben, dem armseligen Blick der Seele entgegenzukommen, stellt die Kunst des Malers als Hilfe zur Kontemplation die Jungfrau des Erbarmens dar.

---

18 Vgl. M.T. Mazzilli Savini, Il. monastero di S. Maria delle Grazie detto di S. Clara a Pavia: l'impianto architettonico, in: *Arte Lombarda* 92/93 (1990), S. 154-163.

19 »Wenn Christus und Maria absolut die Hauptfiguren sind, die im Giebelfeld vorkommen, so ist das einerseits das Ergebnis der Gleichsetzung Christi mit der Pforte – ›Ich bin die Türe zu den Schafen‹ –, andererseits in bezug auf Maria das der Gleichsetzung mit ihrer Gottesmutterschaft; der Himmel und somit die Türöffnung ist den ›Reinen‹ versprochen, und Maria, das Sinnbild der Kirche, öffnet die Türe, denn sie ist rein geblieben, da sie den Sohn Gottes zur Welt gebracht hat«: O. Bedibeger, Lessico dei simboli medievali. Mailand 1989, S. 239.

20 Vorzeitig, um über das Portal einer Kirche gesetzt zu werden, denn damals bevorzugte man noch das offiziellere Latein.

Der zweite Vers sagt uns, wozu die ganze Menschheit bestimmt ist: Diese Frau ist – wie sehr das auch der menschlichen Vernunft unmöglich erscheinen mag – Mutter Gottes, »Ort« der Inkarnation Gottes. Die Glückseligkeit des Menschen ist also möglich, da eine Frau die Barmherzigkeit Gottes (»voll jeder Tröstung und Milde«) verkörpert.

Nicht erst morgen oder erst im Jenseits, sondern schon jetzt, heute erweist die barmherzige Jungfrau Gnade (»Ich bin bereit, jedem Gnade zu erweisen«) – einfach jedem, der zu ihr zurückkehrt, ihr Leben annimmt, ihre Barmherzigkeit nachahmt oder auch nur nachzuahmen bereit ist, indem er vor allem mit sich selbst Erbarmen hat, sich unter ihren Mantel stellt, unter ihren Schutz. Wer mit sich selbst kein Erbarmen hat, kann auch nicht mit anderen Erbarmen haben. Welche Gefahr wird also den Menschen sosehr erschrecken können, daß sie ihn umwirft oder verzweifeln läßt? Für den, der sich diesem unerschütterlichen Schutz, dieser ausdrücklichen Verheißung der Glückseligkeit anvertraut und der doch nur die eigene Wahrheit seines Menschseins zu schauen verlangt – und damit die Wahrheit, mit all der eigenen Armut in das Erbarmen Gottes aufgenommen zu werden –, für den verlieren diese einfachen Worte »Beati misericordes« nie ihren Glanz.

Mit dem Karlsruher Urteil vom Mai dieses Jahres hat die Diskussion um den § 218 ihr (vorläufiges) Ende gefunden. Das Bundesverfassungsgericht dürfte in entscheidenden Fragen richtungsweisende Antworten gegeben haben. Ob diese allerdings durch den Gesetzgeber wirklich beherzigt werden, bleibt abzuwarten. Immerhin gibt es gewichtige Anzeichen, die zu berechtigtem Zweifel Anlaß geben – man denke an die Einrichtung von Fonds zur Unterstützung abtreibungswilliger Frauen aus Steuermitteln in mehreren Bundesländern (allen voran Hessen, das soweit ging, im gleichen Atemzug die Mittel für die Stiftung »Mutter und Kind« zu kürzen), nachdem Abtreibungen nur noch in sehr engem Rahmen durch die Krankenkassen finanziert werden dürfen.

Auch für die kirchlichen Beratungsstellen hat sich durch das Karlsruher Urteil eine neue Lage ergeben. Immerhin wird der Beratung durch den Wegfall der ärztlichen Indikationsfeststellung eine weit größere Bedeutung zukommen, als dies in der früheren, in Westdeutschland geltenden Gesetzesregelung der Fall war. Daher wird zunehmend diskutiert, ob die kirchlichen Beratungstellen weiterhin innerhalb des staatlichen Beratungssystems tätig bleiben sollten.

Wir wollen in den nächsten Heften unserer Zeitschrift diese Diskussion aufnehmen. In der vorliegenden Ausgabe wird der Münchner Staatsrechtler Peter Lerche das Karlsruher Urteil zunächst aus juristischer Perspektive einzuordnen versuchen. Im Anschluß daran wird Hans Reis, Rechtsanwalt in Hannover, zu der uns besonders interessierenden Frage nach der kirchlichen Beratung eine erste Stellungnahme beziehen.

Das Urteil als Chance des Näherkommens

Von Peter Lerche

1. Unmittelbar nach Verkündigung des Urteils gehen die Bewertungen diametral auseinander; dies auch *innerhalb* des Kreises der Befürworter der jetzt gescheiterten Regelung:

Auf der einen Seite ist zu hören, die »Fristenregelung« sei im Kern abgesichert; es bedürfe nur einiger gesetzgeberischer Randkorrekturen, dann leuchte endgültig grünes Licht auf – ganz so, als hätte der entscheidende und jetzt zerbrochene Charakter des Gesetzes nicht gerade darin bestanden, ein generelles Rechtmäßigkeitsurteil auszusprechen; so daß z.B. die Beratung die Information umfassen *mußte*, der Mutter zu sagen: Aus welchen Gründen immer Du abtreibst, Du handelst rechtens!

Nicht minder wird das Urteil verkannt und verfälscht, wird etwa schlagwortartig formuliert: »§ 218: Das Strafrecht ist abgeschafft«[1] – ganz so, als hätte nicht schon das bisher geltende Recht die Frau nach Beratung als *straffrei* erklärt; daran wollte bekanntlich auch der Entwurf der CDU/CSU-Fraktion[2] nichts ändern. Strafbar konnten sich im wesentlichen nur Ärzte und sonstige Dritte bei nichtindizierten Abbrüchen machen. Und speziell auch für den Fall der Verwirklichung des sogenannten »Beratungskonzepts« verlangt das Urteil[3] ausdrücklich Strafsanktionen zur Durchsetzung ärztlicher Pflichten bestimmter Art und strafbewehrte Verhaltensgebote und -verbote für Personen des familiären und sozialen Begleitfeldes.

In umgekehrter Richtung wird aus dem Kreise der Gesetzesbefürworter heftigste, ja pochende Kritik an der Entscheidung geübt. Erneut werden etwa Stimmen laut, nach denen die grundsätzliche Rechtswidrigkeitserklärung der Abtreibung eine »druckfreie« Beratung verbaue – man ist sich offenbar schon nicht des Widerspruchs zu der gleichzeitig geäußerten Ansicht bewußt, wonach die Rechtsordnung außerstande sei, in dieser Materie auf das Verhalten der Beteiligten relevant einzuwirken. Im übrigen ist nicht zu sehen, wieso durch Klarstellung der Rechtslage ein störender Druck entstehen können soll. Will man wirklich die Frau als Verbündete gewinnen, darf man sie über die Wertung der Verfassung nicht im Unklaren lassen. Wieso soll dies einer offenen und humanen Beratungsatmosphäre zuwiderlaufen?

Das Auseinanderweichen der Urteilsbewertungen innerhalb des Kreises der Anhänger der gescheiterten Regelung ist wohl nicht nur Anzeichen für eine vielleicht verständliche rechtspolitische Unsicherheit. Diese Stimmen übersehen vielmehr eines: Das Urteil kann als eine Art großes Angebot zu einem Stück Befriedung verstanden werden; es kann seiner spürbaren Intention nach zur Integration beitragen, diese freilich nicht ersetzen.

2. Am faßlichsten scheint diese Chance bei der nun wirklich überfälligen Korrektur des Rechts der *Beratungsstellen* zu sein. Dies zumal im Blick auf jene florierenden Institute, die mit Abbruchseinrichtungen »derart organisatorisch oder durch wirtschaftliche Interessen verbunden sind, daß hiernach ein materielles Interesse der Beratungseinrichtung an der Durchführung von Schwangerschaftsabbrüchen nicht auszuschließen ist«.[4] Die erschreckenden Mißstände in gewissen Teilen der Beratungspraxis und bei bestimmten Arztpraktiken sind im Laufe des Prozesses immer deutlicher geworden.[5] Diesen Stellen ist ihr tristes Handwerk zu legen. Es kann wohl wenig zweifelhaft sein, daß man sich hier – auf der Grundlage der gerichtlich angeordneten Übergangsregelung – alsbald einigen können sollte. Ein anderes Verhalten wird man jedenfalls von jener übergroßen Zahl der parlamentarischen Befürworter der gescheiterten Regelung, die sich redlich um den Schutz des

---

1 So der Titel des Leitartikels der *Süddeutschen Zeitung* vom 29./30./31. Mai 1993.

2 BT-Drucksache 12/II 78 (neu), Art. 20.

3 Urteil, D. V. 2. c; VI. 2. b; E. III.

4 Urteil, E. II. 1. a aa; D. IV. 3. c.

5 Vgl. hierzu besonders das dokumentarische Material in dem von der Bayerischen Staatsregierung vorgelegten Gutachten *Kriele*.

ungeborenen menschlichen Lebens bemüht haben, nicht erwarten. Es ist daher alles andere als »unverständlich«[6] oder auch nur überraschend, daß auch das Sondervotum *Mahrenholz/Sommer*[7] in diesem wichtigen Punkt die Entscheidung mitträgt. Angesichts der verbreiteten Fehldarstellung in den Massenmedien darf man unterstreichen, daß der zentrale Ausspruch des Urteils, d.h. insbesondere die Nichtigerklärung von § 218a Abs. 1, 219 StGB n.F., aus diesem Grunde im Ergebnis einstimmig ergangen ist.

3. Demgegenüber ist es eine vorerst offene Frage, ob bald Übereinkunft zu erzielen sein wird über die künftige *Grundkonzeption im übrigen*; also einerseits über eine reformierte Indikationslösung nach Art etwa des Entwurfs der CDU/CSU-Fraktion; oder andererseits über jenes abgewandelte Modell, das das Gericht (nicht sonderlich glücklich[8]) als »Beratungskonzept« bezeichnet. Aber auch hier dürfte das Urteil insofern integrativ wirken, als es die Bedingungen, unter denen allein das Beratungsmodell akzeptiert werden könnte, klarstellt. Ob diese Bedingungen rechtspolitisch positiv oder negativ zu beurteilen sind, darüber dürften die Meinungen allerdings auseinandergehen; das wird eine Gesamtabwägung der Vor- und der Nachteile in der jeweiligen Sicht nahelegen.

Erstens gilt dies für die Tatsache, daß das Beratungskonzept nur um den Preis zu haben ist, der einzelnen Frau nicht volle Klarheit darüber verschaffen zu können, ob der Abbruch, über den sie sich nach Abschluß des Beratungsverfahrens klarzuwerden hat, von der Rechtsordnung gebilligt wird oder nicht.[9] Die sichtbare Hand des Rechts wird wieder unsichtbar. Zweitens muß gesehen werden, daß die »Letztverantwortung« der Frau, die das Beratungskonzept kennzeichnen soll, nach dem Urteil selbst in Wirklichkeit keine letzte Antwort sein kann. Denn die Frau bedarf des Arztes; dieser aber ist, wenn er den Abbruch für ärztlich nicht verantwortbar hält, gehalten, seine Mitwirkung abzulehnen.[10] Der Arzt darf überdies sogar diejenigen von der Frau darzutuenden Gründe, die ärztlicher Untersuchung nicht zugänglich sind, seiner Entscheidung nur zugrundelegen, wenn sie ihm glaubhaft erscheinen.[11] Das kommt einer Vertretbarkeitskontrolle zumindest nahe. Das Beratungskonzept ist daher nicht schlicht mit einer Selbstindikationslösung gleichzusetzen.

Drittens läßt das Beratungskonzept nach den Festlegungen des Urteils[12] notwendigerweise auch dann die Leistungen der Sozialversicherung (nicht der Sozial-

---

6 So aber etwa ein Kommentar in der *Frankfurter Rundschau* vom 29. Mai 1993: »Das Recht als Preisfrage«.

7 III. 1.

8 Der vom Urteil gewählte Ausdruck »Beratungskonzept«« läßt nicht klar genug erkennen, daß auch die meisten anderen ernsthaften Reformkonzepte das Gewicht der Beratung herausheben.

9 Insoweit ähnlich Sondervotum *Mahrenholz/Sommer*, II. 2. a. Die wachzuhaltende Orientierung über die verfassungsrechtlichen Grenzen von Recht und Unrecht (Urteil, D. II. 4.) kann auf dieser Basis also nur begrenzt wachgehalten werden.

10 Urteil, D. V. 2. b.

11 Urteil, D. V. 1. a.

12 Urteil, E. V. 2. b. Anders das Sondervotum *Böckenförde*.

hilfe) entfallen, wenn sich die Frau in einer schweren Notlage – Unzumutbarkeit außerhalb der klassischen Indikationstatbestände – befindet.

Diese und weitere Einzelfolgen des Beratungsmodells werden gegenüber dem Ausbau eines Indikationsmodells abzuwägen sein. Die Tatsache allein, daß das Gericht seiner Übergangsregelung das Beratungskonzept zugrundelegt, kann für dessen rechtspolitische Bevorzugung noch nicht ausschlaggebend sein. Denn das Gericht hatte schon nach allgemeinen Lehren die Grundgedanken des Gesetzes, soweit dieses nicht für nichtig zu erklären war, möglichst fortzuführen. Andererseits könnte der Gesetzgeber, sollte er trotz (oder wegen) der angedeuteten Einzelaspekte das Beratungskonzept in der Gestalt der Übergangsregelung[13] bevorzugen, gewiß sein, sich verfassungsgemäß zu verhalten. Außerdem können wohl schon in der Übergangszeit Erfahrungen gesammelt werden. Das Nachdenken darüber, ob das Beratungsmodell das besterreichbare ist, wird dem Gesetzgeber dadurch vielleicht erleichtert, aber nicht erspart. Sind also die Hilfen, die das Urteil für eine umspannende Übereinkunft bieten kann, nur begrenzt, so sind sie doch nicht gering zu schätzen. Schon deshalb lohnte sich der Prozeß. Im übrigen: Wäre er unterblieben, wäre eine Regelung zementiert worden, die in ihrem Kernbereich von sämtlichen Richtern des Senats verworfen wurde.

Muß die katholische Kirche aus dem staatlichen Beratungssystem aussteigen?

Von Hans Reis

I.

Mit dem am 28. Mai 1993 verkündeten Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur Neuregelung des Abtreibungsstrafrechts ist auch die schon seit langem diskutierte Frage wieder aktuell geworden, ob sich die katholische Kirche aus dem staatlichen Beratungssystem zum § 218 StGB zurückziehen soll oder vielleicht sogar zurückziehen muß. Zwar wird, worauf gerade von kirchlicher Seite bereits wiederholt und mit Befriedigung hingewiesen worden ist, in dem Urteil anerkannt (D. III. 2), daß im Rahmen des sog. Beratungskonzepts, wie es in dem am 23. Juli 1992 ergangenen Schwangeren- und Familienhilfegesetz (BGBl I, 1398) vorgesehen ist, ein Schwangerschaftsabbruch, der innerhalb der ersten zwölf Wochen seit der Empfängnis von einem Arzt vorgenommen wird, nicht für »gerechtfertigt« oder

13 Die Aufnahme und Fortführung der angeordneten Übergangsregelung durch den Gesetzgeber als Dauerregelung genügte allerdings noch nicht den gesetzgeberischen Pflichten zum Tätigwerden; das gilt zumindest für die dem Gesetzgeber auferlegten Normierungspflichten im Blick auf den Arzt und das familiäre und sonstige soziale Begleitfeld.

»nicht rechtswidrig« erklärt werden darf. Ebenso ist es sicherlich positiv zu bewerten, wenn es an anderer Stelle in dem Urteil heißt (D. IV. 1), die als weitere Bedingung für die Straflosigkeit des Eingriffs vorausgesetzte Beratung der Schwangeren bedürfe, auch wenn sie grundsätzlich ergebnisoffen geführt werden soll, »der Zielorientierung auf den Schutz des ungeborenen Lebens hin« und die Beraterinnen oder Berater müßten »sich von dem Bemühen leiten lassen, die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen und ihr Perspektiven für ein Leben mit dem Kind zu eröffnen«. An dem Grundkonzept der Neuregelung indessen hat sich auch nach diesem Urteil nichts geändert:

Es bleibt bei einer Fristenregelung mit Beratungspflicht, und das bedeutet, daß es künftighin nicht mehr wie nach bisherigem Recht außer der Pflichtberatung (§ 218 StGB a.F.) noch eine ärztliche Indikationsfeststellung (§ 219 StGB a.F.) geben wird; die Vorlage einer Bescheinigung darüber, daß mindestens drei Tage vor dem Eingriff eine Beratung gemäß § 219 StGB n.F. stattgefunden hat, ist neben der Einhaltung der Zwölfwochenfrist vielmehr die einzige Voraussetzung dafür, daß ein Arzt denselben vornehmen darf, ohne mit einer Bestrafung rechnen zu müssen (§ 218a Abs. 1 StGB n.F.).

Das alles wirft unter einem völlig neuen Gesichtspunkt die auch schon früher erörterte Frage auf, ob sich die Kirche weiterhin an der künftig noch mehr als bisher auch staatlich kontrollierten Schwangerenkonfliktberatung beteiligen kann, und in der Tat hatte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz bereits am 10. Juni 1992 erklärt: »Sollte der ›Gruppenantrag‹ in der vorliegenden Gestalt Gesetz werden, wird es den kirchlichen Beratungsstellen unmöglich gemacht, weiterhin im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen an der Beratungsarbeit teilzunehmen. Die Beratungsstellen können sich nicht in ein Verfahren einbinden lassen, das die Ausstellung einer Beratungsbescheinigung zu einer wesentlichen Voraussetzung für die straffreie Tötung eines ungeborenen Menschen macht.«

Im Zeitpunkt der Abgabe dieser Erklärung sah der sog. Gruppenantrag (BT-Drucks. 12/2605 [neu]) in der hier entscheidenden Frage tatsächlich genau die Fassung vor, die das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil als verfassungskonform anerkannt hat: Damals nämlich hieß es noch nicht wie in der für verfassungswidrig erklärten Gesetzesfassung, ein Schwangerschaftsabbruch, der unter den hier in Betracht kommenden Voraussetzungen vorgenommen wird, sei nicht rechtswidrig; vorgesehen war vielmehr, daß in einem solchen Fall die Vorschriften über eine Bestrafung des Schwangerschaftsabbruchs (§ 218 Abs. 1 bis 4 StGB in der Fassung dieses Entwurfs) lediglich keine Anwendung finden sollten. Das entsprach genau dem Prinzip des sog. Tatbestandsausschlusses, wie ihn das Bundesverfassungsgericht seiner gemäß Abschnitt II Nr. 2 der Urteilsformel erlassenen Übergangsregelung zugrunde gelegt hat, und auch die Neufassung des Gesetzes, die Bundestag und Bundesrat nunmehr werden verabschieden müssen, wird auf diesem Prinzip beruhen. Es stellt sich deshalb die Frage, wie sich die Kirche in Anbetracht einer solchen Situation verhalten soll:

Einwendungen gegen die Mitwirkung der Kirche an dem seit der gesetzlichen Neuregelung vom 18. Mai 1976 praktizierten staatlichen Beratungssystem hat es von Anfang an gegeben, und man erinnert sich daran, daß die Deutsche Bischofskonferenz bereits auf ihrer Frühjahrsvollversammlung im Kloster Mallersdorf

vom 17.-20. Februar 1986 zu den schon damals gegen diese Mitwirkung laut gewordenen Bedenken Stellung genommen hat. Dabei ging es vor allem um zwei gegen die Mitwirkung der Kirche geäußerte Kritikpunkte: Auch in den katholischen Beratungsstellen werde, so faßt die *Mallersdorfer Erklärung* (Nr. 2) die an deren Tätigkeit geübte Kritik zusammen, »nur mit halbem Herzen« das Lebensrecht der ungeborenen Kinder gewahrt, wenn von »Gewissensentscheidung« und »Entscheidungsfreiheit« der schwangeren Frau gesprochen werde. Außerdem komme es einem »Freigabeschein zum Töten« gleich, wenn nach erfolgter Beratung auf Wunsch ein Beratungsschein ausgestellt werde. Mit der Anerkennung von Beratungsstellen zur »Beratung nach § 218b StGB« habe sich deshalb die Kirche im Widerspruch zu ihrer Morallehre in das »staatliche Abtreibungsgeschehen« hineinziehen lassen.

II.

Was dabei zunächst den ersten Kritikpunkt anbetrifft, so heißt es in den am 9. Mai 1984 vom Zentralrat des Deutschen Caritasverbandes verabschiedeten und bis heute unverändert gebliebenen Rahmenbedingungen für die Arbeit katholischer Beratungsstellen für werdende Mütter in Not- und Konfliktsituationen (S. 7) tatsächlich, die Beraterin müsse »die verantwortliche Gewissensentscheidung der ratsuchenden Frau respektieren, auch wenn diese sich für den Schwangerschaftsabbruch entscheidet«. Gegenüber dieser zumindest in hohem Maße mißverständlichen Formulierung hatten die deutschen Bischöfe in ihrer *Mallersdorfer Erklärung* (Nr. 3.3) klargestellt, das Gebot »Du sollst nicht töten« sei ein sittliches Gebot, das sich mit unbedingtem Anspruch an das Gewissen und an die verantwortliche Entscheidung jedes Menschen richtet. Die Freiheit zur Entscheidung nach dem persönlichen Gewissen dürfe daher nicht in einen Gegensatz zum sittlichen Gebot gesetzt werden, um so ein willkürliches Verhalten zu rechtfertigen. Die Beratung werde aber häufig nicht nur mit einem fehlgeleiteten, sondern auch mit einem irrigen Gewissen konfrontiert. Sie stehe daher vor der ständigen Aufgabe, unter schwierigen Bedingungen ein neues Bewußtsein vom Wert des Lebens zu vermitteln.

Trotz der darin zum Ausdruck gelangten Kritik an den Formulierungen der Rahmenbedingungen hat es jedoch der Deutsche Caritasverband bis heute nicht für erforderlich gehalten, in die Rahmenbedingungen eine die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz berücksichtigende Erläuterung aufzunehmen; im Gegenteil: Nachdem der Sekretär der Glaubenskongregation der Deutschen Bischofskonferenz, Dr. theol. habil. Michael Figura, in direktem Gegensatz zur *Mallersdorfer Erklärung* im *Rheinischen Merkur* Nr. 11 vom 11. März 1988, S. 22, festgestellt hatte, wenn es der kirchlichen Beratungsstelle nicht gelingen sollte, »einem ›irrigen Gewissen‹ zu einer neuen Einstellung über den unantastbaren Wert und die unbedingte Würde des menschlichen Lebens zu verhelfen«, müsse »die Ratsuchende ihrem Gewissen folgen«, fühlten sich der Deutsche Caritasverband und der Sozialdienst katholischer Frauen (SkF) in ihrem falschen Verständnis vom sog. irrenden Gewissen sogar noch bestätigt, und so kam es, daß sich die Präsiden-

tin des Deutschen Bundestages Rita Süssmuth ausgerechnet auf die Rahmenbedingungen des Deutschen Caritasverbandes berufen konnte, als sie am 7. März 1991 in einer Rede bei der Evangelischen Akademie Tutzing die »verantwortliche Gewissensentscheidung« der Frau beschwor, um das von ihr bei dieser Gelegenheit vorgestellte Modell einer Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruchs lediglich nach voraufgegangener Beratung zu rechtfertigen.

Zu dieser, wie dargelegt, letztlich zu Lasten des Deutschen Caritasverbandes und des Sozialdienstes katholischer Frauen gehenden Diskussion hat freilich das Bundesverfassungsgericht in seinem neuen Urteil (unter Abschnitt E. II. 2. d) klare, die entsprechende Argumentation verwerfende Worte gefunden: Eine Frau, so heißt es dort, die sich nach Beratung zum Schwangerschaftsabbruch entschließt, könne für die damit einhergehende Tötung des ungeborenen Kindes nicht etwa die grundrechtlich in Artikel 4 Abs. 1 GG geschützte Gewissensfreiheit in Anspruch nehmen. Verfassungsrechtlich zulässig könne es sich hier allenfalls um eine gewissenhaft zustande gekommene Entscheidung handeln; dies werde in geeigneter Weise klarzustellen sein. Der Satz, daß die katholischen Beratungsstellen mit ihrem Beratungskonzept schon immer recht gehabt hätten, muß deshalb unter diesem Gesichtspunkt wohl doch etwas relativiert werden.

III.

Der zweite Hauptkritikpunkt, mit dem sich die *Mallersdorfer Erklärung* auseinanderzusetzen hatte, betraf den Vorwurf, wenn im Anschluß an die Beratung auf Wunsch ein Beratungsschein ausgestellt werde, der einen »Freigabeschein zum Töten« darstelle, habe die Kirche sich mit der Anerkennung von Beratungsstellen zur Beratung nach § 218b StGB a.F. im Widerspruch zu ihrer Morallehre in das »staatlich legalisierte Abtreibungsgeschehen« hineinziehen lassen. Zu diesem Vorwurf bemerken die Bischöfe in ihrer Erklärung (Nr. 3.4), die Ausstellung der Beratungsbescheinigung bedeute nur die Bestätigung, daß die Beratungsstelle in Übereinstimmung mit den in dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 25. Februar 1975 dazu aufgestellten Grundsätzen alles getan habe, um die Ratsuchende zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu bewegen und sich für das zu erwartende Kind zu entscheiden. Dies werde in dem gemäß den am 16. November 1981 ebenfalls von der Deutschen Bischofskonferenz beschlossenen Richtlinien für die katholischen Beratungsstellen verbindlich vorgeschriebenen Text der Beratungsbescheinigung unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Die Beratungsbestätigung sei dementsprechend nicht mit der Indikationsfeststellung zu verwechseln, die nach der damals geltenden Rechtslage ein Arzt vorzunehmen hatte und die die Voraussetzung für die Straffreiheit einer Abtreibung war.

Für diese Auslegung des damals geltenden Rechts konnte man zumindest bei wohlwollender Interpretation immer noch Verständnis aufbringen. Kaum nachvollziehbar freilich war es, worauf im *Rheinischen Merkur* Nr. 6 vom 5. Februar 1988, S. 22, Friedrich Graf von Westphalen mit Recht hingewiesen hatte, schon damals, daß der seinerzeitige Diözesanadministrator der Erzdiözese Köln und heutige Bischof von Essen Hubert Luthe zum 31. Dezember 1987 die SkF-Bera-

tungsstelle in Gummersbach hatte schließen lassen und deren Mitarbeiter aus dem Kirchendienst entlassen hatte, weil sie sich unter Berufung auf ihr Gewissen geweigert hatten, weiterhin Beratungsbescheinigungen auszustellen. Im Gegensatz dazu hatte sich bereits kurz nach dem Inkrafttreten der Abtreibungsneuregelung vom 18. Mai 1976 der Generalvikar der Diözese Osnabrück Heinrich Heitmeyer auf den Standpunkt gestellt, daß für kirchliche Einrichtungen nicht die Verpflichtung entstehen dürfe, »Bescheinigungen über erfolgte Beratungen im Zusammenhang mit den Bestimmungen des § 218 StGB auszustellen«; kirchliche Einrichtungen müßten vielmehr »die Möglichkeit haben, in dem Augenblick zu einem Geschehen Nein zu sagen, in dem dieses Geschehen faktisch nur noch der Vorbereitung einer von Anfang an beabsichtigten Abtreibung dient«.

IV.

Die Voraussetzungen, unter denen hiernach gemäß der *Mallersdorfer Erklärung* die Ausstellung von Beratungsbescheinigungen allenfalls noch hatte hingenommen werden können, haben sich jedoch mit dem Inkrafttreten der insoweit vom Bundesverfassungsgericht nicht beanstandeten Neuregelung des Abtreibungsstrafrechts im Schwangeren- und Familienhilfegesetz grundlegend geändert: Hatten die Bischöfe in der *Mallersdorfer Erklärung* noch darauf hinweisen können, daß die Beratungsbestätigung nicht mit der Indikationsfeststellung zu verwechseln sei, die nach der nach altem Recht geltenden Gesetzeslage ein Arzt vorzunehmen hatte und die die Voraussetzung für die Straffreiheit einer Abtreibung war, so ist nach dem jetzt geltenden Recht (§ 218a Abs. 1 Nr. 1 StGB n.F.) die Vorlage einer Bescheinigung darüber, daß sich die Frau, die den Schwangerschaftsabbruch verlangt, mindestens drei Tage vor dem Eingriff nach Maßgabe des Gesetzes hat beraten lassen, neben der Notwendigkeit, daß ein Arzt den Schwangerschaftsabbruch vornimmt und seit der Empfängnis nicht mehr als zwölf Wochen vergangen sein dürfen, die einzige Voraussetzung dafür, daß der Schwangerschaftsabbruch künftighin zwar nicht, wie es das Gesetz ursprünglich vorgesehen hatte, als »nicht rechtswidrig« wohl aber – so das Urteil des Bundesverfassungsgerichts – als »nicht strafbar« anzusehen ist.

Das von den deutschen Bischöfen in ihrer *Mallersdorfer Erklärung* ins Feld geführte Argument, die Beratungsbestätigung dürfe nicht mit der Indikationsfeststellung verwechselt werden, die nach der damals geltenden Rechtslage ein Arzt vorzunehmen hatte und die die eigentliche Voraussetzung für die Straffreiheit einer Abtreibung war, ist somit jetzt nicht mehr zu halten: Mit dem Fortfall der Indikationsfeststellung ist vielmehr die Beratungsbestätigung tatsächlich ein »Freigabeschein zum Töten« geworden, und so stellt sich die Frage, ob nicht die Beraterin bzw. der Berater mit der Ausstellung dieser Bestätigung nun sogar Tatbeteiligter an der Abtreibung im Sinne der einschlägigen Strafbestimmungen des kanonischen Rechts wird.

Maßgebend ist insoweit c. 1398 des seit 1983 geltenden Rechtsbuchs der katholischen Kirche (CIC 1983). Danach zieht sich, wer eine Abtreibung vornimmt, mit erfolgter Ausführung die Tatstrafe der Exkommunikation zu. Von der früher gel-

tenden Regelung des c. 2350 § 1 CIC 1917 unterscheidet sich die jetzige Bestimmung dadurch, daß die Worte »matre non excepta« (die Mutter nicht ausgenommen) nicht mehr darin vorkommen. Man könnte sich deshalb fragen, ob etwa die Frau, die der von einem Arzt vorgenommenen Abtreibung zustimmt, danach nicht mehr als Mittäterin angesehen wird. Die Antwort darauf findet sich in c. 1329 § 2 CIC 1983, wo es heißt, Mittäter, die im Gesetz oder im Verwaltungsbefehl nicht genannt werden, zögen sich die für eine Straftat angedrohte Tatstrafe zu, wenn ohne ihr Handeln die Straftat nicht begangen worden wäre und die Strafe derart ist, daß sie sie selber treffen kann. Eine dieser Bestimmung entsprechende Regelung hatte es in dem alten kirchlichen Gesetzbuch noch nicht gegeben; sie ist vielmehr neu in das Gesetzbuch aufgenommen worden und stellt eine die Mittäterschaft sehr viel klarer regelnde Kompilation aus c. 2209 §§ 3 und 4 sowie den cc. 2211, 2230 und 2231 des alten kirchlichen Rechtsbuchs dar.

V.

Voraussetzung für die Anwendbarkeit des neuen Kanons ist dabei mehrererlei: Einmal muß es sich darum handeln, daß der Mittäter im Gesetz oder Verwaltungsbefehl nicht genannt ist; im Falle einer Abtreibung sind das alle Tatbeteiligten, die nicht selbst den eigentlichen Eingriff vornehmen, aber dennoch irgendwie dabei mitwirken. Außerdem muß es sich um eine Straftat handeln, für die eine Tatstrafe angedroht ist; auch das ist hier der Fall, indem c. 1398 CIC 1983 die Tatstrafe der Exkommunikation androht. Des weiteren muß die Strafe derart sein, daß sie den Täter selbst treffen kann; das bedeutet, daß es sich also nicht um eine Strafe handeln darf, die wie z.B. die Suspension (cc. 1333-1335 CIC 1983) nur Kleriker treffen kann. Schließlich kommt es für die Strafbarkeit des Mittäters noch darauf an, daß die Straftat ohne sein Handeln nicht begangen worden wäre. Diese Voraussetzung liegt bei der Abtreibung in bezug auf das Handeln der Frau, die mit dem Eingriff einverstanden ist, zweifellos vor; sie ist ebenfalls bei den Personen gegeben, die wie der Arzt und das ärztliche Hilfspersonal an dem Eingriff selbst mitwirken. Als Tatbeteiligte kommt darüber hinaus indessen auch eine Beraterin oder ein Berater in Betracht, die/der die in § 219 Abs. 3 Satz 2 StGB in der Fassung des Schwangeren- und Familienhilfegesetzes vorgeschriebene Bescheinigung ausstellt, nachdem diese gemäß § 218a Abs. 1 Nr. 1 StGB in der Fassung des neuen Gesetzes nunmehr die einzige Voraussetzung dafür ist, daß ein Schwangerschaftsabbruch straffrei bleibt.

Dagegen kann nicht etwa eingewandt werden, die Beraterin bzw. der Berater wisse doch gar nicht, in welcher Weise die Ratsuchende von der ihr ausgestellten Bescheinigung Gebrauch machen werde, insbesondere also ob sie im Anschluß an die Beratung tatsächlich einen Arzt aufsucht, um den Schwangerschaftsabbruch vornehmen zu lassen; bei ihnen fehle es deshalb möglicherweise an dem nach c. 1321 § 1 CIC 1983 für die Zurechenbarkeit der Tat erforderlichen Vorsatz. Dem ist entgegenzuhalten, daß die Beraterin bzw. der Berater in dem Augenblick, in dem sich die Ratsuchende die Bescheinigung ausstellen läßt, immerhin damit rechnen muß, daß diese den Schwangerschaftsabbruch vornehmen läßt. Wer ihr die

Bescheinigung ausstellt, handelt deshalb zumindest mit bedingtem Vorsatz (*dolus eventualis*). Ebenso wie nach staatlichem Recht (§ 15 StGB) ist, worauf z.B. Eduard Eichmann und Klaus Mörsdorf in ihrem bekannten Lehrbuch des Kirchenrechts (§ 290, II, 2, a, 2, bb) hinweisen, ein solcher auch nach kirchlichem Recht für die Verwirkung der angedrohten Strafe ausreichend, wenn der Eintritt des danach immerhin möglichen Erfolges der Handlung bewußt in Kauf genommen wird.

Weiterhin kann die Anwendbarkeit des c. 1329 § 2 CIC 1983 hier auch nicht mit dem Argument in Frage gestellt werden, daß die Abtreibung – unbeschadet der in einem solchen Fall verwirkten staatlichen Strafe – ja doch auch ohne das Vorliegen der Beratungsbescheinigung vorgenommen werden könne. Eine Mittäterschaft im Sinne des kanonischen Rechts würde das nur ausschließen, wenn es in dem Kanon hieße, daß sich die Mittäter die für eine Straftat angedrohte Tatstrafe nur zuziehen, wenn ohne ihr Handeln die Straftat nicht hätte begangen werden *können*. So aber ist die Bestimmung eben nicht formuliert; es kommt danach vielmehr darauf an, ob die Straftat ohne das Handeln der Mittäter nicht begangen worden *wäre* (sine eorum opera delictum patratum non *esset*). Maßgebend ist also, ob mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß eine Schwangere von dem Schwangerschaftsabbruch Abstand genommen hätte, wenn sie die Beratungsbescheinigung nicht hätte vorlegen können.

VI.

Als Ergebnis dieser Überlegungen muß demnach festgestellt werden, daß die deutschen Bischöfe, wenn sie an dem Konzept einer Einbeziehung auch der kirchlichen Beratungsstellen in die staatlichen Regelungen über die Beratung von Schwangeren in Not- und Konfliktlagen festhalten, die dort tätigen Beraterinnen und Berater der Gefahr aussetzen würden, sich durch die Ausübung ihres Berufs permanent die Tatstrafe der Exkommunikation zuzuziehen. Dies in Kauf zu nehmen verbietet sich indessen schon aus pastoralen Gründen; denn die Bischöfe werden sich ja doch nicht dem Vorwurf aussetzen wollen, sie handelten nach der Maxime: Ihr laßt den Armen schuldig werden, dann überlaßt ihr ihn der Pein.

Das alles bedeutet nun aber nicht etwa, daß die katholische Kirche sich völlig aus der Schwangerenberatung zurückziehen müßte; zurückziehen muß sie sich vielmehr nur aus dem staatlichen Beratungssystem mit dem sich aus § 218a Abs. 1 Nr. 1 in Verbindung mit § 219 StGB in der Fassung des Schwangeren- und Familienhilfegesetzes ergebenden Aufgabenbereich. Allerdings wird es dann auch nicht möglich sein, daß die Kirche, wie das gelegentlich erwogen worden ist, Beratungsstellen einrichtet, die sich unter Verzicht auf die Schwangerenkonfliktberatung gemäß § 219 StGB in der Fassung des neuen Gesetzes darauf beschränken, nur zu den Gegenständen eine Beratung anzubieten, die in § 2 des gemäß Artikel 1 desselben ergangenen Gesetzes über Aufklärung, Verhütung, Familienplanung und Beratung näher bezeichnet sind. Zu den Aufgaben auch der nach § 3 dieses Gesetzes errichteten Beratungsstellen gehört nämlich nach dessen § 2 Abs. 2 Nr. 5 in jedem Falle auch die Beratung über die Methoden zur Durchführung eines Schwanger-

schaftsabbruchs; die damit und mit der Ausstellung von Beratungsbescheinigungen gemäß § 219 Abs. 3 Satz 2 StGB in der Fassung des neuen Gesetzes zusammenhängende Aufgabenstellung können deshalb nicht voneinander getrennt werden.

Andererseits sollte die katholische Kirche sich jedoch baldmöglichst dazu entschließen, eigene Beratungsstellen zur Schwangerenberatung einzurichten, die, ohne an die staatlichen Vorgaben gebunden zu sein, dennoch wirksame oder vielleicht sogar noch wirksamere Hilfe zu leisten in der Lage sind. Es geht also nicht um einen »Ausstieg« aus der Schwangerenberatung, sondern um einen »Umstieg«. Wie kirchliche Beratungsstellen mit einer solchen Aufgabenstellung eingerichtet werden können, bedarf dabei freilich noch sorgfältiger Überlegungen.

Als Träger entsprechender Beratungsstellen kämen sicherlich wie bisher der Deutsche Caritasverband und der Sozialdienst katholischer Frauen in Betracht, doch müßte sorgfältig darauf Bedacht genommen werden, daß die dort tätigen Berater/innen nicht von der falschen Vorstellung geprägt sein dürfen, es könne bei Schwangerschaftskonflikten eine »verantwortliche Gewissensentscheidung« und eine »Entscheidungsfreiheit« der schwangeren Frau geben. Errichtet werden könnten derartige Beratungsstellen darüber hinaus auch in der Trägerschaft der Diözesen selbst; ebenso erscheint es vorstellbar, daß sie unter der Ägide und mit finanzieller Unterstützung der Diözesen auf der Grundlage freier Initiativen errichtet werden. Auch dabei müßte freilich darauf Bedacht genommen werden, daß sie sich bei ihrer Beratungstätigkeit voll und ganz an den Grundsätzen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre orientieren. Ausdrücklich hingewiesen werden darf in diesem Zusammenhang darauf, daß es freie Beratungsstellen dieser Art insbesondere auch in anderen Ländern bereits gibt. Ob ihre Arbeit angenommen wird oder nicht, dürfte dabei vor allem von der Qualität der von ihnen angebotenen Beratung abhängen.

Ora et labora

Die Benediktregel und die europäische Sozialgeschichte

Von Hans Maier

I.

»Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina.« (Müßiggang schadet der Seele, und darum sollen sich die Brüder zu bestimmten Zeiten mit Handarbeit, zu anderen Stunden mit geistlicher Lesung beschäftigen.) So steht es in der Regel des

heiligen Benedikt, im Kapitel 48[1], und zu Recht gilt dieser Satz als ein Angelpunkt in der Ordens- und Kirchengeschichte Europas, ja in der europäischen Sozialgeschichte überhaupt. Ging doch von dieser Vorschrift – so sahen es Ernst Troeltsch und Max Scheler – jene christliche Neubewertung der Arbeit aus, welche die antike Arbeitsverachtung überwand und die neuzeitliche Hochschätzung der Arbeit als Quelle menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung vorbereiten half.[2]

»Ora et labora«, bete und arbeite – mit dieser Kurzformel hat man den Inhalt des Kapitels 48 der Benediktregel zusammengefaßt.[3] Der vielzitierte Satz steht zwar nicht wörtlich in der Regel, er stammt erst aus späterer Zeit; aber er umschreibt doch eine Absicht des Ordensgründers: Gebet und Arbeit sollen in ein sinnvolles Verhältnis zueinander gebracht werden, beide sollen einander ablösen im klösterlichen Tageslauf, ein fester Zeittakt soll sich einbürgern, wobei der Abt auf die besonderen Umstände und die Eignung des einzelnen Mönchs zu achten hat. Gebet und Arbeit gehören zusammen, sie sind Elemente jener »Schule für den Dienst des Herrn«, als die Benedikt das Klosterleben versteht. Man muß sie unterscheiden, man muß sie aber auch aufeinander beziehen. Denn zum Leben im Kloster gehört beides: das »orationi frequenter incumbere« und das »non esse pigrum«; der Mönch soll sich öfter zum Gebet niederwerfen, doch es wird auch verlangt: er soll auch nicht faul sein.[4]

Mahnungen dieser Art sind in der Geschichte des Mönchs- und Klosterlebens nicht neu. Im Gegenteil: die jüngere Forschung hat viele Parallelen, viele Vorstufen und Vorläufer jener benediktinischen Vorschrift ermittelt, in Kleinasien, Ägypten, Afrika, im südgallischen und jurassischen Mönchtum des 5. und 6. Jahrhunderts – so viele, daß Benedikt zeitweilig wie ein wenig origineller Redaktor und Kompilator dazustehen schien. Gleich der Anfang des Kapitels 48, die Warnung vor dem Müßiggang, ist wörtlich von Basilius, dem großen Mönchsgesetzgeber des Ostens, übernommen[5]; an mehreren Stellen klingt Augustins *De opere monachorum* an, eine Schrift, in der die Zweiteilung des Mönchslebens in Handarbeit einerseits, Lesung und Gebet anderseits in ganz ähnlichen Worten geschildert und als Ideal gefeiert wird wie bei Benedikt.[6] Auch das Arbeitsethos der Benediktregel hatte seine Vorläufer: schon die Wüstenväter waren bemüht, von ihrer eigenen

---

1 Regula Benedicti – Die Benediktusregel, lateinisch/deutsch, hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz. Beuron 1992 (im folgenden zitiert: RB), S. 184-186; Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel lateinisch-deutsch, übersetzt und erklärt von G. Holzherr, Abt von Einsiedeln. Zürich/Einsiedeln/Köln ^{2}1982 (im folgenden zitiert: Holzherr), S. 235-238 (Text), S. 238-245 (Kommentar). – Deutsche Fassung vom Autor.

2 E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1919, S. 30ff.; M. Scheler, Christentum und Gesellschaft 2. Leipzig 1924, S. 97.

3 Gründliche Untersuchungen zum Ursprung der Formel »ora et labora« fehlen. Daß sie nicht nur im westlichen Mönchtum vorkommt, sondern auch in östlichen Mönchsregeln anklingt, weist nach: D. Savramis, »Ora et labora« bei Basilios dem Großen, in: *Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas* 6 (1966), S. 129-149.

4 RB S. 86-95; Holzherr S. 77-81 (Text), S. 81-95 (Kommentar).

5 Holzherr S. 238, 246f., 382.

6 Augustinus, *De opere monachorum*, XXIX.

Hände Arbeit zu leben – und über eine bestimmte Spezies von »Kontemplativen«, die sich für körperliche Arbeit zu fein dünkten, gibt es erfrischend bärbeißige Äußerungen schon aus den ältesten Tagen des Mönchtums. Es wäre zu einfach, wollte man östliches »kontemplatives« und westliches »aktives« Mönchtum einander gegenüberstellen, wie es eine Zeitlang in der älteren Forschung üblich war[7]: auch die östlichen Väter kannten sehr wohl die Teufel, die sich auf den Faulen, den Unbeschäftigten stürzen, und fürchteten sie. Sagte man doch bei den Ägyptern: »Ein Mönch, der arbeitet, wird von *einem* (Arbeits-)Teufel gezwickt, ein arbeitsscheuer wird von *zahllosen* Dämonen überfallen.«[8]

Kurzum, Benedikts Ordensgründung war kein Akt revolutionärer Neuerung. Viele Elemente seiner Regel finden sich schon im älteren Mönchtum, in westlichen und östlichen Traditionen. Neu ist jedoch der Bauplan, nach dem diese Elemente in ein Verhältnis zueinander gebracht werden, neu ist die Klugheit und Flexibilität des Vorgehens, die Breite und Differenziertheit der Anlage. Liest man den großen Prolog der Benediktregel und das erste Kapitel, das von den Mönchsarten handelt, so spürt man etwas von der Aufbruchsstimmung der Zeit. Die Epoche war reif für Entscheidungen, für Konsequenzen aus tastenden Anfängen, aus Experimenten und Fehlschlägen. So stellt sich Benedikt gegen die schweifenden, umherziehenden Mönche, die Gyrovagen: er proklamiert den festen Ort, die Bindung an das Kloster. So wehrt er religiösen Individualismus, falsche Askese, Regel- und Disziplinlosigkeit ab: es geht um klare Zuständigkeiten, um das rechte Verhältnis von Hirt und Herde. Es gilt, wie er sagt, der kraftvollsten Mönchsart, den Koinobiten, mit Gottes Hilfe eine Lebensordnung zu geben.[9] Zu ihr gehört auch ein stimmiges Verhältnis zur Arbeit im Rahmen der großen Aufgabe, die alles Tun des Mönchs zusammenfaßt, der Verherrlichung Gottes.

Das Neue kommt also bei Benedikt auf leisen Sohlen – und in der Tat kann man die Notwendigkeit der Mönchsarbeit kaum vorsichtiger begründen, als er es tut. Kein Wort vom Eigenwert der Arbeit, wie er uns Heutigen ganz selbstverständlich ist; selbst das ermutigende augustinische Wort, die Arbeit diene der *exhilaratio*, der Ermunterung, Aufheiterung der Seele[10], sie reiße den Geist aus Trübsal und Selbstbezogenheit heraus, fehlt in der Benediktregel. Nur als Mittel gegen Müßiggang wird die Arbeit von Benedikt eingeführt und vorgestellt. Kann man unpathetischer, skeptischer von Arbeit reden? Arbeit soll nach der Regel strikt auf das Kloster bezogen bleiben und unter der Kontrolle des Abtes stehen. Ihrer Verfestigung, Verselbständigung in eigenen Institutionen wird vorgebeugt.[11] Niemand soll sich auf sein Können etwas einbilden. Tut er es doch, muß er aus seiner Tätigkeit ent-

---

7 Kräftige Nachklänge noch bei V. Maier und E. Franzel, Europa und die benediktinische Geistigkeit. Ottobeuren o.J. (1980), mit allzu einfachen Gegenüberstellungen »östlicher« und »westlicher« Positionen (S. 7-9).

8 Holzherr S. 240, 383.

9 So der Schluß von Kap. 1 der Regel: »His ergo omissis ad coenobitarum fortissimum genus disponendum adiuvante domino veniamus« (RB S. 74; Holzherr S. 55, 57, 62).

10 Augustinus, *De genesi ad litteram*, VIII, 8.

11 Zum folgenden H. Dedler, Vom Sinn der Arbeit nach der Regel des heiligen Benedikt, in: Benedictus. Der Vater des Abendlandes 547-1947. München 1947, S. 103-118.

fernt werden, bis er zur Demut zurückgefunden hat! Man sieht: das ist zwar nicht mehr das alte Arbeitsverständnis – Arbeit gesehen ausschließlich als Sündenstrafe und allenfalls zu asketischer Disziplinierung tauglich; aber es ist auch noch nicht die moderne Arbeit, in der aller Wert, alle Würde des Menschen liegt. Bei Benedikt wird die Arbeit nüchtern einbezogen in den klösterlichen Dienst. Sie ist ein Mittel zum Zweck; sie bleibt eingebunden in die Mönchsgelübde, in Gehorsam und Armut. Der Mönch nimmt sie willig aus der Hand des Abtes entgegen, es ist die Arbeit des Klosters, nicht seine eigene – und er arbeitet, obwohl er aufgrund seiner Gelübde kein Eigentum mit dieser Arbeit erwerben kann. Der Abt hat dafür zu sorgen, daß die Arbeit den einzelnen nicht belastet und überfordert; sie darf das Gemüt des Mönchs nicht verdüstern, darf ihm nicht die für das Klosterleben entscheidende Ruhe und Sammlung rauben. Das *otium*, die Ruhe – Grundbedingung des mönchischen Lebens – darf nicht verlorengehen, auch wenn die *otiositas*, der Müßiggang, entschieden zu bekämpfen ist: so etwa könnte man die Balance, die Benedikt erstrebt, umschreiben. Er steht hier zwischen den Zeiten: nicht mehr rundum ein antiker Mensch – aber gewiß noch weniger ein heutiger, moderner.

Benedikts Vorsicht und Skepsis könnten überraschen angesichts der Tatsache, daß seine Regel der Arbeit breiten Raum im Ablauf eines Tages zuweist. Fünf bis acht Stunden am Tag sind für die Handarbeit vorgesehen, und das Spektrum ist umfangreich: Küche und Keller, Pforte, Krankenzimmer, Bäckerei, Mühle, Werkstätten – nicht zu reden von Garten – und, falls nötig, Feldarbeit.[12] Auch findet sich zumindest *ein* Zug in seiner Regel, der auf die moderne Arbeitsauffassung vorausweist: alle Arbeit ist mit großer Gewissenhaftigkeit auszuführen, die Arbeitsgeräte sind sorgsam zu behandeln, wer etwas zerbricht oder verliert, muß dafür eine Buße auf sich nehmen usw.[13] Auch die pünktliche Einteilung von Tag und Nacht, die Gliederung der Zeit in Gottesdienst, Lesung und weltliche Arbeit, die sorgliche Nutzung aller Stunden, dies alles weist auf den modernen, rationalen und rechenhaften Umgang mit der Zeit voraus – so sehr die Ursprünge der benediktinischen Regulierung der Zeit (und älterer Regulierungen) in alten römischen zivilen und militärischen Zeiteinteilungen liegen. In all dem trug die Benediktregel Keime künftiger Entwicklung und Entfaltung in sich. Sie konnte beweglich auf die Notwendigkeiten späterer Zeiten eingehen. Aber sie war noch nicht das Manifest einer selbständig hervortretenden »Welt der Arbeit«; sie wies der Arbeit nur – bedeutsam genug – eine zentrale Stelle zu im mönchisch geregelten Tageslauf und verankerte sie damit im Ordensleben, im Herzen des »Lebens nach dem Evangelium«.

II.

In der Folgezeit löste sich die Arbeit aus dieser Verankerung heraus; sie gewann Eigenständigkeit und eigenen Wert, wurde zum schöpferischen Werk, zum Instrument menschlicher Erfüllung. Der arbeitende Mensch trat in den Mittelpunkt von

12 Ebd., S. 104.

13 So die Kap. 31, 32, 46 der Regel (RB S. 152-157, 182f.; Holzherr S. 188-196, 232-234).

Gesellschaft und Politik. Das ist ein oft dargestellter zentraler Vorgang europäischer Sozialgeschichte[14], der unser Leben und Denken bis zum heutigen Tag bestimmt.

Auch hier vollziehen sich die Entwicklungen leise und unmerklich, in fließenden Bewegungen, nicht in raschen Schüben. Der breiteste »langdauernde« Vorgang ist die allmähliche Verwandlung der Arbeit aus einer bedrückenden Mühsal in ein erstrebenswertes Werk (1). Damit Hand in Hand geht die Loslösung der Arbeit von den Klassen- und Standeseinteilungen der Gesellschaft (2). Jüngere Vorgänge sind das Entstehen eines umfassenden, alle Christen verpflichtenden Berufsverständnisses in und nach der Reformation (3) und endlich das Hervortreten einer bürgerlichen »Welt der Arbeit«, in der sich Herrschaftsverhältnisse allmählich in Arbeitsverhältnisse umwandeln.

1. Daß der Mensch sein Brot im Schweiß des Angesichtes ißt, daß Arbeit Mühe, ja Qual sein kann, bedrückende Last und harter Kampf – diese Einsicht findet sich in vielen Sprachen und Kulturen. Die älteren Worte für Arbeit – *ponos* im Griechischen, *labor* im Lateinischen, auch das alt- und mittelhochdeutsche *arapeit*, *arebeit*[15] – betonen denn auch das Lästige, Mühselige, Unerfreuliche schwerer körperlicher Tätigkeiten, die der Mensch auf sich nehmen muß, um sein Leben zu fristen; es sind abschreckende Worte, sie lassen wenig Ermutigung verspüren, eher wirken sie wie eine stille Aufforderung, sich dieser Mühe zu entziehen, wenn man dazu in der Lage ist. Dabei liegt die Betonung des Wortes Arbeit ursprünglich ganz auf der Mühsal des *Tuns*; das Werk, das möglicherweise aus dieser Mühsal entsteht, kommt gar nicht in den Blick. Arbeit ist eben eine Sisyphosarbeit, endlos und sinnlos sich wiederholend; der Stein rollt immer wieder zu Tal, und alles muß von vorn beginnen.

Die jüdisch-christliche Tradition weiß wenigstens die *Gründe* für solchen Übelstand zu nennen: Arbeit als Pein, das ist die Folge des Sündenfalls, die Strafe für menschliche Anmaßung. Doch Arbeit kann auch eine Chance sein für den, der sich ins Unvermeidliche fügt und seine Pflichten willig auf sich nimmt. So rückt die Arbeit – ohne ihren Mühsal-Charakter zu verlieren – allmählich aus dem Kontext von Sinnlosigkeit, Ärgernis und Überdruß heraus. Sie gewinnt erzieherischen Wert: arbeiten ist besser als faulenzen. »Wer nicht tätig ist, soll auch nicht essen«, so lautet eine paulinische Mahnung.[16] Und auch eine positive Sinngebung taucht schon auf: wird die Arbeit, trotz ihrer Mühsal (die auf das gottwidrige Verhalten des Menschen, nicht auf den Schöpfer zurückgeht!) mit Freude getan, zum Lob Gottes und zur Hilfe für die Mitmenschen, so kann sie für den Menschen reiche Früchte bringen. Der Mensch setzt dann, wie Augustin sagt, das Schöpfungswerk

---

14 Die Literatur ist kaum überschaubar; Zusammenfassungen (mit weiterer Literatur) bei F. Steinbach, Der geschichtliche Weg des wirtschaftenden Menschen in die soziale Freiheit und politische Verantwortung (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 15). Köln/Opladen 1954, S. 5-51; W. Conze, Art. »Arbeit«, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland 1, hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Stuttgart 1972, Sp. 154-215 (dort weitere Lit.).

15 Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm 1 (1854, Neudruck 1984), Sp. 538-541.

16 2 Thess 3,10.

Gottes fort; denn die Arbeit als solche ist ja keineswegs eine Folge des Sündenfalls (höchstens ihre Verschärfung, ihr Pein- und Strafcharakter!); in Wahrheit hat der Mensch schon im Paradies gearbeitet[17] – und so gilt für alle Arbeit auf Erden, auch für die körperliche, »knechtliche«, daß sie Achtung und Respekt verdient.

2. Damit lockert die christliche Predigt die Klammer, welche in der alten Welt – und lange auch noch in der christlichen! – Arbeits- und Gesellschaftsordnung miteinander verbindet. Arbeit, körperliche Arbeit, kann jetzt nicht mehr auf Unfreie, Dienende, Handwerker beschränkt und daher sozial abgewertet werden; umgekehrt kann sich der Edle der Arbeit nicht mehr mit dem Argument entziehen, sie mache unfrei. Damit verwischen sich die scharfen Trennungslinien der Ständeethik, die in der Antike so entscheidend zur *praktischen* Abwertung der Arbeit beigetragen hatten – mehr noch als alle *theoretisch* begründete, auf philosophische Argumente gestützte »Antibanausie«.[18] Arbeit wird jetzt zum Ausdruck allgemeiner, für alle geltender Menschenpflicht, zum Ausfluß einer *conditio humana*, die keine Stände, keine Klassen kennt. Dementsprechend wendet sich die Sozialkritik der Zeit nicht mehr, wie im Altertum, gegen den »Banausen« – sie wendet sich im Mittelalter immer stärker gegen diejenigen, die *nicht* arbeiten, sei es daß sie andere für sich arbeiten lassen, sei es, daß sie ihre Privilegien, ihre Pfründen genießen. Der Hintergrund solcher Mahnungen ist unverkennbar: *alle* sollen arbeiten, niemand darf sich der Arbeit entziehen, nicht der Ritter, nicht der Bauer, nicht der Kaiser, nicht der Mönch. Arbeit ist Gottesgebot und dient dem Nächsten, und gerade wenn sie schwer, ja unerträglich wird, darf sie nicht auf die Schwachen abgeschoben werden. Soll ein gemeinsames Werk entstehen, müssen alle zusammenwirken. »alliu diu antwerk oder ander arbeit, sie sîn geistlich oder weretlich, die eht der werlte nützelich und êrlich sind, ... die sol man arbeiten mit der triuwe und mit der gerehtikeit, daz es iu nütze werde an lîbe und an sêle« – diese Maxime des Berthold von Regensburg[19] gilt für alle Stände in der Christenheit, auch wenn die einzelnen Arbeiten in den Lehren der Theologen und Philosophen vielfach noch höchst unterschiedlich bewertet werden.

3. Die Eingliederung der Arbeit ins christliche Leben, gemeinsam mit Gottesdienst, Lesung, Gebet, ist ein Werk der Orden, insbesondere des Benediktinerordens und seiner Nachfolger, gewesen. Was sich in der mittelalterlichen Christenheit zu entfalten begann, war in der Benediktregel zuerst formuliert und vorweggenommen worden. Es war daher kein Zufall, daß Mönche nicht nur ihre Spuren in der Kirchen-, Liturgie- und Geistesgeschichte des Abendlandes hinterließen, sondern auch die Gestalt des mittelalterlichen Europa bis hin zur Landschaft durch ihre Arbeit prägten: durch Rodungen, Urbarmachen des Bodens, Trockenlegung von Sümpfen, durch Viehzucht und Forstwirtschaft, Bau von Brücken und Dämmen – nicht zu reden von wissenschaftlichen und künstlerischen Unternehmungen vielfältiger Art.[20] So hat Friedrich Prinz gefragt, »ob der gewaltige Impetus, der

17 Augustinus, *De genesi*, a.a.O.

18 W. Conze, a.a.O., S. 155-158; vgl. auch die Diskussion zu F. Steinbach, a.a.O., S. 52-65.

19 Zit. bei Conze, a.a.O., S. 162.

20 Vgl. Th. Bogler (Hrsg.), Beten und Arbeiten. Aus Geschichte und Gegenwart benediktinischen Lebens. Maria Laach 1961.

hinter dem mittelalterlichen Landesausbau seit dem 7. Jahrhundert spürbar wird, ohne das Beispiel rodender und zugleich missionierender Mönche möglich gewesen wäre. Die christliche Neuwertung der Arbeit, praktiziert am Beispiel der klösterlichen Rodungsgrundherrschaften, war damit ein Teil der weiter in die Tiefe gehenden Christianisierung, das christlich-monastische Arbeitsethos wirkte sich unmittelbar als kulturelle Pionierleistung aus ... Sobald daher das antizivilisatorische Ressentiment des spätantiken Stadtmönchtums im städtearmen Norden gegenstandslos wird, treten auch die Heiligenviten dem, was durch Arbeit an Schönem, Nützlichem und Angenehmem geschaffen wurde, unbefangener gegenüber. Nicht mehr die Häßlichkeit der Behausungen, die Ärmlichkeit und Primitivität der Kleider und Geräte werden als rechtes Milieu monastischer Askese ausführlich dargestellt, sondern es ergehen sich jetzt die Hagiographen oft umgekehrt in begeisterten Schilderungen des Reichtums und der künstlerischen Ausgestaltung der Klöster, der Schönheit und Fruchtbarkeit der sie umgebenden Landschaft. Die Früchte der Arbeit, die aus der Einbeziehung des heidnischen *labor improbus* in das monastische Leben erwachsen sind, geben somit die materiellen, aber auch die geistigen Voraussetzungen, auf denen sich dann seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts und vor allem im 9. Jahrhundert die kulturelle Blüte der ›karolingischen Renaissance‹, entfalten konnte.«[21] Speziell die kulturellen Aktivitäten der Orden reichen tief ins moderne Europa hinein. Erst in den neuzeitlichen Jahrhunderten werden sie durch andere Strömungen in ihrer Wirkung begrenzt und allmählich zurückgedrängt.

Das neuzeitliche Arbeitsethos hat seinen Schwerpunkt nicht mehr im Kloster, sondern »in der Welt«. Doch auch dieses Arbeitsethos verdankt seine Wirkung zu einem guten Teil geistlichen, religiösen Anstößen. Indem die Reformatoren das allgemeine Priestertum der Gläubigen neuentdeckten, stellten sie einerseits die klösterliche *vita contemplativa* als privilegierten Weg des »Lebens nach dem Evangelium« in Frage. Anderseits übertrugen sie nunmehr das Prinzip der Arbeit um Gottes und des Nächsten willen mit radikaler Entschiedenheit auf *alle* Gläubigen, *alle* Tätigkeiten, *alles* Handeln von Christen in der Welt. Das zeigt sich am deutlichsten am Wandel des Wortes *Beruf*: wurde dieses Wort vorher meist geistlich verstanden, als Berufung, Erwählung, so nimmt es jetzt seine moderne, viel allgemeinere Bedeutung an. War es ein Vorgang der Säkularisierung? Oder vielmehr ein energischer Anlauf zur Vergeistlichung der Welt? Die Klosterpforte wurde den Protestanten verschlossen – doch nur deshalb, weil nun die ganze Welt »ein Kloster« war und der Christ Gottes Willen auf Erden zu vollstrecken hatte. »Du glaubst, du seist dem Kloster entronnen«, sagte Sebastian Frank; »es muß jetzt jeder sein Leben lang ein Mönch sein«.[22] Das Arbeitsethos wurde mit Hinweis auf die »faulen Mönche« (im Visier waren vor allem die Bettelmönche!) aus der alten Verbindung mit Muße, Kult, Betrachtung herausgelöst, es wurde mitten in die Welt hineingestellt. Die Ablehnung der geistlichen oder adeligen Muße, die heftige Abneigung gegen Bettel und Bettelmönche, der Widerwille gegen Müßiggang, aber auch gegen freiwillig übernommene Armut – das alles führte dazu, daß die kon-

21 F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. München/Wien 1965, S. 538f.

22 Zitiert bei F. Steinbach, a.a.O., S. 42.

templative Lebensweise verketzert und zurückgedrängt, die bürgerliche Arbeit dagegen aufgewertet und erhoben wurde, manchmal bis zur Vergötterung und Vergötzung. Einseitigkeiten blieben nicht aus. Vor allem in den calvinistischen Ländern und Regionen Europas rückten Christenstand und Arbeitspflicht einander so nahe, daß sie vielfach miteinander gleichgesetzt wurden. Dabei wirkten, aller Erhöhung und Verbürgerlichung der Arbeit zum Trotz, die alten Arbeitsbegriffe nach. Arbeit wurde immer auch als Strafe und als Erziehungsmittel verstanden. Im 16. Jahrhundert bereits entstanden – nomen est omen! – die ersten »Arbeits- und Zuchthäuser«.[23] Langsamer löste sich die lutherische Welt von der Vergangenheit; sie setzte Arbeit nicht einfach mit Erwerb und bürgerlichem Erfolg gleich und hielt daran fest, der Mensch dürfe sein Herz nicht an irdische Güter hängen.[24] Doch trotz aller Unterschiede: mit der Integration von Gebet und Arbeit im Rahmen eigener, die Gesellschaft umfassender geistlicher Lebensformen war es nun in allen Kirchen der Reformation für lange Zeit vorbei. Es dauerte bis zum 19., ja bis zum 20. Jahrhundert, ehe der Gedanke geistlicher Gemeinschaften (Bruderschaften, Kommunitäten) in der evangelischen Welt erneut Wurzeln zu schlagen begann.

4. So gab die Reformation, teils willentlich, teils ungewollt, den Weg frei zur modernen Welt der Arbeit und des Erwerbs – einer Welt, in der Arbeit nicht mehr begrenzt und balanciert war durch die geistlichen Widerlager älterer Zeiten, in der sie vielmehr als eigene Macht mit eigenem Recht siegreich in den Vordergrund trat. Gewiß, das konnte für die Christen eine Herausforderung sein – eine Einladung, ihr Heil in *dieser* Welt zu wirken, sie zu durchdringen und zu formen nach göttlichem Gebot. War es nicht auch Benedikts Ziel gewesen, »daß in allem Gott verherrlicht werde«? Sagte nicht auch die Mystik, die Welt sei »edeler als tausend Ewigkeiten«?[25] Konnte nicht auch Arbeit ein Gebet sein? Doch die »neuen Mönche« machten bald die Erfahrung der alten: daß sich die Arbeit nur dann in den Dienst Gottes stellen ließ, wenn sie nicht als Selbstzweck betrachtet wurde, wenn sie ein Ziel jenseits ihrer selbst im Auge behielt. War dies aber möglich in einer Gesellschaft, in der das Gesetz des Mehr und Schneller und Größer herrschte, in der an die Stelle der Ruhe und Genügsamkeit Unruhe und Ungenügen und das Streben nach Gewinn getreten waren?

Nichts hat Kirchenvertreter und Theologen in den neueren Jahrhunderten mehr überrascht als die Rastlosigkeit, die Arbeitswut, die Entsagung und Askese, die sich je länger je mehr mit dem »modernen Menschen«, mit der bürgerlichen Existenz verband. Auf groteske Weise beginnt nun gerade der fortschrittliche Ge-

---

23 W. Conze, a.a.O., S. 164f.

24 W. Conze, ebd., S. 166f., weist mit Recht darauf hin, daß besonders für die deutsche Begriffsgeschichte von Arbeit der Katholizismus auf der einen, das Luthertum auf der anderen Seite bis zum Ende des 18. Jahrhunderts maßgebend geblieben sind; ähnlich F. Steinbach, a.a.O., der betont, daß die »protestantischen, in erster Linie die kalvinistisch reformierten Völker und Volksschichten ... seit dem 16. Jahrhundert unaufhaltsam zur Wirtschaftsführung der Welt gelangt (sind). ... Die Katholiken, in geringerem Ausmaß auch die Lutheraner, sind als religiöse Minderheiten wirtschaftlich ebenso ins Hintertreffen geraten wie als Mehrheiten. Nicht nur im Handel und Gewerbe, sondern genau so auch in der Landwirtschaft« (S. 41f.).

25 So später Angelus Silesius im *Cherubinischen Wandersmann* (1675); zur Vorgeschichte des Gedankens: H. Maier, Die christliche Zeitrechnung. Freiburg ^{2}1992, S. 19, 26f., 33f.

schäftsmann einem Mönch zu gleichen. Vor allem die Kaufleute sind Tag und Nacht am Werk, um ihren Geschäften nachzugehen. Sie laden eine Unmenge aufreibender Pflichten auf sich. Dauernd sitzen sie über ihren Geschäftsbüchern; kaum daß ihre Familie sie zu Gesicht bekommt. Immer sind sie in Nachdenken versunken; immer tragen sie eine bekümmerte Miene zur Schau. Sie gönnen sich keine Ruhe. Müßiggang kann man ihnen bestimmt nicht vorwerfen. »Es gibt kein Kloster«, schreibt Croiset, ein französischer Jesuit des 18. Jahrhunderts, »das seinen Insassen solch schwere Bußübungen auferlegt ... Man könnte nicht ein härteres Leben führen noch unruhigere Tage verbringen, und wenn der Himmel den Menschen immer nur unter solchen Bedingungen zuteil würde, möchte man vielleicht meinen, daß er einem zu teuer zu stehen kommt.«[26]

Im 19. und 20. Jahrhundert, nach den modernen Revolutionen, nach den Kämpfen um Arbeit und Menschenwürde, um soziale Gerechtigkeit, kann man Bilanz ziehen. Die Arbeit hat gesiegt, der arbeitende, wirtschaftende Mensch hat seinen festen Platz in der Gesellschaft gewonnen. Die letzten Reste der ständischen Sozialordnung sind verschwunden, jeder kann sich nun frei regen, kann erwerben und besitzen, braucht nicht mehr zu betteln und müßigzugehen. Das alles ist ein Gewinn, und niemand kann sich die moderne Welt ohne arbeitende Menschen, ohne den Lohn und Wert der Arbeit vorstellen. Daher reagieren wir empfindlich auf anstrengungslos erworbenes Einkommen, daher hat der »Mann der Arbeit« mit schwieligen Händen und im Blaumann nach wie vor unsere Sympathie – auch wenn er sich heute äußerlich kaum mehr von einem Bürger unterscheidet und seine alte Arbeitskleidung in Gestalt lockerer Jeans längst ein Element internationaler Mode geworden ist.

Freilich: Glück und vor allem Ruhe und Muße, Leichtigkeit und Gelassenheit scheint dieser Sieg der Arbeit den modernen Arbeitern – also uns allen – nicht ohne weiteres gebracht zu haben. Schon in den Arbeitskämpfen des 19. Jahrhunderts wurde deshalb nicht nur um bessere Arbeitsbedingungen, sondern vor allem um mehr Freizeit gerungen. So antwortet der Arbeitsmann in Richard Dehmels berühmtem Gedicht auf die Frage, was ihm und seiner Familie denn nun noch fehle: »Uns fehlt nur eine Kleinigkeit, um so frei zu sein, wie die Vögel sind – nur Zeit.«[27] Äußerlich gesehen hat sich die freie Zeit in den Industriegesellschaften der Gegenwart gewaltig ausgedehnt – einmal durch die Verlängerung der Lebenserwartung[28], sodann durch Technisierung, Arbeitsgesetzgebung, Vereinbarungen der

---

26 B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 2 (Halle 1927, Neudruck Frankfurt [Main] 1978), S. 136-140 (138).

27 R. Dehmel, *Der Arbeitsmann*, in: Gesammelte Werke in drei Bänden, 1. Berlin 1916, S. 159.

28 Nach Schätzungen stieg die Lebenserwartung der Bevölkerung in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis heute von rund 30 Jahren auf 77 (Männer) bzw. 84 (Frauen) Jahre. In der gleichen Zeit fiel die Säuglingssterblichkeit von ca. 50 % auf 2-3 %! Da solche Entwicklungen ein großes Maß an Leid und Unsicherheit aus dem täglichen Leben wegnehmen, müßte sich mit der Lebenserwartung auch das soziale Wohlbefinden verbessert haben. Daß dies nur sehr bedingt der Fall ist, zeigen die sich verschärfenden Probleme der Alterssicherung in modernen Gesellschaften; vgl. U. Lehr, Alter, und P. Krause, Alterssicherung, in: N. Blüm/H.F. Zacher (Hrsg.), 40 Jahre Sozialstaat Bundesrepublik Deutschland. Baden-Ba-

Sozialpartner. Arbeitszeitverkürzung ist – oder war? – ein Hauptthema der Arbeitskämpfe seit den siebziger und achtziger Jahren. Freie Verfügung über Zeit, »Zeitsouveränität« ist zum postmodernen Schlagwort geworden. Inzwischen sieht es freilich so aus, als beginne der Arbeitsgesellschaft die dringend ersehnte Arbeit auszugehen. Stehen wir am Ende, nach soviel Kämpfen, buchstäblich im doppelten Sinn mit leeren Händen da: mit einer Arbeit, die wir uns nicht wünschten (während wir die gewünschte nicht mehr erhalten!), und mit einer Freizeit, die den einen abgeht, während die anderen mit ihr nichts mehr Rechtes anzufangen wissen?

III.

Ora et labora. Die Arbeit hat sich in den neuzeitlichen Jahrhunderten ausgeweitet und verselbständigt, sie ist ein gewaltiges, manchmal einschüchterndes Räderwerk geworden. Sie tritt uns überall entgegen – unübersehbar, überlebensgroß. Aber was ist aus dem *ora*, dem Gebet, geworden? Wohin ist es gegangen? Existiert es noch? Oder hat es sich in der modernen Welt verflüchtigt?

Der *arbeitende* Mönch war ein Vorbild, eine Leitfigur europäischer Kultur. Er hat seinen festen Ort in der europäischen Sozialgeschichte. Vom *betenden* Mönch kann man das nicht in der gleichen Weise sagen – so sehr die Formel »Bete und arbeite« bis in die jüngste Zeit hinein immer wieder als Ideal einer ausgewogenen, entspannten, von Streß und Hektik freien Lebensart beschworen wird (so noch jüngst von Edzard Reuter!). Aber was ist der betende Mönch? Zerfällt das Leben des Mönchs einfach in zwei gleiche Teile, Arbeit und Gebet? Bewegt der Ordensmann die Lippen, wenn er nicht die Hände regt? Das wäre gewiß ein Zerrbild, eine Karikatur. Sehen wir daher einen Augenblick genauer hin, was sich hinter der Formel »Ora« im einzelnen verbirgt.[29]

Das ist nun, ähnlich wie bei der »Arbeit«, mehreres und verschiedenes. Gewiß auch das Gebet, aber doch nicht nur das Gebet allein. Denn bevor der Mönch sein Herz zu Gott erhebt und zu ihm sein Gebet spricht – sein »Herzgebet«, wie es im alten Kirchenlied heißt[30] –, hat er zuerst auf Gottes Wort *gehört*, lange und intensiv, demütig und geduldig; viel länger, als Gebete gewöhnlich dauern, die ja Abbreviaturen, Zusammenfassungen, Bündelungen sind. Im benediktinischen Tageslauf

---

den 1989, S.423-430, 431-445; W. Conze, Gesellschaft – Staat – Nation. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von U. Engelhardt, R. Koselleck und W. Schieder. Stuttgart 1992, S. 186ff., 268ff.

29 Zum folgenden: P.B. Rebstock, S. Benedikt der Beter, in: Vir Dei Benedictus. Eine Festgabe zum 1400. Todestag des heiligen Benedikt, hrsg. von R. Molitor. Münster 1947, S. 61-82; P.E. von Severus, »Ora et labora«. Gedanken zu einer »benediktinischen Devise«, in: Th. Bogler (Hrsg.), a.a.O., S. 38-43; J. Leclercq, Aux sources de la spiritualité occidentale. Paris 1967; B. Lohse, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche. München 1969; F. Prinz, Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas. München 1980.

30 »Alsdann sei dir mein Herzgebet, das zu dem Thron der Gnaden geht, mehr lieb, als es gewesen« (Dein Lob, Herr, ruft der Himmel aus; nach: Harpffen Davids, mit teutschen Saiten bespannet. Augsburg 1669).

ist das Gebet umströmt von Lesung und Betrachtung, umgeben von gottesdienstlicher Feier und andächtiger Stille. Benedikts Regel beginnt mit einem großen, wiederholten »Höre«: es gilt zu hören »adtonitis auribus« (mit aufgeschreckten Ohren), was uns die göttliche Stimme zuruft. »Wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht.«[31] Hier berühren wir den Ursprung benediktinischer Frömmigkeit. Sie lebt ganz und gar aus dem Hören auf Gottes Wort. »Nur aus dem Reichtum des Wortes Gottes wurde es ihnen (den Benediktinern) möglich, durch jegliche Arbeit den Sinn der Kreatur anschaulich zu machen und sie in die Verherrlichung Gottes mit einzubeziehen«[32] – im Sinn der zentralen Forderung der Ordensregel: »daß in allem Gott verherrlicht werde«.[33]

Gottes Wort *hören* in Gottesdienst, Stundengebet, in Lesung, stiller Betrachtung, schweigender Vertiefung – und Gottes Wort *tun* in allen Formen von Arbeit und Dienst am Nächsten: das ist der Grundrhythmus im Leben des Benediktinermönchs. Das Gebet ist der in Demut und Furcht zu Gott gesandte Ruf um Vergewisserung auf diesem Weg – die Bitte um seinen Beistand zum Gelingen. Gewiß kann man in einem weiteren und metaphorischen Sinn alles, was Benedikt im Begriff des »Opus Dei« zusammenfaßt – den Gottesdienst der Klostergemeinde –, auch »Gebet« nennen; doch muß man sich dann von allen modernen, subjektivistischen Interpretationen freimachen: Gebet ist hier nicht eine vertrauliche Zwiesprache mit Gott im stillen Kämmerlein, nicht ein Hineinziehen Gottes in den Alltag des Menschen, ein Bitten und Betteln um hundert Kleinigkeiten und Alltäglichkeiten. Vielmehr stehen Lob und Dank in diesem Gebet an erster Stelle; Zerknirschung, Reue und Bekenntnis haben ihren festen Platz, und erst an letzter Stelle folgt die Bitte an Gott – eine demütige Bitte, keine Forderung.

Kurzum: man muß das »Bete und arbeite« hineinstellen in die Wirklichkeit des Ordens- und Klosterlebens. Diese aber ist in ihrem Ursprung keine private, sondern eine gemeinschaftliche Wirklichkeit – und sie ist nichts Alltägliches, sondern ein Fest. Das benediktinische Opus Dei ist ein Werk der *Gemeinschaft*; und es wird *gefeiert*. Das ist der Ausgangspunkt für alles, was folgt. Denn so schwach und menschlich Mönche sein mögen – sie versuchen doch gemeinsam den Weg des Evangeliums zu gehen. Und so vergänglich und vorübergehend ein Kloster sein mag – es will doch ein irdisches Abbild des ewigen Gotteshauses sein. In den Lesungen, den Gesängen und Gebeten der Mönche und auch in ihrer Arbeit klingt etwas an vom ewigen Fest, vom erhöhten Leben, von der Unbefangenheit und Seligkeit der Freigelassenen der Schöpfung. Mönchsleben ist – oder sollte sein – ein Anklang an das große Fest der Erlösten; jenes Fest, von dem Origenes sagte, es sei ein »Fest ohne Ende«, und nur mit Rücksicht auf die »Uneingeweihten« und »Anfangenden« habe man es auf einzelne Feste und Feiertage des Jahres auf-

---

31 RB, Prologus, S. 62-71 (64f.); Holzherr S. 29-35 (Text), S. 35-53 (Kommentar).

32 P.E. Severus, a.a.O., S. 42.

33 Die berühmte Formel: ut in omnibus glorificetur deus (ein Schriftzitat: 1 Petr 4,11) steht fast beiläufig am Ende des Kap. 57, das von den Handwerkern des Klosters handelt; RB S. 202f.; Holzherr S. 266f. (Text), S. 267f. (Kommentar). Der Vorrang des Spirituellen im Kloster wird hier noch einmal betont, wie schon vorher bei den Ausführungen über die Betreuung der Gäste.

geteilt.[34] Mit anderen Worten: In der benediktinischen »Schule für den Dienst des Herrn« gibt es noch nicht die Trennungen und Differenzierungen, die für das moderne Leben charakteristisch sind. Arbeit und Freizeit, Festtag und Alltag, Zeit und Ewigkeit wohnen noch zusammen unter einem Dach. Sie sind eine ungeschiedene, untrennbare Wirklichkeit.

So muß man das, was aus dem benediktinischen »Ora« hervorgeht, in der modernen Welt an ganz verschiedenen Stellen suchen. Es hat sich in verschiedene Richtungen verzweigt, ist auseinandergeronnen wie im Delta eines Flußlaufs. Am deutlichsten sind die Zusammenhänge noch immer im Zeitgefühl und Zeitbewußtsein, im Umgang mit den Stunden, Tagen, Wochen, in der Ordnung des Lebens durch straffe, allmählich selbstverständlich werdende Zeitdispositionen: hier herrscht zwischen dem benediktinischen Stundenmaß und dem Zeittakt der Moderne mehr Verwandtschaft, als es der Geschichts- und Sozialwissenschaft bis heute bewußt ist. Es ist das Verdienst Arno Borsts, auf diese Zusammenhänge hingewiesen und damit der Forschung neue Perspektiven eröffnet zu haben.[35] Suchten ältere Forscher in der benediktinischen Regulierung der Stunden und Tage vor allem die Vorformen moderner Arbeitsdisziplin[36], waren ihnen die Mönche so etwas wie heimliche Kaufleute, die nur noch nicht wußten, daß sie in einem Kontor standen und nicht an einer Chorschranke, so wird heute deutlich, daß die Zeitökonomie der Klöster eben nicht nur die Arbeitswelt geprägt hat, sondern auch das, was später Festzeit und Freizeit hieß. So hat Borst die Leistung Bedas, des englischen Benediktinermönchs, gewürdigt, der in seinem Martyrologium Zeitrechnung, Liturgie und Geschichtsschreibung zusammenführte: »Computus, Martyrolog und Chronik bildeten fortan drei mächtige Hauptsäulen jener Gelehrsamkeit, die in benediktinischen Klöstern gedieh. Sie brachte die Ewigkeit in die Zeit ein.«[37] Der christliche Kalender – auch er eine Schöpfung von Mönchen[38] – wirkte nach innen auf das Zeitgefühl und Zeitbewußtsein der Menschen ein. Schon im Alltag ließ er das »große Fest« verspüren, machte Tag, Woche und Jahr zu Abkürzungen des Erlösungswegs der Menschheit – zu »repetitiven Exerzitien«[39], die einführten in das

---

34 Zitiert bei J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. München ^{2}1964, S. 53; vgl. auch J. Corbon, Liturgie aus dem Urquell, übertragen und eingeleitet von H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1981, S. 145ff. (Die Feier der neuen Zeit).

35 A. Borst, Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas. Berlin 1990; Ders., Die Astrolabschriften Hermanns des Lahmen, in: Ders., Ritte über den Bodensee. Rückblicke auf mittelalterliche Bewegungen. Bottighofen 1992, S. 242-273.

36 Erinnert sei an den Rhythmus der mönchischen Tageseinteilung, der an römische Dreistundenintervalle anknüpft (Terz, Sext, Non), an die Kultur der Meisterung der Affekte, der betrachtenden Konzentration, der wachsenden Individualisierung (schon die Benediktregel kennt bei aller Betonung des Gemeinschaftslebens das Einzelgebet!), der Erziehung zu Gewissenhaftigkeit und Regelmäßigkeit usw.

37 A. Borst, Computus, a.a.O., S. 37.

38 H. Maier, Die christliche Zeitrechnung, a.a.O., S. 21-31; L. Rohner, Kalendergeschichte und Kalender. Wiesbaden 1978, S. 119ff., 159ff., 373ff.

39 So P. Rück, Die Dynamik mittelalterlicher Zeitmaße und die mechanische Uhr, in: H. Möbius/J.J. Berns (Hrsg.), Die Mechanik in den Künsten. Studien zur ästhetischen Bedeutung von Naturwissenschaft und Technologie. Marburg 1990, S. 21.

Heilsgeschehen. Vor diesem Hintergrund hat sich das kirchliche und später das bürgerliche Jahr gebildet mit seinen zwei Dritteln Arbeitstagen und dem Drittel Festtagen; ein in die Gesamtgesellschaft hinein erweitertes »Bete und Arbeite« – mit seinen arbeitsfreien Festtagen zugleich ein Stück »naturwüchsiger« Sozialpolitik, lange vor dem Zeitalter der Arbeitsgesetzgebung und der Tarifverträge.[40]

Solches Zeitgefühl konstituiert sich vor allem aus Erinnerung und Gedenken. Es lebt von den Impulsen der Gemeinschaft, die in benediktinischen Klöstern immer eine Gemeinschaft der Lebenden und der Toten ist. Josef Fleckenstein hat von dem besonderen Verhältnis dieser Klöster zur Zeit gesprochen, von der Macht des Gedenkens, welche »diese Gemeinschaft immer wieder erneuerte und sie über Raum und Zeit hinweg zusammenhielt ... Die Vergangenheit versinkt – und bleibt doch gegenwärtig im Gedenken ... und diese Verbindung wurzelt letztlich und erneuert sich in der Beständigkeit des täglichen Gebets, das die Gemeinschaft nach fester Regel verbindet«.[41] Von hier aus kann man die Brücke schlagen zu grundlegenden Vorgängen in der politischen Geschichte Europas: So war die Bewegung des Gottesfriedens, die seit dem späten 10. Jahrhundert von Südfrankreich her das christliche Europa ergriff, in den Gebetsverbrüderungen und Friedensgemeinschaften der Klöster vorbereitet[42]; sie war ein Vorspiel zur Entstehung einer Rechts- und Friedensgemeinschaft auch im weltlichen Bereich.[43] Ähnlich leben, noch über größere Zeitstrecken hinweg, Strukturen des Gedenkens, der Verbin-

40 Allgemein rechnet man damit, daß in der Zeit vom hohen Mittelalter bis zum 17. Jahrhundert Sonn- und Feiertage, Heiligenfeste, Wallfahrten usw. im Abendland rund ein Drittel des Jahres ausmachten. Auch wenn man die Festzeiten nicht einfach mit arbeitsfreier Zeit gleichsetzen kann (so diente der Sonntag in katholischen Ländern bis zur Französischen Revolution vielfach zu Besorgungen und Behördengängen!), so war doch das Verhältnis von Arbeits- und Freizeit weit entspannter als in der modernen Industriegesellschaft. Die Abschaffung der Heiligenfeste durch die Reformation schuf ein Übergewicht von Arbeitstagen im protestantischen Europa, vermehrte Gewerbe und Produktion, und zwang die katholischen Länder, wenn sie dem Vorwurf der Rückständigkeit entgehen wollten, zum Nachziehen: so galt ein Hauptaugenmerk der katholischen Aufklärung der Abschaffung von Feiertagen, des »unnützen Wallfahrens und Kirchenlaufens« usw. Allgemein zum Thema: G. Wiegelmann (Hrsg.), Wandel der Alltagskultur seit dem Mittelalter. Münster 1987; U. Schultz (Hrsg.), Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. München 1988; D. Altenburg/J. Jarmut/H.-H. Steinhoff (Hrsg.), Feste und Feiern im Mittelalter. Sigmaringen 1991; D.-R. Moser, Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf. Brauchformen der Gegenwart in geschichtlichen Zusammenhängen. Graz/Wien/Köln 1993.

41 J. Fleckenstein, Die Gründung von Bursfelde und ihr geschichtlicher Ort (Bursfelder Universitätsreden, hrsg. von L. Perlitt, 2). Göttingen 1983, S. 19f.

42 K. Schmid, Die Gemeinschaft der Lebenden und der Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters (Frühmittelalterliche Studien I) (1967), S. 365-389. Aus der älteren Literatur vgl. K. Balling, Die kulturschöpferischen Qualitäten des benediktinischen Mönchtums, Diss. phil. Heidelberg 1938, S. 30-45; A. Blazovich, Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel. Wien 1954, S. 99ff., 129ff.

43 G. Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites. Stuttgart 1936; H. Conrad, Gottesfriede und Heeresverfassung in der Zeit der Kreuzzüge, in: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, germ. Abt. 61 (1941), S. 71ff.; J. Gernhuber, Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Mainzer Reichs-Landfrieden von 1235. Bonn 1952; J. Wollasch, Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt. München 1973; K. Schmid (Hrsg.), Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Gerd Tellenbach zum achtzigsten Geburtstag. Sigmaringen 1985.

dung der Lebenden und der Toten und der Generationen untereinander in den Solidargemeinschaften des modernen Staates fort. Die neuere Sozialgesetzgebung und das Modell des Generationenvertrags sind ohne sie nicht zu denken.[44] Überall dort, wo der moderne Staat über das Tagesgeschehen hinausblickt, wo er der Ausbeutung der Gegenwart entgegentritt und sich um die Zukunft kümmert, überall dort treten Strukturen des Gedenkens und der Sorge hervor, wie wir sie modellhaft im Bereich von Klöstern, Ordensleben, Ordensregeln beobachten können.

Am weitesten scheint die heutige Freizeitwelt und Freizeitgesellschaft von Benedikts Regel entfernt zu sein – und in der Tat besteht auf den ersten Blick kaum ein Zusammenhang zwischen den Geboten der Ruhe und Schweigsamkeit in der Benediktregel[45] und den oft wirren Spielen der Zerstreuung und Betäubung in der heutigen Freizeitindustrie. Doch die Moderne hat der alten Welt des Gebets und der Ruhe kein geschlossenes Gegenkonzept entgegenzusetzen; und die moderne Lebensregel »Acht Stunden Arbeit, acht Stunden Schlaf, acht Stunden ›Was wir selber wollen‹« läßt vieles, ja fast alles offen. Freizeit kann heute sehr verschiedenen Herren dienen und sehr verschiedene Formen annehmen: sie kann Flucht aus dem Alltag sein, Verlangen nach Abenteuer, Suche nach Bildung, Erlebnis der Gemeinschaft und vieles andere mehr. Auch ihre Zeitformen sind mannigfaltig – vom Feierabend zum Wochenende, vom Jahresurlaub zum Ruhestand. Noch haben heute unter den Freizeitmanagern die Nachfahren der Gyrovagen eine dominierende Stellung: statt der *stabilitas loci* Kreuzfahrten und Rundflüge; statt der festen Zeit für Ruhe und Betrachtung die »gleitende Sozialzeit«. Doch es gibt auch andere Stimmen, andere Vorschläge: neuerdings wird die »Animation im Alltag« gesucht, die »Erholung im Beruf«. Und vielleicht taucht eines Tages unter soviel Angeboten auch das Älteste als freundlich aufgefaßtes Neue wieder auf: die Ruhe am siebten Tag. Das »Kloster auf Zeit« als Freizeit- und Bildungsangebot gibt es ja bereits seit vielen Jahren.

Ora et labora. Für Hegel war die Arbeit das Wesensmerkmal des zur Freiheit aufsteigenden Menschen schlechthin.[46] Und noch Karl Marx war der Meinung, die »ganze sogenannte Weltgeschichte sei nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit«.[47] Arbeit als Mühsal, Leid, Belastung werde in dem Maß verschwinden, in dem die historischen Formen der Ausbeutung überwunden würden. Nicht ein für wenige bestimmtes Glück der Muße und Ruhe werde am Ende dieses Prozesses stehen, sondern eine kräftesteigernde Entwicklung der geistigen Kapazitäten der Menschheit – die Selbstverwirklichung des Menschen durch Arbeit, seine Verwandlung in ein neues freies Subjekt. Ganz anders Marx' französischer Widerpart Pierre-Joseph Proudhon, in dessen Schriften

---

44 H.G. Hockerts, Sozialpolitische Entscheidungen im Nachkriegsdeutschland. Stuttgart 1980; M.H. Geyer, Die Reichsknappschaft. München 1987, S. 153ff.; G.A. Ritter, Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich. München 1989, S. 135, 152ff., 201.

45 So vor allem in den Kap. 6 und 42; RB S. 98f., 174f.; Holzherr S. 104-109, 221-223.

46 G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Bamberg/Würzburg 1807, IV A.

47 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEW Erg. Bd. 1 (1968), S. 574.

Altes und Neues in oft seltsamem Gemenge durcheinandergehen; er sagte über den sozialen Sinn des Sonntags: »Die Dienenden erlangten während eines Tages ihre Menschenwürde wieder und stellten sich wieder auf eine Höhe mit ihren Herren.«[48] Und er sprach die Erwartung aus, man werde über Löhne und Arbeit, Industrie und Nationalwerkstätten nicht ernsthaft reden können ohne – man staune! – eine »Theorie der Ruhe«.[49]

Die Benediktinerklöster haben gewiß keine solche »Theorie der Ruhe« entwikkelt. Aber sie haben in ihren Mauern Unruhigen und Bedrängten Ruhe und Frieden geboten – nicht in quietistischer Flucht vor der Welt, sondern in aktiver Zuwendung zu ihr. So auch hier in Bursfelde.[50] Das Kloster, dessen 900stes Gründungsjahr wir feiern, war zeitweise ein sehr berühmter Ort, vor allem im 15. Jahrhundert. Weitausgreifende reformerische Kräfte gingen von ihm aus. Es ist heute dabei, unter neuen Bedingungen etwas von seinem alten Charakter zurückzugewinnen. Solche Beständigkeit ist nicht selbstverständlich, und wir haben dafür vielen zu danken: Gott vor allem für seinen gnädigen Beistand, aber auch denen, die an dieser Stelle gelebt, geglaubt und gebetet haben, und denen, die das Erbe klösterlichen Lebens für unsere Zeit bewahrten und es heute neuzuleben versuchen. Ruhm vergeht, Traditionen versinken – nicht vergangen ist der benediktinische Ruf, vom Schlaf aufzustehen, auf Gottes Wort zu hören und ihn zu loben Tag und Nacht, mit Gebet und mit Arbeit.

Zurück zum Rechtsstaat

Das Dringlichkeitsgebot nach der Vereinigung von 1990

Von Hannsjosef Hohn

I. Postmoderne Rechtssuche

Der Rechtsstaat[1] läßt sich nur verwirklichen, wenn die guten Sitten wiedergewonnen werden und die Grundrechte und Generalklauseln streng gehandhabt werden.

---

48 P.-J. Proudhon, Die Sonntagsfeier, aus dem Gesichtspunkt des öffentlichen Gesundheitswesens, der Moral, der Familien- und bürgerlichen Verhältnisse betrachtet. Kassel 1850, S. 18.

49 Ebd., S. VI.

50 P. Engelbert OSB, Die Bursfelder Benediktinerkongregation und die spätmittelalterlichen Reformbewegungen, in: *Historisches Jahrbuch* 103 (1983), S. 35-55; J. Fleckenstein, a.a.O.; L. Perlitt (Hrsg.), Kloster Bursfelde. Göttingen ^{3}1989.

1 Der Begriff Rechtsstaatlichkeit muß neu definiert werden, um die Vergangenheit von DDR und BRD ohne Opportunismus aufarbeiten zu können. Die Vereinigung stellt Deutschland vierzig Jahre nach seiner Teilung vor die Aufgabe, das angeschlagene Rechtsdenken in der

Beschränken sich die staatlichen Instanzen darauf, das Verständnis für Tauschgeschäfte, Kavaliersdelikte und potentielle Kriminelle zu fördern, sind Menschenwürde und Sittengesetze in Frage gestellt. Sie aber sind die Realitäten, welche dem absoluten Recht und seiner Billigkeitsmodulation zur Verfügung stehen. Hier erst beginnt das System der Rechtskultur, ein komplexer Begriff, der unteilbar ist. Wird aber der Staat nur als formales System begriffen, beschränkt sich die Rechtspolitik auf technologische Verteilungspraktiken; Recht und Moral lassen sich völlig trennen, aber nur *contra legem*. Solange aber das Recht moralisch verdorben ist, läßt sich die Menschenwürde nicht wahren. Wie gewinnt man den Rechtsstaat zurück?

Die Billigkeit als Rechtsbegriff müßte wieder eine Schlüsselfunktion erhalten; denn als Persönlichkeitsrecht soll sie dazu dienen, rechtliche Freiräume verantwortungsbewußt auszufüllen und dem persönlichen Ermessen sittliche Schranken zu setzen.[2] Von dieser These wendet sich die Rechtsprechung gegen Ende des 20. Jahrhunderts auf zweifache Art ab: Gut und Böse werden durch die schillernden Begriffe ideologischer Parteidoktrinen oder eine allgemeine Nivellierung ersetzt, wie noch zu zeigen sein wird; die Irrealität hat zudem einen sittlichen Rang erhalten, der an der Qualität einer theoretischen Absicht gemessen wird –, auch hierauf werde ich noch zurückkommen. Der dadurch eingeleitete Prozeß geht nicht von bestimmten Gesellschaftssystemen aus.[3] Das wird am Wandel des Billigkeitsverständnisses augenfällig:

In totalitären Systemen erfolgt die Wertung, die Gut und Böse im ideologischen Sinn vorbestimmend interpretieren soll, durch Beschlüsse der Staatspartei, die ge-

---

BRD mit dem verbildeten Rechtsverständnis in der ehem. DDR neu zu ordnen, ohne dem beiderseits federführenden Sozialismus oder seinem politisch-rechts angesiedelten Pendant das demoralisierte Terrain zu überlassen; vgl. H. Hohn, Die Freiheit des Gewissens. Heidelberg 1990, S. 42ff., 309, 314, 317; Ders., Blauer Montag. Düsseldorf 1984, S. 95ff. Zur Formaldemokratie vgl. P.P. Müller-Schmid, Kritischer Rationalismus ..., in: *Die neue Ordnung* 48 (1993), S. 166ff.

2 Diese Maßstäbe wurden nach abendländischer Tradition von der Rechtsmoral, einer Disziplin der Rechtsphilosophie, über die Polaritäten von Gut und Böse festgelegt, die sich international in den modernen Fassungen der Grundrechte und Generalklauseln widerspiegeln. Richtung und Ziel eines Tuns oder Unterlassens wurden als gut anerkannt, wenn sie – unabhängig vom eigenen Nutzen – einer ethischen Prüfung standhielten und ihre Realisierung mit dem Wohlergehen Dritter vereinbar war. Die Begriffe Gut und Böse sind aber ohne Metaphysik nicht definierbar; vgl. zur philosophischen Weltsicht des physikalisch-mathematischen Materialismus J. Guitton/G. und J. Bogdanov, Gott und die Wissenschaft. München ^{2}1992.

3 Beispiele: a. Sozialistisches Recht formuliert sozialistische Moral; beide gehen ineinander über (R. Schneider, in: *Staat und Recht* [1961], Heft 1, S. 11). Das sittlich Gute im Sozialismus wird nach dem Telos des künftigen Nutzens autonom von der Partei gefunden (K. Polak, Zur Dialektik in der Staatslehre, ^{3}1963, S. 62). – b. »Der dehn- und wandelbare Begriff der ›guten Sitten‹ ... muß sich nach den nationalsozialistischen Grundsätzen ausrichten, z.B. RG 142, 76; RG 150, 4« (Stoll/Felgenträger, Vertrag und Unrecht. Tübingen 1942, S. 101). – c. Nach pluralistisch-demokratischem Verständnis wird das sittliche Gute durch Mehrheitsbeschlüsse moralfreier Gremien gefunden (z.B. Einzelstehende und Kinderlose diskriminieren über den Familienlastenausgleich und die Rentenreform von 1957 bis 1992 die Mehrkinderfamilien und ihre Rentner). Die ehemaligen SPD-Bundesgeschäftsführerin Anke Fuchs forderte, die allgemein gestiegenen Renten mit Einsparungen bei der heranwachsenden Generation zu kompensieren; vgl. K. Adam, Die Solidarität der Unsoliden, in dieser Zeitschrift 21 (1992), S. 529ff.; weiterhin Anm. 5.

und verbieten. In der spätdemokratischen Gesellschaft treten an die Stelle sittlicher Wertungen parlamentarische Mehrheitsbeschlüsse, die sich nicht an der Wertung nach Gut und Böse orientieren müssen. In beiden Systemen setzen sich zeitgeistbedingte Vorurteile durch, die über materialistisches Denken moralfreie Initiativen zünden und damit verbundene Nachteile zu Lasten Dritter regeln. Sobald die meisten gesellschaftlichen Gremien – von Gewerkschaftsausschüssen bis zu Kirchenvorständen, von parlamentarischen Ausschüssen bis zu radikalen Kadern – nach dieser Methode verfahren, wird die wertfreie Formaldemokratie geschwächt und der Weg zur Mehrheitsdiktatur geebnet.[4] Dadurch soll aber der Ruf des parlamentarischen Systems nicht belastet werden. Von den hausgemachten Fehlern wird daher durch die Infragestellung der moralischen Pflichten und Rechte abgelenkt. Von der Selbstbestimmung im Rahmen der Billigkeitsgrenze werden die Bürger durch eine gekünstelte Rechtsprechung entlastet. Dazu bieten sich rechtspolitisch das Arbeitsvertragsrecht und das Zwei-Klassen-Wahlrecht der Betriebsverfassung an.[5] Aber gerade in der Arbeitswelt kommt der Billigkeit, die keine Klassengegensätze kennt, eine herausragende Bedeutung zu, um im Rahmen betrieblich-sachlicher Vorgaben sozial-verträgliche Lösungen zu finden.[6] Dem entgegen werden Rechte und Pflichten einseitig verteilt; es wird unterstellt, daß auf Arbeitgeberseite »kein anderes Interesse ... als das pure Profitinteresse« zu sehen ist.[7] Dem entspricht die richterliche Ignoranz betrieblicher Fakten[8] und der Ver-

---

4 Die Mehrheitsdikatur ist sittenwidrig, eine Form der Ochlokratie (Pöbelherrschaft): Wladimir Maxinow (Moskau) bezeichnet sie als Lumpenkratie (RP 5. September 1992; vgl. Anm. 33). Wer in Grundrechtsfragen einen »mehrheitsfähigen Kompromiß moderiert«, ist öffentliches Vorbild als »Frau des Jahres« wie Uta Würfel MdB/FDP, die den Schwangerschaftsabbruch formulierte, Chefredakteur ARD-aktuell 29. Januar 1993. Aber der an der Mehrheitsbildung Beteiligte hat sich als Mittäter zu verantworten, BGH 25. Mai 1955 – VI, ZR 6/54; es gibt kein Recht auf Vergessen, BGer Lausanne, 2. Mai 1985 – C 373/84; zur Subjektivität und Minimalethik siehe H. Hohn, Die Freiheit des Gewissens, a.a.O., S. 339ff.

5 Die Klassengesellschaft ist nicht überwunden; denn der Untergang des real existierenden Sozialismus ist ein spektakulärer Sieg des demokratischen Systems über die Diktatur. Demgegenüber ist die Idee des Sozialismus nicht vom Kapitalismus verdrängt worden. Deshalb hängt bei der Rechtssuche die Interessenabwägung nicht zuletzt von der Person des Richters und seiner geistigen ideologischen Position ab: Reuter, in: DWiR 1991, S. 221 (S. 227f.); B. Rüthers zu BAG 7. Dezember 1988, EzA § 1 KSchG, verhaltensbedingte Kündigung Nr. 26 (unter III 3 a). Schmähungen eines Funktionärs können zulässig sein, damit die Gewerkschaftsvertreter sich von ihm der Arbeitgeberseite gegenüber vertreten fühlen, LG Berlin, 19. August 1993 – 27 O 540/93, dazu Mundorf, Beleidigungsfreiheit?, in: HB vom 4. Oktober 1993.

6 Im allgemeinen ist der Ermessensspielraum (§ 315 BGB) einsichtig und überschaubar, so daß sich abwegige Konstruktionen (wie BAG 20. Dezember 1984, BB 1985, S. 1853 und 24. Mai 1989, BB 1990, S. 212) vermeiden ließen. Vgl. H. Hohn, BB 1991, S. 2290ff. (S. 2293, Verbindlichkeit kraft Billigkeit).

7 Die Gesetze erhalten über die Rechtsprechung eine veränderte Fernwirkung: Denn Gerichtsentscheidungen, die das Gute bestätigen, wirken für alle; bekräftigen sie das Böse, wirken sie gegen alle. So wird zur destruktiven Kritik an Arbeitgebern und leitenden Angestellten animiert, die Indoktrination über das Zwei-Klassen-Wahlrecht der Betriebsverfassung verständlich gemacht und die Mehrheitsbildung bei Urabstimmung nicht kritisiert, vgl. Anm. 5.

8 Vgl. B. Rüthers, in: FAZ vom 2. Oktober 1989, S. 10 (erweiterter Kündigungsschutz für Bummelanten).

zicht darauf, den Kausalzusammenhang des Arbeitnehmerverhaltens mit dem Arbeitsverhältnis zu prüfen.[9] Selbst der Kündigungsschutz versteht sich inzwischen vorrangig als Bestandsschutz, auch wenn er sich gegen die wohlverstandenen Interessen der arbeitsamen Mitarbeiter, der Arbeitssuchenden, der Nachwuchskräfte und des Betriebes richtet.[10] Es paßt daher ins Gesamtbild, daß soziale Sicherungssysteme der Selbstbedienung zu Lasten anständiger Beitragszahler überlassen werden, im Rahmen einer kompatibel scheinenden Wechselwirkung von Begünstigung und Ausbeutung.[11]

Trotz opportunistischer Bedrängnis ist die innere Haltung der Partner im alltäglichen Rechtsleben sensibel geblieben, so daß es »sehr wohl noch ein weit verbreitetes Bewußtsein für das Richtige und das Falsche, für das Gute und das Böse gibt«[12]. Die Rechtssuche unserer Zeit tut diesen Umstand mit dem Hinweis ab, daß die Sittlichkeit »nicht an der allgemeinen Ansicht« gemessen werden darf.[13] Da sich die anständigen Basisgruppen des Volkes in ihrem Kampf um Treu und Glauben, um Recht und Billigkeit alleine gelassen sehen, greifen sie zur Selbsthilfe und üben »eine Moral der ausgleichenden Gerechtigkeit: Es erscheint zunehmend ›dumm‹ und unfunktional, anständig und korrekt zu handeln, weil ›die da oben‹ längst von keinen Skrupeln mehr geplagt sind«.[14] Das Menschenbild ist verzerrt (Art. 4 GG).[15]

---

9 So wird der unbegründete Vorteil des Arbeitnehmers als gesellschaftspolitische Korrektur zugelassen, wenn Lohnfortzahlungsansprüche geltend gemacht werden; denn »die Einfachheit des Ergebnisses« (EuGH 3. Juni 1992 – Rs C 45/90) hat im Vordergrund zu stehen, auch unter Billigung einseitigen Vorteilsdenkens. Vgl. auch BAG, SAE 1983, S. 204ff. (S. 207 unter III 2 b cc der Gründe, bei Lohnpfändung); Preis, DB 1990, S. 688: Unterhaltspflichten, die bei betriebsbedingter Kündigung zu berücksichtigen sind, dienen dazu, eine verhaltensbedingte Kündigung auszuhebeln; BAG 17. Januar 1991, SAE 1992, S. 116ff. (S. 121 unter III der Gründe; beim Kündigungsschutz).

10 Als einseitiger betrieblicher Insiderschutz bei Reuter zu BAG 7. Dezember 1988, a.a.O.; zu Gunsten von Bummelanten ebd.; Ders. in: FAZ, a.a.O.; weiterhin BAG 17. Januar 1991, a.a.O.

11 Die genossenschaftliche Solidarität wird verweigert, die sozialen Sicherungssysteme für die kompatibel erscheinende Wechselwirkung zwischen Begünstigung und Ausbeutung benutzt, Indizien für Zynismus und Selbstbetrug. Bei jedem zweiten Betrieb und zweiten Arbeitnehmer besteht der Verdacht, daß sie die Sozialversicherung betrügen (BfA-Aktion 1993): »Der Betrug wurde zum Volkssport«, RP 30. Juli 1992 (F. Salentyn, Höhere Polizeischule Münster, zum Kfz-Versicherungsbetrug). 30 Prozent aller Autodiebstähle sind fingiert, bei steigender Tendenz (DT 29. Juni 1993, S. 6). Zur Ermutigung, Arbeitsunfähigkeit vorzutäuschen, siehe EuGH 3. Juni 1992 – Rs C 45/90; der Generalanwalt des EuGH lehnt den Gedanken, daß ein Arbeitnehmer sich eines Gefälligkeitsattestes bedienen könnte ab, »weil er schockiert«, KND 9. Juli 1992, S. 1; zu EuGH vgl. a.a.O.. Solche Billigkeitsjustiz kann als postmoderner Protest gegen Grundrechte und Generalklauseln begriffen werden.

12 In: *Psychologie* 11/1991, S. 21ff.

13 BAG, 24. Mai 1989, BB 1990, S. 212 (unter B I 2 ee der Gründe).

14 Zitate vgl. Anm. 12.

15 Das bestätigt selbst die Wissenschaftstheorie, die das Menschenbild des *homo technicus* einseitig funktionsorientiert begreift und analytische Vorteile herausstellt im Gegensatz zur substanzorientierten Menschenwürde des *homo humanus*.

II. Einschränkung höchstpersönlicher Rechte

1. Sittliches Ermessen

Für das Vertragsrecht ist es typisch, daß bei unzureichender gesetzlicher Kasuistik der Vertragsinhalt im Einzelfall konkretisiert werden muß, eine internationale Verfahrensweise.[16] Im Arbeitsleben hat daher der Arbeitgeber die Weisungen zu erteilen, die im einzelvertraglichen und kollektivrechtlichen Rahmen zu fällen sind.[17] Das von ihm billig ausgeübte Ermessen ist unwiderruflich und für alle Beteiligten verpflichtend, für den angewiesenen Mitarbeiter, für alle übrigen Mitglieder der Belegschaft bis zu den leitenden Angestellten und für ihn selbst. Der Arbeitnehmer als Leistungsschuldner darf die angewiesene Arbeit nur dann verweigern, wenn der Arbeitgeber gegen die sachlichen Vorgaben des Betriebes verstößt. Ein richterliches Kontrollrecht von Amts wegen besteht nicht. Mit einer gegensätzlichen Praxis maßt sich das Gericht eine Autonomie an, die nicht nur die individuellen und kollektiven Vertragspartner des Betriebes unterwirft, sondern anschließend (über die multiplizierende Rechtskraft der Entscheidung) das gesellschaftliche Leben maßregelt, *contra legem*. Dieses Zwangsverfahren sprengt die Struktur des Guten und Wahren, des Richtigen und Gerechten und steht im krassen Widerspruch zu den rechtsstaatlichen Grundsätzen, die der Bundesgerichtshof am 17. Februar 1954 glaubte festschreiben zu können: »Normen des Sittengesetzes gelten aus sich selbst heraus. Ihre starke Verbindlichkeit beruht auf der vorgegebenen und hinzunehmenden Ordnung. Der Inhalt kann sich nicht deshalb ändern, weil die Anschauungen über das, was gilt, wechseln.«[18] Noch vor zwanzig Jahren war geläufig, daß der moralische Grundsatz »in Wahrheit wiederum nichts anderes ist als das Gebot, nach Billigkeit zu verfahren«.[19]

---

16 Z.B. die Rechtsnormen zum Doppelbegriff von Recht und Billigkeit: Art. 4, 332 Abs. 1, 347 Abs. 2 ZGB. Can. 19, 122, 221 2, 271 3, 1148 3, 1752 CIC. Vgl. H. Hohn, Zur Kollision zwischen Sittenverständnis und Generalklauseln, BB 1991, S. 2290ff. (S. 2293).

17 Die richterliche Billigkeitskontrolle ist im rechtsstaatlichen Privatrecht nur erlaubt, wenn die Vertragsparität gestört ist, z.B. bei einer unsachlichen Konkretisierung gem. § 315 BGB. Nach dem Verfassungsauftrag haben die Gerichte die Abschluß- und Gestaltungsfreiheit der Vertragspartner zu respektieren (vgl. BAG 4. Juli 1972, AP Nr. 6 zu § 65 HGB, unter VI 3 d der Gründe). Hier ist Pragmatismus nicht erlaubt, sondern im Rahmen der Billigkeit geboten. Das BAG ersetzt die pragmatische Geschmeidigkeit durch die Legalisierung des Vertragsbruchs, BAG 1984 und 1989, a.a.O.

18 Schon RGZ 80, S. 221: Derjenige verstößt gegen die guten Sitten, der das Anstandsgefühl aller billig und gerecht Denkenden verletzt. Zur praktischen Moral und Minimalethik vgl. H. Hohn, Die Freiheit des Gewissens, a.a.O., S. 340. Die gesunkene Moral einer Krisenzeit (z.B. einer Wohlstandsgesellschaft) kann nicht maßgebend sein, hierzu schon RGZ 120, S. 48; vgl. G. Schaub. Arbeitsrechtshandbuch, München ^{4}1980, ^{7}1992, jeweils § 35 I 4.

19 Hier handelt es sich um den Grundsatz der Gleichberechtigung: BAG, 21. Dezember 1970, AP Nr. 1 zu § 305 BGB und 22. Dezember 1970, AP Nr. 2 zu § 305 BGB, jeweils unter II a.E. der Gründe (Billigkeitskontrolle).

2. Autonomie und Manipulation

Während in Mitteldeutschland Ratlosigkeit und Resignation gegenüber der Diktatur weder die Identifizierung mit dem System noch eine Leistungsgesellschaft hatten zum Zuge kommen lassen, hatten sich im Westen sehr viele Wähler und Politiker aus der staatsbürgerlichen Verantwortung freiwillig entlassen und die Leistungsgesellschaft mit der Anspruchsmentalität abgelöst.[20] Die soziale Marktwirtschaft wird nicht mehr durchgesetzt, sondern zugunsten bequemer Sozialismen aufgegeben.[21] Dadurch wird der Argumentationsbruch gefördert, sittliches Verhalten mit pseudosittlichen Argumenten zu disqualifizieren, Recht und Billigkeit mit Treu und Glauben zu korrigieren, den Teufel mit Beelzebub auszutreiben.[22] Den von einem Arbeitnehmer vorgeschützten vorrangigen Interessen wird verpflichtender Rang, bis zum Gewissenszwang, eingeräumt, wenn ihnen eine ideologische Fixierung oder Parteisatzung zugrundeliegt.[23] Da die Methode zeitgemäß erscheint, wird auf die Prüfungen der Schlüssigkeit, der Erheblichkeit und des Kausalzusammenhangs verzichtet, so daß sich unter rechtlichem Schein das Unrecht multipliziert und kaum einsichtig wird, wohin es führt, »wenn der Freiheit ihre Böswilligkeiten zugelassen werden«.[24] Sind kriminelle Handlungen schließlich alltäglich geworden, so daß sie schon wegen ihrer großen Zahl nicht mehr verfolgt werden können, sollen nach dem autonomen Rechtswillen der psychoanalytischen Jurisprudenz die persönlich wirkenden Sanktionen von Haftung und Bestrafung abgeschafft werden; denn der Schuldvorwurf soll sich nicht mehr an die Einzelperson, sondern an die Gesellschaft richten, weil politische Verantwortung nur kollektiv getragen werden soll: »Wo alle schuldig sind, kann man letztenendes über niemand zu Gericht sitzen« (Hannah Arendt).

Der Mensch wird nach spätpluralistischem Prinzip wegen seiner Bindungslosigkeit zum Mittelpunkt des Rechts gemacht.[25] Die Folgen sollen die um sich grei-

---

20 Vgl. Gesellschaft für Konsumforschung 1993: J. Groß, W. Engel, M. Stürmer. Das Wegwerfverständnis im kulturellen Anspruchsbereich wurde als Merkmal moderner Unerzogenheit mit der Vernichtung aller Schulbücher des Vorjahres in den Bildungsprozeß eingebracht: »Eltern lernen von ihren Kindern«, »Trau' keinem über dreißig« (Sozialistische Leitgedanken 1968ff. mit Volksfrontlogik). So wurde der Wildwuchs selbstgefälliger Autonomie auf Kosten der Erziehung zur Grundrechtsfähigkeit gefördert; zum Schmarotzerverhalten vgl. Anm. 41. Die Erziehung zum mündigen Bürger ist aber für das sittliche Verständnis der Menschenwürde von überragender Bedeutung. BayVerfGH 2.Mai 1988, NJW 1988, S. 3141ff. (S. 3142).

21 Es ist bezeichnend, daß nach der »Wende 1990« – bevor die Frage des Erwirtschaftens der Rückstände der Planwirtschaft geprüft worden war – die Forderung nach Verteilung des (angeschlagenen) westlichen Vorspungs laut wurde; H. Hohn, Zurück zur Marktwirtschaft, in: FAZ vom 26. Januar 1993.

22 Vgl. Anm. 58. Das BAG folgert, daß die von einer Prozeßpartei dargelegte Weltanschauung (deren subjektive Verbindlichkeit nicht nachprüfbar ist) die Sittlichkeit des Prozeßgegners (auch wenn sie gem. § 315 BGB nachprüfbar ist) ungeprüft außer Kraft setzt »unter Abwägung der beiderseitigen Interessen«, BAG 1984, a.a.O.; vgl. BAG 1989, ebd.

23 Der grobe Widerspruch zwischen dem erzwungenen Gehorsam durch eine Ideologie und der Wahlfreiheit des Gewissens wird nicht mehr nachvollzogen, vgl. H. Hohn, Die Freiheit des Gewissens, a.a.O., S. 255ff.

24 Aug. Ep. 173, 3.

25 Vgl. Anm. 22, 31, 38.

fende Amoralität rechtfertigen, ein *circulus vitiosus*. Die damit im Alltag verbundene Disqualifizierung der Rechtsmoral stieß zunächst auf Schwierigkeiten, weil das Sittenverständnis durch die Rechtsprechung gesichert blieb. Seitdem aber dem Prozeßverfahren eine sittenfreie Startposition – auf diese sog. Prämoral werde ich noch eingehen – vorgeschaltet wird, scheint die Zeit gereift, die Wächterfunktion der Grundrechte und Generalklauseln auszuschalten. Der denkttechnische Verfahrensablauf ist für Plausibilitäten des Zeitgeistes offen. Die Schlüssigkeits- und Erheblichkeitsprüfung beschränkt sich auf die politisierende Funktion, das Vorurteil (Prämoral) zum Prozeßergebnis zu transponieren. Man bedient sich der *termini technici* des sittlichen Gerüstes unserer Rechtsordnung als Wortspiele, die für die Verfahrensweise gefügig gemacht werden.[26] Nach autonomen Verständnis wird ein neuer politischer Begriffsinhalt vorgeschaltet (Prämoral). Sein politischer Wille bestimmt zu Beginn der rechtlichen Überlegungen deren Richtung und verhindert damit, daß die selbständige moralische Qualität des Rechtsbegriffs wahrgenommen wird. Dabei handelt es sich nicht immer um eine Manipulation, sondern oft um einen Akt persönlicher Oberflächlichkeit oder Unwissenheit. Über die weitreichenden Folgen wird von den Mitgliedern der Informationsgesellschaft leichtfertig unter Hinweis auf die persönliche Interessenlage entschieden; denn sie sehen keine Veranlassung, nach dem sittlichen Gehalt der privaten oder behördlichen Entscheidungen zu forschen. Sie sind gewohnt, breite Informationsangebote nach Belieben zu nutzen.[27] Diese Einstellung bewirkt, daß die Entscheidungsfindung weder inhumane Konsequenzen noch die Übernahme ideologischer Doktrine[28] zu scheuen braucht. Die sittenfreie Absicht (Prämoral) als Ausgangspunkt des Gerichtsverfahrens und das postmorale Verfahrensergebnis verhalten sich als Redundanzkomponenten.[29]

---

26 Zur Deutung von Moralverständnis und Grundrechten vgl. H. Hohn, Die Freiheit des Gewissens, a.a.O., S. 106ff.

27 Das Postulat des Anspruchsdenkens stützt sich auf das Erkenntnisinteresse (J. Habermas, Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1973, S. 242) oder auf den Quasi-Seins-Zusammenhang (K. Marx, Die Heilige Familie [1845], 1968, S. 88). Vgl. das feministische Aufbegehren unmittelbar nach der Abtreibungsentscheidung (BVerfG 28. Mai 1993 – 2 BvF 2/90, 2 BvF 4/92, 2 BvF 5/92) wegen der Unzumutbarkeit, sich einer Information und Beratung stellen zu sollen; denn wer selbst entscheidet, ohne zu einer Begründung verpflichtet zu sein, will formale Vorgänge nicht akzeptieren. Alsdann sind für ihn auch Indikationsregelungen überflüssig. Diese Haltung übersieht die Absicht der BVerfG-Entscheidung, die eine sozialistische Doktrin nicht wörtlich übernehmen, sondern auch das allgemeine Rechtsbewußtsein stärken will und dabei (ungewollt) auf das Gewissen zielt; die Mentalreservation, daß die Praxis anders verlaufen wird, ist nicht auszuschließen. Jedenfalls wird der Grundsatz der »fundamentalen Gleichheit aller Menschen – ob geboren oder noch nicht geboren« (BVerfG 25. Februar 1975, BVerfGE 39,1ff, [36ff.] – fallen gelassen.

28 Zum Medikamentenentzug siehe BAG 1989, a.a.O., und H. Hohn, Zur Kollision, a.a.O. Zu politischen Theorien siehe BAG 1984, a.a.O. (Antifaschisten) und BAG 1989, ebd. (Atomkriegsgegner). BAG 1989 folgt sogar der Irrealität, vgl. IV, 4, und Anm. 53.

29 Wurde der Richter zum Komplizen des Zeitgeistes, sprach man um 1500 vom Taschenrichter (H. Hohn, Geiselhaftung. Mönchengladbach 1982, S. 86, 94f.), in der Mitte des 20. Jahrhunderts vom Barbaren (Ders., Die Freiheit des Gewissens, a.a.O., S. 174).

3. Opinio communis: herrschende Meinung in Fragen der Moral

Die autonome Rechtsfindung signalisiert, daß für denjenigen, der sich auf eine veröffentlichte Meinung berufen kann, verführerische prozessuale Möglichkeiten bestehen. Es ist zwar davon auszugehen, daß die private Absicht einer Prozeßpartei nicht genügt. Kann sich aber eine aggressive Meinung auf den Konsens einer kleinen Gruppe stützen, der aufgrund von Versammlungsbeschlüssen oder Vereinssatzungen nachprüfbar ist, wird der gesellschaftliche Vorwurf der Sittenwidrigkeit eliminiert mit dem Hinweis auf die allgemein menschliche Auffassung einer Minderheit, die man als *opinio communis* zur Objektivierung genügen läßt.[30] Es handelt sich also um eine simplifizierende Verständigung unter dem Begriff der Menschlichkeit; damit soll sich die Unterscheidung von Gut und Böse erübrigen und die Polarität nach ihrer Relativierung unter pluralen Denkmodellen gleichrangig eingebracht werden.[31] Die *opinio communis* dient dazu, als Motor des Fortschrittsdenkens die Amoralität zu bemänteln und den Wahrheitsbegriff an das Zeitgemäße anzupassen. Danach ist Sittlichkeit eine nominalistische Abstraktion von allem Moralischen, ein Akt subjektivistischer Bewußtseinsbildung, dem außerhalb des eigenen Denkens nichts Wirkliches und Wahres entspricht. Deshalb wird in postmoderner Rechtsliteratur und Iudikatur die inhaltliche Fixierung ethischer Begriffe abgelehnt, da man keineswegs auf eine »maßgebliche Deutung« des Wahren und Richtigen angewiesen sein will. Man ist darauf aus, Gut und Böse bipolar zu verstehen, damit die jeweilige Zuordnung nach Bedarf »in verschiedenen Zusammenhängen, guten und bösen« erfolgen kann. Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es immer wieder »gewissensneutraler oder -pluraler« Bemühungen.[32] Nur in den Fällen, in denen sich Wertungen aus Sachfragen ergeben, die im Rahmen des Nützlichen verwertbar sind, soll auf »das billigenswerte Durchschnittsempfinden der jeweils in Frage kommenden Kreise«[33] abgestellt werden, um zu pragma-

30 *Opinio communis* (lat.) bedeutet »herrschende Auffassung«, etwa bei einem Theoriestreit. Heute soll der Begriff aussagen, daß unter vielen gleichrangigen Meinungen die Auffassung bestimmter Gruppen richtungsweisend ist (z.B. bei Wehrdienstverweigerern, Feministinnen, Atomgegnern, Friedensfreunden, Antifaschisten); dabei ist die Berufung auf einen Minderheitenschutz, das Flair von Beinahemärtyrern und die Zustimmung von Claqueuren auch international hilfreich. Zur Objektivierung und Realitätsbezug vgl. H. Hohn, Die Freiheit des Gewissens, a.a.O., S. 344ff.

31 Vgl. W. Kothe, NZA 5/1989, S. 163ff.: Rechtspolitisch ist eine sittenneutrale und -plurale Haltung anzustreben (518 m.w.N.). Wendeling-Schröder, BB 1988, S. 1742ff.: Gut und Böse dienen nur dem Nutzen- und Schadensverständnis (S. 1747) und sind bipolar einsetzbar (S. 1744). Rechtliche Geltung hat also schon das, was menschlich und tüchtig ist (vgl. die Prämisse des konziliaren Prozesses; Anm. 45); Anonymität und Kollektivierung werden gefördert (H. Hohn, DB 1990, S. 1187 ff., Grundrechtsfähigkeit); als allgemein menschlich sind auch Albert Schweitzer, Mutter Theresa, Lenin, Honecker einzustufen. Soll dagegen die Billigkeit eine sittliche Aussage behalten, muß im Einzelfall nach Gut und Böse unterschieden und die Schuld festgestellt werden. Zur Gemengelage von Gut und Böse vgl. H. Hohn, Zur Kollision, a.a.O., S. 2293 a.E.

32 H.. Häusele, Weisung und Gewissen. Konstanz 1989, S. 29; W. Kothe, NZA 1990, S. 518; Wendeling-Schröder, a.a.O., S. 1744; vgl. Anm. 2.

33 Das moderne Selbstverständnis meint die Utilität der Betroffenen: ?. Wendeling-Schröder, ebd., S. 1747. In Standes- und Berufsordnungen kann sich Berufsethik konkretisieren, wenn Menschenwürde und Selbstverbeugung gewahrt werden, vgl. den Hippokratischen Eid.

tisch brauchbaren Ergebnissen zu gelangen. Es soll deshalb eine vordringliche Aufgabe des modernen, weltanschaulichen neutralen Staates sein, die Restinhalte ethischer Begriffe zu überwinden; die Rechtsprechung soll der abendländisch-sittlichen Tradition widersprechen und vor allem »keine theologische Dimension« favorisieren.[34] Der zeitgemäßen Plausibilität wird ein Denkansatz eingeräumt, der dem historischen Materialismus entlehnt ist und die Ethik dem Machbaren unterordnet. Mit der Wahrheit wird die Lüge relativiert.[35] Die *opinio communis*, mit der autonomen Prämoral verschwistert, wird zum Surrogat der Billigkeit. Die Menschenwürde (Art 1 GG) wird suspendiert.

III. Die moralfreie Multiplikation

Die *opinio communis* der Prämoral würde von der öffentlichen Meinung gefiltert, gäbe es keine modernen Medien. Bis zum Beginn der Neuzeit konnte der öffentlichen Meinung ein sittlicher Wert beigemessen werden, der Rechtsfolgen auslöste: Volkesstimme, Gottesstimme. Zur Korrektur war man auf die Raffinesse der Manipulation angewiesen. Sie erübrigt sich heute weitgehend, da die Schaltstellen der Medien mittels »Halbwahrheiten« leichtes Spiel haben, Vorurteile zu züchten, die einer moralfreien Meinungsbildung Vorschub leisten. Hierbei assistieren Moraldefizite, die bei dem Medienkonsumenten diffuse Rechts- und Unrechtsvorstellungen auslösen. Die Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, die nur über die sachlich-informative Darstellung und einen aufrichtigen Dialog zustande kommt, wird selten. Deshalb kann dem Klassendenken immer weniger entgegengewirkt und der Friede im Lande nur noch begrenzt gewährleistet werden.

---

34 Der weltanschaulich neutrale Staat (vgl. W. Kothe, a.a.O.; K. Fromme, in: FAZ vom 29. Mai 1993) ist atheistisch und deshalb radikal wie seine Surrogate nationalistischer und rassistischer, sozialistischer und feministischer Prägung. Die jeweilige »Moral« meint keine heteronome oder humanistische Hochethik, sondern einen kommunistischen Sozietätsbegriff. Im Pluralismus sollen die Grundsätze der Generalklauseln künftig allenfalls Nebenpflichten auslösen, vgl. W. Gitter, Schaeffers Grundriß Arbeitsrecht, 1991, S. 56; vgl. Anm. 2.

35 Der ethische Relativismus ist Produkt utilitaristisch-hedonistischer Unzufriedenheit, die sich über ungezügelte Diskussionsduelle und unredliche Schlagwortrituale multipliziert. Infolgedessen nimmt die Rechtstheorie die Sicherung von Menschenwürde, Freiheit und Selbstverleugnung als peinliche Forderung hin; das nutzt die Rechtspolitik und formt die Rechtsregeln nach jeweiliger Opportunität. Die damit verbundene Demoralisierung richtet sich auf die Glücksgewinnung aus (vgl. Anm. 9; weiterhin IV, 5). Warnungen vor den nicht umkehrbaren Folgen werden übergangen oder ausgetrickst: Wahrheit und Irrtum läßt man als gleichrangig gelten; sie werden mit Lug und Trug kompatibel (vgl. Anm. 31). Folgerichtig wird das Recht zur Lüge instrumentalisiert; denn sie ist erlaubt: in Bewerbungsunterlagen (RA-Kammer Stuttgart 7/1992); bei der Wohnungssuche (Schrader, Hamburger Datenschutz, 14. Januar 1993); Schwangere, die eine vertragliche Tätigkeit nicht verrichten dürfen (z.B. gem. §§ 3, 4 MSchG), können den Vertragspartner trotz arglistiger Täuschung über ihren Arbeitseinsatz rechtswirksam binden (BAG 15. Oktober 1992 – 2 AZR 227/92; vgl. Anm. 11). Diese Billigung der privatrechtlichen Haltlosigkeit setzt voraus, daß die Moral aus dem öffentlichen Leben bereits weitgehend verschwunden ist; denn Moral ist zur Privatsache und disponibel geworden: z.B. der Umgang mit Steuergeldern widerspricht seit mehr als zwanzig Jahren der ordentlichen privaten Haushaltsführung der Politiker, beginnend bei der Kommune; z.B. die wechselhafte Gesetzgebung zur Ehescheidung und Wehrungerechtigkeit; z.B. das Unterlassen der Gesetzgebung zum Arbeitskampf und die Akzeptanz bürgerkriegsähnlicher Ausschreitungen beim Arbeitskampf 1984.

Im Alltag wird diskutiert, was öffentlich betont wird. Die veröffentlichten Thesen regen an, worüber die Menschen nachdenken oder nicht nachdenken sollen; Schwerpunkte des Wissens werden einseitig gefördert, und Unwissen wird gezielt belassen. In die Reflexionen sind selbstverständlich alle Multiplikatoren einschließlich der Organe der Rechtspflege einbezogen. Eine öffentliche Meinung kommt nicht zustande.[36] Die veröffentlichte Meinung beläßt ethische Leerräume, in denen geeignet erscheinende Prämoralvorstellungen gezüchtet oder gewechselt, Rechtswidrigkeiten geschönt, Schuld und Haftung kassiert werden. An die Stelle der persönlichen Verantwortung tritt die öffentliche Billigung des wichtig Erscheinenden durch den großen Areopag.[37]

Generalklauseln und Grundrechte – auch wenn sie übergangen werden – behalten die Aufgabe, einer Entmoralisierung entgegenzuwirken. Wird das verhindert, bestimmt der zeitbedingte politisch-aktuelle Wille die Transmission zur postmoralen Gerichtsentscheidung. Diese Verfahrensweise hat stets inhumane, sittenwidrige Folgen, weil Recht und Billigkeit der Selbstjustiz dienen; solche Entscheidungen fußen auf dem scheinbaren Recht, sich auf Kosten Dritter widerspruchsfrei zu verhalten.[38] Das belegen aktuelle Beispiele der *moral insanity*:

1. »Blut und Ehre«, Modell fundamentalistischer Macht

a. Ideologische Forderung: Die Prämoral verweist den ideologisch Hörigen auf die bessere Einsicht und auf Gehorsam und Treue (beispielsweise zur arischen Rasse, zur serbischen Volksgruppe, zur islamischen Religion).
b. Prämoralische Vorgabe: Minderheiten (beispielsweise Nichtarier, Nichtfundamentalisten, Christen) gelten als Verräter am Volk, Schmarotzer, als Feinde der guten Rasse, der richtigen Nationalität, der radikalen Religion.

---

36 Die Vereinigung BRD/DDR beruht scheinbar auf einer Ausnahme. Zwar waren die Demonstranten 1989 von mutigen Widerstandsgruppen mobilisiert worden; für die Massen hatten jedoch die medial vermittelten Kenntnisse westlichen Wohllebens einen großen Anreiz gegenüber der eigenen Alltagsmisere. Ihr gegenüber konnte sich die realitätsferne DDR-Politik nicht behaupten. Im allgemeinen gilt aber, daß bei den Rundfunkanstalten die »an Sendezeit Reichen«, zu denen insbesondere aggressive Minderheiten zählen, leicht einen bevormundenden Rang erhalten, während den »an Senderzeit Armen« die Entwertung der Moral und der Verzicht auf ethische Tradition aufgezwungen wird. Die sittlich und gerecht Denkenden aller Schichten wurden in diesem Jahrhundert von ihrer stabilisierenden Integrationsaufgabe auf eine gesellschaftliche Randposition verwiesen.

37 Die Rechtsbeugung durch die Staatsgewalten kann durch die bloße Duldung des Unrechts erfolgen, aber auch durch eine parasitäre Gesetzgebung und gewillkürte Rechtsprechung, z.B.: a. einer Besatzungsmacht, vgl. den Prozeß Jesus von Nazareth (30 n. Chr.); die unterlassenen Anklagen gegen Kriegsverbrecher durch den Nürnberger Gerichtshof (1945f. n. Chr.). – b. einer späten Demokratie, vgl. den Prozeß Sokrates vor dem Areopag, dem höchsten Aufsichtsorgan von Athen (399 v. Chr.); die kontroversen Entscheidungen zur Tötung und Zerstückelung vor der Geburt durch das Bundesverfassungsgericht vom 25. Februar 1975 (BVerfGE 39,1: das selbständige Lebensrecht als Teil der Menschenwürde) und vom 28. Mai 1993 (vgl. Anm. 27, Relativierung des Lebensrechts und Abwertung der Menschenwürde).

38 Zu diesem Ergebnis kommt man, wenn man dem Menschen ein »unbeschränktes Recht zur Selbstdefinition« einräumt, wie W. Gast nachweist (Das Gewissen als Rhetorische Figur, BB 1992, S. 785 ff., 788 a.E.). Das trifft auf alle inhumanen Systeme – sozialistischer oder kapitalistischer Prägung – zu, ob sie sich nun jeweils national oder international bemänteln.

c. Pragmatische Begründung: Die Schädlinge des Volkes können nur in Schach gehalten werden durch Verfolgung, Isolation, ethnische Säuberung (Vertreibung, Vergewaltigung, Ausrottung).
d. Rechtliche Relativierung: Das totale System bekämpft den innen- und außenpolitischen Feind mit allen Mitteln. Diese Methode bestätigt die eigene Anschauung und stärkt die eigene Kraft, macht die eigene Überlegenheit augenfällig und warnt jeden Feind nachdrücklich. Wer die geistige Vorgabe in Frage stellt oder feindliche Gruppen unterstützt, wird behandelt wie die Feinde des Volkes.

2. »Mein Kopf gehört mir«, Modell totaler Emanzipation[39]

a. Ideologische Forderung: Die Lebensplanung für eine heile Welt hat utilitaristisch-hedonistische Prämissen. Die Prämoral des Egoisten fußt auf unbedingter Freiheit zur Selbstbestimmung. Dabei stören unvernünftige Unterschiede der Natur wie die Geschlechtlichkeit, ein Mißgriff. Es gilt, sich von diesen Fesseln zu befreien.
b. Prämoralische Vorgabe: Die Erfolgs- und Lustmaximierung hat beherrschenden Vorrang. Die damit verbundene existentielle Unwahrheit, eine Lebenslüge, wird nicht bewußt (Sartre). Der Kopf, der mir alleine gehört, ist auch Sitz meiner Irrtümer und Lügen. Wenn er die materialistische Denkungsweise äußert, sei es dialektisch, sei es konsumgierig, sucht er nach der Steigerung des Animalischen; der Impetus des Guten ist lästig und verzichtbar. Die produktiven Kräfte haben ungerechte Verhältnisse und falsche Rücksichtnahmen abzuschaffen und neue existentielle Maßstäbe zu setzen.
c. Pragmatische Begründung: Bis zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse sind subjektive Korrekturen an der bestehenden Rechtsordnung erlaubt und zu unterstützen. Die Diffamierung von Ehe und Familie durch eine familienfeindliche Politik ist fortzusetzen[40] und erforderliche Tötungslizenzen sind zu er-

---

39 Dieser Parole moderner Macher bediente sich der Bonner Frauenkongreß vom 16.-18. Februar 1989 und eine DGB-Anzeigenserie, welche die Abtreibung befürworteten. Einprägsamer ist jedoch das feministische Schlagwort: »Mein Bauch gehört mir«, das zugleich den materialistischen Denkansatz offenlegt. Das Eintreten für eine uneingeschränkte Lebensplanung und damit für eine sozialwidrige Beliebigkeit steht im krassen Gegensatz zur sittlichen Freiheit, welche die Rücksichtnahme zum Ziel hat. Man läßt einerseits der Triebhaftigkeit die Zügel schießen bis zur widernatürlichen Unzucht, attackiert aber andererseits Jungfrauen und Zölibatäre, die sich freiheitlich entschieden haben. Die totale Emanzipation, welche die Kompatibilität der Geschlechter anstrebt, ist vom sozialistischen Menschenbild geprägt.

40 Diese Politik ist fast nahtlos erfolgt und hat zur Kinderlosigkeit ermuntert seit der Rentenreform 1957 (Aufgabe des Generationenprinzips) bis zur Rentenreform 1992 und erlaubten Tötung gem. BVerfG, wie Anm. 27. Die öffentliche Diffamierung stellt »das Mutti« als ein »geschlechtsloses Herdentier« dar, das man auf Spielplätzen antrifft und dessen Alltag von »Küche, Kacke, Kindergarten« geprägt wird (Gewerkschaftgruppe Creme frech, Programm 1993). »Die heilige Kuh der traditionellen deutschen Familie ist endlich zu schlachten«, BMJ/FDP S. Leutheusser-Schnarrenberger (DT 22. Mai 1993, S. 1), entsprechend der FDP-Vorstand (WaS 23. Mai 1993); das Ergebnis ist »eine kinderfeindliche Gesellschaft«, H. Wester MdB/FDP 3. März 1993. Legislative und Judikatur übersehen geflissentlich, daß Ehe und Familie vom Grundgesetz synonym verwandt werden: »Wer die Familie gefährdet, ist der größte Feind der menschlichen Gesellschaft und des eigenen Volkes«, Th. Willemsen, 1938.

teilen.[41] Rückstände des Patriarchates sind auszumerzen; der Geschlechtsproporz ist ohne Gewichtung der Qualifikationsmerkmale zu verwirklichen. Diese Programmpunkte sind mit der Methode von Mehrheitsbeschlüssen durchzusetzen; die Majorisierung läßt die Änderung der Verfassung und des Verständnisses der Menschenwürde zu, eine neue Art der Legitimation.[42]

d. Rechtliche Relativierung: Die produktive Gesellschaft macht sich stark, die Bewahrung geistigen Gutes abzulehnen und tradiertes Recht zu übergehen, z.B. durch Euthanasie vor und nach der Geburt. Sie will neue Rechtsinstitutionen schaffen, z.B. homosexuelle und lesbische Ehen. Die Frau selbst bestimmt ihren Verantwortungsrahmen vor und nach dem Geschlechtskonsum. Gegen nicht akzeptable Zumutungen der Natur kann sie sich wie bei einem Notwehrakt verhalten, indem sie Vorsorge trifft oder nachträglich ihren Zustand einschließlich der Entsorgung korrigiert.[43]

Die Emanzipationsillusion verleitet zur Kopflosigkeit, welche die Natur und die freiheitliche Demokratie korrigieren will. Solches Wunschdenken schafft ein Orientierungsvakuum, das vom Selbstverwirklichungsvakuum besetzt wird in der Erwartung, ein Vakuum durch ein anderes aufheben zu können. Diese für den Autoritarismus typische ethische Rigidität geht davon aus, daß inhumane Maßnahmen zu humanen Ergebnissen führen, ein Widerspruch in sich.

3. »Solidarität mit den Entrechteten«, Modell der Sozialisten

a. Ideologische Forderung: Der Aufruf zur Option für die Armen und Entrechteten soll ein humanitäres Anliegen ausdrücken, als notwendige Antizipation zur Gerechtigkeit.

b. Prämorale Vorgabe: Überall gibt es Entrechtete und Unterdrücker. Sozialisten sind Antifaschisten. Sie beginnen damit, das eigene Nest zu säubern und das unfähige Gesellschaftssystem zu ändern. Sie wehren sich gegen jede Bevormundung

---

41 Wohlstandspaare dürfen sich geizig weigern, Leben zu schenken und den Schatz des Lebens zu teilen; Behinderte, Sieche und Erbgutgeschädigte sind vor und nach der Geburt gefährdet. Der Utilitarismus zeigt seine Schmarotzerrolle mit der Folge, daß die Gesellschaft, die ihre Jugend tötet oder nicht erzieht, die eigene Zukunft belastet oder zerstört. Aber zur Lösung gesellschaftlicher Probleme können bei der Bestimmung dessen, was Recht ist, weder Quotenregelungen noch Frauenprivilegierungen helfen (Binsenweisheit und DDR-Erfahrung).

42 Die sittliche Aussage: »Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Würde zu«, BVerfGE 31,1 (41). Autonome Aussagen: Die mehrheitliche »Entscheidung unserer demokratisch-legitimierte Gesetzgebungskörperschaft ist zu respektieren« und maßgebend für die Legalisierung des Tötungsrechts (BMJ/FDP vgl. S. Leutheusser-Schnarrenberger, 7. Februar 1993); die »rückständigen (Anm.: sittlich denkenden) politischen Mehrheiten sind zu verändern, frauenpolitisch ausgewiesene Persönlichkeiten in Verantwortung zu bringen ... die die Würde der Frau und ihr Selbstbestimmungsrecht ... achten« (SPD-Beschluß, 25. Juni 1993); die Zeugungsunwilligkeit ist »Bestandteil unserer Kultur« (SPD-Parteivorstand 19. Mai 1993); dann ist die legalisierte Tötung eine »Liquidationskultur«.

43 Das BVerfG hat die geltende Rechtsauffassung (25. Februar 1975, BVerfGE 39, 1) verlassen und die sozialistische Praxis der ehemaligen DDR akzeptiert (28. Mai 1993, wie Anm. 27), aber – im Gegensatz zum Bundestag – vor der Tötung eine Beratungspflicht auferlegt.

und Ausbeutung der Menschen, mögen sie von den Regierenden, den Besitzenden, der älteren Generation oder der eigenen Familie ausgelöst werden.
c. Pragmatische Begründung: Das Leben ist unsicher. Nur radikale Ideologen können neue gesellschaftliche Ziele bestimmen und den Sozialismus verbessern[44], damit er antifaschistisch wirkt. Bis zum Erreichen des Zieles gibt es Terroristen und Gewaltdemonstranten; denn Sozialisten müssen bereit sein, bedingungslos ihre Ziele zu verfolgen, auch mit inhumanen Mitteln.
d. Rechtliche Relativierung: Wer dem Fortschrittswillen der Antifaschisten und Sozialisten im Wege steht, ist ein Komplize der Verantwortlichen unseres Unglücks, der Faschisten und Kapitalisten: Jagd sie, wo ihr sie trefft.

Ein letztes Beispiel, die »Erziehung durch Entzug« als Modell postmodernen Zwangs, soll später eingehender betrachtet werden.

IV. Postmoderner Wertezuwachs

1. Immunreaktion des Irrealen

Obwohl die illusionäre Vision des Sozialismus die reale sozialistische Existenz überdauert hat, mißtraut man dem kommunistischen Phantom. Die Industrienationen folgen nunmehr einer ethischen Inkompetenz und setzen deshalb auf die Irrealität. Der rechtliche Denkprozeß beginnt bei der oben dargestellten Vorbestimmung (Prämoral) und fußt auf dem Glauben an eine Idee; sie ist Religionssurrogat. Vernunft und Logik bleiben unbeachtet, wenn sie keinen Beitrag zum Denkergebnis bieten. Die Unvernunft zeigt eine Immunreaktion, weil möglicherweise die Zeit reif ist, die Aufklärung zu überwinden und das Ende der beiden ideologischen Jahrhunderte herbeizuführen. Für die Denkweise des *homo technicus* ist die irreale Erwartung bezeichnend, weil sie dazu herausfordert, auch die Zukunft machbar erscheinen zu lassen. Das Gerichtsverfahren soll dazu dienen, eine Entwicklung zu prognostizieren, die zwar theoretisch nachvollziehbar, von Fakten aber un-

---

44 Die vierzigjährige Entwicklung hat die Moralbegriffe über ein ideologisches Sittlichkeitsverständnis abgeschwächt: a. Junge Richter des VerwG Frankfurt (14. November 1985 – VII/3 G 2531/83) sahen bereits im Grundgesetz eine »antifaschistische Fundamentalnorm«, dazu W. Meusing, in: FAZ vom 6. Dezember 1985. – b. Es besteht eine Scheinsynthese von christlichem Glauben und sozialistischer Doktrin. DDR-Beispiel H. Falcke, Erfurter Dompropst: »Auch Christen können sich engagieren, wo es gilt, die sozialistische Gesellschaftsordnung als die bessere Form des Zusammenlebens aufzubauen«, in: »Mit Gott Schritt halten«. Berlin (Ost) 1986, S. 12-32; schon in »Kirche im Sozialismus«, Berlin (West) Nr. 4, 6/1977, S. 9. – c. Das Beispiel der BRD zeigt, daß eine Nabelschau zur Selbstverwirklichung (vgl. »Macht kaputt, was euch kaputt macht«) zum religiösen Pluralismus führt, der jedem einen eigenen »Gott« anheimstellt; entsprechend wollen die Verfasser des Celler Theologenmanifestes (1969) als »Wölfe im Schafspelz« wirken: »Wir werden die Kirchenleitungen belügen ... um Raum zu schaffen für die revolutionäre politische Tätigkeit« (Ern. u. Abw., 11/1992, S. 17). Die Justiz kann durch »moralische Defizite unter den Richtern ... und fehlende Zivilcourage zur Komplizin« des Zeitgeistes werden und pervertieren; dann verliert das »Recht seine urtümliche Gerechtigkeit ... sichernde Funktion«; OLG-Präs. R. Wassermann bei H. Bräutigam, Vors. Richter am LG Berlin, in: Glaube und Glaubwürdigkeit, Studientagung der Ev. Notgemeinschaft 4.-6. Juni 1993, S. 24ff.

abhängig ist. Würde sich die Zukunftsvision tatsächlich verwirklichen, handelte es sich um einen Zufall. Ein solches Zufallsrecht setzt auf die Funktion eines Gottesurteils nach mittelalterlicher Auffassung. Da der Zufall als solcher aber keine rechtlich ordnende Qualität haben kann, argumentiert der Zeitgenosse umgekehrt: Erst das Zufallsergebnis, das theoretisch hochgerechnet werden darf, kann ein Rechtsfall sein (damit kommt man zur mittelalterlichen Auffassung).

Die mit jeder geistigen Auseinandersetzung verbundenen Rechtsunsicherheiten müssen immer wieder reproduziert werden, damit Freiräume für richtige Entscheidungen offen gehalten werden. Wird darauf geflissentlich verzichtet, will man an den geltenden Rechtsnormen vorbeiargumentieren. Wer auf die Sittlichkeit vertraut, sieht sich getäuscht, da die hierarchische Ordnung des Guten und Wahren nicht zugelassen wird. Es ist nicht auszuschließen, daß der Gesellschaft über die irreale Rechtsprechung eine neue Rechtsstruktur oktroyiert wird; das wird erleichtert, weil autonomen Willensbildungen, die opportun erscheinen, fundamentalistischer Rang eingeräumt wird. Recht ist dann das, was zeitgemäß und gesellschaftlich vertretbar erscheint.[45] So läßt man gesinnungsethisch die bloße Absicht dann als gut gelten, wenn die auf ihr fußenden irrealen Folgerungen besser sein dürften als die Folgen einer theoretischen Alternative. Entsprechend gilt eine fremde Haltung als schlecht, wenn deren hochgerechnete theoretische Alternative hinter den günstigeren Einschätzungen der eigenen Mutmaßung zurücksteht. Die Güterabwägung wird also auf konkurrierende Absichten verwiesen. Die sittliche Reflexion der jeweils favorisierten Theorie ist im Alltag verbindlich. Diesen Denkprozeß, der in Fragen der Sittlichkeit auch zur Gerichtsentscheidung führt, bezeichnet man als konsequentialistisch.

2. Moralreproduktion auf kleinstem Nenner

Der konsequentialistischen Wertordnung kommen multikulturelle Positionen entgegen, die ein ethisches Minimum bewahren sollen.[46] Der konziliare Prozeß sucht weltweit nach dem kleinsten moralischen Nenner durch Vergleiche aller Moralsysteme. Der so ermittelte niedrigste Morallevel soll als allgemein verbindlich gelten. Die intersubjektiv gewonnene neue Gewißheit räumt bewährte Philosophien, transzendentales Bewußtsein, den Dekalog, die Grundrechte und die General-

---

45 In einem monetären System hängt das richtige Recht vorrangig von der finanziellen Wertung und Liquidierbarkeit ab, während es sozialpolitisch irgendwie passen sollte; die umgekehrte Gewichtung ist genauso möglich. Unter moralischem Aspekt kommt man also mit einer allgemeinen Tüchtigkeit aus, ohne die Kardinaltugenden der tradierten Wertordnung beanspruchen zu müssen; diese Tüchtigkeit ist ein Teil sog. Menschlichkeit (vgl. Anm. 31).

46 Die Vertreter einer interkulturellen, kosmopolitischen Mosaikgesellschaft stimmen der Nichtassimilation von Zuwanderern zu (vgl. H. Geissler; Grüne) und setzen auf die Intention eines konziliaren Prozesses (vgl. C.Fr. von Weizsäcker; Seoul 1990, Basel 1992; es handelt sich nicht um ein Drittes Vatikanum, das nur vom Papst einberufen werden könnte). Das interreligiöse und interkulturelle Konzil soll eine globale Brüderlichkeit projektieren; ihre Verläßlichkeit soll sich auf ihr geringes moralisches Niveau stützen. Die Vertreter dieser Position übersehen die Integrationsunwilligkeit und nehmen die Inhumanität dieses Konzepts in Kauf; dem folgt das BAG, vgl. Nr. IV, 4.

klauseln aus. Auf die – nach Kulturen und persönlichen Einsichten unterschiedliche – Sensibilität für Gut und Böse wird verzichtet. Die Postulate einer Hochethik werden nur als historische Zeichen geduldet, die überwunden und unverbindlich sind.

Konsequentialisten und Anhänger des konziliaren Prozesses stimmen darin überein, die Ursachen der Übel dieser Welt aufzudecken. Ihre Gewissenssurrogate erleichtern es, Spekulationen wie Realitäten zu behandeln. Damit lassen sich gefährliche Experimente und umfangreiche Belastungen von Mensch und Umwelt rechtfertigen, auch wenn sie mehr Schaden als Nutzen bringen.[47] Dessen ungeachtet üben Konsequentialismus und konziliarer Prozeß eine große Suggestion aus; denn der irreale Wunsch wird als gute Absicht gerne akzeptiert, weil er menschlich wirkt. So sollen die Interessen eines experimentellen Gesamtwohls für eine ideelle Nutzungsoptimierung genügen und an die Stelle des realen Gemeinwohls treten. Die Wahrheitssuche als rechtsstaatliches Anliegen gerät in Vergessenheit. Radikale Vorurteile und fanatisierende Bewegungen haben ihre gesellschaftspolitische Chance.

3. Postmorale Zügelung des Anspruchsdenkens

Konsequentialistische Absichten dürfen disziplinierende Funktion haben. Deshalb ist der Entzug wichtiger Lebenshilfen – für einzelne Personen oder für alle Menschen – erlaubt, wenn sie Erziehungsfunktion bei der Durchsetzung der Absicht haben. In diesem Sinne müssen auch Krankheit, Leid und Tod in Kauf genommen werden.[48] Deshalb darf ein Vertragspartner seinen gesellschaftlichen notwendigen Beitrag, wie die Arbeitsleistung, aus politischer Überzeugung verweigern, wenn er Aufsehen erregt und damit gegen große Gefahrenherde – wie einen Atomkrieg – sensibilisiert. Das gilt auch für die Weigerung, Medikamente weiterzuentwickeln, damit die Zivilbevölkerung und die Soldaten den modernen Waffensystemen hilflos ausgeliefert sind und so die Schlagkraft des Aggressors und die Verteidigungsfähigkeit des Defensors beeinträchtigt werden.[49] Der weltweite Entzug von schmerzstillenden oder heilenden Mitteln soll gerade deshalb in Friedenszeiten wirksam werden, weil ohne unmittelbare Gefahr die konsequentialistische Absicht eine nachhaltigere Wirkung auslösen kann. Nach dem Prinzip der Güterabwägung – das ist hier die Wertkonkurrenz der Absichten – dürfen die mit dem Verzicht auf Medikamente verbundenen Leiden den Menschen zugemutet werden, um den Krieg als das größere Übel zu brandmarken. Eine prozessuale Auseinandersetzung

---

47 Die Lustmaximierung als utilitaristische Forderung ist auch unter den Konsequentialisten umstritten (vgl. IV, 5), wird aber in ihrer idealistischen Fassung im BAG-Urteil 1989, a.a.O., übernommen.

48 Bewertung der Fakten in BAG 1989 (ebd.), bei H. Hohn, BB 1991, S. 2290ff. (Paradigmenwechsel).

49 Der Arbeitnehmer, der zur Demonstration gegen die Atomkraft seine Arbeit niederlegt, weiß nicht, ob ein Atomkrieg stattfinden wird, wohl aber, daß er an der Entscheidung nicht beteiligt wird. Er will vorsorglich die Bevölkerung alarmieren; vgl. Anm. 48.

über die Gerichtsinstanzen ist wünschenswert, weil dadurch für die konsequentialistische Absicht eine größere öffentliche Plattform erreicht wird.[50]

Die Konsequentialisten halten sich für sittlich mündig und berufen, der Unzahl der Ungebildeten geeignetes Wissen zu vermitteln, um sich daraus ein richtiges »Gewissen« machen zu können: »(Ein Maurer) hatte nicht meine Bildung, nicht die Chance gehabt, eine innere Gegenwelt (gegen die politische Realität) zu entwickeln.«[51] Hier wird verkannt, daß das Gewissen nicht dem erlernten Wissen ausgeliefert ist. Zwar sind die Speicherung von Kenntnissen und der geschulte Intellekt oft für ein konkretes Verständnis unverzichtbar; sie haben aber bei einer sittlichen Erkenntnis, die das Gewissen vermittelt, lediglich dienende Funktion. Deshalb kann weder der Wille noch eine Emotion mit Hilfe des Wissens eine Gegenwelt des Gewissens entwickeln. Das Gewissen mißt entschieden nach eigenen Maßstäben. Diese hat zwar jede Person in sich; sie kommen aber nur durch persönliche Übung zum Tragen. Da die höchstpersönliche Sphäre seit Generationen vernachlässigt wird, ist Bildung selten geworden. Aber gerade deshalb ist zu betonen, daß Ungeschulte mit geringerem Wissensstand einen höheren Bildungsgrad haben können als Examinierte[52]; denn die Bildung des Gewissens beginnt, wie jede Bildung, bei der Herzensbildung, der Logik des Herzens (Pascal). Die postmoderne, feilgebotene Gewissensfreiheit ist nicht mehr die Freiheit zur Gewissensentscheidung, die den Grundrechten entspricht; sie soll vielmehr dahin verstanden werden, daß der persönliche Wille die Freiheit hat, sich vom Gewissen loszusagen. Das hat zur Folge, daß eine Morallosigkeit die nächste nach sich zieht. Es kann deshalb nicht verwundern, daß auch Gerichte dem Trugschluß des Zeitgeistes[53] erliegen und ihr Versuch, zu einem »interessengerechten Ausgleich und zur Vertragstreue andererseits zu gelangen«, hinter Wahrheit und Recht herhinkt, wie sich belegen läßt[54]:

---

50 Das BAG schließt sich den Argumenten der Initiative internationaler Ärzte zur Verhütung des Atomkrieges (IPPNW) an, damit das Medikament nicht »im Falle eines Krieges an verstrahlte Soldaten« gelangt und das Erbrechen »bei einer nuklearen Auseinandersetzung mit Sicherheit massenweise auftreten würde« (Zitate aus BAG 1989, vgl. Anm. 6, in der Reihenfolge B I 3 e, B I 3 b und d der Entscheidungsgründe). Auf diese Weise soll die Führbarkeit eines Atomkrieges in Frage gestellt werden, weil Zivilisten und Soldaten vor der Alternative stehen, entweder in die ABC-Schutzmaske zu erbrechen und zu ersticken oder die Maske herunterzureißen und sich der Verstrahlung aussetzen.

51 Gemeint ist eine geheime Gegenwelt gegen die Bevormundung durch eine Diktatur: H.-E. Richter, Vorstandsmitglied der IPPNW seit 1982, in: Ders., Die Chance des Gewissens, 1988, S. 24.

52 Ein ausreichender Bildungsstand hätte den Arbeitnehmer zu der Erkenntnis befähigt, daß er mit seiner Arbeit dort helfen muß, wo die Linderung von Leiden sofort möglich ist; die Versagung dieser Hilfe ist inhuman und deshalb sittenwidrig.

53 Mit dem Hinweis »tempora mutantur ...« versuchen sich seit tausend Jahren die Täter zu exkulpieren. Demgegenüber: »Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln (Goethe, *Faust I*, Die Nacht); vgl. Anm. 29.

54 BAG 1989, a.a.O., und B I 2 b ff Satz 1 der Entscheidungsgründe.

4. »Erziehung durch Entzug«, Modell postmodernen Zwangs

a. Ideologische Forderungen: Der postmoderne Mensch sieht seine Erfüllung in der eigenen Kompetenz und maßt sich ein bequemes und verantwortungsloses Anspruchsdenken an. Deshalb muß er zwangsweise angehalten werden, umzudenken und ggf. Nachteile in Kauf nehmen. Die Konsequentialisten selbst verzichten auf eine Begründung ihrer Kontrollfunktion.
b. Konsequentialistische Vorgabe: Historische Moralvorstellungen sind als inhuman bekannt. Deshalb besteht eine Bereitschaft, der konsequentialistischen Prämoral zu folgen; denn die Zielvorgabe ist fortschrittlich: Verhinderung von Kriegen, Durchsetzung des Umweltschutzes usw. Um solche Ziele ins Blickfeld zu rücken, werden theoretische Kombinationen konstruiert, ohne daß es eines Kausalzusammenhangs bedarf. Das Ziel, ein größeres Übel zu bannen, indem kleinere Übel verordnet werden, ist sittlich gut. Die damit verbundenen Nachteile müssen Einzelpersonen (z.B. dem Arbeitgeber), Personengruppen (z.B. der Belegschaft, ggf. der Völkergemeinschaft) zugemutet werden. Moralische Ziele lassen sich nur ohne moralische Skrupel verwirklichen. Dazu bedarf es eines Lernprozesses, die Orientierungspolaritäten Gut und Böse zu egalisieren und hinderliche Differenzen konsequent abzulehnen. Das kann dazu führen, Aggressor und Defensor, Polizeibeamte und Terroristen, gleichrangig einzustufen; dazu neigen die Medien in der Praxis.
c) Pragmatische Begründung: Die Erzwingung der Entwaffnung oder die Durchsetzung von Umweltschutzmaßnahmen hat höchsten politischen Rang. Die Minderheiten, die diese Einsicht international vertreten, kommen mit nationalen Rechtsordnungen in Konflikt. Grundsatzprozesse sind wegen ihrer multiplikativen Wirkung vorteilhaft für die Verbreitung der Ideologie; dazu ist auch die Verunsicherung der Bevölkerung hilfreich.
d. Rechtliche Relativierung: Wer sich für die Verbreitung des ideologischen Gedankengutes einsetzt und der Menschheit neue Zukunftsperspektiven eröffnet, darf zu jedem Mittel greifen, zum Vertragsbruch und zur Arbeitsverweigerung, zum Medikamentenentzug und zur Verordnung von Siechtum; die gute Absicht rechtfertigt ihn.[55] Wer aber den inhumanen Schädigungsabsichten, die das kleinere Übel zulassen wollen, nicht folgt, ist verantwortungslos und Komplize der Realpolitiker und Richter; diese neigen dazu, kleinere Übel auszuräumen, aber den großen Gefahren nicht entgegenzutreten. Sie behindern den gesellschaftlichen Fortschritt, soweit sie nach Recht und Unrecht unterscheiden. Wer mögliche Katastrophen, die sich nicht ausschließen lassen, nicht rechtzeitig und entschieden mit idealen Mitteln bekämpft, ist ein Menschenfeind. Vor solchen Zielen sind Recht und Unrecht bedeutungslos und austauschbar.

55 Die Verweigerung vertraglicher Pflichten und die Verordnung von Leiden sollen als Mittel zum Zweck erlaubt sein, BAG, ebd. Aber Spekulationen stellen keinen Fundus dar, mit dem sich Handlungen oder Unterlassungen moralisch begründen lassen; eine irreale Absicht kann sich immer erst nachträglich auf Fakten reduzieren.

5. Eigendynamik

Die Orientierung an der irrealen Absicht soll die persönliche Entscheidung bestimmen. Anschließend soll sie öffentlich bestätigt werden und gefestigte Rechtsüberzeugungen mit fremden Zwang konfrontieren. Dennoch rechtfertigt die Absicht die negativen Auswirkungen aller Maßnahmen. Sie werden durchgesetzt, weil sie neue »außersittliche Werte« maximieren könnten, mögen diese nun materielle, ästhetische oder humane Ziele suggerieren. Generalklauseln und Grundrechte werden von dem Rechtssatz abgelöst: Sittlich verhält sich derjenige, der sich für das größtmögliche Glück der größtmöglichen Personenzahl einsetzt (Jeremy Bentham). Eine konsequentialistische Opposition meldet Zweifel an, ob das wünschenswerte Glück einer Lustmaximierung für möglichst viele eine Legitimation erzeugen kann; es scheint ihr wegen des begrenzten egoistischen Vorteilsdenkens (realer Utilitarismus) unbedenklicher zu sein, die irreale Absicht auf eine allgemeine »Wertsteigerung der Welt« auszudehnen. Diesem idealen Utilitarismus folgt das Bundesarbeitsgericht. Es entspricht dem Wunschbild eines Vertragspartners (Arbeitnehmer) und bestätigt dessen Rechtsphantom als Rechtfertigung für die Arbeitsverweigerung; denn die politisch-irreale Absicht hatte der Arbeitnehmer durch seine Arbeitsverweigerung objektiviert. Das Gericht setzt sich über die Beweislastregelung hinweg und sieht sich der Bewertung der sittlichen Gegenposition des Arbeitgebers enthoben.[56] Der Arbeitgeber seinerseits kann im Gegenzug weder die Erfüllung des Vertrages (z.B. das Arbeitsentgeld) verweigern noch den Vertrag kündigen. Die gerichtliche Argumentation dient lediglich dazu, über den Verfahrensablauf die prämoralische Einschätzung mit der postmoralen Entscheidung zu identifizieren. Die Rechtssicherheit bleibt auf der Strecke. Die Rechtsfindung gibt die Modi des *social engeneering*[57] wieder.

V. Resümee

Von der industriellen Massengesellschaft wird die postmoderne Gerechtigkeit, die auf Wahrheitssuche verzichtet, vorerst hingenommen. Die abwartende Passivität mag darauf beruhen, daß eine Gegenkraft willkommen ist, welche die totalitären Ideologien, die ihre politischen Vorstellungen immerhin für realisierbar

---

56 Eine abgeschwächte Rationalität erleichtert Legitimationsmöglichkeiten, die sich juridisch nutzen lassen (N. Luhmann, Die soziologische Beobachtung des Rechts, 1986, S. 31f.). Aber selbst dann wäre das BAG nicht entbunden gewesen, die Arbeitgeberposition von Amts wegen zu prüfen, ob sie nun von ähnlicher sittlicher Qualität wie die Arbeitnehmerargumentation gewesen ist. Wie wäre ein rechtliches Patt infolge einer moralischen Konkurrenz unter Vertragspartnern rechtspolitisch zu lösen? Vgl. Anm. 7 und 9; auch W. Gast, a.a.O., nennt keine Lösung. Siehe H. Hohn, Die Freiheit des Gewissens, a.a.O., S. 321ff.

57 Eine hinreichende Rechtssicherheit forderte schon BVerfGE 69, 1, 27ff. zu Art. 4 Abs. 3 GG, im Gegensatz zu BAG 24. Mai 1989, BB 1990, S. 212, unter B I 2 b ff Satz 1 der Entscheidungsgründe. Denn »wichtig ist ... die Realität, in der wir leben, wie eine Erzählung zu gestalten ... zu einer neuen psychischen Aktion«, so Valerio Adam in den sechziger Jahren; heute E. Drewermann, der »ein priesterlicher Mensch, ein Dichter, ein freier Schriftsteller, ein Narr, ein Träumer« sein möchte, DT 28. Mai 1992, S. 2.

halten[58], zu bekämpfen scheint. Dazu ist die konsequentialistische Ethik jedoch nicht geeignet, weil sie korrumpiert. Da sich die Absicht zur Weltverbesserung auf eine narzistische Autonomie stützt, die für die Wohlstandsgesellschaft typisch ist, fehlt die Kontrolle durch Selbstdisziplin. Der Konsequentialist will seinen geistigen Intimbereich einem politischen Spektakel dienlich machen und stellt dazu seine Unausgegorenheiten mit Akribie zur Schau. Schlimmer ist aber, daß die Multiplikationswirkung mit höchstrichterlicher Hilfe gelingt, wenn auch aufgrund der Ver-rücktheit, der bloßen Absicht einen Rechtsanspruch zuzuweisen und »einfache Gedanken schon für Ereignisse zu halten«[59]. Dann dienen Menschenwürde, Recht und Billigkeit, Treu und Glauben und die guten Sitten nur der Dekoration gegenläufiger Entscheidungen, exaltieren zum Protest gegen die Sittlichkeit und enden in der Paradoxie des Rechtsstaates. Das Billigkeitsrecht wird zum Schelmenstück (John Selden).

Der Tod und das Absurde bei Albert Camus

Zum 80. Geburtstag des Philosophen am 7. November 1993

Von Alexander Lohner

1. Die Sinnfrage und das Absurde

Mit vielen anderen Denkern und Philosophen stellt Albert Camus fest, daß eine einzige Frage im Zentrum der Philosophie steht und stehen muß, nämlich die Frage nach der letzten Sinnhaftigkeit der Wirklichkeit und der Gutheit des Seins. Camus beginnt seinen *Mythos von Sisyphos* mit den Worten: »Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie. Alles andere – ob die Welt drei Dimensionen und der Geist neun oder zwölf Kategorien habe – kommt erst später. Das sind Spielereien; zunächst heißt es (hier) Antwort geben.«[1] Es ist bekannt, welche Antwort Camus auf diese fundamentale Frage gibt: das menschliche Leben ist »absurd«. Die Absurdität ist das zentrale Thema in Camus' gesamtem Werk. Dabei ist für Camus das Absurde die Diskre-

58 Vgl. Lenin, der auf die Entschuldigung eines Apparatschiks (»Ich habe die beste Absicht«) erklärte: »Von Absichten wird das Volk nicht satt«. Er schickte den Genossen in die sibirische Verbannung, um dort seinen Geist über seine Absichten hinaus üben zu können.

59 C. Pavese, in: *Dreißig Tage* 12/1991, S. 3. Rechtsstaatliche Krisen beruhen auf falschem Denken.

1 A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*. Ein Versuch über das Absurde. Mit einem kommentierenden Essay von L. Richter. Düsseldorf 1959, S. 9.

panz zwischen der Glücks- und Harmoniesuche des Menschen und den Schwierigkeiten und Hemmnissen, die sich dieser Suche in den Weg stellen. Der bei Camus sehr weit gefaßte Begriff des Absurden enthält vieles: die Sterblichkeit des Menschen und seine unstillbare Sehnsucht nach ewigem Glück, die Diskrepanz zwischen seiner Erfahrung einer leid- und widerspruchsvollen Welt und seinem Verlangen nach rationaler Luzidität und ontischer Gutheit, die Sinnwidrigkeit des Lebens und sein Verlangen nach Sinn und absolutem Wert.[2] Dabei ist die Absurdität keine ontische Größe, sie »besteht« nicht außerhalb der menschlichen Wirklichkeit. Erst durch den Menschen, der wie ein Fremder ist in einer ihm feindlichen Umwelt, ergibt sich die Situation des Absurden. Die außermenschliche Natur in ihrer strikten Gesetzhaftigkeit und Ordnung ist an sich wertneutral. Die Absurdität ist dadurch gegeben, daß die Natur dem feinen Wertschaffen des Menschen gegenüber gänzlich indifferent ist. Sie wirkt gemäß der ihr eigenen Gesetzlichkeit und kann so dem menschlichen Planen und Hoffen destruktiv in die Quere kommen. Die blinde Naturordnung besitzt keinerlei Wertorgan für die Ordnungen, die der Mensch in spirituell-moralischer, kultureller, politischer oder religiöser Hinsicht entwirft. Camus stellt fest: »Die primitive Feindseligkeit der Welt, die durch die Jahrtausende besteht, erhebt sich wieder gegen uns. Eine Sekunde lang verstehen wir die Welt nicht mehr. (...) Die Welt entgleitet uns: sie wird wieder sie selbst. Die gewohnheitsmäßig maskierten Kulissen werden wieder, was sie wirklich sind. Sie rücken uns fern. (...) Diese Dichte und diese Fremdartigkeit der Welt sind das Absurde.«[3] An anderer Stelle sagt Camus im *Mythos von Sisyphos*: »An sich ist diese Welt nicht vernünftig – das ist alles, was man von ihr sagen kann. Absurd aber ist die Gegenüberstellung des Irrationalen und des glühenden Verlangens nach Klarheit, das im tiefsten Innern des Menschen laut wird.«[4] Gerhard Stuby interpretiert das Absurde bei Camus folgendermaßen: »Der Tod, die Vielfalt der Wahrheiten und der Dinge, die keinen einenden Grund erkennen lassen, die Oberflächlichkeit des Wirklichen, hinter der doch eine tiefe Unergründlichkeit liegt, der Zufall auf der einen Seite und der begegnende Mensch auf der anderen Seite sind die sich widersprechenden Pole des Absurden, die in ihrer Unüberwindlichkeit, in ihrem tiefen Zwiespalt zugleich seinen Tatbestand ausmachen.«[5] Dieses Thema ist nicht neu, und Camus stellt es auch nicht als solches dar. Es ist das Thema der pessimistischen französischen Moralisten (Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, Fontenelle, Chamfort, Stendhal), die Andler[6] als Vorläufer Nietzsches bezeichnet hat. Es ist notwendigerweise unmöglich, die Tatsache des Absurden zum Objekt philosophisch-erkenntnistheoretischer Überlegungen zu machen. Die Absurdität ist ja die Diskrepanz zwischen der erlebten Irrationalität und der Suche des Menschen nach Licht und Klarheit. So gesehen läßt sich die Absurdität der Welt auch

2 Vgl. G. Brée, Albert Camus. Gestalt und Werk. Hamburg 1960, S. 229.

3 A. Camus, a.a.O., S. 17f.

4 Ebd., S. 23.

5 G. Stuby, Recht und Solidarität im Denken von Albert Camus. Frankfurt a.M. 1965, S. 59.

6 Vgl. C. Andler, Nietzsche, sa vie et sa pensée. Paris 1920ff., Bd. 1, S. 157-233; vgl. dazu: G. Stuby, a.a.O., S. 59f.

nicht philosophisch »beweisen«. Immerhin hat auch die Gegenpartei der »blinden Vernunft« (wie Camus sagt) keinen Beweis für die Sinnhaftigkeit des Seins zu liefern. »Auch der Verstand sagt mir also auf seine Weise, daß diese Welt absurd ist. Sein Widerpart, die blinde Vernunft, tut vergeblich so, als wäre alles klar; ich wartete auf Beweise und wünschte, sie hätte recht. So vielen anmaßenden Jahrhunderten zum Trotz, ja – auch so vielen und beredten überzeugungskräftigen Männern zum Trotz weiß ich, daß es falsch ist. Auf dieser Ebene zumindest gibt es, wenn ich nicht wissen darf, kein Glück. Diese allgemeine, praktische oder moralische Vernunft, dieser Determinismus, diese alles klärenden Kategorien haben für einen aufrichtigen Menschen etwas Lächerliches. Sie haben mit dem Geist nichts zu tun. Sie leugnen seine tiefe Wahrheit: daß er in Fesseln liegt.«[7]

Die Frage, die Camus' Werk durchzieht, ist, wie man sich angesichts dieser Situation verhalten soll. Seine Antwort ist in gewissem Sinne eine Philosophie des Weitermachens, die Haltung des heroischen »Trotzdem«. Camus nennt diese Haltung des trotzdem Weitermachens »Empörung« oder »Revolte«. Sisyphos ist in diesem Sinne ein Held des Absurden, da er diese Haltung verwirklicht. Das Tragische an seiner Figur ist, daß er das ganze Ausmaß seiner unglücklichen Lage kennt: über sie denkt er während des Abstiegs nach. Diese klare Einsicht, die seine Qual ausmachen sollte, vollendet gleichzeitig seinen Sieg. Denn die Erkenntnis der eigenen absurden Daseinssituation bedingt – wir werden das noch genauer sehen – die Möglichkeit der individuellen Freiheit. Camus spricht von der »Bewußtseinsregung« und dem »endgültige(n) Erwachen«[8] des Menschen, der sich bewußt mit seiner absurden Existenz auseinandersetzt. Camus spricht davon, daß diese Erkenntnis des Absurden und der daraus resultierende Wille zum Weitermachen eine besondere Leidenschaft ist bzw. wecken kann. »Ist die Absurdität erst einmal erkannt, dann wird sie zur Leidenschaft, zur herzzerreißendsten aller Leidenschaften.«[9] Entschieden lehnt Camus jeden Versuch ab, dem Widerspruch der menschlichen Situation zu entkommen, indem man die Irrationalität der Welt leugnet und ihr einen philosophischen, politischen oder religiösen Sinn aufprägt. Camus sieht in diesem Versuch eine Art geistig-philosophischen Selbstmord, »absurde Logik«[10], sei es, daß diese Flucht ins Mystische geht[11] oder im Sinne des Kierkegaard'schen Sprunges (in den paradoxen Glauben)[12] geleistet wird. Auch andere philosophische Systeme wie die Existenzphilosophie Karl Jaspers'[13], aber auch die Phänomenologie Husserls[14] zählt Camus zu diesen philosophischen Fluchtversuchen.

---

7 A. Camus, a.a.O., S. 23.

8 Ebd., S. 16.

9 Ebd., S. 24.

10 Ebd., S. 32.

11 Vgl. ebd., S. 33ff.

12 Vgl. ebd., S. 36ff.

13 Vgl. ebd., S. 26.

14 Vgl. ebd., S. 28f.

2. Die Funktion der Jenseitsvorstellungen

Zu diesen Versuchen, den Widerspruch zwischen dem Irrationalen der Welt und der Sehnsucht nach Heil zugunsten letzterer aufzulösen, rechnet Camus auch die religiösen Jenseitshoffnungen: Ursprung aller jenseitigen Welten, die Menschen projizierend entwerfen, ist das unauslöschbare Verlangen des menschlichen Geistes nach Einheit, das Bedürfnis, Sinn und Vernunft zu finden in einer absurden, ungeordneten Welt. Diese Projektion ist – nach Camus – durchaus notwendig, denn Einheit, Glück, absolute Vernunft usw. sind Ideen, die zwingend aus der Sinnfrage des reflektierenden Geistes hervorgehen. Der mentale Entwurf jenseitiger Welten ist vom Menschen her gesehen also als Manifestation seiner sinnfordernden Vernunft zu verstehen, die in ihrem Verlangen nach letzten teleologischen Strukturen und Zielpunkten allerdings zwangsläufig vor dem Absurden scheitern muß. Camus gesteht diesen Projektionen durchaus einen Wert zu: ihre Aufgabe besteht in ihrer Funktion, als normative und regulative Ideen die positive Gestaltung der diesseitigen, realen Welt zu initiieren. Das bedeutet: Diese Ideen dürfen nicht in eine fernliegende, spekulativ anvisierte jenseitige Welt projiziert werden, sondern müssen als innerweltliche Handlungsmaxime verstanden werden, wobei allerdings auch der unbeugsame und kategorische Versuch einer Realisierung dieser Ideen von Schaden sein kann, insofern eine kompulsive Umsetzung Gewalt, Ungerechtigkeit, Unfreiheit, Tyrannei und Rücksichtslosigkeit zur Folge haben kann. Die Verlagerung dieser sinnfordernden Ideen in jenseitige Bereiche ist also nicht nur deshalb problematisch, weil sie so von den realen, innerweltlichen Problemen ablenken, sondern weil ihre Hypostasierung und Überhöhung Fanatismus und unrealistische Kompromißlosigkeit hervorrufen können. Ein Beispiel hierfür ist der Priester Paneloux in *Die Pest*[15], der in seiner ersten Predigt die ausgebrochene Seuche simplifizierend und zugleich unbarmherzig als gerechtes Strafgericht Gottes deutet.

3. Der Tod

Camus hat sich mit dem Tod in diversen Werken beschäftigt. Der Selbstmord steht im Mittelpunkt des *Mythos von Sisyphos* und des Stücks *Die Besessenen*; die Tötung eines anderen um des Geldes willen ist das Thema von *Der glückliche Tod* und *Das Mißverständnis*; den Tyrannenmord behandeln *Caligula* und *Die Gerechten*; der im Vollzug eines Todesurteils vollstreckte Tod ist thematisiert in *Der Fremde* und ebenfalls in *Die Gerechten*; den vom Schicksal verhängten Tod stellen *Die Pest* und *Der Belagerungszustand* dar; der Massenmord ist Thema von *Der Mensch in der Revolte*.[16]

Der Gedanke der Sterblichkeit des Menschen und der Absurdität seiner Existenz gehören für Camus auf das Engste zusammen. Er läßt Caligula in dem

15 A. Camus, *Die Pest*. Übersetzt von G. Meister. Reinbek 1982.

16 Vgl. A. Pieper, Albert Camus. München 1984, S. 94f.

gleichnamigen Theaterstück sagen: »Die Menschen sterben, und sie sind nicht glücklich.«[17] Das Faktum seiner Endlichkeit bedingt und demonstriert die Absurdität des Lebens. Ist mein Leben aber letztlich »absurd«, relativiert sich die Bedeutung alles dessen, was ich erfahre und erlebe, aufbaue und leiste. Der Tod zerstört vor allem aber auch die Sinnhaftigkeit aller Glückserfahrungen, die ich im Leben machen konnte, wobei das spezifisch sinnlich-leibliche Glücksverständnis Camus' zu beachten ist. Camus' Beschäftigung mit Leben und Tod ist durchherrscht von seiner Hochschätzung der menschlichen Wirklichkeit des Sinnlich-Leiblichen, wie sie vor allem in seinen frühen Werken zum Ausdruck kommt. In seinem Essay-Band *Hochzeit des Lichts*[18] thematisiert Camus eindringlich diesen harmonischen Einklang mit der außermenschlichen Natur. In immer neuen Wendungen von grandios-hymnischer Schönheit preist Camus das Einssein von Mensch und Natur. Er schildert das Wogen des Meeres, die Kraft des Windes, die glühende, alles durchdringende Hitze des Sonnenlichtes usw. Er beruft sich bei diesem Einheitsdenken explizit auf Plotin. Camus hat sich während seines Studiums an der Universität Algier gründlich mit der neuplatonischen Philosophie beschäftigt. In gewissem Sinne verendlicht Camus Plotins auf das Transzendente zielende Einheitsmystik und verlagert sie ins Innerweltliche, Irdische.[19] Die Vereinigung mit der Transzendenz wird mit dem ekstatischen Naturerleben identifiziert bzw. als solches enthüllt. In seltenen Glücksmomenten, wenn die Kontemplation oder Ekstase zu einer wirklichen Identifikation und Verschmelzung mit der Welt führt, absorbiert die Natur gleichsam das menschliche Selbst in einer Art liebenden Umarmung.[20] Die temporären Erfahrungen harmonischen Einsseins mit dem Kosmos befreien den Menschen aber nicht wirklich aus seiner absurden Daseinsweise. Das wird deutlich an der Gestalt des Patrice Meursault in Camus' Roman *Der Fremde*.[21] Meursaults Denken ist sehr auf sinnliche Qualitäten (z.B. optische Wahrnehmungen) reduziert. Meursault lebt in einem unmittelbaren, sinnlichen, präreflexiven Weltbezug, einem ganzheitlich-sinnlichen Sichverhalten, in dem Sinnlichkeit, Verstandesmäßiges und Psychisches nicht zu trennen sind. Meursaults Weltbezug

---

17 A. Camus, Dramen. Übersetzt von G. Meister. Reinbek 1959, S. 23.

18 Ders., *Hochzeit des Lichts*. Zürich 1981.

19 Vgl. Camus' Philosophische Examensschrift, die er 1936 an der Universität Algier unter dem Titel *Métaphysique chrétienne et Neóplatonisme* eingereicht hat: A. Camus, *Christliche Metaphysik und Neuplatonismus. Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie*, 1936, aus dem Nachlaß herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von M. Lauble. Reinbek 1978; vgl. dazu: H.R. Schlette, Albert Camus' philosophische Examensschrift »Christliche Metaphysik und Neuplatonismus«, in: Ders. (Hrsg.): Wege der deutschen Camus-Rezeption. Darmstadt 1975, S. 319-356; außerdem: M. Lauble, Vom Evangelium zur Metaphysik. Über Albert Camus' philosophische Examensschrift, in: Ders. (Hrsg.), Der unbekannte Camus. Zur Aktualität seines Denkens. Düsseldorf 1979, S. 36-73.

20 Joseph Hermet schreibt: »C'est bien d'une sorte d'extase nocturne ou diurne qu'il s'agit, quand la contemplation conduit ainsi à une véritable identification avec le monde. Dans ces moments privilégiés, en effet, l'homme coïncide avec l'univers parce qu'il y a, entre eux, accord parfait dans une fusion telle que la nature absorbe le moi dans une sorte d'étreinte amoureuse«: J. Hermet, A la rencontre d'Albert Camus. Le dur chemin de la liberté. Paris 1990, S. 33.

21 A. Camus, *Der Fremde*. Übersetzt von G. Goyert u. H.G. Brenner. Reinbek 1982.

läßt sich als ein inniges Verschmolzensein mit der Natur kennzeichnen. Aus diesem originären Weltverhalten, für das es nichts als die Realität des Sinnlich-Leiblichen gibt, versteht sich die Indifferenz, mit der Meursault allem begegnet, was dem alltäglichen, wissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Denken und Werten als Sinn und Wahrheit erscheint. Allein das dem Menschen in der Sinnlichkeit Gegebene stellt für Meursault einen unfraglichen »Wert« dar, ist »wahr« und »sinnvoll« – alles andere befindet sich in einer Sphäre, die für Meursault unverständlich und unzugänglich ist, in der er ein »Fremder« ist. Nichts vermag Meursault aus dieser Indifferenz zu wecken, weder der Tod der eigenen Mutter noch eine am gleichen Tag angeknüpfte Liebesbeziehung, die für ihn allerdings das bloß Erotisch-Sexuelle nicht transzendiert, noch die berufliche Karriere. Der Roman *Der Fremde* schildert die allmähliche Bewußtwerdung seines Helden, d.h. die durch die Zäsur der von Meursault abgefeuerten Todesschüsse am Strand initiierte Loslösung von der unmittelbar-symbiotischen Weltverhaftetheit zu einer etwas mehr distanziert-reflektierenden Wirklichkeitsbeziehung, wobei der primordial-symbiotische Weltbezug bei Meursault allerdings stets vorherrschend bleibt. Allen Erfahrungen, Erlebnissen und Menschen, auch während des Prozesses und seiner Verurteilung zum Tode, widmet er die gleiche Aufmerksamkeit. Alles ist für ihn gleich-wertig, gleich-gültig, nichts wird von ihm präferiert, da sich alles gleich sinnvoll oder sinnlos, weil gleich selbstverständlich und »natürlich« – wie Meursault gerne sagt – vor ihm ausbreitet.[22] So sehr Camus also mit der symbiotischen Naturbeziehung sympathisiert, demonstriert die Gestalt des Meursault doch, daß auch ein solches Mitleben und Mitempfinden mit der Natur die entfremdete Daseinsweise des Menschen nicht wirklich aufzuheben vermag – wie einige Lebensphilosophen meinten (Klages, Spengler u.a.) –, denn Meursaults präreflexiver Weltbezug bedingt seine Fremdheit in der sozialen Welt, wie umgekehrt das Leben in der sozialen Welt mit ihren Wertvorstellungen, Normen und Idealen die absurde Diskrepanz zwischen dem Sinnstreben des reflektierenden Geistes und seiner Welterfahrung hervorruft.

Weil der Tod die Möglichkeit sinnlich-körperlicher Glückserfahrungen vernichtet, ist er notwendigerweise destruktiv und sinnwidrig: der Feind des Menschen und des Lebens. Justament in seiner Destruktivität ist der Tod die radikalste Manifestation der Absurdität, die Verdichtung der vollkommenen Sinnlosigkeit und Undurchschaubarkeit des menschlichen Daseins. Michael Lauble hat in seinem Werk »Sinnverlangen und Welterfahrung« darauf hingewiesen, daß sich die Erfahrung des Todes als Negation und Destruktion menschlichen Daseins in Camus' Werken und Denken im Laufe der Zeit verschärft hat. Der Zug der Gewalttätigkeit und Nichtverstehbarkeit des Todes tritt immer dominierender hervor.[23] Der sinnlose Tod des Kindes Philippe Othon in *Die Pest* ist für den Arzt Rieux – Camus' Sprachrohr in diesem Roman – der Beweis und deutlichste Manifestation der

22 Vgl. P. Kampits, Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus Albert Camus'. Salzburg 1968, S. 24.

23 M. Lauble, Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit. Düsseldorf 1984, S. 112.

Absurdität des menschlichen Daseins. In einer Welt, in der unschuldige Kinder sterben müssen, verbietet sich jede Art sittlicher, religiöser oder politischer Rechtfertigungsversuche. Daß Kinder unter Schmerzen sinnlos sterben, wird Rieux zum Anlaß der Empörung gegen die Wirklichkeit.

Und doch ist Camus' Sichtweise des Todes nicht nur einseitig, sondern eigenartig ambivalent: zum einen ist der Tod stets ein entsetzliches Faktum, das dem Leben in seiner Fülle und Schönheit rüde und brüsk ein Ende setzt, zum anderen aber ist dieses Leben gerade durch das Faktum, daß es endlich ist, erst befähigt, Existenz, d.h. Eigentlichkeit und Ganzheit, zu sein. Camus teilt Heideggers Gedanken vom Sein des Menschen »zum Tode«, d.h. von der Existenzwerdung des Menschen im Angesicht des Todes. Das Bewußtsein um die eigene Sterblichkeit erhellt – nach Heidegger – intensivst den Aspekt der Dringlichkeit meines Lebens. Was ich bis zu meinem Tode nicht geleistet habe, kann ich überhaupt nicht mehr leisten. Mag auch das eine oder andere Werk und Unternehmen von der Nachwelt fortgeführt werden können, meine Selbstwerdung und Existenzverwirklichung kann nur ich allein und niemand aus meiner Nachwelt leisten. Heidegger formuliert es so: »Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Weltsein schlechthin.«[24] Heidegger verwendet die paradoxe Formulierung vom Tode als der »Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens«.[25] Der Tod ist »die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit«.[26] Wenn das Dasein vor dieser Möglichkeit seiner selbst steht, mit dieser seiner ureigensten Möglichkeit konfrontiert wird, ist es auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen und insofern sind alle Bezüge zu anderem Dasein aufgehoben. »Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. (...) So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit.«[27] Camus teilt diese Sicht des Todes: die permanente Möglichkeit des eigenen Todes wirft den Menschen radikal auf die Gegenwart zurück, da jede Zukunft durch die stets vorhandene Todesbedrohung unsicher und fragwürdig erscheint. So ist es das Todesfatum, welches die Vergänglichkeit und Kontingenz des Menschen begründet und zugleich bloßlegt. Durch den Tod vollzieht sich aber auch die spezifische Umgestaltung und Mutation der Zeit: sie wird zum Medium der menschlichen Existenzfindung und Vereigentlichung. Denn der Tod ist niemals nur das Futurum, sondern immer schon im Leben des Menschen selbst anwesend. Immer wieder erfahre ich den Tod am Anderen. Die permanente Anwesenheit des Todes zeigt sich nicht nur im körperlichen Verfall, sondern in einer Vielzahl von Formen der Zerrissenheit und der Spaltung des Daseins und des Seinszusammenhanges. Krankheit, Trennungen (man beachte die häufige Verwendung des Begriffes »séparation« in Camus' Werk *Die Pest*), Einsamkeit, jedes Herausgedrängtsein aus dem harmonischen Kontext der Natur

24 M. Heidegger, Sein und Zeit. Gesammelte Werke II, hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1976, S. 333.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Ebd.

usw. sind Vorschattungen des Todes im Leben jedes Menschen, Signale seiner Sterblichkeit. Insofern diese Vorschattungen des Todes das menschliche Leben durchziehen, sind die punktuellen Glückserfahrungen des Menschen auch kein Argument gegen die Absurdität des Lebens, denn diese Glückserlebnisse gleichen die negativen Dimensionen des Daseins nicht nur nicht aus, sondern kontrastieren und verdeutlichen diese nur noch schmerzhafter. Der Tod hat aber noch eine andere Dimension. Er allein nämlich konstituiert erst die individuelle Freiheit des Menschen. Er vernichtet, befreit aber auch. Das Wissen darum, daß er sterben muß, befreit den Menschen auch von allen allgemeinen Geboten und Regeln. Durchschaut der Mensch die letztendliche Absurdität des Seins, findet er zur Freiheit des absurden Menschen. Camus führt im *Mythos von Sisyphos* aus: »Je mehr ich hoffe, je mehr ich mich von einer mir gehörigen Wahrheit, von einer Art zu sein oder zu schaffen, beunruhigen lasse, je mehr ich schließlich mein Leben ordne und dadurch beweise, daß ich ihm einen Sinn unterstelle, um so mehr Schranken schaffe ich mir, in die ich mein Leben einzwänge. (...) Das Absurde klärt mich über diesen Punkt auf: es gibt kein Morgen. Das ist von nun an die Begründung meiner tiefen Freiheit.«[28] Die Tatsache, daß ich letzten Endes sterben muß, bedingt und demonstriert die Sinnlosigkeit des Lebens. Ist mein Leben aber sinnlos, relativiert sich die Bedeutung alles dessen, was ich plane und unternehme. Indem ich ohne Beschönigung den Tod als den meine Existenz zeitlich begrenzenden Faktor anerkenne, gewinne ich eine gewisse Art von Freiheit gegenüber den Illusionen, die vor dem Tod haltmachen. So »fühlt der absurde Mensch, der ganz und gar dem Tode zugewandt ist (der hier als die offensichtliche Absurdität verstanden wird), sich losgelöst von allem, was nicht zu dieser leidenschaftlichen Aufmerksamkeit gehört, die sich in ihm kristallisiert. Er genießt eine Freiheit im Hinblick auf die allgemein anerkannten Gebote.«[29] Der absurde Mensch versucht, die ihm verbleibende Zeit in vollem Bewußtsein zu füllen. Für Camus heißt das am Beispiel des Don Juan, von dem er feststellt: »Er war traurig, solange er hoffte«[30]: immer wieder dasselbe tun; nicht aufgeben. In der Wiederholung liegt die akzeptierte Sinnlosigkeit des ewig Gleichen, des ewig Wiederkehrenden. Was Don Juan in Tätigkeit versetzt und antreibt, ist eine Ethik der Quantität, gelebte Intensität – im Gegensatz zum Heiligen, der zur Qualität neigt und nach dem tieferen Sinn und Grund des Seins fragt. »An den tiefen Sinn der Dinge nicht glauben – das ist die Eigentümlichkeit des absurden Menschen.«[31] Man sieht, daß Camus' Einschätzung des Todes eigenartig ambivalent und – trotz der distinkten Betonung der Absurdität des Lebens und des Sterbens – nicht so eindeutig nihilistisch ist wie beispielsweise bei Sartre. Nach Sartre kann nur das Für-sich, das Subjekt, dem Bereich der an-sich-seienden Dinge, den Objekten, sinnstiftend Bedeutung verleihen. Auch die menschliche Realität wird – nach Sartre – nur dadurch bedeutungsvoll, daß das Leben sich permanent engagiert in Richtung auf seine eigene Zukunft hin,

28 A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, a.a.O., S. 52.

29 Ebd., S. 53.

30 Ebd., S. 62.

31 Ebd., S. 63.

von welcher sie ihre Bestätigung erwartet. Die Zukunft ist zu verstehen als Vorentwurf einer Gegenwart, die einmal sein wird, über die wir nicht verfügen und die wir nicht bestimmen, die wir allerdings entwerfen und erwarten können. Die zukünftige Gegenwart wird die vorentworfene Bedeutung, die ich bin, bestätigen und besiegeln oder nicht, immer aber stellt die nachkommende Freiheit zwar nicht unsere gegenwärtige Freiheit dar, wohl aber das Fundament der Möglichkeiten, die wir noch nicht sind. »Deshalb muß man unser Leben so betrachten, als bestehe es nicht nur aus Erwartungen, sondern aus Erwartungen von Erwartungen, die selbst auf Erwartungen warten.«[32] »Das ist eben«, stellt Sartre fest, »die Struktur der Selbstheit: selbst sein heißt, zu sich kommen.«[33] Insofern der Entwurf der Freiheit alleinige Quelle aller Bedeutungen ist, und da der Tod nicht auf dem Fundament unserer Freiheit beruht, kann er dem Leben nur jegliche Bedeutung rauben. »Wenn ich Erwartung von Erwartungen auf Erwartung bin und wenn plötzlich der Gegenstand meiner letzten Erwartung und der, welcher wartet, beseitigt werden, dann empfängt die Erwartung rückblickend den Charakter der Absurdität.«[34] So ist – nach Sartre – nicht nur der Tod sinnlos, er enthüllt auch die Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens selbst. Gegen Heidegger gerichtet stellt Sartre fest: »So ist der Tod niemals das, was dem Leben seinen Sinn verleiht: er ist im Gegenteil das, was ihm grundsätzlich jede Bedeutung nimmt. Wenn wir sterben müssen, hat unser Leben keinen Sinn, weil seine Probleme ungelöst bleiben und weil sogar die Bedeutung der Probleme unbestimmt bleibt.«[35] Camus nimmt gewissermaßen eine mittlere Position ein zwischen Heidegger und Sartre. Der Tod treibt zwar in seiner Destruktivität die Absurdität des Lebens auf die Spitze, zugleich klärt er uns aber über unsere Situation auf. Die hierdurch geschenkte Einsicht befreit den Menschen. Die durch den Tod geschenkte Erkenntnis der Absurdität des eigenen Daseins begründet aber auch jene spezifische Solidarität und Ethik der Menschen untereinander, die Camus anstrebt.

Das wird deutlich, wenn man sich Camus' Reflexionen zum Thema Selbstmord und Mord vergegenwärtigt. Es stellt sich ja die Frage, ob der Mensch angesichts der konstatierten Sinnlosigkeit des Lebens nicht letztlich im Tod sein Heil suchen sollte, um zu demonstrieren, daß das Leben sich nicht lohnt. Ist die gewaltsame Beendigung des Lebens, sei es durch Selbstmord oder Mord, nicht die logische Konsequenz aus der Faktizität des Absurden und somit erlaubt? Camus versucht zu zeigen, daß der freiwillig oder unfreiwillig herbeigeführte Tod keine gültige Schlußfolgerung aus dem Absurden darstellt, daß vielmehr der Imperativ zu leben das einzige vom Absurden abzuleitende Prinzip darstellt, weil das Absurde sich sonst selbst negieren würde. Mit dem Tod des Menschen wird auch das Absurde aufgehoben, dessen Existenz unlösbar mit dem Leben des Menschen verknüpft ist. Wenn das Leben absurd ist und diese Absurdität notwendig und exklusiv mit dem

32 J.-P. Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 1982, S. 678.

33 Ebd.

34 Ebd., S. 679.

35 Ebd., S. 680.

Leben gegeben ist, wird diese Absurdität zu der Lebensaufgabe und Problemstellung, der ich mich zu stellen habe und der ich nicht – durch Selbstmord – ausweichen darf. Wir sahen schon, daß im gleichzeitigen Vorhandensein des Menschen und der Welt als notwendige Konsequenz die Untrennbarkeit des Absurden von beiden begründet liegt. Diese beidseitige Abhängigkeit des Absurden von Welt und Mensch bedeutet: mit der Auslöschung der Welt folgt die Vernichtung des Absurden ebenso wie mit der Auslöschung des Menschen. Selbstmord als Ausweg aus dem Dilemma des Absurden ist daher für Camus keine Lösung. Mit der Vernichtung des Absurden wird eine Zusammengehörigkeit getrennt, die der Kernpunkt der Problemstellung ist. Hieraus folgt Camus' ethische Forderung, der Mensch müsse das Absurde akzeptieren und aushalten, es jedoch keinesfalls als gerecht anerkennen. Der absurde Mensch soll sich gegen sein Schicksal auflehnen und als »Mensch in der Revolte« leben. Selbstmord und Mord sind zwar Handlungen, durch die das Leiden und das Absurde aufgehoben werden, aber sie bedeuten zugleich den endgültigen Triumph der Unmenschlichkeit und des Absurden über die Menschlichkeit. »Leben heißt, das Absurde leben lassen. Das Absurde leben lassen, heißt: ihm ins Auge sehen. Im Gegensatz zu Eurydike stirbt das Absurde nur, wenn man sich von ihm abwendet. Eine der wenigen philosophisch stichhaltigen Positionen ist demnach die Auflehnung (...). Sie ist die ständige Anwesenheit des Menschen bei sich selbst (...), sie ist ohne Hoffnung. (...) Man könnte meinen, der Selbstmord sei eine Folge der Auflehnung. Aber zu Unrecht. Denn er stellt nicht deren logischen Abschluß dar. (...) Der Selbstmord hebt das Absurde auf seine Art auf. Er zieht es mit in den gleichen Tod. Ich weiß aber, daß das Absurde, um sich zu behaupten, sich nicht auflösen darf.«[36] Die Absurdität wird zur ersten, fundamentalen Wahrheit, die bedingungslos anerkannt und akzeptiert werden muß. »Das einzig Gegebene ist für mich das Absurde. Das Problem ist: zu wissen, wie man da herauskommt und ob aus diesem Absurden der Selbstmord zu folgern ist. Die erste und im Grunde einzige Voraussetzung für meine Untersuchung ist, gerade das, was mich vernichtet, festzuhalten und infolgedessen das, was ich gerade darin für wesentlich halte, zu respektieren. Ich habe es als eine Gegenüberstellung und als einen pausenlosen Kampf definiert.«[37] Das bedeutet für den bewußt gewordenen Menschen, daß mit dem Wissen um seine eigene Endlichkeit das Bewußtsein um die Notwendigkeit eines permanenten Kampfes als Auflehnung gegen sein Schicksal einhergehen muß. Der Selbstmord ist das Gegenteil der Auflehnung: er ist Resignation. Da sich das Absurde nicht mit dem Wesen des Menschen vereinbaren läßt, ist die Konsequenz des Absurden die Auflehnung dagegen.[38] Der seiner selbst bewußte Mensch sieht der Absurdität ins Auge, ohne sich mit ihr einverstanden zu erklären. Sein trotziges Weitermachen ist die Revolte: »Diese Auf-

36 A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, a.a.O., S. 49.

37 Ebd., S. 31.

38 Joseph Hermet schreibt: »Tout mouvement de révolte commence par un non. En effet, on ne peut se révolter qu'en se dressant contre une situation injuste et, du même coup, contre celui qui est présumé en être la cause. C'est pourquoi sans l'absurde il ne saurait y avoir de révolte, car elle ne peut débuter sans une opposition qui est négation«: J. Hermet, a.a.O., S. 119.

lehnung gibt dem Leben seinen Wert. Erstreckt sie sich über die ganze Dauer einer Existenz, so verleiht sie ihr ihre Größe.«[39] Annemarie Pieper kommentiert: »Der absurde Mensch erkennt das Absurde an: als Faktum, aber er lehnt es ab: als Norm.«[40] Wenn Leben der einzige Wert, die einzige Norm, der einzige (relative) Sinn des menschlichen Daseins ist, ohne daß damit schon die Prämisse des Absurden aufgehoben würde, dann ist daraus zu folgern, daß zugleich mit dem Selbstmord auch der Mord (auch die Tötung aus Mitleid) verworfen wird. Eine eigene Begründung hierfür erübrigt sich damit von alleine. Oder vielmehr: auf der Tatsache der zugleich und unter denselben Bedingungen gegen das Fatum revoltierenden Mitmenschen begründet sich jene Solidarität der »Schicksalsgefährten«, die Camus vor allem in *Der Mensch in der Revolte* erörtert hat und auf der seine existentialistische Ethik aufbaut. »Der erste Fortschritt eines von der Befremdung befallenen Geistes ist demnach, zu erkennen, daß er diese Befremdung mit allen Menschen teilt und daß die menschliche Realität in ihrer Ganzheit an dieser Distanz zu sich selbst und zur Welt leidet. Das Übel, welches ein Einzelner erlitt, wird zur kollektiven Pest. (...) Aber diese Selbstverständlichkeit entreißt den Einzelnen seiner Einsamkeit. Sie ist ein Gemeinplatz, die den ersten Wert auf allen Menschen gründet. Ich empöre mich, also sind wir.«[41]

4. Camus und das Christentum

Im Dezember 1946 erklärt Albert Camus in einem Vortrag im Dominikanerkloster von Latour-Maubourg unter anderem: »Ich möchte (...) festhalten, daß ich mich nicht im Besitz irgend einer absoluten Wahrheit oder einer Botschaft fühle und deshalb niemals von dem Grundsatz ausgehen werde, die christliche Wahrheit sei eine Illusion, sondern nur von der Tatsache, daß ich ihrer nicht teilhaftig zu werden vermochte. (...). Ich teile mit Ihnen das Grauen vor dem Bösen. Aber Ihre Hoffnung teile ich nicht und werde nie aufhören, gegen diese Welt zu kämpfen, in der Kinder leiden und sterben (...). Mit welchem Recht wollte übrigens ein Christ oder ein Marxist mich des Pessimismus bezichtigen? Nicht ich habe das Elend der Kreatur oder die entsetzlichen Formulierungen des göttlichen Fluchs erfunden. Nicht ich habe diese Nemo bonus gerufen oder die Verdammung der ungetauften Kinder ausgesprochen.«[42] Camus war kein dezidierter Atheist oder Nihilist, er war Agnostiker. Es waren sicher auch zeitbedingte theologische Verengungen und Einseitigkeiten, die Camus von der Kirche fernhielten, so daß Camus mit seinem Protest – wie wir heute sehen – durchaus im Recht war (beispielsweise bezüglich der damaligen theologischen Anschauung vom jenseitigen Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder). Ingrid Di Meglio hat darauf hingewiesen, daß Camus auch von bestimmten Mißverständnissen, an denen er nicht schuldig war, gehindert

39 A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, a.a.O., S. 50.

40 A. Pieper, a.a.O.. S. 102.

41 A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek 1964, S. 27.

42 A. Camus, *Fragen der Zeit*. Übersetzt von G. Meister. Reinbek 1960, S. 73ff.

wurde, sich dem katholischen Glauben zu nähern. Camus lehnt, wie wir sahen, den »Sprung« in einen paradoxen Glauben ab. Es stellt sich aber die Frage, ob Camus' Verständnis des Christentums hier nicht zu sehr »von der tragisch-jansenistisch-protestantischen Linie der christlichen Theologie (...), die in der ›theologia crucis‹ den absoluten Gegensatz zwischen Mensch und Gott und den irrationalen, paradoxen Charakter des Glaubens hervorhebt«[43], beeinflußt ist. Camus' glückliche Seinserfahrung in der Natur des heimatlichen Algerien war mit seinem (von Nietzsche beeinflußten) Bild des Christentums als einer lebensfeindlichen und jenseitsorientierten Macht nicht in Einklang zu bringen, und so votierte er gegen den Glauben, um der Erde und den Menschen treu zu bleiben. Auch hier wäre kritisch zu fragen, ob Camus' Gottesbild nicht neuplatonisch-supranaturalistisch die Transzendenz Gottes einseitig akzentuiert, ohne zu sehen, daß das Christentum in Gott auch – um mit Paul Tillich zu sprechen – das »Zentrum des Seins« und die »Tiefe des Lebens« sieht.[44] Viele Gedanken, die Camus in *Der Mensch in der Revolte* geäußert hat, wurden später von Theologen wie J. Moltmann, R.L. Smith, R. Weth, D. Sölle und J.B. Metz aufgegriffen und in ihre politische Theologie integriert. Camus' Schwierigkeiten mit dem Christentum liegen jedoch tiefer. In seinem Drama *Das Mißverständnis*[45] ist ein alter, fast taubstummer Knecht der einzige, der von Anfang bis Schluß des Stücks – wenn auch meistens im Hintergrund – präsent ist. Er weiß um die tragischen Vorgänge, bleibt aber passiv und greift nicht ein. Insofern ist es berechtigt zu sagen, daß der alte Knecht Symbol ist für Gott, der angesichts des menschlichen Leids schweigt.[46] Es ist also die sogenannte Theodizeefrage, die Camus veranlaßt, zwar nicht die Existenz Gottes zu leugnen, aber einen angesichts des menschlichen Elends schweigenden Gott im Namen der Menschlichkeit zurückzuweisen. Camus' Philosophie ist der entschiedene Protest gegen jeden negligeanten Seinsoptimismus – von dem christliche Theologie in der Tat nicht immer frei war und ist. Wenn das absolute Chaos in Natur und Geschichte alle sittliche Ordnung und alles Gute zu überfluten droht; wenn Egoismus und Bosheit respektlos über alles Gute und alle Harmonie triumphieren, während das Edle und Wahre vom Schicksal zermalmt werden, dann verbietet sich jede Harmonisierung und »Rechtfertigung«. Der Sinn des Leidens, das beispielsweise Kinder in unserer Welt zu ertragen haben, kann bestenfalls im Glauben erfaßt – und ertragen – werden. Aber nicht der Verstand gibt hier die Antwort, sondern Gott hat sie – das jedenfalls ist die christliche Grundüberzeugung – dem Menschen von vorneherein gegeben in der Gestalt des unschuldig leidenden Christus. Doch gerade diesen Glaubensakt konnte und wollte Camus nicht vollziehen. Das mindert nicht seine provozierende Bedeutung für Kirche und Theologie, es sich mit der sogenannten Theodizeefrage nicht zu leicht zu machen, und vor allem, Leid und Ungerechtigkeit entschiedener und mutiger entgegenzutreten.

---

43 I. Di Megli, Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert Camus. Bonn 1975, S. 284.

44 Vgl. ebd., S. 285f.

45 A. Camus, Dramen. Übersetzt von G. Meister. Hamburg 1959, S. 93-146.

46 Vgl. K. Bahners, Albert Camus. Das Mißverständnis. Darstellung und Interpretation. Hollfeld/Ofr. 1984, S. 66f.

Gespräch mit der Todin

Von Theodor Weißenborn

Nun ist Herbst. Der Park ist schon totgesagt, und es bläst ein Wind, der treibt mich vor sich her, ähnlich wie vor sechzig Jahren, als ich, freihändig auf dem Fahrrad fahrend, meine Jacke öffnete und entfaltete wie ein Segel, das ich ihm rechts und links von mir vors Gebläse hielt, und er trieb mich dahin und immerfort geradeaus auf der fast schnurgeraden Chaussee von Kempen am Niederrhein bis Wachtendonk, Aldekerk, Geldern und Kevelaer.

Den Wind im Rücken, lasse ich mich trudelnden, stolpernden Gangs durch die Kastanienallee dem Café zutreiben, mitsamt einigen frühverblichenen fahlgelben Blättern, einem zerknüllten Tempotaschentuch und einer nicht mehr ganz jungen BILD-Zeitung, ich fühle den steten, sanften Schub, der mir das Gehen erleichtert, fühle mich getragen, genieße es, lasse es zu, und so schiebt mich der Wind dahin, wohin ich will, öffnet mir auch noch die Tür zum Pavillon, und erst dort, um die Tür hinter mir zu schließen, muß ich mich ihm widersetzen.

Nicht Regen, aber ein feuchter Nebel weht durch den Park. Herbstlaub fällt von den Zweigen, wird schräg fortgewirbelt, läßt sich davontragen, von da nach dort, matt, widerstandslos, manche Blätter gleiten über die Lichtungen zwischen den Baumgruppen wie Vögel ohne Flügelschlag, und ich denke: tot. Tote Blätter, *feuilles mortes*, wie die Franzosen sagen.

Nicht viele Gäste sind hier. Vielleicht wegen des trüben Wetters. Ich sitze allein am Tisch, zwei oder drei der anderen Tische sind noch frei. Ich blicke durch die große beschlagene Scheibe, in die ich mit dem Ärmel eine klare Stelle gewischt habe, blicke hinaus, verrühre Zucker und Milch und habe nichts zu tun außer diesem: dem Verrühren der Milch und des Zuckers.

Und es ist nichts zu erwarten – aber alles geschieht.

Aus der Tiefe des Parks, auf dem rötlichen Makadamweg, kommt eine hagere, große, ganz in Schwarz gekleidete Frau heran, die an einem schwarzen Stock mit waagrechter Krücke und schwarzem Gummifuß geht. Es ist ein Stock, wie Orthopäden ihn verschreiben. Sie geht sehr langsam, kommt nun auf den Eingang des Pavillons zu, und: *la mort*, denke ich, es ist die Todin.

Der Tod ist im Französischen weiblich, wie auch im Russischen, so daß es bei genauer Übersetzung »die Todin« heißen muß. Ich denke an Turgenjews Novelle von den »lebenden Gebeinen« und denke: das ist die Todin, die Lukerja erscheint, um ihr zu sagen, daß ihr Leben noch bis nach dem Petrifasten währt, und für eine Sekunde durchfährt mich das Gefühl der Zärtlichkeit des turgenjewschen Erzählers, die die Zärtlichkeit des erzählenden Iwan Turgenjew ist, und ich schließe die Augen und öffne sie erst wieder, wie eine Frauenstimme mich fragt, ob ich erlaube, daß man hier Platz nimmt.

Und wie ich aufblicke, sehe ich, daß die Todin da steht und sich setzen möchte. »Aber natürlich!« sage ich, und sie setzt sich, mit einiger Mühe, sie hatte einen

Oberschenkelhalsbruch, sagt sie, aber es geht schon wieder, und nun sitzt sie mir gegenüber, traurig und alt und seufzt – ich weiß nicht so recht, warum, aber, da bin ich sicher, ich werde es bald erfahren.

Die Todin hat meine Gesellschaft gesucht. Vielleicht sucht sie Schutz. Was kann man da tun?

»Sie sind in Trauer?« habe ich behutsam gefragt.

Sie hat zum Fenster hingeblickt und gesagt: »Ich bin immer in Trauer.«

Und als ich sie, wohl etwas verwundert, ansah, fügte sie hinzu: »Es sind so viele, wissen Sie.«

»Ja, weltweit«, sagte ich.

»Auch hier«, sagte sie. »In jeder Sekunde. Bei jedem Ticken. Man kann es hören. Ich höre es immerzu. Vor allem des Nachts. In der Dunkelheit, wissen Sie.«

»Die Geräusche sind dann lauter«, sagte ich.

»Ja«, sagte sie.

Sie trank ein Mineralwasser. Sie sah zum Fenster hinaus, lange Zeit, dann sagte sie: »Vergangene Nacht haben sie gleich zwei geholt.«

»Wer hat wen geholt?« fragte ich.

»Der Leichenwagen«, sagte sie. »Zwei aus dem Heim. Aus dem Pflegetrakt. Nein, eine aus der Intensivstation. Aus der Geriatrischen.«

Ich schwieg.

»Fast jede zweite Nacht«, sagte sie. »Es geht im Aufzug runter. Auf der Bahre. Vom OP neben der Intensivstation direkt runter in den Keller. In den Kühlraum. Da werden sie eingesargt, und dann von der Tiefgarage aus raus und zum Friedhof.«

»So viele?« sagte ich.

»Fast zweihundert jedes Jahr«, sagte sie. »Totiens, quotiens. Soviele Zugänge, soviele Abgänge. Immer konstant. – Sie machen es nachts, damit keiner etwas davon merkt. Das mögen sie nicht.«

»Sie meinen die Heimleitung?«

»Nicht nur die. Auch die Ärzte. Sie mögen es nicht. Man soll es nicht sehen. Sie bringen sie heimlich runter und dann aus dem Haus. Immer des Nachts. Meistens gegen vier Uhr morgens.«

»Und woher wissen Sie das?«

»Weil ich nicht schlafen kann. Ich stehe nachts auf und gehe umher. Durch den Flur. Vom Flurfenster aus, am Ende des Flurs, da kann ich die Ausfahrt der Garage sehn. Da fahren sie rein, und da kommen sie raus. Das Tor geht auf und zu, da hört man nichts, das geht ganz geräuschlos. Alles automatisch.«

Ich habe nicht gewußt, wie ich die Todin hätte trösten können, und so habe ich geschwiegen. Vielleicht, dachte ich, vielleicht fällt mir noch etwas ein, dann sage ich es. Wenn ich das Gefühl habe, daß es stimmt und daß es ihr guttut.

Vielleicht hat es der Todin gutgetan, daß ich schwieg.

»Am schlimmsten ist es auf der Pflegestation«, sagte sie. »Die Obstipation, wissen Sie. Sie werden ausgeräumt, so nennt man das. Entleert. Mit speziellen Löffeln. Man hört sie schreien. ›Sie quieken wie die Schweine‹, sagt die Schwester.«

»Was soll man machen?« fragte ich.

»Ich weiß es nicht«, sagte die Todin. »Vielleicht würden sie lieber hungern.«

»Auch ver-hungern?«

»Einige vielleicht. Ich selbst ganz bestimmt. – Aber man fragt sie nicht, was sie wollen. Man zwingt sie zu leben.«

»Nur ein lebender Patient ist ein guter Patient«, sagte ich.

»An den Toten verdient nur noch das Bestattungsgewerbe.«

»Ich glaube, es ist eher das Prinzip«, sagte sie.

»O je!« sagte ich, »Prinzipien machen mir Angst. Pascal hat gesagt: ›Übertriebene Tugenden werden zu Lastern‹.«

»So ist es«, sagte sie.

Die Todin trauerte um die Lebenden und die Sterbenden, auf deren Wohl sie bedacht war, das sie gefährdet sah und zu dem sie gern beigetragen hätte, wären die Apparate und ihre Bedienungsmannschaften nicht mächtiger gewesen.

»Es ist die Lautlosigkeit«, sagte sie, »die lautlose Gewalt, mit der sie alles erstikken. Indem sie das Sterben ersticken, ersticken sie das Leben.«

Die Todin war Arztwitwe. »Mein Mann«, sagte sie, »hätte sich nie zu so etwas hergegeben. Er hat immer gesagt: ›Es geht nicht darum, Jahre an das Leben zu hängen, sondern Leben in die Jahre zu bringen‹.«

»Das gefällt mir!« sagte ich.

Die Todin schwieg und fragte dann, aus einem Nachdenken heraus: »Was meinen Sie, wie ist das mit dem Leben nach dem Tod?«

Ich war überrascht. Das müßte sie selbst doch am besten wissen, dachte ich, so wie die Tage und die Stunden ihr bekannt sein mußten – wie Lukerjas Tod nach dem Petrifasten. – Aber: vielleicht will sie dich prüfen, dachte ich, und so sagte ich heiter: »Ich denke, wir kehren dahin zurück, von wo wir gekommen sind. Wenn das Seinsganze oder der Urgrund oder Gott eine Frau wäre, könnte man sagen: Wir regredieren in uterum.«

»Das denke ich auch«, sagte sie. »Das ist sehr hilfreich. So oder so ähnlich, mit anderen Worten, sage ich's auch, wenn mich jemand fragt.«

Sie hat nicht meinen Rat, aber doch eine Bestätigung, eine Bestärkung, also eine Firmierung gesucht, dachte ich. Auch sie, die Todin, braucht eine Hilfe. Man muß der Todin zu Hilfe kommen wie der Gottheit, der Welt und dem Leben.

»Neulich, mitten in der Nacht, war's wie ein Blitz«, sagte sie. »Ich hab gleich auf die Uhr gesehn, es war halb drei, und ich wußte: jetzt ist es geschehn. Und als ich am andern Morgen in die Zeitung sah, da hab ich's gelesen: in *der* Nacht, genau um halb drei, war der Bundespräsident gestorben.«

»Theodor Heuss«, sagte ich.

»Nein. Carl Carstens«, sagte sie.

»Carstens Bundespräsident?« sagte ich. »Da stimmt doch etwas nicht!«

Sie sah mich groß an und lächelte dann: »Nun ja«, sagte sie, »wir haben wohl alle unsere kleinen Macken.«

Da überlief's mich siedend: was ich verdrängt hatte, der Gedanke an meine Amnesie war wieder da. Oder sollte ich sagen: was hätte da sein müssen, was ich hätte wissen müssen, das war fort, war wie ein Loch, buchstäblich ein Loch in meinem Kopf, aber nicht in der Kalotte, sondern ein Hohlraum in ihrem Innern, darin nur ein Staub, ein Gebrösel noch war, vielleicht ein Gerinsel oder ein Rest geronnenen Blutes.

Ich wünschte, die mündliche Prüfung in Geschichte wäre unterblieben. Ich war ohnehin in der Schule nie weitergekommen als bis zur Bismarckschen Sozialgesetzgebung, war nach dem Abitur an die Front gekommen – von dort hätte ich berichten können, aber Steffi hatte mich geschont und nicht gefragt, und mein Vater, der wohl auch Hohlräume im Kopf hatte, war nur neugierig gewesen, zu erfahren, ob die Kathedrale in Minsk noch stehe, und hatte ästhetisierend von den Sonnenuntergängen am Paipussee (oder war's am Ladogasee?) geschwärmt.

Nun war ich ein Krüppel, eine halbe Portion, und auch das Tempo, in dem ich die Schachaufgaben gelöst hatte, die der Zivi für mich gesammelt hatte, konnte nicht darüber hinwegtäuschen. Zu derlei isolierten Leistungen waren auch Schwachsinnige mittleren Grades fähig, die konnten manchmal im Kopf siebenstellige Primzahlen ausrechnen.

Die Todin hatte sich freundlich verabschiedet, hatte mir die Hand gegeben und war gegangen.

»Auf Wiedersehen!« hatte sie gesagt.

Das Gespräch mit der Todin war angenehm gewesen, und mit dem Gefühl einer sanften, nicht schmerzlichen, eher wehmütigen Trauer war ich zurückgeblieben, ihr nachblickend, wie sie auf dem feucht dampfenden Makadamweg davonging in Richtung des Hauses und in der Tiefe des Parks, fern am Ende der Allee, in weißlichem Nebel verschwand. Ich hatte das Gefühl, ihr nachgehen, sie einholen zu müssen, um von dort, wo sie meinem Blick entschwunden war, zurückzuschauen auf mich selbst, der ich hinter ihr zurückgeblieben war oder vor dem ich davongelaufen war, der mich einzuholen suchte und auf den ich nun wartete wie auf einen Verlorenen, nach dem ich mich sehnte und den ich hätte in die Arme schließen mögen wie Steffi, die mir vorausgegangen war dahin, von wo wir gekommen waren, der ich folgte, um sie einzuholen, und die mich erwartete, vielleicht – nach dem Petrifasten.

ZÖLIBAT UND FREIHEIT DER KIRCHE – Was haben diese beiden Begriffe miteinander zu tun? Auf den ersten Blick überhaupt nichts, könnte man meinen, gehören sie doch völlig verschiedenen Kategorien an. Dem Tübinger Theologieprofessor Johann Adam Möhler (1796-1838) kommt das Verdienst zu, in einer 1828 entstandenen Schrift auf die innere Zusammengehörigkeit dieser beiden Wirklichkeiten aufmerksam gemacht zu haben.

Wie zu unserer Zeit gab es auch damals Professoren und Gelehrte, die sich um die Zukunftsfähigkeit der Kirche Sorgen machten. Daß damals wie heute ausgerechnet der Zölibat der rosigen Zukunft der Kirche im Wege stehen sollte, hat Möhler dazu veranlaßt, den besagten Professoren mit einer Schrift entgegenzutreten. Der Paderborner Theologieprofessor Dieter Hattrup hat diese Schrift Möhlers mit einem glänzenden Kommentar versehen und unter dem Titel *Vom Geist des Zölibates* wieder zugänglich gemacht.[1]

Wir erleben heute gerade in den deutschsprachigen Ländern, wie eine Volkskirche zu einer Funktionärskirche mutiert. Statt daß Weiheversprechen und Ordensgelübde abgelegt werden, werden noch Arbeitsverträge unterschrieben. Bei manchen ›Kirchendienern‹ hat man den Eindruck, daß sie weniger engagiert sind, als daß sie vielmehr engagiert werden und zwar für erkleckliche Gagen. Glaube und Hingabe müssen zusehends mit Geld substituiert werden, und letzteres wird deshalb allmählich knapp. Die Kirche verbürgerlicht. Sie funktioniert wie der Staat als Dienstleistungsbetrieb, der seine Unkosten durch Steuern deckt. Die Kirche steht wie vielleicht nie zuvor in der Gefahr, sich wie ein Chamäleon nahtlos ihrer Umwelt, dem gesellschaftlich Sanktionierten anzupassen. So kann sie auch immer weniger als Alternative wahrgenommen werden. Sie geht im staatlichen Fürsorgeapparat auf.

Möhler hat vor gut 150 Jahren in Süddeutschland ähnliche Verhältnisse vorgefunden. Die Kirche war, an die Ketten des sich allmächtig gebärdenden Staates gelegt, zur Staatsanstalt degradiert. Der Tübinger Theologe hat gespürt, daß der Kirche nicht mit noch mehr Konformismus, sondern mit weniger zu helfen sei. So stellte er die auch heute noch gültige These auf: »Der Zölibat enthält allerdings ein unverkennbares Zeugnis von der Nicht-Einerleiheit der Kirche und des Staates.« Dieses ›Institut‹ wird, »so lange es in der Kirche blüht, eine lebendige Protestation gegen alle Versuche bilden, die Kirche im Staate sich verlieren zu lassen« (98f.). Der Zölibat zeugt davon, daß wir von und in der Kirche noch Höheres erwarten, als die Befriedigung religiöser Bedürfnisse. Zölibat weist über das Menschenmögliche hinaus auf das Gott-Mögliche. Dieses entzieht sich Pastoralplänen und Leitbildern, die von Soziologen oder Kirchenparlamenten erarbeitet werden.

Möhler wollte die Frage nach der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche nicht auf den Zölibat zuspitzen und brachte deshalb noch ein weiteres Moment ins Spiel: das Papsttum. Auch der Papst ist Zeugnis dafür, daß es in der Kirche etwas gibt, das über das Walten rein endlicher Kräfte hinausgeht. So widerfährt Zölibat und Papsttum (heute wie damals) das gleiche: »Beide zeugen von einem höheren Ursprung und von höheren Zwecken der Kirche, als daß sie vom Staat aus begriffen werden könnten. Je mehr man daher alles durch Zurückführung auf diesen zu verendlichen suchte, desto mehr mußten der Primat und der Zölibat gemeinsam ein Gegenstand des Hasses werden. Umgekehrt bildete auch der berührte

1 J.A. Möhler, Vom Geist des Zölibates, hrsg. v. D. Hattrup. Paderborn 1992.

innere Zusammenhang instinktmäßig die Verteidiger des Zölibates zu Apologeten des Primates und die Freunde des Primates zu Sachwaltern des Zölibates« (108).

Was wir daraus lernen können? Wir müssen die ›Nicht-Einerleiheit‹ von Kirche und Staat neu entdecken. Nicht die Reform der Reform der Reform oder der Weg des geringsten Widerstands (*viri probati*) wird uns wieder erstarken lassen, sondern der Mut zum Anderssein, der Mut zur ›Nicht-Einerleiheit‹. Zölibat und Papsttum sind dafür nur zwei unverzichtbare Fixpunkte.

Über den damaligen Klerus in Deutschland schrieb Möhler: »Wahrhaftig, in Deutschland ist nicht der *Übermut*, sondern die *Mutlosigkeit* des Klerus zu befürchten. Von beiden gleich weit entfernt steht der Mut, und dieser soll ihm gegeben oder erhalten, nicht geraubt werden. Keineswegs die *Übermacht*, sondern die *Ohnmacht* unseres Klerus muß Besorgnis erregen. Zwischen beiden in der Mitte steht das *Mächtigsein seiner selbst*, und es ist doch wohl das geringste, was gewünscht werden kann, daß er seiner selbst mächtig sei« (109).

Genau das fehlt heute katholischerseits (nicht nur dem Klerus!) weitherum: Mut und Mächtigsein seiner selbst. Stattdessen Selbstzweifel, Anlehnung an den Staat und Anbiederung an gesellschaftliche Standards. Auch auf die Gefahr hin, als Fossil verschrien zu werden, muß die Kirche Profil zeigen, Zeugnis davon geben, daß wir noch mehr als nur das Menschenmögliche zu erwarten haben. Nur so kann sie im Geröll unserer Tage noch wahrgenommen werden. Daß dies keine Illusion ist, hat die Zeit zwischen Möhler und uns deutlich gemacht: Die Kirche in Deutschland hat sich damals auf ihre wahren Wurzeln besonnen. Sie wurde deshalb ›von oben‹ derart be-geistert, daß sie der ganzen Catholica neues Leben einhauchen konnte. Hätte sie das auch vermocht, wenn sie sich in der Geröllhalde des Konformismus bis zur völligen Konturlosigkeit hätte abschleifen lassen?

Martin Grichting

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

HANNA BARBARA GERL-FALKOVITZ · PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER · KARL LEHMANN
REINHARD LÖW · HANS MAIER
OTTO B. ROEGELE · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:
MICHAEL FIGURA · EBERHARD STRAUB

Schriftleitung:
MAXIMILIAN GREINER

INHALT

Editorial 483
Michael Figura: Der göttliche Logos und die menschliche Vernunft beim Philosophen und Märtyrer Justin 486
Peter Henrici SJ: Der geistliche Mensch und seine Vernunft. Eine Betrachtung im Anschluß an die geistliche Lehre des Ignatius von Loyola . 494
Anton Strukelj: Die »Theologik« von Hans Urs von Balthasar 507
David L. Schindler: Heiligkeit und intellektuelles Leben 513
Olivier Boulnois: Die bloße Vernunft innerhalb der Grenzen der Religion 532
Sergio Cotta: Ethik und Recht. Grundsätzliche Erwägungen 546

KRITIK UND BERICHT

Jürgen Eberle: Zur bisherigen öffentlichen Diskussion um den neuen Weltkatechismus 553
Joseph Kardinal Ratzinger: Glaube als Weg. Hinführung zur Enzyklika des Papstes über die Grundlagen der Moral 564
Sabine Demel: Exkommunikation für Schwangerschaftskonfliktberatung? Zu einer These von Hans Reis 570

GLOSSEN

Albrecht von Raab-Straube: Abschied von der Volkskirche? Eine Schreibpredigt, die wirklich so ähnlich gehalten wurde 573

Die Mitarbeiter dieser Ausgabe:

Anton Strukelj, Jahrgang 1952, Priester 1976, ist Professor für Dogmatik und Patrologie an der Universität Ljubljana und Redaktionsmitglied der slowenischen Ausgabe von *Communio*. Der Beitrag auf Seite 507 wurde in deutscher Sprache verfaßt.

David L. Schindler, Jahrgang 1943, lehrt Fundamentaltheologie am *John Paul II Institute* in Washington und ist Chefredakteur der amerikanischen Ausgabe von *Communio*. Sebastian Greiner übersetzte den Aufsatz auf Seite 513 aus dem Amerikanischen.

Olivier Boulnois, Jahrgang 1961, lehrt Philosophie an der *Ecole pratique des Hautes études*, an der Universität *Paris X-Nanterre* und am *Institut Catholique* in Paris. Den Beitrag auf Seite 532 übersetzte August Berz aus dem Französischen.

Sergio Cotta, 1920 in Florenz geboren, ist Präsident der Katholischen Juristenvereinigung Italiens und lehrt Rechtsphilosophie an der römischen Universität *La Sapienza*. Die Übersetzung des Beitrages auf Seite 546 besorgte Jochen Reichel.

Jürgen Eberle, in Augsburg 1947 geboren, Studium der Germanistik, Philosophie und Theologie in Köln, Rom und Pamplona; Promotion 1972; Priester 1975. Nach seiner Tätigkeit als Schulseelsorger bis 1987 wirkt er heute in der Studentenseelsorge und der Erwachsenen- sowie Priesterfortbildung.

Sabine Demel ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte der Katholischen Universität Eichstätt.

Albrecht von Raab-Straube, Jahrgang 1931, ist Pfarrer im Siegerland. Er ist geistlicher Berater im Medjugorje-Zentrum Deutschland und gehört der Priestergemeinschaft Charles de Foucauld an.

Editorial

Der Vernunft, der königlichen Gesetzgeberin, wie Marc Aurel sie nannte, geht es allenthalben wie früher den konstitutionellen Monarchen, sie herrscht noch, aber regiert nicht mehr. Sie ist ein Prinzip, das alle Übereinkünfte, die das gesellige Leben regeln, legitimiert. Ihr unmittelbarer Repräsentant aber, der Mensch als vernünftige Person, wird seiner souveränen Herrschaftsrechte, wie ehedem beim monarchischen Prinzip, bis zur Unansehnlichkeit entkleidet.

Sehr vernünftige Philosophen und Anthropologen, Soziologen oder Schriftsteller bemühen sich unablässig darum, die Hinfälligkeit der Vernunft dem *homo sapiens* klar zu machen und ihm darüber zu verstehen zu geben, daß er sich nicht allzu wichtig nehmen kann, weil es ihn doch gar nicht als Person gebe, die Vorstellung der Person, eines unverwechselbaren Eigentums, höchstens eine liebenswürdige Illusion sei. Als Strukturelement, eingebunden in mannigfachste Zusammenhänge, von denen er sich gar nicht selbstbewußt zu lösen vermöge, solle er zu seinem Vorteil sich dem mächtigen Eigenleben der Strukturen anschmiegen, die für ihn bei wechselnden Gelegenheiten vorübergehende Augenblicke ständig veränderlichen Ichbewußtseins und Rationalitätserfahrung im Angebot bereit halten. Das so zerstreute Ich braucht nicht danach zu trachten, sich zusammenzufassen, zu einem Selbst zu finden, vielmehr gelangt es, je fragmentierter es im Maskenspiel der Möglichkeiten sich auf hypothetische, rasch zu überholende Existenzformen einläßt, zu ungeahnten Erlebnissen, die zu jener wünschenswerten Heiterkeit führen, die in all den traurigen Zeiten nie erreicht wurde, während derer »der Mensch« dazu aufgefordert blieb, sein ureigenes »Leben«, sich »selbst« nicht zu verfehlen und sich nach dem Kompaß der Vernunft zu richten, um zur Person zu werden, den vernünftigen Gedanken Gottes in sich selbst zu entfalten.

Hieß es früher, Vernunft sei überall zugegen, wo Leben sich des Lebens freut, so wirkt heute die Vernunft, eine Maskenfigur neben anderen im weltlichen Erlebnisraum, als eine recht griesgrämige Ratgeberin, die höchstens als muntere Dekonstruktivistin ihrer selbst zu hübschen Spaß verhelfen kann. Denn Spaß muß sein im Zirkusspiel der Grünen und Blauen, der Rundschilde und Langschilde, im Wettbewerb der großen Erzählungen, die von den köstlichen Fiktionen plaudern, an denen die Alten hingen, um unter Anleitung der Vernunft sich aus dem dunklen Gefängnis der Leidenschaften zu befreien, um zum wahren Leben zu gelangen, zur »Ent-Täuschung« des Truges der Wirklichkeiten, um im Ewigen zuhause zu sein, wo Wahrheit, Tugend und Vernunft beisammen sitzen, die jedem, wenn er nur mag, anlei-

ten und anlocken, sich zu erkennen, sich zu überwältigen, um endlich als Sieger über sich selbst sich zu gewinnen, indem er sich verliert an jene Kräfte, die ihn aus den Zwängen natürlicher oder künstlicher Strukturen befreien.

»Nicht wenig Elend und Verwirrung kommt daher, daß wir durch eigene Schuld uns selbst nicht verstehen, und nicht wissen, wer wir sind.« Das gab die heilige Teresa zu bedenken, die damit nur wiederholte, was schon Marc Aurel und Seneca, frühere Philosophen variierend, bemerkten. Die Christen, die doch glauben, daß das Wort, das vernünftig-heilende, sich in die Welt einließ, konnten und können weiterhin, den Menschen, das vernunftbegabte Wesen, vorzugsweise nur nach seiner erwünschten Annäherung an die Wahrheit, die sich vernünftig äußert, beurteilen, was zugleich heißt, nach seiner Annäherung an Christus, da die Wahrheit vernünftigerweise nicht mit flottiernden Egoresten bezeugt und gelebt wird, sondern von einer Person, die sich ihr öffnet, von ihr angezogen wird, sich von ihr verwandeln läßt, um, seine Vernunft gebrauchend, aus der Wahrheit zu leben.

Die Christen retteten damals die Vernunft, weil sie in den Gedanken der edlen Heiden die Abkunft von den göttlichen Gedanken anerkannten, die auch den prägen und leiten, der nicht oder noch nicht zur Erkenntnis der endlich als Person in die Geschichte eingegangenen Wahrheit gelangt war, die jeden dazu aufforderte, sich vernünftigerweise zu »verchristlichen«, also Person zu werden, die Gottesebenbildlichkeit auszubilden, über sich und die schattenhaft verwirrte Welt Klarheit zu gewinnen. Weil Gott dem Menschen Anteil gewährte an seiner Wahrheit und Vernunft, damit er sich aus der Trübsal der natürlichen Zwänge befreien könne, achteten die Christen in den »Philosophen« unbewußte Christen, die aussprachen, was mit dem Eintritt der personifizierten Wahrheit in die Geschichte endgültig offenkundig wurde, daß Vernunft, Wahrheit und Person, wie Christus als Retter, Befreier und Erlöser ein für allemal veranschaulichte, zusammengehören.

Die Vernunft ist ein Geschenk, um zur Wahrheit zu gelangen, sie ist ein Mittel für den einzelnen, sich der Wahrheit anzunähern und darüber sich selbst zu finden, nicht allein auf die Gnade zu vertrauen, sondern mitzuarbeiten, um sich selbst zu gewinnen, je weiter man mit Vernunftgebrauch in das Geheimnis des gnädigen Gottes dringt, der sich daran freut, daß sein Geschöpf sich der Hilfsmittel bedient, die er ihm gewährte. Europa oder die Christenheit, was lange genug das gleiche war, kam darüber zu einer ungemeinen Dynamik, mit der wir die übrige Welt, soweit sie christianisiert wurde, ansteckten. Die christliche Vernunft sprach vom Ich, vom Individuum, von der Person, der Glaube ist wie das Glaubensbekenntnis, das Credo, täglich bekundet, an das Ich gebunden, das bekennt, ich glaube, und damit auch bekennt, daß es versteht, begreift, was die göttliche Weltvernunft gebietet, damit es gerettet wird und sich retten kann, oder zumindest hofft, das alles zu verstehen oder sich in das Unfaßbare vernünftigerweise resigniert.

Das Christentum hat dem freien, selbstbestimmenden, sich selbst überwindenden, die Stiefmutter Natur überlistenden einzelnen seine unwiderlegbare Rechtfertigung gegeben, in Gottes Namen. Es erhob die Vernunft zum sichersten Mittel der Selbstversicherung, freilich immer in Gottes Willen, der geschehen solle, in den sich der menschliche Wille ergibt, damit er seinen Willen heilsam und vernünftig zu klären vermag. All solche Überlegungen, die Ansprüche enthielten, ganz persönliche, verpflichtende, ließen sich rasch »säkularisieren«, und das größte Geheimnis des Christentums ist neben der Inkarnation des Logos, der liebenden, weltzugewandten, vernünftigen Wahrheit, die »Verweltlichung« oder die »Weltdurchdringung« christlicher Forderungen, auch unter der Voraussetzung, daß viele gar nicht mehr wissen, daß alle »vernünftigen Errungenschaften« dieser Welt ihren Grund in dem großen Geheimnis des personalen Gottes haben, der Personen braucht und will, um sich verständlich zu machen.

Die Person, das Selbst, das Ich, sie sind heute in Gefahr, obschon oder gerade weil dauernd von Selbstverwirklichung, Selbsterfahrung, Selbstfindung die Rede ist. Die Kirche, als Gemeinschaft der Gläubigen, die der Gemeinschaft angehören, die dazu verpflichtet ist, jeden einzelnen an die verpflichtende Botschaft zu erinnern, die ihm ein vernünftiges Leben überhaupt erst erlauben, hat manche Bedenken, die säkularisierte Welt, die sie entbunden, als Teil ihrer Welt, soweit sie zur Welt gehört, zu verstehen. Doch wie sie einst die Vernunft zusammen mit sehr vernünftigen Stoikern rettete, so wird sie heute in all denen, die zumindest noch im Menschen ein vernunftbegabtes Wesen erkennen, daß sein Ziel nicht darin findet, wie die Butter auf der heißen Kartoffel zu schwimmen und das als bewußtseinserweiterndes Erlebnis zu empfinden, Verbündete finden, ob sie ihren Glauben teilen oder nicht.

Auch Aristoteles teilte den christlichen Glauben nicht, auch Tacitus nicht, aber wir konnten uns einen christlichen Aristoteles und einen christlichen Tacitus entwerfen, weil die alten Heiden, vernünftig wie sie waren, teil hatten an der allgemeinen Vernunft, die sich im einzelnen, am herrlichsten im Wortsinne in Christus, veranschaulichte.

Die Vernunft ist untrennbar mit der Person verschwistert. Wer die Person angreift, greift unmittelbar die persönliche Würde des Menschen an. Sie wird als Illusion »der Diskussion« überantwortet. Die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, kann nur das tun, um die Person zu retten, ohne die es weder Wahrheit noch Vernunft gibt, was die frühen Christen taten: in denen Verwandte zu erkennen, die den Menschen nicht als Strukturelement, als ein Häutlein Schleim im warmen Moos auffassen, sondern als inkommensurabel, als Geheimnis, wie das größte Geheimnis, das offenbar wurde, Jesus Christus.

Der göttliche Logos und die menschliche Vernunft beim Philosophen und Märtyrer Justin

Von Michael Figura

Das Anliegen der frühchristlichen Apologeten

Bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts handelt es sich zumeist um dem Platonismus nahestehende griechische christliche Schriftsteller, die aus der biblischen Botschaft mit Hilfe der griechischen Philosophie eine christliche Theologie entwickelt haben. Sie werden Apologeten genannt, weil sie Verteidigungsschriften für das Christentum verfaßt haben. Aus dem Alten Testament heraus verteidigen sie die Messianität Jesu Christi und entwikkeln so auf der Basis alttestamentlicher »Testimonia« und des Neuen Testaments eine Christologie. Sie widerlegen aber auch die im Heidentum gängigen Vorwürfe gegen die Christen: Gottlosigkeit, Unzucht, soziale Unzuverlässigkeit. Sie bestreiten die rechtlichen Grundlagen der Christenverfolgungen und bekämpfen den heidnischen Götterglauben.[1]

Bei ihrem Bemühen, Vorurteile gegen das Christentum abzubauen und die christliche Botschaft als die wahre Philosophie herauszustellen, bedienen sich die Apologeten auch der literarischen Gattung der protreptischen Rede, d.h. der Werbeschrift für die Philosophie. Mit der Zeit entwickeln sie aber auch eigene Beweisverfahren für die Verteidigung und Empfehlung des christlichen Glaubens, besonders den Alters- und Weissagungsbeweis. Zu den wichtigsten Anliegen der Apologeten gehört, die Vernünftigkeit des Glaubens herauszustellen und zu begründen. Damit haben sie einen entscheidenden Schritt zur Gewinnung der hellenistischen Welt für den christlichen Glauben getan. »Die Entscheidung für die Rationalität des Glaubens, die Überzeugung, daß die Vernunft nicht ausgeschaltet werden muß, wenn der Mensch der Botschaft Christi glaubt, besitzt einen ähnlichen Rang wie die Entscheidung für die gesetzesfreie Heidenmission.«[2]

Die Option der Apologeten für die Rationalität des Glaubens soll am Beispiel der Verbindung von göttlichem Logos und menschlicher Vernunft bei Justin (gest. um 165 n. Chr.) herausgestellt werden. Die Kennzeich-

---

1 Vgl. H. Kraft, Einführung in die Patrologie. Darmstadt 1991, S. 39-50; L.W. Barnard, Apologetik: I. Alte Kirche, in: TRE III (1978), S. 376ff.

2 E. Dassmann, Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. Stuttgart/Berlin/Köln 1991, S. 117.

nung Justins als »Philosoph und Märtyrer« stammt von Tertullian[3], der an den Anfängen lateinischer Apologetik steht.

Die Logoslehre Justins

Auch Justin bemüht sich darum, dem Glauben eine rationale Struktur zu verleihen, um ihn mit der hellenistischen Philosophie in ihren besten Entfaltungen in Einklang zu bringen. So kommt es zur Entfaltung der eigentlichen Theologie in der Kirche. Auf den von Adolf von Harnack erhobenen, immer wieder aufflackernden Vorwurf der Hellenisierung des christlichen Glaubens durch die frühen Apologeten, besonders Justin, kann hier nicht eingegangen werden. Er ist im Lauf der Jahre auch modifiziert worden.[4]

Justin geht es darum, mit der Lehre vom Logos das Geheimnis Gottes und seiner Beziehung zur Welt auszudrücken. Die Quellen seiner Logoslehre sind vielfältig. Es gibt eine Nähe zur Philosophie des Mittelplatonismus.[5] In seiner Lehre vom *logos spermatikos* lassen sich stoische Elemente erkennen. Eine unmittelbare Abhängigkeit von Philo von Alexandrien ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen.[6] Auf Justins eigenständigen Beitrag zur Logoslehre weist L.W. Barnard hin: »Wir stehen hier vor dem merkwürdigen Paradox, daß derjenige, der mehr als jeder andere die Logosvorstellung im christlichen Denken heimisch gemacht hat, nur in geringem Maße von Johannes, Philo oder seinen philosophischen Vorgängern beeinflußt ist. Mag er auch der Stoa den Begriff des *logos spermatikos* verdanken, die Vorstellung vom Logos-Christus, der den Menschen seine Keime einpflanzt, war im Kern seine eigene Schöpfung.«[7]

Die »eigene Schöpfung« Justins ist seine heilsgeschichtliche Schau des Logos, der immer und zu allen Menschen geredet hat. Damit hängen, wie B. Studer herausgestellt hat, vor allem drei Fragen zusammen, auf welche die Apologeten im 2. Jahrhundert eine Antwort geben mußten: »Wie kann die Allgemeinheit des Heiles in einer Religion aufrechterhalten werden, die noch keine 150 Jahre zurückreicht? – Wie kann man das Ärgernis des Kreuzes, einen leidenden Messias, der zugleich Gott ist, annehmen? – Wie

3 Adv. Val. V,1 (CCL II, 756).

4 Vgl. Hj. Verweyen, Weltweisheit und Gottesweisheit bei Justin dem Märtyrer, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, Bd. I. St. Ottilien 1987, S. 603-613, bes. S. 603f.

5 Vgl. C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNW 44 (1952/53), S. 157-195.

6 Vgl. Hj. Verweyen, a.a.O., S. 608.

7 L.W. Barnard, a.a.O., S. 378.

läßt sich die Macht der Dämonen im Götzendienst und in den Christenverfolgungen mit der Vorsehung des einen, gütigen Gottes vereinbaren?«[8]

Hier kann nur auf die heilsgeschichtliche Schau der Logoslehre Justins eingegangen werden, wie sie sich in den drei anerkannten Werken zeigt: *Erste Apologie* (ca. 150-155), *Zweite Apologie* (kurz nach der *Ersten Apologie*), *Dialog mit dem Juden Tryphon* (ca. 155-160).

Justin will mit seiner Logoslehre Juden und Heiden von der Wahrheit der christlichen Botschaft überzeugen, denn es geht ihm entscheidend darum, das Christentum als das wahre Gesetz, den wahren Bund, das wahre Israel und die wahre Philosophie herauszustellen.

Justin sieht seine vornehmste Aufgabe in der Auslegung der Heiligen Schrift, besonders des Alten Testaments. Aber auch im Neuen Testament und im Verhalten der Christen während der Verfolgung entdeckt er Hinweise auf den Logos. Der Logos ist »der königlichste und gerechteste Herrscher, den wir nächst Gott, seinem Erzeuger, kennen« (Ap. I,12).[9] Der Logos ist Gottes erste Hervorbringung (*prōton gennēma*; vgl. Ap. I,21). Dieser Logos ist der Sohn Gottes, der auf einzigartige Weise Sohn Gottes ist, vor aller Schöpfung in Gott ist und von Gott dem Vater gezeugt ist (vgl. Ap. II,6). Sohn Gottes, Logos, Christus bilden für Justin eine Einheit. Dies zeigt sich in Justins Schöpfungslehre und Eschatologie, vor allem aber in seiner Inkarnationslehre.[10]

Für diese heilsgeschichtliche Schau des Logos greift Justin auf die Synoptiker und auf Johannes zurück. Hier findet er den Erweis für die Identität des inkarnierten Logos (*logos – sarx*) mit dem präexistenten Logos, der zugleich Schöpfungsmittler und Mittler der göttlichen Offenbarung ist. Für Justin ist der Logos die ewige göttliche Kraft, die Dynamis, die in die Welt gekommen ist, um die Finsternis zu vertreiben. Als göttliche Dynamis kann der Logos sich selbst seine irdische Existenz aus der Jungfrau Maria zeugen (vgl. Ap. I,33).Es geht Justin besonders darum, die Tatsächlichkeit und volle Wirklichkeit der Menschwerdung des Logos gegen Juden, Gnostiker, Markion und die Heiden zu betonen. Der Logos ist in Wahrheit Mensch geworden (vgl. Dial. 98,1), indem er die menschliche Form / Seinsweise angenommen hat (vgl. Ap. I,5), indem er Fleisch oder Leib geworden ist durch die Jungfrau. Der präexistente Logos hat sich in seiner Menschwerdung zu einem *anthrōpos homopathēs hēmin* (Dial. 48,2)

---

8 B. Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche. Düsseldorf 1985, S. 64.

9 Justins Schriften werden zitiert nach: Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, hrsg. v. E.J. Goodspeed. Göttingen 1914 (Neudruck 1984); vgl. auch Justin, Apologies, hrsg. u. übers. v. A. Wartelle. Paris 1987. Die dt. Übers. der Zitate aus den drei anerkannten Werken Justins stützt sich auf BKV 12 u. 33.

10 Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). Freiburg 1979, S. 203.

gemacht. An verschiedenen »Testimonia« des Alten Testaments weist Justin darauf hin, daß die Menschwerdung des Logos vorbereitet wurde und das letzte Glied in einer Kette von Ereignissen ist, in denen der Logos schon früher unter anderen Bedingungen auf der Erde erschienen ist, um den Willen des Vaters zu offenbaren (vgl. Dial. 75). Der Logos bleibt bis zum Ende der Welt und der Zeit Mittler der Offenbarung. Seine Funktion als Offenbarungsmittler endet bei der »zweiten Parusie« (vgl. Ap. I,52; Dial. 14,8). Für die Logoslehre Justins ist entscheidend die ununterbrochene Wirksamkeit des Logos als Offenbarer. Sie umfaßt heilsgeschichtlich die ganze Menschheitsgeschichte.

Durch diese kurzen Hinweise wird noch nicht die ganze Logoslehre Justins abgedeckt.[11] Seine Logoslehre umfaßt auch den gekreuzigten Messias, der von der Schrift angekündigt worden ist, sowie seine Lehre über den himmlischen Erlöser, der seinen Sieg über die widergöttlichen Mächte *dieser Welt davongetragen hat.*[12] Hier konnte nur der Logos als Offenbarungsmittler herausgestellt werden, der zu den Menschen aller Zeiten gesprochen hat.

Die menschliche Vernunft als Samenkorn des Logos

In der Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Heidentum des 2. Jahrhunderts erhoben die Christen den Anspruch, die einzig wahre, der Menschheit würdige Religion zu sein.[13] Die Christen verbanden damit die Auffassung, daß mit Christus eine absolute Neuheit in die Welt gekommen sei. Irenäus von Lyon, der bedeutendste Theologe des 2. Jahrhunderts, weist auf diese Neuheit hin: »Er (Christus) hat alle Neuheit gebracht, indem er sich selbst brachte.«[14]

Für die Apologeten, besonders für Justin, ergab sich folgende Frage: »Wenn Christus die alleinige Quelle des Heiles für die gesamte Menschheit sein sollte, wie soll man dann über das Schicksal jener Menschen denken, die vor ihm gelebt hatten? Warum kam denn dieser einzige Erlöser des ganzen Menschengeschlechtes so spät in diese Welt?«[15]

Die frühchristlichen Apologeten waren davon überzeugt, daß sich überall Spuren des Logos finden lassen, der in Jesus Christus in einmaliger

---

11 Vgl. dazu das ausführliche Literaturverzeichnis bei O. Skarsaune, Justin der Märtyrer, in: TRE XVII (1988), S. 471-478, bes. S. 476ff.

12 Vgl. B. Studer, a.a.O., S. 67-71.

13 Vgl. ebd., S. 65.

14 Adv. haer. IV, 34,1 (SC 100, S. 846).

15 B. Studer, a.a.O., S. 65.

und letztgültiger Weise erschienen ist. Vor allem in den glaubenden Menschen wohnt »der Same aus Gott, der Logos« (Ap. I,32). Doch es lassen sich wohl bei allen Keime der Wahrheit finden (*para pasi spermata alētheias dokei einai*: Ap. I,44). Das ganze Menschengeschlecht hat an Christus, dem Logos, Anteil erhalten: »Unverständige werden, um unsere Lehre zurückweisen zu können, vielleicht einwenden: Da nach unserer Behauptung erst vor 150 Jahren Christus unter Quirinius geboren worden ist und da er das, was wir als seine Lehre ausgeben, noch später unter Pontius Pilatus gelehrt hat, so seien alle Menschen, die vorher lebten, der Verantwortung enthoben. Darum wollen wir im voraus diese Bedenken lösen. Daß Christus als der Logos, an dem das ganze Menschengeschlecht Anteil erhalten hat, Gottes Erstgeborener ist, das ist eine Lehre, die wir übernommen und auch schon vorher dargelegt haben. Die, welche mit Vernunft (*meta logou*) lebten, sind Christen, wenn sie auch für gottlos gehalten werden, wie bei den Griechen Sokrates, Heraklit und andere ihresgleichen, unter den Nichtgriechen Abraham, Ananias, Azarias, Misael, Elias und viele andere ... Wer mit Vernunft gelebt hat und noch lebt, ist Christ und kann ohne Furcht und Unruhe sein« (Ap. I,46). »Mit Vernunft leben« bedeutet für Justin vor allem den Gebrauch der praktischen Vernunft zur Erkenntnis des sittlich Guten.[16]

In diesem Zusammenhang wird die Unterscheidung von *sperma tou logou* und *spermatikos logos* bei Justin entscheidend (vgl. Ap. II,8). Beide Ausdrücke kommen aus dem Stoizismus. »Für die Stoiker ist der Logos als immanentes Feuer Prinzip aller Vernunft (*ratio*). Die Vernunft im einzelnen Menschen ist nur ein Aspekt davon. Kraft der Tätigkeit des Logos sind alle Menschen fähig, gewisse moralische und religiöse Begriffe zu bilden. Man nennt sie ... auch *spermata*. Darum kann der Logos auch *spermatikos logos* genannt werden.«[17]

Der Logos ist für Justin – wie im Stoizismus – zwar auch ein kosmologisches Prinzip. Doch vor allem wirkt er auf die praktische Vernunft der Menschen ein. Die *spermata* sind eine Teilhabe der menschlichen Vernunft am Logos, der als *spermatikos logos* sittliche und religiöse Erkenntnisse in die menschliche Vernunft einsät. Mit dieser Saat der Erkenntnisse ist der Anfang eines Weges gegeben, der vom inkarnierten Logos zur Vollkommenheit geführt werden muß. Wo sich nur *spermata tou logou* finden, da ist der Logos nur zum Teil gegeben: *meros tou logou* (Ap. II,10). Justin ist sich sicher, daß auch heidnische Philosophen nach dem Logos gelebt haben: »Auch von Anhängern der Stoa wissen wir, daß sie, weil sie wenig-

16 Vgl. Hj. Verweyen, a.a.O., S. 609.

17 A. Grillmeier, a.a.O., S. 204.

stens in ihrer Ethik vermöge des dem ganzen Menschengeschlecht eingepflanzten Logoskeimes (*sperma tou logou*), wie in manchen Stücken auch die Dichter, sich ordnungsliebend gezeigt haben, gehaßt und getötet worden sind; so der schon erwähnte Heraklit, ferner unser Zeitgenosse Musonios und andere. Denn wie wir gezeigt haben, haben die Dämonen immer darauf hingearbeitet, daß die, welche irgendwie nach dem Logos zu leben und das Böse zu meiden suchten, gehaßt wurden. Es ist aber kein Wunder, daß die Dämonen die, welche nicht nur nach einem Teil des in Keimen ausgestreuten Logos, sondern nach der Erkenntnis und dem Schauen des gesamten Logos, d.h. Christus, leben, nach ihrer Entlarvung noch weit mehr verhaßt zu machen suchen« (Ap. II,8).

Die heidnischen Philosophen haben den Logos nur teilweise und dunkel erfaßt. Erst in der Menschwerdung Jesu Christi ist der ganze Logos erschienen. Von daher sagt Justin, daß die christliche Religion erhabener ist als jede menschliche Lehre, weil Christus der ganze Logos ist (vgl. Ap. II,10). Der Logos wird von Heiden und Christen auf unterschiedliche Weise erkannt: von den Heiden unvollkommen (*meros tou logou*), von den Christen voll und ganz. »Der unseretwegen erschienene Christus ist der ganze Logos, sowohl Leib als auch Logos und Seele. Denn was auch immer die Denker und Gesetzgeber jemals Treffliches gesagt und gefunden haben, das ist von ihnen nach dem Teilchen vom Logos, das ihnen zuteil geworden war, durch Forschen und Anschauen mit Mühe erarbeitet worden. Da sie aber nicht das Ganze des Logos, der Christus ist, erkannten, so sprachen sie oft einander Widersprechendes aus« (Ap. II,10). Das Christentum hingegen lehrt eine Wahrheit, für die man sogar das Leben hingeben kann: »Dem Sokrates hat niemand so weit geglaubt, daß er für diese Lehre in den Tod gegangen wäre; dem Christus aber, den auch schon Sokrates teilweise erkannt hatte – war und ist er doch der Logos, der jedem innewohnt, der auch durch die Propheten und in eigener Person, als er nach Annahme unserer Natur diese Lehren vortrug, das Zukünftige vorhergesagt hat –, haben nicht allein Philosophen und Gelehrte geglaubt, sondern auch Handwerker und gewöhnliche Leute, und zwar mit Hintansetzung von Ehre, Furcht und Tod; denn er ist die Kraft des unnennbaren Vaters und nicht die Ausstattung (*kataskeuē*) menschlicher Vernunft« (Ap. II,10).[18]

Justin beschließt die Zweite Apologie mit der bereits erwähnten Überzeugung, daß die christliche Lehre alle mögliche menschliche Weisheit überragt: »Als Christ befunden zu werden, das ist, ich gestehe es, der Gegenstand meines Gebetes und meines angestrengten Ringens, nicht als ob

18 Vgl. dazu auch N. Brox, Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems, in: *Kairos* 14 (1972), S. 161-187.

die Lehren Platons denen Christi fremd seien, sondern weil sie ihnen nicht in allem gleichkommen, und ebensowenig die der anderen, der Stoiker, Dichter und Geschichtschreiber. Denn jeder von diesen hat, soweit er Anteil hat an dem in Keimen ausgestreuten göttlichen Logos und für das diesem Verwandte ein Auge hat, treffliche Aussprüche getan. Da sie sich aber in wesentlichen Punkten widersprechen, zeigen sie damit, daß sie es nicht zu einem weitblickenden Wissen und zu einer unfehlbaren Erkenntnis gebracht haben. Was immer sich also bei ihnen trefflich gesagt findet, gehört uns Christen an, weil wir nach Gott den von dem ungezeugten und unnennbaren Gott ausgegangenen Logos anbeten und lieben, nachdem er unsertwegen Mensch geworden ist, um auch an unseren Leiden teilzuhaben und Heilung zu schaffen. Alle jene Schriftsteller konnten also vermöge des ihnen innewohnenden, angeborenen Logoskeimes nur dämonenhaft das Wahre schauen. Denn etwas anderes ist der Keim einer Sache und ihr Nachbild (*mimēma*), die nach dem Maß der Empfänglichkeit verliehen werden, und etwas anderes ist die Sache selbst, deren Mitteilung und Nachbildung nach Maß der von ihr kommenden Gnade geschieht« (Ap. II,13).

Der Anspruch, den Justin mit der Lehre von den *spermata tou logou* und vom *spermatikos logos* erhebt, ist gewaltig. Als Christ gehörte er damals zu einer kleinen, verfolgten und verachteten Gruppe. Er ist überzeugt, daß im Christentum ihm die volle Wahrheit über Gott, Welt und Mensch geschenkt ist. Er respektiert zugleich die Wahrheitskörner, die sich bei seinen heidnischen und jüdischen Gegnern oder Hörern finden. Er will sie für die volle Wahrheit, die in Christus erschienen ist, gewinnen.

Die Berufung des Menschen zum Heil

Aus dem Denken Justins, das sich auch bei anderen Kirchenvätern findet[19] und das bis heute in der Kirche lebendig ist[20], geht eine grundlegende Wahrheit hervor. »Wo immer man – sei es in der spontanen Regung des Menschengeistes, sei es in den Lehren, die dieser entwickelt hat – Vorbereitungen zur Annahme des Evangeliums entdecken kann, haben diese ihren Grund darin, daß der Mensch auf das Heil hin erschaffen ist, das ihm das Evangelium offenbart und schenkt.«[21]

---

19 Vgl. H. de Lubac, Paradoxe et Mystère de l'Église. Paris 1967, S. 120-167; dt.: Geheimnis, aus dem wir leben. Einsiedeln 1967, S. 131-154.

20 Vgl ebd., S. 141-149; dt. Übers. S. 144-149. Vgl. bes. LG 17 und den Kommentar dazu v. A. Grillmeier, in: LThK^2, Das Zweite Vatikanische Konzil, Tl. I, S. 207.

21 H. de Lubac, a.a.O., S. 126; dt. Übers. S. 134f.

Gott hat jeden Menschen zum Heil, letztlich zur unverlierbaren himmlischen Gemeinschaft geschaffen. Damit dieses letzte Ziel dem Menschen aber nicht übergestülpt wird, muß es im Menschen selbst Fundamente geben, die auf dieses Ziel hin angelegt sind. In der Theologie der Kirchenväter findet sich immer wieder der biblische Gedanke: Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen, um ihn zu seinem Gleichnis, sich ähnlich zu machen. Der menschlichen Natur und folglich jedem Menschen ist das Bild Gottes eingeprägt. In dieses Bild Gottes sät der *spermatikos logos* seine Samenkörner der Wahrheit ein. Sie sind gleichsam ein geheimer Anruf zur vollen und übernatürlichen, von Jesus Christus gebrachten Offenbarung. Denn Jesus Christus ist für jeden Menschen, ob gewußt oder unbewußt, »der Weg und die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6).

Der geistliche Mensch und seine Vernunft

Eine Betrachtung im Anschluß an die geistliche Lehre des Ignatius von Loyola

Von Peter Henrici SJ

Keiner der Götzen, die die Menschen sich geschaffen haben, hat sich ausdrücklicher an die Stelle des einen wahren Gottes gesetzt als die Vernunft. Die Französische Revolution hat sie auf die Altäre gehoben, und auf dem Frontispiz der Erklärung der Menschenrechte prangt in einem strahlenumrandeten Dreieck – also dort, wo jeder gute Christ das Auge Gottes vermuten würde – »das erhabene Auge der Vernunft, das die Wolken zerstreut, die es verdeckt haben«. Doch wir brauchen gar nicht das Zeugnis vergangener Zeiten anzurufen; die tägliche Erfahrung zeigt uns, wie gern die Vernunft den Heiligen Geist ersetzt. Sie flüstert uns all die kleinen »vernünftigen«, bequemen und scheinbar so schrecklich logischen Tricks ein, mit denen wir uns guten Gewissens den Eingebungen des Geistes entziehen. Und genauso erfinderisch ist sie, wenn es darum geht, unsere Fehler zu entschuldigen und uns von der Einhaltung dieses oder jenes Gebotes zu dispensieren.

Die Vernunft ist ihrem Wesen und ihrer Aufgabe nach handlungsorientierend. Sie zieht praktische Schlüsse aus Prämissen, die sie selbst erkannt oder gar aufgestellt hat. So bewegt sie sich großenteils im Innern eines selbsterbauten Systems. Von Natur aus rechthaberisch, beginnt die Vernunft bald zu vernünfteln und beugt sich nur schwer einer fremden Einsicht. Auf Autonomie bedacht, wacht sie eifersüchtig über die geistige Unabhängigkeit des vernunftbegabten Menschen, dem die Vernunft zur Quelle der Menschenwürde – aber auch des Hochmuts wird. Mag sie nun auf den Altären thronen oder Lieferantin kleinlicher Ausreden sein: immer steht die Vernunft im Dienst des menschlichen Hochmuts und erlaubt ihm, »großzügig auf Gott zu verzichten«.

Die Ambivalenz eines Geschöpfs

Doch genug der Anklagen. Stammt denn die Vernunft nicht auch von Gott, sie, die dem Menschen das kostbarste Geschenk des Schöpfers vermittelt: seine Selbstbestimmung? Als Locke die Vernunft als »Leuchte des Herrn« pries, »von Gott in uns entzündet, um uns zu Gott zu führen«,

entlehnte er dieses Bild der Bibel.[1] Er stand damit in der Tradition der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologen, die sich das Lob der heidnischen Philosophie auf die Vernunft zu eigen gemacht und theologisch begründet hatten. Auch ein Spiritualist wie Tertullian muß bekennen: »Die Vernunft ist etwas Göttliches, und weil Gott der Schöpfer des Alls ist, wollte er, daß darin alles nach Vernunft geordnet sei und von der Vernunft erkannt werden könne«.[2] Ein Jahrtausend später kann Albert der Große zusammenfassen: »Die Vernunft ist das Vermögen, Dinge miteinander in Zusammenhang zu bringen. Für all unser Schaffen, Tun und Sehnen gibt sie uns Belehrung und Anleitung durch das Licht, das auf Gottes Antlitz strahlt und das uns bei unserer Erschaffung eingeprägt wurde«.[3]

Als Teilhabe am Schöpferplan Gottes hat die Vernunft ihrem Wesen nach eine praktische Zielsetzung: Sie soll unser Handeln im Sinne der göttlichen Schöpfungsordnung orientieren. Daß die Vernunft zu Gott führen kann, hat das erste Vatikanische Konzil feierlich bekräftigt. Gestützt auf die Worte des hl. Paulus[4] erklärt das Konzil, daß der Mensch auch mit seiner bloßen Vernunft den Gott des Heils zu erkennen vermag. Doch so notwendig diese theoretische Gotteserkenntnis auch sein mag, sie genügt nicht, um den Menschen zum Heil zu führen. Wenn er sein Lebensziel wirklich erreichen soll, muß der Mensch auch dieser Einsicht seiner Vernunft entsprechend handeln. Paulus spricht nur deswegen so nachdrücklich von der Möglichkeit, daß die menschliche Vernunft Gott zu erkennen und zwischen Gut und Böse zu unterscheiden vermag[5], weil er gleich darauf feststellen muß, daß diese Erkenntnis, in der der Mensch das Heil finden könnte, nicht in die Tat umgesetzt worden ist, ja daß die Taten der Heiden die Erkenntnis selbst zum Götzendienst pervertiert haben. Der Mensch, der kraft seiner Vernunft Gott erkennen kann, hat diese Erkenntnis durch den Hochmut seiner Vernunft zur Sünde verfälscht.

Demnach ist die Vernunft nicht zufällig zum Abgott geworden. Schon im Paradies wollte sie es Gott gleichtun und sich die »Erkenntnis von Gut und Böse« verschaffen, jene Frucht des Baumes, die »köstlich zu essen ist, weil sie dazu verlockt, klug zu werden«.[6] Von da an ist die Vernunft ihrer Neigung, sich an die Stelle der göttlichen Vorsehung zu setzen, treu geblie-

---

1 Spr 20,27; vgl. auch Sir 17,8.

2 *De Poenitentia* 1.

3 *Summa Theol.* IIa, 79, 1; vgl. Ps 4,7.

4 Röm 1,18.

5 Ebd. und Röm 2,15.

6 Gen 3,6.

ben – eine Neigung, die schließlich zum gar so vernünftigen Rat des Kajaphas führt: »Ihr versteht überhaupt nichts. Ihr bedenkt nicht, daß es besser für euch ist, wenn ein einziger Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht«.[7] Die ganze Geschichte der Vernunft steht damit unter dem Verdikt des Paulus: »Es heißt in der Schrift: Ich lasse die Weisheit der Weisen vergehen und die Klugheit der Klugen verschwinden. Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Wortführer dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt – die Vernunft der Menschen! – als Torheit entlarvt? Denn da die Welt mit ihrer Weisheit die Weisheit Gottes nicht erkannte, beschloß Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten«.[8] Um christliche Vernunft zu werden, muß die Vernunft, wie jedes Geschöpf, durch Tod und Auferstehung hindurch.

Heilige Torheit

Am Anfang seines geistlichen Lebens, wenn ein Mensch beginnt, sein Leben nach Gott auszurichten, vertraut er sich weitgehend der Leitung seiner Vernunft an und entscheidet nach eigener Einsicht. Das ist richtig und normal; denn das christliche Leben hebt ja das allgemeine Sittengesetz nicht auf, und es zeugt von Demut, wenn einer sich den Vernunftregeln unterwirft, die für alle gelten, ohne durch ein ausgefallenes Verhalten auffallen zu wollen. Er gibt Gott die Ehre, indem er anerkennt, daß Gottes Schöpfung gut ist. Sich von der Vernunft leiten lassen heißt ebensosehr, sich nicht in Träumereien und Phantasterei verlieren, wie sich andererseits das Vernünftige dem Sinnlich-Triebhaften entgegenstellt. Darum ist es oft schwer, vernünftig zu handeln; es erfordert ein ständiges Opfer und viel Selbstverleugnung.

Selbst die Anwandlungen von Großmut, die den Neuling im geistlichen Leben überkommen, müssen immer vernünftiger Prüfung standhalten können; sonst sind sie ein Strohfeuer und Schwärmerei. Wer als junger Mensch bereit ist, auf eine eigene Familie und vielleicht auch auf eine glanzvolle Karriere zu verzichten, um sich der Seelsorge zu widmen, muß die innere Gewißheit haben, daß es vernünftig ist, das Wohl der Mitmenschen höher einzuschätzen als alle anderen irdischen Werte, und daß Jesus ein so großer und »gütiger Meister«[9] ist, daß es sich lohnt, alles aufzugeben, um ihm nachzufolgen. Der christlich engagierte Laie, der um seines

7 Joh 11,50.

8 1 Kor 1,19-21.

9 Mk 10,17.

kirchlichen Einsatzes willen sich und seiner Familie mancherlei Verzicht auferlegt, muß zumindest ahnen, daß es vernünftig ist, weltliche Interessen dem geistlichen Wohl anderer zu opfern. Ja, er muß in vielen Situationen sogar ganz konkret die Gewißheit haben, daß es jetzt vernünftig ist, diesen oder jenen Schritt zu tun. In vielen Fällen wird es gut sein, einen erfahrenen Ratgeber beizuziehen, um den eigenen Überlegungen ein Höchstmaß an Objektivität und damit Vernünftigkeit zu sichern. Denn schließlich ist es Unterpfand für die Echtheit meiner Entscheidung und eine Garantie, daß ich sie auch werde durchhalten können, wenn sie vernünftig ist.

So ist es gut, daß ich mich der Leitung meiner eigenen Vernunft anvertraue, solange und in dem Maße als sie mich über mich selbst hinausführt. Doch dann kommt bald einmal die Zeit, wo ein Mensch, der nur auf seine Vernunft hört, der Versuchung erliegt, mehr auf sich selbst zu hören als auf Gott. Das geistliche Leben jedoch bedeutet keineswegs wachsende Selbstvervollkommnung durch eigene Anstrengung und nach eigenem Gutdünken – selbst dann nicht, wenn einer sich im Spiegel Christi und Gottes bespiegelt. Es ist im Gegenteil eine ständiges Über-sich-Hinausschreiten unter der unberechenbaren Führung des Gottesgeistes. Die Schrift wird nicht müde, es uns einzuhämmern: Gottes Gedanken sind nicht unsere Gedanken, und unsere Wege sind nicht Gottes Wege. »So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken«.[10] Darum wird sich ein Mensch, der sich von Gott leiten läßt, früher oder später völlig ratlos finden. Er hatte geglaubt, geradewegs zu Gott zu gelangen, indem er sich aufrichtig bemühte, zu tun, was er als gut erkannte. Doch siehe da, sein steiler Tugendweg wird von einer unerwarteten Krankheit, von einer Versetzung, die ihm der Gehorsam auferlegt, von einer langen Zeit der Dürre und Leere im Gebet jäh unterbrochen. Er hatte sich bemüht, etwas Gutes zu tun, und nun wird er verleumdet und seines Amtes enthoben – das Haus, das er mit soviel Mühe errichtet hatte, droht einzustürzen. Hinfälligkeit allen Menschenwerks? Tragik des Lebens? Nein; Gott selbst nimmt diesen Menschen an die Hand und »führt ihn, wohin er nicht will«.[11] Bis anhin war dieser Mensch seinen eigenen Weg gegangen, nun will ihm Gott den seinen weisen. Dieser Weg mag dem Menschen unvernünftig scheinen: ein Umweg, ein Stillstand oder gar ein Rückschritt. Zumindest wird er den Eindruck haben, sein Leben verlaufe in einem unverständlichen, sinnlosen Zickzackkurs, Befehl und Gegenbefehl führten ihn von Mal zu Mal wieder in eine andere Richtung und er komme seinem

10 Jes 55,8-9.

11 Joh 21,18.

Ziel überhaupt nicht näher. Das Leben vieler Heiliger scheint in einem solchen Zickzack zu verlaufen, und wenn man diese Lebensbeschreibungen liest, meint man gern, einfacher wär's auch gegangen und wahrscheinlich effizienter gewesen. Ein sprechendes Beispiel dafür bietet das Leben des ersten Jesuiten in Deutschland, des seligen Peter Faber, der die wenigen Jahre seines Priesterwirkens vor allem damit verbrachte, zwischen Deutschland und Spanien hin- und herzuwandern, je nach Befehl und Gegenbefehl von Kaiser und Papst.[12] Dieser scheinbare Unsinn gehört zur Erziehungskunst der göttlichen Weisheit. Sie belehrt den Menschen, nicht auf seine eigenen Einsichten und Lebenspläne zu vertrauen, sondern sich führen zu lassen. »Sie führt den Gerechten auf verschlungenen Pfaden, läßt ihn zittern und zagen und faßt ihn hart an, bis sie ihm Vertrauen schenken kann; sie prüft ihn durch ihre Ansprüche; doch dann führt sie ihn zurück auf den geraden Weg und enthüllt ihm ihre Geheimnisse«.[13]

Einen andern erzieht die gleiche Weisheit durch die Schule der Skrupel. Diese entspringen nicht bloß aus einem von Natur aus ängstlichen Gewissen; sie sind eine Krise der Urteilskraft, eine Krise, die der Hochmut, der die Vernunft zu begleiten pflegt, aufs Äußerste zuspitzt. »Ihr Nährboden ist ein gewisser Hochmut und daß man dem eigenen Urteil mehr Vertrauen schenkt und dem anderer weniger, als notwendig wäre«, ließ Ignatius von Loyola an einen von Skrupel Gequälten schreiben.[14] Im Skrupel verliert die Vernunft, die sich nicht mehr nach Gott ausrichtet, sondern nur noch um das eigene Tun des Menschen kreist, ihren festen Bezugspunkt; sie schwankt und vermag sich nicht mehr zwischen Für und Wider zu entscheiden. Gewohnt, sich am Guten, ja am jeweils Besseren zu orientieren, entdeckt sie nun eine Vielzahl von Unvollkommenheiten, die ihr gar wie schwere Sünden erscheinen. Zwar stellt sie eine Überlegung nach der andern an, sucht Argumente und Gegenargumente; doch mit jedem Versuch, endlich aus dem Treibsand dieser Gedankengänge herauszukommen, spult sie sich nur noch tiefer darin fest. In diese Krise des Skrupels führt Gott einen Menschen, der das Gute will, dann hinein, wenn er von seinem allzu großen Selbstvertrauen in seine Urteilskraft befreien will, damit er sich der Führung Gottes überläßt.

Ein Dritter schließlich wird von einem Wort des Evangeliums wie von einem Blitz getroffen oder er wird sich plötzlich bewußt, was es eigentlich heißt, Christ zu sein. Er hat bisher ein anständiges Durchschnittsleben ge-

---

12 Vgl. dazu Petrus Faber, *Memoriale. Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland.* Einsiedeln/Trier ^{2}1989, S. 29-31, 334-340.

13 Sir 4,17-18 nach dem Französischen der *Bible de Jérusalem.*

14 Ignatius von Loyola, *Briefe und Unterweisungen*, übersetzt von P. Knauer. Würzburg 1993, S. 914.

führt – wie so viele andere Christen, die zwar die acht Seligkeiten auswendig hersagen können, aber nie an die Anforderungen gedacht haben, die diese an das Leben stellen. Eines Tages jedoch trifft ihn ein Wort des Evangeliums, das er zuvor schon dutzendemale gehört hatte, mitten ins Herz; er »verkauft alles, was er besitzt«, kümmert sich nicht, was die Leute wohl sagen und um die Regeln bürgerlichen Wohlverhaltens: er wird zum Toren um Christi willen. So machte es der hl. Antonius, als er in die Wüste floh, und der hl. Franziskus, als er seinem Vater seine Kleider vor die Füße warf und sich nackt unter den Mantel des Bischofs flüchtete; so machte es schließlich auch der hl. Ignatius als Büßer in Manresa mit seinen Kasteiungen, die er später lächelnd seine *locuras santas*, seine heiligen Dummheiten nannte.

Hier aber gilt es, einen Irrweg zu meiden. Durchtrieben wie sie ist, versucht nämlich die Vernunft auf neue Weise das Steuer wieder in die Hand zu bekommen. Wenn Sinne und Verstand einmal im Abgrund geistlicher Nacht versunken sind, können sie sich nicht aus eigener Kraft wieder daraus herausrappeln. Sie wurden jeden Gegenstands beraubt, an dem sie sich orientieren könnten; sie sehen überhaupt nichts mehr und sind scheinbar völlig gescheitert. Die Vernunft dagegen, die ein aktives und autonomes Denkvermögen ist, behauptet sich auch dann noch, wenn sie scheinbar scheitert. Sie wird dialektisch und verliebt sich ins Paradox. Endlich, meint sie, hat sie das Spiel Gottes durchschaut, und so versucht sie nun ihrerseits, ihr Spiel mit Gott zu treiben. Gott widerspricht ihr und durchkreuzt ihre Pläne? Nun gut, dann widerspricht sie eben sich selbst und erhebt das Widervernünftige zum System. Gott führt sie auf verschlungenen Wegen? Nun gut, dann hütet sie sich eben, auf irgendein festes Ziel zuzugehen. Gott läßt zu, daß sie sich im Irrgarten der Skrupel verläuft? Nun gut, dann leugnet sie, daß je ein Mensch irgend etwas Gewisses erkennen kann. Gott offenbart ihr die törichten Forderungen des Evangeliums? Dann wird die Vernunft a priori erklären und beweisen, daß das Christentum in absolutem Widerspruch zu allen weltlichen Auffassungen und zu allem weltlichen Leben stehen muß. Der Christ, sagt Kierkegaard, lebt vom absoluten Paradox.

Doch fast im gleichen Satz sagt uns der gleiche Kierkegaard auch, was sich hinter diesem widerborstigen Räsonnieren verbirgt. »Das Paradox«, sagt er, »ist die Leidenschaft des Gedankens«.[15] Selbst unter der raffinierten Verkleidung paradoxen Denkens entdecken wir noch einmal die Vernunft, die sich selbst behaupten will und sich ihr eigenes Gesetz gibt. Doch sie beginnt irre zu reden, wie im Fieberwahn. Symptome dieses Fie-

15 *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken.*

bers sind die Anzeichen, die Ignatius als Kennzeichen des widergöttlichen Geistes anführt. Das Räsonnieren klingt schrill, »voller Lärm und Unruhe, wie wenn Wasser auf einen harten Stein trifft«.[16] Diesem Denken fehlt die natürliche Geschmeidigkeit, die sonst überall das Naturgewachsene kennzeichnet; es fehlt ihm ein gewisses schlichtes Geradeaus. Die Vernunft, die sich nur noch um sich selber dreht und die keine anderen Regeln mehr gelten läßt als ihre eigenen Erfindungen und Phantasien, stürzt den Menschen in »Kummer und Traurigkeit, weil sie ihm bloß Scheingründe vorlegt und ihn in unendliche Spitzfindigkeiten verstrickt«.[17] Das rührt daher, daß in einer solchen Situation der Geist der Lüge die Vernunft beherrscht, weil sie das zu einem unpersönlichen System erhebt, was in Tat und Wahrheit die unvordenklichen Erfindungen einer höchst persönlichen Liebe sind. Auch in den Gnadeninitiativen Gottes will die Vernunft nocheinmal sich selbst finden – und ebenso verliert sie sich. *Defecerunt scrutantes scrutationes suas.*[18] Der einzige Ausweg, der der Vernunft noch bleibt, der einzige Weg zu der ihr lebensnotwendigen Wahrheit, ist die Anerkennung ihres eigenen Versagens und damit die Bereitschaft, sich einer Liebe zu überantworten, die größer ist als die Vernunft (vgl. 2 Kor 10,4-5).

Die Vernunft als Gefangene Christi

Ignatius beschreibt in den *Geistlichen Übungen* diese Gefangenschaft der Vernunft unter der Liebe als »dritte Stufe der Demut«. Die ersten beiden »Stufen« – der feste Entschluß, keine Todsünde mehr zu begehen, und eine Gottergebenheit, die auch jede bewußt begangene läßliche Sünde meiden läßt – sind noch vernünftige und »logische« Entscheidungen einer von der Gnade erleuchteten Vernunft, wenn sie vor der Notwendigkeit steht, zwischen Schöpfer und Geschöpf zu wählen. Eine bloße Vernunftethik vermag nicht weiter zu gehen. Doch Gott selbst hat eine Initiative ergriffen; er liebt uns mit einer Liebe, die bis zur Torheit geht. Weil wir Gott nicht erkannt haben, als er uns seine Weisheit in den Werken der Schöpfung kundgetan hat und in einer allgemeinen Einladung zum gottförmigen Leben, hat er sich für uns zum Toren gemacht, um uns durch die Torheit des Kreuzes zu retten (1 Kor 1,18-24). Von da an gibt es eine dritte Stufe der Demut – d.h. der Entscheidung für Gott –, die die beiden ersten,

16 *Geistliche Übungen*, Nr. 335.

17 Ebd., Nr. 329.

18 »Sie haben sich beim Vernünfteln in ihren Vernünfteleien verloren« (Ps 69), von Augustin auf die Überlegungen des Hohen Rates bei der Passion Jesu angewandt.

vernünftigen übertrifft und vollendet. Sie besteht in der bewußten und willentlichen Angleichung an die Torheit Christi. Ignatius zählt drei Kennzeichen dieser dritten Stufe auf: »Um es unserem Herrn Christus noch mehr gleichzutun und ihm noch ähnlicher zu werden, wähle ich statt des Reichtums die Armut zusammen mit dem armen Christus, statt der Ehrungen die Demütigung zusammen mit dem gedemütigten Christus, und ich will lieber für töricht gelten um Christi willen, der zuerst auch für töricht gehalten wurde und nicht für einen weltgewandten Weisen«.[19]

Das dritte dieser Kennzeichen gesellt sich nicht einfach zu den beiden ersten – Armut und Ehrlosigkeit – hinzu; es deutet sie vielmehr aus. Denn die Armut wählen, wenn man auf ehrliche Weise rasch reich werden könnte, und Demütigungen vorziehen, wenn man Ehre verdient: das erscheint nicht bloß der Welt als töricht, sondern auch jenen Menschen selbst, die sich Armut und Ehrlosigkeit wünschen. Sie sehnen sich danach, nicht weil ihnen das vernünftig scheint, sondern weil sie darin das Kreuz und am Kreuz Jesus finden. Auch Jesus hat nicht gemeint, das Kreuz sei »vernünftig«; sein Menschsein hat sich im Gegenteil mit allen seinen Gefühlen und mit seiner ganzen Vernunft gegen das Kreuz gesträubt. Wenn Jesus das Kreuz dennoch auf sich genommen hat, dann tat er es nicht, um in raffinierter Dialektik die Taktik Satans umzustülpen; er ließ sich kreuzigen aus Gehorsam gegen seinen Vater und aus Liebe zu uns. Seine Vernunft sagte Nein zum Leiden am Kreuz; sein Wille und sein Herz aber erkannten das Gute darin, und so nahm er es auf sich. Es ist denn auch nie die Vernunft, die uns auf die dritte Stufe der Demut führt, sie erstirbt ja in dieser Demut. Es ist vielmehr die Liebe, die aus dem Kreuz den Anruf des Guten heraushört, genauer gesagt den Ruf dessen, der selbst schlechthin »der Gute« ist: den Ruf Jesus Christi.

Die Torheit der Liebe verwirklicht sich für die Vernunft in ebenso schlichter wie echter Weise im sogenannten Verstandesgehorsam. Ignatius hat diese Tugend für besonders wichtig gehalten. In seinem langen *Brief über den Gehorsam* macht er dies deutlich[20], und in den *Satzungen der Gesellschaft Jesu* wie auch in seinen Briefen kommt er immer wieder darauf zurück. Gleich der dritten Stufe der Demut ergibt sich auch der Verstandesgehorsam aus einem Zusammenspiel von Wille und Vernunft, indem der liebende Wille (»devota« nennt ihn Ignatius) die Vernunft dazu bewegt, sich in Liebe die Sichtweise eines andern zu eigen zu machen.[21]

Auf diese liebende und heilsame Weise können wir uns all jenen nähern, die wir zurecht als Repräsentanten Christi ansehen. Folglich gibt es Ver-

19 *Geistliche Übungen*, Nr. 167.

20 *Briefe und Unterweisungen*, a.a.O., S. 460-469.

21 Ebd., S. 466.

standesgehorsam nicht nur im Ordensleben; er ist vor allem und von allen Christen der kirchlichen Autorität gegenüber gefordert. Vieles von dem, was die Kirche uns verbindlich vorlegt, gehört nicht zu den *Credenda*, d.h. zu den Wahrheiten, die wir glauben müssen, sondern zu den *Agenda*: es sind Handlungen, die wir ausführen (oder unterlassen), und Haltungen, die wir einnehmen sollen. Nehmen wir als Beispiel die konziliäre Liturgiereform. Sie hat manchen verletzt, weil sie liebgewordene Gewohnheiten in Frage stellte. Der Verstandesgehorsam würde nun im Bemühen bestehen, daß wir uns die Gründe zu eigen machen, welche diese oder jene größere Veränderung im Ablauf der Liturgie empfehlen, selbst wenn wir für diese Änderungen wenig Sympathie aufbringen. Noch allgemeiner gesagt: Selbst unsern christlichen Brüdern und Schwestern gegenüber können und müssen wir eine Art Verstandesgehorsam leisten; Christus selbst belehrt uns ja, daß er selbst sich auch in den »Geringsten meiner Brüder« kundtut. Das aber heißt, daß wir als Christen dazu neigen werden, die Meinung der andern unserer eigenen Meinung vorzuziehen – falls uns nicht eine klar erkannte Wahrheit zu einem andern Verhalten zwingt. Für unsere Vernunft, die so gerne alleinige Richterin über die ganze Welt sein möchte, ist dies fast wie ein Tod; doch es ist ein Liebestod. Denn einem andern rechtzugeben, wenn man selber in aller Ehrlichkeit und ohne Scheingründe erfinden zu müssen rechthaben könnte: das ist ein ganz besonderes Werk der Nächstenliebe.

Diese Selbstaufgabe der Vernunft ist also kein Selbstmord; sie führt im Gegenteil die Vernunft erst zu ihrer eigentlichen Vollkommenheit. Eine erste Bedingung für den Verstandesgehorsam, sagten wir, ist das Fehlen einer zwingenden eigenen Einsicht. In den meisten Fällen hält man diese Bedingung für schlechthin unerfüllbar; und doch braucht es meistens nur ein bißchen mehr Demut. Es gibt in der Tat auch eine Demut der Vernunft; sie besteht darin, die Grenzen unseres sicheren Wissens ehrlich zuzugeben. Die Philosophen, allen voran Sokrates, haben eingesehen, daß diese Demut unerläßlich ist, wenn einer die Wahrheit erkennen will. Wer Jesus zuliebe sein eigenes Urteil in Frage zu stellen bereit ist, der strebt nach dieser Demut wie nach einem kostbaren Gut. Wenn er seine angeblichen Beweise einer scharfsichtigen und doch wohlwollenden Kritik unterzieht, wird er bald bemerken, daß ihnen jede haltbare Grundlage abgeht. Er hatte geglaubt, etwas klar eingesehen zu haben; doch nun muß er erkennen, daß seine Behauptungen in Wirklichkeit nur auf einer Vorliebe oder auf einer vorgefaßten Meinung beruhten und sich auf nichts berufen konnten als auf sein eigenes Belieben. Sein Denken beginnt kritisch zu unterscheiden und sich dadurch zu läutern, daß es die wirkliche Tragweite seiner Überlegungen und ihre Grenzen einzuschätzen beginnt und so die Vernunft nach und nach wahrhaftiger und freier macht. Indem sich die Vernunft zwecks Unterwerfung im Verstandesgehorsam einer strengen

Selbstkritik unterzieht, findet sie zu ihrer ursprünglichen Richtigkeit zurück, die sie verloren hatte, als sie sich für autonom erklärte.

»Eine Weisheit nicht von dieser Welt«

Mehr noch: die derart geläuterte Vernunft kann jetzt auch wieder eine wichtige Aufgabe im geistlichen Leben übernehmen. Sie allein kann allerdings nicht entscheiden, wann und wo der rechte Augenblick dafür gekommen ist; Gott selbst wird es ihr kundtun. Nach der Finsternis des langen Wanderns in der Nacht auf den verschlungenen Wegen der Gnade wirft die Vernunft eines Tages einen Blick zurück und beginnt zu sehen, wie Gottes Hand sie bisher geführt hat. Wie Jakob bei seinem Erwachen ruft sie aus: »Wahrhaftig, der Herr ist an diesem Ort, und ich wußte es nicht!«[22] So sagten auch die Jünger von Emmaus zueinander, als Jesus sich ihren Blicken entzogen hatte: »Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß!«[23] Und Peter Faber schreibt im Rückblick auf seine scheinbar sinnlosen Wanderungen, von denen wir gesprochen haben: »Unser Herr weiß, warum er mir nie die Gnade gibt, lange an einem Ort bleiben zu können; warum man mich immer dann abberuft, wenn die Sachen gut zu gehen beginnen und die eigentliche Erntezeit kommt. Bis jetzt hat das immer zum besten ausgeschlagen, das sehe ich wohl; und so möchte ich um nichts in der Welt Rom nicht verlassen haben, um nach Parma zu ziehen, oder Parma, um nach Deutschland zu kommen; noch werde ich je den Ruf bereuen, der mich von Deutschland nach Spanien holte, und noch viel weniger den andern, der mich von Spanien hierher nach Speyer und von Speyer nach Mainz geführt hat.«[24]

Bestärkt durch ihre Erfahrungen, beginnt die Vernunft wieder Mut zu fassen und stellt sich tatkräftig in den Dienst der Liebe. Von sich aus kann sie sich nicht zur Liebenden machen. Zwar gibt es so etwas wie eine »Klugheit des Herzens«, eine neue Art von Scharfblick, den die Liebe verleiht; doch liebende Vernunftgründe wären etwas Unvernünftiges. *Amantes amentes*, sagt das Sprichwort, wer liebt ist von Sinnen. Das einzige, was die Vernunft von sich aus tun kann, ist, daß sie sich in den Dienst der Liebe stellt.

Die Vernunft im Dienst der Liebe: das bedeutet Diskretion, kluge Unterscheidung, Aufmerksamkeit und Feinfühligkeit, die erkennt, was hier

---

22 Gen 28,16.

23 Luk 24,32.

24 *Memoriale*, a.a.O., S. 140.

und jetzt richtig ist, um noch mehr zu lieben, um die Liebe zu Christus noch ehrlicher zu leben und noch deutlicher zum Ausdruck zu bringen. *Discreta caritas*, Liebe, die klug zu unterscheiden weiß, hat Ignatius als sein höchstes Ideal verkündet. Es meint eine vernünftig, nüchtern und scharfsichtig gewordene Liebe – gleichsam die Assimilation der Vernunft in die Liebe hinein. In dieser Assimilation werden beide umgewandelt und gelangen zu ihrer vollen Reife. Die Liebe legt allen jugendlichen Überschwang ab und wird zur geduldigen, umsichtigen Nächstenliebe, ausdauernd und effizient. Die Vernunft ihrerseits verliert ihre natürliche Starre und Einseitigkeit; sie wird geschmeidig, öffnet sich und lernt, sich den Gegebenheiten anzupassen und in allem das rechte Maß zu wahren.

Kluge Liebe: das ist wahrhaft eine Tugend des reifen Alters; doch auch die Jugend kann an ihr teilhaben, wenn sie ihr Urteil an dem der Älteren bildet.[25]

Wichtigstes Ergebnis dieses geistlichen Reifens der Vernunft ist die Fähigkeit, ihre Entscheidungen nach der sogenannten »dritten Wahlart« der *Geistlichen Übungen* zu treffen, d.h. in einer »friedvollen Zeit, wenn die Seele nicht mehr von allen möglichen Geistern erregt wird, sondern ihre natürlichen Kräfte in Freiheit und Ruhe nutzt«.[26] Diese »dritte Wahlart« ist keineswegs eine leichte Methode für Anfänger im geistlichen Leben; sie setzt vielmehr eine große geistliche Reife voraus und eine Vernunft, die keine Leidenschaften mehr trüben, sondern die sozusagen von sich selbst, von ihrer eigenen allzu menschlich-vernünftigen Denkweise befreit ist. Um seine Entscheidung »im Einklang mit der stärkeren Regung der Vernunft und nicht aufgrund irgendwelcher Gefühle«[27] zu treffen, muß ein Mensch »von allen Leidenschaften frei sein, sie beherrschen und abtöten, damit sie das Urteil der Vernunft in keiner Weise trüben«.[28]

Je mehr diese vernunftgeprägten Entscheidungen einem Menschen gleichsam zur zweiten Natur werden, je mehr er in der Rückschau auf sein Leben die Führung Gottes erkennt, je mehr gnadenhafte »Zeichen« diese Einsichten seiner Vernunft bestätigen, umso mehr beginnt seine Vernunft die Denkweise Gottes zu verstehen und sie sich zu eigen zu machen. Seine Vernunft entdeckt sozusagen die Logik des Logos. Im Blick auf Christus begreift sie die gottgewollten Zusammenhänge zwischen allen Dingen und allem Geschehen, und so kann sie ihrerseits aktiv im Heilsgeschehen mitwirken. Vom »Geist Christi« (1 Kor 2,6) beseelt, wird die Vernunft »Got-

25 *Briefe und Unterweisungen*, a.a.O., S. 147, 469.

26 *Geistliche Übungen*, Nr. 177.

27 Ebd., Nr. 182.

28 *Satzungen der Gesellschaft Jesu*, IX, 2, 3.

tes Mitarbeiterin« (1 Kor 3,9). So erreicht sie nach und nach jene Stufe der Vollkommenheit, auf der sie die Weisheit Gottes erkennt, von der Paulus zu den Vollkommenen spricht, zu denen, die »ganz durchdrungen sind vom Willen Gottes« (Kol 4,12): »Und doch verkünden wir Weisheit unter den Vollkommenen, aber nicht Weisheit dieser Welt oder der Machthaber dieser Welt, die einst entmachtet werden. Vielmehr verkünden wir das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung« (1 Kor 2,6-7).

Beachten wir es wohl: Die Weisheit, die der Vollkommene erkennt, bleibt weiterhin ein Geheimnis. Die Erkenntnis der Heilswege Gottes erwirbt man sich nie durch direkte Einsicht oder gar im Vorhinein; man erkennt sie nur in der Rückschau und durch Vergleiche, indem man die gegenwärtige Situation mit den vergangenen Erfahrungen vergleicht und dabei stets offenbleibt für alle Überraschungen, die uns die unfaßbare Kreativität des lebendigen Gottes immer wieder bereithält. Mehr noch, selbst wenn wir ihn aus der Vogelperspektive betrachten könnten, vermöchten wir nie die Einheit und Folgerichtigkeit des göttlichen Heilsplans zu erfassen. Es ist vielmehr ähnlich, wie wenn wir im Flugzeug über einer leichten Wolkendecke fliegen: Hie und da entdecken wir ein paar Streifen Erde; wir ahnen wohl, daß sie zusammenhängen, aber der Zusammenhang des Ganzen entzieht sich uns dennoch. Diese Bruchstückhaftigkeit aller unserer Ausblicke auf den Heilsplan Gottes ist so durchgehend, daß sich selbst für die Propheten die zeitlichen Perspektiven ihrer Visionen verwischten. Der geschichtliche Ablauf und der Zusammenhang der Ereignisse, deren tiefen Sinn sie uns erschlossen, entzogen sich ihrem Blick.

Das gleiche Helldunkel umgibt übrigens auch die »dritte Wahlart« »nach der stärkeren Regung der Vernunft«; auch sie bleibt letztlich Torheit. Die Welt wird nie verstehen, daß eine leidenschaftliche Liebe der Vernunft gehorchen und »diskret« werden kann, und noch weniger versteht sie, daß die Vernunft sich die Torheit des Kreuzes zum Maß nimmt. Auch für uns selbst bleibt die Weisheit Gottes, nach der wir unsere Entscheidungen ausrichten, während dieser irdischen Pilgerschaft dennoch voll Geheimnis. Der verborgene Gott, den »kein Mensch je gesehen hat« (Joh 1,18), offenbart sich unserer Vernunft nur im gekreuzigten Christus, »für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Heiden, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit« (1 Kor 1,23-24). Wir haben ja gesehen, daß sich unsere Vernunft nur dann aus ihrer angeborenen Sündhaftigkeit befreien und zu ihrer ursprünglichen Rechtschaffenheit zurückfinden kann, wenn sie sich Christus anvertraut. Christus aber ist weder ein Lehrsatz noch ein allgemeines Prinzip; er ist eine Person, der man nachfolgt, und ein Meister, auf dessen immer neuen Ruf man hören muß. Wenn sie sich Christus weiht, steht auch die

reifste und im geistlichen Leben erfahrenste Vernunft immer wieder vor neuen Überraschungen. Die Weisheit Gottes, die sich den Vollkommenen offenbart, ist niemals ein bequemer Ruhesitz; sie ist ein beständiger Anruf an die Vernunft, in der Liebe mehr und mehr über sich selbst hinauszuwachsen.

* * *

In den Anweisungen für das geistliche Leben ist wenig von der Vernunft die Rede – vielleicht weil man den Bedingungen des tätigen Lebens darin zu wenig Beachtung schenkt. Die Vernunft ist ja gleichsam das Steuer unserer Tätigkeit. Was wir hier über Sterben und Auferstehung der Vernunft gesagt haben, ist eigentlich nicht anderes als eine Übersetzung der Grundforderungen unseres Glaubens in die Sprache des tätigen Lebens. Nicht zufällig vergleicht Ignatius den Verstandesgehorsam mit der Glaubenszustimmung: hier wie dort bringt der Wille, der vom Guten angelockt wird, eine Erkenntnis zustande. Im Glauben jedoch bewirkt die Lockung der Gnade, ohne psychisch wahrnehmbar zu werden, eine seinshafte, übernatürliche Umgestaltung des Wollens und des Erkennens, die unsere natürlichen Seelenkräfte aufnahmefähig machen für das göttliche Mysterium. Der Verstandesgehorsam setzt diese Umgestaltung voraus und überträgt sie auf die Ebene des Handelns. Die bewußt erlebte Liebe zu Christus bringt uns dazu, Haltungen einzunehmen, von denen wir genau wissen, daß sie zu den natürlichen Neigungen unserer Vernunft in Widerspruch stehen. Und weil alle unsere Handlungen von der Vernunft geleitet werden müssen, wenn sie menschlich und nicht bloß instinktiv sein sollen, wird die neue Sichtweise, die sich die Vernunft als Gefangene Christi zueigen macht, unserem gelebten Glauben helfen, sich in unserem Verhalten auszudrücken.

Die »Theologik« von Hans Urs von Balthasar

Von Anton Strukelj

Das Riesenwerk des Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasars hat nichts seinesgleichen in der Theologie unseres Jahrhunderts. Papst Johannes Paul II. hat ihm am 23. Juni 1984 den »Internationalen Preis Paul VI.« verliehen. Damals hieß es in der Laudatio an den Preisträger: »Schon durch ihren inneren Wert unbestritten geschätzt, ist die Gedankenwelt von Balthasars sicher bestimmt, ein ›Klassiker‹ der theologischen Tradition und im besonderen der neuen katholischen Systematik zu werden. Denn er ist der einzige zeitgenössische Theologe von Bedeutung, der – und zwar allein – gewagt hat, sich an das gewaltige Unternehmen einer theologischen ›Summe‹ zu machen, die durch die Einheit der Konzeption und die Großartigkeit der Anlage mit gutem Recht in die Reihe der großen Synthesen gestellt werden kann, die die Vergangenheit der abendländischen Theologie gekennzeichnet haben.«

Der vorliegende Aufsatz will die *Theologik* vorstellen. Balthasar selbst sagt: »Der dritte Flügel unserer Trilogie ist der theologischen ›Logik‹ gewidmet, das heißt schlicht der Frage, was im Ereignis der Offenbarung Gottes durch die Menschwerdung des Logos und die Ausgießung des Heiligen Geistes ›Wahrheit‹ besagt«.[1]

»Die ganze Trilogie ist von Anfang an nach den transzendentalen Bestimmungen des Seins gegliedert worden, und zwar je im Hinblick auf das analoge Verhältnis ihrer Geltung und Gestalt im weltlichen und im göttlichen Sein: so entsprechen sich in der Ästhetik weltliche ›Schönheit‹ und göttliche ›Herrlichkeit‹, in der Dramatik weltliche und göttlich-unendliche Freiheit. Hier in der theologischen Logik wird entsprechend über das Verhältnis zwischen der Struktur geschöpflicher und göttlicher Wahrheit nachzudenken sein.«[2]

Im Folgenden sollen alle drei Bände der *Theologik* ganz kurz vorgestellt werden. Leider können dabei nur sehr wenige Aspekte angeführt werden. Eine umfassende Darstellung der Theologik fehlt noch.[3]

---

1 *Theologik*, I: *Wahrheit der Welt*. Einsiedeln 1985, S. VII.

2 Ebd.

3 Elio Guerriero hat in seiner »ersten Biographie des Theologen des Schönen« viel Sachkundiges auch zur *Theologik* geschrieben. Ihm verdankt sehr viel auch dieser bescheidene Versuch; vgl. E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln/Freiburg 1993.

Wahrheit der Welt

Der erste Band der *Theologik*, *Wahrheit der Welt* geht auf das Jahr 1947 zurück. Schon diese erste Auflage hat ein gutes Echo gefunden: »Ein reifes Buch von einem Meister des Gedankens und des Wortes, das den Leser von Seite zu Seite in wachsender Spannung hält und mit der echten Freude klarer tiefer Einsichten beglückt. Balthasar schöpft aus einer großen Tradition, aber bei ihm ist nichts Starres, Verkrustetes, Erstorbenes, vielmehr von einer erstaunlichen Lebendigkeit und Fruchtbarkeit ... Unfraglich ist das Buch eine weit über den Durchschnitt herausragende Erscheinung, berufen, befruchtend zu wirken.«[4]

Balthasar legt dieses Buch im Jahr 1985 neu auf und stellt ihm eine Einführung zum Gesamtwerk voran. Im Unterschied zu den folgenden zwei Bänden der *Theologik* ist *Wahrheit der Welt* eine ausgesprochen philosophische Untersuchung, die praktisch ohne Berufung auf die Quellen sehr subtil die Thematik der Wahrheit umkreist. Hervorgehoben wird, daß es keine rein innerweltliche Wahrheit gibt, denn »die Welt ist, so wie sie konkret existiert, eine Welt, die je schon postitv oder negativ in einem Verhältnis zum Gott der Gnade und der übernatürlichen Offenbarung steht.«[5]

Wahrheit kann als die Enthüllung, Aufgedecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit (*a-letheia*) des Seins bezeichnet werden. *Aletheia* als Unverborgenheit ist auch *emeth*: Treue, Beständigkeit, Zuverlässigkeit. Beiden Beschaffenheiten: der Unverborgenheit und der Vertrauenswürdigkeit, ist dies gemeinsam, daß sie Öffnung, und zwar Öffnung über sich hinaus sind. Die Enthüllung ermöglicht die Erkenntnis. Aber dazu gehört auch der Geheimnischarakter des Seins. Nur mit dem Geheimnis Begabtes ist auf die Dauer liebenswert. Etwas Geheimnisloses kann man nicht lieben. In der Liebe ist unendliche Tiefe, aber keinerlei Finsternis.

Der letzte Grund für die Wahrheit ist Gott selbst. »Vor dem göttlichen Erkennen sind daher alle Dinge restlos enthüllt und von ihm gemessen. Bei Gott liegt ihre Wahrheit, und wer sie erkennen will, der muß sie in der Angleichung an den göttlichen Geist erkennen.«[6]

Die Dinge sind enthüllt, aber ebensosehr verhüllt. Die Liebe selbst verlangt nach Enthüllung, aber ebensosehr nach Verhüllung und Scheu, um die Tiefe und Intimität des geliebten Seins erreichen zu können: »Denn nur wo Geheimnis ist, ist Tiefe und ist Anlaß und Möglichkeit zur Verehrung.«[7]

---

4 Rezension in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 58 (1948), S. 74f.

5 *Wahrheit der Welt*, a.a.O., S. XI.

6 Ebd.

7 Ebd., S. 237.

Die echte Liebe lebt in ständiger Bereitschaft zur Selbsterschließung, zur Beichte. Das Geheimnis des Seins ist letzlich auf das Geheimnis Gottes hin erschlossen. Er schenkt in seiner Schöpfung und Offenbarung der Welt seine eigene Wahrheit, damit sie bekanntgemacht werde.

Der allerletzte Grund aller Dinge ist die Liebe, sagt Balthasar am Schluß dieses Bandes: »Es gibt die ewige Wahrheit Gottes, durch die alles wahr ist und sinnvoll erklärt werden kann. Aber daß es überhaupt Wahrheit und ewige Wahrheit gibt, das hat seinen Grund in der Liebe. Wäre die Wahrheit das Äußerste in Gott, so könnten wir mit offenen Augen in ihre Abgründe schauen, geblendet vielleicht von soviel Licht, aber ungehindert im Drange unserer Sehnuscht nach Wahrheit. Weil aber die Liebe die Äußerste ist, darum bedecken die Serafim ihr Antlitz mit ihren Flügeln, denn das Geheimnis der ewigen Liebe ist so geartet, daß seine überhelle Nacht nur durch Anbetung verherrlicht werden darf.«[8]

Damit ist aber schon der Schritt von der Wahrheit der Welt zur Wahrheit Gottes getan. Der Autor selbst betont, daß die Unterteilung der folgenden zwei Bände eine künstliche ist, denn beide Teile müssen als ein Ganzes gesehen werden. So bleibt auch die Trennungslinie zwischen dem Werk des Logos und den Werken des Pneuma eine künstliche.

Wahrheit Gottes

Entscheidend für die Erkenntnis der Wahrheit Gottes ist die Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes in der Menschwerdung des göttlichen Logos. Jesus selber sagt von sich unmißverständlich: »Ich bin die Wahrheit« (Joh 14,6). Er ist und bezeugt die Wahrheit: »Dazu bin ich geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich von der Wahrheit zeuge (martyrein)« (Joh 18,37).

Der johanneische Einstieg ist wieder zentral. Für Balthasar besteht die Wahrheit Gottes in der Selbstoffenbarung Gottes in der Menschwerdung des Sohnes, die vom Heiligen Geist zuerst ermöglicht, dann erklärt, ausgelegt und verlängert wird. Das Werk des Sohnes und des Heiligen Geistes sind voneinander nicht zu trennen. Der unteilbare dreieinige Gott vollbringt in Einheit alle Heilstaten.

»So ist die eine Wahrheit – die Auslegung des Vaters durch den Sohn –, die ihrerseits durch den Geist ausgelegt wird, schließlich eine trinitarische Wahrheit, aber als a-letheia (Enthüllung) eine in der Welt und für die Welt enthüllte« Wahrheit.[9] Die Wahrheit in einem christologisch-trinitarischen

8 Ebd., S. 312.

9 *Theologik*, II: *Wahrheit Gottes*. Einsiedeln 1985, S. 16.

Sinn besagt die innere, unauflösbare Beziehung des Sohnes zum Vater und zum Geist. Und diese christologisch-trinitarische Wahrheit ist unvergleichbar erhaben über alles, was sich innerweltlich als wahr bezeichnen kann.

Wie verhält sich nun die menschliche Logik zur göttlichen? Das letzte Wort zwischen Gott und Mensch ist zugleich das entscheidendste Wort zwischen Mensch und Mensch: *agapan*, lieben. Nur die Liebeslogik vermag den Weg zu bahnen. Dabei spielt das Prinzip der Fruchtbarkeit eine entscheidene Rolle. Fruchtbarkeit ist nicht nur das Gesetz des Organischen, sondern auch des geistigen Lebens. Im trinitarischen Mysterium ist die unvordenkliche Liebesbeziehung ein Quellgrund der trinitarichen Hervorgänge. Der Vater schenkt sich ewig seinem Sohn. Der Sohn verdankt sich dem Vater. Aus der ewigen Liebe zwischen Vater und Sohn geht der Heilige Geist hervor.

Die Liebeslogik vollendet sich in der Logik des Abstieges. Der Logos steigt dorthin ab, wohin es niemand erwartet hat: ins Fleisch. Das Fleisch meint Schwäche und Gefährdung. Dieses Fleisch macht sich der Sohn Gottes zu eigen, um die machtvolle Ohnmacht Gottes siegreich zu bezeugen. Der Menschgewordene hat auch das Fleisch als *caro peccati*, Lüge und Negativität auf sich genommen. In seinem Abstieg zur Hölle exponiert sich der Logos auf äußerste: er verkostet Diabolik und Negativität der Sünde bis zum Ende. Aber gerade seine totale Verlassenheit erlaubt ihm, die *communio sanctorum* im Himmel, auf Erden und unter der Erde zu begründen. Diese kann erst nach der Wiederherstellung der Liebesgemeinschaft zwischen Vater und Sohn entstehen. Die Wahrheit Gottes ist im Anfang wie in der Vollendung eine trinitarische.[10]

Der Geist der Wahrheit

Die pneumatologische Logik kann nur eine Weiterführung der christologischen Logik sein: »Er wird von dem Meinen nehmen und es euch kundtun« (Joh 16,14). Der Heilige Geist ist der Ausleger des Sohnes. Das Erlösungswerk Christi wird ständig vom Heiligen Geist begleitet und ermöglicht: in der Menschwerdung, bei der Taufe, in seiner Sendung, am Kreuz und in der Verherrlichung ist der Geist wirksam. Nach der Vollendung des Heilswerkes offenbart er sich vollkommen. Sohn und Geist sind »die beiden Hände des Vaters« (Irenäus). Balthasar spricht von einer Dyas im gemeinsamen Wirken. Denn die zwei Hände des Vaters handeln nicht jede für sich nebeneinander oder nacheinander, sondern mit- und ineinan-

10 Vgl. E. Guerriero, a.a.O., S. 363.

der. Der Akzent ist im Osten und Westen verschieden gelegt: die griechische Sicht betrachtet ihr gemeinsames Wirken vornehmlich in der Vergöttlichung, während die lateinische Tradition lieber von der Einverleibung in Christus spricht.

Dieses umfassende Wirken ereignet sich immer in der Kirche, oder besser gesagt, durch die Kirche im Kosmos. Denn nirgends spricht die Schrift davon, daß der Sohn in die Welt gekommen ist, um die Kirche zu erlösen, sondern die Welt. Balthasar schließt daraus auf eine missionarische Funktion der Kirche, die sich zur Welt hin bewegt, um die Welt zu Christus zu führen.

Balthasar unterscheidet zwischen der vorösterlichen und nachösterlichen Gründung der Kirche. »Denn für uns im Fleische Weilende muß alles Geisthaft-Charismatische in sichtbare Strukturen eingebunden sein, aber diese Strukturen sind innerlich mit den Gütern des auferstandenen, pneumatisch gewordenen Christus erfüllt.«[11] Parallel zu dieser Auffassung kann man auch ein objektiv-institutionelles Element von einem subjektiv-existentiellem Element unterscheiden. Natürlich gehören beide Aspekte zusammen: auf einer Seite gibt es objektive Gaben: Traditon, Schrift, Amt, Verkündigung und Liturgie, Kirchenrecht, Theologie; auf der anderen die subjektiven: Geist und Gebet, Vergebung, Erfahrung des Geistes, Unterscheidung des Geistes, Lebenszeugnis. Immer ist der eine und derselbe Geist, der »in alle Wahrheit einführt« (Joh 16,12).

Der Schluß dieses Bandes der *Theologik* führt uns nochmals zum Urquell alles Seins: »Auf zum Vater!« Die trinitarische Schau der Wahrheit ist der Siegel der unvordenklichen Liebe Gottes. »So wird es bei der Aussage bleiben, daß wir durch die Herrlichkeit des Sohnes hindurch den Abgrund der Liebesherrlichkeit des unsichtbaren Vaters erscheinen sehen, und dies in der Doppelgestalt des Heiligen Geistes der Liebe, indem wir, als aus dem Geist Geborene, im Feuer der Liebe existieren, in der Vater und Sohn sich begegnen, und damit, zusammen mit dem Geist, gleichzeitig auch die Zeugen und Verherrlicher dieser Liebe sind.«[12]

Symphonische Wahrheit

»Wer mehr Wahrheit sieht, hat tiefer recht.«[13] Diese Aussage kennzeichnet sehr trefflich das gesamte Werk Hans Urs von Balthasars. Ganz besonders gilt sie für seine *Theologik*, die die Wahrheit zum Gegenstand hat. Im

---

11 *Theologik*, III: *Der Geist der Wahrheit*. Einsiedeln 1987, S. 280.

12 Ebd.

13 *Epilog*. Einsiedeln/Trier 1987, S. 11, 35.

Reich der Wahrheit geht die Sonne niemals unter. In diesem Reich waltet die elementare Verwunderung darüber, daß es überhaupt so etwas gibt wie Dasein, Wesen und Wahrheit, dieses verwunderte Staunen, das für den echten Denker im Verlauf seiner Forschung nicht abnimmt, sondern stets nur wächst.

Das Werk von Hans Urs von Balthasar ist ein »Dom, der die theologische Landschaft hoch überragt und dem Suchenden ebenso zur Orientierung verhilft wie Anlaß zu staunender Betroffenheit bietet«, meint E. Biser.[14]

Balthasar selbst schreibt in seinem *Epilog*: »Unsere Trilogie ›Ästhetik‹ – ›Dramatik‹ – ›Logik‹ ist auf gegenseitiger Erleuchtung aufgebaut. Was man die alles einzelne Seiende überschreitenden Eigenschaften des Seins (die ›Transzendentalien‹) nennt, schien den geeignetsten Zugang zu den Mysterien christlicher Theologie zu gewähren. Von diesen Eigenschaften wurden drei herausgehoben: ›schön‹, ›gut‹ ›wahr‹.«[15] Diese drei sind voneinander untrennbar, weil sie gemeinsam das ganze Sein durchwalten. Sie liegen ineinander.

Die *Theologik* ist in gewissem Sinne grundlegend für die gesamte Trilogie und Theologie Hans Urs von Balthasars. Denn »glaubhaft ist nur die Liebe«: jene grundlose Liebe (Vater), die das Weiseste (Logos) und das Richtigste (Geist) ist.

14 E. Biser, Dombau oder Triptichon? Zum Abschluß der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: *Theologische Revue* 84 (1988), S. 177-184.

15 *Epilog*, a.a.O., S. 37.

Heiligkeit und intellektuelles Leben

Von David L. Schindler

I.

Heiligkeit sollte als die innere Form des intellektuellen Lebens verstanden werden, und zwar derart, das sie sowohl die Methoden wie auch den Inhalt des modernen akademischen Lehrplanes prägt.

Diese These scheint auf den ersten Blick fast merkwürdig zu sein. Selbst wenn wir ihrer Geltung für das Theologiestudium zustimmen müßten – selbst dies könnte noch von vielen bestritten werden –, so können wir sicher nicht den Anspruch erheben, sie für das ganze Spektrum der modernen Wissenschaften gelten zu lassen. Hier entstehen mindestens drei Probleme: Heiligkeit ist etwas »subjektives« und kann so kaum etwas mit der »Objektivität« der verschiedenen Disziplinen zu tun haben; Heiligkeit bezieht sich auf *menschliche* Subjektivität und kann so nicht per se außermenschliche Subjekte oder Objekte betreffen. Drittens ist Heiligkeit ein Moment der übernatürlichen Ordnung und hat somit keinen direkten oder inneren Bezug zu den Subjekten und Objekten und ineins damit zu den Methoden und Inhalten der »natürlichen« Wissenschaften.

Eine Antwort auf diese Probleme macht eine christologische Reflexion notwendig, wie auch einen Analogiebegriff, der in Beziehung zur Christologie entwickelt wird. Das Herz des Themas ist eine Christologie, die in Jesu Rede vom »Abba« eine Offenbarung seiner selbst sieht. Als Sohn empfängt Jesus alles, was er ist, vom Vater. Gebet und Gehorsam, zusammengefaßt im christlichen *fiat*, sprechen das Tiefste in Jesus aus: diese Momente sind nicht so sehr moralische Handlungen als vielmehr die genaue *Form* seines Seins. Von hier aus sehen wir den Ineinsfall von Weg und Wahrheit in Jesus (»Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben«: Joh 14,6): Gebet und Gehorsam sind für Jesus nicht einfach subjektive Wege zum Vater; sie sind vielmehr sehr genau die objektive Wahrheit oder der Inhalt seiner Beziehung zum Vater.

Insgesamt ist das, was Jesus als fleischgewordenes Wort (insofern vom Vater, als *logos* seiner Liebe) wirklich ist, die Liebesbeziehung, die sich gerade in Gebet und Gehorsam ausspricht, in einem Wort im Dienst am Vater.[1]

---

1 Vgl. H.U. von Balthasar, *Christlicher Stand*. Einsiedeln 1977, S. 59-62.

Diese Beziehung der Liebe zwischen Jesus und dem Vater ist aber nicht exklusiv, sondern öffnet sich zur Welt, die der Vater in, mit und durch Jesus geschaffen hat. (»Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin«: Joh 17,21) Dies bedeutet, daß die ganze Schöpfung dynamisch von der Liebe her und auf die Liebe hin geordnet ist, die durch Gott in Jesus Christus offenbart worden ist – hingeordnet also auf Gebet, Gehorsam und Dienst am in Jesus inkarnierten Vater. Diese dynamische Ordnung wurde stark geschwächt, aber nicht dem Wesen nach zerstört durch die Sünde Adams. Alle geschaffenen Wesenheiten werden folglich dann am besten verstanden, wenn sie in diese Beziehung des Gebetes, des Gehorsams und des Dienstes an Gott in Christus hineingezogen[2], insofern sie dadurch in eine kosmische Liturgie aufgenommen werden.[3]

Gebet, Gehorsam und Dienst erhalten eindeutig ihre tiefste Bedeutung, wenn sie von *Christen* ausgeübt werden; sie sind in jedem Falle Tätigkeiten, die am ehesten *Menschen* mit ihren geistigen Fähigkeiten des Verstandes und der Freiheit zugeschrieben werden können. Allerdings: Da alles, nicht nur der Mensch, im Wort geschaffen ist (Joh 1,1-3; Kol 1,15-17), üben auch die nicht-menschlichen Seienden in einem wahren, analogen (nicht einfach »metaphorischen«) Sinne diese Aktivitäten aus, d.h. verbergen in den Tiefen ihres Seins jene relationalen Akte des Gehorsams und der Verherrlichung Gottes.[4]

---

2 Vgl. in diesem Zusammenhang von Balthasars Satz: »Das aber besagt, daß *seine Liebe die innere Form* der Abhängigkeit und Unterwerfung zu besitzen hat, eins sein muß mit der Verherrlichung des ewigen Urbilds in Gestalt *eines ehrfurchtsvollen Dienstes*« (*Christlicher Stand*, a.a.O., S. 52), und weiter: »Wenn dagegen auf Grund des Abstands der Kreatürlichkeit der Begriff der ›Pflicht‹ in der Beziehung der Liebe sich einstellt, dann nur so, daß die ganze, ungeteilte Liebe für das Geschöpf den Charakter einer *Verherrlichung Gottes* im Dienste annimmt, der mit dem Wesen des Geschöpfes selbst notwendig mitgesetzt ist. Das Geschöpf ist, was immer es an sich selber sein mag, in den Dienst der Liebe genommen und eingestellt, und dies begründet seinen ursprünglichen Stand« (ebd., S. 53 vgl. allgemein S. 51-65 dieses Werkes). Von Balthasar bezieht sich hier natürlich direkt auf das menschliche Geschöpf. Daß diese Ausführungen in einem wahrhaft analogen Sinne für alle Schöpfung gilt, wird aus dem Folgenden deutlich werden.

3 Der Begriff »kosmische Liturgie« wurde von Balthasars gleichnamigen Buch entlehnt: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln ^{3}1988.

4 Was ich damit sagen möchte, ist, daß die volle Schönheit und Bedeutung von z.B. Ps 104, 27-30 (»Alle Wesen warten auf dich ... Verbirgst du dein Angesicht, so vergehen sie in Furcht; nimmst du ihnen den Odem, so schwinden sie hin und sinken zurück in den Staub. Du sendest deinen Geist aus, und sie werden geschaffen, und das Angesicht der Erde machest du neu. Jahwe sei Ehre in Ewigkeit!«) und Dan 3,52-90,57 (»Preiset den Herrn, all ihr Werke des Herrn: Lobet ihn und erhebt ihn in Ewigkeit!«) nicht in den Blick kommen kann, wenn wir die ontologische und kosmologische Bedeutung der Verherrlichung Gottes außer acht lassen. Diese verweist uns in Wahrheit auf die Art und Weise, wie die Dinge grundsätzlich in der Welt existieren. In einem entscheidenden Sinn kann *die ganze Schöpfung*, nicht nur der Mensch (wenngleich er besonders) Gott loben, und sie vollzieht dieses Lob auch (vgl. z.B. E. Mersch, *Morale et Corps Mystique*. Brüssel ^{4}1955, S. 21-37). Von Balthasars *Theologik*, Bd. I: *Wahrheit der Welt*. Einsiedeln 1985, ist hier für den Hintergrund besonders wichtig, obwohl der von uns vorgeschlagene Gesichtspunkt von zentraler Bedeutung für seine ganze Trilogie ist.

Mit einem Wort: Gebet und Gehorsam sind am ehesten christlich-anthropologische Vollzüge; aber es sind zugleich Vollzüge, die in einem wahrhaft analogen Sinne auch eine ontologische und kosmologische Bedeutung haben, nämlich da und insofern, als wir sie zu Recht als Geschenk verstehen, als geschaffen und erneuert in und durch die trinitarische Liebe Gottes in Jesus Christus.

So komme ich zu meinem Vorschlag zurück, dessen Anliegen es ist zu betonen, daß Gott zu loben eine umfassende Aufgabe für Christen darstellt, umfassend in dem Sinne, daß nicht allein alle Zeit und auch alle Fähigkeiten eines Menschen, sein Verstand wie sein Wille, davon geprägt sein müssen. Gott verherrlichen ist ein Aufgabe, die sich nicht nur auf die Zeit bezieht, die man in der Universitätskirche oder im privaten Gebet verbringt oder auch auf den guten Willen zum angemessenen Umgang mit den Geschöpfen. Sie prägt auch den *logos* und infolgedessen die den Dingen inhaerierende »Logik«. Nur in dem Maße, wie wir dies erkennen, können wir mit vollem Ernst die Aufgabe ergreifen, »Gott in allen Dingen zu finden«.

Aber noch ist nicht geklärt, welches die wichtigsten Aspekte sind, die diese unsere These prägen und rechtfertigen. Zu Beginn möchte ich nur unterstreichen, daß einiges von ihr in *Lumen Gentium's* Ruf zu universaler Heiligkeit enthalten ist, wie auch in Papst Johannes Pauls II. Ruf nach einer »neuen Evangelisierung«, und, in unmittelbarer begrifflicher Nähe zu diesem Aufsatz, in Hans Urs von Balthasars Theologie der Sendung. Wenn wir nicht sehen, wie sehr Evangelisierung und Heiligkeit auf der inneren Form (*logos*: Logik) der Wirklichkeit beruhen und so die Ordnungen des Verstandes und des Willens betreffen (die Ordnungen der »Objektivität« und der »Subjektivität«), dann könnten wir Gefahr laufen, das tatsächliche Gewicht der Erneuerung zu verfehlen, zu der uns das Konzil und die Schreiben des jetzigen Pontifikates aufrufen.

Das Ziel dieses Aufsatzes ist es also zu fragen, ob die katholischen Colleges und Universitäten bei ihrem Bemühen um die katholische Identität nicht vielleicht zu restriktiv gewesen sind. Es gibt Versuche, jene Identität durch die Schaffung einer bestimmten moralischen Umgebung, durch erhöhte soziale Sensibilität, durch Auswahl politischer Strategien und durch Treue zum Lehramt sicherzustellen. All dies sind keine trivialen Aspekte. Es fragt sich aber, ob sie von erstrangiger Bedeutung für eine Universität sind, oder genauer gesagt, ob auch nur ein einziger dieser Aspekte in einem wirklich christlichen (katholischen) Sinn praktiziert werden kann, wenn und insofern Heiligkeit, Christologie und Liturgie nicht als die inneren Konstituenten des Geistes und folglich auch der Ordnungen und Methoden (der »Logik«) des akademischen Lehrplanes angesehen werden.

II.

Ich will nun versuchen, in Begriffen Hans Urs von Balthasars (und Adrienne von Speyrs) Theologie der Sendung die zentralen Prinzipien zu erläutern, die das prägen und begründen, was wir bisher nur allzu schematisch formuliert haben. Diese Prinzipien betreffen, wie schon angedeutet, vor allem Christologie und Analogie. Der Schriftbeleg für das, was jetzt zu sagen ist, kann, *neben anderen*, in Kol 1,15-18 gesehen werden:

> Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,
> der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.
> Denn in ihm wurde alles erschaffen
> im Himmel und auf Erden,
> das Sichtbare und das Unsichtbare,
> Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten;
> alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.
> Er ist vor aller Schöpfung,
> in ihm hat alles Bestand.
> Er ist das Haupt des Leibes,
> der Leib aber ist die Kirche.
> Er ist der Ursprung,
> der Erstgeborene der Toten;
> so hat er in allem den Vorrang (vgl. auch Joh 1,1-4).

Beginnen wir mit einigen Sätzen von Balthasars: »Die Synthese ist schließlich überhaupt nicht abstrakt zu bewerkstelligen, durch Spekulation über das Verhältnis von Natur und Übernatur. Die Systhese ist letztlich ein Problem der Christologie. Denn in Christus, der Gott und Mensch ist, hat Gott sich der Welt geöffnet und in dieser absteigenden Bewegung den Sinn jedes Aufstiegs des Menschen zu ihm festgelegt. Christus ist das alleinige konkrete Maß zwischen Gott und Mensch, zwischen Gnade und Natur, zwischen Glaube und Vernunft – und Christus ist, obwohl er eine menschliche Natur hat, eine göttliche Person. Daran wird sich das Verhältnis entscheiden. Das Menschliche an ihm ist Ausdruck und Werkzeug des Göttlichen, und keineswegs das Göttliche Ausdruck und Werkzeug des Menschlichen. Das Menschliche ist in jeder Beziehung vollendet dadurch, daß es mit seiner gesamten aufsteigenden Tendenz restlos in den Dienst der Offenbarung Gottes, in die absteigende Tendenz seiner Gnade und Liebe sich gestellt sieht.«[5]

---

5 »Merkmale des Christlichen«, in: Ders., *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie, Bd. I. Einsiedeln ^{3}1990, S. 172-195, hier S. 174.

In die dreifache restlose Offenheit der Liebe Christi, Marias und der Kirche als *fiat* formt sich die Sendung des Sohnes, »und in dieser die Sendung der Kirche, und in dieser die Sendung des Christen, und um des ganzes Planes willen die Gesamtstruktur der Schöpfung mit ihren unendlichen Einzelgestalten in Raum und Zeit. Von der Schöpfung her wachsen Formen der Natur empor, öffnen sich in Geist und Liebe zur Unendlichkeit der befruchtenden Gnade und erhalten von obne her ihre letzte, alles Naturhafte umschmelzende und neu polarisierende Gestalt. Urbild dieses Vorgangs ist die Weise, wie die Menschennatur Christi ›ekstatisch‹ ist zu seiner Gottperson hin, ja geradezu von ihr her existiert, denn die Sendung des Vaters prägt nicht nur sein Erlöseramt und Erlöserschicksal bis ins einzelnste, sondern die Wesenszüge seiner individuellen Einzelnatur. Er übernimmt eine menschliche Existenz, um sie Gott für alle Menschen und die Welt im ganzen zu opfern, in dieser Verflüssigung seiner selbst Gott und Welt zu einen und in der Auferstehung zugleich die geopferte eigene Natur (und damit die Welt) verklärt, verewigt aus des Vaters Hand zu empfangen und diese selbe Natur (und damit die Welt) ewig in des Vaters Hand zu legen.«[6]

Zwei Gesichtspunkte müssen hier im Zusammenhang mit von Balthasars Ausführungen beachtet werden. Sie betreffen nacheinander die Christologie und die Analogie.

Erstens wird die Unterschiedenheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus nicht zerstört durch die Einheit seiner göttlichen Person. Im Gegenteil, die Person Christi begründet die reale Einheit, die den Kontext bildet, innerhalb dessen die Unterscheidung begegnet. Die eigentliche Schwierigkeit ist, die Beziehung zum Vater zu erkennen, die Christi Person konstituiert (seine hypostatische Union). Mit anderen Worten, Christi menschliche Natur geht gerade in dem, was sie als unterscheidend menschlich ausweist, ganz auf im Dienst des Vaters. Kurz, die Integrität von Jesu menschlicher Natur, die immer aufrechterhalten werden muß (in den Worten des Konzils von Chalcedon: »*in duabus naturis inconfuse*«; »*nusquam sublata differentia naturarum propter unitionem*«), realisiert sich nicht außerhalb, sondern innerhalb der Sendung in die Welt, die seinen Ausgang vom und Rückkehr zum Vater verlängert (»*indivise*«; »*in unam personam atque subsistentiam concurrente*«; »*unum eundemque Filium et unigenitum Deum Verbum Dominum Jesus Christum*«). Es gibt keinen Aspekt der menschlichen Natur Jesu, der das ist, was er ist, unter Absehung von der völligen Durchdringung durch diese göttliche Beziehung des Dienstes am Vater. Wie von Balthasar mit einem Wort sagt: »Die Sendung, die Christus vom Vater empfängt, formt nicht nur sein Amt und seine Bestimmung als Erlöser, sondern auch die wesentlichen Züge seiner individuellen Natur.«

6 H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln ^{5}1985, S. 83f.

Wenn wir uns nun zweitens den geschaffenen Seienden zuwenden, müssen wir natürlich zunächst ihren unendlichen Abstand zu Jesus Christus herausstellen (vgl. die *maior dissimilitudo* des Vierten Laterankonzils). Jesus ist göttlich durch die Natur seiner Person; die geschaffenen Dinge tragen von Natur aus keine Göttlichkeit oder ein Streben nach Göttlichkeit in sich. Zugleich, und dies macht es besonders schwierig, wissen wir durch die Schrifttexte wie auch durch die zitierten Texte von Balthasars, daß dieser unendliche Abstand zwischen Jesus Christus und der restlichen Schöpfung bereits in einem entscheidenden Sinn durch Christus überbrückt worden ist. Alle Dinge im Himmel und auf Erden sind *in Christus* geschaffen worden, *durch Christus* und *für Christus*: Die Formen der Natur haben sich entwickelt und geöffnet im Geist und in der Liebe für die Gnade, indem sie ihre letzte Form von oben empfingen, so daß alles Natürliche neu gestaltet, neu entworfen und neu orientiert worden ist.

Es gibt also etwas, das wirklich der Sendung Christi analog ist, der Sendung, die mit seiner Person identisch ist, und das die ganze Schöpfung durchklingt. Das Urbild der sich der Gnade öffnenden Natur, der Neugestaltung der Natur, ihres Neuentwurfes und ihrer Neuorientierung, findet sich »in der Art, wie Christi menschliche Natur sich ausstreckt – ästhetisch – in Beziehung zu seiner göttlichen Person« zu der Sendung, die er vom Vater empfängt. Da die menschliche Natur Jesu immer schon im Dienst des Vaters steht (als Ausdruck und Instrument), ist alle Schöpfung schon immer »eingeschwungen« in den Dienst (»Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt«: Röm 8,22) des Vaters in und durch Jesus Christus.

Zusammenfassend können wir sagen: In Jesus Christus hat Gott menschliche Natur und damit zugleich in einem gewissen Sinne *alle* Natur angenommen.[7] Von Anfang an findet die Natur ihre Integrität und Freiheit (ihre »legitime Autonomie«) im Gehorsam: in einer *Beziehung des Dienstes zum Vater*, und damit in Liebe. Die Konsequenz ist eine zweifache: Natur impliziert den Gedanken einer Ganzheit oder Integrität, die ihr entspricht; und doch wird diese Ganzheit immer und überall (*de facto*) verwirklicht innerhalb einer inneren Orientierung auf die Gnadenordnung, einer inneren Ausrichtung auf den trinitarischen Gott, der sich in Jesus Christus durch Maria und die Kirche im Heiligen Geist offenbart hat.

---

7 Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et Vivificantem* über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt, Nr. 50: »Die Menschwerdung des Gottessohnes bedeutet nicht nur die Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit mit Gott, sondern gewissermaßen alles dessen, was ›*Fleisch*‹ ist: der ganzen Menschheit, der ganzen sichtbaren und materiellen Welt. Die Menschwerdung hat also auch ihre kosmische Bedeutung und Dimension. Indem der ›Erstgeborene der ganzen Schöpfung‹ in diesem individuellen Menschen Christus Fleisch annimmt, vereinigt er sich gleichsam mit der ganzen Wirklichkeit des Menschen, der auch ›Fleisch‹ ist, und dadurch mit allem ›Fleisch‹, mit der ganzen Schöpfung.«

So enthüllt jedes geschaffene Seiende in seinen Tiefen ein Verlangen nach und eine Bewegung zu Gott. In diesem Sinne deutet sie Gott an. Drei Erläuterungen sind notwendig, um hier Mißverständnisse auszuschließen.

Erstens: Dieses »Andeuten« oder »Abbilden« geschieht natürlich entsprechend der verschiedenen Stufen oder Arten der geschaffenen Seienden. Menschen mit ihren geistig-personalen Fähigkeiten von Intellekt und Willen spiegeln Gott am ehesten wieder; aber dies schließt überhaupt nicht das Faktum aus, daß die Schöpfung insgesamt (einschließlich beispielsweise der nicht-lebendigen Dinge) schon Spuren Gottes enthüllt, in einem wahrhaft analogen Sinn.[8] Was dies genauerhin bedeutet, werden wir später behandeln.

Zweitens muß dieses »Abbilden« immer innerhalb einer doppelten (paradoxen) Spannung situiert werden, die niemals aufgegeben werden darf: Die Natur, die schon jetzt zum Dienst gerufen ist, hat nichtsdestotrotz diesen Ruf noch nicht realisiert (d.h. die Gnade der Schöpfung bedarf immer der Gnade der Erlösung). Und diese Spannung zwischen »Schon jetzt« und »Noch nicht« wird ihrerseits verstärkt durch die Sünde, die die Orientierung der Natur auf Gott hin verdunkelt, indem sie sie in eine Gegenrichtung zieht: die innere Anlage zum Gehorsam – zu einer Beziehung des Dienstes am Vater und deshalb zur Liebe – ist nun, als Folge der Sünde Adams, stark geschwächt durch einen Wurf in die entgegengesetzte Richtung, den Ungehorsam.

III.

Die Analogie, die ich im Lichte der Christologie von Balthasars vorschlagen möchte, ist somit eine doppelte. Erstens: Die gesamte Schöpfung spiegelt Gott nicht durch ihre eigenen Kraft, sondern einzig und allein durch die Gnadentat Gottes in Jesus Christus, nicht durch den abstrakten Gott des »Theismus«, sondern den konkreten trinitarischen Gott Jesu Christi wider.[9] Die gesamte Schöpfung findet ihr Urbild – ihr »erstes Analogat« – für ihre Natur in Jesu eigener menschlicher Natur, in der Weise, daß die Natur »sich ekstatisch ausstreckt« in Richtung auf die Sendung, die sie vom Vater empfängt. Zweitens ist dieses »Abbilden« Gottes, das ganz fundamental in Sendung – in Gehorsam und Dienst – besteht, am vollkom-

8 Vgl. für ihre Teilhabe an der gegenseitigen Durchdringung und Interpretation (*circumincessio*) des Schönen, Wahren und Guten H.U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. I, a.a.O.

9 Vgl. dazu z.B. H.U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. II: *Wahrheit Gottes*. Einsiedeln 1985, S. 27-57.

mensten im Menschen verwirklicht, was keineswegs eine *proportionale* Enthüllung im untermenschlichen Seienden ausschließt.

Die erste Analogie beschreibt die Beziehung zwischen dem, was man Analogie des Glaubens auf der einen Seite und Analogie des Seins auf der anderen Seite nennen könnte. Wieder ist die Relation begründet in der Gnade: durch den freien Akt Gottes in Jesus Christus. Die zweite Analogie vollzieht sich innerhalb der Analogie des Seins, d.h. als ein Ausdruck der Analogie des Seins.

Es bleibt uns noch, nun genauer zu beschreiben, was es bedeutet zu sagen, daß die menschliche Natur und in einem proportionalen Verhältnis die gesamte Natur[10] ihre tiefste Bedeutung erhält durch das Dienstverhältnis zum Vater. Die einfachste und direkteste Antwort wäre die Feststellung, daß Liebe der Sinn des Seins ist. Aber im Lichte des Gesagten ist natürlich das eigentliche Problem, daß der Liebe eine Form (*Gestalt*) gegeben worden ist. Der Sinn der Liebe ist *geformt* in der Christologie und ineins damit in der Analogie des Werdens[11] im Lichte dieser Christologie.

Der Sinn der Liebe ist in der Christologie offenbar geworden. Mit anderen Worten, die Form der Liebe ist uns gegeben in der Person Jesu Christi, des Sohnes und Wortes (*logos*) des Vaters. Aber in einem katholischen Verständnis ist es nicht genug, dies zu sagen, da die Bedeutung Christi im Glaubensbekenntnis entfaltet wird und weil es, wie das Credo verdeutlicht, keine Christologie ohne Trinitätstheologie auf der einen Seite und Mariologie, Ekklesiologie, Pneumatologie und Sakramentenlehre auf der anderen Seite geben kann. Genauer muß man dann festhalten, daß die Form der Liebe entfaltet wird in allen Hauptlehren der Kirche.[12] Sie ist offenbart in der Person Jesu Christi, derart, daß in der Heilsordnung von vorneherein die Trinität, Maria und die Kirche impliziert sind.

Natürlich können wir hier auch nicht andeutungsweise die Breite dessen entfalten, was Sinn der Liebe heißt. Es wird deshalb genügen, darauf hinzuweisen, wie die in diesen Lehren geoffenbarte Liebe durch einen be-

---

10 Die Konvergenz allen Seins *durch den Menschen* auf Gott hin und ihre Implikationen für unser Weltverständnis im allgemeinen wird behandelt z.B. von J. Meyendorff, Christ in Eastern Christian Thought. New York 1975, Kap. 7 pass. Vgl. den folgenden eindrücklichen Text von Maximus Confessor: »Indem der Mensch durch Liebe die geschaffene Natur mit der ungeschaffenen vereinigt ..., zeigt der Mensch das Ganze als eines ... durch die Macht der Gnade (*charis*). Er sieht alle Dinge in Gott, zunächst als durch Gott ins Sein kommend und dann als zu Gott, dem Ziel aller bewegten Geschöpfe und dem sicheren, unveränderlichen Grund ihres Seins sich erhebend. Er ist das Ziel aller Regel und allen Gesetzes, jeden Wortes und Geistes und jeder Natur, das unendliche und absolut freie Ziel aller Seienden« (*Ambigua*, PG 91,1307c-1308c).

11 »Werden« ist hier seinerseits in einem wahrhaft analogen und nicht einfach gefolgerten oder abgeleiteten Sinne zu begreifen. Dieser Punkt ist natürlich schwierig.

12 Vgl. in diesem Zusammenhang H.U. von Balthasar, *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis.* Freiburg/Basel/Wien 1989, und J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968.

stimmten Sinn von Gemeinschaft gekennzeichnet ist (wobei Unterschiedenheit nicht etwa als der Einheit entgegengesetzt, sondern unmittelbar als auf sie bezogen geoffenbart ist: die unendliche Distanz zwischen den göttlichen Personen ist gleichzeitig mit ihrer unendlichen Einheit) sowie durch einen bestimmten Sinn von Person, welcher charakterisiert ist durch *agape* (Selbstmitteilung) und *kenosis* (Selbstentäußerung) wie auch durch die Rezeptivität des *fiat*.

Zusammengefaßt gibt es für ein katholisches Verständnis keine Christologie, die von den anderen Hauptlehren der Kirche losgelöst ist. Das impliziert im Zusammenhang unserer Überlegungen zwei Dinge: erstens, daß die volle und wirkliche Form der Liebe – als Gemeinschaft und Person – nur vom Inneren dieser Lehren her gesehen werden kann, nur in gleichzeitiger Beziehung zu Jesus Christus und der Trinität, Maria und der Kirche; und zweitens, daß diese Lehren (in verschiedenen – analogen – Weisen) die Form der Liebe offenbaren: sie besteht in Selbstlosigkeit, Sendung, Dienst, »Gehorsam« und Verherrlichung.

Aber wir kommen nun zu dem zweiten schwierigen Punkt. Wir haben gesagt, daß Liebe der Sinn des Seins und daß die Form der Liebe in der Christologie gegeben ist[13] und des weiteren in der *Analogie des Seins*, die im Lichte dieser Christologie entwickelt wird. Was dies bedeutet, können wir nun besser verstehen: Christus, Maria und die Kirche sind »Bilder« allen geschaffenen Seins. Das ist verblüffend: Der tiefste Sinn des Seins wird im »Abbilden« der relationalen Tätigkeiten gefunden, die Gemeinschaft und Person in ihrem christlichen Sein konstituieren, d.h. in Aktivitäten analog der *agape*, der *kenosis* und des *fiat*.

Es ist unerläßlich, sich die erwähnte doppelte Analogie ins Gedächtnis zu rufen. »Natur« (geschaffenes Sein) »bildet« »Gnade« »ab« nur dank Gottes völlig freier Tat in Jesus Christus, und nicht kraft ihrer eigenen Fähigkeiten; und die sich daraus ergebende Ähnlichkeit zwischen »Natur« und »Gnade« fällt zusammen mit ihrer unendlichen Unähnlichkeit (vgl. die *maior dissimilitudo* des Vierten Laterankonzils). Darüber hinaus gibt es einen analogen Sinn der Ähnlichkeit, welcher zugleich die jeweils größe-

13 Wenn wir der Linie unseres Gedankengangs folgen, müssen wir sorgfältig von Balthasars Betonung der »Formlosigkeit« von Christi Liebe beachten, welche sich v.a. in der *kenosis* am Kreuz und in seinem Abstieg zur Hölle offenbart. Von Balthasar warnt uns eindringlich davor, diese Wahrheit ohne weiteres als Ausgangspunkt unserer allgemeinen Weltdeutung zu betrachten. Das Ärgernis des Kreuzes darf nicht beseitigt (vgl. Gal 5,11), das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht werden (vgl. 1 Kor 1,17); vgl. H.U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis*. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. III/2. Zürich u.a. 1969, S. 133-326, S. 159-184. Hier wird das Problem ausführlich behandelt. Für die Ziele unseres Aufsatzes wird es genügen, darauf hinzuweisen, daß das Bemühen, dieses Thema mit ganzem Ernst aufzugreifen, von Balthasar nicht daran hinderte, Form (Gestalt) und Liebe-als-Form zum Zentrum seiner theologischen Ästhetik zu machen. Aber dies würde noch eine gründlichere Durchdringung erfordern.

re Unähnlichkeit impliziert, zwischen den verschiedenen Stufen des Seins (tot, belebt, vegetativ, wahrnehmend, rational-menschlich): Indem man sich von den höheren zu den niederen Stufen des Seins bewegt, stellt man fest, daß das »Bild« der Liebe mit den jeweiligen relationalen Tätigkeiten des Dienstes proportional immer schwächer wird. Nicht zuletzt gibt es auch noch die Wirkungen der Erbsünde: Keine Wirklichkeit im Kosmos wurde nicht in irgendeinem Sinne durch Adams Sünde aus der Bahn geworfen, in dem genauen Sinne des von der in Jesus Christus offenbarten Liebe Gottes *Abgewendet*seins. Die Fähigkeit zu Gehorsam und Dienst wurde dadurch geschwächt und verdunkelt.

Mit diesen Überlegungen vor Augen kehren wir zurück zu unserem Vorschlag, demzufolge der Sinn des Seins auf dem Wege der Analogie gefunden werden sollte, nicht in einem abstrakten Gott des »(Mono-)theismus«, sondern im konkreten trinitarischen Gott, dessen Form in Jesus Christus offenbart ist, und damit zugleich in Maria und der Kirche. Der Sinn des Seins wird somit gefunden in einer Liebe, die die personal-göttliche Liebe abbildet, die in Jesus Fleisch angenommen hat durch das *fiat* Marias. Aber diese Überlegung bewegt sich noch auf der Ebene eines allgemeinen Prinzips: Wie spricht sich dieses Prinzip konkret in unserem Verständnis des Kosmos aus?

Von Balthasar gibt uns eine grundsätzliche Antwort auf diese Frage, wenn er in seiner Reflexion auf den (»rational«-philosophischen) Sinn des Kosmos vor allem Analogien aus den Bereichen des Schönen und der Person heranzieht. Diese Ordnungen haben einen gemeinsamen Sinngrund in der Liebe[14] und lassen sich in Begriffen des »Wunders des anderen« formulieren: die Gabe eines an den anderen und seiner höchsten »natürlichen« Ebene (menschliches Sein) erhält seine primäre Bedeutung von der Mutter-Kind-Beziehung. Die erste Erfahrung, die das Kind mit dem Sein macht, liegt in der Begegnung mit dem Lächeln seiner Mutter.[15] Hierin liegt das Geschenk der Liebe, welches das Kind ganz unbewußt empfängt und das mit der Zeit das Kind zur Antwort befreit: Es lächelt zurück. Dieser Rhythmus des Gebens und der Rezeptivität, d.h. dieser auf den anderen zentrierte Rhythmus von Dienst und Herrlichkeit (Verherrlichung), den man auf der Ebene des Menschseins findet, gibt uns eine Analogie, mit deren Hilfe wir uns allen Ebenen des Seins nähern können.

Wir können hier keinesfalls versuchen, detailliert zu entfalten, was dies, besonders auf der Ebene des untermenschlichen Seins, bedeutet.[16] Es wird

14 Zur Konvergenz der Faszination des Schönen und der Person vgl. H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, a.a.O., S. 35 (und S. 33-35).

15 Zur Entfaltung dieses Gedankens vgl. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III,2: *Im Raum der Metaphysik*, Teil II: *Neuzeit*. Einsiedeln 1965, S. 943-983, außerdem: »Bewegung zu Gott«, in: *Spiritus Creator*. Skizzen zur Theologie, Bd. III. Einsiedeln 1967, S. 13-50.

16 Zum tieferen Verständnis ist hier von Balthasars *Theologik*, Bd. I, a.a.O., unerläßlich.

z.B. ausreichen, einfach den Gegensatz zwischen der antiken, etwa aristotelischen und der modernen, beispielsweise Baconschen Naturbetrachtung in Erinnerung zu rufen. Für die alte Sichtweise handelt die Natur eher wie ein Organismus, für die moderne eher wie eine Maschine. Der Unterschied zwischen beiden liegt in einem verschiedenen Sinn von Relation und Selbstbezug. Für das alte Verständnis handelt die Natur von innen heraus; sie ordnet sich selbst in Begriffen von Ursachen, Wirksamkeit, Form, Finalität; und ihre Einheit ist mehr als die Summe ihrer Teile. Für eine moderne Sicht ist die Natur dagegen eine Funktion von Kräften, die von außen einwirken, von externen Ursachen, und ihre Einheit ist exakt die Summe ihrer Teile.

Dazu könnte noch wesentlich mehr gesagt werden. Ich möchte nur vorschlagen, zwei verschiedene Naturdeutungen (Deutungen der subhumanen Welt) in Beziehung zu setzen zu von Balthasars Anspielung auf Schönheit und Person. Die organische Deutung der natürlichen Welt unterstützt diese Anregung eindeutig in einer Weise, wie es die mechanistische nicht kann. Eine organische Interpretation impliziert einen Sinn von Spontaneität, Relation, Interiorität, Finalität, und zwar gerade in der Bedeutung von Objektivität (Geben) und Subjektivität (Empfangen) in unserem Naturverständnis, das sich (in wahrhafter Analogie) gut zusammenfügt mit dem, was wir für die Ebene des Personalen gesagt haben.[17]

Es versteht sich von selbst, daß dieses organische Verständnis der natürlichen Welt von innen heraus entwickelt werden muß: in Begriffen, die der natürlichen Welt, wie wir sie beobachten, angemessen sind. Ein solches Verständnis kann nicht einfach aus der Offenbarung »abgeleitet« oder »entnommen« werden. Gerade dies ist gemeint, wenn wir von einer Beziehung der *Analogie* (Ähnlichkeit bei jeweils größerer Unähnlichkeit) zwischen den Ordnungen des Organischen und des Personalen sprechen. Im Grunde geht es einfach darum, daß in unserem christologischen Glauben bereits so etwas wie die *Wahrheit eines organischen Weltverständnisses* antizipiert ist.[18] Als Christen sind wir jedenfalls an ein solches verwiesen.

---

17 Vgl. im Zusammenhang mit der vorgeschlagenen Analogie zwischen dem antiken Naturverständnis und dem christlichen Personverständnis die interessanten Ausführungen des hl. Bonaventura in *Quaestiones Disputatae de Trinitate*: »Wiederum schließt die Unendlichkeit des göttlichen Seins eine dreifache Kausalität nicht aus: Wirkursächlichkeit, Formursächlichkeit und Zielursächlichkeit. Ebensowenig impliziert die Unendlichkeit in Gott andere Weisen der Kausalität. Wenn deshalb diese drei Arten von Kausalität existieren können, dann können auch die drei göttlichen Personen gemeinsam existieren, insbesondere da es einen gegenseitigen Austausch zwischen ihnen gibt im Blick auf die Appropriation von Macht, Weisheit und Güte, die den drei Personen und den drei Arten von Kausalität entsprechen« (Q. IV, A. II,8).

18 Vgl. Kol 1,15-18. Die Vorwegnahme einer bestimmten Wahrheit im Frageprozeß verletzt nicht die Integrität dieses Prozesses, gerade auch dann nicht, wenn man »kritisch« und »wissenschaftlich« denkt. Dies zeigt u.a. das wichtige Œuvre von Michael Polanyi, vgl. z.B. Personal Knowledge. Chicago 1964.

IV.

Überblicken wir nun unseren Gedankengang. Unsere These war, daß Heiligkeit zutiefst nicht nur die Methode, sondern auch die grundlegenden Inhalte unseres geistigen Lebens prägt. Was Heiligkeit bedeutet, dürfte hinreichend klar geworden sein: Der universale Ruf zur Heiligkeit, den das Zweite Vatikanische Konzil aussprach (*Lumen Gentium* 5), besteht in der Vervollkommnung der Liebe (vgl. *Christifideles Laici* 16). Aber die Relevanz dieses Rufes für das geistige Leben wird vielleicht nur dann offenbar, wenn wir – möglicherweise in unserer Zeit am tiefsten bei von Balthasar und von Speyr ausgesprochen – erkennen, daß Liebe eine Gestalt hat, oder besser: eine Gestalt ist: die Form der Liebe, die durch Gott in Jesus und Maria offenbart worden ist.[19] Die Form der Liebe zeigt dann kraft der Analogie[20] nicht nur den prinzipiellen Weg (subjektive Dynamik oder »Methode«), sondern auch die höchst grundlegende Wahrheit (den objektiven »Inhalt«) allen geschaffenen Seins. (Christus ist als Weg und Wahrheit der Erstgeborene der ganzen Schöpfung; alle Dinge im Himmel und auf Erden sind in, mit und für ihn erschaffen.)

Den Ruf zur Heiligkeit zu beachten hat infolgedessen schon durch sich selbst eine umfassende Bedeutung für den Geist. Wenn wir wirklich die Gesinnung Christi annehmen sollen (Phil 2,5; 1 Kor 2,16) und wirklich sagen sollen: »nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20), dann müssen wir es der Liebe Christi erlauben, nicht nur unseren Willen, sondern auch unseren Verstand und unsere Gedanken zu ergreifen (»Wir nehmen alles Denken gefangen, so daß es Christus gehorcht«: 2 Kor 10,5). Dies schließt keineswegs eine Verleugnung des *natürlichen* Selbstandes unseres Geistes oder der Dinge ein.[21] Es geht hier einfach um jene Art der Autonomie, die den Kreaturen zukommt: Abhängigkeit und Unterwer-

19 Vgl. H.U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, a.a.O., S. 17-202.

20 Diese Analogie könnte man vielleicht am besten als katalogische Analogie beschreiben, weil der Vergleich oder die Proportion zwischen weltlichem und göttlichem Sein nur deshalb »von unten« geführt werden kann, da er zuvor durch Christi Abstieg »von oben« ermöglicht wurde (vgl. dazu z.B. den Text, der a.a.O. aus von Balthasars »Merkmale des Christlichen« zitiert wurde). Es ist wichtig festzuhalten, daß von Balthasars Analogiedenken nicht die aufsteigende Bewegung ausschließt (Ähnlichkeit – mit jeweils größerer Unähnlichkeit – »von unten«). Diese aufsteigende Bewegung muß einfach immer im Zusammenhang ihres theologischen Aprioris gedacht werden, eben Christi »Abwärtsbewegung«, die ihr immer vorangeht. Vgl. W. Treitler, Wahre Grundlagen authentischer Theologie, in: K. Lehmann/W. Kasper (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk. Köln 1989, S. 175-190.

21 Wollte man dies leugnen, so würde man letzten Endes die Beziehung zwischen Göttlichkeit (göttlicher Natur) und Menschheit (menschlicher Natur) ablehnen, die das Konzil von Chalcedon gelehrt hat. Von Balthasars Verständnis der chalcedonischen Christologie (Jesu menschliche Natur bleibt unterscheidend menschlich gerade in ihrer völligen Konzentration auf den Dienst am Vater) wird angedeutet in dem oben zitierten Text aus »Merkmale des Christlichen«.

fung, folglich Gebet und gehorsamer Dienst. Die Aufgabe dieses Aufsatzes ist es, ein Gespür dafür zu vermitteln, wie radikal diese betende und gehorsame Form der Liebe sich in die Welt ausbreiten muß: Unser Ruf zur Heiligkeit ist erst dann verwirklicht, wenn wir helfen, Gottes Herrlichkeit bis in die letzte Faser des Geschaffenen hinein auszudehnen und sichtbar zu machen, indem wir in jedem ihrer Aspekte die ihr entsprechende, analoge Form der Liebe enthüllen.

Zwei Überlegungen von Balthasars können uns helfen, die allgemeine Bedeutung dieses Gedankens zusammenzufassen. Die erste bezieht sich auf den kritischen Zustand der westlichen Kultur, die zweite auf von Balthasars Theologie der Sendung. Im Epilog zu seiner großen Trilogie, die er kurz vor seinem Tode vollendete, nannte er die Seele der modernen westlichen Welt eine *anima technica vacua*.[22] Was er damit meint und wie es seines Erachtens zu dieser Entwicklung gekommen ist, erläutert der folgende Text: »Wo aber dieses Verhältnis (von Natur und Gnade) ... zerrissen wird, dort wird das weltliche Sein notwendig unter das Vorzeichen des je größeren ›Wissens‹ gestellt und damit die immanenten Liebeskräfte der Welt von Wissenschaft, Technik, Kybernetik überwältigt und erstickt. Es entsteht eine Welt ohne Frauen, ohne Kinder, ohne Ehrfurcht vor der Armuts- und Demutsgestalt der Liebe, eine Welt, in der alles auf Rendite und Machtgewinnung hinschaut, alles Interesselose aber und Umsonstige und Vergebliche verachtet, verfolgt und ausgelöscht, und sogar der Kunst Maske und Gesicht der Technik aufgestülpt wird.«[23]

Es wird für unsere Zwecke genügen darauf hinzuweisen, daß von Balthasar erstens die gegenwärtigen Probleme der westlichen Kultur v.a. auf die Trennung von Natur und Gnade zurückführt, oder, um direkt die Begriffe dieses Aufsatzes zu verwenden, auf die Trennung unseres Verständnisses der geschaffenen Ordnung von der Liebe, deren Form durch Gott in Jesus Christus geoffenbart wurde. Dies ist ein schwieriger Punkt; die spezifischen Probleme, die er aufführt, können nicht voll verstanden werden, wenn man sie als eine Folge unverbundener Fragen auffaßt, von denen jede eine je individuelle, einfache Lösung erfordert. Im Gegenteil, sie werden nur dann richtig verstanden, wenn man sie in ihrer grundsätzlichen Einheit sieht. Diese wiederum besteht in ihrer allgemeinen Loslösung vom grundsätzlichen Zusammenhang der christologischen Liebe.

Zweitens muß noch einmal unterstrichen werden, daß von Balthasar diese Loslösung in analogen, nicht univoken Begriffen deutet.[24] Mit ande-

---

22 *Epilog*. Einsiedeln/Trier 1987, S. 8.

23 *Glaubhaft ist nur Liebe*, a.a.O., S. 94.

24 Es sind also nicht alle Fragen auf das christologische Problem zurückführbar. Wir sehen hier die kontroverstheologische Differenz zwischen einem wahrhaft katholischen Christo-

ren Worten, es ist ganz richtig zu sagen, daß diese Probleme ihre unmittelbare Quelle in der Trennung der Natur vom Kontext der allgemeinen anthropologischen oder kosmologischen Liebe haben, von der Liebe, wie sie sich in den Ordnungen des »weltlich« Schönen und der Person zeigen. Nach von Balthasar müssen wir ganz einfach erkennen, daß Liebe in diesem allgemeinen Sinn letzten Endes weder subjektiv (in bezug zur inneren Dynamik der Dinge) noch objektiv (in bezug auf die grundsätzliche Wahrheit der Dinge) *außerhalb* der Offenbarung von Gottes Liebe in Jesus und Maria aufrechterhalten werden kann.

Von Balthasars Deutung der Seele der gegenwärtigen westlichen Kultur als einer *anima technica vacua* ist keineswegs gemeint als Ablehnung sämtlichen »Wissens« der Wissenschaft oder Technologie. Diese werden zurückgewiesen nur, insofern sie mit den Begriffen einer *falsch verstandenen Autonomie* geformt und entwickelt worden sind. Diese falsche »Logik« oder Autonomie, die seit der Aufklärung vorherrscht, ist vielleicht am prägnantesten formuliert in Francis Bacons Diktum, demzufolge Wissen Macht ist und in dem damit verbundenen Vorverständnis der kosmischen Ordnung vom Modell der Maschine her.

Was hier bei von Balthasar besonders auffällt und für uns von größter Bedeutung ist, ist die Verbindung zwischen der »Logik« des »Ungehorsams« und des »Nicht-Dienstes«, wie sie Bacons Diktum andeutet, mit den großen Problemen, denen wir uns heute gegenübersehen: die Bedeutung der Frau (z.B. im Feminismus) wie auch der Kinder (z.B. bei Themen wie Abtreibung, Unreife, Vergnügungssucht), sowie der Konsumismus, Instrumentalismus und Aktivismus. Diese Fragen sind weder untereinander unverbunden noch primär moralischen Charakters. Im Gegenteil, sie haben dieselbe Wurzel: Es sind vor allem Probleme der typisch westlichen Art zu leben und zu denken, d.h. es sind wirklich »*onto-logische*« Probleme. Ihre Einheit besteht in dem fehlenden Sinn für das Sein als Geschenk, der überall zu beobachten ist.

Mit einem Wort: Die richtige Antwort auf die Krise der modernen Kultur – und hier befindet sich von Balthasar in voller Übereinstimmung mit Papst Johannes Pauls II. Ruf nach einer »neuen Evangelisierung« – kann nur in dem Versuch gefunden werden, die *anima technica vacua* des Westens umzuformen in eine *anima eucharistica-feminea-mariana*, in der vollen Bedeutung ihres analogen Sinnes in und für den Kosmos.

Die Erwähnung der »Evangelisierung« führt uns zu einem zweiten zusammenfassenden Zitat von Balthasars, das sein Verständnis der Sendung

---

zentrismus (von Balthasar) und einem protestantischen Christozentrismus (Karl Barth). Die Hauptaspekte dieses Unterschiedes sind dargelegt bei H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln ^{4}1976.

betrifft: »Der Geist gibt auf die brennenden Fragen der Zeit das Stich- und Losungswort. Niemals in der Form einer abstrakten Abhandlung (...), fast stets in Gestalt einer neuen, konkreten, übernatürlichen Sendung, im Erschaffen eines Heiligen, der seiner Zeit die Botschaft des Himmels darlebt, die eben fällige Auslegung des Evangeliums, den dieser Zeit geschenkten Zugang zur allzeitlichen Wahrheit Christi. Wie soll Leben anders ausgelegt werden als durch Leben? Die Heiligen sind die lebendigste Tradition, diejenige auch, die in der Schrift immer gemeint ist, wenn von der Entfaltung der Reichtümer Christi, von der Anwendung seiner Norm auf die Geschichte gesprochen wird. Die Sendungen der Heiligen sind so sehr Antwort von oben auf die Fragen von unten, daß sie nicht selten zunächst als Unverständliche wirken, als Zeichen, denen im Namen aller Rechtdenkenden widersprochen werden muß, bis der ›Beweis der Kraft‹ erbracht ist. Bernhard, Franziskus waren solche Beweise, und Ignatius und Teresa: sie alle wie feuerspeiende Berge Flüssig-Brennendes aus der innersten Tiefe der Offenbarung emporwerfend, aller waagrechten Tradition zum Trotz die senkrechte Gegenwart des lebendigen Kyrios jetzt und heute beweisend, unwiderleglich.«[25]

In meiner ganzen Ausführung geht es mir einzig und allein darum, das Moment der Universalität in von Balthasars Verständnis des heiligen Lebens, der Sendung des Heiligen in und für unsere gebrochene Welt, zu erhellen. Warum wendet sich von Balthasar dem Leben der Heiligen zu, wenn er nach Antworten für die brennenden Fragen der Zeit sucht? Warum nicht zunächst bei Theologen, Philosophen und anderen Gelehrten nachfragen? Zumal es um Fragen geht, die Deutungen und Interpretationen geistiger Aktivitäten im allgemeinen erfordern? Von Balthasar sieht zuerst auf die Heiligen, nicht weil er die besondere Rolle des Geistes *nicht* zu würdigen wüßte, sondern weil für ihn Heiligkeit die ganze Welt des Geistes umfaßt. Er versteht Heiligkeit als die notwendige (wenn nicht sogar hinreichende) Bedingung für die Befreiung des Verstandes. Nur in der Liebe, im »Sich-verlieben« können wir wirklich die Bedeutung des Seins erkennen, die Liebe ist.[26]

Natürlich muß immer wieder betont werden: Wenn wir von Balthasar richtig verstehen wollen, müssen wir dies analog verstehen. Von Balthasar verweist auf die Heiligen, weil sich in ihren Lebensgeschichten die Liebe Gottes, die in Jesus und Maria offenbart wurde, verkörpert. Hier vollzieht sich die Wahrheit des »nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir«

25 H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*. Ein Grundriß. Neue Fassung. Einsiedeln 1959, S. 82.

26 Vgl. hierzu bes. von Balthasars wichtigen Aufsatz: »Theologie und Heiligkeit«, in: *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie, Bd. I. Einsiedeln ^{3}1990, S. 195-225.

(Gal 2,20). Aber – und auch hier ist Jesus das Vorbild – die Umgestaltung der menschlichen Natur, die sich in der Heiligung der Heiligen vollzieht (in ihrem »übernatürlich werden«), zerstört nicht den Eigenstand ihrer menschlichen Natur. Im Gegenteil, dadurch werden ihre tiefsten Dimensionen freigesetzt. Kurz: Indem die Heiligen in der Heiligkeit wachsen, stellen sie immer deutlicher den Sinn »*weltlicher*« Schönheit und *menschlicher* Personalität dar. In diesem Aufsatz habe ich nur versucht, auf einige der wichtigsten Implikationen dieser Wahrheit hinzuweisen und zwar primär von der »objektiven« Seite: Die Ordnung der Heiligkeit muß die *Objekte des Geistes* durchdringen.

V.

Natürlich ist es ein Problem von äußerster Komplexität festzustellen, was der Ruf zur Heiligkeit im Blick auf die ungeheure Vielfalt der »kritischen« Methoden und Wissenschaften der heutigen Universität impliziert. Dies setzt die Mitarbeit von katholischen Gelehrten voraus, die mit diesen Methoden und Disziplinen vertraut sind. Allerdings gibt es zwei Axiome klassischer christlicher Autoren, die uns helfen können, die Prinzipien zu finden, die zu dieser schwierigen und facettenreichen Reflexion erforderlich sind. Das erste Axiom stammt vom hl. Thomas von Aquin. Ihm kommt ein zentraler Ort im Denken Henri de Lubacs zu[27]: »*Omnia cognoscenti cognoscunt implicte Deum in quodlibet cognito*« (»Alle erkennenden Wesen erkennen in allem, was sie erkennen, implizit Gott«).[28] Das zweite formulierte der hl. Bonaventura: »*Patet quomodo multiformis sapientia Dei, quae lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura*« (»so wird deutlich, wie die vielfältige Weisheit Gottes, die uns leicht zugänglich durch die Hl. Schrift überliefert wurde, in jedem Akt des Wissens und in aller Natur verborgen ist«).[29]

Es wäre nun hier sehr viel nachzudenken über den Unterschied zwischen Thomas' stärker »theistischen« und Bonaventuras biblischeren, d.h. christozentrischeren Formulierungen. Ich möchte lediglich die Aufmerksamkeit auf die radikale Theozentrik beider lenken. Beide wollen klar herausstellen, daß kein Akt des Verstandes, mag er auch noch so sorgfältig verpackt sein in welche Forschungsmethode auch immer, *einfach im Blick*

27 Vgl. dazu u.a. H. Kard. de Lubac, Auf den Wegen Gottes. Zweite deutsche Ausgabe nach der Übertragung von R. Scherer, überarbeitet von C. Capol. Einsiedeln 1992.

28 *De Veritate* XXII,2.

29 *De Reductione Artium ad Theologiam*, 26; zit. bei von Balthasar, *Theologik*, Bd. II, a.a.O., S. 178 Anm. 4.

auf Gott neutral bleiben kann. Gott ist immer irgendwie in jedem Erkenntnisakt »impliziert«, sowohl von der Seite des Subjekts (des Wissensaktes) wie auch der des Objekts (des Gewußten: der Natur). Jedes methodische Fragen wird deshalb notwendigerweise irgendwie von Gott *abstrahieren*, und zwar im Sinne entweder einer *Offenheit* oder einer *Verschlossenheit gegenüber Gott*.[30]

Nach dem bereits Gesagten sollte es ausreichen anzudeuten, daß die Art der Abstraktion, die im Baconschen (und Cartesischen) Verständnis der Autonomie (von Geist und Natur: Subjekt und Objekt) impliziert ist, sich in falschem Sinne verschließt. Da nun dieser Sinn von Abstraktion und Verschließung die grundlegenden Voraussetzungen der modernen akademischen Disziplinen prägt, verkörpern und nähren diese Wissenschaften eine falsche Art der Abstraktion.[31] Die Sinnspitze unseres Gedankengangs ist deshalb, daß wir im Namen des Rufes zur Heiligkeit uns der Umgestaltung dieser modernen Abstraktionsweise widmen müssen, mit allem, was diese Veränderung in den Begriffen der einzelnen Methoden und Inhalte dieser modernen, nachaufklärerischen Wissenschaften implizieren mag.[32]

Aber selbst damit haben wir noch nicht das Herz dessen erreicht, was das Verständnis des intellektuellen Lebens ausmacht. Denn hinter der Moderne des Westens liegt der »Scholastizismus« mit seinem eigentümlichen Verständnis des Lernens und des geistigen Lebens, der sich z.B. vom monastischen Denken unterscheidet.[33] Zum Zentrum des scholastischen

---

30 Was wir oben gesagt haben, sollte ausreichen, um anzudeuten, daß für von Balthasar die Art der Abstraktion, die jeder wissenschaftlichen Methode angemessen ist, in analogen Begriffen durchdacht werden muß. Dies erfordert einmal ein Verständnis jeder Disziplin als *innerlich*, für die Offenbarung Gottes in Jesus Christus *aufgeschlossen*, und zwar sowohl was die Methode wie was den Inhalt betrifft. Es schließt zugleich aus, jenes Verständnis des »innerlich« *als nur abgeleitet oder gefolgert* zu deuten, so als ob man, nachdem man mit der Wahrheit Christi bewaffnet ist, die für jede Wissenschaft angebrachte Methode und den entsprechenden Inhalt *bestimmen* könnte. Vielmehr verlangt die christliche Form der Liebe nach einer analogen Beziehung, wobei die umfassende Deutung, die durch Christus (die christliche Offenbarung) begründet wurde, das Spezifische jeder geschaffenen Seinsform nicht verleugnet, sondern gerade fordert. So wird gerade die Vielfalt der wissenschaftlichen Methoden und Inhalte freigesetzt. Unterschiedenheit kann somit nie Auseinanderfall bedeuten.

31 Hier sollten wir bedenken, wie sehr die Physik (z.B. in ihrem mechanistischen Verständnis, das u.a. Bacon und Descartes ausgeprägt haben) als paradigmatische Wissenschaft der westlichen Moderne gedient hat, als Paradigma für alles authentische Wissen.

32 Es ist wichtig zu betonen, daß von Balthasar selbst keinesfalls die wichtigen Leistungen der Moderne ablehnt, wenn er einige ihrer grundsätzlichen ontologischen Prinzipien in Frage stellt. Tatsächlich macht Balthasar ja die Subjektivität (Interiorität) und die Geschichte, die auch zentrale Themen des modernen Denken sind, zu Grundpfeilern seiner Theologie und Philosophie. Es geht einfach nur darum, daß die Leistungen der »Moderne« sorgfältig durchgemustert werden müssen. Vgl. in diesem Zusammenhang von Balthasars hochdifferenzierte Ausführungen in: »Patristik, Scholastik und wir«, in: *Theologie der Zeit* (Wien) 3 (1939), S. 65-104.

33 Vgl. dazu das klassische Werk von J. Leclercq, Wissenschaft und Gott verlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters. Aus dem Franz. übers. von J. und N. Stöber. Düsseldorf

Denkens, wie immer man es im einzelnen bestimmen mag, gehört ein bestimmtes Verständnis der Abstraktion: Des Wissens und der Natur als relativ zu Gott-in-Christus und somit auch zur Form der Liebe, die durch Gott in Christus offenbart worden ist (und in Maria und der Kirche). Was unser Vorschlag, den wir hier im Namen H.U. von Balthasars und Adrienne von Speyrs und im Grunde auch im Namen des Rufes zur Heiligkeit und zu einer neuen Evangelisierung vortragen, eigentlich meint, ist, daß wir, erneut mit Jean Leclerq, wenn auch durchaus in einem viel umfassenderen Rahmen, fragen müssen, ob und in welchem Sinn »die Liebe zum Lernen« und die »Sehnsucht nach Gott« sich gegenseitig bedingen.

Eines ist klar: Daß wir diese Frage stellen müssen, bedeutet nicht, daß die Antwort eindeutig oder leicht gefunden werden wird. Von Balthasars Absicht ist es nicht, alle genuinen Leistungen der Scholastik wie auch der spezifisch modernen Denkweisen, die von Gottes Liebesoffenbarung absehen, in Frage zu stellen. Es geht vielmehr darum zu bedenken, in welchem Maße diese Leistungen ihren jeweiligen Preis hatten. Kurz, die Intention von von Balthasars Werk ist es, weder die scholastischen und modernen Methoden abzulehnen noch sie einfach zu ersetzen.[34] Sein Werk lädt uns vielmehr ein, uns auf eine neue Weise der Integration zu besinnen, auf eine *neue Evangelisierung*, die fragt, ob wir nicht Geist und Form monastischen und patristischen Denkens auf signifikante Weise in die Universität zurückbringen sollten. Dies müßte gegründet sein auf eine Analogie des Seins, die ihre tragenden Kräfte aus der Liebe Jesu Christi bezieht.

So lautet unser übergeordneter Vorschlag: Die Hauptaufgabe der Katholischen Universität in der modernen Welt ist es, eine authentische Heiligkeit des intellektuellen Lebens zu pflegen, nicht nur in der Universitätskirche oder während der Meditation im Zimmer des einzelnen oder in moralisch-sozialen Aktionen für das öffentliche Leben. Sie muß auch in der »Logik« und den Methoden des akademischen Lehrplanes zu finden sein wie auch in den *Herzen* der Dozenten und Studenten.

Vor etwa 50 Jahren hat von Balthasar eine Formulierung geprägt, die die veränderte Sicht des Theologiestudiums in der Moderne zum Ausdruck bringt. Das Problem war, wie er sagte, daß die Theologie am Schreibtisch die kniende Theologie abgelöst hatte.[35] Das Ergebnis war ein Verlust an innerer Substanz der Theologie. Das Problem, dem wir uns

---

1963. Leclercq behandelt die Probleme, die sich bei der Definition der Scholastik stellen, auf den ersten Seiten seines Buches.

34 Vgl. Anm. 32.

35 Vgl. »Theologie und Heiligkeit«, a.a.O., bes. S. 206-209. Von Balthasar stellt heraus, wie sehr die Trennung von Theologie und Philosophie die Eigenart beider verändert und wie diese Trennung das Autonomieverständnis der Philosophie und der modernen Wissenschaften im Verhältnis zur Theologie geprägt hat.

heute in der Universität gegenübersehen, ist aus demselben Holz wie das, was von Balthasar direkt auf die Theologie bezog. Wenn der Sinn allen Seins in der Liebe zu finden ist – in analogen Formen des betenden und gehorsamen Dienstes –, dann setzt die Entdeckung dieses Sinnes voraus, daß wir beten und gehorchen, daß wir auf unsere Knie fallen. Nur aus einer »knienden« Haltung heraus können wir letzten Endes die den akademischen Lehrplan angemessene Form oder »Logik« finden.

Aber es wäre zu einfach zu sagen, es handele sich nur um ein Problem der Frömmigkeit. Es geht darüber hinaus auch um eine Befreiung des Geistes, so daß wir die tiefsten und stärksten Kräfte des Geistes entfalten können. Mit einem Wort: Die erste Aufgabe der Katholischen Universität in der modernen Welt ist die Heiligung der Intelligenz, insofern sie das Gebet zurück in das Wissen und das Wissen zurück in das Gebet bringt und so der ganzen Schöpfung hilft, Gott zu verherrlichen.

Die bloße Vernunft innerhalb der Grenzen der Religion

Von Olivier Boulnois

Zuweilen kommt es vor, daß die Vernunft innerhalb ihrer prinzipiellen Grenzen das Christliche als etwas beschreibt, das außerhalb ihrer Sphäre liegt oder nur das berücksichtigt, was ihr »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (Kant) akzeptabel erscheint. Genügt ein solches Vorgehen? Respektiert es die Natur des beschriebenen Phänomens? Müßte man nicht zuerst seine Aufmerksamkeit auf das fragliche Phänomen selbst richten und lauschen, was es von sich sagt?

Logos

Die christliche Religion stellt die Vernunft in ihr Zentrum. Zwar ginge es nicht an, sie als *nur* rational zu bezeichnen oder sie *einzig* auf ihre rationale Dimension reduzieren zu wollen. Eine Religion ist ein Gefüge von Riten, von Praktiken, in denen ein Gespür für das Sakrale (oder die Gegenwart des Heiligen) und eine Verbundenheit damit (ein »Band«: *religio*) zum Ausdruck kommt. Sicher ist es allerdings nicht, ob der griechische Begriff »sakral« oder der lateinische Ausdruck »Religion« hinreichen, das Christentum zu charakterisieren. Zu den unbestreitbaren Wesenszügen kommt zumindest ein spezifischer Unterschied hinzu, der dem Christentum sein einzigartiges Gepräge gibt und die flüchtigen Verallgemeinerungen über »die Religionen« im allgemeinen als leichtfertig erweist: Im Unterschied zu anderen religiösen Haltungen ist das Christentum *auch* und vielleicht *zunächst* rational.

1. Für die christliche Theologie ist *Gott* selbst rational. Er ist sogar die Vernunft (der *Logos*) in Person. »Am Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott« (Joh 1,1). Der Logos, der so vorgestellt wird, ist das lebendige, subsistierende Wort, die ewige, schöpferische persönliche Intelligenz Gottes. Er ist die wahre Vernunft, die in allem wirkt, was Leben besitzt (Jes 40,28).

2. Die *Welt* und ihre Erschaffung sind rational.[1] Die Rationalität Gottes übersetzt sich in die Rationalität des Kosmos. Gott hat das Universum

1 Vgl. J.-R. Armogathe/J.-L. Archambault, Le cosmos et son créateur, in: *Révue catholique internationale Communio* 13 (1988), H. 3, S. 4-8.

nicht aus Versehen oder in zwangsläufig fortschreitender Minderung seiner selbst geschaffen (Gnosis), auch nicht, weil er durch ein höheres Prinzip besiegt worden wäre (Manichäismus) oder gar lediglich zum Spaß (meines Wissens wurde einzig Leviatan von Gott zur Bekundung seines Sinns für Humor erschaffen: Ps 104,26). Nein, Gott hat die Welt in *Weisheit* geschaffen, in der Weisheit in Person, die von Anfang an, »schon vor dem Ursprung der Erde« bei ihm war (Spr 8,22-31). Und aus der göttlichen Weisheit hervorgehen heißt hier nicht, sie verlassen: Die Welt befindet sich noch in ihr. Alle Wesen sind, bewegen sich und leben in ihr (Apg 17,28; bekanntlich legte Spinoza auf diesen Text großen Wert). Diese schöpferische Weisheit wird vom Neuen Testament mit der Person des Logos identifiziert, in dem alles geschaffen wurde (Joh 1,3). Sie ist mit der Person des ewigen Sohnes identisch (Kol 1,15-16). Im Reichtum der Schöpfung äußert sich somit das Überströmen des göttlichen Lebens: Weil es in Gott einen Logos gibt, teilt sich dieser der ganzen Natur mit und läßt sie bestehen. Die Ordnung und Schönheit der Natur bilden die beste Spur und den schönsten Ausdruck dessen, woher sie stammt: »Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes, vom Werk seiner Hände kündet das Firmament« (Ps 19,2).

3. Auch die *Geschichte* hat einen Sinn. Die Weisheit Gottes erschöpft sich nicht in der Schöpfung. Die wahre Güte Gottes zeigt sich im Heil, das er den Menschen schenken will. Das Wort Gottes wird in die Geschichte gesandt und kommt zu den Menschen auf Erden: »Wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde tränkt und sie zum Keimen und Sproßen bringt, wie er dem Sämann Samen gibt und Brot zum Essen, so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verläßt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe« (Jes 55,10-11). Der Logos wird ausgesät; er soll die Menschen ernähren, damit ihr eigener Logos Frucht bringt. Gott enthüllt sich den Menschen durch einen Offenbarungsakt, in dem er ihnen den göttlichen Logos mitteilt. Die Offenbarung ist somit der Rationalität nicht fremd, sondern im Gegenteil Aussäen der göttlichen Vernunft in die vernunftbegabten Menschen. Sie äußert sich in einer linear fortschreitenden Geschichte – und nicht in zyklischen Systemen der ewigen Wiederkehr (von den Vorsokratikern bis zu den Stoikern) oder sogar des allmählichen Abgleitens von einem höheren Beginn (Aristoteles). Dieses lineare Fortschreiten charakterisiert das Judentum, indem es in der Geschichte die Hoffnung auf eine Verheißung entziffert.

Indem sich das göttliche Wort ein Volk schafft, akzeptiert es – zu diesem Zweck wird das Volk überhaupt erwählt – menschliche Vermittlung: »Er verkündet Jakob sein Wort, Israel seine Gesetze und Rechte. An keinem andern Volk hat er so gehandelt, keinem sonst seine Rechte verkün-

det« (Ps 147,19-20). Der Logos handelt nicht gegen die Freiheit der Menschen, indem er sie manipulieren würde, sondern durch ihre Vermittlung. Das heilige Volk, die Propheten, die Verfasser der Bibel sind nicht blinde Werkzeuge; sondern durch ihre Intelligenz und ihre Freiheit sagt sich Gott in der Geschichte aus. Das Miteinander von Gott und Mensch ist ein stürmischer, dramatischer Bund zwischen zwei Partnern im Vollsinn; es macht Scheitern, Zusammenprall und Mißverständnisse durch.

4. Der *Mensch* wurde vernunftbegabt erschaffen, damit er von sich aus an Gott heranzugelangen vermöge und die Offenbarung nicht ein gewaltsamer, willkürlicher jäher Einbruch in seine Natur sei. »Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten« (Apg 17,27). Und vor allem ist in einem und durch einen vernunftbegabten Menschen, in und durch Christus, das göttliche Heil zu uns gekommen.

Im Gesamtplan des Heils hat der menschliche Logos somit im Vergleich zum göttlichen Logos eine nebensächliche *und* wesentliche Bedeutung: Er wird durch einen rettenden Gott voll und ganz angenommen: ohne ihn aber wäre nichts angenommen, nichts gerettet. Beide vereinen sich in einer paradoxen Logik: Der vollkommene, absolute *eine* Logos geruht, den Weg über den vielfältigen, unterschiedlichen, einzelnen menschlichen Logos zu gehen und ihm eine absolute Würde zu geben. Und damit, in dieser *communicatio idiomatum*, wird das Vielfältige gerettet, ohne daß es zur Universalität zurückgeführt zu werden braucht. An Pfingsten wird die Verschiedenheit der Logoi in sich *direkt* verständlich: Das Gotteswort wird von einem jeden in seiner eigenen Sprache vernommen.[2]

So sieht man ein, daß die Vernunft nicht in Widerspruch zur Offenbarung geraten kann. Das ist keine anmaßende oder »integristische« Behauptung, sondern lediglich eine methodologische Bemerkung: Für das Christentum geht der Sinn der göttlichen Offenbarung den Weg über die menschliche Rationalität. Nun aber kann die Vernunft nie sich selbst widersprechen. Die Geschichte hat beispielsweise gezeigt, daß die großen Krisen, die durch die Kosmologie Galileis oder die historisch-kritische Exegese herbeigeführt wurden, nicht unüberwindlich waren. Man brauchte bloß im einen wie im anderen Fall den menschlichen Charakter bei der Mitwirkung an der Bibelauslegung herauszustellen, um in ihr einen tieferen Sinn freizulegen. Kurz, man mußte nach der Rationalität der Offenbarung forschen, um festzustellen, daß sie durch rationale Kanäle und Filter (bzw. durch die aristotelische Kosmologie oder die literarischen Arten des Alten Testaments) gegangen war. Es wurde bloß im Namen der Vernunft an die Stelle des früheren Modells ein rationaleres Modell gesetzt.

---

2 Vgl. die Analyse des Kommunikationsmodells an Pfingsten von V. Carraud, De la communication à la liturgie, in: ebd., 12 (1987), H. 6, S. 4-11.

Man sieht somit, was das Christentum von den beiden anderen großen monotheistischen Religionen unterscheidet:

1. Die Bedeutung des Logos ist nicht die gleiche wie im *Islam*. Der christliche Glaube besteht nicht in erster Linie in Gehorsam (*islam*) gegenüber einem Gesetz, sondern ist ein Jasagen des Verstandes zur Wahrheit: zur Wahrheit dessen, was gesagt wird, und zur Wahrheit dessen, der es sagt (die Person Christi), dessen, der die Wahrheit selbst, der menschgewordene Logos ist. Für den Islam hingegen kommt zwar die Offenbarung auch durch ein Wort Gottes; dieses wird aber ohne Vermittlung offenbart: Das Wort Gottes ist ein Text, der Koran, der unerschaffen ist. Man muß ihn deshalb, ohne seine Widersprüche zu interpretieren, als ganzen und in seiner Originalsprache (auf arabisch) annehmen.[3]
2. Der Logos hat im Christentum auch eine andere Bedeutung als im *Judentum*. Für den Christen ist der Logos Mensch geworden. Er hat sich mit der menschlichen Vernunft vereint und ist in der Person Christi zum »Ausleger« des Vaters geworden (*exegesato*: Joh 1,18). Er ist nicht ein unerschaffener Logos und auch nicht bloß Gegenstand einer Verheißung geblieben. Das verborgen vorbereitende Handeln der Propheten wird durch eine sichtbare, reale Gegenwart ersetzt. Das Christusereignis markiert den Anbruch einer neuen Ära: Die menschliche Vernunft ist ein durch den göttlichen Logos geretteter Logos. Die Vernunft ist nicht mehr nur das, worauf die Welt zugeht, sondern ihr geheimes Herz, das schon jetzt am Werk ist.

Zudem verstand es das Christentum, eine ganz neue Form von Rationalität hervorzubringen: die *Theologie*. Zwar ist oft von »hebräischer« oder von »islamischer Theologie« die Rede. Es ist beachtenswert, daß diese beiden religiösen Traditionen ihre eigenen exegetischen und juristischen Methoden zu entwickeln verstanden, um das, was für sie die Offenbarung und das Gesetz sind, auf die jeweiligen Gegebenheiten anzuwenden. Aber weder der *kalam* noch die rabbinische Exegese sind rationale Analysen des dogmatischen Inhalts. Im arabischen wie im jüdischen Denken stehen Averroës und Maimonides, also diejenigen Autoren, die sich der philosophischen Spekulation am meisten widmen, am Rand der Institution und der Orthodoxie. Und wenn es in Toledo oder Cordoba zu einem Konflikt zwischen Philosophie und Theologie kommt, dann deswegen, weil man sich keine rationale Theologie zu denken vermag.[4] Das Christentum hin-

---

3 Vgl. P. Cormier, Note sur le Coran incréé, in: ebd., 16 (1991), H. 5-6, S. 48-55.

4 Ibn Ruschd (Averroës), L'accord de la religion et de la philosophie (Traité décisif), übersetzt von L. Gauthier. Paris 1988, stellt den Glaubenden und den Philsophen einander entgegen: Der Glaubende muß an den wörtlichen Sinn des Korans glauben, ohne ihn zu verstehen; der Philosoph muß dessen verborgenen Sinn erfassen können: er hat es nicht mehr nötig, daran zu glauben. Die beiden Sinngehalte lassen sich vereinbaren unter der Bedingung, daß man den rationalen Sinn nicht bekannt macht, da man sonst Konflikte zwischen wider-

gegen beschränkt sich nicht darauf, eine Offenbarung zu interpretieren oder das Gesetz zu aktualisieren, sondern es hat den Logos zu interpretieren. Deshalb schuf es immer wieder Zentren rationaler Spekulation, worin die Aufgabe des Intellektuellen ganz dem Herzen der Institution Kirche entsprach: Die Katechetenschule von Alexandrien, die Benediktinerklöster und die Universitäten des Mittelalters sind beredte Beispiele dafür. Wenn der Unterricht in Dialektik, in den profanen Wissenschaften und in der Philosophie darin einen besonderen Platz einnahm, ist das nicht einfach ein Zufall, sondern die Verwirklichung eines Programms, das der christlichen Theologie geradezu ins Herz geschrieben ist.

Vernunft und Offenbarung

Somit ist die menschliche Rationalität explizit befähigt, über die Wahrheit (und nicht bloß über die Wahrheit Gottes) nachzudenken. Und dies kraft ihrer Natur als Vernunft, unabhängig davon, daß für die einzelnen Menschen die subjektive Möglichkeit besteht, dem christlichen Glauben beizupflichten oder nicht. Die ersten Apologeten, so der Philosoph Justin, behaupten allem Anschein entgegen immer wieder, daß die größten griechischen Philosophen (Platon, Sokrates) »Christen« gewesen seien: »Christus ist der Logos, an dem das ganze Menschengeschlecht Anteil erhalten hat, Gottes Erstgeborener (...). Die, welche dem Logos entsprechend lebten, sind Christen, wenn sie auch für gottlos gehalten wurden, wie bei den Griechen Sokrates (...) und unter den Nichtgriechen Abraham (...). Wer dem Logos entsprechend lebte oder lebt, ist Christ.«[5] Man braucht nicht den Glauben zu bekennen, um an der Rationalität des christlichen Logos teilzuhaben. Justin kann somit an die (heidnischen) römischen Senatoren schreiben: »Ihr habt dieselbe Natur wie wir, ja seid unsere Brüder, auch wenn ihr es nicht wißt und (...) es nicht wissen wollt.«[6] Das ist ganz einfach deswegen der Fall, weil der menschgewordene Logos die Natur des menschlichen Logos enthüllt: Die Logik des Vernunftaktes ist strukturell mit der Logik des christlichen Logos identisch. Das heißt, jeder Denkakt hat an Christus, dem Logos teil.

---

sprüchlichen Behauptungen hervorruft. »Das ist bei dem der Fall, der die Deutungen betreffend das göttliche Gesetz dem gemeinen Volk und solchen, die nicht dazu geschaffen sind, aufdeckt. Dadurch verdirbt er es und hält von ihm ab; und wer vom göttlichen Gesetz abhält, ist ein Ungläubiger« (S. 47). Die Wahrheit ist somit prinzipiell esoterisch. – Zur Esoterik bei Maimonides vgl. L. Strauss, Maïmonide. Paris 1988; Ders., La persécution et l'art d'écrire. Paris 1989, S. 75-144: »Le caractère littéraire du Guide des Egarés«.

5 Justin, *Apologie* I, 46,3-4.

6 Ebd., II, 1,1.

Darum ist die Philosophie Christi die Philosophie schlechthin.[7] Was die Menschen durch die philosophische Forschung erkennen, sind Wahrheiten, die der Logos in das Herz der Menschen sät; es sind die »Saaten des Logos« (*spermata tou logou*). »Jene Schriftsteller konnten kraft des ihnen innewohnenden, angeborenen Logos undeutlich das Wahre schauen.«[8] Das Denkvermögen hat an der göttlichen Vernunft teil. Und umgekehrt kommt die Teilhabe am göttlichen Logos und seine Nachahmung durch die Gnade dessen zustande, der die menschliche Vernunft und alle ihre Regungen in Gang bringt. Alles, was die philosophische Vernunft dem Logos und seinen Bestrebungen zuschreibt, ist somit ein dem Maß des Menschen entsprechendes begrenztes Können, das sich mit der Teilhabe am absoluten Logos trifft, wie sie dem Gläubigen direkt geschenkt wird.

Muß man hinter diesen Thesen so etwas wie ein Kaufangebot des Christentums an die Philosophie vermuten? Und folglich einen Verrat des religiösen (und nicht rationalen) Charakters des christlichen Glaubens? (Bekanntlich wurden diese beiden Vorwürfe von Heidegger[9] bzw. Bultmann formuliert.) – Sehen wir vom Anachronismus der Frage ab: Das Judentum war zur Zeit Christi weitgehend hellenisiert, wie die Werke Philons von Alexandrien bezeugen. Und doch sind die »Apologien« offensichtlich nicht ein unbeholfener Versuch, den hellenistischen Logos und die jüdische Offenbarung miteinander zu versöhnen. Ganz im Gegenteil werden der hebräische Prophetismus und die heidnische Kultur im Mysterium Christi zusammengefaßt.[10] Die Inkarnation dient ja als Modell für die Adoption aller Menschen in Jesus Christus. Die menschliche Rationalität gründet im Logos, der den Menschen als rationales Wesen erschaffen hat. Es kommt also zu keiner Veränderung des Vernunftsbegriffs. Im Gegenteil wird die Vernunft in ihrer Natur angenommen, unabhängig von ihren For-

---

7 Justin, *Dialog mit Tryphon*, 8,1-2: »Ich sah ein, daß diese Philosophie die einzige wahre und gewinnbringende ist. Deshalb und darum bin ich Philosoph.« Es gibt sogar eine Tradition (des Mittelalters), für die Christus nicht nur die Weisheit ist (nach der die Philosophie, das Verlangen nach Weisheit sucht), sondern die Philosophie in Person: vgl. H. Rochas, Ipsa philosophia Christus, in: *Mediaeval Studies* 13 (1951), S. 244-247.

8 Justin, *Apologie* II, 13,5.

9 Beispielsweise: »... die Philosophie [ist] in ihrem Wesen griechisch« (Aber in ihrer Situation im Christentum wurde dieser Ursprung aufgegeben ...): »Allein – das ursprünglich griechische Wesen der Philosophie wird (...) von Vorstellungen des Christentums geleitet und beherrscht« (Martin Heidegger, Was ist das – die Philosophie? Pfullingen ^{4}1966, S. 7). Wie J. Derrida bemerkt (L'autre cap. Paris 1991), äußert sich in solchen Bemerkungen platteste Banalität (die Philosophie hat in Griechenland begonnen) oder eine horrende Ethnozentrik (Wer nicht direkt Erbe Griechenlands ist – Juden und Christen in bezug auf die Religion, Nichtdeutsche in bezug auf die Sprache – ist nicht Philosoph).

10 Vgl. D. Bourgeois, La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Paris 1981, von dem ich mich hier inspirieren lasse.

men und dem Gebrauch, den man von ihr macht; es ist die gleiche Vernunft wie die des Kaisers und der heidnischen Senatoren.

Deshalb sind auch alle Versuche aufzuzeigen, welche neuen Begriffe die christliche Periode der menschlichen Rationalität gebracht habe, zum Scheitern verurteilt. Sie laufen stets darauf hinaus, daß man für angeblich christliche Neuheiten einen griechischen philosophischen Ursprung herausfindet. Führen wir zum Beispiel die Benennung Gottes als »das Sein selbst« an. E. Gilson hat diese Bezeichnung Gottes als für die »christliche Philosophie« charakteristisch interpretiert, da sie eine »metaphysische« Reflexion über Exodus 3,14 (»Ich bin der Ich-bin-da«) sei. Nun aber ist es mittlerweile möglich, neuplatonische Präzedenzien dazu nachzuweisen.[11] Es ließe sich eine Menge historischer Beispiele anführen, die alle auf die gleiche verfehlte Methode zurückgehen. Wohl hat Christus als inkarnierter Logos »alles neu gemacht«[12], aber er hat nicht etwas Neues erfunden, nicht neue Antworten auf alte Fragen vorgelegt! Er hat die menschliche Vernunft eben dazu gerettet, um ihr diese Aufgabe zu überlassen ...

Philosophische Rationalität und theologische Vernunft – oder die Dienerin als Herrin

Vertauschen wir nun die Standpunkte und verlassen wir den des theologischen Rationalismus, um zu dem der Philosophie zurückzukehren. – All das tönt sehr schön, wird der Philosoph einwenden, aber so irenisch, daß es an Heuchelei grenzt. Selbst wenn Rationalität und Offenbarung an und für sich einander nicht widersprechen sollten, ist doch nicht zu leugnen, daß sie immer wieder aneinandergeraten sind. Darum muß man dem Konflikt ein Ende machen und die Grundlagen zu einem soliden, dauerhaften Frieden schaffen, indem man die beiden Parteien dazu bringt, sich über eine Kompetenzgrenze einig zu werden.

In *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* geht Kant von der Hypothese aus, daß zwischen dem menschlichen Diskurs über Gott (philosophische Theologie) und der göttlichen Offenbarung (biblische Theologie) ein Konflikt bestehe. Somit sind ihre Grenzen zu ziehen, innerhalb derer jede fortschreiten kann, ohne auf die andere überzugreifen: Die

---

11 Vgl. P. Hadot, Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres. Paris 1971, und den Sammelband: Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24. Paris 1978. Das mindert nicht das Verdienst von E. Gilson, der auf diesen Begriff aufmerksam gemacht hat. Gerade deshalb, weil diese These an und für sich, unabhängig von der Offenbarung, einen Sinn hat, kann sie der *philosophia christiana* als Grundlage dienen.

12 Irenäus von Lyon, *Gegen die Häresien* IV, 34,1: Der Herr »hat etwas ganz Neues gebracht, indem er seine Person brachte, wie es verheißen war.«

philosophische Theologie, »wenn sie nur innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt (...), muß volle Freiheit haben, sich, so weit als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten.«[13] Sie benutzt »zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel ..., aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen.« Kurz, die Philosophie beschränkt sich nicht auf den Religionsbegriff, den sie in sich a priori findet. Sie verzichtet nicht darauf, von der Tradition und dem gemeinsamen religiösen Wissen der Menschheit Gebrauch zu machen. Wenn »der Philosoph von der biblischen Theologie etwas *entlehnt*«, braucht er »das, was er aus ihr borgt, in einer der bloßen Vernunft angemessenen, der letztern aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung.«[14] Gewiß hat die Philosophie nicht vor, eine Unordnung in sie hineinzubringen, denn sie gedenkt nicht, neue Inhalte in sie einzuführen, sondern von ihren inneren Grenzen aus ein Urteil über ihre Grundideen zu fällen. Da sie aber ihr Äußeres lediglich als eine faktische, der Vernunft entbehrende Gegebenheit bezeichnet, hält sie es für möglich, es auf die Ebene der Rationalität zu heben, wenn sie über es nachsinnt. – Die Vernunft stellt das rationale System der Religion dar, den eigentlichen Ort der Offenbarung, außerhalb dessen es kein (rationales) Heil gibt. Bei einer solchen Problemstellung ist alles, was sich nicht aus der bloßen Vernunft ableiten läßt, irrational. Wenn die Vernunft sich zuerst als Autonomie definiert, liegt das nicht aus ihr ableitbare bloße historische Faktum außerhalb ihres Bereichs.

Die Grenzen der Vernunft sind also eine bloß in einer Richtung durchlässige Wand. Sie sind fähig, das geschichtlich Gegebene endlos zu absorbieren, aber umgekehrt wäre es eine unberechtigte Zensur, wollte die biblische Theologie verbieten, religiöse Inhalte zu verwenden. Das würde eine wahre Unordnung herbeiführen, die noch schlimmer wäre als die andere, denn sie würde die Freiheit und Autonomie der Vernunft bedrohen. Die biblische Theologie würde dann die Autorität der Vernunft leugnen und dem Despotismus den Weg öffnen, indem sie das Denken sich dem Faktum beugen ließe. Nun aber ist der Theologe selbst verpflichtet, sich der Prinzipien der Vernunft zu bedienen. Er untersteht ihnen ebenso wie jeder Mensch und kann nicht ohne sie auskommen. Die Grenze der Vernunft ist also zugleich Festung und trojanisches Pferd: uneinnehmbare Festung gegen die Angriffe auf die Religion; trojanisches Pferd, denn wenn die Religion die Vernunft selbständig subsistieren läßt, gerät sie bald unter ihre Herrschaft. Kurz, im Konfliktfall muß die Autonomie ermöglichen, im

13 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Vorrede.

14 Ebd.

Sinn der Vernunft zu entscheiden. Kant verbannt also die Religion aus den Grenzen der Vernunft. Der Rationalismus Kants ruft sogleich sein Negativ hervor: den Irrationalismus. Nicht die Vernunftlosigkeit oder Dummheit (die ewig sind), sondern die Notwendigkeit, gegen die Vernunft vorzugehen, um dem geschichtlichen Charakter jeder Offenbarung treu zu sein. So schürt Kant den Konflikt, dem er ein Ende zu machen gedachte (falls er ihn nicht konstruiert!). Er ist also nicht hinreichend Rationalist.

Soll man die Dialektik umkehren und den Konflikt lieber im Sinn der Theologie lösen? Dann halte man sich an Thomas von Aquin, der es als einen Irrtum ansieht, »das, was Sache des Glaubens ist, in die Grenzen (*sub metis*) der Philosophie einzusperren, d.h. nur das glauben zu wollen, was sich durch die Philosophie aneignen läßt«. Der Irrtum liegt darin, daß man behauptet, der Glaube habe sich in den Grenzen dessen zu halten, was sich philosophisch beweisen lasse; man müsse sich an eine rationale Glaubensanschauung halten. »Im Gegenteil ist die Philosophie zu den Grenzen des Glaubens (*ad metas fidei*) zurückzubringen gemäß dem Wort des Apostels: ›Wir nehmen alles Denken gefangen, so daß es Christus gehorcht‹.«[15] Thomas sagt genau genommen nicht, die Vernunft werde durch den Glauben abgegrenzt (als ob sie außerhalb einander lägen), sondern daß die Vernunft in die Grenzen des Glaubens zurückzuführen sei, weil beide begrenzt und ihre Bereiche deckungsgleich seien.

Um diese Konvergenz zu gewährleisten, übernimmt Thomas eine alte Tradition, wonach die Philosophie Dienerin der Weisheit ist.[16] Und diese wird im Gefolge einer ganzen (aristotelisierenden) philosophischen Tradition mit der theologischen Wissenschaft identifiziert. »Diese Wissenschaft bestimmt alle anderen Wissenschaften als Hauptwissenschaft; (...) sie verwendet, sie in Dienst nehmend, alle anderen Wissenschaften als Vasallen (...). Da das Ziel der Philosophie unter dem der Theologie liegt und sie auf deren Ziel hingeordnet ist, muß somit die Theologie alle anderen Wissenschaften bestimmen und das, was in ihnen übermittelt wird, gebrauchen.«[17] Es gibt eine Hierarchie der Wissenschaften. Sie gipfelt in der Theologie, die eine grundlegende Übereinstimmung zwischen der Philosophie und der Theologie und eine automatische Regelung im Sinn der

---

15 *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3, Ausg. Decker, S. 94-95, worin 2 Kor 10,5 (Vulgata) angeführt wird.

16 Vgl. Petrus Damiani, *De omnipotentia divina*, SC 191, Kap. 3, § 7,1, S. 58. Diese Tradition stammt von Clemens von Alexandrien (*Stromata*, I, 5, 30,1: Die Philosophie ist auf die Weisheit hingeordnet, nach der sie strebt und der sie dient) und von Origenes (*Philokalie*, SC 148, 13, § 1): So, wie aus der den Ägyptern abgenommenen Beute das Mobiliar des Allerheiligsten angefertigt wurde, kann die christliche Glaubenslehre auf der Weisheit der Heiden aufgebaut werden: vgl. H. Crouzel, Origène et la philosophie. Paris 1962, S. 144-157.

17 In Sent., Prolog, a. 1.

Theologie voraussetzt. Falls zwischen Aussagen einzelner Philosophen und dem Glauben ein scheinbarer Widerspruch besteht, dann nicht aufgrund der (echten), sondern eher infolge einer fehlerhaften Philosophie, eines Mangels an Rationalität. »Und aus diesem Grund ist es möglich, von den Prinzipien der Philosophie her einen derartigen Irrtum zu widerlegen, indem man aufzeigt, daß (die Behauptung) absolut unmöglich oder nicht notwendig ist.«[18]

Aber ist die Herrin Herrin ihrer selbst? Bedarf sie nicht ihrer Dienerin, um das zu sein, was sie ist? – In diesem Fall gäbe die Philosophie der Theologie ihre Herrschaft und Bedeutung; die Theologie benötigte dann die Philosophie nicht nur, um etwas zu haben, worüber sie herrschen könnte, sondern schon um das zu sein, was sie ist. Die kurzgefaßte Vorstellung der Theologie gibt uns einen Einblick: »Ist außer den philosophischen Wissenschaften noch eine andere Lehre notwendig?«[19] – Thomas antwortet in zwei Punkten: 1. In bezug auf das, was die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigt, war es, damit der Mensch sein Heil erlangt, notwendig, daß ihm gewisse Wahrheiten durch die göttliche Offenbarung bekannt wurden. Das natürliche Ziel des Menschen ist ja die Anschauung Gottes. Aber dieses Ziel geht über die menschliche Vernunft hinaus. Somit ist eine Offenbarung notwendig, damit es für ihn erreichbar wird. 2. Selbst in bezug auf das, was an sich der menschlichen Natur erreichbar ist, war es notwendig, daß der Mensch durch eine göttliche Offenbarung belehrt wurde. Ohne das würde die Wahrheit über Gott, der Gegenstand des vernünftigen Forschens, erst im Lauf einer langen Zeit mit Beimischung zahlreicher Irrtümer nur von wenigen Menschen erreicht.[20] »Und dabei hängt von der Erkenntnis dieser Wahrheiten das Heil des Menschen ab, das in Gott gelegen ist.« Somit gibt es ein rationales Heil, zu dem gewisse Menschen (die Philosophen) am Ende eines dem Studium gewidmeten Lebens gelangen. Aber um die Lücke zwischen den menschlichen Mitteln und dem Endziel des Menschen zu füllen, damit die Menschen allgemeiner und sicherer zum Heil gelangen, war eine von Gott ausgehende Offenbarung notwendig. Das philosophische und das theologische Ideal entsprechen einander genau, aber zu ihnen kommt man auf verschiedenen Wegen. Beide Wege führen zum einzigen Endziel des Menschen: zum Heil. Es gibt also nicht einen doppelten Thomas von Aquin, sondern der Philosoph Thomas und der Theologe Thomas sind beide ein

---

18 *In Boethium de Trinitate*, q. 2, a. 3, S. 94.

19 *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1.

20 Wie Thomas selbst sagt (*Summa contra gentiles*, I, 4, § 23, 24, 25), entnahm er diese Gründe Maimonides, *Führer der Verirrten*, I, 34, der darlegt, weshalb »es untersagt ist, die Massen nach der wahren spekulativen Methode zu unterrichten«.

und derselbe. Das menschliche Denken und die göttliche Offenbarung haben das gleiche Ziel, und dieses ist rational. Somit besteht in den Mitteln, es zu erreichen, keine Schizophrenie: Der Sinn der Offenbarung ist verständlich; die menschliche Intelligenz ist für den Heilssinn offen und nicht in sich abgeschlossen. Kurz: Die Philosophie des Thomas ist hauptsächlich theologisch; seine Theologie ist hauptsächlich philosophisch.

Thomas war zwar nicht schizophren; dennoch unterscheidet er zwei Bereiche: 1. eine göttliche Offenbarung, die über die Vernunft hinausgeht. Sie steht somit außerhalb des Feldes der strikten Rationalität; 2. ein Heil, das sich durch die bloße Vernunft erreichen läßt.[21] – Die Offenbarung greift ein, um den Menschen auf die Ebene der Vernunft zu heben: um die subjektiven Mängel der kurzlebigen, kontingenten, dem Irrtum unterworfenen einzelnen Menschen zu beheben. Sie hilft, wo die Vernunft scheitert, deren Ungenügen ab, damit das Endziel erreicht werden kann, das (auch) rational ist. Sie kann auch als Umweg im Dienst der Philosophie erscheinen, als ein Werkzeug, das den Zielen der Vernunft *dient*. Die Herrin-Magd-Beziehung wird so auf den Kopf getellt: die Magd ist zur Herrin geworden. – Infolgedessen geraten die beiden Formen der Rationalität (die theologische und die philosphische) in eine unvermeidliche Dialektik: nachdem sie ineinander übergegangen sind, gehen sie aufeinander los. Sobald die Theologie sich die Vernunft zum Instrument macht, zwingt diese ihre Ziele auf und macht sich zum Ziel der Theologie. Die Theologie wird zum Prinzip einer endlosen imperialistischen Expansion der Vernunft, die ihr Ziel verfolgt. Aber damit läßt sie zu, daß (außerhalb von ihr) eine »nicht rationale« Theologie besteht. Der Konflikt zwischen den beiden Formen von Rationalität ist also schon mit der Struktur der Theologie gegeben. Die thomistische Gestalt der Theologie als Wissenschaft kippt am Ende in die kantische Gestalt der rationalen Theologie um. Die Philosophie als Dienerin der Theologie wird zu deren Herrin. – Diese dialektische Bewegung liegt natürlich am Gegenpol der »thomistischen Synthese«. Freilich blieb diese »Synthese« zerbrechlich. Sobald ihr Prinzip zerstört wurde (sobald Cajetan behauptet hatte, das natürliche Ziel des Menschen sei nicht das gleiche wie sein übernatürliches Ziel), lösten sich die Elemente, aus denen sie bestand, allmählich voneinander und bildeten schließlich

21 Zu diesem von Averroës inspirierten mittelalterlichen Ideal des Heils durch die Philosophie vgl. A. de Libera, Penser au Moyen Age. Paris 1991. Man kann sich fragen, ob die Opposition zwischen *theologia* und *philosophia*, die in den Jahren um 1270 an der Universität Paris wütete, nicht eine (ungehörige, aber durch die Übersetzungen des Averroës herbeigeführte) Übertragung der arabisch-islamischen Problematik (mit ihrer absoluten Trennung von *kalam* und *falsafa*) war. Während in den arabischen Ländern die Pilosophie und der *kalam* (Theologie) nicht aneinandergrenzende Gebiete sind, begegnen sie im Westen einander und decken sich sogar an der Universität: In ein und derselben Institution weisen sie das gleiche Objekt und das gleiche Personal auf.

ein Konflikt-»Patchwork«: In der Neuzeit wurde die natürliche Theologie zu einer bloßen philosophischen Theodizee (Suarez) und die Offenbarungstheologie zu einem übernatürlichen Überbau (Melchior Cano). Die Dialektik vollendet sich mit Kant, als das rationale Ziel über und gegen das übernatürliche Ziel gestellt wird.

Entgegen einem noch verbreiteten Denkklischee stammen die Konflikte zwischen der theologischen und der philosophischen Rationalität nicht aus einem angeblich irrationalen Charakter des christlichen Glaubens, sondern sie rühren im Gegenteil davon her, daß man in den Glauben eine Form extremer Rationalität (mit der Idee der Theologie als einer Wissenschaft) bringt – einer Rationalität, die er sich so sehr zu eigen macht, daß sie sich in zwei miteinander in Konflikt geratende Äste spaltet, die wir im kantischen Rationalismus wiederfinden. – Wie wir es in bezug auf Kosmologie und Exegese sahen, könnte man diese Bemerkung sogar auf die epistemologischen Modelle ausdehnen: Die großen Krisen des Christentums sind nicht Krisen des Glaubens, sondern Krisen der wissenschaftlichen Rationalität, die ihm in einer bestimmten Epoche zugrundegelegt wird (oder aufhört, ihr zugrunde zu liegen).

Schließen wir diese Analyse ab:

1. Der Theologiebegriff steht nicht außerhalb der Vernunft, sondern ist deren höchste Verkörperung. Im Mittelalter ist die Theologie »an sich« die höchste Äußerung der philosophischen Rationalität, der Moment, in dem die Ontologie und die Theologie gipfeln und ineinander verschmelzen, um sich mit dem göttlichen Denken zu identifizieren. Sie ermöglicht, zum Zentrum zu gelangen, wo Gott, indem er sich selbst denkt, in sich alle Dinge denkt. In dem, was man damals die »göttliche Theologie« nannte, zeigt sich das Erglühen des göttlichen Logos in seinem Bei-sich-sein: ein absolutes Wissen um das Absolute (was Hegel unter der Bezeichnung Vernunft entfalten wird). Die Offenbarung an die Menschen läßt begrenzt daran teilhaben: sie ist der Moment, in dem Gott seine Rationalität enthüllt, indem er sie freiwillig der menschlichen Vernunft übermittelt. Die Theologie als »menschliche Wissenschaft« ist also einfach das Verständnis, das der Mensch von dieser alles überragenden Verständlichkeit hat.

2. Es gibt mehrere Formen von Vernunft. Und wenn die beiden Gestalten der Rationalität, die philosophische und die theologische, aneinander geraten und einander zu beherrschen suchen, kommen sie in einen Konflikt, der jede von ihnen einer wesentlichen Form der Verständlichkeit beraubt. Wenn wir an Kant und Thomas von Aquin denken, so ist nicht der der rationalistischere von beiden, den man dafür hält. Die »Vernunft« im engen Sinn einer Wissenschaft läßt die Wahrheit der Geschichte außer acht, die sich bloß von einer spekulativen Vernunft erfassen und denken läßt.

3. Und doch stammt aus diesem Unterschied zwischen zwei Formen von Rationalität (ein schon in der mittelalterlichen Theologie erfaßter Unterschied) die Vernunft im neuzeitlichen Sinn als autonome subjektive Fähigkeit, die sich hauptsächlich in der Philosophie äußert.

Kann der Logos die Vernunft retten?

Aus der Geschichte Lehren ziehen zu wollen, ist zweifellos illusorisch, und man würde sich sicherlich vergeblich bemühen, den Primat der Theologie als Wissenschaft wiederherzustellen. Wie wir sahen, erhielt er keineswegs eine idyllische Harmonie am Leben, sondern barg einen latenten Konflikt in sich, der zu Entzweiungen führt, die für die Vernunft selbst ruinös sind: Eine in ein allzu enges Modell gepreßte Vernunft erzeugt den gegenteiligen Rationalismus. Der Dialog läßt sich hingegen wiederherstellen und ins Gleichgewicht bringen, wenn die beiden Parteien, die Philosophie und die Theologie, ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit aufgeben.

Unsere Frage ist also einfacher und aktueller: Was kann der theologische Logos der Vernunft bringen?

1. *Ein Universalitätsmodell.* Für das Christentum gibt es nicht mehr Griechen oder Barbaren oder Juden. Keine Form von Rationalität wird privilegiert. Justin hat die sich aufdrängenden Konsequenzen gezogen: Die Teilhabe der Christen am Logos ist nicht an eine Kultur, eine Sprache oder einen besonderen Diskurs gebunden, sondern jeder vernimmt ihn in seiner eigenen Sprache (Apg 2,8). Das Universale ist auch das Eigenste und Tiefste eines jeden. Während der Logos ursprünglich griechisch war (Heidegger), kann er sich nun durch das Christentum in die Besonderheit hineingeben und als das anerkannt werden, was universale Geltung beanspruchen darf.

2. *Ein Autonomieprinzip.* Indem das Christentum der Vernunft einen theologalen Status gibt, befreit es sie von unzulänglichen Zielsetzungen; es beansprucht sie nicht zu einem äußeren Zweck. Zum einen spannt der Glaube die Vernunft nicht zu einem fremden Zweck ein, denn die Wahrheit ist ihr Objekt schlechthin. Zum andern hat die objektive Struktur der Vernunft von sich aus Geltung, ohne daß sie ein subjektives Jasagen zum Glauben verlangt. Die freie Rationalität des Menschen wird vom göttlichen Logos angenommen, der ihr alle Möglichkeiten erschließt, einschließlich der des Atheismus.[22]

22 Vgl. H.U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln ^{5}1963, S. 60-61: »Die letzten Abgründe der widergöttlichen Freiheit klaffen dort auf, wo Gott in seiner Liebesfreiheit sich entschließt, in alle Verlorenheiten der Welt kenotisch abzusteigen. Mit diesem Abstieg ent-

3. *Eine Pluralismusregel.* Wenn der menschliche und der göttliche Logos dasselbe Rationalitätsstatut haben, so kann das nicht sein, ohne daß man den Sinn dieses Wortes Logos erweitert, wenn man es auf das Erschaffene und das Unerschaffene anwendet. Die Vernunft erhält ein geschmeidigeres Statut: sie ist analog.[23] So öffnet sich die Vernunft auf die Außenwelt hin, wird vielseitiger und erweitert sich. Sie ist nicht mehr eine auf ein System von Prinzipien (an erster Stelle auf das »Vernunftsprinzip«) festgelegte Vernunft, und es werden ihr buntere Modelle, weiter verstreute Sinngehalte angeboten. Ansprüche der Vernunft auf Autosuffizienz hingegen weisen jede geschichtliche Offenbarung ipso facto als irrational ab. So rettet der Glaube die Vernunft, indem er ihren Pluralismus aufrechterhält. Er vereint enger, was er stärker unterscheidet. Und man sieht, wie sich in diesem Gebäude Ensembles abheben: Die theologische, die philosophische und die wissenschaftliche Rationalität unterscheiden sich voneinander, halten Zwiesprache und setzen sich miteinander auseinander, was zweifellos heilsamer ist als ein monolithischer Zusammenhalt.

4. *Eine kritische Instanz.* Entgegen dem, was Kant behauptete (»Die Wissenschaften gewinnen lediglich durch die Absonderung«[24]), kommen die Rationalitäten nur voran, indem sie sich miteinander auseinandersetzen. Der Konflikt zwischen den Rationalitäten ist nicht eine vorübergehende »Krise«, die durch den Sieg einer der betreffenden Parteien gelöst werden sollte. Er ist geradezu das Schicksal der Vernunft, die in Widerspruch zu sich selbst treten muß, um die Verschiedenheit besser zu versöhnen. Nicht nur wartet man vergeblich auf einen endgültigen Abschluß der Konflikte (denn sie werden durch die Natur der Rationalität erzeugt), sondern vor allem ist im Gegenteil zu wünschen, daß sie möglichst lang offen bleiben.

---

hüllt er sie: für sich selbst, indem er die Gottverlassenheit erfahren will, für die Welt, die an den Dimensionen der Gottesliebe nun erst ganz den Raum ihrer eigenen widergöttlich verwendbaren Freiheit ermißt ... Nunmehr ist erstmals echter, bewußter Atheismus möglich.«

23 Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 5. Die Analogie ist hier eine Form von Doppelsinn, was die Befürworter einer einzigen, alles einbegreifenden Logik nachdenklich machen sollte. Und sie impliziert im allgemeinen (im mathematischen Sinn) eine Verdoppelung der Vernunft (eine Gleichheit der beiden Arten von »Vernunft« oder der beiden Beziehungen).

24 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Vorrede.

Ethik und Recht

Grundsätzliche Erwägungen

Von Sergio Cotta

Das Gebot der Kürze *verpflichtet* mich (ethisch oder rechtlich?), in groben Zügen eine theoretisch überaus bedeutsame Frage zu umreißen, der leider auch von einem Großteil der katholischen Öffentlichkeit kaum mehr Beachtung geschenkt wird, da man sich vornehmlich für die praxisbezogenen Aspekte des Problems interessiert und auf pragmatisch orientierte Lösungsvorschläge und Normfindungen setzt. Im folgenden soll das Verhältnis zwischen Ethik und Recht dagegen von seiner theoretischen Seite her betrachtet werden. Dieser Ansatz impliziert einen kritischen Blick auf das, was wir »Modernität« nennen, also auf jene immanentistisch-empiristische Größe, die mittlerweile für sich beansprucht, das »Moderne« schlechthin zu verkörpern. Doch das Moderne birgt auch metaphysisch-transzendentale Elemente in sich, die schon allein deshalb als »modern« gelten, weil sie, verglichen mit den klassischen Werten der Rechtsphilosophie, innovativ wirken, die aber den ursprünglichen Geist dieser Werte bewahrt haben. Gerade im Verhältnis von Ethik und Recht spiegelt sich in zugespitzter Form wider, in welchem Maße die »Modernität« unsere Lebensanschauungen durchdrungen und unsere Vorstellung von praktischer Vernunft verändert hat. (Aufgrund der offenkundigen etymologischen und semantischen Nähe behandle ich die Begriffe »Ethik« und »Moral« als Synonyme und werde mich je nach dem Zusammenhang einmal dieser, einmal jener Wendung bedienen.)

Zwar erkennt auch die »Modernität« im *Vorschriftcharakter* von Ethik und Recht ein gemeinsames formales Merkmal (ich übergehe an dieser Stelle die komplexe Diskussion über die jeweiligen Voraussetzungen und Ausprägungen dieser Vorschriften), doch mit der *kategorialen Trennung* beider Begriffe eröffnet sie ein neues Kapitel im abendländischen Denken. Diese Trennung macht es unmöglich, Ethik und Recht theoretisch miteinander in Einklang zu bringen, und führt so unweigerlich zum Konflikt, sei es auf der Ebene der praktischen Vernunft, sei es im Hinblick auf die konkrete Lebenspraxis. Ihren bündigsten Ausdruck findet die Loslösung von Ethik und Recht in dem ganz auf *Abgrenzung* zielenden Begriffspaar Moral/Amoral, das man ohne besonderes systematisches Bewußtsein neben die traditionelle *Gegenüberstellung* von Moral/Unmoral (Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit) stellte. Die Dichotomie beruft sich offensichtlich auf die

Rechtsphilosophie Kants, obgleich in der *Metaphysik der Sitten* »Rechtslehre« und »Tugendlehre« zwei Teile eines Ganzen bilden. Und doch verweist sie – im Sinne einer mehr oder weniger bewußten Kritik an Hegel – unbestreitbar auf Kantianisches Denken.

Die griffige Formel läßt sich in eine Reihe analytischer Begriffspaare auflösen, die sich in ihrem jeweiligen Bezug voneinander unterscheiden, aber alle das Moment der Abgrenzung und Trennung betonen. Die wichtigsten seien hier aufgeführt: innen/außen, subjektiv/objektiv, autonom/heteronom. Die ersten beiden Begriffe beziehen sich auf den *Anwendungsbereich* der Vorschriften; das zweite Paar verweist auf deren *Gültigkeit*, und die letzte Formel bezeichnet die *Quelle* der Normgebung. Allein das erste Begriffspaar läßt sich mit Sicherheit auf Kant zurückführen, die beiden anderen können ihm nur mittelbar zugeordnet werden. Unschwer ist zu erkennen, welche Merkmale das Recht unter der Prämisse seiner Amoralität charakterisieren: Die »Bezüge zur Außenwelt« (Kant), das Objektive und das Heteronome. Diese Kriterien sind untereinander kohärent: allein das, was sich nicht auf das Innenleben des Subjekts bezieht, darf als heteronom gelten, und umgekehrt erscheint nur das als heteronom, was nach außen gewandt ist und als objektiv gilt.

Aus den genannten Axiomen lassen sich aber noch zwei weitere wichtige Folgerungen ableiten, die den amoralischen Charakter des Rechts vollends zu bestätigen scheinen. Zum einen wird all das, was das Individuum kennzeichnet (Introversion, Subjektivität, Autonomie), bei der eigentlichen Konstituierung des Rechts ausgeklammert. Dieses bedarf aber *zumindest* einer Hinterfragung – seiner selbst und seiner Rolle innerhalb der menschlichen Gesellschaft, d.h. einer artikulier- bzw. mitteilbaren Prüfung durch das Gewissen. Wo eine solche diskursiv-kommunikative Reflexion irrelevant geworden ist, kann das Recht nur durch einen das Individuum übersteigenden, heteronomen *Willen* fundiert werden. Diesem rechtskonstituierendem Willen entspricht auf seiten des Individuums der *Wille*, die jeweiligen Normen zu akzeptieren oder sie *passiv* zu erdulden. Daraus folgt in einem zweiten Schritt, daß Recht und Gerechtigkeit letztendlich voneinander getrennt werden, denn der Gerechtigkeit kommt nur noch innerhalb der Moral ihre volle Bedeutung zu, wenngleich sie auch nicht mehr wie noch im griechischen Denken die Vollendung der Ethik darstellt. Die Gerechtigkeit gründet eben nicht auf dem Willen, sondern auf der *Einsicht* in die conditio humana im Spannungsfeld zwischen Gut und Böse.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß es paradox ist, von der »Amoralität« des Rechts zu sprechen. Denn einmal angenommen, das Recht ließe sich tatsächlich von der reflexiv-abwägenden Instanz des Gewissens und folglich auch von der Idee der Gerechtigkeit loslösen, so

müßte man es zweifelsohne zu den *adiaphora* zählen, also zu jenen gleichgültigen Dingen und Tätigkeiten, die durch Gesetze zu regeln sinnlos ist. Gerade das aber trifft nicht zu, denn seit Menschengedenken werden Gesetze gemacht und erlassen; selbst die Verfechter einer vermeintlichen Amoralität des Rechts bestreiten dies nicht. Nimmt man ihre These aber ernst, so liefert man es zwangsläufig der Alleinherrschaft des äußeren Willens aus. Status und Gültigkeit des Rechts messen sich dann allein am Vorhandensein und an der Effektivität von Sanktionen. Unter diesen Voraussetzungen aber erweist es sich als Zwang, nicht als Verpflichtung: *lex mere poenalis* nicht mehr im klassischen Sinn einer Entbindung – zumindest des Gewissens – von der Gehorsamspflicht gegenüber Rechtsakten, sondern im schlechtesten Sinne des Rechtspositivismus.

Daß der Rechtspositivismus die klassische Vorstellung von der Wesenseinheit (oder zeitgemäßer formuliert von der Sinnheit) von Recht und Gerechtigkeit suspendiert hat, ist hinlänglich bekannt. Umso nachdrücklicher sei daher daran erinnert, daß sich Sokrates (*Memorabilien*), der hl. Augustinus (*De libero arbitrio*, I, 15,11) und der hl. Thomas (*Summa theol.*, I-II, 96,4) nahezu derselben Begrifflichkeit bedienen, um die Evidenz dieser Einheit darzulegen. Ohne die Rückbindung an das Kriterium der Gerechtigkeit ist das Gesetz *bìa mâllon è nómos*, »eher Gewalt als Gesetz« (Sokrates); *lex esse non videtur* heißt es bei Augustinus und *magis corruptio legis* bei Thomas von Aquin. Die Überzeugung, daß Recht und Gerechtigkeit eine unauflösliche Einheit bilden, hat sich durch die Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart erhalten. So spricht etwa Antonio Rosmini dem ungerechten Gesetz jegliche *Rechtmäßigkeit* ab, wobei er von einer *objektiven* Ungerechtigkeit im Hinblick auf ein höchstes *Gesetz* ontologischer oder begrifflicher Ordnung (im Sinne Kants) ausgeht bzw. einen Verstoß gegen das anthropologisch-ontologische Universalprinzip der Rechtmäßigkeit[1] voraussetzt.

Der Platz, den das Recht innerhalb der klassischen Moral beanspruchen durfte und der ihm von der rechtspositivistischen »Modernität« verweigert wurde, konnte nicht unbesetzt bleiben. Das Phänomen des *horror vacui* sollte auch hier zum Tragen kommen: Im Zuge einer (intellektualistischen) Unterteilung der Ethik trat etwas Neues an die Stelle des Rechts. Nachdem man die Ethik zur bloßen »Wahlmöglichkeit« reduziert hatte, sei es im Sinne eines existenzialistisch begründeten Engagements, sei es im Sinne irrationaler Intuition (gemäß der analytischen Philosophie von Stevenson, Ayer, Ross u.a), mußte man erkennen, daß eine dermaßen personalisierte Instanz (die sich zudem allgemeingültigen Regeln entzieht) dem

1 In diesem Zusammenhang sei auf meinen Aufsatz »I principi generali del diritto. Considerazione filosofiche«, in: Atti del 96° Convegno linceo. Rom 1992, S. 31-46, verwiesen.

weiten Feld ethischer Erfahrung – zumal im sozialen Bereich – nicht gerecht werden konnte.

An dieser Stelle bot sich die Unterscheidung Max Webers zwischen einer Ethik »der Überzeugung« (bzw. »der Absicht«) und einer Ethik »der Verantwortung« an.[2] Dabei handelt es sich nicht um eine begrifflich-analytische Scheidung, sondern um eine tatsächliche Trennung, die die Möglichkeit des Dissenses und des Konfliktes impliziert. Denn die öffentliche Ethik der Verantwortung gegenüber dem »anderen«, künftige Generationen eingeschlossen[3], und die *private* Ethik der »Wahl« bilden kein harmonisches Miteinander, sondern stehen unverbunden *nebeneinander*.

Einmal abgesehen davon, daß Jonas' »Prinzip Verantwortung« auf heftige Kritik stieß – u.a. weil man darin einen Verstoß gegen das Dogma von der nicht-kognitiven Natur der Moral sah –, erscheint die Trennung beider Ethiken problematisch. Zum einen dürfte es überaus schwerfallen, die sogenannte private Ethik exakt einzugrenzen. In ihren Bereich fallen die intersubjektiven Beziehungen (z.B. sexueller Art), die auf einer gemeinsamen Empfindungsweise gründen und auf die (subjektive) wechselseitige Selbstverwirklichung bzw. -erfüllung der Individuen zielen. Man muß nicht Kants fundierte Kritik an der Moralität der Sinneseindrücke bemühen, um zu erkennen, daß sich eine Ethik des gefühlsmäßigen Einvernehmens kaum auf den Bereich interpersonaler, beispielsweise familiärer Beziehungen übertragen läßt; dies zumindest dürfte Sigmund Freud hinreichend dargelegt haben. Auch mit der öffentlichen Ethik mag man sie nur schwer in Einklang bringen, es sei denn in höchst zufälliger und kontingenter Weise.

Gegen eine Trennung der privaten und öffentlichen Ethik spricht zum zweiten die Einheit des Individuums. In ihm verschmelzen personale und soziale Dimension, wobei es zugleich Schöpfer und Akteur ist. Zum dritten ist die Bezogenheit auf den anderen weder eine Qualität, die dem Individuum von außen her angetragen wird, noch ist sie das Ergebnis eines solidarischen oder utilitaristischen Willensaktes. Sie gehört vielmehr zur strukturellen, ontologischen Natur des Individuums schlechthin und ist nicht zuletzt Bedingung für seine Beziehung zu Gott.[4] Verantwortung ist daher ein unleugbares existentielles Attribut des Individuums. Der

---

2 Vgl. M. Weber, Wissenschaft als Beruf. München/Leipzig 1919.

3 Vgl. H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a.M. 1979.

4 Vgl. S. Cotta, Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica. Mailand ^{2}1991, Teil II.

5 In einer von Boethius und Thomas bis zu Rosmini reichenden christlich-philosophischen Traditionslinie stehend, verstehe ich »Person« und »menschliches Individuum« als Synonyme.

Mensch trägt schon allein deswegen Verantwortung – sich selber und den anderen gegenüber –, weil er seinem Wesen nach stets im Bezug zum je anderen steht.

Halten wir also nochmals fest: Die Einheit der Ethik fußt auf dem relationalen Wesen und der damit verbundenen Verantwortlichkeit des Individuums[5], auf Qualitäten also, die nicht einfach durch die Erscheinungsformen des Privaten und des Öffentlichen bedingt sind. Setzt man aber eine solche Einheit voraus, wo ist dann das Recht anzusiedeln, das ohne eine Einbeziehung des Individuums absurde Formen anzunehmen droht, wie ich oben zu zeigen versucht habe?

Die relationale Natur des Individuums und seine ontologisch verwurzelte Verantwortung öffnen den Horizont für eine Neubegründung des klassischen christlichen Verständnisses von der Einheit von Moral und Recht innerhalb des Rechtswesens. Dabei gilt es, eine Übereinstimmung *in fundamentis* zu verdeutlichen und die Unterschiede *in apicibus*[6] darzulegen.

1. *In fundamentis*. Der gesamte Bereich des praktischen Lebens wird durch die ontologisch vorgegebene relationale Natur des Menschen begründet und bedingt. Das eine ist ohne das andere undenkbar. Das Böse besteht *in primis* in einem möglichen Angriff auf die ontologische Integrität, die das jedem Individuum gemeinsame *suum* darstellt und die strukturelle Gleichheit jenseits aller existentiellen Verschiedenheiten fundiert. Doch gerade auf diese Unterschiede und auf die stets gegenwärtige Möglichkeit des Bösen ist es zurückzuführen, daß das praktische Leben im Zeichen des *Normativen* steht. Das oberste Prinzip des praktischen Lebens ist daher die *An-erkenntnis* der strukturellen Gleichheit jedes Individuums, d.h. das Zusammenwirken von *aletischer* (die Wahrheit erkennender) Einsicht in diese Gleichheit und dem unbedingten Imperativ, sie zu respektieren. Dieses Prinzip ist also *noetisch-deontischer*, kognitiv-verpflichtender Natur: die ihm innewohnende Wahrheit bedingt seine bindende Kraft.

Doch das relationale Wesen des Menschen impliziert nicht allein die universale Verpflichtung, die ontologische Gleichheit des Individuums anzuerkennen, es läßt uns darüber hinaus den anderen als ein Gegenüber *begreifen*, ohne das unsere Identität als Menschen überhaupt nicht erfahrbar wäre. In diesem Sinne weitet sich die Pflicht, das andere Ich zu repektieren, zur Verpflichtung, *Sorge für es zu tragen*, denn für sich selbst zu sorgen impliziert (unweigerlich) die Sorge für den anderen. Selbst das positive Recht orientiert sich in weiten Teilen an den Prinzipien des Respekts und der Fürsorge für den anderen: ob im Personenrecht oder im Strafrecht, überall stützt man sich auf den Grundsatz der Gleichheit im Blick

6 Im folgenden werde ich nur noch den Begriff »Moral« benutzen, um den Gegensatz zur vermeintlichen »Amoral« zu unterstreichen.

auf die psychische und körperliche Integrität der Person, die zu wahren oberstes Gebot ist. In diesem Sinne fordert man Wahrhaftigkeit, Gutgläubigkeit und Verantwortungsbewußtsein ein oder trifft für jene Fälle Sonderregelungen, in denen diese Eigenschaften nicht vorausgesetzt werden können (Minderjährigkeit, verminderte Zurechnungsfähigkeit etc.) An dieser Stelle seien nochmals die Grundzüge zusammengefaßt, in denen Moral und Recht *in fundamentis* konvergieren: 1. Der verpflichtende Charakter, der bereits sprachlich-formal gegeben ist; 2. Das Prinzip der noetisch-deontischen bzw. passiven[7] Einsicht in das anthropologisch-ontologisch begründete relationale Wesen des Menschen, das die Gleichheit der Individuen impliziert; 3. Das *aktive* noetisch-deontische Prinzip der *Fürsorge* für den anderen. Diese dreifache Übereinstimmung erlaubt es uns, einen Grundbegriff von Gerechtigkeit zu bestimmen, der – zumindest nach klassischem Verständnis – sinnstiftendes Moment für das Recht ist.

2. *In apicibus.* Die Gerechtigkeit markiert die Grenzen, innerhalb derer eine vollkommene Übereinstimmung von Recht und Moral besteht. Diese Konvergenz wird im allgemeinen mit dem Begriff der *moralischen Normativität* umschrieben. Aber während die Gerechtigkeit den entscheidenden Prüfstein für die Rechtmäßigkeit menschlichen Handelns darstellt, ist sie im Hinblick auf die Ethik zwar *ein* unumstößliches Kriterium, nicht aber die letzte bzw. höchste Instanz: Über ihr öffnet sich die Ebene der *freiwilligen* Entäußerung. Ein Beleg dafür ist etwa der Austausch von Geschenken unter primitiven Stämmen zum Zwecke der Friedenserhaltung und der Versöhnung, wie ihn Marcel Mauss beschrieben hat. In diesen Zusammenhang gehört zweifelsohne auch die Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden, die über seine mit Nachteilen verbundene »rechtliche« Behandlung hinausgeht. Natürlich müssen an dieser Stelle auch die klassischen Tugenden der Güte und der Wohltätigkeit Erwähnung finden. Aber erst mit dem Christentum büßt die Gabe aus freien Stücken ihren Ausnahmecharakter ein und wird zur universellen Pflicht der Nächstenliebe, die die höchste Stufe der Fürsorge und damit der Moral bildet. Ihren bündigen Ausdruck findet diese Verpflichtung im evangelischen Gebot der Nächstenliebe, das selbst die Feinde umfaßt. Dieses Gebot ist ganz dem Bild Gottes nachempfunden, der die »Liebe« ist, und vermittelt uns einen Eindruck von der Fülle der Liebe, die uns in seinem Reich zuteil wird. Die Moral der Gerechtigkeit und die Moral der Nächstenliebe können also als Verzweigungen einer allgemeinen moralischen Normgebung betrachtet werden. Das *Maß* der Nächstenliebe geht immer über das *Maß* der Ge-

7 Im Sinne der Maxime »Füge keinem anderen zu ...«, während das aktive noetisch-deontische Prinzip der Fürsorge dem Leitsatz »Tue anderen ...« gehorcht.

rechtigkeit und des Rechts hinaus, ohne dieses allerdings zu mißachten oder gar zu negieren.[8] Dieser Punkt ist nicht unproblematisch und bedarf einer genaueren Erläuterung. Die Nächstenliebe ist in der Tat universell, insofern niemand von ihr ausgeschlossen bleibt, weder Feinde noch Ungerechte. Da sie jedoch ein Akt des Schenkens oder des Vergebens von Person zu Person ist, übersteigt sie zwar das Maß der interpersonalen Gerechtigkeit, niemals aber das der universellen Gerechtigkeit. Es ist unmoralisch, jemanden, der einen Dritten verletzt hat, zu beschenken oder ihm zu verzeihen. Nichtsdestoweniger vermittelt die Nächstenliebe, zumal in ihrer Freiwilligkeit, die tiefste und nachhaltigste Einsicht in die Menschlichkeit des anderen. Sie ist der eindringlichste Aufruf, sich seines Nächsten anzunehmen. In diesem Sinne »ist die Liebe die Vollendung des Gesetzes« (Röm 13,10): ein immerwährender Impuls, das Recht immer tiefer mit dem Verständnis für und der Sorge um den Menschen zu durchdringen.

8 Vgl. S. Cotta, Il diritto nell'esistenza, a.a.O., Kap. 15.

Zur bisherigen öffentlichen Diskussion um den neuen Weltkatechismus

Von Jürgen Eberle

Der *Katechismus der Katholischen Kirche* hat mittlerweile eine breite – und recht geteilte – Resonanz in der Öffentlichkeit gefunden.* Er ist durch die Tagespresse und durchs Fernsehen gegangen. Die Verkaufszahlen sind beachtlich.

Überschriften wie »2000 neue Sünden« oder »Mercedes-Fahrer auf dem Weg in die Hölle« sollten auf den neuen Katechismus aufmerksam machen. Es geht allerdings nicht um einen Katalog neuer Sünden (auch wenn Trunkenheit am Steuer, Pornographie und Steuerhinterziehung nicht ausgespart bleiben), sondern um eine Gesamtdarstellung des katholischen Glaubens, in der Sprache des Zweiten Vatikanums, und auf überschaubarem Raum.

Nach Norbert Greinacher ist der *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK) ein Kennzeichen »des römischen Zentralismus«, er »entmündige« die Christinnen und Christen und sei »nicht zu vermitteln mit der modernen Freiheitsgeschichte«.[1] Hans Küng spricht von einem »reichlich simplen Produkt römischer Schultheologie«, ja von einem »Jahrhundert-Fiasko«[2]; der Katechismus sei »ein Riesenschmöker«, der in der Hauptsache enthalte, was die Menschen heute nicht mehr akzeptieren wollten.

Nach dem *Kölner Stadtanzeiger* ist der Katechismus ein »Zeichen dafür, wie sehr in der römisch-katholischen Kirche der Absolutismus herrscht«. Immerhin fänden sich im KKK auch Themen – Gentechnik, direkte Sterbehilfe oder Nord-Süd-Konflikt –, die beachtenswert seien. Es gehe um »Lehren und Verordnen statt Suchen und Fragen«, so die *Kölnische Rundschau.*[3] *Die Rheinische Post* sieht vor dem Hintergrund der aktuellen theologischen und innerkirchlichen Diskussionen den »Konflikt vorprogrammiert«, weil der KKK auf Verbindlichkeit abhebe. »Glaube wird mit der kindlich-gehorsamen Annahme einer von der kirchlichen Autorität vorgelegten Lehre verwechselt«, meint die *Stuttgarter Zeitung*; der Moralteil sei »am schlampigsten gearbeitet«. Es drängt sich die Frage auf, ob eine solche Meinungsäußerung nicht eher als Chiffre für den inhaltlichen Dissens zu sehen ist.

---

* Dieser Beitrag ist die Schriftfassung eines Vortrags, den der Vf. am 31. August dieses Jahres im St. Ulrichshaus vor den Teilnehmern eines Internationalen Priestertreffens gehalten hat.

1 In: *Süddeutsche Zeitung*, 9./10. Januar 1993.

2 Diese und die folgenden durch die Medien verbreiteten Äußerungen sind, soweit nicht anderes vermerkt, nach den KNA-Diensten v. 8., 11., 20. und 22. Mai 1993 zitiert.

3 17. Mai 1993.

Was weitere Theologen anbetrifft, so hat der emeritierte Münchener Fundamentaltheologe Heinrich Fries geäußert: »Es werden Antworten gegeben, denen keine Fragen zugrundeliegen«. Die Autoren hätten ihre Doktrin mit dem Evangelium verwechselt. Der Tübinger Religionspädagoge Albert Biesinger prophezeit einen jahrelangen Streit um den Weltkatechismus. Der KKK sei nicht »vollständig und unverkürzt«, wie der Papst sage, geschweige denn, daß er die ethischen, sozialen und ökonomischen Fragen unserer Zeit beantworte. Hansjürgen Verweyen vertritt in einer kurzen theologischen Stellungnahme die These, Aussagen aus *Dei Verbum* seien verfälscht worden, und stehe es dann nicht an, die Frage zu stellen, »inwieweit jemand, der auf der Basis des Zweiten Vatikanischen Konzils in das Christentum und in die Theologie eingeführt worden ist, diesen von höchster Stelle autorisierten Katechismus *ohne fideistische Selbstenthauptung* als für den Glauben verbindlich annehmen« könne.[4] Dietmar Mieth vermißt das Wort »Demokratie« im Register. Er habe sich ins »moralische Steinzeitalter versetzt« gefühlt. Was er und seine Kollegen in den letzten 30 Jahren auf ethischem Gebiet geforscht hätten, komme im Katechismus nicht vor. Fast alle Kritiker reiben sich am Moral-Teil. Werner Remmers meinte in einer TV-Sendung: »Wir können den jungen Leuten doch nicht sagen: Ihr lebt in Unzucht!«[5]

Von ganz anderer Seite kommt ebenfalls ein eindeutiges Urteil: »Dieser Katechismus ist der Abschluß, die Beendigung und die Synthese von dreißig Jahren konziliaren Umsturzes.«[6]

Es fehlt allerdings auch durchaus nicht an positiven Stimmen. Für Max Thurian, Theologe und Mitbegründer von Taizé (1987 zur katholischen Kirche übergetreten, Mitglied der Internationalen Theologenkommission) ist der Katechismus ein »Werk von bemerkenswerter Ausgewogenheit«. Der KKK sei »das reichste und vollständigste Kompendium der katholischen Lehre«. Hans Maier meinte in einer Stellungnahme im Magazin *Focus*: Die Kritiker »sprechen viel selbstsicherer über den Katechismus als der Katechismus über den Glauben spricht«[7], und der Wiener Alt-Erzbischof Franz König wies die von Theologen geäußerte Kritik am Katechismus als typisch westlich zurück. In der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* hieß es, der Katechismus sei »klar, ohne aufzutrumpfen, verständlich, ohne zu simplifizieren, zeitgenössisch, ohne dem Zeitgeist zu huldigen, freundlich, ohne sich anzubiedern, orthodox, ohne in Festungsmentalität zu verfallen. Ein erstaunliches Zeugnis spiritueller Vitalität, das man der heutigen Kirche kaum zugetraut hätte«.[8]

---

4 Hj. Verweyen, Zur Hermeneutik des Weltkatechismus, in: ZkTh 115 (1993), S. 320-326; Hervorhebung vom Vf.

5 In: *Bayerischer Rundfunk*, 6. Mai 1993, zit. nach *Deutsche Tagespost*, 8. Mai 1993.

6 M. Simoulin, Der Katechismus des neuen Menschenzeitalters, in: *Mitteilungsblatt der Priesterbruderschaft St. Pius X. f. d. dt. Sprachraum*, Nr. 170 (Februar 1993), S. 18, zit. nach A. Läpple, Der Katechismus der Katholischen Kirche (1992), in: *Klerusblatt* 73 (1993), Nr. 5, S. 103.

7 22/1993, S. 27.

8 R. Löw, Glauben, was man glaubt. Der neue Katechismus der katholischen Kirche, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17. Mai 1993.

Die folgenden Überlegungen möchten in Kürze auf einige der theologisch relevanten Thesen eingehen, die in den ersten Monaten nach Erscheinen des neuen Katechismus in der öffentlichen Kritik in Deutschland formuliert wurden.

Die Kritik konzentriert sich vor allem auf folgende Aspekte: 1. Der angeblich »unkritische« Umgang des KKK mit der Heiligen Schrift; 2. Die angeblich »mangelnde Hermeneutik« des KKK; 3. Zur Frage der »Hierarchie der Wahrheiten«; 4. Geschichte, Inkulturation, Sprache; 5. Zum Moralteil des Katechismus.

I. Der angeblich »unkritische« Umgang des Katechismus mit der Heiligen Schrift

»Die Fülle der (im KKK) angeführten Bibelstellen« dürfe, so Herlinde Pissarek-Hudelist, »nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier methodisch ein ständiger Vorrang der Dogmatik vor der Exegese praktiziert wird. Ohne Rücksicht auf die literarischen Gattungen der Texte, auf ihre Entstehung und Eigenart werden Aussagen der Bibel herangezogen«.[9] Als einen von zwei Belegen für den »Vorrang der Dogmatik« führt die Autorin an: Das Messiasbekenntnis des Petrus werde mehrfach zitiert und thematisch mit dem Papsttum in Verbindung gebracht; das Messiasbekenntnis der Martha im Johannes-Evangelium (Joh 11,27) werde nicht einmal erwähnt. Das dogmatische Interesse bestimme also die Auswahl der Zitate.

Bei einer lehrmäßigen Darstellung des katholischen Glaubens, und erst recht beim Genus des Katechismus, steht nun allerdings logischerweise die Dogmatik bzw. theologische Systematik im Vordergrund. Der pretendierte Vorrang der Exegese – gemeint ist wohl die historisch-kritische Exegese – als Art theologischer Grundwissenschaft ist auch grundsätzlich nur schwer nachzuvollziehen. Schon deswegen, weil die Exegese der letzten Jahrzehnte auch recht unterschiedliche und, bei allem Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit, zum Teil widersprüchliche und immer wieder auch schnell überholte Ergebnisse gezeitigt hat. Sodann, weil die Heilige Schrift nicht ein *primum absolutum* ist, sondern der Gegenstand der Theologie historisch wie systematisch gesehen den Text transzendiert und damit in einem bestimmten Sinn vor der Exegese, zumindest in ihrem heute geläufigen Selbstverständnis, liegt. Und auch, weil gerade die Exegese nach neuerer auch im evangelischen Raum geäußerter Einsicht dringend der Biblischen Theologie und der systematischen theologischen Erörterung bedarf.

Zudem ist ein genereller Vorwurf, die literarischen Gattungen zu mißachten, wie von Pissarek-Hudelist erhoben, nicht recht einsichtig, schon deswegen, weil der Katechismus häufig bewußt Texte recht unterschiedlicher, z.B. liturgischer, theologischer, geschichtlicher, paränetischer Art in entsprechend unterschiedlicher Funktion zitiert.

Schärfer als Pissarek-Hudelist äußert sich Richard Heinzmann: Die Erkenntnisse der Bibelwissenschaft würden im *Katechismus der Katholischen Kirche* »einfach de facto ignoriert«. Die Heilige Schrift werde »faktisch wie ein historischer

9 H. Pissarek-Hudelist, Ein Katechismus für die Weltkirche? In: *Herder-Korrespondenz* 44 (1990), S. 239.

Bericht und nicht auf der Basis kritischer Exegese« zitiert. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem »naiven Schriftfundamentalismus«.[10]

Eine differenziertere Stellungnahme findet sich bei Ulrich Ruh: »Spannungen zwischen den Befunden der historisch-kritischen Schriftauslegung und traditionellen Lehrstücken werden praktisch nirgendwo ernsthaft thematisisiert oder auch nur als solche genannt«. So übernehme der Katechismus ohne Rückfrage die Aussage der Evangelien über den nachösterlichen Umgang Jesu mit seinen Jüngern (645) und lasse Jesus beim Abendmahl die Apostel zu »Priestern des Neuen Bundes« einsetzen (611).[11]

Was den nachösterlichen Umgang Jesu mit seinen Jüngern anbetrifft, so lautet der Text (645): »Der auferstandene Jesus tritt mit seinen Jüngern in direkte Beziehung: er läßt sich berühren (vgl. Lk 24,39; Joh 20,27) und ißt mit ihnen. Er fordert sie auf, festzustellen, daß er kein Gespenst ist, vor allem aber, daß der auferstandene Leib, in dem er vor ihnen steht, wirklich der gleiche ist, der gequält und gekreuzigt worden ist, weil er noch die Spuren des Leidens trägt. Dieser echte und wirkliche Leib besitzt jedoch zugleich die neuen Eigenschaften eines verherrlichten Leibes (...)«. Dieser Text gibt zunächst einfach den biblischen Befund wieder. Es ist nicht ersichtlich, aufgrund welcher gesicherter exegetischer Erkenntnisse – bei aller Diskussion in Einzelfragen – an der so zum Ausdruck gebrachten Realität und Identität des Auferstehungsleibes, die wesentlich zum Glauben gehören, in einem Katechismus ernsthaft Zweifel anzumelden wären. Daß Jesus beim Letzten Abendmahl mit den Worten »Tut dies zu meinem Gedächtnis« das Priestertum des Neuen Bundes eingesetzt habe, ist auch bereits vom Konzil von Trient in Sessio XXII, Can. 2, zum Ausdruck gebrachter Bestandteil katholischer Glaubensüberzeugung.

Vor dem Hintergrund dieser Thesen zum Umgang des *Katechismus der Katholischen Kirche* mit der Heiligen Schrift ist grundsätzlich zu bemerken:

– Der KKK reflektiert durchaus die Geltung seiner biblisch bezogenen Aussagen. So heißt es etwa in bezug auf den Sündenfall (Nr. 390): »Der Bericht vom Sündenfall verwendet eine bildhafte Sprache, beschreibt jedoch ein Urereignis, das zu Beginn der Geschichte des Menschen stattgefunden hat.« Der Bezug auf Maria im Protoevangelium wird nicht etwa als eindeutiger exegetischer Befund dargestellt, sondern es heißt (411): »Zahlreiche Kirchenväter und -lehrer sehen in der im ›Protoevangelium‹ angekündigten Frau die Mutter Christi, Maria, als die neue Eva.« Daß die exegetische Diskussion sehr wohl präsent ist, zeigen auch die Darstellungen 289 zur Schöpfung, 441 zum »Sohn Gottes«-Titel, 446 zum Titel »Herr«, die Einwände zur jungfräulichen Empfängnis Mariens 498-500 und die Überlegungen zur Auferstehung 643. Es ist daher auch sachlich nicht überzeugend, wenn etwa Ernst Feil urteilt, der Katechismus »versäume jede Chance, die durch die theologische Entwicklung der letzten Jahrzehnte gewonnenen ... Ergebnisse zu vermitteln«.[12]

---

10 Vgl. KNA, 22. Mai 1993.

11 U. Ruh, Ein hoher Anspruch stößt an seine Grenzen, in: *Herder-Korrespondenz* 47 (1993), S. 27.

12 E. Feil, Der christliche Glaube – unverändert und unverkürzt?, in: *Stimmen der Zeit* 118 (1993), S. 586.

– Die Darstellung des Katechismus folgt den hermeneutischen Prinzipien aus *Dei Verbum*, insbesondere was die »Einheit der Heiligen Schrift« und die »Analogie des Glaubens« angeht. Der Katechismus schöpft aus dem AT und NT wie das Zweite Vatikanum aus ihnen schöpft und argumentiert, in einem Verfahren, das natürlich zwar im einzelnen exegetischer, auch historisch-kritischer Erörterung standhalten muß, aber nicht grundsätzlich als untheologisch denunziert werden kann und von den Prinzipien katholischer Bibelauslegung gedeckt ist.

Der hermeneutische Ort der Heiligen Schrift ist die Kirche. Wir sehen heute, so stellte Kardinal Ratzinger bei seinem bekannten Vortrag zur Katechese im Januar 1983 in Paris fest, »daß einzig der Kontext der kirchlichen Überlieferung es gestattet, die ganze Bibel und die reale Bibel festzuhalten (...) Der hermeneutische Ort Kirche ist der einzige, der die Schriften der Bibel als Schrift festhalten und ihre eigene Aussage als sinnvoll und wahr annehmen kann.«[13]

– Was das Neue Testament anbetrifft, thematisiert der Katechismus nicht ausdrücklich literarkritische, formgeschichtliche oder redaktionsgeschichtliche Fragen. Bei der Darlegung etwa der Kindheit Jesu (527) oder der Versuchungen Jesu (538-540) wird das gemeinsame Überlieferungsgut dargestellt, nicht aber etwa die Differenzen zwischen Lukas und Matthäus. Ähnliches gilt für den Prozeß Jesu, auch wenn durchaus auf die Komplexität der historischen Fragen verwiesen wird (vgl. 597, 1. Satz). Differenzen bezüglich der Chronologie, Topographie oder Abfolge der Ereignisse werden nicht ausdrücklich zur Sprache gebracht. Hinsichtlich der Jungfräulichkeit Mariens geht der Katechismus allerdings kurz auf die Fragen ein, die sich aus dem Schweigen des Mk-Evangeliums und der Briefe des NT ergeben (498). Gelegentlich werden auch einmal redaktionelle Besonderheiten erwähnt (z.B., daß im Johannes-Evangelium die religiöse Obrigkeit oft einfach mit »die Juden« benannt wird; 575). Beim *Vater unser* werden die unterschiedlichen Fassungen erwähnt (2259), bei den Seligpreisungen die lukanische Fassung nicht.

Freilich sind alle diese Ausführungen knapp – ob zu knapp, mag dahingestellt bleiben. Selbstverständlich könnte man sich einen ausführlicheren exegetischen Kommentar etwa im kleingedruckten Katechismus-Text vorstellen oder auch wünschen. Die Heilige Schrift wird in den einzelnen Teilen des Katechismus auch unterschiedlich verwendet. *Daß der Katechismus aber grundsätzlich exegetisch nicht gedeckt sei, ist eine nicht haltbare These.*

II. »Mangelnde Hermeneutik« des KKK?

Man hat dem Katechismus das »unkommentierte Nebeneinanderstellen« z.B. lehramtlicher Texte aus den verschiedensten Epochen der Kirchengeschichte zum Vorwurf gemacht.[14] Und die Hermeneutik der Vätertexte suggeriere »mehr Einheitlichkeit als die bewegte Theologie und Dogmengeschichte es zuläßt«.[15] Pissa-

13 J. Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Einsiedeln 1983, S. 36.

14 Vgl. KNA, 22. Mai 1993, Bericht zur Tagung der Katholischen Akademie in Bayern am 20. Mai 1993.

15 H. Pissarek-Hudelist, a.a.O., S. 240.

rek-Hudelist weist auch darauf hin, daß es »Anzeichen für eine Schwerpunktverschiebung bei der Zitation der Konzilstexte« (des Zweiten Vatikanums) gebe, allerdings ohne für diese Aussage einen Beleg zu liefern. Das Verfahren des Katechismus sei hermeneutisch problematisch und »dogmatisch-synkretistisch«.[16]

Wie steht es also mit der Hermeneutik des Katechismus?

Zunächst einmal ist es eine sicher interessante Frage, ob der KKK theologisch und katechetisch das darf, was man in der Glaubensverkündigung immer getan hat, Augustinus etwa neben Thomas von Aquin, Newman neben Gregor dem Großen, Therese v. Lisieux neben der Didaché zu zitieren.

Man muß wohl sagen: Das ist legitim, wenn a) der Text sinngerecht verwendet wird; b) wenn es einen in der Substanz gleichen Glauben im ersten und im vierten, im 15. und im 20. Jahrhundert gibt, für den die Zeugnisse repräsentativ sind. Das heißt: wenn es, worauf Christoph Schönborn mehrfach hingewiesen hat, eine wesentliche Kontemporaneität des Glaubens gibt. Bei den im KKK zitierten Texten gibt es Übereinkunft und Verschiedenheit; sie werden offensichtlich in Hinblick auf ihre Konsonanz und Kongruenz im Glauben zitiert. Es gibt nicht nur ein synchrones, sondern auch ein diachrones »Wir« der Glaubenden, nicht nur die Gemeinschaft der Glaubenden heute, sondern auch durch die Zeiten hindurch.

Man kann sicher nicht sagen, daß dem Katechismus das hermeneutische Bewußtsein fehle. So heißt es z.B. nach kurzer Darstellung der Glaubenslehre über das Fegefeuer (1031): »Die Kirche *nennt* diese abschließende Läuterung ... Purgatorium«. Sie habe die Lehre vor allem in Florenz und Trient formuliert. Und: *Im Anschluß an gewisse Schriftstellen* spreche die *Überlieferung* der Kirche von einer Art Läuterungsfeuer. Die Lehre vom Fegefeuer habe ihre *Stütze* auch in der Praxis des Opfers für die Verstorbenen (vgl. 2 Makk). Das ist eine geläufige Darstellung der Sache, mit Skizzierung des hermeneutischen Begründungszusammenhangs.

Vor der Entfaltung der einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses wird die Entwicklung der Symbola aus dem Taufsymbolon dargestellt (189ff.). Solche Überlegungen zum »Sitz im Leben« des Glaubensbekenntnisses stellen auch bereits einen hermeneutischen Kommentar dar. Schon die Gliederung des Katechismus, ebenso die Grundlegung jeweils zu Beginn der Hauptteile, die Unterscheidung zwischen Bekenntnis des Glaubens (»Wir glauben und bekennen ...«), theologischem Kommentar, liturgischer Praxis, Schrift und Tradition, sprachlichem Ausdruck und begifflich Gemeintem (vgl. z.B. 199), ja schon das Druckbild und die Textsorten zeugen durchaus von der hermeneutischen Verantwortung und dem hermeneutischen Bewußtsein der Verfasser.

III. Zur Frage der »Hierarchie der Wahrheiten«

»Alle Glaubenswahrheiten sind Entfaltungen der einen Wahrheit, die wir in ihnen als kostbare Perle erblicken, für die das ganze Leben einzusetzen sich lohnt.«[17] Der

16 Ebd., S. 239.

17 J. Ratzinger, Was glaubt die Kirche?, in: *L'Osservatore Romano*, 21. Mai 1993.

Katechismus geht diesen Entfaltungen nach und entwickelt organisch das Ganze des Glaubens. Dies läßt sich schon am Aufbau des Katechismus und an den Grundlegungen zu Beginn der einzelnen Teile ablesen.

Ulrich Ruh hat kritisch vermerkt, der Katechismus verzichte durchweg auf Angaben zur Verbindlichkeit und zum Gewicht der jeweiligen Aussagen.[18] Ebenso meint Pissarek-Hudelist, der KKK versäume es, eine gestufte Verbindlichkeit sichtbar zu machen, er suggeriere eine Einheit und einheitliche Verpflichtung der Lehre, die ein genauer Blick auf Bibel und Tradition so nicht hergebe.[19]

Auch dieser Kritik wird man nicht ohne weiteres zustimmen können. Es findet sich im Katechismus eine ganze Reihe von Aussagen zur Verbindlichkeit. So wird u.a. die Verbindlichkeit des Dekalogs dargelegt (2072f.), es wird von der unwiderruflichen Glaubenszustimmung bei formeller Vorlage eines Dogmas gesprochen (88) und von der aus dem unterschiedlichen Zusammenhang zwischen katholischen Wahrheiten und den Grundlagen des Glaubens sich ergebenden »Hierarchie der Wahrheiten« (90). Es wird über die Verbindlichkeit und Verpflichtung des sicheren Gewissensurteils gesprochen (1790) und über das moralische Gewicht bestimmter Weisungen der Kirche (z.B. 2181 zur Sonntagspflicht). Aus der Art der Darstellung selbst, ihrer biblischen oder lehramtlichen Begründung läßt sich vielfach auch bereits die »theologische Qualifikation« der Aussage erkennen, auch wenn diese nicht mit der Frage der »Hierarchie der Wahrheiten« verwechselt werden darf.

Im übrigen hat Kardinal Ratzinger (in seiner Antwort auf die Kritik von Pissarek-Hudelist) deutlich gemacht, daß die »Hierarchie der Wahrheiten« im Sinne des Konzils nicht ein »Prinzip der Subtraktion« sei (»dies und jenes ist weniger wichtig und auch weglaßbar«), sondern ein »Prinzip der Organizität«: »Hierarchie der Wahrheiten‹ will sagen, daß der Glaube der Kirche nicht eine immer größer werdende Summe von Sätzen ist, von denen man einige in Klammern setzen könnte, weil sonst das Gepäck zu schwer wird; vielmehr ist der Glaube ein organisches Ganzes, in dem jedes einzelne seinen Sinn dadurch erhält, daß man es an seinem rechten Ort im Ganzen sieht. Dem Prinzip der Hierarchie der Wahrheiten entspricht man also dadurch, daß man Isolierungen und Zerstückelungen vermeidet und das einzelne jeweils zurückbezieht aufs Ganze, das als solches sinngebende Gestalt ist«.[20]

IV. Geschichte, Inkulturation, Sprache

Man hat dem Katechismus »ungeschichtliches Denken« vorgeworfen. An verschiedenen Stellen des KKK wird allerdings ausdrücklich auf die geschichtliche Entwicklung des Glaubens Bezug genommen, so etwa beim Eingehen auf die »Bil-

18 A.a.O., S. 29.

19 A.a.O., S. 241.

20 Ein Katechismus für die Weltkirche? Eine Stellungnahme von Joseph Kardinal Ratzinger, in: *Herder-Korrespondenz* 44 (1990), S. 342.

dung des Trinitätsdogmas« (249ff.) oder die Geschichte des christologischen Dogmas (464ff.). Kurz dargestellt wird die Geschichte der Lehre der Kirche über die Weitergabe der Erbsünde (406), die Geschichte der Bußpraxis (1447), die Geschichte der Liturgie (1093-1096), der Soziallehre (2421). Geschichtliche Verweise finden sich aber auch z.B. beim Thema Ausübung staatlicher Gewalt (2298), vieles auch im 4. Teil »Das christliche Gebet«. Wenn allerdings die Kritik meinen sollte, daß der Grundgehalt der geoffenbarten Wahrheit selbst durch geschichtliche Prozesse sich ändere, wird sie wohl auch in diesem Katechismus tatsächlich keine Bestätigung dieser These finden.

1. Inkulturation

Man hat gesagt, der Katechismus sei zu sehr Europa-orientiert, es kennzeichne ihn mangelnde Kontextualität. In der saloppen Formulierung Klaus Bergers, der den Katechismus mit einer Fronleichnams-Prozession vergleicht: Die Prozession sei »eben doch noch eine griechisch-lateinische«. Noch fehlten »afrikanische Trommeln« und »aztekische Götter im Gefolge des Allerheiligsten«.[21]

Ratzinger hat darauf hingewiesen, daß dies in der Internationalen Bischofskommission ausführlich diskutiert worden sei. Die entscheidende Frage sei: Wie kann dem Menschen, dem südamerikanischen Landarbeiter, dem vietnamesischen Christen, dem europäischen Universitätsprofessor Verstehen eröffnet werden. »Die entscheidende Voraussetzung dafür ist, daß das Gesagte in sich selbst einen verständlichen – vom Redner selbst begriffenen – Sinn habe und daß er das Verstandene auch verständlich ausdrücke. Die erste und wesentliche Stufe der ›Kontextualität‹ ist die Sachlichkeit.« Das Debakel der Katechese rühre seines Erachtens stark von einem Verkennen dieses Sachverhalts her. Der Glaube müsse daher zuerst einmal in »unpathetischer Sachlichkeit« ausgesagt werden.[22] Eine stärkere Inkulturation der Glaubensverkündigung muß dann sicher regional, und auch »kategorial«, geleistet werden.

2. Die Sprache

Man hat dem Katechismus auch vorgeworfen, er gebrauche »weithin ... eine Sprache und Begrifflichkeit, die sich als schwer zu überwindende Zugangsbarriere nicht nur für Außenstehende, sondern auch für die meisten Gläubigen jedenfalls in unseren Breiten erweisen dürfte«.[23] Es handle sich um eine »nicht spannungsfreie und teilweise problematische Mischung aus biblisch-heilsgeschichtlicher Diktion, schultheologischen Begriffen und Erklärungsbemühungen im Blick auf ein gegen-

---

21 K. Berger, Noch einmal findet das Volk Gottes seine Ordnung in einem Buch, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27. Mai 1993.

22 A.a.O., S. 342.

23 U. Ruh, a.a.O., S. 30.

wärtiges Glaubensverständnis«. Ein anderer Kritiker meint, die Sprache des KKK sei »vollmundig, nicht selten triumphalistisch«.[24] Klaus Berger spricht von einer »blumenreichen, von freundlichen Bibelzitaten überquellenden Sprache«, bei der man oft »Mühe« habe, »die eisernen römischen T-Träger zu entdecken. Doch irgendwelche Befürchtungen in dieser Hinsicht wären übertrieben«.[25] Reinhard Löw vertritt hingegen die Ansicht, es bleibe für den KKK einsichtigerweise nur die Sprache der Tradition, und der Katechismus bewege sich in dieser Sprache »mit überraschend natürlicher Anmut«. Er tue dies »nicht naiv«. Seine Weise von den Mysterien zu sprechen, erinnere an die Christusdarstellungen von Rouault.[26]

Der Katechismus ist in gehobener Schriftsprache verfaßt; in Syntax und Wortwahl ist er relativ einfach, und für einen theologischen Text verhältnismäßig transparent. Er ist im allgemeinen gut lesbar. Die unterschiedlichen Urteile über die Sprache sind sicher nicht unabhängig von der Grundeinschätzung des Katechismus zu sehen.

V. Zur Kritik am Moralteil des KKK

Ulrich Ruh betont, der Katechismus gehe durchgehend davon aus, daß es ein unwandelbares Sittengesetz gebe. Dementsprechend halte er daran fest (1756), daß es Handlungen gibt, die immer böse sind, unabhängig von der Intention des Handelnden und den Umständen. Der Begriff »Autonomie« komme im Moralteil des Katechismus »konsequenterweise nicht vor«. Insgesamt dominiere im Moralteil ein »Denken in vorgegebenen, merkwürdig geschichtslos konzipierten Ordnungsstrukturen«. Das zeige sich u.a. am 4. Gebot (2235ff.: »Pflichten der Behörden« und »Pflichten des Bürgers«). Woran der Moralteil kranke: Es würden Gebote und Verbote statuiert bzw. auf neue Herausforderungen angewandt, ohne daß die heutige Wirklichkeit ausreichend in den Blick käme.[27] Ob man dies nun zu Recht behaupten kann, ist sehr die Frage. Immerhin geht der Katechismus auf Fragen der Leihmutterschaft ebenso ein wie auf die der Euthanasie, auf Fragen des Wehrdienstes wie der Interkommunion, der künstlichen Befruchtung wie der Steuermoral, der Horoskope, Pornographie und Sonntagsarbeit, der Todesstrafe und Tierversuche, des vorehelichen Verkehrs und des Waffenhandels. Ob und wie und an welcher Stelle im überschaubaren Rahmen eines Katechismus hier mehr Wirklichkeit behandelt werden könnte und sollte, müßte erst noch i.e. aufgewiesen werden.

Der Münchener Moraltheologe Johannes Gründel beklagte, daß die Bedeutung der Gewissensentscheidung und die Würde des »irrenden Gewissens« im Katechismus relativiert würden.[28] Richtiger dürfte vielleicht sein, daß Gründel eigene Posi-

24 H. Fries, KNA, 8. Mai 1993.

25 A.a.O.

26 A.a.O.

27 A.a.O., S. 28f.; jetzt auch in: U. Ruh, Der Weltkatechismus. Freiburg 1993, S. 115.

28 Vgl. KNA, 22. Mai 1993.

tionen nicht bestätigt sieht. Zum »irrenden Gewissen« ist im KKK vor allem die Aussage des Zweiten Vatikanums (GS 16) wiedergegeben.

Es ist richtig, daß der Katechismus in Treue zur Tradition unbeirrbar daran festhält, daß es auch Handlungen gibt, die immer böse sind, und daß es eine aus der Natur der menschlichen Person folgende Lehre vom richtigen Leben gibt. Die Punkte 1954-1960 erläutern in diesem Zusammenhang die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes, wobei vor allem die Nummern 1955 und 1956 jeden naturalistischen Fehlschluß (und entsprechend biologistische Mißverständnisse) ausschließen. Es heißt dort: »Dieses Gesetz (das natürliche Sittengesetz) wird nicht unter Bezugnahme auf die Natur unvernünftiger Wesen als natürlich bezeichnet, *sondern weil die Vernunft, die es verordnet, der menschlichen Natur eigentümlich zugehört*«.[29] »Daß auch bei der Auslegung der Zehn Gebote die christliche Sittlichkeit in all ihrer Radikalität ungeschminkt eingefordert wird,« so meint M. Plate, »erscheint geradezu wohltuend, wenn man an das von der Entschiedenheit der Lehre Jesu abweichende Geschwätz denkt, das manche religiöse Bücher heute erfüllt.«[30]

Gerade der dritte Teil des KKK gibt oft knappe, prägnante (und auch daher herausfordernde) Aussagen zu Zeitfragen. Man lese etwa die Darstellungen zum Streik, zum Drogenmißbrauch, zur Homosexualität, zu Krieg und Frieden. Stilistisch ist der dritte Teil von besonderer Art. »Er ist systematischer, philosophischer, und entwickelt die christliche Sittenlehre gewissermaßen aus ›Prinzipien‹. Er folgt darin einem weitgehenden Konsens der katholischen Tradition und der gegenwärtigen Moraltheologie darüber, daß die christliche Ethik nicht eine Sonderethik für Christen ist, sondern eine aus der Natur der menschlichen Person folgende und daher im Prinzip jedem Menschen einsichtig zu machende Lehre vom richtigen Leben«.[31]

VI. Schlussbemerkungen

Der Katechismus bewegt sich im zeitgeschichtlichen Horizont. Es ist ein nicht besonders sachlicher Vorwurf, wenn Pissarek-Hudelist meint, der Katechismus sei »nicht dort geschrieben, wo Geburt und Tod, Kindergeschrei, Krankheit, Sorgen und Not, politische Bedrohung und Armut die Menschen quälen. So wird aber Lehre zur Leere, und die Hauptfragen heutiger Glaubensvermittlung nicht einmal berührt«![32]

Daß der Katechismus sich grundsätzlich auch im aktuellen *theologischen* Problemhorizont bewegt, läßt sich an den verschiedensten Stellen – gerade an neuralgischen Punkten – leicht nachweisen, besonders etwa an der Behandlung der Auferstehung, des Gottessohn-Titels (441ff.), der Deutung der messianischen Salbung Jesu (438), und bei den Referenzen auf die »strukturelle« Sünde (387, vgl.

29 Hervorhebung vom Vf.; vgl. Ph.W. Rosemann, Kodex der Triebe, Natur und Unnatur im Neuen katholischen Katechismus, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3. März 1993.

30 In: *Christ in der Gegenwart* 45 (1993), H. 21.

31 R. Löw, a.a.O.

32 A.a.O., S. 238.

2786, 1869), am Strukturprinzip »Pascha-Mysterium« in Teil II und bei der natürlichen Begründung der Moral und aktuellen moraltheologischen Problemen. Es ist daher richtig, wenn Leo Scheffczyk bemerkt: »Wenn auch dem Genus der Katechese gemäß die wissenschaftliche Theologie nicht beansprucht wird, zeigt sich doch, daß die moderne theologische Problematik in die Ausgangspositionen des Werkes aufgenommen ist«.[33]

Der Katechismus darf auch »nicht an fremden Maßstäben gemessen werden. Dies wäre unsachlich und ungerecht. Er ist kein theologisches Lehr- oder Arbeitsbuch«.[34] Natürlich könnte man sich, wie bei jedem vergleichbaren Text, manches anders oder ausführlicher wünschen. Natürlich fällt im Detail Verbesserungsbedürftiges auf. Das gilt auch für das insgesamt gute, ausführliche Register, in dem man sich allerdings bei den Stichwörtern Hierarchie, Wunder, Evolution Angaben wünschen würde. Man findet die Stichworte Amputation, Geiselnahme und Geschwindigkeitsrausch, nicht aber Bildung, Schule, Erziehung. Querverweise könnten hier helfen. Man möchte auch in der insgesamt sehr gelungenen Übersetzung von August Berz gelegentlich kleinere sprachliche Verbesserungen anregen (»Gleichzeitig wird das Bedürfnis verspürt ...«, 429).

Es gelingen dem Katechismus manchmal sehr glückliche Formulierungen: »Die Sendung der Kirche kommt also nicht zu der Sendung Christi und des Heiligen Geistes hinzu, sondern ist deren Sakrament« (738); »Keuschheit bedeutet die geglückte Integration der Geschlechtlichkeit in die Person und folglich die innere Einheit des Menschen in seinem leiblichen und geistigen Sein« (2337; was heißt aber hier genau »bedeutet«?); »Die Kirche hat kein anderes Licht als das Licht Christi; man kann sie nach einem Bild, das den Kirchenvätern lieb war, mit dem Mond vergleichen, dessen ganzes Licht Widerschein der Sonne ist« (748); »Man betet nicht, wenn man Zeit hat, sondern man nimmt sich die Zeit, um für den Herrn dazusein« (2710).

Zur Verarbeitung der Tradition meint ein evangelischer Kritiker: »Großartig, wie ausführlich die Kirchenväter der ungeteilten Christenheit im Originalton zu Wort kommen. Wo doch heute selbst die Theologen aller Konfessionen Gestalten wie Gregor von Nazianz oder Cyrill von Jerusalem kaum noch dem Namen nach kennen. Sie sprechen zu uns in diesen ausführlichen Zitaten direkt, verständlich, voll schöner Bilder und mit jener Kraft der Aussage und des Gedankens, die ihre Schriften zu wahren Schätzen macht. Eine reiche, verkannte, verloren geglaubte Welt wird neu erschlossen«.[35] Zugleich aber gilt es mit Karl Lehmann festzuhalten, daß der Katechismus nicht nur »schöne alte Texte aus allen Jahrhunderten« wiederholt, sondern in ihn »auch viele heutige Erkenntnisse, sofern sie eine gewisse Klärung erfahren haben, eingeflossen« sind.[36]

---

33 L. Scheffczyk, Der »Katechismus der katholischen Kirche« unter theologisch-zeitgeschichtlichem Aspekt, in: *Forum Katholische Theologie* 9 (1993), S. 92.

34 Statement des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, anläßlich des Erscheinens des »Katechismus der Katholischen Kirche«, in: *Offerten Zeitung* 1993, H. 6, S. 9.

35 K. Berger, a.a.O.

36 K. Lehmann, a.a.O.

Manches Neue ist in den Katechismus aufgenommen, etwa im Moralteil im Rahmen sozialer und wirtschaftlicher Fragen (2419-2436), bei den »Mysterien des Lebens Jesu« (1115), beim Thema Frieden (2302-2306). Vor allem aber hat der Katechismus einen die Konzilstexte fortschreibenden Stil »personal-geschichtlicher Interpretation der Heilswirklichkeit«, in »angemessener ›Anthropozentrik‹, die durch eine wesentliche Theozentrik überhöht ist«.[37]

Der Katechismus ist gekennzeichnet durch einen weitgehend schlüssigen organischen Bau, eine starke Orientierung an Bibel und Vätern und eine entschieden heilsgeschichtliche Diktion. Er denkt heilsrealistisch und sakramental und führt hin zur Feier der christlichen Mysterien. Er stellt das Ganze des Glaubens, der *fides quae*, in seiner Einheit und seinem organischen Zusammenhang dar. Diese Aufgabe ist nicht fehlgeschlagen, sondern geglückt. Dies ist in der heutigen Situation ein im Grunde unerwartetes Geschenk für die ganze Kirche. Die Reaktion auf den KKK spiegelt verständlicherweise die Situation in Kirche und Theologie. Gerade das sollte ermuntern, den KKK zu lesen, für Betrachtung und Glaubensverkündigung zu nutzen und zum Gesprächsthema werden zu lassen.

Glaube als Weg

Hinführung zur Enzyklika des Papstes über die Grundlagen der Moral

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Der nachfolgende Beitrag gibt den Text wieder, mit dem ich die Enzyklika »Veritatis splendor« am 5. Oktober in Rom der internationalen Presse vorgestellt habe. Dieser Rahmen brachte nicht nur eine zeitliche, sondern auch eine inhaltliche Begrenzung mit sich: Es konnte nicht darum gehen, in einen fachtheologischen Disput um Einzelheiten des Textes einzutreten; seine über den Kreis der Fachleute hinausreichende Grundintention war darzustellen, seine wesentlichen Entscheide zu erläutern. Ich hoffe, daß diese erste Annäherung an den Text über den Anlaß hinaus helfen kann, den Einstieg in die Lektüre dieses großen Dokumentes zu finden.

Wozu eine Moral-Enzyklika?

Die lang erwartete Enzyklika über »einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre« ist endlich erschienen. Wozu eigentlich dieses Dokument? Es gibt dafür einen inneren und einen äußeren Grund, die beide freilich untrennbar voneinander

37 L. Scheffczyk, a.a.O., S. 93.

sind. Der innere Grund hängt mit dem Wozu des Christentums selbst zusammen. In den frühesten Anfängen, noch bevor das Wort »Christen« gebildet wurde, hieß die christliche Religion einfach »Weg«. Nicht weniger als sechsmal finden wir diese Bezeichnung in der Apostelgeschichte, die uns von der ersten Phase der geschichtlichen Entfaltung des Christentums berichtet. »Ich habe diesen Weg verfolgt«, bekennt zum Beispiel der heilige Paulus in seiner Rede vor den Juden im Tempelvorhof, und er will damit sagen, daß er die Christen verfolgt habe (Apg 22,4). Wenn das Christentum Weg genannt wird, so bedeutet dies, daß es vor allem eine bestimmte Art zu leben vorzeichnete. Glaube ist nicht bloße Theorie, er ist vor allem ein »Weg«, das heißt eine Praxis. Die neuen Überzeugungen, die er schenkt, haben einen unmittelbar praktischen Inhalt. Glaube schließt Moral ein, und zwar nicht bloß allgemeine Ideale. Er gibt vielmehr konkrete Weisungen für das menschliche Leben. Gerade durch ihre Moral unterschieden sich die Christen in der antiken Welt von den anderen; gerade so wurde ihr Glaube als etwas Neues, unverwechselbar Eigenes sichtbar. Ein Christentum, das nicht mehr gemeinsamer Weg wäre, sondern nur noch unbestimmte Ideale verkünden würde, wäre nicht mehr das Christentum Jesu Christi und seiner unmittelbaren Jünger. Deswegen ist es eine bleibende Aufgabe der Kirche, Weggemeinschaft zu sein und konkret den Weg des rechten Lebens zu zeigen. Das Psalmwort »Du zeigst mir die Wege des Lebens« steht bezeichnenderweise in der ersten Rede, die ein Apostel überhaupt gehalten hat, in der Pfingstpredigt des heiligen Petrus (Apg 2,28). Die Kirche muß von ihrem wahren Wesen her immer wieder »den Weg zeigen«. Sie muß den moralischen Inhalt des Glaubens immer neu sichtbar machen.

Zu diesem inneren Grund für die Enzyklika kommt ein äußerer, der aber für sie kein äußerlicher ist. Die Frage der Moral ist heute offenkundiger als je die Überlebensfrage der Menschheit. In der technischen Einheitszivilisation, die inzwischen die ganze Welt umfaßt, sind die alten moralischen Gewißheiten weitgehend zerbrochen, von denen bislang die großen einzelnen Kulturen getragen worden waren. Die technische Betrachtung der Welt ist wertfrei. Sie fragt nach dem Können, nicht nach dem Dürfen. Vielen erscheint sogar die Frage nach dem Dürfen als eine überholte Frage, die mit der Emanzipation des Menschen aus allen Zwängen nicht mehr vereinbar sei. Was man kann, darf man auch, so denkt man heute weithin. Aber das eigentliche Problem liegt noch tiefer. Gegenüber der unbestrittenen Gewißheit, die es in den technischen Dingen gibt, erscheinen alle moralischen Gewißheiten als zerbrechlich und fragwürdig. Viele meinen, vernünftig sei nur das, was ich so unwiderstehlich einsehe wie mathematische oder technische Formeln. Aber wo gibt es eine solche Einsichtigkeit in den eigentlich menschlichen Dingen, in den Dingen der Moral und des rechten menschlichen Lebens? Die Tatsache, daß hier trotz wichtiger Gemeinsamkeiten die großen Kulturen auch immer Verschiedenes sagen, läßt den Relativismus mehr und mehr zur herrschenden Meinung werden. In Sachen Moral und Religion gebe es nun einmal keine gemeinsame Gewißheit; da müsse jeder selber sehen, wie er zurechtkommt. Jeder müsse seiner eigenen Einsicht folgen. Diese Vorstellung wird dann auch auf den christlichen Glauben ausgedehnt: Die Bibel gebe zwar mit dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe eine Grundrichtung vor; aber was zum Beispiel Nächstenliebe im Einzelfall bedeute, das könne sie uns nicht sagen, und auch sonst niemand könne das. Das müsse immer wieder jeder einzelne nach seiner Einsicht ermitteln.

Es liegt auf der Hand, daß die vermeintliche Einsicht des einzelnen objektiv sehr uneinsichtig sein kann. Die moralische Problematik unserer Gesellschaft zeigt das ganz offenkundig. Wenn zum Beispiel einzelnen oder ganzen Gruppen Gewalt als das beste Mittel erscheint, um die Welt zu verbessern, dann wird der Individualismus und der Relativismus in Sachen Moral zur Zerstörung der Grundlagen menschlichen Zusammenlebens und zur Bedrohung der Menschenwürde überhaupt. Deswegen ist das Moralgespräch der Gegenwart bemüht, Ersatzlösungen zu finden, die in einer relativistischen Welt doch Grundformen des Ethos garantieren sollen. Die Enzyklika erwähnt als solche Lösungsversuche, die in unterschiedlichen Formen auch in die Theologie Einlaß gefunden haben, Teleologie, Konsequenzialismus, Proportionalismus. Wir brauchen im einzelnen diese Systeme hier nicht zu untersuchen. Ihr Gemeinsames läßt sich in etwa so wiedergeben: Es wird vorausgesetzt, daß wir eine aus dem Wesen des Menschen und der Dinge selbst kommende Norm, der man nie zuwiderhandeln dürfte, nicht erkennen können. Was moralisch ist, müsse man ermitteln, etwa indem man das Verhältnis von guten und schlechten Konsequenzen einer Handlung abwägt und dann diejenige wählt, die voraussichtlich überwiegend positive Folgen hat. Die Moralität des Handelns werde nicht durch den Inhalt des Aktes als solchen, sondern durch sein Ziel und seine vorhersehbaren Folgen bestimmt. Das in sich Gute oder in sich Schlechte gebe es gar nicht. Es gebe nur das, was besser oder nicht so gut ist. »Gut heißt besser als ...«, hat ein bekannter Moraltheologe einmal in diesem Sinne gesagt. Solche Brücken über den Abgrund des Relativismus, der in der Sache ein Skeptizismus bezüglich aller eigentlich menschlichen Dinge ist, sind nicht einfach unnütz. Aber ihre Tragfähigkeit reicht nicht aus, gerade nicht angesichts der großen moralischen Herausforderungen, vor denen die Menschheit steht. Ein Christentum, das über das allgemeine Liebesgebot hinaus nicht mehr und Konkreteres sagen könnte, wäre nicht mehr als »Weg« zu bezeichnen.

Die Frage, die den Papst bei der Abfassung der Enzyklika *Veritatis splendor* bewegt hat, betrifft also gewiß den moraltheologischen Disput in der Kirche selbst, aber sie reicht viel weiter. Sie ist Ausdruck der Sorge um den Menschen. Sie kommt aus dem Mittragen der großen Menschheitsprobleme von heute. Die Enzyklika richtet sich an die Bischöfe, denen es zuerst zukommt, die Botschaft des Glaubens zu verkünden und den Weg zu zeigen, den er uns führen will. Weil aber dieser Weg kein Privatweg der Christen ist, teilt sie mit den Bischöfen die gemeinsame Verantwortung für die Gegenwart und die Zukunft des Menschen. Diese Offenheit der Enzyklika wird gleich in der Einleitung sichtbar, wenn der Papst sagt, daß »auf dem Weg des sittlichen Lebens allen der Weg zum Heil offensteht« (3) – daß Moral der gemeinsame Heilsweg ist. In dem Abschnitt über das Gewissen verdeutlicht der Heilige Vater diese Aussage vom Römerbrief des heiligen Paulus her: »Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert wird, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist ...« (Röm 2,14f.; Enzyklika Nr. 57). Im dritten Kapitel der Enzyklika wird dann dieser Zusammenhang breit ausgeführt. Ich rechne dieses Kapitel zu den ganz großen Texten des Lehramtes; es ist weit über alle theologischen Dispute hinaus als ein Grundtext zu den Fragen anzusehen, die uns alle betreffen. Der Papst zeigt hier,

daß »im Mittelpunkt der kulturellen Frage das sittliche Empfinden« steht; er antwortet angesichts sozialer und wirtschaftlicher Ungerechtigkeiten und politischer Korruption auf »das Verlangen nach radikaler persönlicher und gesellschaftlicher Erneuerung ..., die allein imstande ist, Gerechtigkeit, Solidarität, Wahrhaftigkeit und Transparenz zu gewährleisten« (98). Der Text zeigt das geistige Fundament des Totalitarismus auf, das »in der Verneinung der Wahrheit im objektiven Sinn« besteht (99), und er weist den Weg zu seiner Überwindung.

Mit alledem bin ich immer noch bei der Frage nach dem Wozu der Enzyklika geblieben, die – wie ich zu zeigen versuchte – auf eine innerkirchliche und auf eine menschheitliche Herausforderung antwortet. Bevor ich in einem zweiten Teil auf die Inhalte dieses Dokuments einzugehen versuche, möchte ich kurz noch etwas über ihren Werdegang sagen. Der Grund für die lange Verzögerung ihres Erscheinens ergab sich zunächst aus der Breite der Konsultationen, auf denen sie aufruht: Theologen verschiedener Kontinente und verschiedenster Richtungen haben an ihrer Entstehung Anteil. Die Konsultation des Weltepiskopats über den Katechismus kam auch der Enzyklika zugute, weil ja die Grundentscheide des Katechismus und der Enzyklika die gleichen sind, so daß mit dem Katechismus den Bischöfen die wesentlichen Fragen vorlagen, um die sich auch die Enzyklika dreht. Bei dem zunächst parallelen Wachsen von Katechismus und Enzyklika ergab sich dann, daß dem Katechismus der zeitliche Vortritt zu lassen sei. Er bietet positiv das ganze Gefüge der katholischen Sittenlehre, das in der Enzyklika vorausgesetzt wird. Beide Dokumente sind nun charakteristisch unterschieden und haben je ihre eigene Aufgabe, in der aber doch das eine das andere mitträgt. Der Katechismus argumentiert nicht, er ist Zeugnis. Er tritt nicht in Streitgespräche ein, sondern er sagt den Glauben positiv aus, mit seiner ihm eigenen inneren Vernünftigkeit. Auch die Enzyklika ist Zeugnis, aber sie hat zugleich argumentativen Charakter. Sie nimmt die Fragen auf und zeigt im argumentativen Gespräch, was der Weg des Glaubens ist und wieso er ein Weg für den Menschen überhaupt ist. Dabei wird keineswegs eine bestimmte Art von Theologie kanonisiert, sondern es werden die Grundlagen geklärt, ohne welche die Theologie ihre Identität verlöre. Der Papst nimmt also den Theologen nicht die sachgemäße Freiheit ihres Auftrags weg: Die Klärung der Grundlagen schneidet der Theologie nicht das Wort ab, sondern öffnet ihr den Weg.

Aufbau und Inhalt der Enzyklika

Der Aufbau der Enzyklika ist sehr einfach. Auf eine kurze Einleitung, die den Ausgangspunkt und die Zielsetzung des Textes erklärt, folgt ein erstes Kapitel, das wesentlich biblisch ausgerichtet ist. Dieses Kapitel gibt auch den Leitfaden, der im Lauf des Textes immer wieder zum Vorschein kommt – das Gespräch des reichen Jünglings mit dem Herrn über die Frage: »Was muß ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?« (Mt 19,16). Dieses Gespräch gehört nicht der Vergangenheit an. Wir alle sind daran mitbeteiligt. Wir stellen die Frage vielleicht in anderer Form, aber wir alle wollen wissen, was wir tun sollen, um zu einem erfüllten Leben zu kommen. Die Enzyklika selbst versteht sich als ein Teil dieses Dialogs mit Christus; sie

schaltet sich in die Frage des jungen Mannes mit ein und will die Antwort des Meisters so genau und so tief wie nur möglich verstehen. In diesem eindringenden Zuhören auf die Worte Christi kommt zunächst zum Vorschein, daß die Suche nach dem Guten mit der Hinwendung zu Gott untrennbar verbunden ist. Er allein ist gut ohne Einschränkung. Das Gute schlechthin ist der Gute. Gut werden heißt daher gottgemäß werden. Die Zehn Gebote sind eine Selbstauslegung Gottes; sie helfen uns, den Weg der Verähnlichung mit Gott zu finden. Sie sind daher auch Auslegung dessen, was Liebe ist. So sind sie zugleich mit einer Verheißung verbunden – der Verheißung des Lebens in seiner ganzen Fülle. Daraus ergibt sich, daß auf dem Weg zu Gott ist, wer auf dem Weg der Gebote geht, selbst wenn er Gott noch nicht erkannt hat. Aber auch das spezifisch Christliche kommt zum Vorschein. Jesu Ruf zur Nachfolge bedeutet, daß zu Gott, zum Guten schlechthin geht, wer mit ihm geht. »Jesus fordert dazu auf, ihm zu folgen und ihn nachzuahmen auf dem Weg der Liebe, einer Liebe, die sich aus Liebe zu Gott völlig den Brüdern hingibt« (29).

Das zweite Kapitel stellt diese aus der Schrift gewonnenen und von den Vätern her vertieften Erkenntnisse in den Disput der Gegenwart um die Grundlegung moralischen Handelns hinein. Dieses Kapitel wird in seinen Einzelheiten vor allem die Fachleute der Moraltheologie und der Ethik beschäftigen. Die Achse des Ganzen, um die sich die Detailfragen drehen, ist leicht zu erkennen: Es ist das Verhältnis von Freiheit und Wahrheit. Der Papst greift hier das wohl entscheidende Thema unserer Gegenwart auf, das nach dem Ende der kommunistischen Diktaturen nur noch dringlicher geworden ist: Wie können wir den rechten Umgang mit der Freiheit erlernen? Eine rein individualistisch aufgefaßte Freiheit, die mit Beliebigkeit verwechselt würde, könnte nur zerstörerisch sein; sie würde am Schluß alle gegen alle stellen. Die Gefahr, daß man Freiheit wieder von außen her determiniert und durch kollektive Willkür ersetzt, ist offenkundig. Ihr kann nur gewehrt werden, wenn die Freiheit ihr inneres Maß findet, das sie frei als die Ordnung ihres Wesens erkennt. Welches aber ist dieses Maß? Die erste und grundlegende Antwort des Papstes lautet: Dieses Maß ist die Wahrheit. Nur ihr kann die Freiheit frei folgen, ohne sich als Freiheit aufzugeben. Sofort erhebt sich die nächste Frage: Was ist Wahrheit? Die Enzyklika sagt dazu: Die Wahrheit, die unser Handeln ordnet, liegt in unserem Menschsein als solchem. Unser Wesen, unsere »Natur«, die vom Schöpfer her kommt, ist die uns weisende Wahrheit. Daß wir selbst unsere Wahrheit in uns tragen, daß unser Wesen (unsere »Natur«) unsere Wahrheit ist, wird unter anderem mit dem Wort natürliches Sittengesetz (»Naturgesetz«) ausgedrückt. Dieser Begriff reicht in die vorchristliche Philosophie zurück, wurde von den Vätern und der mittelalterlichen Philosophie und Theologie im christlichen Kontext weiter entfaltet, erhielt aber eine ganz neue Aktualität und Dringlichkeit in der frühen Neuzeit. Die großen spanischen und niederländischen Rechtsphilosophen haben im Begriff des Naturrechts (des Naturgesetzes) das Instrument gefunden, um die Rechte der nichtchristlichen Völker angesichts der Ausschreitungen der Kolonialherren zu formulieren und zu verteidigen. Diese Völker waren nicht Mitglieder der christlichen Rechtsgemeinschaft, aber – so haben diese Philosophen erklärt – sie sind deswegen nicht rechtlos, weil die Natur dem Menschen selbst und als solchen Rechte verleiht. Jeder Mensch ist als Mensch, kraft seiner Natur, Subjekt

grundlegender Rechte, die ihm niemand nehmen kann, weil keine menschliche Instanz sie ihm verliehen hat; sie liegen in seiner Natur als Mensch selbst.

Nun ist neuerdings immer wieder der Vorwurf zu hören, mit dem Begriff des Naturgesetzes binde sich die Kirche an eine überholte Metaphysik, ja, sie huldige einem törichten Naturalismus oder Biologismus und erkläre biologische Abläufe zu moralischen Gesetzen. Die Enzyklika setzt sich sehr eingehend mit diesen Kritiken auseinander. Den Kern ihrer Antwort findet man in einem Thomaszitat: »Das Naturgesetz ist ... nichts anderes als das von Gott eingegebene Licht des Verstandes« (40). Das Naturgesetz ist ein Vernunftgesetz: Vernunft zu haben ist die Natur des Menschen. Wenn gesagt wird, daß unsere Natur das Maß unserer Freiheit ist, dann wird die Vernunft nicht ausgeschaltet, sondern vollends in ihr Recht gesetzt. Bei solchen Aussagen muß man, um nicht in die Irre zu gehen, das Typische menschlicher Vernunft gegenwärtig halten, die nicht absolut ist wie die Vernunft Gottes; sie gehört einem geschaffenen Wesen zu, und zwar einem Geschöpf, in dem Leib und Geist untrennbar sind; endlich gehört sie einem Wesen, das in geschichtlichen Entfremdungen steht, die das Sehvermögen der Vernunft beeinträchtigen.

Der Papst unterstreicht vor allem die ersten beiden Punkte gegenüber einer Art von neo-manichäischer Konzeption. In ihr wird der Leib des Menschen als biologische Äußerlichkeit behandelt, die mit seinem eigentlichen Menschsein und daher mit den moralischen Gütern gar nichts zu tun habe. Die Enzyklika erörtert diese Frage zunächst schon bei der Darlegung des Naturgesetzes (47, 48). Sie kommt aber dann noch einmal darauf zurück, wo sie die Grundoption (65ff.) und wo sie die Problematik von Teleologismus, Konsequenzialismus und Proportionalismus behandelt. All dies kann ich hier nicht im einzelnen darstellen. Ich zitiere einige Sätze aus dem letztgenannten Abschnitt, in denen der Kern der Sache präzis zum Vorschein kommt. Die kritisierten Ethiken unterscheiden zwischen Gütern der moralischen Ordnung (dazu gehören Gottesliebe, Wohlwollen gegenüber den Mitmenschen, Gerechtigkeit usw.) und vormoralischen Gütern. Zu diesen werden Gesundheit, physische Unversehrtheit, Leben, Tod, der Verlust materieller Güter usw. gerechnet. Wenn diese vormoralischen Güter verletzt werden, könne man die Handlung dennoch als moralisch zulässig qualifizieren, »falls sich die Absicht des Subjektes gemäß ›verantwortlicher‹ Abwägung der ... auf dem Spiel stehenden Güter auf den in der gegebenen Situation für entscheidend gehaltenen sittlichen Wert richtet ... Über die sittliche Qualität der Handlungen ... würde allein die Treue der Person zu den höchsten Werten der Liebe und Klugheit entscheiden ...« (75). Indem hier der ganze Bereich des Körperlichen in den Bereich der bloß »ontischen«, »physischen«, »vormoralischen Güter« verwiesen wird, verkümmert die Moral zu einer Ethik der guten Absichten, die nun alles rechtfertigen sollen. Gegen diese Abwertung des Leibes wendet sich die Enzyklika mit großer Entschiedenheit: Ein solch reduktives Verständnis der menschlichen Natur läuft »auf eine Spaltung im Menschsein hinaus« (45). Wir stehen in der Tat vor einem neuen Dualismus, der den Leib entwürdigt und den Geist damit seiner spezifisch menschlichen Qualität entkleidet. Wenn der Papst zu verstehen gibt, daß die Sprache des Leibes in die Sprache der Vernunft hinein gehört und daß das Naturgesetz sich in der leibseelischen Ganzheit des Menschen ausdrückt, verteidigt er das spezifisch Menschliche des Menschen und ist weit entfernt von jedem Biologismus oder Naturalismus.

Zum Schluß nur noch ein kurzes Wort über das dritte Kapitel der Enzyklika, das die Einsichten des ersten und zweiten Kapitels in den Lebenszusammenhang von Kirche und Gesellschaft hineinstellt. Man könnte es das pastorale Kapitel des Dokuments nennen. In diesem letzten Teil spürt der Leser eine Leidenschaft für die Sache Gottes und des Menschen, die ihn unmittelbar anrühren muß. Die Fragen nach der Erneuerung des politischen und sozialen Lebens, nach der Verantwortung der Hirten und der Theologen, sind nicht weniger bewegend dargestellt als die Frage nach dem Ernstfall unserer Existenz, in dem wir zwischen dem Guten und dem Bequemen zu wählen haben, zwischen dem Stehen zur sittlichen Wahrheit um den Preis des Leidens und einer Flucht, die sich immer eine Rechtfertigung schaffen wird. Was die Enzyklika zu alledem sagt, ist nicht bloße Theorie; was sie sagt, kommt aus einer Erfahrung, aus einem Schauen heraus. Diese tiefste Grundlage des Textes wird sichtbar, wenn der Papst vom »pädagogischen Gehorsam« der Kirche spricht, von dem festen Halt, den sie nicht in Lehraussagen und Aufrufen findet, sondern darin, »daß sie den Blick unverwandt auf den Herrn Jesus richtet«. Im Hinschauen auf ihn und im Zuhören bei ihm finden wir die Antwort auf die sittlichen Fragestellungen (85).

Es ist mehr als eine fromme Gewohnheit, wenn der Papst die Enzyklika mit einer Meditation über Maria, die Mutter der Barmherzigkeit, beschließt. Maria darf diesen Titel tragen, so sagt uns der Papst, »weil Jesus Christus, ihr Sohn, vom Vater als Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes gesandt wurde ... Er ist nicht gekommen zu verdammen, sondern zu vergeben ...« (118). Erst mit dieser Aussage ist die christliche Morallehre vollständig. Zu ihr gehört die Größe der Forderung, die aus unserer Gottebenbildlichkeit kommt. Zu ihr gehört aber auch die Größe der göttlichen Güte, deren reinstes Zeichen uns die Mutter Jesu ist.

Exkommunikation für Schwangerschaftskonfliktberatung?

Zu einer These von Hans Reis

Von Sabine Demel

Hans Reis plädiert in seinem Beitrag »Muß die katholische Kirche aus dem staatlichen Beratungssystem aussteigen?«[1] dafür, daß katholische Beratungsstellen insofern aus der Schwangerschaftskonfliktberatung aussteigen sollen, als sie keine Beratungsbescheinigungen mehr ausstellen. Diese sind nämlich nach der seit 16. Juni 1993 geltenden Übergangsregelung zu § 218 StGB die einzige Voraussetzung dafür, daß die abtreibungswillige Frau nach dem weltlichen Recht bei einer

1 In dieser Zeitschrift 22 (1993), S. 424-431.

ärztlich vorgenommenen Abtreibung innerhalb der ersten zwölf Schwangerschaftswochen straffrei bleibt. Eine Beratungsbestätigung stellt deshalb für Reis einen »Freigabeschein zum Töten« (S. 428) und damit Tatbeteiligung an der Abtreibung dar. Nach kirchlichem Recht zieht sich aber der Tatbeteiligte, ohne dessen Handeln die Straftat nicht begangen worden wäre, prinzipiell die gleiche Strafe zu wie der Täter (c. 1329 CIC); bei erfolgter Abtreibung zieht sich der Täter – und damit auch jeder Tatbeteiligte – die Tatstrafe der Exkommunikation zu (c. 1398 CIC). Also – so die Schlußfolgerung von Reis – kommt bei der Abtreibung als Tatbeteiligte auch »eine Beraterin oder ein Berater in Betracht, die/der die in § 219 Abs. 3 Satz 2 StGB in der Fassung des Schwangeren- und Familienhilfegesetzes vorgeschriebene Bescheinigung ausstellt, nachdem diese gemäß § 218a Abs. 1 Nr. 1 StGB in der Fassung des neuen Gesetzes nunmehr die einzige Voraussetzung dafür ist, daß ein Schwangerschaftsabbruch straffrei bleibt« (S. 429). Genau diese Schlußfolgerung ist aber nicht haltbar, und zwar aus mehreren Gründen, die sich aus der Beachtung folgender Überlegungen ergeben:

1. Bei der Anwendung des kirchlichen Strafrechts ist c. 18 CIC zu beachten, der besagt: »Gesetze, die eine Strafe festsetzen oder die freie Ausübung von Rechten einschränken oder eine Ausnahme vom Gesetz enthalten, unterliegen enger Auslegung.« Für das Strafrecht ist also stets der genaue Wortlaut der Strafnorm entscheidend.

2. In der Strafbestimmung über die Tatbeteiligung an einer Straftat gemäß c. 1329 sind zwei Arten der Tatbeteiligung zu unterscheiden, nämlich nach § 1 die Tatbeteiligung durch gemeinsame Planung der Straftat und nach § 2 die Tatbeteiligung als direkte Mittäterschaft im Sinne eines Komplizen. Tatbeteiligung in der Form der gemeinsamen Planung der Straftat kann nur mit einer Spruchstrafe, nie aber mit einer Tatstrafe belegt werden; nur bei einer Tatbeteiligung als Komplize kann man sich die gleiche Tatstrafe wie der Täter zuziehen, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß ohne die Mittäterschaft die Straftat nicht begangen worden wäre, d.h. also nur, wenn die Tatbeteiligung als Mittäter mit ein oder der Grund für das Begehen der Straftat war. War aber die Tatbeteiligung nicht (mit)ursächlich, sondern lediglich ein nicht unerläßliches Motiv für die Straftat, dann kann der Tatbeteiligte wiederum nur mit einer Spruchstrafe belegt werden.

3. Beide Formen der Tatbeteiligung können durch physische oder moralische Tatbeteiligung geschehen. Physische Teilnahme an der Tat heißt Mitwirkung an der Tat selbst, moralische Teilnahme meint dagegen Anstiftung oder (physische oder moralische) Beihilfe zur Tat.

4. Bei Tatbeteiligung gilt der gleiche Grundsatz wie bei der Straftat selbst (c. 1321): »§ 1: Niemand wird bestraft, es sei denn, die von ihm begangene äußere Verletzung von Gesetz oder Verwaltungsbefehl ist wegen Vorsatz oder Fahrlässigkeit schwerwiegend zurechenbar. § 2: Von einer durch Gesetz oder Verwaltungsbefehl festgesetzten Strafe wird betroffen, wer das Gesetz oder den Verwaltungsbefehl überlegt verletzt hat; wer dies aber aus Unterlassung der gebotenen Sorgfalt getan hat, wird nicht bestraft, es sei denn, das Gesetz oder der Verwaltungsbefehl sehen anderes vor.« Strafbarkeit setzt also Vorsatz oder Fahrlässigkeit voraus, wobei Fahrlässigkeit gemäß c. 1321 § 2 nur dann bestraft wird, wenn dies im entsprechenden Gesetz ausdrücklich vermerkt ist. Vorsatz bei Tatbeteiligung ist dann verwirklicht,

wenn der Vorsatz sich auf eine gemeinsame Planung oder Ausführung der Straftat bezieht, wobei das Vorhandensein des Vorsatzes bei jedem Tatbeteiligten einzeln geprüft werden muß, damit die entsprechende Strafe eintreten bzw. verhängt werden kann.

5. Die im kirchlichen Gesetzbuch vorgesehene Strafbestimmung für die Straftat der Abtreibung lautet gemäß c. 1398 CIC: »Wer eine Abtreibung vornimmt, zieht sich mit erfolgter Ausführung die Exkommunikation zu.«

Kombiniert man nun unter Beachtung der in c. 18 CIC vorgeschriebenen engen Auslegung c. 1398 mit c. 1329 wie auch c. 1321 CIC und fragt, ob gesetzentsprechende Schwangerschaftskonfliktberatung mit Aushändigung einer Beratungsbestätigung im Sinne einer Tatbeteiligung an der Abtreibung mit der Tatstrafe der Exkommunikation zu bestrafen ist, dann ist folgendes Ergebnis festzuhalten:

– Fahrlässigkeit wird im Zusammenhang mit der Straftat der Abtreibung weder beim Täter noch beim Tatbeteiligten bestraft, da in c. 1398 Fahrlässigkeit nicht erwähnt wird.

– Eine Strafe für Tatbeteiligung im Sinne von Mitplanung (c. 1329 § 1) kann aus zwei Gründen nicht zutreffen: Erstens aus dem rein formalen Grund, daß diese Form der Tatbeteiligung nur mit einer Spruchstrafe belegt werden kann, nach c. 1398 aber keine Spruchstrafe im Zusammenhang mit der Straftat der Abtreibung vorgesehen ist; zweitens aus dem sachlichen Grund, daß Beratung, die für das Leben des ungeborenen Kindes eintritt, weder sprachlich noch inhaltlich gleichgesetzt werden kann mit »gemeinsamer Planung einer Straftat« (c. 1329 § 1), und erst recht nicht mit vorsätzlich vorgenommener »gemeinsamer Planung« der Abtreibungstat. C. 1329 § 1 ist also deshalb nicht anwendbar, da sowohl der Tatbestand der Mitplanung fehlt wie auch keine entsprechende Strafe vorgesehen ist.

– Mittäterschaft (c. 1329 § 2) an einer Abtreibungstat verlangt direkte Beteiligung an der Abtreibung, die physisch oder moralisch erfolgen kann. Damit die beratende Person als Mittäter im Sinne des c. 1329 § 2 betrachtet werden kann und sich die Tatstrafe der Exkommunikation zuzieht, muß ihr also vorgeworfen werden können, daß sie physisch und/oder moralisch an der Abtreibungsstraftat mitwirkt, daß sie physisch und/oder moralisch zusammen mit weiteren Tatpersonen »eine Abtreibung vornimmt« (c. 1398). Macht man es sich einfach, kann man wie folgt argumentieren: Wenn schon die gesetzentsprechend beratende Person nicht Mitplaner der Abtreibungstat (c. 1329 § 1) ist, dann erst recht nicht Mittäter (c. 1329 § 2). Man kann aber auch unabhängig von c. 1329 § 1 vorgehen und Schritt für Schritt das Kriterium der Mittäterschaft ausschließen: Erstens ist die Tätigkeit einer Schwangerschaftskonfliktberatung, egal in welcher Zielrichtung sie erfolgt, ganz offensichtlich keine physische Mitwirkung an der Abtreibung; tritt die beratende Person für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes ein, wozu sie ja gesetzlich verpflichtet ist, leistet sie auch keine Anstiftung oder Beihilfe zur Tötung des ungeborenen Kindes, sondern versucht gerade im Gegenteil, diese zu verhindern. Zweitens ist die Tatsache, daß die Beratung ergebnisoffen erfolgt, daß also die Entscheidung der Frau gegen das ungeborene Kind und für die Abtreibung von der Beraterin oder dem Berater in Kauf genommen wird, etwas vollkommen anderes als Vorsatz; Inkaufnehmen, daß auch die Beratung die abtreibungswillige Schwangere nicht von der Straftat der Abtreibung abbringen kann, ist nicht das

gleiche wie den Vorsatz haben, an der Abtreibung mitzuwirken. Ein(e) Berater(in), der bzw. die für das Lebensrecht des Kindes eintritt, hat doch wohl kaum den Vorsatz, an der Abtreibung mitzuwirken!
– Da die Beratung zugunsten des Kindes mit anschließender Beratungsbescheinigung nicht die Kriterien der Tatbeteiligung an der Abtreibungstat erfüllt, geschweige denn die der vorsätzlichen Tatbeteiligung, erübrigt sich die Beantwortung der Frage nach der Wirkung der Tatbeteiligung als für die Abtreibungstat (mit)ursächlich oder nicht.

GLOSSEN

ABSCHIED VON DER VOLKSKIRCHE? Eine Schreibpredigt, die wirklich so ähnlich gehalten wurde – Eine angesehene Tageszeitung veröffentlichte jetzt eine Blütenlese aus politischen Zeitschriften unter dem Thema: Die Jahre der Schönwetterdemokratie sind vorbei. Damit ist bündig zum Ausdruck gebracht, was viele Zeitgenossen heutzutage empfinden: Unser politisch-kulturelles System, in dem wir leben, befindet sich in einer tiefen Krise. Ohne jetzt den Vorgängen in unserer Gesellschaft eigens nachzugehen, möchte ich die Aussage vom Ende der Schönwetterdemokratie beziehen auf Vorgänge in unserer kirchlichen Gemeinschaft. Auch hier erleben wir zur Zeit eine tiefgehende Verunsicherung, einen Unmut, eine Verdrossenheit – nicht nur bei den außenstehenden Kritikern, sondern immer mehr auch bei engagierten Gläubigen.

Was ist der Hintergrund? Ähnlich wie in der Politik beklagen viele – und sagen wir gleich: wir alle – einen heillosen Zustand der Aufspaltung unserer Gesellschaft: Das Heer der Spezialisten in allen Wissens- und Lebensbereichen wird immer größer – und ihnen steht gegenüber die große Masse der »Laien«, der Ratlosen, der bloßen Zuschauer –, sie fühlen sich verurteilt zur Inkompetenz. Dazu kommt, daß die Gruppe der Wissenden und Einflußreichen immer mehr »abhebt« in einen Olymp der Seligen, wo man unter sich, den Fachleuten und Bescheidwissenden ist, wo alles sich um die eigenen wohlverstandenen Interessen dreht – und draußen, »unten« wartet andächtig das große Heer der aufzuklärenden Ahnungslosen und Einflußlosen. Und wenn diese Diagnose stimmt, dann ist zu erklären, warum der Unmut wächst und der Frust der vielen dazu führt, sich mehr oder weniger lautstark von dieser Art von Politik und Kirche zu verabschieden. Es sind nicht mehr die Unsrigen, die »da oben« sitzen und sich ihre Sessel vergolden lassen!

Blicken wir genau hin, so ist es aber so, daß beide Systeme, die der »da oben« und die »da unten« sich gegenseitig hochschaukeln und bedingen. Denn: je mehr Spezialisten es gibt, umso mehr ist der einzelne entlastet und der Verantwortung enthoben. Beispiele: Denke ich zurück an meine Kindheit, so kann ich mich nicht entsinnen, daß unsere Mutter mit einem von uns vier Kindern zum Arzt gegangen wäre. Die Mutter versuchte nach Kräften alles mit alten bewährten Hausmitteln zu heilen. Und alle vier sind eigentlich prächtig geraten. Heute rennt man wegen jedem Fitz zum Arzt, am besten gleich zum Spezialisten! Und so ist es in allen Lebensbereichen! Für die Finanzen gibt es den Steuerberater, für die Politik die

Politiker – und sofort – freilich – nur in der Religion scheint es so zu sein, daß jeder sich selbst versorgt. Ausgerechnet hier, wo kompetende Führung und Anleitung so nötig wäre, herrscht tiefes Mißtrauen gegenüber den verantwortlichen »Spezialisten«. Die Gründe dafür?

Die erste überraschende Feststellung ist doch wohl diese: So ganz anders als heute war die Situation zur Zeit Jesu auch nicht. Auch damals gab es Herrschende und die große Masse des »Volkes vom Lande«, der Ungebildeten und nicht Kompetenten. Damals waren es hautpsächlich die Kleriker, die die Macht in den Händen hatten: die Pharisäer und die Schriftgelehrten. Jesus hat mit Worten ihr Portrait gezeichnet, die auch die heutige Lage blitzartig erhellen können: sie sitzen auf ihren vergoldeten Stühlen und »fressen die Häuser der Witwen«. Sie schnüren Lasten zusammen und bürden sie den Menschen auf, ohne selhst auch nur mit dem kleinen Finger daran zu rühren. Freilich: so klar Jesus diese Kluft zwischen oben und unten schildert, so klar will er damit kein Revolutionsprogramm verkünden. Unmißverständlich sagt er: »Auf der Kathedra des Mose sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Alles was sie euch sagen, das tut. Aber nach ihrem Lebensbeispiel dürft ihr euch nicht richten ...«

Die zweite Schlußfolgerung aus dem Wort des heutigen Evangeliums ist aber: Jesus hat es bald aufgegeben, mit den damaligen Verantwortungsträgern zusammenzuarbeiten. Sie waren es, die seinem Anspruch, der Messias zu sein, am klarsten entgegenstanden: Also wendet sich Jesus an das Volk, an die Ärmsten der Armen. Er läßt die 99 Selbstgerechten und Bescheidwisser in der Lebenswüste zurück und geht geduldig dem einen verlorenen Lämmchen nach. Offenbar hielt sich Jesus nicht einmal gern in den größeren Städten auf sondern bevorzugte das Land, sein geliebtes Galiläa. Dort lebten die vielen unbeachteten und verachteten Menschen, um die sich niemand kümmerte.

Wenn viele heute den Rückgang der Kirche beklagen, die Zahlen der Austritte und der Desinteressierten – liegt es nicht genau an den beschriehenen Ursachen? Ich mache bei uns hier in unserer Gemeinde die Beobachtung: alle Maßnahmen und Anordnungen, die gewissermaßen »von oben« kommen, mögen sie noch so richtig notwendig und gut sein, ein nur geringes Echo auslösen, ja Achselzucken. Der Kirchraum wird durch administrative Maßnahmen nicht voller. Umgekehrt aber gilt: alle Gottesdienste und seelsorgerischen Veranstaltungen, die gut überlegt mit einer Grupe von Mitarbeitern vorbereitet wurden, erfreuen sich großer Beliehtheit und großen Zuspruches. Zwei Beispiele: Die Prozessionen in unseren Dörfern sind in den letzten Jahren nicht ausgedünnt, im Gegenteil: sie werden immer besser und immer mehr machen da mit. Das liegt einfach daran, daß die Kräfte und die Phantasie aller gefordert werden. So gar die so sehr beklagte Jugend ist da und baut die Stationen und die Bilder an den Stationen auf. Gestern haben wir hier einen ökumenischen Gottesdienst gefeiert. Darf ich einmal angeben? – Ein voller Erfolg! Nun wurde dieser Gottesdienst aber auch optimal vorbereitet mit vielen Kräften aus der Mitte unserer Gemeinde. Die Texte und die Predigt hatten beide Seelsorger sorgfältig überlegt.

Erstaunlich ist übrigens auch, wie die kirchlichen Feiern von Taufe, Trauung und Beerdigung in den letzten Jahren eine erkennbare »Qualitäts«-Verbesserung erfahren. Der Grund ist eindeutig: Je mehr es gelingt, den Beteiligten deutlich zu machen, daß es ja *ihr* eigener Gottesdienst ist, den sie selbst gestalten und aufbauen – umso besser und begeisterter wird mitgemacht. Auf Deutsch: das Geheimnis liegt einfach in der ermöglichten Kreativität und in dem Ernstnehmen der »Laien« und ihrer Geisteskräfte. Wenn es der Kirche gelingt, nach dem Vorbild des Herrn Religion als eine Dömäne eigener Verantwortung und Kreativität zu entdecken, erfahren wir keinen Schwund oder Auszehrung – im Gegenteil: da wächst die Kirche. Das Gesetz dieses Wachstums ist geometrischer, nicht arithmetischer Art:

Nicht die Masse, das Produkt des Abzählens ist ausschlaggebend – die Multiplikation nach dem Maßbild der Wachstums-Gleichnisse.

Aber noch eine ganz wichtige Erkenntnis ergibt sich. Sie wird heute von vielen Theologen unterschlagen und nicht beachtet: Ursache der Kirchenkrise ist schlicht mangelnde Führung und Vorbild. Jesus hat nie verschwiegen und einen Zweifel daran gelassen, daß er selber der Meister und Herr und Heiland ist. Er, der so freundlich und sanftmütig und dienstbereit ist, ist doch der bevollmächtigte Gesandte des Vaters, der *Sohn*, der allein den Vater sieht. Und *er*, allein der *Sohn*, ist der *Weg* zum *Vater*. Jesus wollte also keine Demokratie nach unserer modernen Sicht aufrichten als das Reich Gottes. Das Gottesvolk hat einen *Herrn*, einen, der ihm siegreich vorauszieht, der gleich wie der Vater angebetet und verherrlicht wird. Und, was nun noch viel erstaunlicher und weitreichend ist: alle diese *Vollmachten* hat Jesus dem engeren Kreis seiner Jünger übertragen – nur ihnen – nicht im demokratischen Gießkannenprinzip an alle. Und hier sehe ich einen entscheidenden Hinweis für unsere gegenwärtige Kirchenkrise. Weil dies viele Verantwortliche in der Kirche nicht mehr wahrhaben und sehen wollen, kommt es zu einer erheblichen Führungs- und Identitäts-Krise. Wenn Bischöfe und Pfarrer gewissermaßen »hemdsärmelig« als demokratische Moderatoren herumlaufen und sich nur noch als »Gemeinde-Leiter« und Animatoren verstehen – wer im *Volk* ist dann gewillt, solchen Leuten zu folgen? Blicken wir in den Text, dann erkennen wir, daß Jesus seine Nachfolger im Apostelamt mit echter Kompetenz ausrüsten wollte.

Man spricht in diesem Zusammenhang heute gerne von »Charismen«. Dabei ist aber zu betonen: Zu den Chrismen gehören, wie die Listen 1 Kor 12 und Röm 12 zeigen, nun eben auch die Charismen der Leitung, der Verkündigung, der Koordinierung usw. Mit anderen Worten: die Kirche braucht heute zu ihrer Gesundung dringend starke und nicht schwache »Führer« – sagen wir besser Verantwortliche, gute Apostel, Bischöfe, Priester. Sie sollen die ihnen vom Herrn verliehenen Gaben voll einsetzen – freilich ganz *modo Jesu Christi* – also sanftmütig, demütig, herzlich. An einem Beispiel darf ich das verdeutlichen: Im vergangenen Jahrhundert gab es einen Priester-Seminaristen Johannes Vianney. Er war ein Versager an der Akademie wegen Dummheit, er war Deserteur aus der Armee zur Zeit der Revolution in Frankreich. Diesen Versager schickte der Bischof, nachdem er gerade noch zum Priester geweiht werden konnte, an die vorderste Front der Wüste einer verkommenen Landpfarrei – das Dörfchen Ars, wo die Gemeinde am Boden war. Es kam sonntags kaum noch einer zur Kirche. Doch das Wunder: In wenigen Jahren blühte das Leben der Gemeinde wieder auf und zwar ausschließlich deshalb, weil Pfarrer Johannes nichts anderes tat als treu seine Pflicht: Er war eben Priester nach dem Herzen des Guten Hirten.

Das zuletzt Gesagte scheint im Widerspruch zu stehen zu dem zuerst Gesagten. Paßt das zusammen – einerseits die Kirche des Volkes, der Armen jeder Zeit – Gruppen, die sich eher in Nischen als auf den Foren der Städte und heute in den Medien darstellen? Und andererseits eine Stärkung der Führungskräfte in der Kirche? Und doch gehört beides zusammen wie diese scheinbar disparaten Aussagen des Evangeliums. Jesus ist der Herr – aber er lebt mitten unter den Seinen »wie einer, der dient ...« Beides könnte auch Seine Kirche heute erkennen und neu zur Darstellung bringen. Ich möchte das Bild von der Nische noch einmal aufgreifen: Nischen sind die Plätze, die vom Zeitgeist eigentlich vergessen wurden. Auch Leute, die in diesen Nischen unter Vergessenheit leben müssen, wären doch die eigentlichen Ansprechpartner für eine Kirche, die sich nach Jesus Christliche Kirche nennt. Beispiel aus unserer Gemeinde: Viele Kranke in den Krankenhäusern und zuhause sind aufgeschlossen für ein geistliches Wort, das aus der Betrachtung des Evangeliums entspringt. – Bei Hausbesu-

chen entdecke ich in unseren Gemeinden so viele junge und alte Väter, Mütter, Jugendliche, Kinder die treu ihren kleinen Alltag leben, für die Gebet und Gottesdienstbesuch zur Regel gehören. Bei festlichen Situationen, auf Hochzeiten und bei Taufen hinterher im Kreise der Feiernden ergeben sich erstaunliche Gelegenheiten, völlig »natürlich« über das Leben aus der Sicht des Glaubens zu reden. Gelingt es heute den Verantwortlichen für die Wortverkündigung, für die Liturgie, für echte Seelsorge, die diesen Namen verdient, derartige »blinde Flecken« unserer Gesellschaft zu entdecken und aufzuwerten aus Sachkompetenz, wissen die Menschen sich angesprochen und sind in Scharen da. So lebt gar nicht weit von hier auf der Dörnschlade bei Wenden eine Einsiedlerin. Sie macht nichts anderes als dazusein – sie betet, sie reinigt und schmückt Kapelle und Hof. Sie ist aber da und ansprechbar für die Menschen. Von weit her kommen Unzählige, weil hier einer ist, der etwas kann, was andere verlernt haben: Zeit haben, Freundlichkeit für jedermann, einen einfachen unverstellten Sinn, die Gabe zu beten und zu trösten. Ähnliches hören wir aus Rußland, wo überall die Menschen zusammenströmen, wo »Starezen«, d.h. geistlich Erfahrene mit geistlicher Weisung zur Verfügung stehen. Darauf warten die Menschen heute – von hierher ist die Erneuerung der Kirche zu erwarten – also von lebendigen Menschen – nicht von noch so hochaufpolierten Programmen!

Albrecht von Raab-Straube