INHALT

Adler, Gerhard: »Die aufmunternde Frische der Ewigkeit«. Pavel Florenskij, Genie und Märtyrer 457

Balthasar †, Hans Urs von: Christus Alpha und Omega 322
– : Gedanken zum Frauenpriestertum 491
Bayerlein, Walter: Räte in der Kirche seit dem Vaticanum II 148
Bedouelle, Guy OP: Die Demokratie der Ordensgemeinschaften .. 102
Brandmüller, Walter: »Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament?« 123
Bürkle, Horst: Das Absolute im Abseits. Zu einer ›Regelwidrigkeit‹ pluralistischer Religionstheologien 310
– : »Dies ist die letzte Geburt ...«. Hoffnung in anderen Religionen 403

Claret, Bernd J.: »Stachel im Fleisch« einer gleichgültigen Welt. Zur Berufung der Christen in der gegenwärtigen Zeitsituation . 57

Falterbaum, Johannes: Zur Ansprache des Papstes vor den Vereinten Nationen 373
Figura, Michael: Martyrium und Nachfolge 24
– : Die Kirche als allumfassendes Sakrament des Heils 342
Fischer, Norbert: »Erfahrung« in Augustins »Confessiones« 206
Fortin, Ernest L.: Menschenrechte und Allgemeinwohl 1
Friemel, Franz Georg: Nach dem Ende des ostdeutschen Sozialismus: Enttäuschte Hoffnungen? 445

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Nachdenkliches zum Diakonat der Frau 534
Gerosa, Libero: Jungfräulichkeit und kanonisches Recht. Zur kirchlichen Bedeutung des Standes der Jungfrauen 523

Hartwich, Wolf-Daniel: Die Kunst der Hoffnung nach Goethe und Schiller 418
Helle, Horst Jürgen: Politisierung der Kirche? 97
Henrici, Peter SJ: Glaubenserfahrung? 200
– : Die Hoffnung als christliche Lebensform 385
Hohoff, Curt: Von Rom nach Wittenberg. Zum 450. Todestag von Martin Luther am 18. Februar 1996 68

Hüneke, Martin: Christliche Erfahrung bei Dietrich Bonhoeffer. Begegnung mit dem »fremden Wort Gottes« 240
Hurth, Elisabeth: Wenn Religion ein Hit wird. Anmerkungen zum Gottesbild in der Rock- und Popmusik der Gegenwart ... 553

Kock, Erich: Er widerstand – Bernhard Lichtenberg 380
Krämer, Peter: Pastorale Dienste und Ämter. Die Untrennbarkeit der sakramentalen und rechtlichen Dimension 514
Kraus, Dieter: Kirche und Demokratie im schweizerischen Staatskirchenrecht. Zum Verhältnis kanonischer und kantonaler Prinzipien in der römisch-katholischen Kirchenorganisation der Schweiz 169

Lehmann, Bischof Karl: Zum Tode von Albert Görres 94
–: Editorial 481
Lobkowicz, Nikolaus: Zur Einleitung 193
Lochbrunner, Manfred: Unterwegs zu einer Balthasar-Biographie? Marginalien zu Elio Guerrieros Monographie »Hans Urs von Balthasar« 75
Lohner, Alexander: Wie Gott zum Lückenbüßer und die Welt zur Maschine wurde. Zum 400. Geburtstag des Philosophen René Descartes 180

Maier, Hans: Geistige Umbrüche in Deutschland 1945–1995 561
Müller, Ludolf: Religiöse Erfahrung im Denken und im Leben Solov'ëvs 233

Naab, Erich: Erfahrung der Gnade – Gnade der Erfahrung. Die Sendung des Sohnes und ihre erfahrungsmäßige Kenntnis nach Thomas von Aquin 221
Niemann, Ulrich J. SJ: Hoffnung bei Depressiven und Suizidalen? Psychopathologische Erfahrungen und Pastoralmedizinische Überlegungen im Umgang mit Lebensmüden 432

Ouellet, Marc: Ostergeheimnis und Kultur des Todes 13

Pompey, Heinrich: »Wir sind wie Sterbende, und seht: wir leben«. Aus der Kraft und Weisheit des Glaubens in der Erfahrung von Leid und Not nicht zerbrechen 263
Pottmeyer, Hermann J.: Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen. Eine alte Praxis und ihre Wiederentdeckung .. 134

Ratzinger, Joseph Kardinal: Zur Lage von Glaube und Theologie heute 359

Scheffczyk, Leo: Zur Absolutheit des Christentums 329
– : Die Verschiedenheit der Dienste: Laien – Diakone – Priester ... 499
Schenker, Adrian OP: »Ein Königreich von Priestern« (Ex 19,6). Welche Priester sind gemeint? 483
Schmidt-Leukel, Perry: Worum geht es in der »Theologie der Religionen«? 289
Schmugge, Ludwig: Bischofs- und Papstwahl im Mittelalter 116
Schönborn, Erzbischof Christoph OP: Was bedeutet uns Erez Israël? 543
Spital, Bischof Hermann Josef: Über die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen 280
Splett, Jörg: Bildung – christlich? Akademische Reflexionen 41
Štrukelj, Anton: Hoffnung trügt nicht 393
Sudbrack, Josef SJ: Christliche Mystik und kirchlicher Glaube 253

Vocke, Harald: Tiepolo – »der größte katholische Maler« 472

Waldenfels, Hans SJ: Heilsvorstellungen in den Religionen 298
Weißenborn, Theodor: Der Augenblick vollkommnen Daseins 90
Wuermeling, Hans-Bernhard: Zur Euthanasie in neuer Dringlichkeit 34

Zvěřina †, Josef: Skizze über religiöse Erfahrung 197

In eigener Sache 384
In eigener Sache 576

Ernest L. Fortin · Chestnut Hill

Menschenrechte und Allgemeinwohl

Vor einiger Zeit wurde ein in Singapur lebender amerikanischer Jugendlicher dabei ertappt, wie er aus Spaß ein paar Autos mit Farbe besprühte. Er wurde zu der für ein solches »Verbrechen« üblichen Strafe verurteilt: Eine gewisse Anzahl von Schlägen mit dem Stock. Die amerikanische Regierung intervenierte prompt und verlangte, daß die Strafe umgewandelt würde, da eine solch schwere körperliche Züchtigung den »Grundrechten« des Jugendlichen zuwiderlaufe. Um ein Zeichen des guten Willens zu setzen, stimmte das zuständige Gericht in Singapur zwar einer Verringerung der Anzahl der Schläge zu, aber es bestand weiterhin darauf, die Strafe durchzuführen. Unter Berufung auf Konfuzius hielt es an seinem Beschluß fest und begründete ihn damit, daß der sozialen Ordnung Vorrang vor den Rechten des Einzelnen zukomme. In der amerikanischen Presse wurde dieser Zwischenfall ausführlich kommentiert und als ein »Zusammenprall der Kulturen« von Ost und West gesehen; dem Osten liege eben mehr an der gesellschaftlichen Stabilität, während der Westen eher auf persönliche Freiheit setze. Nun muß man natürlich nicht unbedingt bis nach Singapur reisen, um Beispiele für diese Spannung zwischen den beiden Polen menschlicher Existenz zu finden. Es gibt eine Menge davon auch bei uns zuhause.

Trotz der großen Vorzüge, die die moderne, liberale Demokratie besitzt und für die wir besonders dankbar sein sollten, müssen wir einräumen, daß diese Demokratie von sich aus keine besonders ausgeprägte Neigung zum Allgemeinwohl hervorbringt und das wohl auch von Anfang an nicht ihre Bestimmung sein sollte. Das bedeutet aber, daß sich derjenige, der sich auf die Suche nach geeigneten Vorbildern für Gemeinschaftssinn begibt, nach ihnen anderswo umsehen muß, wie es einstmals auch unsere amerikanischen Vorväter taten, die ihre Vorbilder in der klassischen Antike suchten und deshalb ihre kleinen Siedlungen

Ernest F. Fortin *lehrt als Professor für Theologie am »Boston College« in Chestnut Hill, Massachusetts. Erika Grün besorgte die Übersetzung des Aufsatzes aus dem Amerikanischen.*

oft nach so berühmten antiken Städten wie Athen, Rom, Syrakus, Troja, Ithaka, Utika u. ä. benannten.

Ich beginne mit der einfachen Feststellung, daß sich die gelehrte Auseinandersetzung mit moralischen Belangen von ihren ersten Anfängen im Griechenland des 5. Jahrhunderts an über zweitausend Jahre lang auf die Problematik des Naturrechts oder des natürlichen Gesetzes konzentrierte; ich verstehe darunter Rechte, die den einzelnen Menschen dank ihrer Eigenschaft als Menschen zustehen, unabhängig von der Gesellschaft, deren Mitglieder sie sind, im Unterschied zu Bürgerrechten oder Rechten, die ihren Ursprung in irgendeinem entsprechend angewandten oder anerkannten Gesetz besitzen. Der Übergang vom natürlichen Gesetz zu natürlichen Rechten und später (als die Natur in Ungnade gefallen war) zu »Menschenrechten« stellt einen bedeutenden Wandel dar, ja sogar *den* Paradigmenwandel in unserem Verständnis von Gerechtigkeit und Sittlichkeit im weitesten Sinne des Wortes. Vor dieser Zeit wurde der Schwerpunkt noch auf Tugend und Pflicht gelegt, das heißt also nicht so sehr auf das, was Menschen von anderen Menschen oder von der Gesellschaft als ganzen fordern können, als vielmehr darauf, was sie selber anderen Menschen oder der Gesellschaft schuldig sind. Dies gilt mit Sicherheit für die Bibel, die uns ja auffordert, zuerst an die andern und erst danach an uns selbst zu denken (wir müssen schließlich nicht erst daran erinnert werden, unser eigenes Wohl im Auge zu behalten), und die uns nicht eine *Bill of Rights*, wohl aber die Zehn Gebote, also eher eine Auflistung unserer Pflichten, vor Augen hält. Es gilt aber auch für die gesamte vormoderne Literatur, und zwar für die klassisch-antike ebenso wie für die christliche, deren bedeutendste Vertreter – Platon, Aristoteles, Cicero, Ambrosius, Augustinus und Thomas von Aquin, um nur einige zu nennen – ganze Traktate oder Dialoge über das Naturrecht (im Singular), über die Tugend, über Gesetze oder Pflichten verfaßten. Es wäre ihnen niemals eingefallen, ein Buch über *Die Grundrechte des Menschen* zu veröffentlichen, oder Dokumente wie *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* oder die *Universelle Erklärung der Menschenrechte* zu verfassen.

Selbstverständlich taucht auch der Ausdruck »natürliche Rechte« sporadisch in den älteren Texten auf, aber niemals als Teil einer Theorie, welche einen unabhängigen Status für sie einfordert. In einem seiner gegen Pelagius gerichteten Traktate spielt Augustinus ganz nebenbei auf die »natürlichen Rechte der Fortpflanzung« an, *iura naturalia propaginis*, und zwar im Zusammenhang mit der Erbsünde, der Sünde also, die sich generationsweise von Eltern auf Kinder überträgt; jedoch wird dieser Ausdruck weder erläutert, noch gibt es irgendeinen Hinweis darauf, daß er als neu empfunden würde. Ein fast unbekannter Zeitgenosse des

Augustinus, Primasius von Hadrumetum, spricht im Zusammenhang mit den Hörnern, die aus den Köpfen mancher Tiere hervorbrechen und scheinbar endlos weiterwachsen, im metaphorischen Sinn von den »natürlichen Rechten der Orte«, *iura naturalia locorum.* Keine dieser ganz beiläufig gemachten Aussagen erhebt sich zu dem Rang einer *bona fide*-Doktrin der natürlichen Rechte, wie sie später von Hobbes, Locke, Pufendorf und einer ganzen Menge weiterer Denker der frühen Moderne propagiert worden ist.

Trotz alledem sind zahlreiche Anstrengungen unternommen worden nachzuweisen, daß unsere Rechtstheorie das Ergebnis nicht so sehr des modernen politischen Denkens als vielmehr der mittelalterlichen christlichen Überlieferung ist. Der mittlerweile verstorbene Michel Villey, einer der meist geachtetsten Rechtshistoriker unserer Zeit, betrachtete William von Ockham, den Nominalisten des 14. Jahrhunderts, als den Vater dieser Theorie; Ockham leugnete die Existenz von Universalien – es gibt nur Einzelwesen –, und auf diese Weise kam er dazu, alle Rechte als individuell und subjektiv zu betrachten. Ein anderer bekannter Mediävist, Brian Tierney von der Cornell-Universität, baut in gewissem Maße auf Villeys Arbeiten auf, er ist aber über sie hinausgegangen und plädiert seit über fünfzehn Jahren für einen noch früher anzusetzenden Ursprung derselben Theorie. Subjektive Rechte seien letztlich weder auf Ockham und seine nominalistischen Schüler, noch auf die illustren Kontraktualisten des 17. Jahrhunderts zurückzuführen, mit welchen sie traditionell verbunden werden. Sie sind vielmehr ein charakteristisches Produkt des »großen Zeitalters der schöpferischen Jurisprudenz, das im 12. und 13. Jahrhundert die Grundlagen der westlichen Rechtstradition gelegt hat.«[1]

Sowohl Villey wie auch Tierney haben überzeugend nachgewiesen, daß während des Mittelalters weit mehr über Rechte gesprochen wurde, als man früher angenommen hat. Nach meinem Dafürhalten übersehen aber beide Wissenschaftler, daß die Rechte, mit welchen unsere Vorfahren sich auseinandersetzten und welche plötzlich aus einer Vielzahl von Gründen geschichtlicher Natur, wie zum Beispiel der zunehmenden Komplexität der mittelalterlichen Gesellschaft und den anhaltenden Konflikten zwischen Päpsten und Kaisern, größere Bedeutung erhielten, nicht wirklich Rechte im modernen Verständnis des Wortes sind, sondern gesetzlich verbürgte Rechte oder Rechte, die einem übergeordneten Gesetz unterstellt waren, das sie seinerseits definierte und relativierte. Für Ockham war ein »Recht« eine »rechtmäßige Macht«, *licita potestas.* Für seinen Zeitgenossen Johannes Monachus bedeutete es eine »tugendreiche Macht«, *virtuosa potestas.* Der Ausdruck »natürliche Rechte« kommt bei diesen Autoren selten vor, und wenn sie ihn benützen, ge-

schieht das ganz offensichtlich unter Bezugnahme auf das natürliche Gesetz, aus welchem diese Rechte abgeleitet werden. Keiner von ihnen hat je von absoluten, unveräußerlichen, an keine Bedingung oder Vorschrift geknüpften, oder heiligen Rechten gesprochen. Es wurde vorausgesetzt, daß Rechte von der Erfüllung vorrangiger Pflichten abhängig und somit verwirkbar seien. Wer es versäumte, diese Pflichten zu erfüllen, konnte mit Geldstrafen oder Gefängnis bestraft oder, in extremen Fällen, sogar hingerichtet werden.[2]

Eine ganz andere Auffassung tritt im 17. Jahrhundert in den Vordergrund, in welchem die Gleichung umgekehrt wird und Rechte das grundlegende moralische Phänomen darstellen, also nicht so sehr das Ergebnis als vielmehr die Quelle oder der Ursprung solcher natürlicher Gesetze sind, die den Menschen erlauben, in Bequemlichkeit und Frieden miteinander zu leben. In seiner klassischen Auseinandersetzung mit diesem Thema beginnt Hobbes als erstes damit, ein Grundrecht festzulegen, nämlich das Recht auf Selbsterhaltung, welches er in den Begriffen der Freiheit definiert, um dann daraus die, insgesamt neunzehn, selbstauferlegten Gesetze abzuleiten, die die Menschen einhalten müssen, wenn sie diese Freiheit nicht aufs Spiel setzen wollen. In Hobbes' eigenen Worten ausgedrückt, bedeutet »das natürliche Recht ... die Freiheit, die jeder Mensch besitzt, seine eigene Kraft nach seinem eigenen Willen für die Erhaltung seiner eigenen Natur – das heißt, seines eigenen Lebens – zu benützen und folglich alles zu tun, was er, seinem eigenen Urteil und Verstande nach, für das am besten geeignete Mittel hält, um dies zu verwirklichen« (*Leviathan* 14).

Tierney selbst liefert uns, ohne es zu wissen, ein deutliches Beispiel für den Wandel der Betrachtungsweise, der den Übergang von einer Welt zu einer neuen kennzeichnet, nämlich die klassische Frage, ob ein Verbrecher, der wegen eines Vergehens, auf dem die Todesstrafe steht, im Gefängnis seine Hinrichtung erwartet, fliehen darf, wenn sich ihm die Gelegenheit zur Flucht bietet – wenn zum Beispiel der Gefängniswärter eingeschlafen ist und die Tür des Kerkers versehentlich unverschlossen gelassen hat.[3] Die Antwort war Ja, aber mit der Einschränkung, daß der Gefangene den Wärter weder töten noch verstümmeln dürfe, was ja eine weitere strafbare Handlung dargestellt hätte. Was Tierney übersieht – und dabei ist es der Kernpunkt des Problems –, ist, daß bei Hobbes und Locke diese ausschlaggebende Bedingung mit der Begründung aufgehoben ist, daß die Einschränkung des Rechtes auf Selbsterhaltung ganz unzulässig ist und daß dieses Recht legitimerweise gegen jedermann ausgeübt werden darf, einschließlich den eigenen Scharfrichter.

Nun wird gegen meine These hinsichtlich des unterschiedlichen Verständnisses des Rechtsbegriffes in der vormodernen und modernen Zeit

gewöhnlich folgender Einwand erhoben: Die vormoderne Gesellschaft habe zwar kaum von der Sprache der natürlichen Rechte Gebrauch gemacht, sie habe aber über jene Wirklichkeit verfügt, auf welche diese Sprache sich beziehe; wenn man also Rechte und Pflichten einander entgegenstelle, so würde das bedeuten, daß man eine falsche Dichotomie zwischen zwei Annäherungen an den Gegenstand der Moralität aufstellte, die im Grunde eher komplementär als antithetisch aufzufassen seien. Ein Beispiel aus unserer Zeit kann dies besser erklären: Fliegt man von San Francisco nach London, so kommt man am selben Ziel in etwa derselben Zeit an, egal ob man nun über Chicago oder über den Nordpol fliegt. An einem bestimmten Tag mag man vielleicht lieber die eine als die andere Route wählen, zum Beispiel um in einem bestimmten Gebiet schweren Stürmen auszuweichen; ansonsten aber ist es gleichgültig, welche Route man wählt. So setzen Rechte und Pflichten einander als Korrelative voraus. Habe ich die Pflicht, etwas zu tun, so muß ich wohl auch das Recht zu meiner Handlung haben. Wenn die Menschen der vormodernen Gesellschaft, aus welchen Gründen auch immer, nicht ausdrücklich von natürlichen Rechten sprachen, so beweist das doch keineswegs, daß sie sie von Anfang an abgelehnt hätten, wenn ihnen das Problem in dieser Formulierung vorgelegt worden wäre.

Hört man diesen Einwand zum ersten Mal, so scheint er unanfechtbar; in Wirklichkeit geht er aber am Kern der Sache vorbei, insofern er sich nämlich nicht mit der Frage beschäftigt, welchem der beiden Begriffe im Falle eines Konfliktes zwischen ihnen der Vorrang gebühre. Hatte Sokrates das Recht, sich zu verteidigen, oder war es seine Pflicht, das zu tun? Moralisch gesehen: was wiegt denn schwerer, das Recht oder die Pflicht? Alles weist darauf hin, daß in der vormodernen Auffassung der Pflicht der Vorrang zukam. Dies erklärt unter anderem die natürliche Neigung, sich selbst dem Wohl der Gemeinschaft zu opfern, wann immer das erforderlich war, und dieses Opfer zu bringen, weil man instinktiv fühlte, daß das Wohl der Gemeinschaft – das »Allgemeinwohl«, wie man es zu bezeichnen pflegte – zugleich auch das eigene Wohl bedeutet; denn ein solches Wohl wäre nicht wirklich allgemein, wenn es nicht gleichzeitig das »richtige« (wenn auch nicht das »private«) Wohl all der Einzelnen wäre, die die Gemeinschaft erst bilden.

Letzten Endes sehen wir uns in dieser Frage zwei deutlich verschiedenen Auffassungen von Moral gegenüber; die eine untersucht das Problem unter dem Blickwinkel, was eine bestimmte Handlung für die Person bedeutet, die diese Handlung ausführt, während die andere untersucht, was diese Handlung für den »Empfänger« bewirkt. Der feine Unterschied zwischen diesen beiden Standpunkten war auch dem berühmten Hercule Poirot nicht entgangen, der, als ihn eines Tages jenes

unmögliche Frauenzimmer, Mrs. Ariadne Oliver, fragte, ob er denn nicht glaube, manche Leute »gehörten« ermordet, die gute Eingebung hatte, zu entgegnen: »Wohl möglich, Gnädigste, doch Sie verstehen nicht ganz. Es ist nicht das Opfer, das mich so interessiert, sondern die Auswirkung der Tat auf den Charakter des Mörders.« Das heißt natürlich nicht, daß das, was dem Opfer zustößt, unwichtig sei, sondern bloß, daß es nicht die wichtigste Überlegung ist und daß sich die Natur des moralischen Aktes nicht darin am besten zu erkennen gibt.

Dasselbe gilt natürlich auch für gute Taten, die sich, auf ganz ähnliche Weise, auf den Charakter des sie Vollbringenden auswirken und ihm ebenso zugute kommen, wie dem Empfänger der guten Tat.[4] Dieser Gedankengang gelangt an vielen Stellen zum Ausdruck, wie zum Beispiel in der Fabel vom alten Mann und den drei jungen Leuten, die ihn verspotteten, als sie sahen, wie er sich abmühte, Bäume zu pflanzen, die er zu seinen Lebzeiten nicht mehr erleben würde; worauf der alte Mann, der dabei an seine Kinder und Enkelkinder dachte, entgegnete: »Ist es denn den Weisen verboten, zur Freude anderer zu arbeiten? Dies ist die Frucht, an welcher ich mich heute erfreue.«[5]

Ähnliche Bemerkungen lassen sich auch über zahlreiche Textstellen der Bibel machen, darunter auch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, welches uns (entsprechend jener gelehrten Auslegung, die mir die am meisten einleuchtende zu sein scheint) die Lehre einschärft, daß der barmherzige Samariter derjenige ist, der dem von ihm geretteten Mann zu Dank verpflichtet ist, weil dieser ihm die Möglichkeit zu dienen geboten hat – und nicht umgekehrt.

Wir können aufgrund dieser wohlbekannten Beispiele verallgemeinernd feststellen, daß Menschen am engsten mit anderen Menschen verbunden sind, weil sie ihre tiefste Genugtuung darin finden, etwas für diese anderen zu tun, und nicht, weil sie hoffen, selber etwas von ihnen zu erhalten. Dies ist das Urbild der vormodernen Auffassung von der Beziehung eines Menschen zu seinen Mitmenschen. Es ist sicherlich nicht die Auffassung, welche der ursprünglichen modernen Annäherung an den Rechtebegriff zugrundeliegt, der ja die Menschen nicht als soziale, das heißt in einer Gesellschaft lebende Wesen sieht, sondern als »Atome«, die in sich abgeschlossene Systeme und daher ihrem Wesen nach zur Erlangung ihrer Vollkommenheit nicht auf andere angewiesen oder von ihnen abhängig sind. Da niemand ihnen Vorschriften dazu macht, wie sie irgendein vorherbestimmtes Ziel zu verwirklichen haben, steht es diesen ungebunden schwebenden Einzelwesen frei, ihre Ziele ebenso wie die Mittel zu deren Verwirklichung selber zu wählen. Gerecht ist jene Gesellschaft, die jedem Einzelnen genau das Maß an Freiheit zugesteht, das mit der Freiheit jedes anderen Individuums vereinbar ist. Das hat

nichts mit dem guten Leben oder der Ausübung von Tugenden zu schaffen – die einzige Aufgabe dieser Gesellschaft ist es, die Sicherheit ihrer Mitglieder zu gewährleisten und für ihre Bequemlichkeit und, wie wir es heute überall beobachten können, für die Befriedigung ihrer Eitelkeit zu sorgen.

Damit will ich nun keineswegs andeuten, daß die Befürworter dieser neuen Einstellung selbst so etwas wie Ungeheuer von rücksichtslosem Eigennutz waren. Sie waren keine Hedonisten der gewöhnlichen Art, für die das Motto »Friß oder du wirst gefressen« galt und bei denen also jedermann Gefahr lief, gefressen zu werden; es war vielmehr eine Art von politischem Hedonismus, etwas völlig Neues am intellektuellen Horizont des Westens. Dahinter verbarg sich der lobenswerte Wunsch, all jene Übel endlich zu beseitigen, die die Gesellschaft schon immer heimgesucht hatten und nach den Religionskriegen, die damals Europa verwüsteten, besonders virulent geworden waren. Sein großer Vorteil war, daß er, um erfolgreich zu sein, nicht erst unter Schmerzen sein Interesse an weltlichen Gütern in ein Interesse an seelischen Werten umzumünzen brauchte. Man war überzeugt, der beste Weg, anderen zu dienen, bestehe darin, der Wahrnehmung der eigenen, selbstischen Interessen nachzugehen. Private Laster konnten sehr wohl zum öffentlichen Wohl geraten, vorausgesetzt, sie wurden richtig gehandhabt. Auf diese Weise wurde es zur moralischen Pflicht der Menschen, zuerst an sich selbst und dann erst an andere zu denken, denn indem sie so handelten, trugen sie ja unweigerlich zum Wohle aller bei. Der Unternehmer, der darauf aus ist, daß er, und er ganz allein, höchstmögliche Profite erzielt, wird zum Wohltäter der ganzen Gesellschaft, denn er schafft ja lukrative Stellen für ihre übrigen Mitglieder, und zuletzt sind alle zusammen in materieller Hinsicht besser dran. Es ist dies in der Tat ein cleverer Plan, der, indem er Egoismus und Altruismus miteinander aussöhnt, es jedermann erlaubt, den Lohn der Tugend zu ernten, ohne etwas dafür geleistet zu haben. Mandeville brachte diese Erkenntnis mit brutaler Deutlichkeit auf den Punkt, als er in seiner Fabel über die Bienen argumentierte, der ganze Bienenstaat würde ruiniert, sobald die Bienen anfingen, sich um moralische Fragen zu sorgen; er würde erst wieder zum alten Reichtum gelangen, wenn jede Biene zu ihren früheren Lastern zurückkehrte.

Die Frage ist nun, ob diese narzißtische »Atomisierung« der Einzelnen mit echter Gemeinschaft zu koexistieren vermag – ob irgendeine Gesellschaft überhaupt überleben, geschweige denn gedeihen kann ohne eine von allen geteilte Vorstellung davon, was gutes Leben bedeute. Wir kennen diese Frage seit langer Zeit. Sie wurde schon in der Mitte des 18. Jahrhunderts von Rousseau gestellt, dem ersten großen modernen Denker, der die Moderne mit kritischen Augen betrachtete und auf die

großen Mängel der gerade entstehenden Gesellschaft hinwies: Das Fehlen wahrer Vornehmheit und Größe, ihre Kleinlichkeit, ihre offen zur Schau getragene Uneinigkeit, ihre erhabene Langeweile und die vielfache Entfremdung, die aus all diesen Mängeln unvermeidlich erwuchs. Das typische Produkt dieser Gesellschaft war der Bourgeois, wie er von Rousseau, und seit ihm auch von uns, genannt wird: Der Mann, dem man beigebracht hat, nur für sich allein zu leben, inmitten von Menschen, die ihm gleichgültig sind, für welche er aber Interesse zu heucheln gezwungen ist. Das Problem dieser neuen Gesellschaft bestand darin, daß sie keinen Zusammenhalt hatte, weil ihre Mitglieder keine Werte kannten, die sie alle gemeinsam hätten lieben und hochhalten können. Solche Menschen, die ihrer Gesellschaft lediglich durch eigennützige Interessen verbunden sind, haben nichts, wofür es sich zu sterben, und deshalb auch nichts, wofür es sich zu leben lohnte. Oder, mit Rousseaus berühmt gewordenen Worten: »Wir besitzen Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Dichter, Musiker, Maler; doch die Staatsbürger sind uns abhanden gekommen.« All jene Tugenden, deren eine Gesellschaft gemeinhin für ihr Wohlergehen bedarf, wie Bürgersinn, Vaterlandsliebe, Religion, soldatischer Mut und Selbstverzicht waren bis zur Unkenntnis geschwächt und aufgeweicht.

Ich übertreibe keineswegs, wenn ich behaupte, daß das ganze moderne Denken seit jener Zeit eine einzige Reihe von heroischen Bemühungen darstellt, auf der Grundlage von Rousseaus und unseres eigenen, rein mechanistischen Verständnisses des Universums, eine Welt der Sinnerfülltheit und der menschlichen Werte wiederherzustellen. Es ist hier sicherlich nicht der Ort, sich auf eine Diskussion über diese Bemühungen einzulassen, ob es sich nun um Kants blutleeren kategorischen Imperativ handelt, welcher ja der direkte Abkömmling von Rousseaus »allgemeinem Willen« ist, den er philosophisch zu rechtfertigen trachtete; oder um Hegels Zuversicht, daß *die* Geschichte eine solche Aufgabe wohl zu lösen vermöge; oder um Nietzsches und Heideggers Beschwörungen der Kreativität als einer Möglichkeit, den mörderischen Nihilismus des Zeitalters zu überwinden; oder, vor allem anderen, um Rousseaus eigenen Plan, dessen Ziel es war, die platonische Seele durch einen höchst komplexen Prozeß der Sublimierung neu zu schaffen, durch welchen all die höheren Dinge des Lebens aus den niedrigeren Impulsen unserer Natur entstehen sollen.

Rousseau, diesem Schriftsteller, dessen Werk im Keim ja schon die ganze spätmoderne Epoche enthält, verdanken wir auch – nicht zufällig, meine ich – die erste Formulierung des nicht-merkantilen Rechtsbegriffes, der in unserer Zeit dominiert. Ich kenne keine schönere Darstellung des Problems als jene Stelle in Rousseaus *Emile*, in welcher Emile und

sein Vormund, Jean-Jacques, zu einem angekündigten Besuch bei Sophie, dem Mädchen, das Emile einmal heiraten soll, nicht erscheinen und sie auch nicht über ihre geänderten Pläne unterrichten. Überzeugt, daß etwas Schreckliches geschehen sei, gerät Sophie außer sich vor Angst, bis sie erfährt, daß es Emile und seinem Vormund gut geht und daß sie in Kürze wohlbehalten bei ihr eintreffen werden. Nun verwandelt sich ihre Angst und Sorge in Zorn über die ihr angetane Beleidigung. Schließlich wird das Mißverständnis beseitigt, als Emile Sophie erklärt, daß er und sein Begleiter auf dem Weg zu ihrem Haus auf einen Mann stießen, der mit einem gebrochenen Bein im Walde lag, und ihn zu seinem Hause trugen. Als die schwangere Frau des Mannes ihn so schwer verletzt sah, begannen sofort ihre Wehen und Emile und Jean-Jacques mußten ihr beistehen. Dadurch waren sie gezwungen, die Nacht an Ort und Stelle zu verbringen, ohne Sophie über ihren Aufenthalt benachrichtigen zu können. Emile schließt seine Erklärung mit den Worten: »Sophie, Sie sind der Richter über mein Schicksal. Sie wissen das sehr wohl. Sie haben es in der Hand, mich vor Kummer sterben zu lassen. Hoffen Sie aber nicht, mich dazu zu bringen, die Rechte der Menschlichkeit zu vergessen. Diese sind mir heiliger als die Ihren, und ich werde sie niemals für Sie aufgeben.« Gerührt von dieser Erklärung entgegnet Sophie: »Nehmen Sie diese Hand, Emile. Sie gehört Ihnen. Seien Sie mein Mann und mein Meister, wenn Sie wollen. Ich will versuchen, dieser Ehre würdig zu werden.« In seinem Kommentar zu dieser Stelle schreibt Allan Bloom: »Emile hat seine edle Jungfrau gewonnen. Der Einsatz für die Menschenrechte ist an die Stelle des Sieges über Drachen und böse Ritter getreten wie eine Heldentat, die ihn für seine Verlobte unwiderstehlich macht.«[6]

Angesichts des so zerbrechlichen Fundaments, auf welchem sie aufbauen, ist es nicht verwunderlich, daß keine der weiter oben angesprochenen Lösungen für das Problem der Moderne die Unterstützung der Mehrheit unserer aufgeklärten Zeitgenossen gefunden hat; und deshalb wird die Suche fortgesetzt. Die beliebteste Alternative ist zur Zeit das sogenannte Gemeinschaftsgefühl, ein Etikett, das zumindest zum Teil das ausdrückt, was man früher unter »Allgemeinwohl« verstand. In diesem Zusammenhang möchte ich erwähnen, daß *The Ethics of Authenticity,* das neueste Buch von Charles Taylor, einem der bekanntesten Vertreter der neuen Bewegung, in seiner ursprünglichen Ausgabe den Titel *The Malaise of Modernity* trägt; dieser Titel hätte mit Leichtigkeit als Untertitel für Rousseaus epochemachendem *Diskurs über die Künste und und die Wissenschaften* dienen können, dieses Werk, das den ersten, keineswegs aber den einzigen großangelegten Angriff auf die Moderne darstellt, den wir im Laufe der Jahre erleben konnten.

Wenn ich nun auf das heutige sogenannte Gemeinschaftsgefühl anspiele (manchen Zeitungsberichten zufolge ist dies auch die Philosophie, der Präsident Clinton und seine Frau anhängen), so deshalb, weil es für unsere gegenwärtige Situation symptomatisch ist. Mein Vorbehalt gilt in diesem Falle dem Umstand, daß dieses Gefühl sich noch allzu sehr darum bemüht, lediglich innerhalb der Moderne selbst die intellektuellen und moralischen Reserven aufzuspüren, die für die Überwindung der Mängel dieser Moderne unabdingbar sind. Man kann das »Ego« nicht überwinden, indem man es durch das bloße Miteinbeziehen anderer »Egos« in ein »Wir« umwandelt; denn dieses »Wir« der modernen Gesellschaft bedeutet noch keine wahre Gemeinschaft. Um diese zu verwirklichen, bedarf es eines weiteren Schrittes: nämlich der Erkenntnis, daß das »Wir« fundamentaler – oder elementarer – ist, als das »Ich« und folglich nicht von ihm abgeleitet werden kann. Es ist etwas, womit wir beginnen, nicht aber etwas, womit wir aufhören können.

Dieses fundamentale »Wir« (wenn wir denn wirklich mit der etwas gekünstelten Angewohnheit fortfahren wollen, Pronomen als Nomen zu verwenden) finden wir aber nicht im modernen, sondern im vormodernen Denken, dessen Art der Annäherung an diese Dinge zugleich viel natürlicher und viel attraktiver ist für Menschen, die noch keiner Hirnwäsche unterzogen worden sind, um sie glauben zu machen, daß die moderne Wissenschaft und die Philosophie, die aus ihr hervorgeht, die einzig möglichen Richter über unsere geistigen und sittlichen Neigungen sind.

Ich selber bin immer sehr angenehm überrascht, wenn ich sehe, mit wie viel mehr Enthusiasmus Studenten auf Platon und Aristoteles reagieren, als auf Kant, Hegel oder selbst Nietzsche, obwohl der letztgenannte eine enorme Anziehungskraft für jugendliche Geister besitzt. Ich habe vor kurzem gerade die *Ethik* des Aristoteles mit Studenten des ersten Semesters durchgenommen und dabei das größte Kompliment meiner Laufbahn als Lehrer erhalten, als einer von ihnen – und zwar nicht etwa einer der Besten! – mir beim Hinausgehen sagte (und ich bitte hier um Entschuldigung für seine Art zu sprechen, die ungleich farbiger ist als meine eigene): »Wissen Sie, diesen Scheiß kann ich voll akzeptieren!«

Es hat viel für sich, daß die bedeutendste geistige Entwicklung in unserer Zeit ausgerechnet die Wiederentdeckung des klassischen Denkens ist, wie auch die Wiederaufnahme jenes Kampfes auf Leben und Tod, den sich dieses Denken mit der modernen Philosophie einst in den Köpfen und Herzen unserer Vorgänger aus dem 17. Jahrhundert und ihrer Nachkömmlinge (wir selbst mit inbegriffen) geliefert hat. Als ich vor vielen Jahren meine Arbeit als Lehrer begann, wurde in den weltlichen Universitäten hauptsächlich über drei Formen des modernen Denkens

gestritten: Den Kantianismus, den Utilitarismus und als dritte entweder den logischen Positivismus oder seinen Nebenzweig, die linguistische Analyse. Der Streit darüber ist heute keineswegs tot, aber er hat sich sozusagen zugunsten einer sehr viel lebendigeren Diskussion auf die Hinterbänke zurückgezogen; und dabei hatte man geglaubt, diese letztere, zwischen dem modernen Denken als Ganzes und einer vormodernen Denkweise, sei schon zu Beginn der modernen Ära ein für alle Mal zur Ruhe gebracht worden. In fortschrittlichen intellektuellen Kreisen scheint aber heute gerade hier der wahre Schwerpunkt der Debatte zu liegen.

Glücklicherweise müssen wir nicht allzu weit gehen, um lebende Beispiele für die vormoderne Mentalität zu finden. Einsteigern würde ich gerne ein schmales Bändchen mit dem so charmant ironischen Titel *Paterno by the Book* empfehlen; es ist die Autobiographie des berühmten Football-Trainers der *Penn State Nittany Lions*, der beinahe ebenso sehr auf das Thema der Tugend und des Allgemeinwohls versessen ist, wie meine alte Freundin Agatha Christie. Sein Büchlein wird Sie geradewegs zu den Klassikern und speziell zu Vergils Meisterwerk, der *Aeneis,* führen, einem Buch, das Paterno durch einen seiner Lehrer von der »prep school« kennengelernt hat und durch das er das ernste Spiel des Lebens zu spielen lernte – lange Zeit, bevor er sich als Football-Trainer einen Namen machte. »Aeneas«, sagt er, »ist kein großartiger Superstar. Er ist in erster Linie Trojaner und Römer. Sein ganzer Einsatz gilt nicht ihm selbst, sondern anderen. Ununterbrochen quält ihn das *fatum* mit der Mahnung: ›Du mußt für andere da sein.‹ Er lebt sein Leben nicht für das ›Mich‹ und ›Ich‹, sondern für das ›Uns‹ und ›Wir‹. Aeneas ist das vollkommene Team-Mitglied ...

Ein Held wie Aeneas trägt seinen Namen nicht auf dem Rücken seines Trikots. Auf seinem Helm steht nicht die Inschrift ›Nittany Lions‹, um ihm das Ansehen eines Stars zu verschaffen für Angriffe und Tore, die erst dadurch ermöglicht worden sind, daß alle anderen Spieler ihre Pflicht getan haben. Für Helden wie den des Vergil gehört das Ergebnis des Spiels der ganzen Mannschaft.«

Ein Teil des Buches handelt von einer wichtigen Entscheidung, die Paterno treffen mußte, als ihm gegen Ende der Saison 1972 die Stelle des Cheftrainers und Generaldirektors bei Billy Sullivans früherer Mannschaft, den *Boston Patriots* (heute die *New England Patriots*) angeboten wurde – mit einem Jahreseinkommen, das vierzigmal höher war als jenes, das er bei *Penn State* erhielt: 1 400 000 Dollar im Vergleich zu schäbigen 35 000 Dollar, nicht mitgerechnet die Vergünstigungen in Gestalt eines Ferienhauses auf Cape Cod und der Chance, sich in den höchsten Kreisen seines Berufes zu bewegen. Das Angebot war, wie man so

sagt, unwiderstehlich, und er nahm es auch an, aber bloß um es sich während einer schlaflosen Nacht noch einmal zu überlegen und es schließlich zurückzuweisen, weil es »nicht recht für ihn« war. Sein persönliches Schicksal oder seine Berufung, sein *fatum*, wie es bei Vergil geheißen hätte, war, dort zu bleiben, wo er nun einmal war. Auch in diesem Fall war der ausschlaggebende Faktor nicht das, was er für *Penn State* erreichen konnte, indem er bei ihnen blieb – niemand kann sagen, wie die eigenen Bemühungen ausgehen werden –, sondern was sein Weggang von der Universität ihm selber antun würde.[7]

Es gäbe heute überall beträchtlich weniger Gerede über Gemeinschaft, wenn wir alle mehr Ahnung davon hätten, was wahre Gemeinschaft bedeutet. Was genau wir unternehmen müssen, um unseren verlorengegangenen Gemeinschaftssinn wiederzufinden, weiß ich nicht. Die Inhaltslosigkeit so vieler Aussagen, die heute zu diesem Thema gemacht werden, zwingt mich zu der Mutmaßung, daß der richtige Ansatz für einen Neuanfang dort liegt, wo ich aufgehört habe, nämlich darin, jenen Menschen zuzuhören, die in ihrem eigenen Leben erfahren haben, was Gemeinschaft bedeutet, und die mit Worten und Taten bewiesen haben, daß sie beides begriffen haben: Was sie von uns verlangt, und was sie uns, im Gegenzug, verheißt.

Anmerkungen

1 B. Tierney, Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights, in: The Weightier Matters of the Law: A Tribute to Harold Berman (FS H. Berman), 1988, S. 31.

2 Es kann nicht überraschen, daß die Untrennbarkeit der allgemeinen Menschenrechte von den »unantastbaren Forderungen eines universellen moralischen Gesetzes«, das diese Gesetze widerspiegeln und in welchem sie verwurzelt sind, von neuem in einer Reihe päpstlicher Erklärungen der jüngsten Zeit, darunter Papst Johannes Pauls II. »Grußbotschaft an die Vollversammlung der Vereinten Nationen« vom 5. Oktober 1995 in New York, auf das nachdrücklichste betont wird.

3 Vgl. den Aufsatz »Natural Rights in the Thirteenth Century: A Quaestio of Henry of Ghent«, in: *Speculum* 67 (1992) S. 58–68.

4 Der Unterschied liegt darin, daß die gute Tat immer dem Täter zugute kommt. Sie kommt nicht immer demjenigen zugute, für den sie gemeint war, weil kein Mensch alle möglichen Konsequenzen seines Handelns vorhersagen kann.

5 La Fontaine, *Fabeln*, XI,8.

6 A. Bloom, Love and Friendship. New York 1993, S. 132.

7 Ich bin meinem guten Freund und ehemaligen Studenten Prof. Brian Benestad von der Universität von Scranton dankbar dafür, daß er mich auf das Buch von Paterno aufmerksam gemacht hat.

Marc Ouellet · Edmonton

Ostergeheimnis und Kultur des Todes

»Tod und Leben, die kämpften unbegreiflichen Zweikampf. Des Lebens Fürst, der starb, herrscht nun lebend.«[1]

An der Schwelle des dritten christlichen Jahrtausends steht die Kirche in einem gewaltigen Kampf für das Leben. Die Enzyklika *Evangelium Vitae* (EV) stellt einen wichtigen Meilenstein dar in diesem Ringen um den Wert und die Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens. Sie will einem gewissen Nihilismus der Werte entgegentreten, der die sogenannte geistige Ökologie der Menschheit bedroht. Diese feierliche Erklärung Johannes Pauls II. gewinnt dadurch an Gewicht, daß sie die Sittenlehre des *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992) und der Enzyklika *Veritatis Splendor* (1993) weiterführt und auf aktuelle Fragen anwendet. Das Gewissen der Gläubigen sowie aller Menschen guten Willens soll aufgerüttelt werden gegen eine »Kultur des Todes«, die sich immer mehr verbreitet.

Die Botschaft von *Evangelium Vitae* (EV) ist aber nicht in erster Linie eine Anprangerung der Bedrohungen des Lebens. Sie verkündet zuerst und vor allem das Evangelium vom Leben auf den theologischen Grundlagen der Menschenwürde: »Das Evanaelium vom Leben ist nicht bloß eine, wenn auch originelle und tiefgründige Reflexion über das menschliche Leben; und es ist auch nicht nur ein Gebot, dazu bestimmt, das Gewissen zu sensibilisieren und gewichtige Veränderungen in der Gesellschaft zu bewirken; und noch weniger ist es eine illusorische Verheißung einer besseren Zukunft. Das *Evangelium vom Leben* ist eine konkrete und personale Wirklichkeit, weil es in der Verkündigung *der Person Jesu selbst* besteht« (EV 29).

Die Person Jesu Christi steht in der Mitte der Neuevangelisierung, die dem Papst so sehr am Herzen liegt. Dadurch werden die allgemeine Sit-

Marc Ouellet *leitet das »Saint-Joseph'«-Priesterseminar im kanadischen Edmonton und gehört zur Redaktion der amerikanischen »Communio«. Michael Figura übertrug den Beitrag aus dem Französischen.*

tenlehre und die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes in eine christologische und trinitarische Sicht eingeordnet. Der sittliche kategorische Imperativ »Du sollst nicht töten!«, der die Kirche bei ihrem Einsatz für das Leben angesichts der Kulturen des Todes leitet, nimmt deutlicher denn je seinen Ausgangspunkt vom österlichen Christus, der über Sünde und Tod siegt. Das ist eine wichtige Erkenntnis, denn sie zeigt uns einen neuen Umgang des Lehramtes mit ethischen Fragen. Die unantastbare Würde der menschlichen Person beruht sicher auf dem natürlichen Sittengesetz, das vom Schöpfer ausgeht, doch ihr letztes Fundament entspringt dem Einsatz Gottes in der Geschichte. Das Bewußtsein von diesem Einsatz muß mehr denn je die Hoffnung der Kirche und ihre Botschaft des Lebens in den säkularisierten Kulturen nähren.

1. Kultur des Todes

Den Jugendlichen aus aller Welt, die im Juni 1993 nach Denver (USA) gekommen waren, hat der Papst aus dem Osten zugerufen: »Laßt euer Gewissen nicht manipulieren von Verfälschern einer Kultur des Todes!« »Kultur des Todes«, ein paradoxer Ausdruck von tieferer als nur rhetorischer Tragweite, wird in EV systematisch verwendet, um die massiven Angriffe auf das Leben zu brandmarken. Dieser paradoxe Ausdruck ist eine dramatische Ergänzung zu den eher optimistischen Aussagen in *Gaudium et Spes* über den kulturellen Fortschritt (GS 53–62). Angesichts der charakteristischen Veränderungen der modernen Welt (Industrialisierung, Urbanisierung, Kommunikationsmittel), die neue Formen der Kultur (Massenkultur) hervorgebracht haben, hat das Konzil auf möglichst positive Weise die Sendung der Kirche zu den Kulturen neu bedacht. Doch im Lauf der Zeit und aufgrund der Entwicklung der Gesellschaften haben einige kritische Anfragen, die bereits beim Konzil aufgetaucht sind, dramatische Aktualität erlangt. Z.B.: Wie kann man ... die Autonomie als rechtmäßig anerkennen, die die Kultur für sich beansprucht, ohne daß man zu einem rein innerweltlichen, ja religionsfeindlichen Humanismus kommt?« (GS 56).[2]

Johannes Paul II. spricht im Licht der kulturellen Entwicklungen der letzten 30 Jahre über die Würde der menschlichen Person. Sein Einsatz wird zu einem Alarmruf, denn er stellt eine wahre »Verschwörung gegen das Leben« (EV 17) auf allen Ebenen fest. Neben regionalen bewaffneten Konflikten und Bürgerkriegen, die sich manchmal dem Genozid nähern, stellt er mit tiefer Beunruhigung fest, daß die Bedrohungen des Lebens sich unabsehbar ausgeweitet und vervielfältigt haben. Partikuläre Interessen haben sich mit nationalen und internationalen Einrichtungen

verbündet zur Verbreitung der Empfängnisverhütung, der Sterilisation, der Abtreibung und selbst der Euthanasie als Errungenschaften der Freiheit. Das Phänomen ist von solchem Ausmaß, daß Johannes Paul II. nicht zögert, von »wissenschaftlich und systematisch geplanten Bedrohungen« (EV 17) zu sprechen. Sie sind die Frucht einer säkularisierten Geisteshaltung, die einer Einbeziehung Gottes in den ethischen Diskurs feindlich gegenübersteht.

Es geht hier um ein »kulturelles« Problem«, denn es übersteigt die Situation der einzelnen Personen, die sich mehr oder weniger in Konflikt befinden mit allgemein anerkannten Werten. Wir leben in einer Zeit des Umsturzes der Werte auf sozialer, kultureller und politischer Ebene. Verbrechen gegen das Leben werden dargestellt als »legitime Äußerungen der individuellen Freiheit, die als wahre und eigene Rechte anerkannt und geschützt werden müssen« (EV 18). Daraus ergibt sich ein erstaunlicher Widerspruch, den der Papst ohne Umschweife anprangert: »In einer Zeit, in der man feierlich die unverletzlichen Rechte der Person verkündet und öffentlich den Wert des Lebens geltend macht, wird dasselbe Recht auf Leben, besonders in den sinnbildhaftesten Augenblicken des Daseins, wie es Geburt und Tod sind, praktisch verweigert und unterdrückt« (EV 18).

An der Wurzel dieser »Kultur des Todes«, die durch gesetzliche Vorschriften und demokratische Praxis legitimiert ist, stellt der Papst den Bruch zwischen Freiheit und Wahrheit im Bewußtsein des heutigen Menschen fest. Davon ist bereits ausführlicher in *Veritatis Splendor* die Sprache: »Die rettende, heilbringende Kraft des Wahren wird angefochten, und allein der – freilich jeder Objektivität beraubten – Freiheit wird die Aufgabe zugedacht, autonom zu entscheiden, was gut und was böse ist« (VS 84). Diese Kultur einer autonomen Entscheidung, die sich von den Geboten Gottes frei macht, beschleunigt »das erschreckende Abgleiten der menschlichen Person in Situationen einer fortschreitenden Selbstzerstörung« (VS 84). Sie zerstört auch die Basis für gerechte Beziehungen unter den Menschen. Wenn es keinen sicheren sittlichen Bezug auf die Wahrheit gibt, dann ist die Tür geöffnet, um Ideen und Überzeugungen zum eigenen Machtgewinn zu nutzen. Das gilt nicht nur für totalitäre Ideologien, die systematisch die öffentliche Meinung manipulieren, sondern auch für pluralistische Gesellschaften, in denen »die Gefahr der Verbindung zwischen Demokratie und ethischem Relativismus« (VS 101) das bürgerliche Zusammenleben bedroht: »Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen und hinterhältigen Totalitarismus.«[3]

Im Herzen des Dramas, das der heutige Mensch erlebt, steht »die Verfinsterung des Sinnes für Gott und den Menschen« (EV 21), die das Ge-

wissen zu einer systematischen Verletzung des Sittengesetzes und einem Verlust des Gespürs für die belebende und heilbringende Gegenwart Gottes führt. Die Folgen zeigen sich nicht nur in den Beziehungen der Personen und den Grundlagen des Zusammenlebens, sondern sie haben auch Auswirkungen auf das sittliche Urteil und die Fähigkeit des Menschen, die Stimme Gottes in seinem Gewissen wahrzunehmen. Seiner lebendigen Verwurzelung in der jüdisch christlichen Tradition beraubt, ist »das sittliche Gewissen sowohl des einzelnen wie der Gesellschaft heute auch wegen des aufdringlichen Einflusses vieler sozialer Kommunikationsmittel einer *sehr ernsten und tödlichen Gefahr* ausgesetzt: der Gefahr der *Verwirrung zwischen Gut und Böse* in bezug auf das fundamentale Recht auf Leben« (EV 24). Das ist die ausdrückliche Warnung, die sich aus der Kritik des Papstes an der Kultur des Todes ergibt. Panikmache? Intoleranz? Pessimismus? Ist diese Kritik der gegenwärtigen Kultur zu sehr zurückgewandt auf ein Christentum, das inzwischen überholt ist? Weiß man nichts von den Zeichen des Fortschritts, auch auf sittlicher Ebene: Menschenrechte, demokratische Gepflogenheiten, Solidarität, die die Entwicklung der Kulturen kennzeichnen? Das von Johannes Paul II. kraftvoll gezeichnete Bild schließt auch positive Zeichen ein, die zur Hoffnung ermutigen. Das Aufkommen, die Entwicklung und Ausweitung der Bioethik, die zunehmende Sensibilität gegen Krieg als Instrument zur Lösung von Konflikten, die immer weiter sich verbreitende Abneigung der öffentlichen Meinung gegen die Todesstrafe, die Bewegungen für das Leben, die – ohne Gewalt anzuwenden – in der Gesellschaft das Bewußtsein vom Wert des Lebens fördern, unzählige Gesten selbstloser Liebe und Hingabe im Dienst am Leben: all das gehört zu den positiven Zeichen, die das dunkle Bild der negativen Zeichen ergänzen und nuancieren.

Nur am Rande sei darauf hingewiesen, daß die Diagnose des Papstes über den beklagenswerten Gesundheitszustand der säkularisierten Gesellschaften von Fachleuten der Humanwissenschaften geteilt wird: »Ein Milieu des Todes und die Idee eines Universums ohne Perspektive scheinen faktisch gegeben in unseren Gesellschaften, und sie führen dahin, daß sich auf dem Prüfstand der Zeit und der Wirklichkeit politische und sittliche Beweggründe als Illusionen erweisen.«[4] Aufmerksame Beobachter der psychischen Entwicklung der einzelnen und der Gesellschaften stellen sich immer ernsthafter die Frage nach dem Abbruch der persönlichen Kommunikation, dem Auftauchen wachsender und unkontrollierter Gewalt, der Zunahme von Depressionen und der steigenden Selbstmordziffer, besonders bei Jugendlichen. Der soeben zitierte Spezialist für Sozialpsychiatrie gibt zu, daß die legale Praxis der Abtreibung und der Euthanasie in der Gesellschaft ein Klima des Todes hervor-

bringt: »Die Mutter und der Arzt, beide stehen für das Leben, werden so zu Symbolen der Auslese und der Verneinung des Lebens. Der tödliche Umsturz ist Ausdruck der Selbstzerstörung der Gesellschaft: ›No future!‹.«[5]

Für die »depressive Gesellschaft«, die der Jugend keine Ideale mehr bietet, muß man nach demselben Autor Heilmittel suchen in einer klaren Bejahung der Beziehung zu Gott und in einer Bejahung der sittlichen Werte: »Man muß sagen, daß die Beziehung zur Transzendenz den Sinn des Daseins vertiefen, die Innerlichkeit entfalten, die einzelnen und die Gesellschaften vermenschlichen kann.«[6] Die Botschaft der Kirche über das Leben geht aber noch viel weiter. Es geht ihr nicht in erster Linie darum, das sittliche Niveau der Gesellschaften anzuheben. Sie verkündet das Evangelium des Lebens in Jesus Christus, das den Horizont des irdischen Lebens auf das ewige Leben hin überschreitet. Die Verkündigung der Hoffnung steht im Mittelpunkt des Evangeliums vom Leben.

2. Die Hoffnung der Kirche

Der Sinn des Lebens, der vielen Jugendlichen abgeht, findet sich in jener Wahrheit, an die das Zweite Vaticanum erinnert und die Johannes Paul II. immer wieder aufgreift: »Der Sohn Gottes hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt« (GS 22). Die Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der säkularisierten Kulturen beschränkt sich nicht darauf, Grundwahrheiten zu bestätigen, die jeder Mensch guten Willens begreifen kann. Sicher ruft sie die Kreatürlichkeit der menschlichen Freiheit in Erinnerung, ihre Abhängigkeit vom Schöpfer und die Verpflichtung, den Vorschriften des Naturgesetzes über den unverletzlichen Wert des Lebens zu folgen. Doch etwas noch viel Entscheidenderes prägt die ganze Botschaft vom Wert des Lebens: eine christologische Vertiefung, die den ethischen Diskurs in eine konkrete Beziehung zur Gnade Christi stellt. Der Diskurs über das Naturgesetz ist in sich nicht ausreichend. Er wird als wichtiges Element aber in eine umfassende christologische Schau eingeordnet. Nach dem Vorbild der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* sind die Ausführungen jedes Kapitels eingefügt in das Ostergeheimnis Jesu Christi, das die irdische Verantwortung für das Leben mit der Teilnahme am ewigen Leben Gottes verbindet.[7]

Wenn die Kirche die verhängnisvollen Folgen der Kultur des Todes an so vielen unschuldigen Opfern feststellt, dann erhebt sie die Augen zum Gekreuzigten, dessen Leiden und Tod alle Ängste und Tragödien, die

das Gewebe der menschlichen Geschichte bilden, annimmt. Im *Katechismus der Katholischen Kirche* findet sich die eindringliche Aussage: »In diesem Schrei des menschgewordenen Wortes liegt alles Elend der Menschen aller Zeiten, von Sünde und Tod geknechtet, und jede Bitte und Fürbitte der Heilsgeschichte. Der Vater nimmt sie alle an und erhört sie in einer Weise, die über alle menschliche Hoffnung hinausgeht, durch die Auferweckung seines Sohnes« (KKK 2606). Die erste Haltung der Kirche vor der Kultur des Todes ist das Bekenntnis des Ostergeheimnisses, die Verkündigung von der Umwendung aller Tragödien und der Erhörung aller Bitten. »Niemand sah die Stunde deines Sieges. Niemand ist der Zeuge einer Weltgeburt. Niemand weiß, wie sich die Nacht der Samstagshölle wandelte ins Licht der Osterfrühe. Schlafend wurden wir alle auf Flügeln über den Abgrund getragen, schlafend empfingen wir die Ostergnade. Und keiner weiß, wie ihm geschah. Keiner, welche Hand ihm über die Wange strich, daß plötzlich die fahle Welt in bunten Farben erstrahlte und er lächeln mußte, ohne zu wollen, über dem Wunder, das sich an ihm vollzog.«[8]

Als der Sohn in der äußersten Verlassenheit des Todes seinen Geist dem Vater übergibt, da fließt aus der durchbohrten Seite ein Rinnsal des ewigen Lebens, Vorausbild des österlichen und pfingstlichen Lebensstromes. Der Gehorsam des Sohnes hat allen Ungehorsam der Söhne und Töchter Adams und Evas besiegt und den Neuen Bund, den wechselseitigen und fruchtbaren Bund, in seinem Blut besiegelt. Das ist der Grund für die Kühnheit der Kirche, den unantastbaren Wert des menschlichen Lebens zu behaupten (vgl. EV 25; 50f.): »Während das Blut Christi die Größe der Liebe des Vaters enthüllt, *macht es offenbar, wie kostbar der Mensch in den Augen Gottes ist und welch unschätzbaren Wert sein Leben besitzt*« (EV 25). Die göttliche Liebe hat den Blutpreis bezahlt, um die verirrte menschliche Freiheit zu gewinnen. Wer hat das besser besungen als Charles Péguy?[9]

Das Blut Christi verleiht jedem menschlichen Leben einen unschätzbaren Wert aufgrund des unverbrüchlichen Bandes, das jeden Menschen mit dem Gehorsam des Sohnes Gottes verbindet. Dieser erlösende Gehorsam führt die menschlichen Personen in das Reich des Austausches der drei göttlichen Personen. Die christologische Besinnung Johannes Pauls II. führt so zur trinitarischen Grundlegung der Würde des menschlichen Lebens. »Gott und seinen Sohn erkennen heißt, das Geheimnis der Liebesgemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes im eigenen Leben anzunehmen, das sich *schon jetzt* in der *Teilhabe am göttlichen Leben* öffnet« (EV 37).

Die menschliche Person besitzt bereits einen unendlichen Wert, weil sie um ihrer selbst willen vom unendlichen Gott geliebt ist. Doch ihre

Würde wird noch unergründlich erhöht, weil sie hineingenommen ist in die innergöttliche Liebe. Der Mensch ist nicht nur in sich selbst unendlich wertvoll, sondern für Gott selbst, der seine Herrlichkeit in diesem einzigartigen Geschöpf, das nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen ist, widerspiegelt.

Wenn jede Person nicht nur für sich selbst, sondern auch für den Sohn ein Geschenk ist – ein empfangenes, begnadetes und im Geist auf den Vater zurückbezogenes Geschenk –, dann ist der Angriff auf das Leben, das die Herrlichkeit Gottes widerspiegelt, ein Sakrileg. »Vater, ich will, daß alle, die du mir gegeben hast, dort bei mir sind, wo ich bin. Sie sollen meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich schon geliebt hast vor der Erschaffung der Welt« (Joh 17,24). Dazu paßt gut das Wort des Irenäus von Lyon: »Der Ruhm Gottes ist der lebendige Mensch; das Leben des Menschen ist die Anschauung Gottes.[10] Die Gemeinschaft mit Gott beginnt schon hier auf Erden. Die menschliche Person wird von Gott reich gemacht, d.h. sie wird vergöttlicht und nimmt teil an den trinitarischen Beziehungen. Die tiefste Identität jedes Menschen ist also verborgen in Jesus Christus, in der Person des menschgewordenen Wortes, dem substantiellen Band (*vinculum substantiale*), das auf hochzeitliche und unauflösliche Weise die Menschheit mit der Dreifaltigkeit verbindet. Dreifaltiges und menschliches Leben sind nunmehr untrennbar. Im österlichen Christus verbinden sie sich hochzeitlich zu einer gemeinsamen Fruchtbarkeit, die von der Schrift »Herrlichkeit« genannt wird. Als Sakrament dieses Mysteriums des Bundes ist die Kirche an erster Stelle einbezogen in die Sendung dessen, der gekommen ist, »damit sie (die Menschen) das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10).

Deshalb stellt die Kirche der Menschheit als Ideal die völlige Selbsthingabe an das Bild und Gleichnis Gottes vor Augen. Diese völlige Hingabe aus Liebe in der Nachfolge des gekreuzigten Christus weist den Weg zur wahren Freiheit. »*Der gekreuzigte Christus offenbart den authentischen Sinn der Freiheit; er lebt ihn in der Fülle seiner totalen Selbsthingabe* und beruft die Jünger, an dieser seiner Freiheit teilzuhaben« (VS 85). Weil er sein Blut zum Zeichen der Liebe vergossen hat, hat er das Zeichen des Todes und der endgültigen Trennung in ein Zeichen der Gemeinschaft und des ewigen Lebens verwandelt. »Solcherart verkündet er, daß *das Leben seinen Mittelpunkt, seinen Sinn und seine Fülle erreicht, wenn es verschenkt wird*« (EV 51). »Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?« (1 Kor 15, 54f.). Der Kampf für die Freiheit, der in der Mitte der Sendung der Kirche steht, geht über das Zeugnis für die Wahrheit, die »frei macht« (Joh 8,32; Gal 5,1) bis zum ewigen Leben.

3. Im Kampf Gottes

Die christologische Besinnung des Papstes ist der Goldgrund, auf dem er die Sendung der Kirche im Dienst am Leben und an der Förderung einer »Kultur des Lebens« entfaltet. Wenn es darum geht, die unverletzliche Würde der Person und ihre Zugehörigkeit zu Gott in Jesus Christus herauszustellen, das Naturgesetz des 5. Gebotes zu bestätigen oder das Gewissen der Gläubigen aufzurütteln und die Kräfte zum Kampf für die Achtung vor dem Leben zu bündeln, überall dort finden wir uns in einer Theodramatik, um das Wort H.U. von Balthasars aufzugreifen, die die Menschheit in das Pascha Christ einschließt.

Am Schluß der Enzyklika wird der Blick auf Maria gerichtet. Die marianische Dimension ist mehr als nur eine fromme und beispielhafte Erwähnung. Der Hinweis auf die Mutter der Schmerzen steht im Zusammenhang mit dem Anliegen des Papstes aus Polen, das Gewissen von der marianischen Botschaft der Geheimen Offenbarung her zu erleuchten. In dem »großen Zeichen« der »Frau« (Offb 12,1), die von einem »großen feuerroten Drachen« (Offb 12,3) verfolgt wird, der das Kind verschlingen will, sobald es geboren ist (Offb 12,4), sieht der Papst die Feindseligkeit der Mächte des Bösen in der Geschichte am Werk, die vor den Kindern noch die Mutter trifft. »Maria hilft so der Kirche, *sich bewußt zu werden, daß das Leben immer im Mittelpunkt eines großen Kampfes* zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis steht« (EV 104).

Maria lehrt die Kirche, den Erlöser durch die Jahrhunderte unter Schmerzen zur Welt zu bringen, indem die Kirche mit Maria beim Kreuz Jesu steht (vgl. Joh 19,25). Ihre geistliche Mutterschaft »gelangt am Tag des Kreuzes zur vollen Reife, als für Maria die Zeit kommt, jeden Menschen, der zum Jünger geworden ist, als Sohn aufzunehmen und zur Welt zu bringen, indem sie die erlösende Liebe des Sohnes über ihn ausgießt« (EV 103; vgl. Joh 19,26). So ist Maria, die schmerzhafte und doch siegreiche Mutter, lebendiges Wort des Trostes und der Kraft für die Kirche in ihrem Kampf gegen den Tod und die Kultur des Todes.

Maria, deren Gestalt so ansprechend herausgestellt wird, bleibt ein Sinnbild. Sie führt die Kirche in den Kampf Gottes, den das Buch mit den sieben Siegeln in apokalyptischen Bildern beschreibt. Der Sieg des Lammes über die Mächte der Finsternis, die die menschliche Geschichte mit Blut beflecken, ist nicht nur eine fromme Vertröstung nach Art eines »happy end«, sondern eine Ermahnung zum Kampf und zur Treue bis ans Ende. Johannes Paul II. greift diese apokalyptische Linie in *Evangelium Vitae* kraftvoller und deutlicher als in jedem anderen Dokument seines Pontifikats auf. Man spürt hier eine Leidenschaft, die jener eines

Charles Péguy gleicht, der das Geheimnis der Liebe der Jeanne d'Arc preist: »Eine Seele, eine einzige Seele ist unendlich wertvoll. Was wird dann der Preis für unendlich viele Seelen sein?«[11] Beim Anblick der Gottlosigkeit, die sich über das Königreich Frankreich ausbreitet, wird die Jungfrau von Orléans von Mitleid, aber auch von Ungeduld und Kühnheit für den Kampf Gottes in seinen Heiligen ergriffen: »Johanna: Die heilige Genovefa, der heilige Anianus, der heilige Lupus sind furchtlos den heidnischen Heeren entgegengetreten ... In den Falten ihrer Umhänge trugen sie die Herrlichkeit Gottes und den Leib Jesu ... Niemals hätten sie ihn preisgegeben ...«[12] »Die Christenheit muß fortdauern«, hat Péguy, theologischer Dichter, Bauer und Soldat, unermüdlich wiederholt. Seiner Leidenschaft für die Gerechtigkeit entspricht die Weite der Hoffnung. Die christliche Kultur muß fortdauern ...

Indem Johannes Paul II. das alte Gebot »Du sollst nicht töten!« im Licht von Ostern auslegt, setzt er sich nach dem Beispiel des Herrn für die Ärmsten, die Unschuldigsten und Wehrlosesten ein. Mehr denn je erwartet die säkularisierte Welt ein solches Zeugnis von den Christen. Etwas vom unendlichen Wert des menschlichen Lebens leuchtet auf, wenn ein Arzt sich weigert, eine Abtreibung vorzunehmen, wenn eine Krankenschwester hingebungsvoll die Schmerzen eines Sterbenden ohne Lebensverkürzung lindert, wenn eine Beraterin ein alleingelassenes schwangeres junges Mädchen auf eine Klinik des Lebens und nicht des Todes hinweist, wenn ein Abgeordneter sich mutig der Mehrheit entgegenstellt, die Angriffe gegen das Leben legalisiert. Die ganze Welt hat mit Bewunderung, Respekt und vielleicht auch Erstaunen zur Kenntnis genommen, daß König Beaudoin lieber einen Tag von seinem Amt zurücktrat, als ein Gesetz des belgischen Parlaments zu unterzeichnen, das die Abtreibung legalisiert. Christliche Kultur ist eine »Kultur des Lebens« im Dienst an einer Welt, die von einer »Kultur des Todes« gezeichnet ist.

Gegen ein nihilistisches Abgleiten, das in den Demokratien zu einer Nivellierung geheiligter Werte führt, stellt die Kirche als Dienerin und Braut des Lammes die Wahrheiten und Werte heraus, die Grundlage einer Kultur der Liebe sind: Gehorsam gegenüber dem Schöpfer und seinem Gesetz, das in das Gewissen der Menschheit eingeschrieben ist. Achtung vor dem Leben von der Empfängnis bis zum Tod, Vorrang der Familie in der Sozialpolitik, Vereinigung mit Jesus in der »aufrichtigen Selbsthingabe als Aufgabe und Ort voller Verwirklichung der eigenen Freiheit« (EV 81). Als mitfühlende Mutter begleitet die Kirche geduldig die verschlungenen Wege ihrer Kinder und wirft einen Blick der Hoffnung auf die menschlichen Tragödien, die ihren Ursprung in der Sünde haben. Sie zeigt uns so den Gekreuzigten und Auferstandenen, der die

letzte Wahrheit enthüllt: die unergründliche Freiheit der dreifaltigen Liebe, welche die Dunkelheit in Licht verwandeln kann, damit ihre Herrlichkeit im Menschen erstrahle. Zum Schluß sei noch einmal Charles Péguy, der Dichter der Hoffnung, erwähnt.

> Jeder Mensch auf Erden, wenn ihn das große Mißgeschick trifft,
> Nicht vor seinem Sohn gestorben zu sein. Und ich allein, ich Gott,
> Die Hände gebunden durch dieses Abenteuer,
> Ich allein in jener Stunde, Vater nach soviel Vätern,
> Ich allein konnte meinen Sohn nicht begraben.
> Da war es, o Nacht, daß du kamst.
> Meine geliebte Tochter unter allen, ich seh es noch und werde es die ganze Ewigkeit lang sehen.
> Da war es, o Nacht, daß du kamst, und unter einem großen Linnen begrubst du
> Den Hauptmann und seine römischen Mannen
> Die Jungfrau und die heiligen Frauen,
> Und diesen Berg und dieses Tal, über die der Abend sich neigte,
> Und mein Volk Israel, und die Sünder, und mit allen zusammen auch jenen, der starb, der gestorben war für sie alle.
>
> Und die Männer Josephs von Arimathäa, die schon nahten
>
> Mit einem weißen Linnen.[13]

Anmerkungen

1 Römisches Meßbuch, Sequenz des Ostersonntags.
2 Vgl. auch die Verurteilung von Angriffen auf das Leben in GS 27.
3 Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus Annus* (1. Mai 1991), Nr. 46, in: AAS 83 (1991), S. 850.
4 T. Anatrella, Non à la société dépressive. Paris 1993, S. 9.
5 Ebd., S. 289.
6 Ebd., S. 305.
7 Vgl. z.B. EV 1–2; 25; 29–30; 50–51; 52; 76–77; 78–81; 101–105.
8 H.U. von Balthasar, Das Herz der Welt. Zürich ^{2}1959, S. 117.
9 Vgl. Ch. Péguy, Eve. Paris 1958, S. 988f.:

> Vous avez pu compter éternelle comptable,
> A quel prix j'ai sauvé ce peuple abandonné.
> Vous pouvez calculer, voici l'encre et la table,
> A quel taux j'ai prêté le sang que j'ai donné.

Vous avez pu compter, inlassable économe,
Ce que coûte l'espace, et le temps, et le lieu.
Vous avez pu compter à combien revient l'homme
Et qu'il fallut payer du sang même d'un Dieu.

10 Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* IV, 20, 7: SC 100/2, S. 648f. (zitiert in EV 38).
11 Ch. Péguy, Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc. Paris 1957, S. 522.
12 Ebd., S. 500f.
13 Ch. Péguy, Le Porche du Mystère de la deuxième Vertu. Paris 1958, S. 669f., hier zit. aus: Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung. Einsiedeln 1980, S. 171.

Michael Figura · Bonn

Martyrium und Nachfolge

1. Zeugnisse aus der Alten Kirche

Einer der schönsten Texte über das Martyrium in der Nachfolge Jesu findet sich im »Gespräch des Origenes mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele« (zwischen 244 und 249 n. Chr.). Origenes bekennt dort: »So bin ich bereit, für die Wahrheit zu sterben, so erachte ich den sogenannten Tod für gering; so sollen die wilden Tiere kommen, die Kreuze, die Flammen, die Qualen. Ich weiß, daß ich nach dem letzten Atemzug aus dem Körper auswandere und mit Christus ruhe. Deshalb wollen wir kämpfen und streiten. Laßt uns stöhnen, daß wir im Leib sind. Wenn wir in den Gräbern sind, werden wir nicht mehr im Leib, sondern befreit sein, denn wir werden den Leib in eine mehr geistige Beschaffenheit verwandeln. Wenn wir aufgelöst und mit Christus sein werden, wie stöhnen wir dann, solange wir im Leib sind?«[1]

Die Sehnsucht nach dem Martyrium durchzieht das ganze Leben des Origenes. Während der Christenverfolgung unter Kaiser Decius (250 n. Chr.) wird er verhaftet und gemartert. Nach Ende der relativ kurzen, aber grausamen Verfolgung kam er zwar wieder frei, doch seine Gesundheit war so geschwächt, daß er kurz darauf (wohl 254) starb und in Tyrus seine letzte Ruhestätte fand.[2] Es gibt zahlreiche Zeugnisse in der Alten Kirche, die von der Sehnsucht nach dem Martyrium sprechen.[3]

Im Brief an die Gemeinde in Rom bringt Ignatius von Antiochien, der auf dem Weg von Kleinasien nach Rom ist, wo er sterben soll, sein Verlangen nach dem Martyrium zum Ausdruck: »Ich schreibe an alle Kirchen und schärfe allen ein, daß ich freiwillig für Gott sterbe, wenn anders ihr mich nicht hindert. Ich ermahne euch, mir kein unzeitiges Wohlwollen zu werden. Laßt mich der wilden Tiere Fraß sein, durch die es möglich ist, zu Gott zu gelangen. Gottes Weizen bin ich und durch

Michael Figura, *1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Seit 1986 ist er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.*

der wilden Tiere Zähne werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot des Christus erfunden werde.«[4]

Im Bericht über das Martyrium Polykarps von Smyrna wird der Gedanke der Nachfolge Jesu besonders betont: »Denn er (Polykarp) wartete, um ausgeliefert zu werden, wie auch der Herr, damit auch wir seine Nachahmer würden, indem wir nicht nur unser eigenes Geschick, sondern auch das der Nächsten im Auge haben. Denn es ist das Wesen wahrer und gewisser Liebe, nicht nur sich selbst retten zu wollen, sondern auch alle Brüder.«[5] Am Schluß des Berichts heißt es, daß Polykarp ein außerordentlicher Zeuge war, denn »alle verlangen danach, sein Martyrium nachzuahmen, das dem Evangelium Christi gemäß geschehen ist«.[6]

Bei der Frage nach dem Sinn des Märtyrertodes stehen wir bis heute in der Tradition der altkirchlichen Theologie des Martyriums.[7] Die drei angeführten Zeugnisse bringen bereits wesentliche Aspekte dieser altkirchlichen Theologie des Martyriums zum Ausdruck.

a. Die altkirchlichen Märtyrer – wie die Märtyrer aller Zeiten – sind bereit, für die Wahrheit zu sterben. Für die Wahrheit des christlichen Glaubens und ihr unerschrockenes Bekenntnis zu dieser Wahrheit nehmen sie einen gewaltsamen Tod auf sich, denn es geht für sie um den Ernstfall des Glaubens, die Kreuzesnachfolge.

b. Das Martyrium ist für sie zugleich eine Erprobung ihres Glaubens und ihrer Nachfolgebereitschaft. Die Märtyrer wissen, daß sie in diesem Kampf nicht alleingelassen sind. Sie vertrauen dem Wort des Herrn, daß er bei ihnen ist alle Tage bis zum Ende der Welt (vgl. Mt 28,20). Sie sind überzeugt, daß der Heilige Geist ihnen in dieser Stunde der Erprobung eingibt, was sie ihren Anklägern antworten sollen (vgl. Mt 10,20). Vor allem aber ist der Märtyrer in dieser Erprobung vollkommener Nachahmer Jesu in seinem Leiden. In der Verbindung mit dem Kreuz Christi trägt er sein eigenes Kreuz, und Christus lebt in ihm.

c. Der Märtyrer nimmt teil am Erlösungswerk Jesu Christi. Sein Blutzeugnis ist die Besiegelung der Taufe, die vollkommen von jeder Sünde reinigt. Denn das Martyrium ist – wie die Taufe – Gleichgestaltung mit dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi. Vom Märtyrer gilt in besonderer Weise eine aktive, allerdings von der zuvorkommenden Gnade getragene Teilnahme am Erlösungswerk: »Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem Fleisch das, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1,24).

d. Der Lohn des Märtyrers oder die Frucht des Martyriums ist die Verherrlichung in der ewigen Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott. Paulus weist die Christen darauf hin, daß »die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll« (Röm 8,18). Die Märtyrer haben die Leiden dieser ge-

genwärtigen Zeit erduldet in der Nachfolge Jesu und sind so in den Frieden Christi eingegangen. Dadurch haben sie die Krönung ihres Lebens erfahren.

e. Trotz der Bewunderung des Martyriums in altkirchlichen Zeugnissen war auch klar, daß das Bekenntnis zu Christus bis zur Hingabe des eigenen Lebens kein leichtes Unternehmen darstellte. Das Martyrium ist bereits in der Alten Kirche mit vielen Problemen belastet. Nicht jeder Christ, der mit dem Martyrium konfrontiert wurde, bestand diese Prüfung. Nach Zeiten der Christenverfolgung stellte sich dann die Frage, wie die Kirche mit den »lapsi« umgehen solle. In altkirchlichen Texten findet sich der Hinweis, man solle das Martyrium nicht unter allen Umständen suchen, sondern man dürfe sich ihm durch Flucht entziehen. Polykarp wollte sich zunächst nicht dem Martyrium entziehen, sondern in Smyrna ruhig seine Verhaftung abwarten. »Die Mehrheit überredete ihn aber, sich heimlich zu entfernen. Er flüchtete auf ein Landgut, nicht fern von der Stadt, und blieb dort mit einigen wenigen. Tag und Nacht tat er nichts anderes, als für alle und die Kirchen in der ganzen Welt zu beten, wie es seine Gewohnheit war.«[8] Wenn es möglich ist, darf der Christ einer drohenden Konfrontation mit den staatlichen Autoritäten aus dem Weg gehen. Christliche Liebe erweist sich auch dadurch, daß die Verfolger vor einem Verbrechen gegen die Menschenwürde und die Religionsfreiheit bewahrt werden.[9]

2. Das Martyrium als höchster Erweis der Liebe

Das Zweite Vaticanum nimmt die altkirchliche Theologie des Martyriums voll auf und ordnet seine Aussagen über das Martyrium in das fünfte Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche ein, wo von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in der Kirche die Rede ist. Martyrium ist hier zunächst als unerschrockenes Glaubenszeugnis gemeint, wobei aber auch die klassische Bestimmung als Hingabe des Lebens deutlich mitschwingt: »Das Martyrium, das den Jünger dem Meister in der freien Annahme des Todes für das Heil der Welt ähnlich macht und im Vergießen des Blutes gleichgestaltet, wertet die Kirche als hervorragendes Geschenk und als höchsten Erweis der Liebe. Wenn es auch wenigen gegeben wird, so müssen doch alle bereit sein, Christus vor den Menschen zu bekennen und ihm in den Verfolgungen, die der Kirche nie fehlen, auf dem Weg des Kreuzes zu folgen« (LG 42).

Nach dem Neuen Testament ist Jesus Christus selbst der Martys (Zeuge), der die Wahrheit bekennt (vgl. 1 Tim 6,13; Offb 1,5). In den johanneischen Abschiedsreden fordert Jesus seine Jünger zu einer Liebe

bis zur Hingabe des Lebens auf (vgl. Joh 15,13). Er selbst hat diese Liebe bis zum äußersten gelebt und in seinem Tod besiegelt. Aus dem Aufblick zu dieser gekreuzigten Liebe haben die Jünger Jesu nach Ostern die Kraft geschöpft, für ihr eigenes Bekenntnis der Wahrheit den Tod auf sich zu nehmen. Ein Beispiel dafür ist der Protomärtyrer Stephanus (vgl. Apg 7,55–59). Paulus spricht oft von den Leiden, die er um der Botschaft Christi willen auf sich nimmt (vgl. Röm 8,17; 1 Kor 4,9–13; 15,30ff.; 2 Kor 1,5; 4,8–12; 11,23–27; Phil 1,7.20; 3,7–11). Der Erste Petrusbrief verbindet das Leiden der Christen mit der Verherrlichung Gottes, denn sie haben Anteil an den Leiden Christi gewonnen (vgl. 4,12–19).

Das höchste Zeugnis für die Nähe des Reiches Gottes ist also das Martyrium, das in der Hingabe des Lebens besteht. Diese Hingabe des Lebens kann sich durch das Blutzeugnis erweisen, aber auch durch ein unblutiges konsequentes Leben nach den Weisungen des Evangeliums. Woher kommt aber die Kraft zum Martyrium, das sich auf verschiedene Weise äußern kann?

3. Der Heilige Geist und das Martyrium

Die Kraft zum Martyrium ist eine Gabe des Heiligen Geistes, denn der Geist selbst legt Zeugnis von Jesus Christus ab: »Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch vom Vater aus senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, dann wird er Zeugnis für mich ablegen« (Joh 15,26). Die johanneischen Parakletsprüche (14,16f.; 14,26; 15,26f.; 16,7–11; 16,13ff.) sind deutliche Hinweise darauf, daß der Geist die Christen in ihrem Glaubenszeugnis, das bis zum Martyrium gehen kann, stärkt. Der Heilige Geist ruft den einzelnen Gläubigen wie auch die Kirche als Glaubensgemeinschaft in den Zeugenstand. Das Zeugnis, zu dem der Heilige Geist befähigt und verpflichtet, betrifft also nicht nur den einzelnen, sondern ist auch eine Herausforderung an die Kirche. In Verfolgungszeiten zeigt sich dies besonders deutlich. Jesus selbst hat seinen Jüngern extreme Verfolgungen bis zum gewaltsamen Tod angesagt (vgl. Mk 8,34ff.; 10,33–40; Lk 14,26f.; Joh 9,22; 12,42). »Gewiß wird man sich vor einer einseitigen Apotheose der Zeit der Verfolgungen als der ›Zeit der Kirche‹ hüten müssen, dennoch läßt sich das Zeugnis für die Kraft des Geistes von Leiden und Verfolgungen nicht trennen.«[10]

Nachfolge Jesu bis in den Tod wird dem immer noch der Sünde unterworfenen Jünger Jesu nur im Heiligen Geist möglich. Deshalb fordert Jesus die Apostel vor seiner Himmelfahrt auf: »Geht nicht weg von Jerusalem, sondern wartet auf die Verheißung des Vaters, die ihr von mir ver-

nommen habt« (Apg 1,4). Die Verheißung des Vaters ist der Heilige Geist, der die Jünger zu Zeugen Jesu macht bis an die Grenzen der Erde (vgl. Apg 1,8). Nachfolge Jesu, Annahme des Kreuzes, Selbstverleugnung (vgl. Mk 8,34ff.) sind Geistereignis. Darauf weist schon die frühchristliche Martyriumstheologie hin. Stephanus ist erfüllt vom Heiligen Geist und sieht »den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen« (Apg 7,55f.). Der Märtyrerbischof Ignatius schreibt an die Römer: »Meine Liebe ist gekreuzigt, und in mir ist kein Feuer, das an der Materie Nahrung sucht, vielmehr ein lebendiges Wasser, das in mir redet und zu mir spricht: Komm her zum Vater!«[11] Das »lebendige Wasser« ist Bild für den Heiligen Geist (vgl. Joh 4,10ff.; 7,37ff.). Martyrium geschieht in der Kraft des Geistes und ist zugleich Frucht des Geistes.

4. Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus

Die christliche Theologie des Martyriums ist gespeist vom Blick auf Jesu Tod und Auferstehung. Mit und in Jesus Christus ist das Reich Gottes den Menschen nahe gekommen. Jesus ruft zu Umkehr und Glaube auf: »Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15). Das Reich Gottes setzt sich aber nicht gradlinig durch, sondern stößt auf Widerstände. Jesus hat die Ablehnung seiner Botschaft deutlich erfahren. So wird er schließlich zum geschlagenen Knecht Gottes (vgl. Jes 50,4–9; 52,13–53,12; Mt 26,31). »Jesus bleibt seiner Botschaft treu und zeigt dadurch, daß sie über seinen Tod hinaus gilt. Er gehört in die Reihe der Märtyrer; doch unterscheidet er sich von allen anderen durch sein Selbstverständnis, der letzte, endzeitliche Bote Gottes zu sein, mit dessen Wirken die Herrschaft Gottes beginnt.«[12]

Die meisten frühchristlichen Deutungen des Martyriums sind verankert in der Gemeinschaft zu Christus, die das christliche Zeugnis bis in den Tod begründet. Ein schönes Beispiel dafür findet sich im *Polykarpmartyrium*. Als Polykarp in die Arena von Smyrna geführt wird, ermahnt ihn der Prokonsul eindringlich: »Schwöre, und ich lasse dich frei, lästere Christus!« Polykarp aber antwortet: »Sechsundachtzig Jahre diene ich ihm, und er hat mir kein Unrecht zugefügt; wie kann ich da meinen König lästern, der mich gerettet hat?«[13]

Die Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus ist grundgelegt in der Taufe, die den Christen dem Tod und der Auferstehung Jesu gleichgestaltet und ihn in die Nachfolge Jesu ruft. Das Martyrium ist Aufgipfelung dieser in Taufe und Firmung grundgelegten Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus. Im Martyrium findet die eucharistische Gemeinschaft mit Christus ihre Vollendung. Paulus spricht von seiner Sehnsucht

nach der vollen Gemeinschaft mit Christus: »Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen. So hoffe ich, auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen« (Phil 3,10f.). In der Gemeinschaft mit Jesus Christus ist die christliche Hoffnung auf das unverlierbare ewige Leben begründet, so daß die Kreuzesnachfolge dem Jünger Jesu eine beglükkende Zukunft eröffnet, denn sie ist Weg in die Auferstehung. Paulus spricht im Römerbrief von dieser Glaubensgewißheit: »Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns? Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? ... Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? ... Doch all das überwinden wir durch den, der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiß: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn« (Röm 8,31–39). Für die urchristliche Martyriumstheologie ist »Christus das Leben und Sterben Gewinn« (Phil 1,21).

5. Das unblutige Martyrium

Martyrium als Zeugnis für die Wahrheit und Nachfolge Jesu ist nicht auf die gewaltsame und blutige Hingabe des Lebens beschränkt. Nach dem Ende der Christenverfolgungen stellte sich der Alten Kirche die Frage, wie der Gedanke des Martyriums unter geänderten politischen Bedingungen weitergeführt werden könne. Zwei Zeugnisse aus dem 4. Jahrhundert, in dem das Christentum unter Konstantin begünstigt und schließlich unter Theodosius I. zur Staatsreligion (380) wurde, sollen hier angeführt werden.

Martin von Tours ist bekanntlich der erste, der als Heiliger verehrt wird, obwohl er nicht das Martyrium erlitten hat. Sulpicius Severus († um 420), dem wir die *Vita Sancti Martini* verdanken, sah sich vor die schwierige Aufgabe gestellt, einen Heiligen zu würdigen, der nicht als Märtyrer gestorben ist. Im zweiten Brief, der an den Diakon Aurelius gerichtet ist, schreibt er: »Er (Martin) hatte nun allerdings derartiges (das Martyrium) nicht zu erdulden, vollbrachte aber doch ein unblutiges Martyrium. Denn welche Bitterkeit menschlicher Schmerzen hat er nicht in der Hoffnung auf das ewige Leben ertragen, Hunger, Nachtwachen, Blöße, Fasten, neidisches Übelwollen, böswillige Verfolgung, Pflege von Kranken, bange Sorge um Gefährdete? Wer hätte Leid empfunden, ohne

daß er mitgelitten? Wer gab Ärgernis, ohne daß es ihm auf der Seele brannte? Wer ging verloren, ohne daß er darüber seufzte? Dazu kommen seine mannigfachen täglichen Kämpfe gegen die gewalttätige Bosheit der Menschen und Teufel. Seine sieghafte Kraft, seine beharrliche Geduld und sein ausdauernder Gleichmut errangen immer die Oberhand, mochte er auch noch so viele Angriffe zu bestehen haben.«[14] Kurz gesagt: »Denn wenn er auch infolge der Zeitverhältnisse nicht Märtyrer werden konnte, so wird ihm doch der Ruhm eines Märtyrers nicht entgehen; seiner Sehnsucht und seiner Tugend nach hätte er ja Märtyrer sein können und wollen.«[15]

Hugo Rahner hat in seiner Dokumentensammlung zum Thema: »Kirche und Staat im frühen Christentum« die Streitschrift des Bischofs Hilarius von Poitiers († 367) gegen Kaiser Konstantius II. unter die Überschrift gestellt: »Martyrium ohne Blut«. In dieser polemischen Schrift (360/61) tritt Hilarius auf gegen einen Kaiser, der der Kirche ein homöisches Glaubensbekenntnis (der Sohn ist dem Vater nicht wesensgleich, sondern nur in allem gleich) verordnet hatte.[16] Für Hilarius ist die Zeit gekommen, den Glauben des Konzils von Nikaia (325) an die Homousie (Wesenseinheit/Wesensgleichheit) von Vater und Sohn unerschrocken noch einmal zu verteidigen. Seinen Mitbischöfen in Gallien ruft er laut zu: »Kommt, wir wollen unser Leben opfern für die Schafe, denn die Räuber sind eingebrochen, und es geht ein brüllender Löwe um. Kommt, mit solchem Ruf wollen wir dem Martyrium entgegeneilen ... Wir wollen keine Angst haben vor dem, der den Leib töten kann, aber nicht die Seele. Wir fürchten nur den, der den Leib und die Seele in die Hölle stürzen kann ... Mit Christus wollen wir sterben, damit wir mit Christus herrschen.«[17] Stellvertretend für viele andere Zeugnisse bis in unsere Tage stehen diese beiden Texte dafür, daß Martyrium als konsequente Nachfolge Jesu verschiedene Formen annehmen kann. Von daher ist verständlich, daß gegenwärtig das Postulat einer offenen Martyriumstheologie gestellt wird.[18]

6. Elemente einer Theologie des Martyriums in der Nachfolge Jesu

a. Die christliche Märtyreridee gründet in der Nachfolge Jesu. Vom Jünger wird verlangt, daß er in unausweichlichen Konfliktsituationen aus unbedingter Treue zu seinem Meister zur Hingabe seines Lebens bereit ist. »Aus diesem Kern entwickelte sich mit Bezug auf den Tod und die Auferstehung Jesu unter dem Einfluß jüdischer und hellenistischer Gedanken die christliche Theologie des Martyriums, wobei die der griechisch-römischen Umwelt entstammenden Ideen zu einem großen Teil

über das hellenistische Judentum an das Christentum vermittelt wurden.«[19] Das Beispiel und Vorbild Jesu, seine Liebe »bis zur Vollendung« (Joh 13,1), seine Hingabe des Lebens im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters und zum Heil der Welt sind für den Jünger immer wieder Triebkraft, furchtlos das eigene Leben zu verlieren, um es neu in Gott zu gewinnen.

b. Es hat zwar von Anfang an Christen gegeben, die bewußt die Aufmerksamkeit der staatlichen Behörden auf sich gelenkt haben, um so zu Märtyrern zu werden. Tertullian berichtet, daß Christen die Grausamkeit ihrer Gegner aus freien Stücken herausforderten, daß sämtliche Gläubige von Ephesus sich bei Arrius Antoninus, dem Prokonsul Asiens, eingestellt hätten, um gemeinsam für ihren Glauben zu sterben.[20] Dennoch hat die Kirche den Drang nach dem Martyrium nicht gefördert. Hervorragende Christen haben sich dem Zeugentod durch Flucht entzogen oder ein solches Entweichen gebilligt. Herrschende Meinung während der altkirchlichen Christenverfolgungen war: Man dürfe zwar den Glauben nicht verleugnen, solle aber die Gefahr des blutigen Glaubenszeugnisses nicht suchen, sondern ihr aus dem Wege gehen.[21]

c. Von Tertullian stammt das berühmte Wort: »Semen est sanguis Christianorum« (»ein Same ist das Blut der Christen«).[22] Das Geheimnis der raschen und unaufhaltsamen Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten, in denen es keinen Rechtsstatus hatte und oftmals blutig verfolgt wurde, liegt in der Bereitschaft von Christen, für die Wahrheit ihres Glaubens Zeugnis bis zur Hingabe des Lebens abzulegen. Martyrium ist die Besiegelung des Glaubens »an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat« (Gal 2,20). Die Weitergabe des Glaubens heute und das zentrale Anliegen der (Neu-)Evangelisierung sind zuinnerst mit der Bereitschaft der Christen verknüpft, von ihrem Glauben Zeugnis und Rechenschaft (vgl. 1 Petr 3,15) vor der Welt zu geben, die Christus als das Heil aller Menschen nicht oder nicht mehr kennt. Der Zeuge muß aber, um glaubwürdig zu sein, mit seinem ganzen Leben für Jesus Christus und die Botschaft vom Reich Gottes als Reich der Wahrheit und des Lebens, der Heiligkeit und der Gnade, der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens einstehen. Dabei steht er nicht allein, sondern ist in die Glaubensgeschichte und das Glaubenszeugnis der Kirche eingebettet.[23]

d. Seit ungefähr dreißig Jahren wird in der Forschung eine »historische Engführung des Märtyrerbegriffs« beklagt. »Der christliche Märtyrerbegriff hat eine lange Vorgeschichte, die einerseits auf anthropologischen Deutungen des Heldentodes in unterschiedlichen Weltanschauungen und Philosophien basiert, andererseits Züge der begrifflichen Präzisierung mit ausschließender Tendenz aufweist.«[24] Die sogenannte »Engfüh-

rung« geht von der religiösen Reduzierung (Ausschluß aller nicht-religiösen Deutungen des Martyriums, so daß z.B. Sokrates nicht Märtyrer genannt werden kann) über die christliche Reduzierung (keine Märtyrer außerhalb des Christentums) schließlich zur konfessionellen Märtyrerverehrung in der katholischen Kirche. Das Unbehagen an dieser historischen Engführung des Märtyrerbegriffs hat dazu geführt, daß inzwischen für eine gewisse Erweiterung des traditionellen Begriffs des Martyriums plädiert wird. Ansätze dazu sind bereits in der mittelalterlichen Theologie festzustellen. Karl Rahner, der sich für eine gewisse Ausweitung des traditionellen Martyriumsbegriffs einsetzt, beruft sich dabei auf Thomas von Aquin: »Thomas sagt in IV. Sent. dist. 49 q.5 a.3 qc.2 ad 11, durch einen Tod, der eine deutliche Beziehung auf Christus hat, sei einer ein Märtyrer, wenn er die Gesellschaft (*res publica*) verteidige gegen die Angriffe ihrer Feinde, die den christlichen Glauben zu verderben trachten, und in dieser Verteidigung den Tod erleide. Die Verderbnis des Glaubens Christi, gegen die sich ein solcher Verteidiger der Gesellschaft wehrt, kann sich selbstverständlich auch auf eine einzelne Dimension der christlichen Überzeugung beziehen, weil ja sonst auch das passive Erdulden des Todes um einer einzelnen christlichen und sittlichen Forderung willen nicht Martyrium genannt werden dürfte.«[25] Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß von der Befreiungstheologie ein erweiterter Begriff des Martyriums postuliert wird. Martyrium in der Nachfolge Jesu kann auch eine soziale Dimension annehmen. Den Einsatz für das Leben der Armen und für soziale Gerechtigkeit haben lateinamerikanische Freiheitskämpfer oft mit dem eigenen Leben bezahlt. Befreiungstheologen wie Jon Sobrino und Leonardo Boff sprechen auch ihnen den Ehrennamen »Märtyrer« zu. »Deshalb sind all diejenigen, die für die Wahrheit, Gerechtigkeit und den Frieden ihr Blut vergossen haben, unabhängig von den ideologischen Vorzeichen, unter denen dies geschah, wahre Märtyrer im vollen Sinn des Wortes, die Werke der Tugend im Geiste Christi vollbracht haben. Sie sind zwar keine Märtyrer für den christlichen Glauben, sie sind auch keine Helden, die die Kirche für sich in Anspruch nehmen kann; aber sie sind Märtyrer für das Reich Gottes, Märtyrer für jene Sache, die auch die Sache des Sohnes Gottes war, als er unter uns weilte. In der Geschichte der Menschheit tragen sie zu der Verwirklichung der Politik Gottes bei.«[26] Die erwähnten Versuche einer Begriffserweiterung des Martyriums müssen theologisch und spirituell diskutiert und weitergeführt werden. Sie haben »eine sehr konkrete praktische Bedeutung für ein Christentum und eine Kirche, die ihrer Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt sich bewußt sein wollen«.[27] Beim Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden sind die Kirche und die Gläubigen in der Nachfolge Jesu in die Martyria gerufen.

Anmerkungen

1 Origenes, *Dialektos* 24 (SC 67, 102).
2 Vgl. H. Crouzel, Origène. Paris/Namur 1985, S. 57ff.
3 Vgl. Th. Baumeister, Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums (= Traditio Christiana 8). Frankfurt a.M. 1991.
4 Ignatius v. A., *An die Römer* 4,1.
5 *Polykarpmartyrium* 1,2.
6 Ebd., 19,1.
7 Vgl. Th. Baumeister, Die Anfänge der Theologie des Martyriums (= Münsterische Beiträge zur Theologie 45). Münster 1980, S. 1ff.
8 *Polykarpmartyrium* 5,1.
9 Vgl. H. Crouzel, a.a.O., S. 183.
10 Chr. Schütz, Einführung in die Pneumatologie. Darmstadt 1985, S. 297f.
11 Ignatius v. A., a.a.O., 7,2.
12 Th. Baumeister, Die Anfänge, a.a.O., S. 70f.
13 *Polykarpmartyrium* 9,3.
14 Sulpicius Severus, 2. Brief, Nr. 12 (SC 133, 330).
15 Ebd., Nr. 9 (SC 133, 328).
16 Vgl. M. Figura, Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers (= Freiburger Theologische Studien 127). Freiburg 1984, bes. S. 308ff.
17 Hilarius v. Poitiers, *Liber in Constantium Imperatorem* 1 (SC 334, 166ff.).
18 Vgl. E. Christen, Art. »Martyrium III/2«, in: *Theologische Realenzyklopädie* 22 (1992), S. 216ff.
19 Th. Baumeister, Die Anfänge, a.a.O., S. 5.
20 Tertullian, *Ad Scapulam* 5 (CCL 2, 1131f.).
21 Stellenangaben bei H. Paulsen, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief (= Handbuch zum NT 18: Die Apostolischen Väter II). Tübingen 1985, S. 73f.
22 Tertullian, *Apologeticum* 50,13 (CCL 1, 171). Vgl. dazu C. Moreschini, Aspetti della dottrina del martirio in Tertulliano, in: E. Romero-Pose (Hrsg.), PLÉROMA. Salus carnis (Festschrift A. Orbe SJ). Santiago de Compostela 1990, S. 353–368.
23 Vgl. H.U. von Balthasar, Martyrium und Mission, in: Ders., Neue Klarstellungen (= Kriterien 49). Einsiedeln 1979, S. 158–173.
24 E. Christen, a.a.O., S. 216.
25 K. Rahner, Dimensionen des Martyriums, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 16. Zürich/Einsiedeln/Köln 1984, S. 298f.
26 L. Boff, Martyrium. Versuch einer systematischen Reflexion, in: *Concilium (D)* 19 (1983), 176–181, hier: S. 180.
27 K. Rahner, a.a.O., S. 299.

Hans-Bernhard Wuermeling · Erlangen

Zur Euthanasie in neuer Dringlichkeit

Nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches war in Deutschland angesichts der Tötungsaktionen der Nationalsozialisten jede Diskussion über Euthanasie unmöglich geworden. So groß waren Beschämung und Verunsicherung, daß zur Beantwortung neu auftretender und nicht mehr abweisbarer Fragen im Zusammenhang mit der Sorge für die Sterbenden auf Lösungen aus dem Ausland zurückgegriffen werden mußte. So wurde versucht, auch nur den Anschein zu vermeiden, als hätte das, womit man sich beschäftigt, Sterbehilfe, auch nur den geringsten Zusammenhang mit dem, was zuvor in Deutschland geschehen war. Die Richtlinien der Bundesärztekammer für die Sterbehilfe von 1979 (*Deutsches Ärzteblatt* 76, S. 957–960) wurden deshalb ausdrücklich in Übereinstimmung mit den »Richtlinien der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaft zur Sterbehilfe« formuliert und unterschieden sich substantiell nicht von dem schweizerischen Vorbild. Sie verpflichteten den Arzt, auch den *Sterbenden* bis zu seinem Tode mit Handlung, Beistand und Pflege zu helfen, verpflichteten ihn aber nicht, nun auch alle der Lebensverlängerung dienenden therapeutischen Maßnahmen einzusetzen, wenn bestimmte Umstände eingetreten wären (irreversibler Verlauf des Grundleidens mit infauster Prognose und keine Aussicht auf bewußtes und umweltbezogenes Leben mit eigener Persönlichkeitsgestaltung). Im übrigen verweisen sie auf das klare strafrechtliche Verbot gezielter Lebensverkürzung.

Um zu verstehen, was es mit dem neu Dringlichen in der Frage der Sterbehilfe auf sich hat, bedarf es eines kurzen Rückblicks auf ärztliche Traditionen, einer Betrachtung der neuen medizinischen und demokratischen Gegebenheiten und der aufmerksamen Feststellung eines Wandels der Bewertung des Lebens.

Hans-Bernhard Wuermeling, *Jahrgang 1927, Promotion 1953, Habilitation 1966, ist seit 1973 Ordinarius für Humanmedizin an der Universität Erlangen-Nürnberg und Direktor des dortigen Instituts für Rechtsmedizin.*

1. Ärztliche Traditionen

Weil der Arzt sich als Heilkundiger verstand, lehnten es Hippokrates und seine Jünger ab, sich mit Unheilbaren und Sterbenden zu beschäftigen. Bei ihnen gab es nichts zu heilen. Auf diese Weise konnte man sich auch deutlich von Scharlatanen und Kurpfuschern abgrenzen, die die Hoffnung der Unheilbaren und Sterbenden betrügerisch ausbeuteten. Schließlich vermied man so auch die Situation, in denen man etwa um die Gabe eines tödlichen Giftes gebeten werden könnte. Allerdings überließen die Ärzte eben auch Unheilbare und Sterbende ihrem Schicksal – oder eben nichtärztlicher Barmherzigkeit. Die ärztliche Beschäftigung mit Sterbenden beginnt erst im Anfang des 19. Jahrhunderts. Philanthropische Ärzte wollten auch den »Ärmsten der Armen« mit den immer erfolgreicheren Mitteln der jetzt naturwissenschaftlich begründeten Medizin Linderung und Hilfe bringen. Sie haben sich aber heftigem Widerstand und Anfeindungen ihrer traditionell denkenden Kollegen ausgesetzt. Hufeland warnte sie, daß sie auch bei besten Absichten in Versuchung geraten könnten, statt die Leiden zu bekämpfen, die Leidenden zu beseitigen. Wenn der Arzt sich ein Urteil anmaßte über den Wert oder Unwert eines Lebens (1824!) und die Grenze zum Töten »auch nur eine Linie breit« überschreite, werde er zum »gefährlichsten Mann im Staat«.

Tatsächlich wurde die Forderung, der Arzt müsse Töten dürfen – oder einfach müsse auch Töten – dann in zunehmenden Maße erhoben. Sie wurde zunächst nur mit einem Mitleid mit dem an seinem lebensunwerten Leben leidenden Kranken begründet. Später kam unverhüllt hinzu, des Kranken Leben sei für die Gesellschaft unwert, so etwa bei Binding und Hoche (*Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, 1921), die dem Euthanasiegedanken in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg zur Zustimmung verhalfen und so zu Wegbereitern der Nationalsozialisten wurden.

Von der Mehrheit der Ärzte wurde am hippokratischen Tötungsverbot allerdings grundsätzlich festgehalten. Doch wurde Einhaltung des an sich ganz klaren Prinzips mit der zunehmenden Beschäftigung mit Unheilbaren und Sterbenden, wie von Hufeland vorausgesehen, immer schwieriger. Es wurde auch stillschweigend dagegen verstoßen, im allgemeinen unter Berufung auf das ärztliche Gewissen, jedoch gewöhnlich ohne ausdrückliche Reflexion darüber, wie und woran dieses Gewissen orientiert werden sollte. Die anfangs erwähnten schweizer und deutschen Richtlinien sind erste Versuche, verbindliche Maßnahmen zu setzen. Doch sind inzwischen Entwicklungen eingetreten, die eine intensivere Auseinandersetzung mit der Frage der Sterbehilfe erfordern.

2. Neue medizinische Gegebenheiten

Insbesondere die Intensivmedizin lieferte wirksame Verfahren, Verletzten und Kranken trotz des Ausfalls einzelner Organsysteme nicht nur Überleben an sich möglich zu machen, sondern damit zugleich Chancen einer Heilung wahrzunehmen: wenn es gelingt, die ausgefallene Atmung maschinell zu ersetzen, dann ist der sonst unmittelbar folgende Tod vermieden und Zeit zur Heilung gewonnen. Doch muß dieser Ersatz so schnell beginnen, daß weder Zeit noch Möglichkeit einer vorherigen Diagnose und Prognose bleibt. Erst später mag sich herausstellen, daß die Beatmung zwar lebenserhaltend ist, aber von vorneherein keine Heilungschancen gegeben waren. Dies wissend hätte man keine Beatmung begonnen. Sie aber zu beenden, führte in sittliche und juristische Schwierigkeiten.

Ein maßgeblicher Versuch, diese zum umgehen, war der eines Ad hoc-Committees der Harvard Medical School. Es geht davon aus, daß die Beendigung lebenserhaltender Maßnahmen dann keine Tötung sein könne, wenn sie einen bereits Toten betreffe. Deshalb suchte man nach einer Möglichkeit, den Tod auch unter künstlicher Beatmung festzustellen und fand diese mit den Kriterien des Hirntodes. So richtig das war, so lag den Überlegungen des Harvard-Committees dennoch ein gefährlicher gedanklicher Fehler zugrunde, nämlich davon auszugehen, daß der, dem nicht mehr zu helfen sei, deswegen bereits tot sei. Damit geriet man in die Nähe von Hoche, der von unheilbaren Geisteskranken als »leeren Menschenhülsen« sprach.

Die Frage des Abschaltens künstlicher Beatmung in der Intensivmedizin ist aber nur paradigmatisch für die Frage des Nichteinsetzens oder Entzuges lebenserhaltende Maßnahmen in allen Bereichen der Medizin und nicht lösbar ohne Wertungen, vor denen man sich in Erinnerung an den Begriff des lebensunwerten Lebens verständlicherweise scheut. Darum wird für den Arzt eine differenziertere Betrachtung erforderlich.

3. Neue demografische Gegebenheiten

Mit der durch die Erfolge der modernen Medizin erheblich angestiegenen Lebenserwartung der Menschen und mit der tiefgreifenden Änderung des reproduktiven Verhaltens ist es zu einer – sich gegenwärtig noch weiter steigenden – Überalterung unserer Bevölkerung gekommen. Darum wächst der »Bedarf« an Euthanasie. Im mikrosozialen Bereich belastet etwaige Pflegebedürftigkeit der Eltern eine immer kleiner werdende Zahl von Kindern. Die Jungen werden der unzumutbar erscheinenden

Lasten wegen und die Alten aus Angst davor, verlassen zu werden, wenigstens auf Verlangen eine Tötung zu akzeptieren mehr geneigt sein. Im makrosozialen Bereich führt die Überalterung zur Unterversorgung der Alten und zu Überlastung der Jungen, Probleme die mit der Zulassung einer Tötung auf Verlangen – ökonomisch betrachtet – entschärft werden könnten. Dies schafft politischen Druck zugunsten der Euthanasie.

4. Wandel in der Bewertung des Lebens

Schließlich hat eine tiefgreifende Neubewertung des Lebens stattgefunden, das nicht mehr an sich, sondern nur noch mit seiner Qualität zusammen beurteilt wird. Wenn Francis Bacon Shakespeare's *Hamlet* variiert: »To be happy or not to be all, that ist the question«, dann drückt er damit ebenso wie heute Ärzte mit dem Satz: »Es kommt nicht darauf an, dem Leben Jahre, sondern den Jahren Leben zu geben« aus, daß die Bedeutung der Lebensqualität der des Lebens nicht länger nachsteht. Gesundheitsökonomische Berechnungen arbeiten deshalb mit einer (mit bestimmtem ökonomischem Aufwand verlängerbaren) nach Lebensqualität gewichteten Lebenszeit (QUALY, QUality-Adjusted-Life-Years). Diese kann im Prinzip dann negative Werte annehmen, wenn die Lebensqualität eine bestimmte Grenze unterschreitet. Die logische Konsequenz solcher Überlegungen ist der Tod, wobei zunächst offen bleibt, ob dieser nur zuzulassen oder herbeizuführen ist.

5. Neue Dringlichkeit der Euthanasiefrage

Das Problem der Euthanasie stellt sich also heute einer Ärzteschaft ohne hierzu genügend durchdachte und gesicherte Traditionen in einer in gefährlicher Tötungsnähe operierenden Medizin und in einer durch Überalterung überforderten Gesellschaft sowie angesichts einer mehr qualitätsorientierten Bewertung des Lebens in neuer Dringlichkeit. Der Lösungsversuch des australischen Philosophen und Bioethikers Peter Singer, nämlich das »Tabu« der Heiligkeit des Lebens als unverbindliches jüdisch-christliches Erbe aufzugeben und im übrigen zwischen Töten und Sterbenlassen sittlich nicht mehr zu unterscheiden, wenn letzteres zulässig sei, spricht viele Menschen an. Singer spricht für sie endlich klar aus, was sie dumpf fühlen mögen, und was sie denken, tun und handeln würden, wenn sie denken könnten.

Es wird deshalb darauf ankommen, in der Auseinandersetzung um die Heiligkeit des Lebens und das Tötungsverbot den Unterschied zwischen

Töten und Sterbenlassen klar herauszuarbeiten und als unterscheidbar zu vermitteln. Die Leugnung oder Verwischung dieses Unterschiedes ist, wie die Entwicklung in Holland deutlich macht, das Einfallstor für eine neue Ausbreitung neuer sogenannter Euthanasie.

6. Töten oder Sterbenlassen

Lebensrecht ist im engeren Sinne defensiv. Es soll jeden davor schützen, getötet zu werden. Die gesellschaftliche Antwort darauf ist das Tötungsverbot. Es gilt – abgesehen von den hier nicht zu betrachtenden traditionell diskutierten Ausnahmen der Todesstrafe, der Notwehr und des Krieges – unbedingt und absolut.

In einem weiteren Sinne erst gibt Lebensrecht auch den Anspruch auf die Mittel zum Leben. Die gesellschaftliche Antwort ist das Gebot der Solidarität, der Hilfe füreinander. Das Solidaritätsgebot verleiht aber keinen unbedingten und absoluten Anspruch auf Hilfe, sondern nur in den Grenzen der Subsidiarität und darüber hinaus natürlich im Rahmen des Verfügbaren. Der Anspruch auf die Mittel zum Leben beschränkt sich also auf das Verhältnismäßige und Angemessene.

Daraus folgt, daß, wenn auch das Töten verboten ist, das Sterbenlassen dann durchaus sittlich sein kann und keinesfalls einer Tötung gleichkommt, wenn die Mittel, um das Sterben zu verhindern, unverhältnismäßig oder unangemessen wären. Das ist alte moraltheologische Lehre.

Doch wurde die Verhältnismäßigkeit bisher in erster Linie als eine Qualität des Mittels selbst angesehen. Das, worauf sich Verhältnismäßigkeit beziehen soll, schien selbstverständlich und blieb weitgehend undifferenziert und ungesagt.

Worauf es aber ankommt, ist das Verhältnis des Mittels (das etwa zur Lebensverlängerung eingesetzt wird) zum Ziel, das damit erreicht werden soll und kann. Verhältnismäßigkeit ist immer eine Funktion von zwei Variablen, hier also dem Mittel und dem erreichbaren Ziel. Eine Lebenserhaltung um jeden Preis, darüber besteht weitgehend Einigkeit, ist unverhältnismäßig. In der Beschreibung des erreichbaren Zieles gehen nun aber unvermeidlich Elemente von Lebensqualität ein. Das sind mindestens zum Teil nicht mehr allein medizinisch beurteilbare Wertungen, die der Arzt lieber vermeidet, oft aber nicht vermeiden kann.

Da wäre es am einfachsten, diese Wertungen dem Patienten selbst zu überlassen. Doch tritt die Frage oft erst auf, wenn der Patient nicht mehr mitreden kann. Viele Menschen wollen deshalb bereits in gesunden Tagen dem Arzt ihre Wertvorstellungen entsprechende Vorschriften machen (Patientenverfügung, living will). Doch ist für sie die etwa tatsäch-

lich eintretende Situation mit ihren Notwendigkeiten und Chancen kaum vorhersehbar. Aber sie können sich gegebenen Falles dem Arzt gegenüber vertreten lassen, so wie dies etwa die »christliche Patientenverfügung«[1] vorsieht, die, wenn es soweit ist, ein Sterbenlassen ermöglicht. Sie bildet einen Beitrag zu dem, was erforderlich ist, damit wir angesichts neuer medizinischer und demografischer Gegebenheiten nicht erneut der Versuchung einer »Kultur des Todes« durch Euthanasie anheimzufallen: zu der Kunst des Sterbenlassens, um den die alte *ars moriendi* zu erweitern wäre. Für den Arzt sind die Grundlagen heute gelegt, indem er auch dem Unheilbaren und Sterbenden gegenüber zur Hilfe verpflichtet wurde, die weder darin bestehen kann, das Leben rücksichtslos und um jeden Preis zu verlängern, noch darin, das Sterben zu fördern oder gar den Tod herbeizuführen. Vielmehr wird es Aufgabe des Arztes sein, seinem Kranken bis zu dem für niemand verfügbaren Tod ein Leben in Würde möglich zu machen.

Dazu werden Palliativmedizin und Hospizbewegung Beiträge leisten. Allerdings wird der Übergang einer lebenserhaltenden Behandlung zum Sterbenlassen mit den auch dann noch gebotenen ärztlichen Hilfen große intellektuelle und sittliche Ansprüche stellen, und Streit und Mißverständnis werden sich dabei nicht vermeiden lassen. Versuche, den Verzicht auf lebenserhaltende Behandlungen bei schwer mißgebildeten Neugeborenen (Deutsche Gesellschaft für Medizinrecht) und den Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen bei Menschen im »chronischen vegetativen Status« (Schweizerische Akademie der medizinischen Wissenschaft) im Sinne dieser Ausführungen eingrenzend zu regeln, sollten bekannt und verständlich gemacht werden.

Einen Teil der Furcht des Menschen vor dem Sterben kann die Medizin durch das glaubwürdige Versprechen und die tatsächliche Durchführung einer Sterbebegleitung bis zum Tode unnötig machen. Gelänge das, dann wäre diesem Teil der Sterbeangst als einer der treibenden Kräfte für den falschen Ausweg durch Töten wahrhaft menschlich begegnet.

Anmerkungen

1 In einem von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern herausgegebenen Formular kann der Leser für den Fall, »daß ich [...] aufgrund von Bewußtlosigkeit oder Bewußtseinseintrübung durch Krankheit, Unfall oder sonstige Umstände nicht mehr in der Lage bin, meinen Willen zu äußern« verfügen:

»Solange eine realistische Aussicht auf Erhaltung eines erträglichen Lebens besteht, erwarte ich ärztlichen und pflegerischen Beistand unter Ausschöpfung der angemessenen Möglichkeiten.

Dagegen wünsche ich, daß lebensverlängernde Maßnahmen unterbleiben, wenn medizinisch eindeutig festgestellt ist,
- daß ich mich unabwendbar im unmittelbaren Sterbeprozeß befinde, bei dem jede lebenserhaltende Therapie das Sterben oder Leiden ohne Aussicht auf Besserung verlängern würde, oder
- daß keine Aussicht auf Wiedererlangung des Bewußtseins besteht, oder
- daß aufgrund von Krankheit oder Unfall ein schwerer Dauerschaden des Gehirns zurückbleibt, oder
- daß es zu einem nicht behandelbaren, dauernden Ausfall lebenswichtiger Funktionen meines Körpers kommt.

Behandlung und Pflege sollen in diesen Fällen auf die Linderung von Schmerzen, Unruhe und Angst gerichtet sein, selbst wenn durch die notwendige Schmerzbehandlung eine Lebensverkürzung nicht auszuschließen ist. Ich möchte in Würde und Frieden sterben können, nach Möglichkeit in meiner vertrauten Umgebung.

Aktive Sterbehilfe lehne ich ab.

Ich bitte um menschliche und seelsorgliche Begleitung.«

Dieser Verfügung schließt sich eine Vollmacht an, nach der der Patient »für den Fall, daß ich außerstande bin, meinen Willen zu bilden oder zu äußern«, eine Vertrauensperson benennen und bevollmächtigen kann, »an meiner Stelle mit der behandelnden Ärztin bzw. dem behandelnden Arzt alle erforderlichen Entscheidungen abzusprechen. Die Vertrauensperson soll meinen Willen im Sinne der Patientenverfügung einbringen und in meinem Namen Einwendungen vortragen, die die Ärztin bzw. der Arzt berücksichtigen soll. Sie darf auch die Krankenunterlagen einsehen und in deren Herausgabe an Dritte einwilligen. Zu diesem Zweck entbinde ich die mich behandelnden Ärzte und deren nichtärztlichen Mitarbeiter gegenüber meiner Vertrauensperson von der Schweigepflicht.«

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

Bildung – christlich?

Akademische Reflexionen

Der Kalif Omar soll bei der Eroberung Alexandriens über die berühmte Bibliothek dort entschieden haben: Deren Inhalt sei entweder im Koran enthalten und so ihre Sammlung überflüssig – oder nicht enthalten, dann sogar schädlich. Aber was in jenem Jahre 642 dem Brand anheimfiel, waren nur noch Reste. Den größten Teil dieser unersetzlichen Schätze hatten vorher christliche Patriarchen zerstört. Sie standen der Bildung gegenüber wie Tertullian: »Was verbindet Athen und Jerusalem? Mag man, wenn man will, ein stoisches, platonisches und dialektisches Christentum aufbauen; wir bedürfen nach Christus Jesus keiner Neugier mehr, und keiner Forschung, seitdem wir das Evangelium erhalten haben. Da wir glauben, wollen wir nicht mehr darüber hinaus glauben. Das nämlich glauben wir zuerst: daß es nichts gibt, was wir noch obendrein zu glauben hätten.«[1]

Sieht man das heute noch so? Nach wie vor gibt es fromme Leute, unter den Theologen zumal, die die Verkopfung des Glaubens beklagen. Als seien auf den Bücherbrettern der Studenten nicht schon längst die alten lateinischen Wälzer kinderbuchgroßen Farbfoto-Bänden gewichen. Aber das sind die Theologen. Wie steht es mit dem normalen Christen?

1973 hat Gerhard Schmidtchen festgestellt, Katholiken läsen meßbar weniger als Protestanten, und noch 1981 war es so.[2] Sollte es sich in den Folgejahren gebessert haben – oder sind wir ganz im Gegenteil (wie Nachzügler auch sonst nicht selten) schon der Zeit voraus gewesen? Immerhin hat gleichfalls 1974 Harvey Cox die Vision verkündet, die neuen Medien könnten erreichen, »daß wir über eine Kultur hinauskommen, die vom Druck mit seinen ihm innewohnenden elitären Charakteristika beherrscht wird«.[3]

Derart demokratisch stehen Christen mit beiden Beinen in der Welt und wie alle anderen im Beruf ihren Mann/ihre Frau. Sie haben es nicht so sehr mit Gott und Welt zu tun, sondern mit ihrem Fach. Und das ist recht. Obwohl es auch dazu einen klassischen Protest gibt.

JÖRG SPLETT, *1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller) und Theologie (Karl Rahner) und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen bei Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.*

1. Menschsein statt Beruf – in Welt-Distanz?

1. »Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht, wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergoßne Lebensblut im Sande zerrinnt?« So schreibt Hölderlins Hyperion, »unter die Deutschen« gekommen, an seinen Freund Bellarmin.[4]

Doch nicht nur die Deutschen sind dessen zu schelten. Grundsätzlich notiert Blaise Pascal in seinen *Gedanken*: »Die Menschen sind gewöhnlich Dachdecker und alles Mögliche – außer auf ihrer Stube.«[5] Und er habe »häufig gesagt, daß das ganze Unglück der Menschen aus einem einzigen Umstand herrühre, nämlich daß sie nicht ruhig in einem Zimmer bleiben können« (136/139). Sah nicht auch Karl Marx alles Unglück in der beruflichen Teilung der Arbeit? Er träumte vom Ende der Subsumption »unter einen einseitigen Beruf«[6], was es »möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, mittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden« (a. a. O., S. 36).

Also gibt es kein Menschsein im Beruf? Sondern allein durch »Aussteigen« aus ihm, sei's überhaupt, sei es für Wochenenden und Urlaub? Verlangt Erziehung zum Menschsein, »Bildung statt Ausbildung«, das Absehen von jeglicher Konkretheit? Nochmals Pascal: Vom *honnête homme* soll man nicht sagen »dürfen, daß er ein Mathematiker, Prediger oder begabter Redner sei, vielmehr, daß er ein Ehrenmann ist. Nur diese allumfassende Eigenschaft gefällt mir. Wenn man einen Mann sieht und sich dabei an sein Buch erinnert, so ist das ein schlechtes Zeichen« (647/35). »Ein universaler Geist wird weder Poet noch Geometer usw. genannt. Aber er ist all das und kann über all jene urteilen« (587/34).

Solch ein Nichts-und-alles (oder Alles-nichts?) aber läßt sich mit guten Gründen eher als monströse Unmenschlichkeit bezeichnen. Leben fordert Gestalt, Gestalt besagt Kontur = Grenze und Festgelegtsein. Nicht pure »Offenheit« gewährleistet (Mit-)Menschlichkeit, sondern das Sich-Einlassen auf die konkrete Situation.

Ebenso, und hier erst recht, zeigt sich der Sachverhalt in biblisch-christlicher Perspektive. Gott schafft den Menschen nicht abstrakt »als solchen«, sondern er ruft einen jeden bei seinem Namen, und dieser Ruf bedeutet eine bestimmte, je persönliche Berufung, eine individuelle Sendung.

2. Solche Berufung indes kann man nochmals unterschiedlich verstehen. So im Sinn des »Welttheaters«. Aus dieser schon antiken Metapher, im Mittelalter ein weitverbreiteter literarischer Topos, entwickelt Pedro Calderón sein berühmtes *Auto sacramental*, das Hugo v. Hofmannsthal nachgestaltet hat. Danach wird der Mensch mit einer bestimmten Rolle betraut; doch handelt es sich nur um einen Part auf der Bühne, zwischen Kulissen aus Papier und Rupfen, in einem kurzen Spiel-als-ob. »Echt« und »real« sind Spielleiter und Spieler, das Spielen selber und der Lohn hinterher, aber nicht eigentlich das Leben auf den Brettern: Glück und Unglück, Freude, Schmerz, Erfolg und Scheitern, Arbeit, Spiel, Krieg oder Frieden, Gesundheit, Krankheit, Not und Tod.

Hat Paulus nicht den Korinthern geschrieben, die Zeit sei kurz? »Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine, wer weint, als weine er nicht, wer sich freut, als freue er sich nicht, wer kauft, als würde er nicht Eigentümer, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht; denn die Gestalt der Welt vergeht« (1 Kor 7,29–31). Doch darf man die »Freiheit eines Christenmenschen« nicht mit stoischem »Des-engagement« verwechseln.

Es gibt, dies das erste, in der Tat eine christliche Welt-Distanz und -Fremdheit. Theologen, welche sich von Nietzsche nicht an Diesseitigkeit und »Treue zur Erde« übertreffen lassen wollen, muß man auf die Bibel verweisen. Nicht erst im Neuen Testament heißt es, daß wir Fremdlinge auf Erden seien und unsere Heimat im Himmel (1 Petr 2,11; Phil 3,20); sondern schon der Psalmenbeter bekennt: »Was habe ich im Himmel außer Dir? Neben Dir erfreut mich nichts auf der Erde« (Ps 73,25). Sieht man in Gott nicht bloß das Gewicht oder die »Tiefe« des Hiesigen, sondern erahnt man nur eine Spur seiner eigenen heiligen Selbstheit, dann zeigt sich auch die Schöpfung in einem anderen Licht. »Die echt gestellte Gottesfrage zieht deshalb unweigerlich einen Bruch im menschlichen Weltverhältnis nach sich« (E. Biser).[7]

Dennoch bedingt dieser Bruch keine Miß- oder Nichtachtung der Welt, im Gegenteil. Sie gehört uns nicht, doch wurde sie uns anvertraut. Daher einerseits die Distanz, das »Als-ob-nicht«, anderseits aber der Ernst im Umgang mit ihr. Biblisch wird hier das Gleichnis von den Talenten einschlägig (Mt 25,14ff.). Doch legt das Bild eine Verkürzung im Sinne des »Welttheaters« nahe. Deutlicher abweisbar wird sie wohl im Blick auf den uns anvertrauten anderen Menschen. Besonders schön und bewegend hat das Gemeinte der Dichter Werner Bergengruen in Worte gebracht:

> »Ich bin nicht dein, du bist nicht mein.
> Keiner kann des andern sein.
>
> Hast mich nur zu Lehn genommen,
> hab zu Lehn dich überkommen.
>
> Also mags geschehn:
> Hilf mir, liebstes Lehn,
>
> daß ich alle meine Tage
> treulich dich zu Lehen trage
>
> und dich einstmals vor der letzten Schwelle
> unversehrt dem Lehnsherrn wiederstelle.«[8]

Was aber für die Berufung zum Hüter des Bruders wie der Schwester gilt, das gilt nicht minder für den Beruf zum Dienst in der Gemeinschaft. Keineswegs also handelt es sich hierbei nur um Prüfungsaufgaben ohne Eigenbedeutung, vielmehr besitzen die Dinge selbst Gewicht und Gültigkeit; Gott hat sie geschaffen, »damit sie seien« (Weish 1,14). Und der Mensch soll den Geschöpfen gegenüber sich als »Mitarbeiter Gottes« (Gen 2,15; 1 Kor 3,9; 3 Joh 8) wissen.

2. Dienst der Wissenschaft

1. Diese Mitarbeit wird seit Neuzeitbeginn vor allem wissenschaftlich betrieben. Descartes, mit dessen Namen dies Programm verbunden ist, ging es nicht zuletzt um eine größere Effizienz der Heilkunst. Selbst von nicht robuster Gesundheit, war er mißtrauisch gegenüber dem tradierten Qualitätendenken und hoffte, durch eine Physikalisierung der Medizin den Körper besser in die Hand zu bekommen, um so ein längeres Leben garantieren zu können. (In einer Antwerpener Zeitung war zu seinem Tod im Februar 1650 zu lesen, daß in Schweden ein Narr gestorben sei, der sagte, er könne so lang leben, wie er wolle.[9])

Sosehr es jedoch bei diesem Einsatz um den Menschen ging, so sehr lag es offenbar in dessen Konsequenz, vom Menschen, gar vom Einzelmenschen, abzusehen. Meß- und zählbar, vor allem voraussagbar sind Naturdaten, nicht das Verhalten von Freiheit. Und während sich für einen Deutsch-Aufsatz unter Umständen alle möglichen Benotungen beibringen lassen, ist es nicht so bei einem Diktat oder einer Mathematikarbeit. Oder: Physiker verstanden sich auf ihren Weltkongressen über alle ideologischen Schranken hinweg, was mancher stolz den Geisteswissenschaftlern, erst recht Philosophen und Theologen vorhielt.

Man kann demnach die Verwissenschaftlichung von Welt und Leben auch als ihre Vereindeutigung fassen. Eine vereindeutigte Sprache heißt »Terminologie«, und Termini in Reingestalt wären chemische Formeln oder logische Terme. Nun aber gibt es solches, das sich nicht derart vereindeutigen läßt: etwa das Da- oder Daß-sein als solches (welches Wittgenstein das Mystische genannt hat[10]); das Wer- = Personsein des Menschen (das wir sorglich von der ihrerseits schon »unaussagbaren« Individualität zu unterscheiden hätten); Sinn oder Widersinn dessen, was ist. Das ist uns zum »Ende der Neuzeit« (R. Guardini) neu zu Bewußtsein gekommen und hat uns auf die Grenzen der Wissenschaft(lichkeit) gestoßen.
2. Den Sachverhalt sucht man nicht selten additiv in den Griff zu bekommen; nicht bloß in dem trivialen Sinn, daß zu konkreten Fragen die Experten nur nacheinander zu Wort kommen können und die Fächer an der »Uni-versität« nebeneinander bestehen, sondern auch bezüglich des »Objekts«. So läßt sich das Nebeneinander von Ein- und Mehrdeutigem nochmals seinerseits eindeutig fassen: im Reden von Sektoren.

Das *Sektoren*-Konzept kommt in der Enzyklopädie auf seinen Begriff. Ordnung ist hier die des Alphabets; die Grenzen sind sozusagen Schubladenwände. Ein fast schon klassischer Text hierzu ist Günter Eichs *Hilpert*[11]: »Hilperts Glaube an das Alphabet verhalf ihm zu der Entdeckung, daß auf die Erbsünde die Erbswurst folgt ... Wir haben uns alle, Hilpert, meine Familie und ich, für das Alphabet entschieden. Da sind die Zusammenhänge eindeutig und nachweisbar, ohne alles Irrationale.« In der Tat: »Die Reihenfolge der Buchstaben impliziert keine Skala der Werte, sie ist die in den Rang einer Ordnung erhobene Beliebigkeit. Eine zweckvolle Ordnung: sie ermöglicht Registratur ohne Sinn, und Sinnlosigkeit ist die Voraussetzung ihrer Zweckmäßigkeit.«[12]

Doch eben dies, das pure Aufgeräumtsein des »Universums«, Friede als »Koexistenz im Zettelkasten«, alles ordentlich, statt daß es wirklich auch in Ordnung wäre,[13] genügt nicht.

Anspruchsvoller ist die Rede von Schichten. Doch stellt sich dort das Problem der Hierarchisierung, der inneren Notwendigkeit eines Übergangs von Schicht zu Schicht und der Unvermeidlichkeit von Grenzstreitigkeiten. Ohne das jetzt näher zu erörtern[14], schlage ich darum vor, lieber von Dimensionen zu sprechen. Diese »haben die Eigenschaft, daß sie sich in einem Punkt treffen, aber nicht ineinander eingreifen. Sie liegen nicht nebeneinander oder übereinander oder untereinander. Sie liegen ineinander und sind in dem Punkt geeint, in dem sie sich treffen.«[15] Menschliches Leben vollzieht sich mehrdimensional.

Den Wissenschaftler als solchen, d.h. insofern er in der Eindimensionalität seines fachlichen Weltzugangs verharrt, fordern Grenzen, an die er stößt, nur zur Überschreitung innerhalb der eigenen Perspektive heraus. Dessen müssen sich nicht bloß Pastoraltheologen bewußt sein, welche die Menschen »dort abholen wollen, wo sie stehen,« und nach einer Verkündigung z.B. für Naturwissenschaftler suchen, sondern auch die Wissenschaftler selbst, denen heute (Faust 2050) ob ihrer »Gottähnlichkeit« [oder eher: Nicht-Menschlichkeit] bange geworden ist.

Es gibt nur eines: sich auf die Mehrdimensionalität des menschlichen Lebens im ganzen und auf die Lebenserfahrung des Menschen als Menschen zu besinnen.[16] Solche Besinnung heißt – jetzt im weitesten Wortsinn genommen – Philosophie. Robert Spaemann definiert sie einmal denkenswerterweise als »Wiederherstellung dessen, was wir alle wissen und was durch die sophistische Reflexion erschüttert wird.«[17] Sophistische Reflexion, das meint nicht die Wissenschaft(en), sondern deren normative Absolutsetzung: Wissenschafts-Glaube oder -Aberglaube.[18] Die »zweite Reflexion«, die diese erste kritisiert und in eine neue Menschlichkeit überführt, macht den Wissenschaftler zum Akademiker.

3. Akademischer Dienst?

1. Akademiker, sagt uns der Große Meyer, hießen ursprünglich die Mitglieder der von Platon und seinen Nachfolgern geleiteten Akademie, später auch Philosophen aus dieser Tradition. Sodann bezeichnet das Wort »Personen, die eine abgeschlossene Ausbildung an einer Hochschule oder Universität erhalten haben«. Über die nationalen Unterschiede hinweg gehört »zu den gemeinsamen Merkmalen die lange Ausbildung und der damit verbundene späte Berufseintritt«.

Inhaltlich normativ geht Josef Pieper auf den Namensursprung zurück und bestimmt den Akademiker von der Philosophie her.[19] Das soll nicht heißen, er müsse neben dem Fachstudium philosophische Vorlesungen besuchen (31), sondern er habe sein Fach »auf philosophische Weise« zu betreiben, nicht ohne den »Blick, der auf jene Tiefe der Dinge gerichtet ist, in welcher sie nicht mehr diese so und so bestimmten und demnach zu dem oder jenem brauchbaren Dinge sind, sondern Gestalten des Erstaunlichsten, das sich denken läßt: nämlich des Seins« (27), will sagen: staunend »angesichts des Geheimnisses, das darin liegt, daß etwas ›ist‹« (28).

Solch zweck-freier Offenheit (der »akademischen Freiheit«) widersprechen »bloße Vielwisserei, abgetrennte Fachwissenschaftlichkeit, unverbindliches Lite-

ratentum und gehaltloser Formalismus« (50), vor alle aber »jene überheblich-süffisant sich verschließende Unbelehrbarkeit, die in vielerlei Gestalt hervortreten mag – zum Beispiel in Gestalt einer sich als ›Objektivität‹ ausgebenden Gleichgültigkeit gegen die Realität des Verehrungswürdigen; oder auch, schärfer und aggressiver, in der prinzipiell denunziatorischen Haltung des bloßen Entlarvenwollens«, 51 f.).

Um es nochmals positiv auszudrücken, und zugleich im Rückbezug auf die erstgenannte formale Bestimmung: Akademiker ist, wen die »hohe Schule« gebildet und in ihren Prüfungen bestätigt hat. Der Anspruch einer Schule aber auf den »hohen« Namen verpflichtet zur »Konfrontierung mit dem Ganzen der Wirklichkeit« (97), »daß nur ja nicht ein einziger ›denkbarer Aspekt‹ unterschlagen, vernachlässigt, zugedeckt werde« (110), im unabschließbaren Bemühen, bezüglich des Ganzen wie jedes einzelnen, »to concieve a complete fact« (Alfred N. Whitehead – 95).

Wie indes steht es um den Sinn eines solchen Bemühens?

2. Wirklichkeit ist Wirken, Tätigkeit, und Dienst am Leben fordert Handeln. Der Handelnde aber »ist immer gewissenlos«.[20] Das heißt, er ist mit Weg und Mittel beschäftigt, nicht mit Ziel und Zweck. Die sind ihm vorgegeben – und mit ihnen in der Regel auch schon ein »Rahmen« für Mittel und Wege, also bestimmte Methoden des Vorgehens und der Problembewältigung. – Lebensführung in allen Bereichen ist eine Kunst (griechisch: *techne*), und Kunst ist überlieferte Praxis. Sie wird nicht doziert[21], sondern vorgemacht und durch Nach- und Mittun erlernt.

Gelernt wird freilich nicht nur das jeweils konkrete Einzeltun, sondern zugleich damit dessen Regel. Beides indes muß nicht immer selbst-verständlich sein (sonst wäre es »keine Kunst«). Darum fragen Anfänger ständig – wie die Anfänger par excellence, die Kinder –: Warum? Und diese Frage beschränkt sich nicht auf den konkreten Einzelbezug; weil noch in etwa »von außen« her kommend, stellt sie vielmehr die Methoden als solche und das Vorgehen als ganzes »in Frage«: Warum und wozu überhaupt dies oder jenes? Warum »eigentlich« so und nicht anders? oder auch (um noch weitere Muster des perhorreszierten »Jargons der Eigentlichkeit« anzuführen, die durchaus hier ihren »Sitz im Leben« haben): Worum geht es hierbei eigentlich, »letztlich«, »im Grunde«? Das heißt: Wie, als was ist das Tun zu verstehen, was ist es »in seinem Wesen«?

Nun zeigen derartige Fragen in der Tat eine gewisse Lebensfremdheit. Um mit der Was-Frage zu beginnen: Kunst ist keine Theorie, und das Wissen der Meister besteht nicht in Definitionen. Darum gehört es sich nicht, wenn Sokrates einen verdienten General nach dem »Wesen« der Tapferkeit fragt (*Laches*) oder einen Priester nach dem Wesen der Religion (*Eutyphron*), was nur auf beider Beschämung hinauslaufen kann. Lebens-Wahrheit liegt nicht im Begriff und wird nicht durch theoretische Untersuchung gefunden.

Vielleicht will man nicht so weit gehen wie Reinhard Lauth, der 1961 auf den Salzburger Hochschulwochen »das Zerstörende der Art und Weise, wie Sokrates Wissenschaft betrieb«, als den Beginn unserer heutigen allgemeinen Ideologisierung dargestellt hat.[22] Jedenfalls aber kann man die Rede vom »zersetzenden Intellekt(uellen)« nicht einfach als Immunreaktion der Denkfaulheit abtun.

Noch deutlicher wird das bei der Frage »Warum?« Traditionen leben nämlich nicht bloß in dem Sinne fraglos, daß ein ständiges »Dazwischenfragen« den Lebens- und Handlungsablauf stören, unter Umständen blockieren würde. Entscheidend ist vielmehr, daß es auf bestimmte Warum-Fragen gar keine »rationale« Antwort gibt.

Hermann Lübbe hat diesen Sachverhalt unter dem Titel erörtert: »Was heißt: Das kann man nur historisch erklären«?[23] – Daß beispielsweise Wasser bei uns Wasser heißt statt *water, vodá* (*vódka*), *agua* oder anders; daß wir am siebten Tage »ruhen«; Tischmanieren, Umgangsformen ... all das läßt sich, letztlich, nur historisch erklären, weil es »weder handlungsrational noch systemfunktional erklärt werden kann, und auch aus kausalen oder statistischen Ereignisfolge-Regeln nicht ableitbar ist. Die historische Erklärung in dieser Charakteristik erklärt weder durch Rekurs auf Sinn, noch erklärt sie nomologisch. Sie erklärt, was sie erklärt, durch Erzählen einer Geschichte« (544).

Damit soll nicht gesagt sein, daß Traditionen sich einfachhin der Sinnfrage entziehen. Ihre Regelungen müssen sinnvoll sein; aber die *Bevorzugung* einer sinnvollen Regel vor einer anderen (Rechts- vor Linksverkehr, »Wasser« vor »water« ...) ist ihrerseits wirklich nur »historisch zu erklären«.

Würde angesichts dessen die Warum-Frage nicht bloß darüber Rechenschaft fordern, ob ein bestimmtes Handeln sinnvoll und begründet sei, sondern verlangte sie obendrein eine rationale Begründung dafür, daß man eher so statt (ganz) anders vorgehe; wollte sie gar die Erlaubtheit des Handelns und seine Zumutbarkeit als Lernziel von einer Beantwortung dieser Frage abhängig machen: dann würden Handeln, Kultur, Tradition unmöglich. (Da ich weder »Wasser« dem »water« vorziehen könnte noch umgekehrt, hätte Sprachlosigkeit einzutreten.) Und aufs Prinzipielle gesehen: dieses Verlangen bedeutet als solches Leugnung der Freiheit. Es hat damit die Grundvoraussetzung von (Mit-)Menschlichkeit aufgehoben, um die es uns geht.

Es dürfte deutlich geworden sein, wie die gängige Klage von Intellektuellen über die allgemeine Feindschaft gegen den Geist selber dessen bedarf, worum es ihnen immer zu tun ist: der Differenzierung.

4. Gewissenhaftigkeit

Das ist nun auch unsere Pflicht. Denn unbestreitbar hängt andererseits die Menschlichkeit eines Handelns nicht weniger daran, daß es sehr wohl sich vor der Warum-Frage muß verantworten können. Mag der Handelnde auch gewissenlos sein; wenn die Frage ihn zum »Betrachtenden« macht, muß sich zeigen, daß er »Gewissen hat« (und daß er es darum – »unthematisch« – auch schon als Handelnder hatte).

»Akademischer Dienst«, das ist solches Fragen über den Mittelgebrauch als solchen hinaus nach dem Zweck. Muße, Abstandnehmen- und Vergleichen-können, die verlängerte Kindlichkeit eines Sinns für die Unselbstverständlichkeit (die »Kontingenz«) der natürlichen und insbesondere der kulturellen Wirklichkeit ... mit einem Wort: die größere Freiheit des Akademikers steht im Dienst dieser Frage.

Und da wir nicht vom reinen Intellektuellen, dem Kritiker, handeln[24], sondern vom Akademiker im allgemeinen, also dem in der Gesellschaft eingebunden selber Tätigen, wird diese Frage sich nicht vordringlich als Anfrage an andere stellen, sondern vor allem als Selbstfrage und Selbstkritik des gebildeten Bürgers.

Es geht um die immer neue erforderte Orientierung im doppelten Sinne des Wortes: einmal als Bilanz und Ortsbestimmung – man orientiert sich, indem man zu klären versucht, »wo man steht« (bzw. »wo wir stehen«)[25]; sodann als Richtungs-Suche in der Frage, wie, wohin es weitergehen solle – unter Umständen gegen »aktuell« modische »Trends«, in der Regel unter begründeter Parteinahme im Gegeneinander der »Strömungen«.

Aber das eine wie das andere geschieht bei den Menschen, die wir im Auge haben, nicht »hauptberuflich«, sondern gewissermaßen nebenbei, eher privat, implizit. – Die Hamburger Ausgabe hat zu der zitierten Goethe-Maxime drei weitere gestellt (ebd.), die sie gleichsam situieren: 1. »Es ist nichts schrecklicher als eine tätige Unwissenheit.« Dagegen steht der Auftrag zur Orientierung. 2. »Es ist nichts trauriger anzusehen als das unvermittelte Streben ins Unbedingte in dieser durchaus bedingten Welt.« Das ist die Gefahr einer »Kritik als Beruf«: intellektualistische Ideologie mit ihrer Aufgipfelung im »akademischen« Terror. Und auch dagegen hat der gebotene Dienst an der Wahrheit zu stehen.[26]

Damit ist nicht etwa resignierende Anpassung an die sogenannten Realitäten, der mehr oder minder zynische Abschied von Idealvorstellungen des »metaphysischen Jünglingsalters« gemeint, sondern im Gegenteil Wahrheits- als Wirklichkeitswille. (Darum wird der Terror nicht zuletzt durch jene Indifferenz mitverschuldet, die sich schon im Studium jeden Blick über das unmittelbar fachlich Geforderte hinaus erspart.)

Gleichzeitig *möglich* ist ja immer zwar nicht in sich Widersprüchliches, doch was sich gegenseitig ausschließt. Verwirklichung besagt also Entscheidung, Ausschluß, Reduktion auf eine der sich anbietenden Möglichkeiten. »Die denkende Vernunft ist als Wille dies, sich zur *Endlichkeit* zu entschließen ...«.[27]

Wer demgegenüber auf der Forderung des »alles oder nichts« bestünde, hätte sich vor dem Verdacht zu rechtfertigen, er wolle im Grunde nichts[28] – »in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflekken«, wie Hegel von der »schönen Seele« schreibt (nicht erst als anerkannter Staatsphilosoph in Berlin, sondern bereits in Jena).[29]

Die Situation des Akademikers ist also, etwas pathetisch gesagt (ehe wir dieses Pathos reflexiv unterlaufen), eine ausgesprochene Grenzexistenz. Will man sie, wie in der Selbstrechtfertigung von Positionen üblich, als Mitte bestimmen, dann eben nicht als mehr oder minder naiven Autozentrismus. Die fraglose Selbstverständlichkeit gelebter Tradition hat er ja verloren; er weiß nicht bloß abstrakt von einem Außerhalb seines Fachs und seiner Disziplin, sondern hat diese Grenze, in »Exkursen« eines »Studium generale«, welcher Art auch immer, überschreitend erfahren. (Dabei ist hier – im Sinn Josef Piepers – weniger an gesonderte Lehrveranstaltungen gedacht als an die immer wieder zu leistende »Radikalisierung« des eigenen Fachs, und zwar innerhalb seiner – durch, mit Hegel gesprochen, »immanentes Hinausgehen«.)

Zugleich aber hat er die Grenzen als unabschaffbar erkannt, und dies nicht bloß faktisch, sondern grundsätzlich. Wirklich ist etwas nur als bestimmte Gestalt; Gestalt sagt Kontur und Kontur besagt Grenze. Orientierung ist Feststellung eines Standorts und Selbstvergewisserung eines Standpunkts – in Abhebung und Distanz von anderen Punkten.[30]

Dies gilt nicht bloß für die alltägliche Praxis im Privaten, in Gesellschaft und Staat, sondern auch für deren konkrete Reflexion und sogar für die »erste«, prinzipielle Theorie, also für die Philosophie. Eben für sie notiert Hegel, um ihn noch einmal zu zitieren, den schönen Vergleich, daß man es töricht finden würde, wenn »einer, der Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben usw. ausschlüge, weil sie Kirschen, Birnen, Trauben, nicht aber Obst seien. In Ansehung der Philosophie aber läßt man es sich zu, die Verschmähung derselben damit zu rechtfertigen, weil es so verschiedene Philosophien gebe, und jede nur *eine* Philosophie, nicht *die* Philosophie sei, – als ob nicht auch die Kirschen Obst wären.«[31]

Man kann das Amt des Akademikers so auf die Formel bringen, daß er gegen die Gefahren unbefragten Tradierens und fraglosen Handelns das Gewissen grundsätzlicher Reflexion ins Spiel bringt; daß er zugleich aber die Kritik der Kritik leistet – ohne sie andererseits durch borniertes Pochen auf die doch »im großen und ganzen« funktionierende Praxis mundtot zu machen.

Vielleicht füllt sich die Formel dadurch, daß wir im Anschluß an Heinrich Rombach Blaise Pascals Entwurf verantwortlicher Menschlichkeit umreißen.[32]

5. Beispiel Pascal

1. Descartes hatte auf den Verlust der mittelalterlich-religiösen Orientierung mit dem Programm einer Universalwissenschaft reagiert, die mit Hilfe des methodischen Zweifels zu unbezweifelbaren Sicherheiten führen sollte. Da aber die Realität nicht unbezweifelbar ist, wurde hier die Sicherheit durch Realitätsverlust erkauft. Pascal kritisiert demzufolge, Descartes sei nicht genügend kritisch und zweifelnd gewesen; die Wissenschaft leistet wesensgemäß weniger, als Descartes sich erhoffte.

Und hier erscheint, im berühmten Fragment 72 der Pensées[33], wiederum der Begriff der »Mitte«, zu der auch unsere Reflexion uns geführt hat. »Wir treiben (sur un milieu vaste) auf einer weiten Mitte dahin, immer ungewiß und im Fluß, von einem Ende zum anderen gestoßen. Und jeder Grenzpunkt, an dem wir uns festzumachen gedenken, gerät ins Wanken und läßt uns im Stich.«

Gibt es aber keinen Fixpunkt, dann ist die Mitte auch nicht die »goldene« der »beati possidentes«; wir können nicht einmal mehr hoffen, gar planen, »maîtres et possesseurs« zu *werden,* wie Descartes postulierte.[34] – Pascal zeigt dies an der Frage der »natürlichen Größe«, die es nur im Bezug auf den natürlichen Menschen gibt. Bei wissenschaftlicher Betrachtung verliert sie sich, da alle Maßgaben relativ sind, hinsichtlich der »wirklichen« Größe also ohne jegliche Relevanz. Und was am Beispiel der Größe gezeigt ist, gilt für alle »Tatsachenaussagen« der Wissenschaft: Sie sind nicht »realisierbar«, d. h. sie lassen sich nicht ohne Bruch in die Realität unserer Lebenswelt rückübersetzen. Sie als deren vielleicht präzi-

sere Beschreibung zu nehmen ist ein Mißverständnis, das theoretisch in Widersprüche hinein, praktisch zu verhängnisvollen Konsequenzen führt.[35]

Diese Erkenntnis bringt Pascal zur Dialektik von Dogmatismus und Skeptizismus. Letzterer erkennt, daß Absolut-Aussagen (»die ersten Prinzipien«) wissenschaftlich unausweisbar bleiben, ersterer aber, daß sie gleichwohl Wahrheiten sind; denn wir leben aus ihnen. »Die einzige Festung der Dogmatisten: daß, wenn man ehrlich und aufrichtig spricht, man nicht an den natürlichen Prinzipien zweifeln kann. – Wogegen die Skeptiker (pyrrhoniens) mit einem Wort die Unsicherheit unserer Herkunft setzen, die die unserer Natur umgreift ... So ist der Kampf eröffnet, und jeder muß Partei ergreifen. Denn wer denkt, neutral zu bleiben, ist Skeptiker par excellence« (131/434).

Die moderne Wissenschaft, in Selbstbeschränkung auf die Phänomene, entgeht in gewisser Weise diesem Dilemma. Skeptizistisch hinsichtlich ihrer Basis und auf der Basis dieses Skeptizismus', ist der Wissenschaftler in je seinem Feld dogmatisch mit seiner Forschungsarbeit beschäftigt. Aber der Mensch, auch der Wissenschaft treibende, *lebt* nicht *als* Wissenschaftler.

2. Den Geist solchen Lebens (das im übrigen ebensowenig »vorwissenschaftlich« genannt werden kann) faßt Pascal mit dem Begriff Feinsinn, »esprit de finesse« (512/1). – Während den »Geist der Geometrie« wenige, voll einsichtige Prinzipien bestimmen, zu deren Erkenntnis es freilich einer Umkehr der alltäglichen Blick-Einstellung bedarf, liegen die des Feinsinns vor aller Augen; doch sind es viele, so daß man leicht einen Teil übersieht. Man kann sie auch nicht deduzieren, sondern es kommt darauf an, das Ganze mit einem Blick zu erfassen. Ja, streng genommen, gilt es hier überhaupt weniger zu *sehen* als vielmehr zu »erfühlen« (*sentir* – Newman wird vom »illative sense« sprechen).

Prinzip meint hier das, wovon der Mensch vor aller konkreten Einzelerfahrung und bewußten Stellungnahme bereits »eingenommen« ist (Rombach, 150): Standort und -punkt also nicht in dem Sinn, daß er erst noch einzunehmen wäre, sondern so, daß der Mensch nur in solcher »Voreingenommenheit« existiert und von hier aus lebt, sieht und handelt.

Diese Situiertheit des Menschen, seine *Leiblichkeit* als Ermöglichung von Existenz wird bei Pascal also nicht einfachhin als Beschränkung geistigen Offenseins entworfen wie in der Tradition, sondern als ursprüngliche Eröffnung gesehen, die auch von der Wissenschaft nicht überschritten, nur präzisiert – und in einem damit verengt – wird. Darum sind Lebensprobleme nicht durch Wissenschaft lösbar, sondern nur durch Lebensentscheide.[36] Das weist auf R. Lauths Sokrates-Kritik zurück. Einem uneingeschränkten Begründungspostulat gegenüber ist auf dem zu bestehen, was aus der Sicht solcher Rationalität als »Instinkt« erscheint.[37]

Instinkt hat hier freilich nichts mit bio-psychischen Getriebenheiten zu tun; er meint die Grundausrichtung und ein ursprüngliches Gespür, den »natürlichen Sinn« (131/434) des Menschen.[38] Und eben weil es sich nicht um das Verhaltensgeleise eines Naturwesens handelt, ist er nicht einfachhin eine zuverlässige Instanz. Man weiß nämlich nicht, ob man wirklich ihm oder der »Phantasie« folgt,[39] d.h. der »Einbildung«, in der die offene Ausrichtung des Menschen sich immer schon konkretisiert hat, mit der Gefahr, dieses vereinseitigende Sich-ein-

Bild-Machen mit der natürlichen Ansprechbarkeit (und so das Bild mit der Wirklichkeit) zu verwechseln.

Statt einfach in der »ersten« leben wir in der »zweiten Natur« gewohnter Welt- und Menschenbilder (126/93). Und als besondere Schwierigkeit zeigt sich, daß diese Zurichtung von Welt und Selbst nicht einfachhin und immer falsch, daß also die Wahrheit des Menschlichen nicht etwa einfach das Gegenteil dazu ist.[40]

Das erklärt die eigentümliche Schärfe von Grundsatz-Diskussionen. »Woher kommt es, daß ein Hinkender uns nicht irritiert, wohl aber ein hinkender Geist? Daher, daß der Hinkende weiß, wir gehen richtig, und der hinkende Geist sagt, wir seien die Hinkenden« (98/80).

3. Gleichwohl ist der Mensch dieser Situation nicht gänzlich ausgeliefert. Bei allen Spezialisierungen und Ein-Bildungen bleibt er – wir kommen wieder zum Anfang (Anm. 5) – dennoch Mensch. Ja mehr: auch in seinen konkreten Ansichten (in Grundsatzfragen) hat der Mensch nicht bloß vielleicht und unter Umständen, sondern immer – auch – recht, nur daß er die Grenzen seines Rechts nicht sieht. Bei diesem Recht muß darum das Gespräch beginnen.[41]

So ist der Mensch zum Lernen und Umlernen fähig, zur Erweiterung und zum Aufbruch seiner Voreingenommenheiten. Der Wahrheit im Argument des Partners begegnend, entdeckt er sie in sich selbst (689/64). Darum ist der angemessene Disputationsstil eher der einer Einladung als des »schlagenden« Arguments (584/15; vgl. theologisch 2 Kor 5,20).

Der Weg zur Wahrheit heißt »Natürlichkeit«, d.h. ungesuchtes Gelöstsein (675/29), Stimmigkeit nicht nach der Norm (515/48), sondern als gelebte Identität. Daraus folgt: Natürlichkeit und Originalität sind ein und dasselbe: selbstverständlich (und nur aus sich selbst verständlich) in absichtsloser Unauffälligkeit.[42]

Oder auch, um sie zugleich aus der entgegengesetzten Perspektive zu fassen, die mir noch bedeutsamer scheint: es geht um den wahren Sinn für Unterschiede. »Je mehr Geist man hat, desto mehr Menschen findet man (originaux) ursprünglich und eigenständig. Die gewöhnlichen Leute finden keine Unterschiede unter den Menschen« (510/7).

Die bislang gewonnenen Bestimmungen fügen sich nun zum Vorbild des *honnête homme* (584/34, 647/35). Es ist der Mensch des rechten Gespürs, des feinen Sinns für das jeweils Rechte – so etwas ist kein »Lernziel« im Sinn unmittelbarer Intendierbarkeit (778/68), und doch wird der Mensch hierzu gebildet (oder daran vorbei verbildet – 814/6 spricht von der doppelten Rolle der »conversations« in diesem Betracht): zur umfassenden Eigenschaft (qualité universelle – 647/35) des Menschseins.

Aber Pascal bleibt auch hier noch nicht stehen. Leben verlangt, hat es oben geheißen, Gestalt; Gestalt besagt Grenze und Festgelegtsein. Nicht völlig offene Vernunft garantiert (Mit-)Menschlichkeit, sondern die Treue zum erhaltenen Namen, zum zugesagten (Be-)Ruf, Einwilligung in den geltenden Brauch; denn nur innerhalb dessen können die Menschen einander erkennen und sich verstehen (also den anderen, sich und gegebenenfalls sich mit dem anderen »identifizieren«).

»Montaigne hat unrecht. Dem Brauch hat man nur zu folgen, weil er der Brauch ist, nicht weil er vernünftig oder gerecht ist ...« (525/325). Denn erstens ist das Regime von Vernunft und Gerechtigkeit nicht mehr noch minder tyrannisch als das des Gefallens (zwei Menschenalter vor der Französischen Revolution aufnotiert), und zweitens käme es zur Revolte, wenn man zeigt, daß diese Konventionen (lois et coutumes) »keinen Wert besitzen, was sich bei allen tun läßt, wenn man sie nur von einer bestimmten Seite aus betrachtet« (ebd.).

Man sieht, es geht wieder gegen ein unaufgeklärtes Aufklärungspostulat »rationaler Begründung«. »Der extreme Geist entlarvt sich als ebenso töricht wie die extreme Geistlosigkeit; rien que la médiocrité est bon ... Es heißt die Menschlichkeit verlassen, wenn man die Mitte verläßt. Die Größe (grandeur) der menschlichen Seele besteht darin, sich in ihr halten zu können – weit gefehlt, daß die Größe darin bestünde, über sie hinauszugehen« (518/378).

Universalität und Originalität werden menschlich in der Mittelmäßigkeit der *Demut.* Davon redet es sich nicht leicht (655/377). Sie besagt Dankbarkeit für die gewährte Bedingung des eigenen Lebens (statt gleich unzufriedenen Leidens an seiner Bedingtheit), »Annahme seiner selbst« (Romano Guardini), in der Annahme der Faktizität und Vermitteltheit des Selbst und seiner Perspektive.

Das heißt, die rechte Philosophie führt den Menschen zu jener *docta ignorantia* zurück, in welcher der alltägliche Mensch steht – freilich nicht einfach *zurück,* da er nun deren Versuchung zur Borniertheit (nicht hinter sich hat, aber in sich weiß, sie) kennt.[43] Der Mensch so gewonnener »Banalität« »findet die Weite im kleinen Fortschritt und die Wahrheit in der Bemühung um das Gewöhnliche« (Rombach, 189).

4. Daß dies aber nicht einfachhin (borniert) um des Gewöhnlichen selber willen geschieht, führt uns noch einen letzten Schritt weiter. – Menschlichkeit wird in der »Ordnung des Herzens« gelebt, und diese Ordnung gründet in der »Einsicht« des Offenbarungs- und Gnaden-Charakters der Wahrheit. Dahin nämlich führt die durchlebte Spannung von Dogmatismus und Skeptizismus: die Vernunft unterwirft sich aus vernünftigem Grund (174/270, 182/272).[44]

Pascal vertritt also nach diesem Verständnis mitnichten einen skeptischen Irrationalismus. So stellt es sich nur von der *ratio* her dar, insofern sie »alles oder nichts« beanspruchen wollte. Das Herz aber steht nicht im Gegensatz zur Vernunft, sondern schließt in seiner Vernunft des Gespürs die *ratio* ein.[45]

Ein Eigenes aber sind seine Gründe und deren Vernunft vor allem darum, weil das Herz jene Mitte des Menschen ist, in der es ihm zuletzt nicht um sich geht. »Herz« nennt er die Ursprungsmitte seiner *Liebe,* und diese ist, mit Augustinus gesagt (Conf. XIII 9,10), sein »Gewicht«, das heißt jene Zugkraft, die ihm seinen Wesens- und Zielort bestimmt und so ihn selbst definiert.

»Wir erkennen die Wahrheit nicht bloß mit der Vernunft, sondern mehr mit dem Herzen, und die ersten Prinzipien nur so ...« (110/282). Von ihnen muß man sich ergreifen lassen, um sie zu erfassen (Anm. 44). Dies Sich-Ergreifenlassen (die »Sazienz«) nennt Pascal den »Glauben im Herzen«, der uns »sagen läßt nicht scio, sondern credo« (7/248). Hier wären der Antithese freilich Füllung und Begründung vorzuziehen – mit dem 2. Timotheus-Brief (1,12) –: »scio cui [et quatenus] credidi [et credo]«.[46]

6. Der Wahrheit die Ehre

Dann aber geht es bei Bildung nicht zuletzt um den Menschen. Sollte in einer ernsthaften akademischen Diskussion die Wortmeldung zulässig sein: »Egal, ob wahr oder falsch (gut oder böse); jedenfalls ist die Annahme (oder Maßnahme) hilfreich und nützt der Menschheit«? Man hätte damit den Disput verlassen und müßte zu anderen Methoden greifen, um den Gegner »zur Vernunft« zu bringen.

In der Tat kennzeichnet jenseits aller Eitelkeiten und Rechthabereien den akademischen Austausch keine Wendung besser als jene, für die ich unserer Sprache ganz besonders dankbar bin: »der Wahrheit die Ehre geben«. Das aber sollen nun keineswegs bloß Akademiker tun.

Braucht der Christ Bildung? Ein »Mannsbild« (das weibliche Pendant leider nur abwertend gebraucht) ist ein Mann, bei dem man des Mann-seins ansichtig wird. Wer (nach seinem Maß) die Wahrheit erkennt und sich bemüht, ihr die Ehre zu geben, der läßt die Wahrheit erscheinen. Bildung meint: zum Bilde werden. Wessen?

Die Bibel nennt den Menschen Gottes Bild (Gen 1,26). Im allgemeinen heißt es: »Ab-« bzw. »Ebenbild«. Aber das halte ich nicht für glücklich; denn Gott sieht nicht aus. Statt daß wir mehr oder weniger »ähnliche« Abbilder Gottes wären (ist das »Mannsbild« *Ab*bild eines [Ur-]Manns?), stellt der Mensch die Versichtbarung des Unsichtbaren dar: nicht »Eben-«, etwa gar »Paßbild«, sondern *Erscheinung*; nicht ähnlich, sondern entsprechend.[47] So nennt der Kolosserbrief *den* Menschen, Jesus Christus: »Bild – *εἰκών* – des unsichtbaren Gottes«.[48]

Bei Bildung ist es demnach um Erscheinung zu tun. Und näherhin um eine Stufung von Erscheinungen, gleichsam eine Kaskade: im Manns- wie Weibsbild erscheinen Mann und Weib, im Menschen der Mensch → das Geschöpf → sein Geschaffensein → das freie Schaffen des Schöpfers → dessen Gönnen → Er selbst. In diesem Sinn hat Nikolaus von Kues den Menschen »Deus datus« genannt, einen gegebenen Gott.[49]

Der Christ aber weiß, daß nicht nur Jesus Christus Bild sowohl des Vaters ist als auch des Menschen, sondern daß zugleich in Gegenrichtung jeder Mensch zum Bilde Jesu Christi werden soll: indem er sich »dem Herrn zuwendet«. »Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir unverhüllten Angesichts die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln: Wir werden in dasselbe Bild gewandelt – von Herrlichkeit zu Herrlichkeit – und zwar vom Herrn, der Geist ist« (2 Kor 3,16–18).

Anmerkungen

1 *De praescr. haeretic.* 7 (PL 2,20f.).

2 Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur. Berlin/München 1973, S. 82–94. Nur religiöse Literatur lasen mehr Katholiken (S. 86). L. Muth, Der Christ und die Bücher, in: *Stimmen der Zeit* 292 (1984), S. 253–261, bezieht sich (S. 259) auf eine Allensbacher Umfrage von 1981.

3 H. Cox, Verführung des Geistes. Stuttgart 1974, S. 276. Ausführlicher hierzu: J. Splett, Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen. Frankfurt/Main 1985, Kap. 7: Menschen – Bücher – Menschen.

4 Sämtl. Werke (Kl. Stuttg. Ausg.), Bd. III, S. 160.

5 Fragm. 879 (Lafuma)/138 (Brunschvicg). Die klassische Brunschvicg-Anordnung ist durch die Forschung der letzten Jahrzehnte überholt (erst recht andere Aufgliederungen). In der gelben Schulausgabe Garnier ist sie jetzt durch die Ausgabe Ph. Selliers abgelöst worden (nach der 2. Kopie der *Pensées*). Über die Lafuma-Edition (1. Kopie, handlichst in der Gesamtausgabe *l'Intégrale*) hinaus würde ich am liebsten nach der reich kommentierten Ausgabe von M. Le Guern zitieren (zweibändige Taschenbuchausg., Konkordanzen erschließen Brunschvicg, Lafuma und Tourneu-Anzieu); doch liegt im Deutschen von diesen neueren einzig, freilich ohne Apparat, der Lafuma-Text vor: bei Reclam, Leipzig (J.-R. Armogathe, Übers.: U. Kunzmann).

6 Deutsche Ideologie: Studienausgabe (Lieber/Furth), Bd. II, S. 345 f.

7 E. Biser, Der schwere Weg der Gottesfrage. Düsseldorf 1982, S. 45.

8 Zu Lehen vgl. W. Bergengruen, Die heile Welt. München 1950, S. 178; Ders., Gestern fuhr ich Fische fangen ... Zürich 1992, S. 141.

9 R. Specht, Descartes in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1966, S. 75–79, 79.

10 *Tractatus* 6.44 (6.52, 6.522).

11 G. Eich, Ges. Werke. Frankfurt/Main 1973, Bd. I, S. 294–298.

12 P.H. Neumann, Die Rettung der Poesie im Unsinn. Der Anarchist Günter Eich. Stuttgart 1981, S. 99.

13 O. Marquard, Weltanschauungstypologie, in: H. Rombach (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen (FS M. Müller). Freiburg/München 1966, S. 428–442, 442.

14 Vgl. J. Splett, Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen. Frankfurt/Main 1990, Kap. 2: Wissenschaft und Religion?

15 P. Tillich, Sämtliche Werke, Bd. IV. Stuttgart 1961, S. 118–129: Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins, S. 122.

16 Kant nennt in seinen Reflexionen (903: Ak. Ausg. Bd. XV, S. 395) einen Wissenschaftler purer Eindimensionalität »einen Cyclopen. Er ist ein Egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nötig, welches macht, daß er seinen Gegenstand auch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht ... Das zweite Auge ist also das der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaß der Größe unserer Erkenntnis haben.«

17 R. Spaemann, Philosophische Essays. Stuttgart 1983, S. 80–103: Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, S. 86.

18 J. Splett, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven. Frankfurt/Main ^{2}1981, Kap. 2: Ausweg Wissenschaft?

19 J. Pieper, Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute. München ^{2}1964; die nun folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

20 »Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende«, J.W. von Goethe, Maximen und Reflexionen (Hamburger Ausgabe, Bd. 12, S. 399).

21 Das tun, nach einem hübschen Wort G.B. Shaws, nur jene, die sie nicht beherrschen: »Wer fähig ist, schafft, wer unfähig ist, lehrt.« Aphorismen für Umstürzler (Anhang 2 zu »Mensch und Übermensch«), in: Vorreden zu den Stücken. 2 Bde. Zürich 1947, Bd. I, S. 235.

22 R. Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie. München/Salzburg 1965, Kap. V, S. 154 f. Anders, gerade zum Euthyphron, R. Guardini, Der Tod des Sokrates. Hamburg 1965 u.ö.

23 R. Koselleck/W. D. Stempel (Hrsg.), Geschichte – Ereignis und Erzählung (Poetik und Hermeneutik V). München 1973, S. 542–554.
24 M. R. Lepsius, Kritik als Beruf. Zur Soziologie der Intellektuellen, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie u. Sozialpsychologie* 16 (1964), S. 75–91; G. Schiwy, Intellektuelle und Demokratie heute. Plädoyer für beide. Würzburg 1966; H. Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterschaft der Intellektuellen (1975). München 1977, etwa S. 131–181.
25 »Position muß nautisch verstanden werden. Position ist nautisch der für Kursveränderungen und in Seenotfällen bedeutsame, vorübergehend eingenommene Ort eines Beweglichen, das schwimmt.« O. Marquard, Skeptische Methode im Blick auf Kant. Freiburg/München 1958, S. 54.
26 Das 3. Goethe-Wort lautet: »Es ist nichts furchtbarer anzuschauen als grenzenlose Tätigkeit ohne Fundament. Glücklich diejenigen, die im Praktischen gegründet sind und sich zu gründen wissen! Hierzu bedarf's aber einer ganz eigenen Doppelgabe.«
27 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 13 Anm.
28 »An ein Gesetzbuch die Vollendung zu fordern, daß es ein absolut fertiges, keiner weiteren Fortbestimmung fähiges sein solle, – eine Forderung, welche vornehmlich eine deutsche Krankheit ist – und aus dem Grunde, weil es nicht so vollendet werden könne, es nicht zu etwas sogenanntem Unvollkommenen, d. h. nicht zur Wirklichkeit kommen zu lassen, beruht beides auf der Mißkennung der Natur endlicher Gegenstände ... Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux – ist der Ausdruck des wahrhaften gesunden Menschenverstandes gegen den eitlen räsonnierenden und reflektierenden« (a. a. O., § 216 Anm.).
29 »Sein Tun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenlosen Gegensatz sich verliert, und über diesen Verlust hinaus und zurück zu sich fallend, sich nur als verlornes findet«, Phänomenologie des Geistes (J. Hoffmeister). Hamburg ^{6}1952, S. 462 f.
30 Jenes mitunter in Diskussionen lancierte (Intellektuellen-?)Bonmot, ein Standpunkt ergebe sich daraus, daß man die Weite des Horizonts auf Null reduziere, entlarvt sich bereits auf der Bildebene als verunglückt: Gäbe es einen Horizont ohne – und sei es wandernde – Mittelpunkts-Position? Der weiteste Ausblick bietet sich kaum bei trudelndem Absturz. (Oder andersherum: keinen Standpunkt braucht wohl, wer gut sitzt?)
31 Enzyklopädie ... (1830), § 13 Anm.
32 H. Rombach, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der Hintergrund der modernen Wissenschaft. 2 Bde. Freiburg/München 1965/66, Bd. II, S. 99–297. Vgl. auf der neuen Text-Basis: U. Kirsch, Blaise Pascals »Pensées« (1656–1662). Systematische »Gedanken« über Tod, Vergänglichkeit und Glück. Freiburg/München 1989 (dazu meine Rez. in ThPh 66 [1991], S. 105–107).
33 Nach Brunschvicg, jetzt (Anm. 5) bei Lafuma: 199; im folgenden wieder dessen Zählung vor dem Schrägstrich, danach Brunschvicg.
34 *Discours de la méthode* 6, 3 (WW AT VI 62).
35 Vgl. W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen ^{2}1974, 1. Teil: Verwissenschaftlichung, über das dialektische Verhältnis von Lebenswelt und wissenschaftlicher Modellwelt, das bewußt zu wahren allein noch Menschlichkeit ermöglicht (Resümee, S. 143 f.).
36 513/4: »Die wahre Beredsamkeit spottet der Beredsamkeit [= Rhetorik], die wahre Moral [= Ethos] spottet der Moral [= Ethik]; d. h. die Moral der Entscheidung spottet jener des Geistes, da sie keine Regeln hat. Denn der Entscheidung ist das Gefühl zugeordnet, wie die Wissenschaften zum Geiste gehören. Finesse gehört zur Entscheidung, Geometrie zum Geist.« Wobei wichtig ist, daß »Gefühl« hier nicht unsere »Emotion« meint; dazu gleich. Das Fragment schließt mit dem Fazit: »Sich über die Philosophie lustig machen ist wahrhaft philosophieren.«

37 406/395: »Instinkt, Vernunft. Eine Unfähigkeit zum Beweisen in uns, die kein Dogmatismus überwindet. Eine Idee der Wahrheit in uns, über die kein Skeptizismus obsiegt.«
38 Vgl. M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin. Mainz 1961.
39 530/274: »Die Phantasie ist dem Gefühl zugleich ähnlich und entgegengesetzt, so kann man nicht zwischen diesen Gegensätzen unterscheiden. Der eine erklärt mein Gefühl zur Phantasie, der andere seine Phantasie zum Gefühl. Man müßte ein Regelmaß haben. Die Vernunft bietet sich an, aber sie ist nachgiebig in jede Richtung.«
40 44/82: »Einbildung ... diese Herrin des Irrtums und der Falschheit, um so trügerischer, als sie es nicht immer ist.«
41 701/9. Vgl. G.W. Leibniz an N. Remond: »Ich habe gefunden, daß die meisten Richtungen ein gut Stück recht in ihren positiven Aussagen haben (de ce qu'elles avancent), nicht so in dem, was sie negieren« (Philos. Schriften [C.J. Gerhardt] Bd. 3, S. 607).
42 XII (der *pensées inédites*, S. 640): Die Philosophen und Rhetoren der Schule erkennen natürliche Menschlichkeit und Schönheit nicht.
43 83/327: Zwischen der natürlichen Unwissenheit des Volks und der neugewonnenen Unwissenheit der großen Seelen stehen die Verständigen, die alles verwirren.
44 Darum ist Einsicht nie rein theoretisch. Was wir so nennen, besagt eigentlich ein »Sich-Ergreifen-Lassen«. R. Lauth hat darum für solche »Evidenz« den Ausdruck »Sazienz« vorgeschlagen (*saisir*). Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München 1967, 53–55; vgl. J. Splett, Wahrheit in Herrlichkeit. Auf Balthasar hören, in: ThPh 69 (1994), S. 411–421.
45 423/277: »Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt.«
46 »Es ist das Herz, das Gott erspürt, nicht der [bloße] Verstand. Und Glaube besagt: Gott fühlbar dem Herzen, nicht dem Verstand [insofern er sich gegenüber solchem Gespür rationalistisch borniert]« (424/278).
47 Entsprechung könnte sogar – die Etymologie ist bislang unklar – die Urbedeutung von ›Bild‹ sein; vgl. Duden-Etymologie. Mannheim 1963; H. Paul, Deutsches Wörterbuch. Tübingen ^{6}1966 (W. Betz).
48 1,15 – Selbst hier bietet die Einheitsübersetzung »Ebenbild«!
49 *De dato Patris luminum*, Kap. 2. Philosophisch-Theologische Schriften (L. Gabriel/D. u. W. Dupré). Wien 1964–1966, Bd. II, S. 654.

Bernd J. Claret · Bonn

»Stachel im Fleisch« einer gleichgültigen Welt

Zur Berufung der Christen in der gegenwärtigen Zeitsituation

»Jede Zeit hat ihre Neurose – und jede Zeit braucht ihre Psychotherapie«[1] – diese Worte aus berufenem Munde könnten, in den ausdrücklich theologischen Kontext transferiert, durchaus auch in die folgende Form gegossen werden: *Jede Zeit ist auf eine ihr eigene Weise gefährdet – und jede Zeit braucht eine ihr eigene Weise des treuen Mit-Seins der Christen.*

Im folgenden soll es um die Frage gehen, in welcher Weise gerade in der gegenwärtigen Zeitsituation Christen für ihre Mitmenschen zum Sakrament, d.h. zum sichtbaren und wirksamen Zeichen des Heils werden können, so daß an ihnen Gottes Nähe und Mit-Sein handgreiflich erfahrbar wird. Um diese Frage beantworten zu können, müssen zunächst einmal einige Merkmale der Situation, in der wir uns gegenwärtig befinden, skizziert werden.

I. Zur derzeitigen gesellschaftlichen Atmosphäre

1. Vorherrschaft des Relativismus

Die gegenwärtige (postmoderne) Situation ist von einer enormen weltanschaulichen und sozio-kulturellen Orientierungslosigkeit und einem noch nie dagewesenen radikalen Meinungspluralismus geprägt, bei dem die meisten offensichtlich nur noch an einer Meinung gemeinsam festhalten, nämlich der: daß jeder das tun soll, wovon er denkt, es sei für ihn richtig und mache ihn glücklich. Denn gut ist, was der einzelne für gut hält; alles ist möglich – »anything goes«. Toleranz wird groß geschrieben und gepflegt; das Problem ist nur, daß es sich dabei weitgehend um eine »Toleranz aus schierer Gleichgültigkeit«[2] handelt. Tolerantes Reden und Verhalten ohne wirkliches Interesse am anderen ist keine Toleranz im eigentlichen und guten Sinne des Wortes, sondern kaschiertes Desinteresse mit einem Schuß Wichtigtuerei.

In einem solchen gesellschaftlichen Klima der Gleichgültigkeit[3] werden denn auch wirkliche Bewertungen immer seltener, »denn wirklich bewerten heißt sich

Bernd J. Claret, *Jahrgang 1963, studierte Theologie in Freiburg und Wien; Promotion 1995. Er ist Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Theologische Propädeutik der Universität Bonn.*

selbst engagieren«.[4] Wer einen (Wahrheits-)Anspruch erhebt, stößt meist allein schon deswegen auf Widerstand, weil er überhaupt einen solchen erhebt.[5] Jörg Splett bemerkt sehr treffend: »Was nämlich nach Meinung dieser Meinungsführer auf keinen Fall (an)geht, ist präzise das Votum, es sei unbedingt wahr und gewiß, daß nicht alles angeht, was vielleicht ginge.«[6] In die gleiche Richtung weisen auch die von Hansjürgen Verweyen vorgelegten gesellschaftskritischen Analysen. Er macht insbesondere in seinem Beitrag »Jesus in der Kirche künden – aber wie? Philosophische Aspekte der heutigen Verwirrung« (1992)[7] darauf aufmerksam, »daß der Mensch unserer Tage immer weniger klar umrissene Inhalte sieht, an denen er sein freies Engagement festmachen könnte«, und spricht nicht mehr nur von der »Umwertung aller Werte«, sondern von der zunehmenden »Austauschbarkeit aller Werte«,[8] die im Zeitalter der technischen Kommunikationsmittel durch die Medien gefördert wird. »Der durch die Medien vermittelte Einblick in die grenzenlose Pluralität aller Ansichten und kulturellen Gehalte verstärkt eine allgemeine Nivellierung unserer Interessen und im gleichen Zuge die konsumgerechte Manipulierbarkeit der Bedürfnisse. Wo Meinungen anstelle von klaren Überzeugungen treten, haben Rhetorik und psychologisch ausgeklügelte Strategien der Bedarfslenkung ein leichtes Spiel.« Das Gefährliche an dieser Entwicklung ist, daß ein »verhängnisvolle[r] Zusammenhang [besteht] zwischen dem herrschenden Relativismus und dem Versiegen der eigenen Abwehrkräfte gegen die Manipulierung seiner [sc. des Menschen] Freiheit«. In einer solchen Atmosphäre, in der eine »unbedingte Abneigung vor allem Unbedingten« festzustellen ist, hat es das Christentum in vielfacher Hinsicht – auch und gerade mit seinem Absolutheitsanspruch (Apg 4,12) – überaus schwer. Verweyen stellt nüchtern fest: »Angesichts dieser Situation ist die christliche Verkündigung so gut wie chancenlos.«

In einer gesellschaftlichen Atmosphäre, die entscheidend von einer »relativistischen Grundstimmung«, ja von einer »Vorherrschaft des Relativismus«[9] geprägt ist, wird auch *der Wert des (einzelnen) Menschen* in einer gefährlichen Weise in die Schwebe gebracht. Es wird nicht mehr recht wahrgenommen, daß der Mensch eben nicht nur ein Bündel von Funktionen und damit grundsätzlich ersetzbar ist, sondern eine »einmalige Größe, auf die Gott den Akzent der Ewigkeit gesetzt hat«.[10] Henri de Lubac hat das Problem, um das es heute zentral geht, mit wenigen Worten auf den Punkt gebracht: »Kein Mensch ohne Werte und keine Werte, die den Wert des Menschen absolut begründeten, ohne ein Absolutes, das diese selber begründete.«[11]

An dieser Stelle soll nicht versäumt werden, auf die »Kritik der zynischen Vernunft« (1983) von Peter Sloterdijk hinzuweisen. Denn was er in seiner temperamentvollen »Kritik« zur gegenwärtigen (postmodernen) Lage der Nation schreibt, trifft sich am entscheidenden Punkt mit der eben dargebotenen kurzen Gegenwartsanalyse. Was Verweyen die Herrschaft des Relativismus nennt (mit seiner Abneigung vor allem Unbedingten), das eben wäre bei Sloterdijk die Herrschaft des Zynismus (unter der letztlich alles egal wird) oder die Herrschaft des »Lügezwangs«.[12] Er schreibt: »Wir spüren eine zweite Aktualität Nietzsches, nachdem die erste, die faschistische Nietzschewelle verebbt ist. Erneut wird deutlich, wie die westliche Zivilisation ihr christliches Kostüm abgetragen

hat. ... neue Werte finden starken Absatz, wie alle *Analgetika*. Doch *die Zeit ist zynisch* und weiß: Neue Werte haben kurze Beine. Betroffenheit, Bürgernähe, Friedenssicherung, Lebensqualität, Verantwortungsbewußtsein, Umweltfreundlichkeit – das läuft nicht richtig. Man kann es abwarten. Der Zynismus steht im Hintergrund bereit – bis das Palaver vorbei ist und die Dinge ihren Gang nehmen. – Unsere *schwunglose* Modernität ... zweifelt ... längst daran, in einer sinnvollen Geschichte zu leben. ›Kein Bedarf an Weltgeschichte.‹ ... *Eine neuheidnische Kultur, die an ein Leben nach dem Tod nicht glaubt, muß es darum vor diesem suchen.*«[13] Die ganzen Ausführungen Sloterdijks im Rahmen seiner »Kritik der zynischen Vernunft« wollen letztlich aufzeigen, inwiefern gerade heute das Diktum gilt: »Die Zeit ist zynisch an allen Enden«.[14] Das von Sloterdijk verliehene Signet der Zeit läßt sich in etwa mit den Stichworten: Beliebigkeit, Gleichgültigkeit, Anpassung, leichtfertige Opferung der besseren Einsicht, »Arrangement mit dem Gegebenen«, Untertauchen in der Masse, »Handeln wider besseres Wissen« erläuternd beschreiben.

Ein extremer Relativismus, der sich in den beschriebenen Tendenzen anzeigt, und die damit einhergehende Gleichgültigkeit bergen immer die Gefahr in sich, in eine totalitäre Herrschaft der Mächtigen umzuschlagen. Zu was das führen kann, wenn nur noch Meinungen herrschen, liegt eigentlich auf der Hand: »Das Fehlen starker alternativer Wertsysteme gibt denen, die Macht und Amtsgewalt ausüben, ein Monopol auf die Moral. Unkontrollierte säkulare Macht wird absolut. Relative Werte werden auf diese Weise zum Nährboden für absolute Ansprüche, und das bedeutet Vergötzung.«[15]

2. »Schlaffheit gegenüber der Wahrheit«

Was sich heute deutlich abzeichnet, das hat Gabriel Marcel schon vor Jahrzehnten erspürt. Marcel wies bereits 1960 in einem seiner in Freiburg gehaltenen Vorträge nachdrücklich auf die sich in der Frage nach der Wahrheit breitmachende »Schlaffheit« hin, indem er sagte: »Nach meiner Ansicht scheint ... das Problem der Wahrheit immer mehr an Gewicht zu verlieren. Man ist vielleicht gerade noch bereit, Teilwahrheiten anzuerkennen, jedoch hält man es für sehr schwierig, zwischen ihnen eine systematische Verbindung herzustellen ... Was sich also breitmacht, ist nicht der Pragmatismus, sondern vielmehr eine Art von Pluralismus, ein Pluralismus der Tatsachen, der nur sehr selten zu einer Doktrin verarbeitet wird. Denn vor allen Dingen berge ein solches Unternehmen letztlich einen Widerspruch in sich: Vielschichtig denken, bedeutet das nicht schließlich unvermeidbar einmal auch diese Vielschichtigkeit vereinheitlichen zu müssen? In dieser Frage der Wahrheit bildet sich nun genau so wie bei der Frage nach der Gerechtigkeit ein Zug heraus, verallgemeinert sich immer mehr, den man nicht anders als mit der Bezeichnung ›Schlaffheit‹ belegen kann. Gerade dieser Punkt verdiente, daß man ihm die größte Aufmerksamkeit schenkt.«[16]

In dieser Situation der wachsenden »Schlaffheit gegenüber der Wahrheit«,[17] die Marcel an anderer Stelle, wegen der gängigen radikalen Infragestellung bisheriger Werte, auch eine »zerrissene Situation«[18] nennt, mahnt er zur Wachsam-

keit: »Unter dem Druck der Drohungen, die Sie kennen und die überall, bald in aggressiver, bald in hinterhältiger Art auftauchen, sind wir als Europäer unbedingt verpflichtet, nicht nur eine Art von Inventar unserer Grundwerte anzulegen, sondern sie in ein kämpferisches Bewußtsein zu verarbeiten. Äußerste Wachsamkeit ist das Gebot der Stunde für alle.«[19]

3. Harmlose Nachfrage der »anklagenden Vernunft«

Am Phänomen des »herrschenden Relativismus« läßt sich sehr gut aufzeigen, daß bereits jene vorsichtige, *vom Geist der Anklage* durchstimmte Nachfrage[20] der Paradiesschlange: »Hat Gott wirklich gesagt ...?« (Gen 3,1) eine Fallbewegung provoziert, eine Beziehung durch eine »Verdrehung des Wortes« vergiftet oder den Samen legt für etwas Böses. Durch derartige Nachfragen ist schon mancher Stein ins Rollen gekommen, an den man besser nicht gerührt hätte. Und dabei kann diese Rückfrage als durchaus vernünftig angesehen werden. Das Problem ist nur, daß sich in dieser Frage in der Regel eine *»anklagende* Vernunft« zu Wort meldet, die dadurch charakterisiert ist, daß sie eben nicht, wie es sein sollte, nach der Maxime verfährt: *»In dubio pro reo.«*

Christliche Nüchternheit und Wachsamkeit hieße hier, dieses »Hat Gott wirklich gesagt?« selbst noch einmal kritisch zu überprüfen und, wenn nötig, zurückzuweisen; eine Unterscheidung der Geister tut not. Es ist wichtig zu sehen, daß viele Werte nicht dadurch zerstört werden, daß sie ausdrücklich abgelehnt werden, sondern daß die Zersetzung dessen, was einen Wert hat, auf sehr subtile – äußerlich meist harmlos erscheinende – Weise vor sich gehen kann. Es gilt – auch darauf hat Hansjürgen Verweyen aufmerksam gemacht – »die Selbstverständlichkeit des: ›Man wird doch wohl noch fragen dürfen!‹ zu hinterfragen. Wenn es im menschlichen Zusammenleben Grundlegendes gibt, das nicht ungestraft in die Schwebe gebracht wird, dann kann schon die harmlose Bemerkung, daß auch dieses ›unter Fachleuten umstritten‹ sei – und also wohl doch zur Disposition stehen muß –, lebensbedrohlich werden. Auch das originellste Gebilde der Architektur kommt ohne eine bestimmte Statik nicht aus.«[21] Es sind sehr oft gerade die objektiv ganz harmlosen Fragen, die einen Stein ins Rollen bringen. Dies gilt für das Gute, aber noch mehr für das Böse. Auch im Paradies hat alles ganz harmlos angefangen. Die Schlange hätte im Falle der Zurückweisung – etwa in Form der Antwort: »Was soll die Frage, willst du mir Böses?« – sicherlich geantwortet: »Man wird doch wohl noch fragen dürfen!« und sich raffiniert aus der Affäre gezogen.

4. Umhergehende »Angst, sich Beulen zu holen«

Die aus dem Geist der Anklage geborene Nachfrage zieht insbesondere dort Kreise, wo eine ausgesprochene »Abneigung vor allem Unbedingten« (H. Verweyen), näherhin eine Abneigung gegen ein Denken und Handeln im Horizont des »Ein-für-allemal« herrscht.

So kann es im derzeitigen gesellschaftlichen Klima der Verdrängung bzw. des Nicht-Ernstnehmens des Gedankens an ein »Ein-für-allemal« nicht ausbleiben, daß sich immer mehr ein Typ von Mensch profiliert, dem gleichgültig wird, was mit dem anderen ist. Seine Weigerung, für die anderen zu leben, zeigt sich nicht nur im Sich-nicht-Binden-Wollen (im umfassenden und tiefen Sinn, auch von: Sich-nicht-an-den-Schmerz-binden-lassen-Wollen), sondern bereits im Sich-nicht-verletzlich-machen-Wollen oder überhaupt in der »Angst, sich Beulen zu holen«.[22] Diese *»Angst, sich Beulen zu holen«*, ja sich überhaupt in irgendeiner Weise aussetzen zu wollen (im Gegensatz hierzu: Liebe setzt sich aus, macht sich verletztlich, läßt sich sogar zum »Sündenbock« machen), führt zu einer Fülle von »Exkulpationsarrangements«,[23] welche engstens mit dem *Phänomen der Anklage* verbunden sind. Wo aber angeklagt wird, um sich selbst vor etwas Unangenehmem zu bewahren, ist der verhängnisvolle »Sündenbockmechanismus« (R. Girard) in Gang gekommen.

5. *Eine moderne »Gefangenschaft«*

Daß unsere Gesellschaft bereits über Gebühr vom Relativismus und der damit einhergehenden Gleichgültigkeit geprägt ist, kann das Phänomen der Vereinsamung unzähliger Menschen belegen. Der vereinsamte Mensch ist vor allem dadurch charakterisiert, daß er einen elementaren Mangel an Mit-Sein (und damit an Sinn) erleidet. Er macht die »Erfahrung schwindender Vertrautheit« oder durchlebt »eine steigende Beunruhigung über das Falschwerden der vertrauten Nähe«.[24] Die *steigende Beunruhigung* kann als eine Art »Gefangenschaft« verstanden werden.

Diesen Zusammenhang zwischen Vereinsamung bzw. Isolierung und Gefangenschaft haben bereits Adorno und Horkheimer sehr klar gesehen. In ihren Aufzeichnungen am Ende ihrer »Dialektik der Aufklärung« (1947) findet sich ein Teilstück eines Entwurfs zu einer Theorie des Verbrechens, welches mit den Worten schließt: »Die Isolierung, die man den Gefangenen einmal von außen antat, hat sich in Fleisch und Blut der Individuen inzwischen allgemein durchgesetzt. Ihre wohltrainierte Seele und ihr Glück ist öde wie die Gefängniszelle ... Die Freiheitsstrafe verblaßt vor der gesellschaftlichen Wirklichkeit.«[25] Mit dieser Beurteilung der gesellschaftlichen Situation wird ausgesagt, daß etwas im Gange ist, das die Menschen *geistig verenden*[26] läßt, sofern sie dieser schleichenden Gewalt nichts entgegensetzen.

Die derzeit zunehmende Vereinsamung von Menschen wird auf lange Sicht gesehen das gesellschaftliche Klima entscheidend verändern. Denn dauerhafte ungewollte Einsamkeit (Vereinsamung) mindert die Beziehungsfähigkeit und zermürbt sehr oft den menschlichen Geist (was immer auch seine Folgen im leiblichen Bereich hat), läßt die verborgene Angst vor der »Verhältnislosigkeit« (Tod) anwachsen und macht *zunehmend skeptischer gegenüber der Möglichkeit echter Liebe*. Die Hoffnung auf ein gelungenes Leben sinkt, und die Angst zugrunde zu gehen wächst, es sei denn, sie wird abgelöst durch das Gefühl, daß alles gleichgültig ist. Hinzu kommt *»die Angleichung der Menschen durch ihre Vereinzelung«*.[27]

»Irgendetwas geht seinen lautlosen Gang« – mit diesen Worten aus Samuel Becketts »Endspiel« markiert Johann Baptist Metz in einer Analyse der gegenwärtigen Situation die schleichende Entwicklung hin auf ein umfassendes Gleichgültigwerden, nicht nur im gesellschaftlichen, sondern auch im privaten Bereich.[28] Dieses »Irgendetwas«, das sich wohl kaum begrifflich fest fassen läßt, kann man als »Sog« beschreiben oder als »sanfte Versklavung«, als »Mächte und Gewalten« oder als »wirksame Atmosphäre«. Die Benennung dürfte keine große Rolle spielen. Es besteht jedenfalls auf allen Ebenen des Miteinanders die Gefahr, daß immer mehr Menschen schon mitten im Leben in »die große Grube ewiger Gleichgültigkeit«[29] fallen.

II. Christen als »Stachel im Fleisch« einer gleichgültigen Welt

1. Unbedingtes Festhalten am anderen

In einer Situation der wachsenden Gleichgültigkeit gegenüber den Mitmenschen und gegenüber der Wahrheit sind insbesondere gläubige Christen – welche ja ausdrücklich bekennen: (a) daß Gott jeden einzelnen vom Beginn seines Lebens an beim Namen gerufen hat und jeden in seiner Je-Einmaligkeit mit seiner unverbrüchlichen Liebe liebt; (b) daß Christus »pro nobis«, für jeden einzelnen gestorben ist; (c) daß ihnen mit der Taufe und Firmung jener Heilige Geist geschenkt wurde, der die Liebe ist, welche die Herzen mit einer Hoffnung erfüllt, die nicht zugrunde gehen läßt – dazu *aufgerufen*, durch ihr Tun und Handeln, Leiden und Beten, *»Stachel im Fleisch« einer gleichgültigen Welt* zu sein. Und eben dies sind sie in ihrem Mit-Sein und ihrem Sein für den anderen; denn das *»Mit-Sein«*, vor allem aber das *»Sein für«*, welches die Je-Einmaligkeit des anderen achtet und bezeugt, das *Den-anderen-»auf-Leben-und-Tod«-an-die-Hand-Nehmen*, das auf ein unbedingtes Interesse am anderen schließen läßt, widersteht dem Sog der den Glanz in der Welt verschlingenden Kräfte und überwindet die Gleichgültigkeit.

Getragen wird ein solches Denken und Handeln letztlich von dem hoffenden Glauben daran, daß es wirklich gut ist, die geschwisterliche Solidarität mit den anderen nicht aufzugeben. Er nährt sich ganz entschieden aus der Erinnerung an bzw. aus dem Blick auf den Gekreuzigten, aber auch aus der Erinnerung daran, daß schon »eine einzige Tat, welcher Mut und Eindeutigkeit innewohnen, ... bisweilen größte Veränderungen außerhalb unseres engen Wirkungskreises [verursachen kann]. Eine einzige Stimme eines Mannes oder einer Frau vermag den Umschwung herbeizuführen.«[30]

Wie wichtig dieser elementar christliche Dienst der Bezeugung der Je-Einmaligkeit jedes Menschen ist, wird deutlich, wenn man bedenkt, »daß das Grundbewußtsein des Menschen in einer durchrationalisierten Gesellschaft eigentlich das der Austauschbarkeit eines jeden ist«[31] und der Wert eines Menschen meist an seiner Liquidität bemessen wird.[32]

2. Ein ins Leben übersetztes Glaubensbekenntnis

Auf diesem Hintergrund kann *ein Leben »gegen die Gleichgültigkeit«* die Form eines ins Leben übersetzten Glaubensbekenntnisses annehmen: In einem Leben »gegen die Gleichgültigkeit« bezeugt der Christ seinen Glauben an den Schöpfergott; daran, daß alles in Liebe geschaffen wurde und alles Seiende seinen Wert und seine Würde besitzt. Wenn ein Mensch in seinem Tun bezeugt, daß ihm der andere nicht gleichgültig ist, bezeugt er die Wahrheit, daß Gott für jeden einzelnen Menschen ein gigantisches Werk (die evolutive Schöpfung mit dem Menschen als ihrem Höhepunkt) in Szene gesetzt hat. In einem Leben »gegen die Gleichgültigkeit« ahmt der Christ Christus nach und bezeugt seinen Glauben an den Erlöser, der stellvertretend für die vielen, d.h. für alle, gestorben ist, damit alle das Leben haben in der Communio mit Gott. An die Erlösung zu glauben bedeutet daran zu glauben, daß Christus den je einzelnen liebt trotz seiner Schuld, keinen aufgeben und mit keinem fertig sein, vielmehr alle an sich ziehen will. So wird in der Hoffnung, die unbedingt am anderen festhält und »den anderen niemals aufgibt, weil sie nie ›mit ihm fertig‹ ist«,[33] die Wahrheit über den Menschen und das eigentliche Wesen des Christentums ansichtig. In einem Leben »gegen die Gleichgültigkeit« bezeugt der Christ, daß er an die Kraft des lebenspendenden Geistes glaubt, an die Vergebung der Sünden und an die Auferstehung der Toten, in der das, was (im Raum der Kirche) innergeschichtlich begonnen hat, vollendet wird.

3. Das Bildwort vom »Stachel« auf den Begriff gebracht

Durch einen 1991 veröffentlichten Diskussionsbeitrag von Hermann-Josef Lauter zur Frage nach dem »Inbegriff des Christlichen«[34] wurde innerhalb der Theologie die Frage aktuell, wie sich ein ins Leben übersetztes Glaubensbekenntnis zusammenfassen läßt. Es geht dabei nicht um die sogenannten »Kurzformeln des Glaubens« (»kurze, auf das Wesentliche orientierte Formulierung[en]« des Glaubens[35]), sondern um eine »Kürzestfassung« bzw. »Kürzestformel des Glaubens«,[36] um den Begriff, der das »Spezifische des Christlichen« am besten ins Wort faßt.

Es gibt, soweit zu sehen ist, bislang vier Vorschläge, die in der Sache insofern übereinkommen, als sie alle als Auslegungen der Aussage im ersten Johannesbrief: »Gott *ist* Liebe« (4,8.16) angesehen werden können. Sicherlich wird bei den einzelnen Vorschlägen verschieden akzentuiert, doch das zugrundeliegende Gottesbild ist ein und dasselbe. Die verschiedenen Vorschläge seien hier lediglich genannt und mit einem Namen versehen: (1) Kenosis (H.U. von Balthasar); (2) Communio (G. Greshake); (3) Traditio (H. Verweyen); (4) Stellvertretung (K.-H. Menke).[37] Wenn H.-J. Pottmeyer zum Vorschlag H.-J. Lauters bemerkt: »Ihr Ansatz findet auch eine anthropologische Grundlage: Zur Wahrheit des Menschen gehört, daß er wahre Selbstverwirklichung und Freiheit nur auf dem Wege der ›Kenose‹ findet«,[38] so trifft das sicherlich auf alle genannten Beiträge zu, wobei das Plädoyer Verweyens, das spezifisch Christliche mit dem Traditio-

Begriff zur Sprache zu bringen, am stärksten von jenem Fremdheitscharakter gezeichnet ist, der der christlichen Botschaft eigen ist.

4. Kirche als »Stachel im Fleisch«

Das Wort vom *»Stachel im Fleisch« einer gleichgültigen Welt* könnte so etwas abgeben wie einen gemeinsamen Nenner christlicher Wachsamkeit und christlichen Widerstands in der Kraft des Glaubens (1 Petr 5,8f.), auf den sich alle aus christlichem Geist getroffenen Optionen (im Sinne einer »Option für ...«), insbesondere die Option für die Armen, Leidenden und Gefangenen (auch im dargelegten Sinne), Schwachen, Kranken und Sterbenden, problemlos bringen lassen. Christen sind dazu aufgerufen, *gegen die Gleichgültigkeit in jeder Gestalt, auch in der Form einer Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage*, zu protestieren und zu handeln – »Stachel im Fleisch« einer gleichgültigen Welt zu sein.[39]

Alles kirchliche Denken und Handeln zum Heil der Welt ist immer auch als *»agere contra«* zu verstehen. Die Kirche ist als Sakrament des Heils (LG 1) *»Stachel im Fleisch« einer gleichgültigen Welt – sichtbares und wirksames Erinnerungszeichen an jene letzte Wahrheit über den Menschen, daß jeder einzelne vor Gott etwas ganz und gar Einmaliges ist.* In dem Maße, wie die Kirche Sakrament ist, ist sie auch den Menschen nahe (im Sinne der Eingangsworte der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils) und erfüllt ihren Auftrag, die ihr im Heiligen Geist geschenkte Hoffnung, die nicht zugrunde gehen läßt, einzupflanzen in den Boden einer gleichgültig und kalt gewordenen Welt. »Gegenüber einer heute sehr realistisch begründeten Hoffnungslosigkeit bzw. Hoffnungsverkleinerung«[40] wird durch ein Leben »gegen die Gleichgültigkeit« glaubhaft bezeugt, daß das Leben in Wahrheit »Mit-Sein«[41] ist und »die große Grube ewiger Gleichgültigkeit« nicht das Letzte sein kann, auf das der Mensch zugeht.[42]

Anmerkungen

1 V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute [1977] (HerSp 4030). Freiburg/Basel/Wien ^{2}1991, S. 11.

2 L. Kolakowski, Toleranz und Absolutheitsansprüche, in: CGG XXVI (^{2}1981), S. 5–38, hier S. 31.

3 Es wäre sicherlich nicht unangemessen, bereits heute schon – in Abwandlung einer Formulierung von Trutz Rendtorff – von einem *»Pluralismus der Gleichgültigkeit«* zu sprechen. Rendtorff sprach in seinem Eröffnungsreferat auf dem VIII. Europäischen Theologenkongreß in Wien, der unter dem Thema »Pluralismus und Identität« stand, in bezug auf den heute vorherrschenden »weichen Pluralismus« der (religiösen) Ansichten und Lebensweisen pointiert von einem »Pluralismus des Desinteresses« (U. Hahn, Höhenflüge mit Bodenkontakt, in: *Rheinischer Merkur* vom 1. Oktober 1993, Nr. 40, S. 24).

4 So G. Marcel, Bemerkungen über die Begriffe Akt und Person [1940], in: Gabriel Marcel. Werkauswahl (ed. P. Grotzer/S. Foelz), Bd. III: Unterwegssein. Paderborn u.a. 1992, S. 90–102, hier S. 97.

5 Gerade die Beobachtung, daß Absolutheitsansprüche heute von vornherein verdächtigt und abgewiesen werden, zeigt an, daß es sich bei der derzeit geübten Toleranz vieler Menschen weitgehend um keine wirkliche Toleranz handelt. Denn ein Absolutheitsanspruch ist unter bestimmten Bedingungen »mit der Toleranz logisch und psychologisch ... vereinbar, mag diese Verbindung in der Praxis auch schwierig sein« (L. Kolakowski, a.a.O., S. 34).

6 J. Splett, Freiheit und Notwendigkeit. Reflexionen zur Kunst im Kontext dogmatistischer Beliebigkeit, in: MThZ 43 (1992) S. 173–182, hier S. 173. Vgl. auch Ders., Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropo-theologie. Frankfurt a.M. 1986, S. 25: »Vielleicht am weitesten verbreitet ist heute die Ansicht, auf seine Weise sei eigentlich alles richtig und erlaubt, theoretisch wie praktisch genommen.«

7 H. Verweyen, Jesus in der Kirche künden – aber wie? Philosophische Aspekte der heutigen Verwirrung, in: G. Biemer/B. Casper/J. Müller (Hrsg.), Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (FS für O. Saier). Freiburg/Basel/Wien 1992, S. 150–161. Die folgenden Zitate sind zu finden S. 151–153.

8 Wenn H. Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (PPh 12). Freiburg/München 1980, S. 8, schreibt: »Die Tugenden sind nicht verlorengegangen; sie sind auch nicht ethisch relativiert, wenngleich es unabweisbar ist, daß sie mit dem historischen und sozialen Wandel anders oder in veränderter Reihenfolge vorgestellt werden. Rechttun und Tugend gelten«, dann hat eben gerade eine solche Aussage ihre Geltung heute weitgehend verloren.

9 H. Verweyen, a.a.O., S. 159.

10 H. Thielicke, Der Einzelne und der Apparat. Von der Freiheit des Menschen im technischen Zeitalter (Stundenbuch 34). Hamburg 1964, S. 40.

11 H. de Lubac, Auf den Wegen Gottes [1956]. Dt. Einsiedeln/Freiburg 1992, S. 157, fährt fort: »Der Mensch hat absoluten Wert, weil sein Antlitz durch einen Strahl des göttlichen Antlitzes erleuchtet wird; weil er, während er in der Geschichte voranschreitet und handelt, bereits in der Ewigkeit atmet. Anderswo kann alle Philosophie des Menschen bloß volkstümlich, zynisch oder eitler Traum sein.« Vgl. auch ebd., S. 161: »Der Mensch ohne Gott ist kein Mensch mehr.«

12 P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, Bd. I (es 1099 NF 99). Frankfurt a.M. 1983, S. 27.

13 Ebd., S. 9f. (Hervorhebung B.C.).

14 Ebd., S. 17. – Nietzsche selbst gilt Sloterdijk als der »Neo-›Cyniker‹« (S. 11), und er weist darauf hin: »Nietzsches entscheidende Selbstbezeichnung, oft übersehen, ist die eines ›Cynikers‹« (S. 10). Von Nietzsche stammt auch das Wort: »Alles Unbedingte gehört in die Pathologie« (aus: Jenseits von Gut und Böse; zit. S. 203). Da Sloterdijk die Begriffe zynisch/Zynismus auch in einem vom üblichen Verständnis der Worte abweichenden Sinn verwendet, sei nachdrücklich auf seine Klärung des »zynischen Phänomens« hingewiesen (ebd., S. 33–43), insbesondere auf seine erste Definition des Zynismus als »das *aufgeklärte falsche Bewußtsein*«, dessen »Falschheit ... bereits reflexiv gefedert« ist (S. 37f.).

15 I. Greenberg, Augenblicke des Glaubens [1977], in: M. Brocke/H. Jochum (Hrsg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust (ACJD 13). München 1982, S. 136–177, hier S. 140.

16 G. Marcel, Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit [1960], in: Ders., Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Vorträge in Deutschland, hrsg. v. W. Ruf. Frankfurt a.M. 1964, S. 40–65, hier S. 47.

17 Ebd.

18 Ders., Das Sakrale im technischen Zeitalter [1963], in: Ders., Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, a.a.O., S. 87–102, hier S. 88.

19 Ders., Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, a.a.O., S. 40. – Marcel gibt in diesem Zusammenhang auch zu bedenken, daß die »Entwertung« von Gerechtigkeit (und

Wahrheit) wohl mit einem Schwinden oder gar einer Zerstörung der Ehrfurcht zu tun hat (vgl. ebd., S. 52).

20 Nur um diese Art der Nachfrage geht es hier!

21 H. Verweyen (Hrsg.), Ehe heute – sechs Grundfragen (ThAkE 1). Essen 1981, S. 10.

22 R. Spaemann, Moralische Grundbegriffe [1982] (BsR 256). München ^{4}1991, S. 105. – Der »Immunisierungsstrategien« gibt es hier viele, und die frei gewählte Vereinsamung ist eine davon. »Gewollte Vereinsamung, Fernhaltung von den anderen ist der nächstliegende Schutz gegen das Leid, das einem aus menschlichen Beziehungen erwachsen kann« – so S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt a.M./Hamburg 1953, S. 75 (zit. bei: H. Brall, Geschmack an der Einsamkeit?, in: Ders. [Hrsg.], Versuche über die Einsamkeit [Exkursionen 4]. Frankfurt a.M. 1990, S. 9–38, hier S. 14). Sicherlich gibt es auch eine frei gewählte Einsamkeit, die weder ein Leiden noch eine »Technik der Leidabwehr« (S. Freud) darstellt, sondern Implikat eines Engagements ist, ein »›Dranbleiben‹ an etwas, ungestört durch jeden anderen und alles andere« (H.-G. Gadamer, Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung, in: H. Brall [Hrsg.], a.a.O., S. 189–203, hier S. 191). Aber genau dieses »Dranbleiben« will der, der sich nicht verletzlich machen will, eben gerade nicht.

23 O. Marquard, Exkulpationsarrangements. Bemerkungen im Anschluß an René Girards soziologische Theologie des Sündenbocks, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage. München 1992, S. 24–29, hier S. 25.

24 H.-G. Gadamer, a.a.O., S. 193.

25 M. Horkheimer/Th.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Dt. Frankfurt a.M. 1988, S. 242. – Sicherlich ist es richtig, daß Adorno und Horkheimer mit dem Bild der Gefangenschaft etwas anderes einfangen wollen als wir in diesem Abschnitt. Ihnen geht es um »das Bild der zu Ende gedachten bürgerlichen Arbeitswelt« (ebd., S. 239) und ihre Monotonie, welche der Öde im Leben eines Gefangenen vergleichbar ist, uns um die schleichende Gleichgültigkeit (die allerdings auch wieder mit der modernen Arbeitswelt zu tun hat). Es geht hier demnach lediglich um die Anknüpfung an einen Gedanken: daß nämlich die Isolierung des Menschen eine Gefangenschaft bedeuten kann, die sogar eine äußere Gefangenschaft in den Schatten zu stellen vermag.

26 Formuliert im Anschluß an M. Horkheimer/Th.W. Adorno, ebd., S. 241.

27 Ebd., S. 233 (Hervorhebung B.C.).

28 Vgl. J.B. Metz, Religion, ja – Gott, nein, in: Ders./T.R. Peters, Gottespassion. Ordensexistenz heute. Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 11–62, hier S. 44–46.

29 Diese gelungene und einprägsame Formulierung, welche als eine zeitgemäße Umschreibung dessen dienen kann, was in der traditionellen Theologie »der Machtbereich des Todes« genannt wurde, stammt von R. Walter, Gottes hundert Namen, in: Ders. (Hrsg.), Die hundert Namen Gottes. Tore zum letzten Geheimnis (HerBü 1229). Freiburg/Basel/Wien 1985, S. 8. – Daß das Eintreten unserer Gesellschaft in den »Regelkreis« Gleichgültigkeit zugleich ein Eintreten in den Bannkreis des Todes bedeutet, ließe sich wohl auch experimentell bestätigen. Der enge Zusammenhang zwischen Beziehungslosigkeit und Tod (auch in Form des Anwachsens psychischer Krankheiten und einer erhöhten Suizidgefährdung) liegt heute schon offen zutage. Vgl. hierzu die Ausführungen von B. Nitzschke, Einsamkeit macht krank [1988], in: H. Brall (Hrsg.), a.a.O., S. 204–213, der gleich zu Beginn seines Beitrages die Sache, um die es geht, auf den Punkt bringt: »Dauerhafte soziale Isolierung kann in letzter Konsequenz zum Tod führen – und: Der Mensch ist ohne den Menschen nicht lebensfähig. Das ist die Quintessenz eines der erregendsten Gebiete der experimentalpsychologischen Forschung.«

30 E. Wiesel, Den Frieden feiern. Mit einer Vorr. von V. Havel, hrsg. v. R. Boschert-Kimmig (HerSP 4019). Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 41.

31 H.-G. Gadamer, a. a. O., S. 195 f.
32 Vgl. dazu die Aufzeichnung in: M. Horkheimer/Th. W. Adorno, a. a. O., S. 220: »Hierzulande gibt es keinen Unterschied zwischen dem wirtschaftlichen Schicksal und den Menschen selbst. Keiner ist etwas anderes als sein Vermögen, sein Einkommen, seine Stellung, seine Chancen. Die wirtschaftliche Charaktermaske und das, was darunter ist, dekken sich im Bewußtsein der Menschen, den Betroffenen eingeschlossen, bis aufs kleinste Fältchen. Jeder ist so viel wert wie er verdient, jeder verdient so viel er wert ist. Was er ist, erfährt er durch die Wechselfälle seiner wirtschaftlichen Existenz. Er kennt sich nicht als ein anderes.«
33 K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (SlgHor NF 29). Einsiedeln/Freiburg 1991, S. 423. Vgl. hierzu auch die Bemerkungen von G. Greshake, Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer (ToTb 50). Mainz ^{7}1983, S. 5, 86–90, 101, zu Charles Péguy.
34 H.-J. Lauter, Der Inbegriff des Christlichen, in: *Pastoralblatt* 43 (1991) S. 258–268.
35 Vgl. dazu K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums [1976]. Freiburg/Basel/Wien ^{12}1982, S. 430–440, hier S. 431.
36 G. Greshake, Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik, in: G. Biemer/B. Casper/J. Müller (Hrsg.), a. a. O., S. 90–121, hier S. 90–92.
37 Zu ergänzen wäre evtl. noch: Mit-Sein (J. Splett).
38 Stellungnahmen zu: Hermann-Josef Lauter, »Der Inbegriff des Christlichen«, in: *Pastoralblatt* 43 (1991) S. 343–347, hier S. 343.
39 Die vorgetragenen Gedanken zur Berufung der Christen bekommen im Blick auf die besonderen Berufungen in der Kirche eine ganz eigene Brisanz. Grundsätzlich gilt aber, daß alle Christen dazu aufgerufen sind, durch ein *leibhaftiges Glauben* »Stachel im Fleisch« einer gleichgültigen Welt zu sein. – Vgl. hierzu etwa das Plädoyer von P. M. Zulehner, Leibhaftig glauben. Lebenskultur nach dem Evangelium. Freiburg/Basel/Wien 1983, für eine »*Radikalisierung*« (7) des Christentums. Zulehner ist sehr daran gelegen darzutun, wie wichtig es ist, »die *evangelischen Räte als innere Momente eines jeglichen christlichen Glaubens wiederzugewinnen*« (8). Er begreift die drei »Losigkeiten« (Ehelosigkeit, Machtlosigkeit, Besitzlosigkeit), die Ausdruck eines leibhaftigen, »inkarnierten« Glaubens sind (vgl. 45), als einen »*Stachel im Leben der Kirche und der Menschen*« (81), der beständig daran *erinnern* soll, sich nicht in der Welt »einzurichten« und damit der Zukunft von Gott her zu verschließen. Die gelebten »Losigkeiten« sind – so könnte Zulehner verstanden werden – sichtbare und wirksame Zeichen des »Ergriffensein[s] durch Gott und seiner Sorge für den Menschen« (88), den er liebt.
40 M. Kehl, Eschatologie. Würzburg 1986, S. 34.
41 J. Splett, Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen. Frankfurt a. M. 1990.
42 An dieser Stelle treffen sich unsere Ausführungen mit denen von M. Kehl, a. a. O., der die christliche Hoffnung (und dementsprechend seinen eschatologischen Entwurf) ganz im paulinischen Sinne als eine »Hoffnung gegen alle Hoffnung« versteht, die gerade auch den »apathischen ... Zeitgenossen ein ›Stachel im Fleisch‹ sein will« (S. 35). Die christliche »Hoffnung auf das Reich Gottes« (S. 36) – so kann man aus Kehls Ausführungen schließen – will einem »schleichenden innergeschichtlichen Fatalismus und einer lähmenden Apathie gegenüber den Überlebensproblemen der Menschen« (S. 34) gleichsam wie ein Gegengift entgegenwirken. »Das über die ganze Welt verstreute kommunikative Geflecht aller Realsymbole des Reiches Gottes« (S. 228), welches in der Eucharistie »seine *kon-zentrierende Mitte*« (ebd.) hat, ist zusammengenommen der gegen die wachsende Gleichgültigkeit gerichtete »Stachel im Fleisch« der Welt. Und jede einzelne realsymbolische Vergegenwärtigung des Reiches Gottes ist ein heiliger »Ort«, an dem innergeschichtlich die christliche Hoffnung bezeugt und das Heil von Gott her antizipiert wird. Gerade die Feier

der Eucharistie, der Punkt, wo alles Tun und Leiden der Kirche zusammengebunden ist, ist das Hoffungszeichen schlechthin in dieser Welt, »weil in ihr die universale Tischgemeinschaft des Reiches Gottes ihre sakramentale Vor-Feier begeht. Die allumfassende Solidarität der *Liebe* Gottes wird real vergegenwärtigt, ja ›kommuniziert‹ im Symbol jenes *Glaubens*, der sich diese Liebe Gottes ausdrücklich schenken läßt – ›für euch *und* für alle‹. Die glaubende Hoffnung auf Gottes Reich *und* die tätige Liebe zu den geringsten der Brüder und Schwestern Jesu finden in der Eucharistie (jedenfalls von ihrem Sinngehalt her) zur Einheit eines unzerstörbaren und unbedingt heilsvermittelnden Zeichens zusammen« (ebd.).

Curt Hohoff · München

Von Rom nach Wittenberg

Zum 450. Todestag von Martin Luther am 18. Februar 1996

Luther stammte aus bescheidenen ursprünglich bäuerlichen Verhältnissen der fränkisch-sächsischen Grenzgebiete am Thüringer Wald. Die Lehrsprache der Gemeindeschule war Latein, einer Paukschule, wo mit Prügeln nachgeholfen wurde. Auf lateinisch lernte man Lesen und Schreiben, die Zehn Gebote, das Vaterunser, Ave Maria und Credo. Religionsunterricht in unserem Sinne gab es nicht, auch Rechnen hat Luther nie gelernt. In den Schülern sah man künftige Kleriker, darum war Singen für den kirchlichen Gebrauch wichtig. In Eisenach und Magdeburg war es ebenso. Durch Singen auf den Straßen mußten die Knaben ihren Unterhalt erbetteln, was freilich keine Schande war. Seine Wirtsleute in Eisenach, entfernte Verwandte, hat Luther als »Knechte und Gefangene« der Franziskaner am Fuß der Wartburg bezeichnet. Das vorherrschende Lebensinteresse galt hier, im Gegensatz zum Elternhaus, nicht dem beruflichen Fortkommen, sondern der Religion. Damals kann die Lust an der Opposition erwacht sein. Auf den Gedanken, seine traumatischen Neurosen, der Justament-Anspruch, hingen mit Unterdrückung einer genialen Anlage zusammen, ist Luther nie gekommen. Der Vater entschloß sich, den begabten Sohn in Erfurt Jura studieren zu lassen; diese Laufbahn versprach damals wie heute ein Fortkommen in weltlichen Diensten. Eigentlich hätte Luther auf eine klösterliche Gelehrtenschule mit Internat gehört, aber dazu war der Vater nicht bereit und in der Lage.

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

Minderwertigkeits- und Schuldgefühle haben hier ihre Wurzeln. Luther hat sich nur selten darüber geäußert.

Die körperliche und seelische Labilität Luthers zeigt sich bei dem von der späteren Legende dankbar aufgegriffenen Erweckungserlebnis vom Juli 1503. Er wanderte vom Elternhaus in Mansfeld nach Erfurt. Da ereilte ihn auf offenem Feld, in der Nähe von Stotternheim, eines jener furchtbaren Gewitter, die sich im Gebirge sammeln und über den Horizont hin plötzlich entladen. Luther, kurz vorher an der Schlagader des Oberschenkels schwer verletzt und erschüttert vom plötzlichen Tod einer Freundes, wurde vom Einschlag des Blitzes zu Boden geworfen und gelobte der hl. Anna, wenn er gerettet werde, ins Kloster zu gehen. Man kann sich des Gedankens eines inneren Zusammenhangs nicht erwehren: Der Blitzschlag als Rache Gottes an einem sich schuldig fühlenden Sünder. Gegen den Rat der Freunde und den Willen des Vaters trat er vierzehn Tage später in Erfurt bei den Augustinereremiten ein und begann nach dem Noviziat das theologische Studium, wo er auf Sprüche stieß, die sein Grauen erregten. »O meine Sünde, Sünde, Sünde«, so schrieb er an Staupitz, den geistlichen Vorgesetzten, und der wunderte sich dann nicht wenig, wenn Luther in der Beichte keine Tatsachen zu bekennen wußte, sondern immer nur Zweifel und Schwermut (*testatio tristitiae*). Die klösterlichen Hilfsmittel, Sakramente, Messe und Askese, konnten seine Skrupel nicht beruhigen: Das Sündengefühl wird zum Kern der Reformationstheologie.

Eine versöhnliche Note erhält das Psychogramm durch die Freude Luthers an Volksliedern, Kirchenliedern und Lautenspiel. Wenn er sich in seinen Krankheiten von Teufeln und Todeserwartungen geplagt fühlte, trösteten ihn Lieder und Musik. Im Oktober 1530 bat er den bayrischen Hofkomponisten Ludwig Senfl um eine Komposition und erhielt die Motette »Non moriar, sed vivam et narrabo opera Domini« (Ich werde nicht sterben, sondern leben und die Werke des Herrn verkünden; Ps 117,17). Diese Worte schrieb er an die Wand seines Zimmers auf der Veste Coburg. »Die Musik ist die beste Gottesgabe und dem Satan verhaßt. Mit ihr vertreibt man viele Anfechtungen, denn Satan hält sie nicht aus«, schrieb er in den Tischreden. Luther hat die damals moderne Musik des Josquin des Prez gekannt. Die Melodie des berühmten Trutzlieds »Ein feste Burg ist unser Gott«, nach Psalm 46, hat Luther, mit Anklängen an kirchliche Hymnen, wahrscheinlich selbst komponiert. Im Verlauf des theologischen Studiums bildeten sich, ohne daß er sich des Widerspruchs zu Rom bewußt wurde, reformatorische Ideen auf der Suche nach einem gnädigen Gott. Mit Hilfe der paulinischen Briefe und augustinischen Theologie kam er auf den festen Glauben (*sola fides*) an die erlösende Gnade durch den Tod Christi. Für die Wirkung in einer breiten Öffentlichkeit wurden allerdings nicht diese schwierigen Spekulationen entscheidend, sondern die Vorwürfe gegen die verweltlichte Kirche. Wiclif (1328–84) und Hus propagierten Thesen über Verweigerung der päpstlichen Lehen, gegen die päpstlichen Dispense, gegen Annaten (Jahreszahlungen), Kommenden (Überlassung kirchlicher Einkünfte an Personen, die ihr Amt nicht versahen) und Pfründen. Schon bei Wiclif fanden sich Angriffe auf Ohrenbeichte, Mönchtum, Zölibat und Ablaß; die Diffamierung des Papstes als Antichrist, schon bei Wiclif, wurde bei Luther zu einer fixen Idee.

Es fällt auf, daß Luther, als er im Auftrag des Ordens 1510/11 in Rom war, nichts von der verweltlichten Kirche bemerkt hat. Wie Tausende von Wallfahrern besuchte er die Hauptkirchen, erstieg auf den Knien die Heilige Treppe und interessierte sich vor allem für die in den Katakomben ruhenden Päpste und Märtyrer. Vom antiken Rom bemerkte er, daß die Schuttberge lanzentief seien. Bei den Neubauten der Kardinäle störte ihn deren Üppigkeit, die Schönheit bemerkte er nicht. In Florenz erwähnte er die heute noch bewunderten Wahrzeichen der Stadt mit keinem Wort, lobte aber die Hospitäler für Arme und Kranke, wo reiche Damen den Dienst versahen. Papst Leo X. hat er nicht gesehen. Für die Anliegen des Ordens blieb die Romreise erfolglos. Auch brachte die Wallfahrt nicht die Befreiung von Nöten und Ängsten. Als er nach dem armseligen Wittenberg, am Rand der europäischen Zivilisation, versetzt wurde, nahm er neben der pflichtgemäßen Auslegung der Sentenzenkommentare des Petrus Lombardus die *Lectura in Biblia* auf, die Auslegung der Bibel nach der Vulgata des hl. Hieronymus. Griechisch lernte er nach Lehrbüchern, nahm aber die Hilfe des gelehrten Magisters Philipp Melanchton in Anspruch; im Hebräischen verließ er sich auf den Hebraisten der Universität, Matthäus Aurogallus. Luther löste sich mit seiner *sola fides*-Lehre aus dem spätmittelalterlichen Christentum, wo Reliquienkult, Ablaßwesen, Prozessionen und abergläubische Praktiken die Substanz überwuchert hatten. Das Leben als Mönch fiel ihm schwer. Zugunsten des Studiums vernachlässigte er das Brevier, wollte das Versäumte nachholen, schloß sich ein und fastete und kasteite sich so sehr, daß er keinen Schlaf fand. Durch häufige, oft tägliche Beichte konnte er seiner Teufelsvisionen und Todesfurcht nicht Herr werden. Seine Grundfrage, »wie kriege ich einen gnädigen Gott?« blieb unbeantwortet. Die Versuche, aus dem Werk- und Verdienstglauben herauszukommen, führten ihn zur Mystik des hl. Bernhard, Bonaventuras und Taulers, des Schülers Meister Eckhardts.

Später berichtete Luther, er sei, bei dem Streben nach Vereinigung mit Gott, einmal in den ersten Himmel entrückt gewesen und habe geglaubt, er weile unter den Chören der Engel. Dabei habe er es aber nicht zur Einung mit der Majestät Gottes gebracht und sei darüber »schier toll geworden«. Wenn er später seine Freunde trösten mußte, pflegte er Stellen wie »Meine Kraft ist in den Schwachen stark« (2 Kor 12,9) oder »Ob wir leben, ob wir sterben, sind wir Domini« (nach Röm 14,18) zu zitieren, wobei er das Wort Domini als Genitiv Singularis und als Nominativ Pluralis verstand, denn wir seien nicht nur »des Herrn« Glieder, sondern »Herren« durch den Glauben. Der öffentliche Kampf auf den Kanzeln und in oft derben Traktaten wurde durch die aufwiegelnd antirömischen Tendenzen bei der Bevölkerung und den Fürsten durch ihre Gier nach dem Besitz und den Reichtümern des Klerus, der Kirchen, Klöster und Stiftungen entschieden, bei den Geistlichen durch die Priesterheirat. So wurde Luther in Verbindung mit revolutionären Bestrebungen der Epoche zu einer deutschen Leitfigur. Die fragwürdigen Seiten wurden allerdings immer bemerkt. Nietzsche sagte zur Disputation in Regensburg (1541): »Der friedliche Ausgang der kirchlichen und sittlichen Dinge schien gewährleistet, ebenso die Einheit der deutschen Nation; der milde tiefe Sinn des Contarini (des aus Venedig stammenden Kardinals) schwebte einen Augenblick über dem theologischen Gezänk, siegreich, als Vertreter der

reiferen italienischen Frömmigkeit, welche die Morgenröte der geistigen Freiheit auf ihren Flügeln widerstrahlte.«

Solche Hoffnungen erfüllten sich nicht. Zwar waren das Nürnberg Dürers und das Augsburg Maximilians I. Stätten einer deutschen Renaissance, nirgends aber wurde die Höhe der Renaissance wie mit Leonardo, Michelangelo, Raffael und Bramante erreicht. Das hing mit dem kämpferischen Genie des deutschen Reformators zusammen. Erasmus von Rotterdam, der einen klaren Kopf behielt, wußte schon 1522 abzuwägen: »Hätte Luther doch eine so wichtige Sache ernster und ruhiger, in gemäßigter Stimmung und Sprache geführt! Und wäre doch in seinen Schriften nicht soviel Gutes und hätte er sein Gutes nicht durch unerträglich Schlechtes verpfuscht! Wo jetzt auf beiden Seiten die Sache mit grimmigem Haß geführt wird, muß man befürchten, daß mit Luther zugleich viel Gutes, das ich nicht abgeschafft sehen möchte, untergeht, und daß die siegende Partei uns Dinge bringt, die kein Verehrer Christi ertragen kann – und die einen schweren Verlust für die christliche Ehre und die Lauterkeit des Evangeliums bedeuten.«

Luther schrieb seine Skrupel, Zweifel, Todeserwartungen und nervösen Anspannungen dem Teufel zu. Schon 1520 mußte er Schlafmittel nehmen: »Meine Nachtkriege sind schwerer als meine Tagkriege.» Immer wieder klagt er über Ohrensausen, Schwindel, Kopfschmerzen, Herzstechen, Magenschmerzen und Erbrechen. Am deutlichsten ist ein Bericht vom 13. März 1533 in den Tischreden: »Niemand glaubt mir, wieviel Qual mir der Schwindel, das Klingen und Sausen in den Ohren verursacht. Ich wage es nicht, eine Stunde ununterbrochen zu lesen, nicht etwas klar zu durchdenken oder zu betrachten oder aufmerksam zu überlegen; sogleich ist nämlich das Klingen da, und ich sinke der Länge nach dahin.« Der Hals-, Nasen- und Ohrenspezialist Professor Feldmann in Münster schrieb 1988: »Wer selbst zahlreiche Menière-Kranke gesehen und über viele Jahre begleitet hat, kann nicht den geringsten Zweifel haben, daß bei Luther eine typische Menière-Krankheit vorgelegen hat.« Die Krankheit ist selten und unheilbar, heute kann man sie durch Medikamente mildern. Sie verursacht aber immer wieder große Beschwerden.

Bedenklicher erscheinen die Charakterzüge, das Aufbrausen, Reizbarkeit, Mißtrauen und Verfolgungswahn. Er wartete darauf, angegriffen zu werden, um cholerisch zu erwidern. Am 18. März 1537 sprach er von einer seelischen Erkrankung (*morbus spiritualis*); er habe vierzehn Tage lang weder gegessen noch getrunken, noch geschlafen. Ein schweres Steinleiden machte ihm zu schaffen, und seine Freunde fürchteten um sein Leben. Den Bekundungen stehen Zeugnisse eines hohen Selbstbewußtseins gegenüber: »In tausend Jahren hat Gott keinem Bischof so köstliche Gaben gegeben als mir – denn man soll sich der Gaben Gottes rühmen. Ich zürne mir selber, daß ich nicht kann von Herzen froh sein und Gott Dank sagen, wiewohl ich unterweilen ein wenig ein Lied singe ...« Luthers Tod hing nicht mit seiner Krankheit zusammen, sondern mit Herzversagen, und dessen Ursachen lagen in ständigen Aufregungen, Ärger, Überarbeitung und Beanspruchung. Er war dreiundsechzig Jahre alt, eine charismatische Persönlichkeit von weltgeschichtlichem Rang. Seine größte Leistung aber war die Übersetzung der Bibel.

Es gab vor Luther mehrere deutsche Übertragungen der Bibel im Ganzen, vor allem aber in Teilen. Luthers erste zusammenhängene Übertragung des Neuen Testaments erfolgte auf der Wartburg in überraschend kurzer Zeit, und zwar nach der Vulgata. Im Herbst 1995 hat man seine Vulgata in Stuttgart mit zahlreichen Bemerkungen, Randglossen, Hinweisen und Noten verschiedener Art in seiner gleichmäßig zierlichen Handschrift wiederaufgefunden. Die Vulgata des hl. Hieronymus blieb für Luther zeitlebens das Muster einer Übersetzung, denn sie war, wie seine eigene, vollständig, genau und texttreu, in Ton und Rhythmus gleichmäßig und deshalb geeignet für den liturgischen Gebrauch. Luther hat seine Übersetzung im Lauf der Jahrzehnte immer wieder verbessert und mit Rücksicht auf die vielen aufeinander anspielenden Bibelstellen des Alten und Neuen Testaments vereinheitlicht. Da die Bibel für ihn Gottes Wort war, inspiriert durch den Hl. Geist, mußte ihm darum zu tun sein, mit dem Wortlaut den Geist der Heiligen Schrift zu treffen. Darum erlaubt er sich gelegentlich Intonierungen, die philologisch falsch, aber im Sinne seiner Theologie richtig und wichtig sind, so wenn er im Römerbrief zu dem Wort »Glauben« hinzusetzt »allein« und sich damit verteidigt, Paulus habe eigentlich »sola fides« sagen wollen. Aus diesen Gründen ist Luthers Bibelübersetzung eine theologische Übersetzung, und mit diesem Charakter hängt ihre Einheit, ihre Geschlossenheit zusammen, und diese wiederum ist die Ursache für die rasche, in Tausenden von Exemplaren schon zu seinen Lebzeiten durchgesetzte Verbreitung und ihre Übersetzung wiederum ins Niederdeutsche, Niederländische, Englische, Dänische, Schwedische und in calvinistischer Form ins Französische – also in fast alle europäischen Sprachen.

Solch eine Überlegenheit hat nicht nur Gründe in der Verbreitung der Reformation, und nicht nur philologische, sondern auch kulturpolitische und ästhetische. Luther hat die oft dunkle, schwierige, in Schreibweisen oft verderbte Textgestalt aufzuhellen gesucht durch kurze, klare Sätze, durch Benützung immer treffenderer Wortbegriffe, durch eine sakrale Tonlage und nicht zuletzt durch einheitliches Schriftbild, Orthographie und Zeichensetzung – wie das eben nur ein sprachlich ganz sicherer, auf der Höhe seiner Zeit stehender Autor vermag. Die Grundlage seiner Sprache war die oberdeutsche Sprache seiner Heimat, wobei er sich hütete, Dialektworte und regionale Grammatik und Syntax zu benützen. Die Vulgata lehrte ihn, einen gehobenen Stil zu suchen und den fand er mit Hilfe des sachsen-meißnischen Amtsdeutsch der Verwaltung. Zwar war dieser Stil, genau wie das heutige Juristendeutsch, umständlich und verklausuliert, aber er strebte Genauigkeit und Verständlichkeit an. Es war die Sprache der höheren Gesellschaft, soweit sie nicht, wie der Klerus und die Universität, lateinisch sprach. Ein Beispiel für den lautlichen, grammatischen und syntaktischen Fortschritt; es handelt sich um die Erzählung von der samaritanischen Frau am Brunnen. Im Althochdeutschen bei Tatian, um 830, heißt es: Fon dero burgi manege giloubtun in inan thero Samaritanorum. Im Evangelienbuch von 1343 lautet der Satz: Abir uz der stat gloubiten ir vile in en der Samaritanen. Bei Luther 1522: Es glaubten aber an Ihn viel der Samariter aus der selben stad. In der Gesamtausgabe der Heiligen Schrift von 1545 heißt es: Es gleubten aber an ihn viel der Samariter / aus der selbigen Stad (Ev. Joh. IV,39). Und jetzt ein Beispiel für

eine schwierige Stelle, den Anfang des Römerbriefs. Luther gliedert ihn in eine klare Folge, die sich als Verse lesen lassen:

> Paulus, ein Knecht Jesu Christi,
> berufen zum Apostel,
> ausgesondert zu predigen das Evangelium Gottes,
> welches er zuvor verheißen hat
> durch seine Propheten
> in der Heiligen Schrift
> von seinem Sohn
> der geboren ist von dem Samen David nach dem Fleisch,
> und kräftiglich erweiset ein Sohn Gottes
> nach dem Geist,
> der da heiliget,
> Seit der Zeit er auferstanden ist von den Toten,
> nämlich,
> Jesus Christ unser Herr ...

Diesen Wortlaut hat die Lutherbibel immer festgehalten, zuletzt in der revidierten Ausgabe von 1984 – mit Angleichungen an moderne Rechtschreibung und Zeichensetzung.

Vergleicht man Luthers Text mit dem griechischen und der Vulgata, dann ist man überrascht, wie sehr Luther dem Beispiel des hl. Hieronymus gefolgt ist, der die griechische Syntax mit Partizipialkonstruktionen in eine Folge von Beifügungen aufgelöst hat. Da heißt es nämlich: Paulus, servus Jesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetos suos in Scripturis sanctis ... Luther hat sich bemüht, einen guten Grundtext zu bekommen; eine kritische Edition in unserm Sinne kannte man nicht, aber Erasmus von Rotterdam hatte mit genauem Sprachgefühl vorbildliche Texte des Neuen Testaments und der Schriften des hl. Hieronymus hergestellt. Luther hat sie ununterbrochen studiert. Seine Behauptung, er habe die Bibel jährlich zweimal gelesen, ist glaubwürdig: Es hat kaum einen Theologen gegeben, der so bibelfest war wie er. Die berühmten Vorreden zu fast allen Teilen der Bibel verteidigen seine Theologie und ihre Vorurteile, wenn er etwa den Jakobusbrief, der die »Werke« preist, gerade noch gelten läßt und den Galaterbrief und Römerbrief lobt, die seine Theologie des Glaubens und der Gnade hervorheben. Manche Vorworte gehen in Politik und Polemik über, indem er Daniels Prophezeiungen auf die altorientalische Geschichte anwendet, obwohl sie erst Jahrhunderte *nach* den Ereignissen geschrieben sind; die Apokalypse gerät mit ihren Endzeitprophezeiungen zu einer Polemik gegen den Antichristen, die Hure Babylon auf dem Sitz des Papstes. Diese Vorworte sind überholt, haben aber historische Wirkung im Antipapismus bis auf den heutigen Tag.

Luthers Verdienste liegen auf anderer Ebene. Er hat der hochdeutschen Sprache, da seine Schriften und vor allem die Bibel sich im ganzen Reichsgebiet mit hohen Auflagen durchsetzten, zum ersten Mal auf dem Gebiet des Wortschatzes, der Betonung und Prägung einen geschlossenen Charakter gegeben. Eine Fülle

von Worten hat er gegen regionale und landsmannschaftliche Eigentümlichkeiten durchgesetzt, etwa Lippen statt Lefzen, Hügel statt Bühel, statt Sun Sohn, statt Weinpresse Kelter, Ziege statt Geiß, Fliegen für Mucken, König statt Künig und Erdbeben statt Erdtbydem. Er legte für Drucker und Leser ein Glossar von 200 Wörtern an. Luther war für die Synkope; statt »Du solltest es mir es tun«, verteidigt er die Zusammenziehung: »Du solltest mirs tun.« Dank Luther haben sich auch alte Formen der Sprache erhalten, so die drei Geschlechter im Zahlwort: zween, zwo, zwei, oder genennet neben genannt. Der Verbreitung kam die neue Druckkunst zu Hilfe. Innerhalb weniger Wochen wurden seine Traktate und Kampfschriften, aber auch die Bibel in Mainz, Frankfurt, Nürnberg, Augsburg, Straßburg, Basel, Zürich, Königsberg und zuletzt in Köln und Löwen nachgedruckt. Mit dem Sieg des Lutherischen Hoch- und Oberdeutsch hing der Niedergang der plattdeutschen Sprache zusammen: Die Gebildeten wollten Hochdeutsch sprechen, während das Platt bei der Proles der Großstädte und den Bauern überdauerte. Dieser Vorgang ist heute noch nicht abgeschlossen und wird durch Funk und Fernsehen zu einem unguten Ende geführt.

Allein von Luthers Bibel waren bei seinem Tod eine Million Exemplare gedruckt und übten normierende Wirkung aus. Die Schriftsteller des Südens und Nordens schrieben in Luthers mitteldeutschem Idiom. Es wurde zum Vorbild unserer barocken und klassischen Literatur, ungeachtet der Konfession. Schon 1530 konnte Luther in seinem Sendbrief vom Dolmetschen seinen Gegnern vorhalten: »Man merkt sehr gut, daß sie von meinen Übersetzungen lernen, deutsch zu reden und zu schreiben, und mir so meine Sprache stehlen, von der sie vorher kaum etwas gewußt haben. Sie danken mir dafür aber nicht, sondern brauchen sie viel lieber gegen mich. Aber ich gönn' es ihnen gern, denn es tut mir wohl, daß ich auch meine undankbaren Jünger und meine Feinde reden gelehrt habe.« Es läßt sich nicht leugnen, daß die Erschütterung durch die Wucht der von Zwingli und Calvin verstärkten Angriffe das katholische Selbstgefühl zu einer freieren, minder hierarchischen Tendenz der Tradition und zu einer Erneuerung auf dem Konzil von Trient aufgerufen haben. Der Berufung auf die Bibel kam neue Bedeutung zu. Luthers Verdienst daran ist ganz persönlich; die Kraft des heiligen Textes durch *Sprache* auszudrücken, den erhabenen Inhalt durch eine sakrale Form zu vermitteln, die Transzendenz von Gottes Wort spürbar zu machen – das konnte nur Martin Luther. Darauf berief er sich immer wieder, und kein Nachweis von Fehlern im Einzelnen konnte ihn davon abbringen. Er ist damit nicht nur Reformator, sondern auch Nationalheld geworden. Die Einigung des deutschen Volkes war nicht das Werk der Politiker, sondern geschah durch Luthers Sprache.

Manfred Lochbrunner · Bonstetten

Unterwegs zu einer Balthasar-Biographie?

Marginalien zu Elio Guerrieros Monographie »Hans Urs von Balthasar«

»La prima biografia del teologo della bellezza«: die erste Biographie des Theologen der Schönheit, so steht es auf der hochroten Banderole geschrieben, die den Schutzumschlag der italienischen Originalausgabe von Elio Guerrieros Monographie *Hans Urs von Balthasar* umgibt. Als zweiter Band in der von Guerriero geleiteten Reihe »I teologi del ventesimo secolo« wurde sie 1991 von den *Edizioni paoline* publiziert.[1] Elektrisiert von dieser Ankündigung, die so kurz nach dem Tode des großen Theologen († 26. Juni 1988) schon eine Biographie verspricht, habe ich mir sofort dieses Buch aus Italien besorgt und mich an die Lektüre gemacht. Inzwischen hat der *Johannesverlag Einsiedeln* das Werk von Carl Franz Müller übersetzen lassen und es dem deutschsprachigen Raum zugänglich gemacht.[2] Die deutsche Ausgabe erschien im Sommer 1993. Im selben Jahr konnte auch eine französische Übersetzung bei *Editions Desclée* herausgebracht werden, der übrigens Jean Guitton, Mitglied der *Academie Française*, ein geistvolles Vorwort vorangestellt hat, in dem er auch an eine kurze, aber unvergeßliche Begegnung im Haus »Auf Burg« am Baseler Münsterplatz Nr. 4 erinnert, bei der er mit einer flüchtigen Kohlezeichnung die Gesichtszüge der Adrienne von Speyr und Hans Urs von Balthasars festzuhalten versucht hat.[3]

Abgesehen von ein paar Kürzungen in den beiden letzten Kapiteln[4], der Umformulierung von etlichen Zwischenüberschriften und drei als solchen gekennzeichneten Zusätzen mit bibliographischen Angaben in den Anmerkungen gibt die deutsche Übertragung in einer flüssigen Sprache die italienische Vorlage trefflich wieder, so daß der Leser sich der Übersetzung kaum bewußt wird, zumal ihm viele – vertraute und weniger bekannte – Zitate aus dem Gesamtwerk Balthasars begegnen.

Beide Ausgaben enthalten einen *Bildteil* mit je 25 Abbildungen. Man darf ohne Einschränkung zugeben, daß die Qualität der fotografischen Reproduktionen (neuere Fotos auch in Farbe) in der deutschen Edition besser ist, was sich besonders bei den Porträtaufnahmen auszahlt. Durch die edlen Gesichtszüge besticht zweifellos das ganzseitige Foto der Mutter Gabrielle von Balthasar, geb. Pietzcker (1882–1929). Das Altersfoto des Vaters Oskar von Balthasar (1872–1946),

Manfred Lochbrunner, *1945 in Kirchheim/Schwaben geboren, studierte Philosophie und Theologie in Rom; Priesterweihe 1972, Promotion 1979, Habilitation 1993. Von 1989 bis 1993 wirkte er als Studienleiter am Priesterseminar Augsburg.*

der wie Tizians »Kaiser Karl V.« von der Münchener Pinakothek auf einem hohen Lehnstuhl posiert, läßt die Herkunft aus einem alten Luzerner Patriziergeschlecht ahnen. Wie eine Verheißung wirkt das den meisten bislang unbekannte Foto, das Hans Urs in den Jahren seiner Studentenzeit festhält[5]: die edlen Züge der Mutter kehren in seinem Gesicht wieder. Eine Aufnahme zeigt einen Ausschnitt aus der dicht gefüllten St. Michaelskirche in München, als Kardinal Faulhaber am 26. Juli 1936 22 Kandidaten, darunter auch Balthasar, die Priesterweihe erteilte. Das nächste Foto stellt den Luzerner Primizianten im Kreis seiner Familie zwischen der Schwester René (1908–1986), dem Vater und dem Bruder Dieter (geb. 1913) dar. Die Schwester trägt bereits das Ordensgewand; sie war schon 1928 bei den Franziskanerinnen »Sainte-Marie des Anges« eingetreten. Die letzten Bilder dokumentieren die römischen Aktivitäten Balthasars: bei seiner Dankesrede am 23. Juni 1984 anläßlich der Verleihung des »Premio Internazionale Paolo VI.«, beim Internationalen Kolloquium über Adrienne von Speyr Ende September 1985 und die herzliche Begrüßung mit Papst Johannes Paul II. am Eingang der Sala Clementina im Vatikan. Das letzte Foto zeigt ihn als Zelebranten bei einer Meßfeier im Juni 1988, kurz vor seinem unerwarteten Tod. Nicht übernommen wurde in die deutsche Ausgabe der Stammbaum der Familie von Balthasar, der in der italienischen Ausgabe den Bildteil einleitet.[6]

Neben den Abbildungen enthält das Werk einen *Anhang* (S. 394–431) mit sieben Texten von biographischer Bedeutung, die teilweise noch unveröffentlicht oder in entlegenen Publikationen nur schwer zugänglich waren. Der erste Text »Warum ich Priester wurde« (S. 399–401) ist eine Rückschau aus dem Jahr 1959 auf das Berufungserlebnis während des Exerzitienkurses, den Balthasar im Sommer 1927 unweit von Basel im ehemaligen Kloster »Himmelspforten« in Wyhlen (Baden) machte.[7] Ein Schlüsselsatz lautet: »Wenn ich damals, als es nur darum ging, mich hinzugeben, schon die Lebensform der Säkularinstitute gekannt hätte, hätte ich wohl auch in einem weltlichen Beruf die Lösung für mein Problem finden können: mich Gott ganz zur Verfügung zu stellen« (S. 401). Die Verfügbarkeit für Gott hat ihn bewogen, nach Abschluß des Germanistikstudiums den geistlichen Stand zu wählen und am 18. November 1929 in das Noviziat der Oberdeutschen Jesuitenprovinz in Tisis bei Feldkirch einzutreten. Das zweite Dokument veröffentlicht den Abschiedsbrief, den Balthasar am 19. März 1950 nach seinem Austritt aus der Gesellschaft Jesu (11. Februar 1950) an die ehemaligen Mitbrüder im Orden verschickt hat. Während im »Abschiedsbrief« (S. 402–408) Balthasar sich eingehend mit der Problematik der Privatoffenbarung und des Ordensgehorsams auseinandergesetzt hat[8], teilte er seinen Freunden und Bekannten auf einem gedruckten Briefkärtchen kurz seinen Entschluß mit.[9] Das dritte Dokument ist ein Ermutigungsbrief (Zürich, juillet 1950) an Père Henri de Lubac, der ihn über die Maßnahmen in Kenntnis gesetzt hatte, die im Juni 1950 von Rom gegen Fourvière verfügt worden waren.[10] Besonders aufschlußreich sind die Selbsteinschätzung seiner Barth-Monographie, die dann 1951 erschienen ist, und die Erwähnung von Karl Rahner: »Ich habe meinen Karl Barth fertig, der eigentlich eine Diskussion zwischen ihm und Ihnen ist. Ich möchte Ihnen dieses Buch widmen, es verdankt Ihnen fast alles ... Ich fürchte, daß Rahner jetzt sehr entmutigt ist, er, der fast unsere einzige Hoffnung ist. Man

muß ihn unterstützen, – Sie müssen sich gegenseitig helfen« (S. 410; dt. Übersetzung des französischen Originals). Unter der Nummer vier stehen zwei Briefe aus demselben Jahr 1950 an den Bruder Dieter, der damals als Offizier der Schweizer Garde in Rom weilte. Karl Barth wollte in Begleitung von Balthasar zu den Feierlichkeiten der Verkündigung des Dogmas von der Assumpta am 1. November 1950 nach Rom fahren; der Bruder sollte Hotel und gute Sitzplätze besorgen. Aus der Sorge, durch den gemeinsamen Auftritt in Rom Ärgernis zu erregen, sagte Balthasar im letzten Augenblick das geplante Unternehmen ab. Die italienische Ausgabe hat das Autograph beider Briefe (verkleinert) abgebildet.[11] Die drei folgenden Texte sind bereits früher veröffentlicht worden: »Über die Idee eines katholischen Verlags« (S. 413–418), ein programmatischer Text, den Balthasar 1952 für das Organ der *Akademischen Gesellschaft Renaissance* verfaßt hat und auf das geistige Profil des 1947 von ihm gegründeten Johannesverlags zutrifft; sowie zwei Texte, in denen er auf sein Lebenswerk zurückschauen konnte. Er tat dies bei der Verleihung des Mozart-Preises am 22. Mai 1987 im Prämonstratenserkloster Wilten in Innsbruck (»Dank des Preisträgers«, S. 419–424) und bei seinem letzten Vortrag, den er am 10. Mai 1988 in Madrid vor den Teilnehmern der Communio-Jahrestagung gehalten hat (»Versuch eines Durchblicks durch mein Denken«, S. 425–431).[12] Ein im Vergleich zur italienischen Ausgabe erweitertes Personenregister (S. 433–438) beschließt das Buch.

In *neun Kapiteln* durchmißt Guerriero das Lebenswerk Balthasars. Abgesehen vom ersten und vierten (zum Teil auch fünften) Kapitel handelt es sich ausschließlich um eine Werkbiographie, d. h. der Verfasser folgt den Wachstumsringen des literarischen Werkes Balthasars, prononciert die Leitperspektiven und faßt gedrängt die zentralen Inhalte zusammen. Das 2. Kapitel (»Die Kirchenväter«, S. 53–98) stellt seine patristischen Studien in einem Überblick dar. Das 3. Kapitel gilt dem »Universalismus Barths und der Geschichtstheologie« (S. 99–125). Das 6. Kapitel »Heiligkeit und Theologie« (S. 181–219) beleuchtet die einschlägigen Monographien über Bernanos (1954), Therese von Lisieux (1950) und Elisabeth von Dijon (1952). Das 7. Kapitel »Die christliche Gestalt« (S. 221–267) läßt die fünf Skizzenbände Revue passieren, indem jeweils ein Aufsatz herausgegriffen wird, der den Titel des Bandes am sprechendsten charakterisiert. Den größten Raum beansprucht selbstverständlich die Darstellung der Trilogie, die das 8. Kapitel (S. 269–375) füllt. Wenn nach dem m. E. wohl gelungenen Marsch durch die 7172 Druckseiten[13] des »opus stupendum« der Verfasser das Fehlen eines Gesamttitels reflektiert (S. 370–372), so hat er mit seiner Kapitelüberschrift eine treffliche Charakterisierung gegeben: »Trilogie der Liebe«.[14] Der Abgesang im 9. Kapitel (S. 377–396) berichtet kurz über die Gründung der »Internationalen katholischen Zeitschrift Communio«, die auf eine Initiative Balthasars (und Adriennes von Speyr, wie er erst viel später erkannt hat) zurückgeht[15], streift die in seinen letzten Jahren noch entfachte Kontroverse um den Grundtenor seiner Eschatologie (»Hoffnung für alle?«, S. 382–388) und stößt ein Thema an, das erst einer gründlichen Bearbeitung bedarf: Balthasar als Seelsorger. Denn – besonders außerhalb der Schweiz – ist kaum bekannt, wieviel Zeit der Theologe und fruchtbare Schriftsteller in hochqualifizierte Seelsorge investiert hat. Auch nachdem er aus dem Amt des Studentenseelsorgers in Basel

(1940–1949/50) geschieden war, ist er durch seine Gründungen der *Studentischen Schulungsgemeinschaft* und der *Akademischen Arbeitsgemeinschaft* in der katholischen Akademikerwelt der Schweiz höchst wirksam geblieben. Obwohl diese Tätigkeit nie die Resonanz erreicht hat, wie dies z. B. etwa zwei Jahrzehnte vorher in Deutschland bei Guardini auf der Burg Rothenfels der Fall war, wäre ein Vergleich zwischen beiden unter dieser Rücksicht durchaus eine lohnende Aufgabe für die Pastoraltheologie. Die pittoreske Überschrift des letzten Kapitels ist einem Zitat de Lubacs entlehnt: »Ein Kirchenvater unter den Helvetiern«.[16]

Das 4. Kapitel ist »Adrienne von Speyr« (S. 127–152) gewidmet. Es enthält jedoch kaum Erkenntnisse oder Informationen, die über das hinausgehen, was Balthasar in seinem Buch »Erster Blick auf Adrienne von Speyr« (1968) kurz nach dem Tod der Ärztin und Mystikerin († 17. September 1967) bereits mitgeteilt hat. Ähnliches gilt für das 5. Kapitel »Unser Auftrag« (S. 153–179), wo von der Johannesgemeinschaft[17], dem Ordensaustritt Balthasars und dem Johannesverlag die Rede ist. Anhand der Karsamstagstheologie (»descensus ad inferos«) und anhand der Ständelehre versucht der Verfasser punktuell aufzuzeigen, was die Theologie Balthasars den Impulsen von seiten der Mystikerin verdankt. Das früheste literarische Zeugnis dieser »Inokulation« ist im Buch »Das Herz der Welt« (1945)[18] greifbar, dessen lyrisch durchpulste Passagen zum Karsamstag zitiert werden (S. 177–179).

Aus der Gattung einer Werkbiographie fällt das 1. Kapitel »Die lange Vorbereitung« (S. 19–51) heraus, und dies muß notwendigerweise der Fall sein, da es nun die vorliterarische Lebensphase Balthasars zu erfassen gilt. Hier ist in spezifischer Weise das Handwerk des Historikers erforderlich, der das biographische Geschäft zu seinem Metier zählt.

Da Guerriero Zugang zu den Briefen an die Familie hatte, erschloß sich ihm eine Quelle erster Ordnung, die bislang unbekannt war. So war es ihm gegönnt, ein plastisches Bild von der Kindheit und Jugend Balthasars zu zeichnen, und wir verdanken ihm manch wertvolle biographische Information. Zum erstenmal gewinnen die Eltern Balthasars vor unseren Augen sichtbar an Profil. Wir erfahren, daß die Genealogie der aus dem Tessin nach Luzern gezogenen Ahnen sich bis ins Jahr 1547 zurückverfolgen läßt. Einige Persönlichkeiten der Ahnenreihe werden kurz vorgestellt, darunter der Humanist Franz Urs von Balthasar (1689–1763), dem Hans Urs seinen zweiten Vornamen verdankt. Über die Mutter ist die genealogische Linie mit dem ungarischen Adelsgeschlecht Apor verbunden. Die Großmutter mütterlicherseits war die Baronin Margit Apor (1859–1940), die als Gattin des protestantischen Offiziers Hermann Pietzcker (1850–1932) nach Luzern kam und dort die Pension »Felsberg« führte. Aus dem Geschlecht der Apors stammt auch Vilmos Apor, der von 1941–1945 Bischof von Györ (Raab) war. Bei Kriegsende wurde er am Karfreitagabend von russischen Soldaten mit Schüssen aus einer Maschinenpistole tödlich verwundet, als er eine Gruppe von Frauen beschützte, die in seiner Residenz Zuflucht gesucht hatten (vgl. S. 24). Die ungarische Kirche hat in Rom die Seligsprechung dieses Märtyrerbischofs beantragt.

Was aber die Behandlung des nächsten Lebensabschnitts betrifft, nämlich der Studienzeit Balthasars, so zeigt sich, daß Guerriero keinerlei Recherchen unter-

nommen hat, und ihm deshalb in der Chronologie dieses Abschnittes mehrere Irrtümer unterlaufen sind.[19] Im Dienst der Sache und um künftigen Forschern die mühsame Fehlersuche zu ersparen, möchte ich die Chronologie berichtigen und klarstellen, wie sie sich aufgrund von Anfragen bei den entsprechenden Stellen ergibt und bereits im Anhang meiner Dissertation aufgeführt worden war.[20]

Der Aufenthalt in der »Stiftsschule Engelberg« 1917–1921 umfaßte die unteren vier Klassen des Gymnasiums. Das 1. Schuljahr begann am 11. Oktober 1917, das 4. Schuljahr endete am 23. Juli 1921.[21]

Von 1921–1924 war Balthasar Schüler des Gymnasiums der Jesuiten in Feldkirch/Vorarlberg. Dort besuchte er im Schuljahr 1921/22 die 6. österreichische Gymnasialklasse, im Schuljahr 1922/23 die 7. Klasse und im Schuljahr 1923/24 die 8. Klasse. Im Verlauf des 8. Schuljahrs ist er vorzeitig ausgeschieden und meldete sich – ohne Wissen der Eltern – in Zürich für das »Fremdenabitur« an, das er am 26. März 1924 bestanden hat. Beim Wechsel von Engelberg nach Feldkirch hat er also die 5. Gymnasialklasse übersprungen. Die ganze Zeit seiner Gymnasialausbildung beträgt nur 6 1/2 Jahre.[22]

Es folgte im Sommersemester 1924 die Immatrikulation an der Universität Zürich für das Fach Germanistik.[23]

Erst zum Wintersemester 1924/25 ging Balthasar nach Wien, wo er zunächst vier Semester blieb, um dann im Wintersemester 1926/27 an die Universität Berlin zu wechseln. Mit dem folgenden Sommersemester 1927 schloß er seinen Studienaufenthalt in Wien ab.[24]

Die beiden letzten Semester kehrte er wieder in die Schweiz nach Zürich zurück, wo er am 27. Oktober 1928 das Doktorexamen (Dr. phil.) ablegte. Der Doktorvater seiner Dissertation »Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur« war der Germanist Prof. Dr. Robert Faesi (1883–1972).[25]

Demnach ergibt sich folgendes Curriculum des germanistischen Studienganges[26]:

1. Semester:	Sommer 1924	in Zürich
2. Semester:	Winter 1924/25	in Wien
3. Semester:	Sommer 1925	in Wien
4. Semester:	Winter 1925/26	in Wien
5. Semester:	Sommer 1926	in Wien
6. Semester:	Winter 1926/27	in Berlin
7. Semester:	Sommer 1927	in Wien
8. Semester:	Winter 1927/28	in Zürich
9. Semester:	Sommer 1928	in Zürich
	Herbst 1928	Doktorexamen in Zürich.

Während die germanistische Ausbildung Balthasars überhaupt noch nicht erforscht ist – der zweifellos richtige Verweis auf Goethe sagt doch sicher noch nicht alles –, besitzt die philosophische (1931–1933 in Pullach[27]) und die theologische (1933–1937 in Fourvière bei Lyon) Studienzeit inzwischen relativ deutliche Konturen. Diese paar Beobachtungen zur Chronologie weisen m. E. auf ge-

wisse *Grenzen der Arbeit* Guerrieros hin.[28] Doch wollen die kritischen Anmerkungen in keiner Weise den enormen Fleiß und die Sorgfalt verkennen, den die verdichtende Darstellung des Balthasarschen Œuvres gekostet hat. Und diese Darstellung ist zuverlässig und verdient deshalb Anerkennung. Guerriero hat mit großem Einfühlungsvermögen einen sicheren Leitfaden durch das immense Werk Balthasars erarbeitet.

Welche *Quellen* bürgen für die Authentizität dieser Werkbiographie? An erster Stelle stehen die Selbstaussagen, mit denen Balthasar das Wachsen seines Werkes in dekadischen Abständen zu kommentieren pflegte.[29] In gleicher Weise hat Guerriero die autobiographischen Äußerungen ausgewertet, zu denen sich der Theologe erst in seinen späten Jahren eher bereit zeigte, und, wie es scheint, von seinen italienischen Freunden leichter dazu bewogen werden konnte.[30] Als überaus wertvolle und neue primäre Quelle standen ihm die Briefe an die Familie zur Verfügung. Unter der Sekundärliteratur konnte er den »Ersten Blick auf Hans Urs von Balthasar« heranziehen, den Peter Henrici, ein Vetter Balthasars, verfaßt und als einen »vorläufigen und unzulänglichen Versuch« charakterisiert hat, »ein Bild dieses Menschen zu zeichnen, so wie wir ihn gekannt, bewundert und geliebt haben«.[31]

So wird jedem, der in der Materie kundig ist, bewußt sein, daß es einfach noch zu früh ist, um sich an eine wirkliche Biographie dieses großen Lebens zu wagen. Noch fehlt es an vielen Voraussetzungen, die zum Gelingen eines solchen Unterfangens notwendig sind. Die elementarste von ihnen ist der mangelnde zeitliche Abstand. In der Zwischenzeit muß die Kärrnerarbeit des Sammelns und Sichtens, der Befragung von wichtigen Zeitzeugen usw. in Angriff genommen werden. Das Balthasar-Archiv in Basel (Arnold-Böcklin-Str. 42), das den Nachlaß des Theologen verwahrt, befindet sich erst im Aufbau. Es wird noch viel Arbeit und Zeit beanspruchen, bis dort die verschiedenartigen Materialien, d.h. Korrespondenzen, Vorlesungsmitschriften, Exzerpte, Musikalien und andere Dokumente erfaßt worden sind.

Ganze Themenfelder sind überhaupt noch nicht in den Blick gekommen. Nicht nur die Gymnasialzeit, sondern die zweifellos wichtigere und prägende Zeit in Wien weisen viele Lücken auf. Im Blick auf Wien dürfte besonders das kulturelle Umfeld, das musikalische Fluidum dieser Zeit große Aufmerksamkeit verdienen.[32]

Ein nicht unwichtiges Eingangskapitel müßte dem Thema »Balthasar und die Musik« gewidmet sein. »Die Jugend war bestimmt durch Musik; ich hatte als Klavierlehrerin eine alte Dame, die Schülerin von Clara Schumann gewesen war, die mich in die Romantik einführte, deren letzte Ausläufer ich als Student in Wien auskostete: Wagner, Strauss und besonders Mahler. Das alles nahm ein Ende, als ich Mozart ins Ohr bekam, der dieses Ohr bis heute nicht mehr verließ; so teuer mir in den reifen Jahren Bach und Schubert blieben, Mozart war der unverrückte Polarstern, um den die zwei andern (der Große und der Kleine Bär) kreisten.«[33] Bezeichnenderweise gilt die erste publizierte Arbeit Balthasars der Musik. Im Rahmen einer Biographie müßte der Anlaß dieser Publikation des Zwanzigjährigen, der seinem Essay den anspruchsvollen Untertitel »Versuch einer Synthese der Musik« gab, näher geklärt werden.[34]

Ein anderes Kapitel hätte von seinen Begegnungen bzw. der Zusammenarbeit mit Künstlern zu erzählen: Richard Seewald (1889–1976), der in seinen Le-

benserinnerungen mehrmals auf die Freundschaft mit Balthasar hinweist[35], der österreichische Maler und Graphiker Hans Fronius (1903–1988), zu dessen Illustrationen der Davidsgeschichte er einen Text verfaßt hat, Josef Hegenbarth (1884–1962) und Balthasars Meditationstext zu den Zeichnungen für den Kreuzweg der St.-Hedwigs-Kathedrale in Berlin, der Schweizer Bildhauer Albert Schilling (1904–1987), der den Kopf Balthasars modelliert und in Bronze gegossen hat und den Grabstein für Adrienne auf dem Basler Hörnli-Friedhof geschaffen hat, u. a. m.[36]

Balthasars Kontakte beschränkten sich aber nicht nur auf bildende Künstler, sondern in erster Linie waren es Dichter, denen er sich wahlverwandt fühlte. Reinhold Schneider (1903–1958) besuchte ihn gelegentlich in Basel. Zu Gertrud von le Fort (1876–1971) bestehen eine Zeitlang Kontakte. Am fruchtbarsten aber war die Begegnung mit Paul Claudel (1868–1955).[37]

Das Thema »Balthasar und die Konversionen« ist mit dem Hinweis auf Adrienne von Speyr und Albert Béguin keinesfalls ausgeschöpft. In diesem Kontext könnten auch seine und Adriennes Hoffnungen auf eine Konversion Karl Barths zur Sprache kommen (vgl. S. 107).[38]

»Balthasar im Disput und in der Kontroverse«: Die in »Cordula oder der Ernstfall« (1966) ausgetragene Diskussion um Karl Rahners Theorie der »anonymen Christen«, die Auseinandersetzung um Hans Küngs »Christsein« (1976–1979), der letzte durch den »Kleinen Diskurs über die Hölle« (1987) ausgelöste Waffengang sind zwar die bekanntesten, aber keineswegs einzigen Fälle, die den Theologen als Kämpfer bezeugen.

Damit sind nur ein paar Stichworte aufgezählt, die in einer Biographie zu ganzen Kapiteln ausgearbeitet werden müßten.

Doch drängt sich eine viel *grundsätzlichere Frage* auf. Soll überhaupt einmal eine Biographie Balthasars geschrieben werden? Mit Sicherheit steht das eine fest: Balthasar hätte ein solches Ansinnen strikt zurückgewiesen oder höchstens als letzte Aufgabe konzediert, nachdem der Beweis erbracht worden ist, daß man sein Werk und die Schriften Adriennes von Speyr rezipiert hat. Immer wieder hat er gefordert, daß die Person hinter dem Werk zurücktreten muß. Die ganze johanneische Spiritualität des »verschwindend Verbindens«, des »effacement« umhüllt seine Person.

Auf der anderen Seite konfrontierten ihn seine eigenen Studien der von ihm so sehr geschätzten Kirchenväter mit der Aufgabe, nicht nur ihre Lehre zu erforschen, sondern in gleichem Maß auch ihr Leben und ihr Werk. Patristik und Patrologie, das Studium der Väterlehre und das Studium ihres Lebensweges gehören zusammen und bilden eine Disziplin, die sich ebenso der systematischen Methoden bedient wie sie die Grundsätze der historisch-kritischen Methode anwendet. Die für das Studium der Kirchenväter so charakteristische Verbindung von Systematik und Historie beschränkt sich keinesfalls auf die Väterzeit. Jede Theologie besitzt eine historische Komponente. Auch wenn die Theologiegeschichte im Fächerkanon der akademischen Ausbildung keinen eigenen Platz hat, sondern bei verschiedenen Disziplinen Unterschlupf finden muß, bleibt die theologiegeschichtliche Forschung ein unverzichtbarer Faktor im geistigen Haushalt der wissenschaftlichen Theologie. Ihre Fortschreibung ist eine legitime

Aufgabe der Nachwelt. In den Dienst dieser Aufgabe stellt sich die biographische Forschung. Bevor aber an den großen Wurf gedacht werden mag, bedarf es geduldiger, ja demütiger Bereitschaft, auch scheinbaren Quisquilien nachzugehen und sich mit großer Sorgfalt am Detail zu verschwenden.

»La prima biografia del teologo della bellezza«: der Slogan hat ein Signal gesetzt und auf eine Aufgabe hingewiesen, die einmal zu leisten sein wird. Doch wäre es vermessen, behaupten zu wollen, daß mit dem Buch die Aufgabe bereits erledigt ist, wie es die Werbung zu suggerieren scheint. (In der Titelei im Innern des Buches ist von einer »biografia« nicht mehr die Rede!) Balthasar hat viele Jahre zusammen mit dem Baseler Historiker Werner Kaegi (1901–1979) in einem Haus gewohnt. Er kannte die große Biographie, die Kaegi in jahrzehntelanger Arbeit über Jakob Burckhardt (1818–1897) verfaßt hat.[39] Hier werden Maßstäbe gesetzt, an denen sich eine professionelle Biographie zu messen hat.

Aber nochmals schiebt sich eine retardierende Überlegung ein, melden sich von anderer Seite her erneut Bedenken. Ist es überhaupt schon ausgemacht, daß eine profangeschichtliche Biographie dem ganzen Phänomen Balthasar einmal gerecht werden wird? Vielleicht wird die Zukunft zeigen, daß seine Biographen sich eher an dem Genus werden ausrichten müssen, an dem er sich selbst versucht hat, als er seine Monographie über »Therese von Lisieux« (1950) schrieb und sich zu der spezifischen Methode erst vortastete: »Man wird nur so vorgehen können, daß man leise und sorgsam durch alles Biographische hindurch die Umrisse der Sendung sich abzeichnen läßt«[40], also biographisches Studium im Dienst der Erfassung einer von Gott her angebotenen Sendung. »Diese Aufgabe erfordert aber eine entsprechend veränderte Methode: nicht so sehr biographisch-psychologische Entwicklung von unten her, als eine Art *übernatürliche Phänomenologie* der großen Sendungen von oben her.«[41] Im Falle Balthasars geht es jedoch dann nicht nur um die Geschichte *einer* Sendung, sondern die Aufgabenstellung erweitert sich zur Beschreibung der Geschichte einer *Doppel*sendung.

Der *Johannesverlag* war also gut beraten, wenn er dem Titel einen erklärenden Untertitel beigegeben hat: »Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie«. Damit ist die Gattung des Buches trefflich charakterisiert. Elio Guerriero hat eine Monographie zum Werk Balthasars verfaßt. Für die Leser, die dieses Werk noch nicht oder nur partiell kennen – und im Blick auf den kolossalen Umfang dürfte ihre Zahl weit größer sein als die Zahl der Kenner und Spezialisten –, bedeutet sein Buch eine zuverlässige Hinführung. Für sie wird seine Monographie zu einem Stab des Moses, der aus dem Felsen reichlich Wasser hervorsprudeln läßt.

Begreift man das Buch aber als ein Signal für eine Balthasar-Biographie, dann vermag es im Auge eines kritischen Lesers das Bewußtsein zu schärfen, wieviel Kärrnerarbeit des Sammelns, des Sichtens und Analysierens erst noch zu leisten sein wird, bevor eine so herausfordernde Aufgabe überhaupt in Angriff genommen werden kann. Im Blick auf dieses Ziel läßt sich das Urteil bestenfalls in die Aussage bündeln, die zugleich als Ermunterung gemeint ist: Unterwegs zu seiner Biographie![42]

* * *

Die vorliegende Miszelle ist bereits im September 1994 abgeschlossen worden. Inzwischen wurde des 90. Geburtstages von Hans Urs von Balthasar gedacht.[43] Aus diesem Anlaß hat die »Hans Urs von Balthasar-Stiftung« vom 27.–29. September 1995 in Fribourg (Schweiz) ein Symposion abgehalten. Die 1993 mit Sitz in Solothurn errichtete Stiftung ist mit dieser Tagung zum erstenmal in der Öffentlichkeit in Erscheinung getreten. Der Johannesverlag hat die Vorträge des Symposions in der Zwischenzeit in einem Band publiziert.[44] Die sechs Referenten betrachten aus unterschiedlichen Blickwinkeln die »Vermittlungsgestalt« Balthasars. Das Einleitungsreferat »Vermittlung als Auftrag«, gehalten vom Zürcher Literaturwissenschaftler Alois M. Haas, dem Präsidenten der Stiftung, untersucht den Vermittlungsbegriff und arbeitet die christologische Konkretisierung dieses Begriffes bei Balthasar heraus, der sich entschieden vom dialektischen Vermittlungsprozeß Hegels abgrenzt. Walter Gut geht einem Thema nach, das auf den ersten Blick wenig ergiebig zu sein scheint. Er sammelt und bespricht die im Gesamtœuvre verstreuten Aussagen zum Themenbereich »Verantwortung in Staat und Gesellschaft«. Dabei kann er als Zeitzeuge über die primär seelsorglich motivierte Bildungsarbeit berichten, die der Theologe über vier Jahrzehnte hin im Kreis der von ihm ins Leben gerufenen *Studentischen Schulungsgemeinschaft* bzw. der *Akademischen Arbeitsgemeinschaft* geleistet hat. Für viele ihrer Mitglieder ist er zu einem hilfreichen Wegweiser ins Berufsleben und zu einem aufmerksamen, geistlichen Begleiter geworden. Der Dramaturg und Schriftsteller Herbert Meier, der einen kompetenten Essay über »Theater, theologisch« beisteuert, gehört zu denen, die von Balthasar Entscheidendes für ihren Beruf empfangen haben. Die beiden auf Französisch vorgetragenen Abhandlungen sind im Originaltext und im Anhang in einer deutschen Übersetzung von Cornelia Capol wiedergegeben. Im Blick auf den von vielen Christen empfundenen »geistlichen Notstand« erläutert Jacques Servais die Ressourcen, die im Werk Adriennes von Speyr und Balthasars zur Verfügung stehen und genutzt werden wollen (»Ressourcement de la vie spirituelle sous la conduite d'Adrienne von Speyr et de Hans Urs von Balthasar«). Der Kanadier Marc Ouellet (»Le message de la théologie de Balthasar à la théologie moderne«) legt eine souveräne Synthese der Balthasarschen Theologie vor, die er mit den Aporien der modernen Theologie konfrontiert. Das neuzeitliche Schisma zwischen Wissenschaft und Spiritualität erweist sich als Hauptproblem. Die epochale Leistung, die Balthasar im Dienst der Überwindung des in die Theologie eingedrungenen Rationalismus vollbracht hat, wird erst von wenigen erkannt und gewürdigt. »Bei den heutigen Zuständen in der Universitätstheologie könnte der existentielle und charismatische Charakter dieser Synthese ein zu großes ›Risiko‹ darstellen, als daß eine wirkliche theologische Bewegung sich das Wesentliche seiner Sichten aneignet. Die Zukunft wird zeigen, ob die geistliche Erneuerung im Geist des Zweiten Vatikanums Balthasar nicht nur als ›eine Gabe von oben‹ erkennt, in einem Zeitalter, das alles von unten her zu denken sucht, sondern auch als einen bevorzugten Zeugen der großen Tradition für die kommenden Jahrhunderte.«[45] An letzter Stelle steht der das Symposion zusammenfassende Beitrag des Weihbischofs Peter Henrici, der den »Weltauftrag des Christen« im Sinne Balthasars skizziert. Das Entscheidende ist, daß seine Theologie nur den Reflexionshinter-

grund bildet für einen Auftrag, der sich im Leben erfüllen muß. Im Zentrum seines Lebenswerkes stand deshalb die Konturierung einer Lebensform für den Christen in der Welt, die er zusammen mit Adrienne von Speyr in der Gründung der »Johannesgemeinschaft« praktisch verwirklicht hat. Sendung, Kontemplation, Duldung sind die drei Stichworte, die die Lebensform nach den evangelischen Räten umschreiben.

Die auf hohem Niveau reflektierenden Vorträge stellen ein gelungenes Debut der *Hans Urs von Balthasar-Stiftung* dar. Für die weltweite Rezeption des immensen Werkes ist die Stütze durch eine Institution von eminenter Wichtigkeit. Gerade das Zusammenführen verstreuter Initiativen, das Vermitteln von Kontakten, der Austausch von Forschungsergebnissen wird eine wesentliche, dem Stiftungszweck angemessene Aufgabe sein. Ein Blick auf ähnliche Einrichtungen (z.B. für Guardini die »Katholische Akademie in Bayern« oder für Papst Paul VI. das »Istituto Paolo VI« in Brescia) kann die Stiftung bestärken, den begonnenen Weg mit rührigem Engagement fortzusetzen. Das Programmwort des Symposions könnte zugleich ein Leitmotiv für die künftigen Aktivitäten der Stiftung werden: *Vermittlung als Auftrag*.

Was aber das engere biographische Interesse betrifft, müßten m.E. die Schweizer Zeitzeugen vorrangig befragt und ihre Äußerungen aufgezeichnet werden. Denn mit jedem Jahr wird der Kreis der noch lebenden Zeugen bekanntlich kleiner. Schneller als man gewahr wird, kann die Zeit kommen, da diese Chance endgültig vorbei sein wird.

Anmerkungen

1 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar* (I teologi del 20 secolo, 2). Cinisello Balsamo 1991, 432 Seiten (= Guerriero ital.).

2 E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie. Übertragen von Carl Franz Müller, durchgesehen von F. Pitschl und C. Capol. Freiburg 1993, 438 Seiten. Zitate, die nur mit der Seitenzahl nachgewiesen werden, beziehen sich auf das Buch.

3 »Urs von Balthasar m'invita, un jour, à Bâle. Ce fut une brève rencontre que je n'oublierai jamais. Je pus contempler les deux visages d'Adrienne et d'Urs (j'avais même un fusan, je m'exerçai à desiner leurs traits)« (J. Guitton, Préface, in: E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Paris 1993, S. 6). Guitton drückt seine tiefe Bewunderung vor dem Werk des Schweizer Theologen aus: »J'admire l'œuvre colossale de Balthasar, ce théologien de culture allemande: tumultueuse comme l'océan, pleine d'étoiles comme le ciel des nuits, mais bien différente de nos symphonies françaises (Pascal, Fénelon, Lacordaire, de Lubac l'ami du Cardinal)« (ebd., S. 7).

4 So wurde der letzte Passus des 8. Kapitels, der die Überschrift trägt: »Uno della Trinità ha patito« (Guerriero ital., S. 342–345), gestrichen. Anstelle der grob mißverständlichen Überschrift: »L'inferno è vuoto« (ebd., S. 351) formuliert der dt. Text dogmatisch korrekt in Form einer Frage: »Hoffnung für alle?« (S. 382).

5 Nach Guerriero stammt die Aufnahme aus dem Jahr 1927.

6 Guerriro ital., nach S. 128.

7 Unter den Kursteilnehmern befand sich Josef Pieper, der in seiner Autobiographie an seine Begegnung mit Balthasar erinnert hat: »Ich hatte damals, zugleich fasziniert und ein

wenig ärgerlich, den Klavierspieler begrüßt, der mich, auf höchst sinnlich-raffinierte Weise einen Wiener Walzer intonierend, daran hinderte, ein hochphilosophisches Gespräch zu Ende zu bringen, und der sich dann als Hans Urs von Balthasar vorstellte« (J. Pieper, Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945–1964. München 1979, S. 50). Im ersten Bändchen der Autobiographie beschreibt Pieper die sommerlichen Aktivitäten in Wyhlen etwas näher: »Im Grunde handelte es sich um einen Versuch, das Unvermögen der Universität wettzumachen, von welcher wirkliche Menschenbildung und auch nur eine philosophisch-theologische Fundierung des fachlichen Wissens offenbar nicht erwartet werden konnte. Wir verpflichteten uns also, durch zwei Jahre hindurch, jeweils in den großen Semesterferien an einer Art studium universale teilzunehmen. Es begann übrigens mit dreißigtägigen ›Geistlichen Übungen‹ ... Auf die dreißigtägigen Exercitia folgten in den nächsten Jahren zwei philosophische und ein theologischer Ferienkurs, je fünf Wochen lang« (J. Pieper, Noch wußte es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904–1945. München 1976, S. 73–74).

Träger der Kurse, die auf Anregung des Nuntius Eugenio Pacelli initiiert wurden, war der »Michaelsbund«. Die Kurse wurden zu einem wichtigen Wirkungsort für Erich Przywara (1889–1972), der dort zum erstenmal jenes philosophische Lehrgebäude vortrug, das er dann später in seiner »Analogia Entis« (München 1932; 1962 von Balthasar wieder herausgegeben) veröffentlicht hat. Von den »Wyhlen-Vorlesungen« Przywaras existiert ein unveröffentlichtes Maschinen-Manuskript. Ein Zeitzeuge von Wyhlen ist auch Max Müller. Seinem Vortrag »Zu Erich Przywaras Metaphysik der Analogie«, gehalten am 1. Dezember 1990 in der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg, verdanke ich meine Information über Wyhlen.

Neben Josef Pieper und Hans Urs von Balthasar nannte Max Müller noch folgende Kursteilnehmer, die später bekannte Persönlichkeiten wurden: der Basler Musiker August Wenzinger, der Chemiker Paul Ohlmeyer und Karl Holzamer, der nachmalige Intendant des Zweiten Deutschen Fernsehens. In einem letzten, von seinem Schüler Wilhelm Vossenkuhl herausgegebenen Buch kommt Max Müller auf das »St.-Michael-Institut« kurz zu sprechen: Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie. Berlin 1994, S. 35-38.

8 Bei dem langen lateinischen Zitat aus dem »Tract. de virtute fidei divinae« von Juan de Lugo SJ haben sich zwei Druckfehler eingeschlichen: S. 405 12. Zeile v.o. lies: loquamur, 13. Zeile v.u. lies: cum tantis.

9 Ich erlaube mir hier den Text der Briefkarte wiederzugeben. Die Karte findet sich im Nachlaß von Joseph Bernhart. »An meine Freunde und Bekannten. Am 11. Februar 1950 habe ich, vor Ablegung meiner letzten Gelübde, im Frieden mit den Obern, aber unwiderruflich, den Jesuitenorden verlassen. Ich tat den für beide Seiten harten und folgenschweren Schritt, nachdem ich lange die Sicherheit geprüft, die ich im Gebet erlangt hatte: von Gott zu bestimmten Aufgaben im Raum der Kirche gerufen zu sein, zu deren ungeteilter Durchführung der Orden nicht meinte mich freistellen zu können. Die kleine Schrift ›Der Laie und der Ordensstand‹ (Johannesverlag 1948, Herderverlag 1949) deutet an, in welcher Richtung die Hauptarbeit liegt. Der vollzogene Schritt bedeutet also für mich eine Anwendung des christlichen Gehorsams vor Gott, der jederzeit das Recht hat, einen Menschen nicht nur aus seiner leiblichen Heimat oder aus seiner Ehe, sondern genauso aus seiner geistigen Wahlheimat im Orden herauszurufen, um ihn zu seinen Zwecken innerhalb der Kirche zu verwenden. Ob im weltlichen Umraum jetzt und später Vor- oder Nachteile sich ergäben, stand nicht zur Diskussion und war nicht in Rechnung zu ziehen. Zu Art. 51 der BV steht mein Entschluß in keinerlei Beziehung. Meine Freunde und Bekannten aber darf ich bitten, sich christlich zu erinnern, daß eine Minute Gebet mir nutzbringender sein wird, als eine Stunde Gerücht und Gerede. Hans Urs von Balthasar.«

NB. Mit der Abkürzung BV verweist Balthasar auf die Bundesverfassung der Schweiz aus dem Jahr 1874. Der Art. 51 formulierte das erst 1973 nach einem Referendum aufgehobene Jesuitenverbot.

10 Detailliertere Informationen findet man bei de Lubac, der zum »Sündenbock« von Fourvière abgestempelt worden war, obwohl er seine Professur am »Institut catholique« von Lyon innehatte; vgl. H. de Lubac, Mémoire sur l'occasion de mes écrits. Namur ^{2}1992, S. 68–71.

11 Guerriero ital., S. 383, 385.

12 Dieser Text ist damit bereits – mit wechselnder Überschrift – zum viertenmal publiziert worden; vgl. in dieser Zeitschrift 18 (1989), S. 289–293; K. Lehmann/W. Kasper (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk. Köln 1989, S. 12–17; Mein Werk. Durchblicke. Freiburg 1990, S. 89–96.

13 Die Seitenzahl ist anhand der dt. Originalausgabe der Trilogie ermittelt. Daß Guerriero bei seiner Darstellung manche komplexe Gedankengänge Balthasars vereinfachen mußte, ist verständlich. Dies gilt besonders für so subtile Reflexionen wie das »filioque« oder die »trinitarische Inversion« (vgl. S. 340, 364).

14 In meiner Dissertation habe ich mit der Formel »Analogie der Liebe« eine Kurzcharakterisierung der Trilogie zu geben versucht; vgl. M. Lochbrunner, Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars. Freiburg 1981, S. 281–304.

15 Vgl. Unser Auftrag. Bericht und Entwurf. Einsiedeln 1984, S. 68f. (Bei der Datierung des ersten Jahrgangs der Zeitschrift ist Balthasar ein Gedächtnislapsus unterlaufen. Der erste Jahrgang erschien 1972, nicht 1973.) Über das Entstehen der Zeitschrift hat inzwischen Kardinal Ratzinger nähere Einzelheiten mitgeteilt und ihr programmatisches Profil aus dem geistigen Zusammenhang der Nachkonzilszeit heraus beleuchtet: J. Ratzinger, Communio – ein Programm, in dieser Zeitschrift 21 (1992), S. 454–463.

16 Pater de Lubac hatte seine Hommage zum 70. Geburtstag mit der Aussage eines französischen Besuchers bei Balthasar beschlossen: »Es schien mir, als ginge ich mit einem in die Schweiz verschlagenen Kirchenvater spazieren, zu dessen Vorfahren ebenso die Magier-Könige wie Wilhelm Tell zählten« (Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar, in dieser Zeitschrift 4 [1975], S. 409).

17 Auf S. 161, 3. und 5. Zeile v. o., sind Fehler zu korrigieren: das von schweren Prüfungen überschattete Jahr war 1946 , nicht 1949; der Vater ist am 27. Juli 1946 gestorben, nicht im Juni.

Als »Gründungsjahr« der Johannesgemeinschaft habe ich in meiner »Analogia Caritatis«, S. 324, den 8. Dezember 1943 angegeben. Meine Quelle für diese Datierung war das Tagebuch »Erde und Himmel« Bd. 1, Nr. 949 (= S. 421). Doch ist Balthasar bei der nachträglichen Einordnung seiner undatierten Aufzeichnungen hier offenkundig ein Fehler unterlaufen, denn nach Auskunft der beteiligten Personen fand die Zusammenkunft erst am 8. Dezember 1944 statt. Meine Datierung ist also zu berichtigen. Die erste Zusammenkunft mit den vier Studentinnen, bei der die Johannesgemeinschaft ihren Anfang nahm, war am Immaculatafest 1944; vgl. M. Greiner, Die Johannesgemeinschaft. Ein Gespräch mit Cornelia Capol und Martha Gisi, in: K. Lehmann/W. Kasper (Hrsg.), a. a. O., S. 135f.

18 In einem kurzen, aber tiefsinnigen Vorwort zur 4. Auflage, das er noch im Juni 1988 abgefaßt hat, beschwört Balthasar in der »Einheit von Macht und Unmacht« das Paradox der Liebe: »Bald fünfzig Jahre sind es her, als ich in Sommertagen an meinem heimatlichen See dieses Buch verfaßte. Der alte Mann kann schwer beurteilen, ob dessen lyrischer Stil heute noch jemandem zusagt; der geistige Gehalt, der sich in diesem jugendlichen Gewand darbieten wollte, hat sich aber im Laufe der Zeit nicht geändert. Der gleichmäßige Herzschlag im Lärm unserer Welt ist dem Lauschenden nicht weniger vernehmbar als damals; vielleicht ist es geradezu so, daß je geräuschvoller wir ihn mit unseren Nichtigkeiten über-

tönen, er sich desto stiller, beharrlicher und treuer kundtut. Unserem Machtwillen und unserer Ohnmächtigkeit offenbart er sich als die mit nichts vergleichbare Einheit von Macht und Unmacht, die das Wesen der Liebe schlechthin ist« (Das Herz der Welt. Ostfildern 1988).

19 S. 32, 19. Zeile v.o.: Der Schulwechsel von Engelberg nach Feldkirch war nicht 1920, sondern erst 1921; S. 33, 18. Zeile v.o.: Die Immatrikulation an der Universität Wien erfolgte nicht 1923, sondern zum Wintersemester 1924/25; S. 37, 5. Zeile v.o.: Berlin war die dritte, nicht die zweite Etappe. Zur Datierung der deutschen Erstaufführung von Claudels *Seidenem Schuh* im Schauspielhaus Zürich (S. 49, 57) siehe unten Anm. 37.

20 M. Lochbrunner, a.a.O., S. 323–327: »Daten zum Lebenswerk von Hans Urs von Balthasar«, hier S. 323.

21 Rektorat der Klosterschule Engelberg (Brief vom 25. Januar 1979). Der offizielle Titel der Schule lautete damals »Lehr- und Erziehungsanstalt des Benediktinerstiftes Engelberg«.

22 Die chronologischen Angaben zur Gymnasialzeit in Feldkirch verdanke ich einer telephonischen Nachfrage beim Archivar der Oberdeutschen Jesuitenprovinz, Herrn P. Hans Grünewald SJ vom 26. September 1994.

23 Kanzlei der Universität Zürich (Brief vom 8. Mai 1992): »Wir bescheinigen hiermit, daß Herr Hans Urs Balthasar (sic!) von Luzern, geb. 12. August 1905, in der Zeit vom 15. April 1924 bis zum Ende des Sommersemesters 1924, und vom 1. November 1927 bis zum Ende des Sommersemesters 1928 an der Philosophischen Fakultät I unserer Universität als regulärer Student eingeschrieben war.«

24 Archiv der Universität Wien (Brief vom 5. Juni 1992): »Hans Balthasar (sic!), geb. in Luzern, im Wintersemester 1924/25 19 Jahre alt, Vater: Oskar von Balthasar, Architekt, war an der Philosophischen Fakultät vom Wintersemester 1924/25 bis zum Sommersemester 1926 und im Sommersemester 1927, das sind fünf Semester, als ordentlicher Hörer inskribiert. Vor dem Wintersemester 1924/25 war Herr Balthasar an der Universität in Zürich und im Wintersemester 1926/27 an der Universität in Berlin inskribiert. Die Abgangszeugnisse wurden am 9. Juli 1926 und am 7. Oktober 1927 ausgestellt.«

NB. Während der Empfang des ersten Zeugnisses am 10. September 1926 von Balthasar eigenhändig unterschrieben ist, hat den Erhalt des zweiten Zeugnisses am 11. Oktober 1927 Maximilian Steiner unterzeichnet.

25 Im kurzen Lebenslauf seiner Dissertation führt Balthasar folgende Universitätslehrer (des germanistischen bzw. philosophischen Faches) an, die er in Zürich, Wien und Berlin gehört hat: Bachmann Alb. (Zürich), Brecht Walther (Wien), Cysarz Herbert (Wien), Eibl Hans (Wien), Ermatinger Emil (Zürich), Faesi Robert (Zürich), Freytag Willy (Zürich), Glasenapp Helmuth von (Berlin), Gomperz Heinrich (Wien), Jellinek Max Hermann (Wien), Kluckhohn Paul (Wien), Kralik Dietrich (Wien), Petersen Julius (Berlin), Spranger Eduard (Berlin). (Die Vornamen und die Ortsangaben sind von mir aus dem »Kürschner« ergänzt worden.) Der Doktorvater Robert Faesi hat nach Erscheinen des ersten Bandes der »Apokalypse der deutschen Seele« das Werk seines Schülers mit großem Lob gewürdigt: »Auf überraschende und sinnvolle Weise breitet Hans Urs Balthasar (sic!) eine geistesgeschichtliche Schau großen Ausmaßes vor uns aus ... Man wird durch diesen begabten Mittler und Deuter neu bestärkt in der Überzeugung, daß an Höhe und Reichtum der Leistungen der deutsche Idealismus kaum seinesgleichen hat in der geschichtlichen Landschaft Europas ... Im Jahrhundert des Idealismus wetteiferten brüderlich oder feindlich, doch im selben Drang und Zug die Denker und Dichter. Der Verfasser wird beiden gleichermaßen gerecht, vermöge einer seltenen Doppelbegabung. Mit dialektischer Schärfe analysiert er einen Kant, Schelling, Hegel; mit zarter Einfühlungsgabe versetzt er sich in den Organismus eines Goethe, Jean Paul oder Hölderlin. So methodisch er vorgeht, bleibt

er beweglich und frei genug, die Methoden zu wechseln und jeweils dem Wesen der Persönlichkeit anzupassen ... Balthasars Werk ist eines, das hohe Ansprüche stellt, aber auch hohe Ansprüche befriedigt« (R. Faesi, Apokalypse der deutschen Seele, in: *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 1382, vom 1. August 1937).

26 Entsprechend sind auch die diesbezüglichen Fehler im »Curriculum« der von der Akademischen Arbeitsgemeinschaft herausgegebenen Gedenkschrift zu korrigieren: Hans Urs von Balthasar 1905–1988. Privatdruck Basel 1989, S. 140.

27 Da Balthasar während seines Germanistikstudiums schon Philosophie gehört hatte, wurde ihm der dreijährige Philosophiekursus um ein Jahr gekürzt. Im ersten Jahr mußte er bereits Fächer vom zweiten Jahr mithören und konnte danach gleich ins dritte Studienjahr übertreten (vgl. den S. 45 zitierten Brief an den Vater vom 6. September 1931). Vor dem Philosphiestudium in Pullach absolvierte er in Tisis, einem Vorort von Feldkirch, die zweijährige Noviziatszeit (1929–1931).

NB. In meiner »Analogia Caritatis«, S. 324, habe ich als Datum des Eintritts ins Noviziat den 31. Oktober 1929 angegeben. Dieses Datum ist im Jesuitenkatalog 1930 so vermerkt. In den folgenden Katalogen ab 1931 wird der Eintritt jedoch immer unter dem Datum des 18. November 1929 geführt. Es ist mir noch nicht gelungen, den Sachverhalt (nur ein Druckfehler?) aufzuklären.

28 Da die »Nota bibliografica« in die dt. Ausgabe nicht übernommen ist, braucht nicht auf die Lücken insistiert werden, die bei der Sekundärbibliographie festzustellen sind.

29 Diese Selbstaussagen sind posthum in einem Bändchen vereinigt worden und dort leicht zugänglich: Mein Werk. Durchblicke. Freiburg 1990. Außerdem sind die Selbstaussagen in »Unser Auftrag« (Einsiedeln 1984) zu berücksichtigen. Eine weitere wichtige autobiographische Quelle sind die nach Art eines (geistlichen) Tagebuchs notierten Aufzeichnungen Balthasars, die er unter dem Titel »Erde und Himmel« (3 Bände) im Corpus der Nachlaßbände Adriennes von Speyr gedruckt hat. In »Unser Auftrag« wird sehr viel und flüchtig aus diesen 3 Bänden zitiert. Eine systematische (und im Blick auf die oft erst nachträgliche Datierung der Blätter auch kritische) Auswertung dieser Bände für die Biographie ist noch nicht erfolgt.

30 Ich denke hier an das Interview mit Angelo Scola: Prüft alles – das Gute behaltet. Ostfildern 1986, an die Beiträge, die in: La realità e la gloria. Articoli e interviste 1978–1988. Milano 1988, gesammelt sind, und an eines der ersten Interviews, das 1976 Michael Albus mit ihm geführt hat: Geist und Feuer, in: *Herder-Korrespondenz* 30 (1976), S. 72–82.

31 P. Henrici, Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar, in: K. Lehmann/W. Kasper (Hrsg.), a.a.O., S. 18–61, Zitat S. 18. Aus den zitierten Worten spricht m.E. das Wissen um die gewaltige Aufgabe einer angemessenen Biographie. Doch ist mit dieser biographischen Skizze, die die Kraftlinien des Lebensweges treffend herausarbeitet, nicht nur ein erster, sondern zugleich ein tiefer Blick auf die Person Balthasars geglückt, der durch den Aufsatz »Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars« im selben Band (a.a.O., 237–259) ergänzt wird. Der an biographischen Details reiche Beitrag Henricis konnte auch aus privaten Mitteilungen schöpfen, die seinem Bild eine lebensnahe Plastizität verleihen. Auf ein paar Korrekturen möchte ich kurz hinweisen: S. 19 Vorname der Mutter: Gabrielle, nicht Gabriele; Bischof Vilmos Apor ist am Ostermontag, dem 2. April 1945, verstorben, also nicht 1944, wie S. 19 zu lesen ist; S. 21 Anm. 5 lies: in der modernen deutschen Literatur; S. 23: Wyhlen; S. 28 dt. Erstaufführung des *Seidenen Schuhs* 1944, nicht 1943; S. 33 Tod des Vaters: 27. Juli 1946, nicht Juni 1946; Adresse: Im Schilf 3, nicht Im Schilf 11; S. 38: Die Behauptung, daß Balthasar bereits vor seinem Ordensaustritt die Nachfolge auf dem Lehrstuhl Guardinis in München angeboten bekam, ist unhaltbar; es könnte sich nur um die Nachfolge auf dem Tübinger Lehrstuhl handeln, als Guardini 1948 nach München wechselte. Nach meinen Informationen trug sich Balthasar mit dem Gedanken, in München bei

Guardini zu habilitieren; S. 38: Die Erneuerung der Gelübde in der Abtskapelle in Maria Laach hat Guerriero, S. 162, präzisiert; S. 58: Comunione e Liberazione.

32 Wie sehr Balthasar im Banne des Wiener Musiklebens stand, belegt folgendes Zitat: »Die Universitätssemester in dem armen, beinah hungernden Nachkriegs-Wien entschädigten durch eine Überfülle an Konzerten, Opern, Orchestermessen, und seitdem ich bei Rudolf Allers – Arzt, Philosoph, Theologe, Übersetzer von Anselm und Thomas – wohnen durfte, spielten wir abends meist eine ganze Mahlersymphonie vierhändig durch« (Unser Auftrag, S. 31). Einen gerafften Überblick über das Musikleben in Wien am Beginn des Jahrhunderts bietet Hans Ferdinand Redlich, Art. »Wien B. Das 20. Jahrhundert«, in: MGG XIV, S. 615–623. Die Wiener Hofoper war 1918–1929 unter der Leitung von Franz Schalk, dem 1919–1924 Richard Strauss als Mitdirigent zur Seite stand. Felix von Weingarten leitete von 1907–1927 die Wiener Philharmoniker. Seit 1921–1935 hatte Wilhelm Furtwängler auch das Amt des Konzertdirektors der Gesellschaft der Musikfreunde Wien inne. Diese paar Namen können vielleicht eine Vorstellung geben.

33 Dank des Preisträgers, in: Guerriero, S. 420. (Die Orthographie beim Namen »Strauss« habe ich korrigiert, da eindeutig der Münchener Richard Strauss gemeint ist und nicht der Walzerkönig Strauß.)

34 Dieser geniale Essay zeigt bereits, daß sein Interesse für die Musik ein vorletztes, relatives ist und daß seine Entscheidung vom Sommer 1927 dadurch nicht angefochten werden konnte. »Musik ist jene Form, die uns dem Geiste am nächsten bringt, sie ist der dünnste Schleier, der uns von ihm trennt. Aber sie teilt das tragische Loos (!) aller Kunst: Sehnsucht bleiben zu müssen, und daher ein Vorläufiges. Und gerade weil sie dem Geist am nächsten steht, ohne ihn ganz erfassen zu können, ist in ihr die Sehnsucht am stärksten ... Sie ist ein Grenzpunkt des Menschlichen, und an dieser Grenze beginnt das Göttliche. Sie ist ein ewiges Denkmal dafür, daß die Menschen es ahnen konnten, was Gott ist, ewig – einfach, mannigfaltig und dynamisch fließend in sich selbst und in der Welt als Logos« (Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik. Braunschweig 1925, S. 37–38). Der letzte Satz des Zitats ist frappierend im Blick auf die Gottesvorstellung des Zwanzigjährigen! Die in den Aufsatz eingestreuten Lesefrüchte vermitteln eine Ahnung von den Werken, mit denen er sich bereits auseinandergesetzt hat. Er zitiert Ernst Bloch, Romain Rolland, Josef Kreitmaier SJ; verweist auf Thomas von Aquin, Oswald Spengler, den Kunstwissenschaftler Heinrich Wölfflin, den Musiktheoretiker Alois Hába; kennt spezielle Fachuntersuchungen wie Hoffmanns »Kunst und Vogelsang« oder Büchers »Rhythmus und Arbeit«. Pier Angelo Sequeri hat sich der Mühe unterzogen, die nicht mit Quellenangabe ausgewiesenen Zitate soweit als möglich zu verifizieren. Vgl. die umfangreichen Anmerkungen, mit denen er die Essays kommentiert hat. Das Bändchen enthält auch die italienische Übersetzung von Balthasars »Bekenntnis zu Mozart« (1955) und eine kenntnisreiche Abhandlung des Herausgebers über die musiktheologischen Fragmente im Gesamtwerk: H. U. von Balthasar, Lo sviluppo dell'idea musicale. Testimonianza per Mozart; P. A. Sequeri, Anti-Prometeo. Il musicale nell' estetica teologica di H. U. von Balthasar (Quodlibet 3). Mailand 1995.

35 Richard Seewald, Die Zeit befiehlt's, wir sind ihr untertan. Lebenserinnerungen. Freiburg 1977, S. 263, 303, 339.

36 Zum Thema »Bekanntschaft mit Künstlern« siehe eine erste Spurensuche in meiner »Analogia Caritatis«, a. a. O., S. 191 f.

37 Das herausragendste Ereignis war zweifellos die deutsche Erstaufführung des *Seidenen Schuhs* von Paul Claudel am Schauspielhaus Zürich. Nach Auskunft des Schauspielhauses (Brief vom 1. Februar 1979) fand die Erstaufführung am 10. Juni 1944 im Rahmen der »Zürcher Theaterwochen 1944« statt. Dazu paßt das Zeugnis von Kuno Raeber (1923–1992): »Von den Proben mit Maria Becker und Karl Paryla für die deutsche Erstauf-

führung von Claudels ›Seidenem Schuh‹, den er übersetzt hatte, im Zürcher Schauspielhaus schickte er mir täglich Berichte in den Aktivdienst. Sie erhellten diese düsteren Wochen. Das war im Sommer 1944« (Sehnsucht nach Führung, Zwang zur Revolte, in: *Basler Zeitung* Nr. 189 vom 13. August 1988, S. 41).

38 Dazu bemerkt Peter Henrici: »Was Balthasar in diesen Gesprächen, allerdings vergeblich, ansteuerte, war nichts geringeres als die Konversion Barths. Begegnung mit Protestanten trat in jenen Jahren in der Schweiz fast unvermeidlich unter den Gesichtspunkt der Konversion; eine ungewöhnliche Konversionsbewegung zeichnete sich ab, und Balthasar war in Basel bald, und nicht ganz zu Unrecht, als ›Konvertitenmacher‹ verschrieen« (Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar, a.a.O., S. 31–32).

39 Die siebenbändige Burckhardt-Biographie (Basel 1947–1982; der letzte Band erschien posthum) gilt als das Lebenswerk des Historikers. Im »Ersten Blick auf Adrienne von Speyr«, S. 26, weist Balthasar auf das »mehrbändige Werk über Jakob Burckhardt« hin.

40 Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon. Einsiedeln 1970, S. 27.

41 A.a.O., S. 22 (Hervorhebung im Original).

42 Die Formulierung verdankt sich dem Buchtitel von Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt 1988.

43 Am 12. August 1995 hätte er seinen 90. Geburtstag feiern können. Vgl. meine Hommage: Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe. Zum posthumen Gedenken an seinen 90. Geburtstag, in: *Forum katholische Theologie* 11 (1995), S. 161–181.

44 Hans Urs von Balthasar-Stiftung (Hrsg.), Vermittlung als Auftrag. Vorträge am Symposion zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar. Freiburg 1995, 208 Seiten.

45 A.a.O., S. 123 bzw. 205.

Theodor Weissenborn · Landscheid

Der Augenblick vollkommnen Daseins

Es hat dich eingeholt. Du gingst auf leichten Füßen über Sand, nicht ahnend Unheil, selbstvergessen, noch war innen nicht noch außen, es war bei Tagesanbruch, da noch Chronos schlief.

Die Abende im Dorf, Beschwörungsformel, kennst den Namen. Ein Tag im Juni, spät vor Sonnenuntergang. Es ist das alte Tor, Schloß Vorderhof, darin die Tür, verwunschen, bis du sie entdeckt, den Hunden folgend, die dich lockten zwischen Scheunen, Gärten, Zäunen über Brücken hin ins Fremde, Ungeahnte,

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; er ist Mitglied des PEN-Clubs.*

durch die Wildnis der Holunderdschungel, vorbei am Schafstall, durchs Kamillenfeld – trägst keine Schuhe, läufst auf sandigen Wegen, die noch Wärme bergen. Da ist die alte Mauer, Muschelkalk, dahinter der Gefängnisturm, darum die Dohlen kreisen, und im Gerank der Dornen jäh das Tor. Eintrittst du unvermutet in ein andres Land: da ist der Innenhof, gepflastert, plötzlich dunkle Kühle, Kastanienbäume stauben Blütenschnee, stehn im Rondell – geahnt dahinter Erker, Fachwerkmauern, Treppe zum Portal mit Glockenzug, ein Brunnen rauscht, daneben im Rondell sind Leute, Kinder auch, die fragen, wie du heißt, der Hund ist freundlich, dich beschnuppernd, oder träg, auf weißen Gartenstühlen, strickend, rings um einen Tisch aus Sandstein sitzen Frauen, ein Spiel ist da mit bunten Püppchen – nie zuvor gesehn –, die Kinder würfeln, lernst, wie's geht: Mensch, ärgere dich nicht! Die Zeit steht still, es dunkelt schon, die Kinder gehn ins Haus, der Brunnen redet laut noch in der Stille, du stehst allein, benommen, im Schattendunkel der Kastanienbäume nah am Trog, darin es plätschert, murmelnd fließt, wo Blätter kreisen, Kühlung weht – der Pirol flötet fern aus Gärten her, die Füße gleiten auf dem nassen Moos der Sandsteinplatten, der Abend wächst und seine Farben: Schwarz und Grün.

Dies ist es, unauslöschlich: der vollkommne Augenblick! Dies In-der-Welt-Sein, selbstvergessen lauschend, horchend auf das Unbekannte um dich her, vom Abendwind umfächelt, das Brunnenlied, der Duft der Blüten und die Nacht. Es hat dich angerührt, entführt, verlockt, verschlagen ins Unmeßliche, ist da für einen Nu, du bist's, du fühlst dich, jubelnd, aufgeregten Herzens, dich, dich im Augenblick aus lauter Gegenwart, bist da, ganz da und in der Welt, und im Schwarz und Grün der Abendkühle, im Schauerwind reißt es dich hin zum Jubel der Bewegung, zum Lauf, entdeckst du deinen Körper, Arme, Füße, Beine, federst, fliegst dahin und heimwärts durch die Wildnis, den Geruch des Schafstalls, des Holunders, setzest über Büsche, Stubben und den Bach, bist nicht mehr erdenschwer, du stößt hinweg den Ball der Erde unter dir, schwebender Genius – einmal, da Chronos schlief, warst du geschichtslos, waren Geist und Körper eins, war es das Glück, unwiederholbar, warst in der Welt du, wurde dir zuteil Erfüllung aller Sehnsucht, fühltest du dich stark und groß, niemals besiegbar, war alles du, hat alles dich gemeint, war es in dir, war alles, alles dein!

Was immer noch geschieht, dies stirbt zuletzt. Engramm der Kindheit, Zeit der Frühe, aufgehoben und erinnert trägst du's in dir und weißt: einmal lebtest du, wie Götter leben, und verstandest alle Sprachen an der Wiege deines Geschlechts.

O der Geruch des Schloßteichs und der Gräben, der Dohlen Schrei, die Fledermäuse! Es ist Schloß Hinterhof, das aus den Wassern steigt im Traum, es ist der Tagesanbruch deiner Seele, die Lust der Sinne, wach zu sein, erschauernd wahrzunehmen, was da ist, Welt zu gewinnen, Raum, darin zu schauen, lauschen, fühlen, weit zu werden, unermeßlich sich zu dehnen – einmal, mein Du, war's dein, verbrachtest du als Kind ein Jahr im Schloß derer von Hagen als Spielgefährte Siegberts, Werners, Rolands, erfuhrst die Welt nicht nur aus Büchern, warst in der Welt so wirklich, so total dem Sein ergeben, hingegeben allem, was da ist, im Rausch der Sinne, warst, dich vergessend ganz in Abenteuern, ganz du selbst!

Es ist das Schloß, die alte Wendelstiege, ist der Erker, es sind die fließenden Bewegungen des Vorhangs, ist der Efeu, sein Rascheln vor den offnen Fenstern deines Schlafzimmers, es sind die Vogelstimmen aus dem Park, die kühlen Abendwinde, der Aufprall der Kastanienfrüchte auf dem Pflaster, das Brunnenlied im Innenhof, es ist das Klirren der Messingkugeln am Gestell des Betts, es ist der Schrank, sein Schnitzwerk, das bizarre Schatten wirft im Licht des vollen Mondes, es ist der Mond, sein kühles Rund im spitzen Fensterbogen, darin er, wenn du abwechselnd dein rechtes und dein linkes Auge schließt und öffnest, hin und her springt, biß du ruhig ihn betrachtest, es ist die Fledermaus, die vielleicht wiederkommt wie in der Nacht zuvor, in der Gardine hängt, ein grauer Beutel, darin es atmet, warm ist, schnobert mit kleiner Schnauze, aus schwarzen Augenperlen blinzelt, lauscht aus großen Ohren, in deren Muschelrund du Äderchen erkennst, es ist die Tür zum Speicher, unerforschtes und zugleich verbotnes Land, dem Einsturz droht, es ist der Bettvorleger, flauschig, grob gewebt aus Resten bunten Garns, gestreift in allen Farben, der wollne Schlitten, welcher keinen Schnee braucht, nicht im Winter noch im Sommer, auf den du springst mit kurzem Anlauf, der geschwind dich durch den Raum trägt, gleitend über roten Estrich (rot von Ochsenblut), es sind die Wände, die dich bremsen, der dumpfe Aufprall deiner Schulter, die Tapetentür, es ist das Muster der Tapete, die du ganz nach Lust und Willkür dir bevölkerst mit Indianerhorden, Hunden, Fratzen, Drachenköpfen, es ist die Zeit des Wachens vor dem Schlaf, der Lärm der Vögel morgens in der Frühe, der Geruch des Faulschlamms aus dem Graben, Krötenunken, fernes Wagenrasseln, der Gesang des trunknen Kutschers, der den Steg verfehlt und durch die Büsche torkelt, anderntags im Stall erwacht, es ist Frau Kuhlmann im Gefängnisturm, die du nie siehst, die niemals ausgeht, keiner je bekam sie zu Gesicht, der eine Schwester aus dem Altersheim das Essen bringt, die Turmstiege hinauf vom Sandborn her, durch die Tür hoch in der Außenmauer, Frau Kuhlmann – gräßlich, sagt man, muß sie aussehn – ißt durch einen Schlauch, niemand ertrüge ihren Anblick, keiner, nur die Schwester, um Gottes Lohn, Barmherzigkeit, Frau Kuhlmann im Gefängnisturm, Gebete lallend, wo die Dohlen kreisen, ihr Zimmer stößt an deins, ist nebenan, die Zwischentür versperrt, entfernt der Türgriff, das Schlüsselloch stockfinster, die Nische jenseits ist vielleicht verhängt mit einem Vorhang, einer Decke, verstellt mit einem Schrank, es ist Frau Kuhlmann, deren Schritt du hörst, die schlurft und raschelt, kann nicht Ruhe finden, Engel, sagen sie, hat sie gemacht, es ist die Strafe Gottes, Fluch der bösen Tat, das Fegefeuer, wenn sie nur bereut, nun muß sie büßen, beten, immer beten, beten Tag und Nacht, es ist ihr Hüsteln, Schnaufen, Schmatzen, ihr ewiges Herumhantieren mit Papieren, Scheren, Pappkartons, immer fällt ihr etwas hin, fällt irgendwas zu Boden, muß sie wischen, reiben, bürsten, es ist ihr Lallen, Rülpsen, Rosenkranzgemurmel, es ist Frau Kuhlmann, die du hörst, die du nicht anzusprechen wagst durch die versperrte Tür, Frau Kuhlmanns Schritt, ihr Schlurfen, Stöhnen, ihr Gewimmer morgens, das dich weckt, ihr Atmen nebenan, ganz dicht, ganz nah, im Schrank hinter der Tür, ihr Lappen, Grapsen, ihr Rumoren, und du ahnst beklommen, fühlst sie: fremde Existenz neben der deinen – es ist die Fledermaus, der Mond, die Doppelflinte, versteckt im Standuhrkasten in der Halle, der Diener, der sie reinigt, der bei

Tisch serviert, die Fingerbowle bringt, wortkarg gehorchend, oft gescholten wird, es ist die Zeit der Rätsel, da sie Engel machen, der Diener König heißt.

Und nun, nach soviel Jahren, gräbst, nach Schätzen suchend, du die Halden der Geschichte auf, eröffnest Räume, reißt die Türen, Fenster auf, daß mit den toten Blättern aus Vergangenheit es einwärts ströme, füllend die Gemächer deines Innern, daß es sich staue, dränge sich in dir, damit emporstiege aus alten Truhen, Kartons auf Speichern die vergangne Gegenwart der Kindheit, dich zu versichern deiner selbst mit Zigarettenbildchen, die vor drei Jahrzehnten der Friseur – Hufnagel hieß er – dir geschenkt, mit gelben Fotos, die dich zeigen in einer Winzigkeit, die in dir anwest noch, mit alten Brillen, Briefen, Zeichnungen, den ersten Kritzeleien deiner Steinzeit, geritzt in Schieferscherben, nah den Höhlen als dem Schoß der Erde, damit, wenn vor dir, rechts und links die Dämme sind errichtet deines Raums und deiner Zeitlichkeit, du einwärts flöhest, dich mit dir verbündend, fändest Halt in dir auf frühen Stufen deiner Selbst und gingst verzückt, der Schwere spottend, so wie einst auf sichren Füßen, Trennung, Ferne überwindend, von einem Berg zum andern unbeirrt den Liebsten zu und wärst im Geiste, der du sein gewollt von allem Anfang an.

Und, komm, erinnre dich des Tags der Frühe, da Schmerz zur Freude ward, da du, erkrankt vor Sehnsucht nach den Eltern, auch körperlich erkranktest, Geschwüre in dir schwelten und die Liebsten dich zu sich nach Deuna kommen hießen, in das nächste Dorf, wo selbst sie wohnten, Arzt und Heilung waren. Trabtest in Stiefeln durch den Schnee und sangest laut dem Sturm entgegen, bliesen dich Böen an, blies Wind dir Schnee in deinen Mund, heulte vorbei es deinen Ohren, blicktest zurück nicht, vorwärts nur, voran, entgegen naher Zukunft, die das Glück verhieß. Folgtest der Spur des Schneepflugs, den sechs Pferde zogen, rochest den Schweiß der Tiere, hörtest Wiehern und Geläut, stampftest inmitten des Gestöbers weißer Flocken, war alles Tanz und Jubel in dir, wehte bereiftes Gras an Böschungen und Hängen, erklirrte Eis im Apfelbaumgeäst, erzitterte die Erde unter Hufen, und war dies alles dein, gehörtest du – unsterblich, obgleich Fieber dich da schüttelte – dir selbst, war dein der Schnee, die Fluren weiß, die Wälder meilenweit, dampfte, dich warm umhüllend, Gewölk von deinen Lippen, tropfte das Haar von Perlen dir, und perlten warm dir Tropfen von den Brauen – und sangest laut im Übermut die Freude, sangst die Wiederkehr, dehntest die Glieder, wurdest weit, dein Körper war dein Ich, die Welt in dir und du in ihr, war alles eins im Jubel der Bewegung, die Liebsten nah, du allem Sein verbunden, taumelnd vor Lust, Euphorion, gerettet vor dem Sturz. – Denn eine Stunde später, sagten sie, hätte aus allem Leben dich's hinweggerafft, wäre Phlegmone – der Klang des Namens einer fremden Blume – der Name deines Tods gewesen.

Erstauntest ohne Schreck, erkanntest nicht Gefahr, weder im Schloßensturm noch Bombenhagel, erblicktest Feuerwerk als Kind im Brand der Synagoge; und später, da dich Luftdruck schleuderte aus deinem Bett im Keller, erstandest unversehrt du aus dem Staub, dich schüttelnd, lachend, recktest deine Glieder, erschien dir wunderbar, was immer damals dir geschah. Begriffest nicht, daß deine Eltern mit dir flohn, bedauertest das Stoffgetier, das du zurückließest, weit mehr als deine Großeltern, die dich noch herzten – war zum letztenmal. Denn Wo-

chen später – Juni 44 – hat man sie gefunden, ausgegraben aus dem Schutt des Hauses in der Friedrichstraße, saßen sie reglos im Gewölbe, im Rohrgestühl am weißen Gartentisch, in Händen Bücher, Karten für die Patience, im Mundwinkel ein rotes Fädchen, wunderbar.

So sicher warst du deiner, warst getragen durch Gefahren, bliebst in Unkenntnis der Schrecken, die dich nie zerstörten, nie erreichten deines Wesens Kern. (Die Kinder Warschaus zeichneten und malten noch im Ghetto, was sie sahn, spielten, das Dasein der Erwachsnen übend, aufhängen und erschießen.) Erst später graute dir, holte Vergangenes dich ein, stellte dir nach, ward Spiel zur Wirklichkeit, ward Märchen Wahrheit, entbarg aus Mythen sich dir Existenz, die deine wie die deiner Väter, betraf's und traf es dich mit Keulenhieben, wankte dein Schritt, begriffest du, begreifend jetzt, wie wenig du von je begriffen, verlorst du Sicherheit und fingest wieder an zu lernen, die Welt zu sehn und anzuschaun, die Dinge zu benennen, neu, mit andren Namen, daß richtiger sie hießen, genauer nun gedeutet werde Altüberliefertes und genau bewahrt im wachen Geiste unselige wie sel'ge Erbschaft aus Geschichte, die Finsternis, die Helligkeit, und nichts verlorengehe in der Zeit, was durch die Zeiten wirkt, begründend alte Ängste, neue Hoffnung, die Trauer alles Sterblichen und allen Lebens Seligkeit.

ZUM TODE VON ALBERT GÖRRES – Die Familie hat in der Todesanzeige treffend umschrieben: der gütige, heitere Vater und Großvater, der die lange Krankheit mit Geduld und Gelassenheit ertragen hat; wir nehmen Abschied von ihm, aber seine Liebe wird uns auch künftig begleiten.

Albert Görres hat in seinem Leben vieles zusammengebracht, woran andere nicht selten zerbrechen: Glauben und Wissen, Familie und Beruf, klassische Bildungstradition und moderne Welt, Spiritualität und Psychologie, Kirche und kritisches Bewußtsein. Er hat keine Seite einfach der anderen geopfert. Bis in das persönliche Leben hinein hat er solche Spannungen angenommen und ausgelitten. Wenn man ihm begegnete und wenn man ihn las, war er bei aller Freundlichkeit der Unbestechliche. Er ließ sich von seinen Einsichten nicht abbringen und stellte seine Gesprächspartner wie ein wahrer Therapeut auf die Probe. Aber man fühlte sich von ihm nicht ironisch durchschaut, er blieb stets menschenfreundlich. Albert Görres hatte eine unbändige Liebe zur Wahrheit, aber ohne jeden Hauch von Fanatismus. Weil er selbst tief wurzelte, konnte er wie ein fest gründender Baum sich in vielen Blättern entfalten und vieles aufnehmen. Er konnte zuhören, er war im besten Sinne des Wortes liberal, nämlich freigebig und großzügig.

Naiv war dies nicht. Er kannte zu sehr die geheimen Ränke, die verborgenen Schli-

ALBERT GÖRRES, *1918 in Berlin geboren, gehörte 1972 zu den Mitbegründern dieser Zeitschrift und schied 1986 aus gesundheitlichen Gründen aus dem Herausgeberkomitee aus. Wir geben hier die Predigt von Bischof Karl Lehmann anläßlich seiner Beisetzung am 8. Februar dieses Jahres in München wieder.*

che und die Ambivalenzen des menschlichen Lebens. Er kannte seine Pappenheimer, aber er blieb gerade dabei gelassen und humorvoll. So hatte er auch am meisten Distanz zu sich selbst und erst Recht zu seinem Beruf und zu seinem Fach. Ich kenne keinen, der so unerbittlich gefragt hat wie er: »An den Grenzen der Psychoanalyse«, »Kennt die Psychologie den Menschen?«, »Erneuerung durch Tiefenpsychologie?«. Er war ein wahrer Aufklärer, der auch Glauben und Kirchen nicht verschont hat mit seinen durchdringenden Fragen: »Kennt die Religion den Menschen?«, »Verdirbt das Christentum den Charakter?«, »Versteht die Kirche die Sexualität?«.

Er durfte für sich in Anspruch nehmen, was viele nur allzu leicht sich selbst zuerkennen, aber viel schwerer zu erringen ist: intellektuelle Redlichkeit. Er ging stets gütig um mit den Fehlern anderer Menschen und mit den Irrtümern einer Zeit. Er trat für unbegrenzte Redlichkeit ein. Seine Kritik wollte niemand vernichten. Er war wirklich ein heilender Arzt, der um die Klarheit der Diagnose rang, das Zerstörerische schonend entfernte, aber schließlich die Wunden verband.

Albert Görres war ein Meister der Sprache. Wie wenige konnte er treffsicher für Herz und Sinn formulieren. Vor allem die kleinen Meditationen in »Kennt die Religion den Menschen?« sind Zeugnisse dafür. Immer strebt er nach einer Antwort und Hilfe. Dabei verstand er es in faszinierender Weise, klassische Antworten wieder ursprünglich zum Blitzen und Leuchten zu bringen, wie in seinem gemeinsam mit Karl Rahner verfaßten Buch »Das Böse«. Er kann sich mit beinahe naiver Heiterkeit freuen am Guten und Wahren, jedoch weit entfernt von allem fundamentalistischen Gehabe. Aber er bürstet zugleich vieles gegen den Strich und zeigt gnadenlos die oft versteckten Ambivalenzen in unseren Trends und Moden auf.

Albert Görres kennt wie wenige aus seiner Zunft die klassische Tradition der Philosophie, der Anthropologie und der Theologie. Er strunzt jedoch nie mit bloßem Wissen, sondern macht es still fruchtbar für unsere Gegenwart. Im Grunde seines Wesens war er in allen Bereichen unseres Lebens ein Weiser, dessen Stärke es bekanntlich ist, die Dinge von innen her zu schmecken.

Albert Görres hat uns vieles hinterlassen, was wir vielleicht nur flüchtig zur Kenntnis genommen oder die Zeitgenossen noch gar nicht verstanden haben. Es gibt noch vieles bei ihm zu entdecken. Lassen Sie mich nur ein Beispiel nennen. Viel wichtiger und viel radikaler, aber auch hilfreicher und ermutigender als die meiste Kirchenkritik ist die umfangreiche »Pathologie des katholischen Christentums«, die Albert Görres unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils in dem von Karl Rahner begründeten »Handbuch der Pastoraltheologie« (Band II/1, S. 277–343) veröffentlichte. Es hat viele heilsame Weisheiten in seinem Werk. Albert Görres war ein Christenmensch von großer Zuversicht und Hoffnungskraft. Nicht zuletzt darum hat er sich auch viele Freunde erworben. Es lag etwas ungemein Anziehendes in ihm.

Wir danken Gott für Albert Görres, den er uns allen, besonders seiner Frau Silvia, den sieben Töchtern und Söhnen, den Schülern, Kollegen und Freunden, besonders aber auch seiner Kirche geschenkt hat. Wir danken ihm bewußt an dieser Stelle in der Eucharistiefeier für seine Heiterkeit und Schwermut, für kämpferischen Mut und versöhnliche Gelassenheit, für seine weite Freundschaft und für seine Liebe, ganz besonders in seiner großen Familie und – es hat mich immer tief beeindruckt – zu seinen zwei behinderten Kindern Regine Johanna Veronika und Patrick Christian Johannes.

Der Arzt und Psychotherapeut Albert Görres fühlte sich berufen, an der großen Arbeit der Bekämpfung, Überwindung und Vorbeugung der Krankheit und des Leidens mit allen Kräften teilzunehmen. Er hat ganz bewußt die tragische Spannung ausgetragen, »daß all dieses ärztliche Bemühen in alle Zukunft nicht zu einer heilen Welt ohne Krankheit, ohne Behinderung führen wird,

daß mit einem Wort die Medizin das Leid der Welt nicht abschafft, sondern im großen Ganzen nur lindert, ja daß sie sich glücklich preisen darf, wenn sie es nicht indirekt noch vermehrt«. Immer wieder hat er betont, daß der gesunde und kräftige, mächtige und reiche Mensch des Armen, des Schwachen und des Kranken bedarf. Dies ist das christliche Rezept der Heilung: »Die Letzten werden die Ersten sein. Freund, stelle Dich hinten an, dann wirst Du den richtigen Platz, das Ziel Deines Lebens erreichen können. Versuche, nicht der Herr, sondern der Diener aller anderen zu sein, suche nicht Publizität, sondern Verborgenheit, dränge Dich nicht vor die Fernsehkamera, sondern gehe dahin, wo niemand von Dir redet, wo Du keinen Ruhm gewinnen kannst und wo Du zum Hintertreppenpersonal gehörst ... Wenn von dieser Tendenz nach unten gar nichts zu finden ist, dann sieht es mit Deinem Leben schlecht aus. Eines Tages freilich wird Dir diese Chance erneut angeboten werden, nämlich in Deiner Todeskrankheit, wo die Natur selbst Dich an die letzte Stelle, an den letzten Platz stellt, in extreme Schwäche, Hilflosigkeit, Machtlosigkeit und Armut versetzt. Und wenn Du keine andere Chance ergriffen hast, freiwillig der Letzte zu sein, freiwillig der Gescheiterte und Versagende zu sein, dann kümmere Dich wenigstens um diese.«

Ich sehe darin so etwas wie das geistliche Testament von Albert Görres, nicht zufällig, verehrte Frau Görres, geschrieben im Nachwort zu Ihrem auch heute noch großen Buch »Leben mit einem behinderten Kind« (Zürich 1974, S. 143–145). Der Zeuge, der er war und bleibt und der gerade so ganz in der Nähe seines Herrn lebt – gewiß und gerade auch heute –, sollte das letzte Wort haben. Amen.

DURCH EIN VERSEHEN DER DRUKkerei wurde der letzten Ausgabe des vergangenen Jahres keine Bestellkarte für eine Einbanddecke beigelegt. Wir bitten unsere Leser um Entschuldigung und holen dies hiermit nach. Einbanddecken für den Jahrgang 1995 liegen ab sofort zur Bestellung bereit.

Horst Jürgen Helle · München

Politisierung der Kirche?

Ist die Katholische Kirche eine der ältesten Demokratien, weil die Kardinäle den Papst wählen? Oder ist die Kirche demokratisierungsbedürftig, weil der Papst nicht – wie z.B. der Präsident der USA – vom Volk gewählt wird? Haben in der Kirche die Laien mehr Mitwirkungschancen, seit die Laienräte auf Pfarrebene und Bistumsebene eingeführt wurden, oder ist in dieser Hinsicht alles so geblieben, wie in den fünfziger und frühen sechziger Jahren? Welche Modernisierungsvorsprünge kommen denjenigen christlichen Kirche zugute, die den Zölibat für das Pfarramt nicht vorschreiben – wie in der Orthodoxen Kirche – oder die Frauen zum Hirtenamt zulassen – wie viele evangelische Kirchen? Welche Erfahrungen macht die evangelische Kirche von Hamburg mit einer Frau als Bischof? Wie wirken die basisdemokratischen Initiativen aus den Bistümern Österreichs, die deutsche, schweizer und südtiroler Katholiken aufgegriffen haben, auf katholische Christen in Korea, in Kamerun oder in Brasilien – oder, wie würden sie wirken, falls man dort davon erführe? Diese Fragen und viele andere, vielleicht noch wichtigere, wirft das »KirchenVolksBegehren« auf.

Wenn, wie im Falle dieser Laieninitiative, die wir kurz das KVB nennen, große Zahlen von Christen aktiv werden in der ehrlichen Absicht, ihre Kirche wirksamer, liebevoller, überzeugender zu machen, dann ist das gewiß gedeckt von dem Gesangsbuch: »Singt dem Herrn ein neues Lied, niemand soll's euch wehren.« Und tatsächlich konnte niemand dem Meinungsbildungsprozeß wehren, der da ablief. Nicht so eindeutig wie die Frage der Zulässigkeit ist das Ergebnis, jedenfalls für mich, weil ich an das Gespräch mit der älteren Katholikin denke, die nach der Messe auf die ausgelegte Liste ihre Unterschrift gesetzt hatte und die ich dann fragte, warum sie sich wünscht, daß auch Frauen zu Priesterinnen geweiht werden sollen. Sie reagierte überrascht und sagte, das wolle sie

Horst Jürgen Helle, *1934 in Hamburg geboren, Promotion 1959, Habilitation 1967, lehrte in Hamburg, Aachen und Wien und ist seit 1973 Ordinarius für Soziologie an der Universität München.*

gar nicht, und sie habe nicht gewußt, daß sie mit ihrer Unterschrift dafür eintrete. Sie habe jedoch unterschrieben, weil der Pfarrer auf die Liste hingewiesen habe. Ein Einzelfall? Vielleicht.

Doch solche Bedenken betreffen nur die äußere Form des KVB und sind insofern weniger wichtig. Wenn dem Herrn ein neues Lied gesungen wird, kommt es ja auch nicht darauf an, ob da ein professioneller Chor mit ausgebildeten Sängern auftritt, sondern ob die Ideen, die der Gesang zum Ausdruck bringt, wirklich neu sind. Die Ziele und Forderungen des KVB wurden bekanntlich in fünf Punkten zusammengefaßt: 1. geschwisterliche Kirche, 2. Gleichberechtigung der Frauen, 3. freie Wahl zwischen zölibatärer und nicht-zölibatärer Lebensform, 4. positive Bewertung der Sexualität und 5. Frohbotschaft statt Drohbotschaft. Jeden der fünf Punkte wollen wir etwas genauer anschauen:

1. Der Ruf nach »Geschwisterlichkeit« erinnert an den Aufbruch, der in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren den weltlichen politischen Diskurs verändert hat. In Universitäten und Schulen wurde die Macht der Ordinarien und die Autorität der Lehrer kritisiert, und bei den so »angegriffenen« regte sich wenig Widerstand. Ich fragte 1968 erstaunt einen ordentlichen Professor der Universität Hamburg, warum er sich der Forderung nach Mitbestimmung nur halbherzig widersetze. Er erinnerte mich an den König von Sachsen, den seine Untertanen informierten: »Majestät, wir haben jetzt Revolution«, worauf der soeben abgesetzte Monarch entgegnet haben soll: »Na, denn macht euern Dreck aleene!« Eine Entmachtung als Entlassung aus der Verantwortung kann willkommen sein. Das gilt bei Bischöfen und Pfarrern besonders darum, weil der Dissenz unter den Christen groß ist, und der Seelsorger die Pflicht hat, die auseinanderdriftenden Fraktionen zu einen, was mehr und mehr der Arbeit des Sisyphos gleicht.

Umgekehrt ist es verblüffend, daß tatsächlich verwirklichte Prozesse der Mitbestimmung vielfach an der Erwartung, wer die Verantwortung trägt, gar nichts ändern. Der Pfarrgemeinderat bestimmt die Umgestaltung eines Parkplatzgeländes neben der Kirche, und jene Hälfte der Gemeinde, welche die Neuerungen mißbilligt, beschwert sich gleichwohl beim Pfarrer. Ob der die Entscheidungsbefugnis abgibt oder nicht, die Verantwortung liegt weiterhin bei ihm! Wer aber verantwortlich gemacht wird, muß auch entscheiden können, weil sonst niemand mehr für etwaige Fehler geradesteht. Nach meinem Eindruck leidet die Kirche in den Ländern, die das KVB durchgeführt haben, weniger an Bischöfen und Pfarrern, die wie autokratische Renaissancefürsten ungebremst herrschen, sondern eher an einem Mangel an Persönlichkeiten, die – sei es gelegen oder ungelegen – das für wahr Erkannte auch gegen Widerstand durchzusetzen bereit sind. Insofern ist der Ruf nach Geschwister-

lichkeit weder neu noch besonders realistisch, es sei denn als der Traum von einer Nestwärme gemeinschaftlicher Verantwortungsscheu.

2. Gleichberechtigung der Frau als politische Forderung ist gewiß nicht neu. Sie tritt am ausgeprägtesten in Gesellschaften auf, in denen Mutterschaft keinen hohen Stellenwert einnimmt. Natürlich hat es brutale Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen durch Männer gegeben – und es gibt sie in einigen Ländern der Welt noch immer –, doch das ist heute nicht das primäre Problem in den Ländern des KVB. Hier, in den Bistümern deutscher Sprache, geht es um die intellektuelle und emotionale Fähigkeit, zwischen Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit der Geschlechter zu unterscheiden. Eine verengte Sicht, die dem Kommunismus an Borniertheit in nichts nachsteht, setzt beides gleich, meint also, Gleichwertigkeit zwischen Frauen und Männern ließe sich nur herstellen, wenn Gleichartigkeit ihrer Lebensaufgaben gewährleistet sei. Über diese politische Dummheit macht sich der Film mit Arnold Schwarzenegger lustig, in dem ein Gynäkologe dem von Schwarzenegger gespielten Macho ein befruchtetes Ei einsetzt, ihn so schwanger werden und endlich per Kaiserschnitt ein gesundes Baby zur Welt bringen läßt.

Wenn also die Priesterweihe Frauen nicht zugemutet werden kann, wenn sie – um das gleich vorweg zu nehmen – Ehemännern nicht zugemutet werden kann, so kann man das deuten als Hochachtung vor den konkurrierenden »Ämtern« der Mutterschaft und des Ehemannes. Wertet eine Kultur Mutterschaft und Ehe ab zu rein weltlichen Nebentätigkeiten, die der Christ in seiner arbeitsfreien Zeit mit der linken Hand verrichtet, und bleibt dann das Priesteramt als die einzige Aufgabe übrig, in der eine Berufung von Gott und die Nähe zu ihm erfahren werden kann, dann allerdings muß dieses Amt allen offenstehen, Frauen wie Männern, Eheleuten wie ehelosen. Und diesen ungeheuerlichen Mißstand der industrialisierten Moderne billigt und sanktioniert die Forderung nach der Priesterweihe für die Frau mindestens stillschweigend! Ein Vergleich mit anderen Kulturen zeigt zudem, daß es sich um ein Sonderproblem westlicher Industrienationen handelt, deren Einwohner sich (wie die Initiatoren des KVB?) zum Teil immer noch (trotz Asien und Afrika) für den Nabel der Welt halten.

3. Die freie Wahl zwischen zölibatärer und nicht-zölibatärer Lebensform wurde gerade schon kurz angesprochen. Sie wird als Forderung für den Inhaber des Priesteramtes vorgetragen, und dabei wird ja wohl unterstellt, daß diese Wahlfreiheit für den Laien eine selbstverständliche Alltagsrealität sei. Das ist aber in Wahrheit eine durchsichtige Projektion; denn offenkundig ist es für den Laien in vielen – vielleicht quantitativ in neuerer Zeit zunehmenden – Lebenssituationen nicht Freiheit, sondern Schicksal, ob sie in der einen oder der anderen Lebensform aus-

harren müssen. Im zölibatären Priester erkennt mancher Laie sein eigenes Leben wieder und will es dort anstatt bei sich ändern.

Traditionell erzogene junge Menschen finden vielfach den Partner nicht, der ihre Werte teilt. Als Folge davon bleiben sie wider Willen einsam. Andererseits neigt der progressiv empfindende Laie dazu, so zu tun, als ob sie oder er ein aktives Sexualleben praktiziere, weil das von der sozialen Mitwelt so erwartet wird. Aber man muß nicht Therapeut sein, um zu wissen, daß psychisch induzierte Impotenz grassiert, daß der Konsum von Pornographie in Wort und Bild die unvergleichliche Einzigartigkeit des Körpers des Geliebten oder Ehepartners als Naherlebnis zum Erlöschen bringt. Die Freiheit, nicht-zölibatär zu leben, ist zwar im konservativen wie im progressiven Fall formal gegeben, doch sie nützt den Betroffenen kaum: Sie oder er lebt gleichwohl schicksalhaft – mindestens auf Zeit – zölibatär.

Umgekehrt argumentiert muß mit einigem Realismus auch erwähnt werden, daß es Eheleute gibt, die aus Liebe und Rücksichtnahme die eheliche Sexualität für den Partner fortführen, obschon sie die spontane Freude daran verloren haben. Das hat gewiß auch etwas mit der langen Lebenserwartung und der daraus resultierenden stark verlängerten Ehedauer zu tun. Hier liegt dann der entgegengesetzte Fall vor, in dem die nicht-zölibatäre Lebensform zum Schicksal geworden ist. Das mag häufig Anlaß für Trennung und Scheidung sein. Und wenn, wie vom KVB gefordert, die Inhaber des Priesteramtes weiblich, männlich, ledig oder verheiratet sein dürfen, dann müssen sie auch geschieden und wiederverheiratet sein dürfen. In anderen christlichen Kirchen und Gruppen ist es zu Auseinandersetzungen über die Frage gekommen, ob Homosexuelle und Lesbierinnen im Pfarrdienst eingesetzt werden sollen. Überlegt man all dies konsequent zuende, dann wird sichtbar, daß eine Durchsetzung der Forderungen des KVB den Konsens unter den Laien der Katholischen Kirche wohl nicht fördern würde.

4. Eine positive Bewertung der Sexualität zu fordern, das ist zunächst mal eine Leerformel. Fest steht, daß jede bekannte Kultur im Bereich der menschlichen Sexualität zwischen gut und böse unterscheidet. Was jeweils als gut, was als böse gilt, ist von Kultur zu Kultur durchaus verschieden. Doch keine Kultur kann sich bei Strafe ihres Untergangs den Luxus leisten, den sexuellen Praktiken ihrer Mitglieder gegenüber indifferent zu sein. Solange keine konsensfähigen inhaltlichen Vorgaben dazu formuliert sind, wie eine positive Bewertung von Sexualität im christlichen Kontext der Zukunft aussehen soll, oder ob schlicht gar nichts mehr als »böse« gelten darf, besteht der Verdacht, daß eben diese Indifferenz angestrebt wird. Ein jeder mache, was ihr oder ihm beliebt.

Der Bereich der Sexualität zeigt besonders deutlich, was für alle fünf Ziele und Forderungen des KVB gilt: Die Katholiken der deutschsprachigen Bistümer unterliegen dem verwirrenden Übergang zur individualisierten Lebensform und finden in ihrer Kirche darauf keine verstehbare Antwort. Die Verkündigungstradition zielte jahrhundertelang auf das Lob der Hingabe des Selbst an die oder den anderen, auf die Hochachtung der dienenden Unterordnung der oder des Einzelnen unter ein von vielen geteiltes hochrangiges Anliegen. Dieses Menschenbild des Adam ist in den siebziger Jahren durch das des Tarzan abgelöst worden: Der Einzelne ist sich selbst genug, er braucht niemanden wirklich und dauerhaft, sie oder er ist erwachsen, autonom, sexuell potent und gesund. Hilflose Kleinkinder und hilfsbedürftige Alte kommen in diesem Zusammenhang nicht vor. Das einzige Kind, das vorübergehend im Raumschiff Enterprise der Star-Trek-Serie als Sohn der Bordärztin mitflog, ist bald verschwunden. Nur voll einsatzfähige Erwachsene in den besten Jahren haben auf dem Flug durch den Weltraum die Berechtigung, der Besatzung anzugehören. Doch an Bord kommandiert der Kapitän! Und die große Popularität dieser Serie gibt zu denken.

5. Endlich wünscht sich das KVB eine Frohbotschaft anstelle einer Drohbotschaft. Die heftigsten Drohungen, die ich in letzter Zeit habe aussprechen hören, kamen nicht als Bußpredigten von kirchlichen Kanzeln, sondern von genervten Müttern, die auf Spielplätzen und in U-Bahnen ihre unmündigen Kinder disziplinierten. Drohbotschaften umgeben uns, leider, doch sie kommen nicht aus dem Jenseits. Von dort aus heißt es »fürchtet euch nicht!« Wir aber fürchten uns, vor der Entwicklung am Arbeitsmarkt, vor der zunehmenden Kriminalität, vor den kaum überschaubaren Einflüssen, denen unsere heranwachsenden Kinder ausgesetzt sind, vielleicht auch vor den engsten Freunden und Verwandten. In dem Maße nun, in dem wir das Feld unseres religiösen Engagements politisieren und horizontalisieren, nimmt das Erlebnis des Bedrohtseins zu. Wir schaffen aber wohl diese Drohbotschaft nicht aus unserem Leben fort, wenn wir sie Gott in die Schuhe schieben. Von Ihm kommt die Frohbotschaft, und je weniger wir wie politisieren, desto deutlicher sichtbar bleibt das.

Guy Bedouelle OP · Fribourg

Die Demokratie der Ordensgemeinschaften

Aristoteles hat in seiner Staatslehre den Grundstein für eine berühmt gewordene Einteilung möglicher politischer Regierungsformen gelegt: Er unterscheidet zwischen Monarchie, Aristokratie und Demokratie, wobei die letztere theoretisch die hervorragendste ist, weil sie »nächst der besten« steht.[1] Aus jeder dieser Verfassungen kann auch eine entartete Form hervorgehen: Tyrannis, Oligarchie und Demagogie. Da jede dieser Formen in mehreren Spielarten auftreten kann, beschäftigt sich Aristoteles besonders mit den möglichen Kombinationen der unterschiedlichen Elemente, die niemals in reinem Zustand erscheinen. Eine derartige Untersuchung und kritische Bewertung der Regierungsformen bildet den Gegenstand der politischen Wissenschaft.[2]

Auch die Kirche kennt unterschiedliche Formen für die Führung geistlicher Ordensgemeinschaften. So entspräche der Mönchsorden, an dessen Spitze der Abt steht, einer Monarchie, während die »Gesellschaft Jesu« mit einer von einem Präsidenten geführten Regierungsform verglichen werden könnte. Die Bettelorden, besonders die Dominikaner, die hierzu das Vorbild lieferten, sind im Vergleich dazu eher »demokratisch« organisiert. Innerhalb dieser Systeme finden sich jedoch auch Mischformen, und erst wenn irgendein Element deutlich in den Vordergrund tritt, läßt sich letztlich die Analogie zu dem einen oder anderen politischen Modell näher bestimmen. Der belgische Soziologe und Historiker Léo Moulin hat sich als erster mit diesen besonderen Regierungs»praktiken« beschäftigt.[3]

In den auf das Mittelalter zurückgehenden Ordensgemeinschaften stellt die Wahl des Superiors und der Verantwortlichen einer Abtei bzw. eines Klosters einen entscheidenden Grundpfeiler im Leben der Klostergemeinschaft dar.[4] Gleichwohl werden die folgenden Ausführungen zeigen, daß, zumindest in der lateinischen Kirche, ein deutlich erkennbarer

Guy Bedouelle OP, *in Lisieux 1940 geboren, 1965 Dominikaner, lehrt Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Fribourg; er ist Mitglied der französischen Edition dieser Zeitschrift. Erika Grün besorgte die Übersetzung des Beitrags aus dem Französischen.*

Unterschied zwischen Regularkanonikern und Mönchsorden, die sich teils von der benediktinischen, teils von der augustinischen Tradition herleiten, und den Bettelorden besteht, die im 13. Jahrhundert zu einem Zeitpunkt entstehen, als das schriftlich überlieferte kanonische Recht, das aus dem *Decretum Gratiani* hervorging, schon an den gerade gegründeten Universitäten gelehrt wird. Die Organisation der Gesellschaft Jesu wiederum entspricht einer anderen Logik, da sie nicht das Leben in einer Gemeinschaft voraussetzt.

I. Die Mönchsorden

1. Die Wahl des Abtes

Dank der Bemühungen Benedikts von Aniane wurde die Ordensregel des hl. Benedikt während der zweiten karolingischen Renaissance im 9. Jahrhundert als *das* Modell für ein klösterliches Leben etabliert. Damit sollte eine Vereinheitlichung des Klosterlebens im ganzen Reich gefördert werden. Die Regel Benedikts versteht sich als ein Lebensentwurf, eine Satzung, die »geeignet ist, in den Klöstern einen sittlichen Lebenswandel zu gewährleisten und als Ausgangspunkt für die Heiligsprechung zu dienen« (Kap. 73). Die Ordensregel will nicht so sehr ein Gesetzbuch sein als vielmehr ein geistlicher Wegweiser. In der Geschichte des klösterlichen Lebens ist sie daher auch immer mit Konstitutionen oder Niederschriften des Gewohnheitsrechts ausgestattet worden, die dazu dienten, das Leben der Mönche auf eine genauer formulierte rechtliche Grundlage zu stellen.

Nun sieht zwar die Ordensregel die Wahl des Abtes vor, doch die einschlägigen Bestimmungen sind nicht so eindeutig abgefaßt, daß nicht noch genügend Raum für abweichende Auslegungen bliebe. So steht im Kapitel 64: »Bei der Ernennung des Abtes soll dies als feststehende Regel gelten, daß derjenige als Abt des Klosters eingesetzt wird, der auf gottesfürchtige Weise gewählt worden ist, mit der Zustimmung der ganzen Gemeinde, oder auch eines, sei es auch noch so kleinen Teils der Gemeinde, vorausgesetzt, daß es für diese Bevorzugung gute Gründe gibt.« Diese Erwähnung der *sanior pars* ist, wie man sieht, ebenso vorsichtig formuliert, wie sie konfliktträchtig ist.

So scheint die Wahl des Abtes der Gemeinschaft vorbehalten zu sein, die ihm dann das Gelübde des Gehorsams leisten wird, weil er der Statthalter Christi ist (Kap. 2); doch im weiteren sieht Kapitel 64 dann, recht realistisch, Maßnahmen vor für den Fall, daß die Wahl auf einen unwürdigen Mönch fallen sollte, und erläutert die Möglichkeit eines Eingriffs von

außen: »Wenn die Gemeinschaft, was Gott verhüten möge, jemals einen Komplizen ihres sittenlosen Lebenswandels wählen sollte, so sollen, wenn diese Liederlichkeit offenkundig wird, der Bischof der Diözese, die Äbte der benachbarten Klöster oder die treuen Christen aus der Umgebung ... selber für einen würdigen Sachwalter des Hauses Gottes sorgen.« Je nachdem wie dann der betreffende Skandal eingeschätzt wurde, ließ die Art der Formulierung dieser Zeilen durchaus die Möglichkeit eines Eingreifens von außen zu, sei es nun durch Bischöfe, durch den Papst, durch weltliche Lehnsherren oder gar durch den Kaiser oder den Landesfürsten.

Wenn man die Charta der Klostergründung von Cluny durch Wilhelm von Aquitanien im Jahre 910 als einen Wendepunkt in der Geschichte des westlichen Klosterlebens anzunehmen bereit ist, dann wird man feststellen, daß die Freiheit der Wahl, die in dieser Charta festgeschrieben ist, im Lauf der Zeit immer wieder auf recht unterschiedliche und nachhaltige Weise in die Tat umgesetzt worden ist. Die ersten Nachfolger Bernons, der selber noch vom Gründer des Klosters ernannt worden war, wurden durch den jeweils vorhergehenden Abt ernannt, der entweder zu alt geworden war oder im Sterben lag, doch mußten sie sich der Ratifizierung durch den »conventus«, also die Gemeinschaft der geweihten Mönche (der Professen) unter Ausschluß der Novizen, unterziehen. Dieser Umstand wird in der schönen Formel erklärt, die Aymard bei der Amtseinführung seines Nachfolgers Maieul benützte: »Mit allen meinen Brüdern und Söhnen ... wählen wir unseren Bruder und Sohn Maieul.« Die Charta trägt die Unterschriften aller Mönche von Cluny – und zwar zweifellos des gesamten Ordens, nicht nur jener aus der Abtei – und ist, wenn man so sagen darf, von den Bischöfen und Äbten gegengezeichnet, die somit die Rechtmäßigkeit der Wahl bezeugen.

Etwa ab Mitte des 11. Jahrhunderts, also der Zeit der gregorianischen Reform, die ja eine Zeit des Aufbruchs darstellt, in der man sich zunehmend der eigenen Rechte und Pflichten bewußt wurde, scheint die Wahl der Äbte tatsächlich in der Verantwortung der jeweiligen Klostergemeinden gelegen zu haben. So schreiten im Jahre 1060 die Mönche der Abtei von Maillezais im Westen Frankreichs zu der Wahl ihres Abtes, die vom hl. Hugo von Cluny geleitet wird (dessen Einfluß wahrscheinlich ausschlaggebend war), und fordern diese Freiheit für sich ein: »Wir, die Brüder von Maillezais, wählen und bestätigen unseren Bruder Goderan und erklären ihn zu unserem Herren und Abt. Wir befolgen damit die Vorschriften des seligen Benedikt, nach welchen unser Leben eingerichtet ist.« Fünfundzwanzig Jahre später, also im Jahre 1084, als in einer Benediktinerinnenabtei die Äbtissin vom Bischof von Wien ernannt wird, findet eine Ratifizierung der Wahl durch Zuruf (Akklamation) der Ordensschwestern statt, deren Namen ausnahmslos in die Wahlurkunde eingetragen sind.

Erst ab dem frühen 14. Jahrhundert beginnt sich in den Klöstern der »schwarzen« oder »weißen« Benediktiner (bzw. Zisterzienser) eine neue Tendenz abzuzeichnen – das Bestreben kirchlicher oder weltlicher Mächte, selbst die Verantwortung für die Wahl zu übernehmen. In einem Kloster der Vendôme erklärt der Papst im Jahre 1350 die schon vollzogene Wahl des Abtes für ungültig, bestimmt aber danach selbst eben jenen Mönch zum Abt, der vorher gewählt worden war; später, und zwar im Jahr 1385, ernennt er dann den Abt, ohne vorher noch den Rat der Mönchsgemeinschaft einzuholen. Im 15. und 16. Jahrhundert bürgert sich die Sitte ein, den Abt als Pfründeninhaber zu ernennen. Außerhalb des Klosters wohnend und in manchen Fällen sogar selbst ein weltlicher Würdenträger, bezieht er seine Einkünfte vom Kloster und gerät öfters in Konflikt mit einem Kandidaten, der von der um ihr Recht der freien Wahl besorgten Klostergemeinschaft gewählt worden ist. In Frankreich verleiht das Konkordat von 1516 dem König das Recht, in vielen Abteien den Abt zu ernennen. Im Dezember 1563 befindet das Konzil von Trient vor seinem Auseinandergehen über die Abtwahl und über die Sitte der Verleihung von Pfründen in der Verordnung über die Ordensgeistlichkeit, die auf der 25. Tagung verabschiedet wird. Die das klösterliche Leben betreffenden Reformen behaupten aber auch weiterhin immer wieder die Freiheit der Abtwahl durch die Mitglieder der Klostergemeinschaft selbst.

Kann nun die Abtwahl in diesen Klöstern der westlichen Kirche im Mittelalter wirklich als »demokratisch« bezeichnet werden? Das hieße, gewisse charakteristische Züge einer mittelalterlichen Anschauungsweise zu übersehen, die sie erheblich von unserer Auffassung dieses Begriffes unterscheiden.

In erster Linie ist die Tatsache des Wählenkönnens im Grunde ein Gewohnheitsrecht. In den einschlägigen Texten machen die Mönche ihren Anspruch auf »den friedlichen Besitz des Wahlrechts« geltend. Auch die Art, wie gewählt wird, ist durch das Gewohnheitsrecht geregelt. Traditionell wird hier unter drei Wahlmöglichkeiten unterschieden, der Wahl durch »göttliche Inspiration«, durch Kompromiß oder Vergleich, und durch geheime Abstimmung. Keine einzige dieser drei Möglichkeiten entspricht der modernen Auffassung von der Art, wie Demokratie ausgeübt werden sollte. Die Inspiration findet Ausdruck in der Akklamation eines Kandidaten durch die Gemeinschaft. Der Kompromiß oder Vergleich ist schwieriger zu handhaben: Zunächst werden nach geltendem Brauch Bevollmächtigte gewählt, vermutlich aus den Reihen bestimmter höherer Chargen des Klosters oder aus den Reihen der Berater des Abtes. Diese Mönche, die im Ruf eines besonders guten Urteilsvermögens stehen, gehen dann zu Rate und kommen über den zu Wählenden überein, wobei sie auch den Auskünften seitens der Mitglieder der

Gemeinschaft wie auch deren Wünschen Rechnung tragen. Sie besitzen keine sogenannte »Imperativ-Vollmacht« und sind also nicht an die Empfehlungen gebunden, die sie erhalten haben, sondern treffen ihre Wahl nach ihrem eigenen Gewissen. Auf diese Weise wurde der Abt von Saint-Victor in der kanonischen Tradition gewählt. – Die geheime Abstimmung schließlich erfolgt durch eine Art »Stimmensammler«, die die Vorschläge der Wähler in Empfang nehmen und deren Stimmen mündlich erfragen.

Aus dem bisher Gesagten läßt sich unschwer verstehen, daß die Idee der geheimen Wahl im frühen Mittelalter nicht gerade üblich ist, zumal eine andere Methode den Klöstern zwar nicht direkt aufgezwungen wurde, aber doch zumindest sehr gefördert war: die einstimmige Wahl des Kandidaten. Im Falle der Akklamation ist die Einstimmigkeit ja klar, und in den beiden andern Fällen wird sie durch das mündliche und vor allem das schriftliche Einholen oder Einsammeln der Stimmen durch Eintragen des eigenen Namens auf der Wahlurkunde ausgedrückt. Normalerweise folgt dann der Wahl ein Ritus, den die Soziologen die »rituelle Ablehnung« nennen: Der gewählte Kandidat erklärt, daß er nicht würdig sei, von seinen Brüdern gewählt zu werden; er will sich der Wahl entziehen, droht mit seiner Flucht, und schließlich wird ihm die Würde, für welche man ihn auserwählt hat, aufgedrängt.

In alldem kommt die im frühen Mittelalter herrschende Überzeugung zum Ausdruck, daß die Wahl bzw. die Auswahl oder Auslese des Kandidaten nichts anderes ist als ein Weg, den Willen Gottes herauszufinden, wie einst mit jenem Los, das bei Matthias und Barsabas den Ausschlag gab (Apg 1,26). Die Autorität des Amtes stammt von Gott, nicht aus der Wahl selbst. Da der Abt ja, der Regel des hl. Benedikt zufolge, der »Vater« der Mönchsgemeinschaft ist und – das sei hier nochmals betont – Christus vertritt (Kap. 2), ist es nur schwer vorstellbar, daß die väterliche und göttliche Autorität ihre Rechtmäßigkeit durch die Söhne erhalten könnte. Die familienähnliche Struktur des Klosters, mit ihren kirchlichen und trinitarischen Konnotationen, stellt den deutlichsten Hinweis auf die theologische Besonderheit der Abtwahl dar, die sich auch in den Rechten und der Praxis des Ordenskapitels ausdrückt.

2. Das Kapitel der Brüder oder Schwestern

Kapitel 3 der Regel des hl. Benedikt handelt von der Einberufung der Brüder zum Rat. Gilt es, »irgendeinen wichtigen Gegenstand zu verhandeln«, so teilt der Abt dies der Klostergemeinschaft mit und holt die Meinung des einen oder anderen ein, und zwar auch die der jüngsten

Brüder, denn »oft läßt Gott diese erkennen, welches der beste Weg ist«. Bei weniger schwerwiegenden Angelegenheiten holt der Abt lediglich den Rat der Ältesten ein. So gibt es in jedem Mönchs- oder Kanoniker-Kloster zwei Abstimmungsinstanzen: Die Vollversammlung – das Kapitel – und ein engerer Kreis – der Rat.

Im Gegensatz zu Cluny, das man sich als ein einziges, riesiges, wenn auch auf mehrere Orte verteiltes Kloster vorstellen kann, mußten mittlerweile in dem Maße, wie die anderen Klöster an Größe und Bedeutung gewannen, Verbindungen zwischen geographisch weit voneinander entfernten Häusern organisiert werden, zwischen denen sozusagen eine »Mutter/Tochter-Beziehung« besteht. Das Kloster von Cîteaux hat auf geniale Weise ein Organ für die Koordination und gegenseitige Hilfestellung geschaffen. Die Äbte der ersten vier »Töchter« von Cîteaux traten einmal im Jahr zusammen, was später den Anlaß für die Erarbeitung eines Statuts gab. Dieses Statut wurde im Jahr 1119 vom Papst bestätigt und erhielt den Namen »Charta der Nächstenliebe und der Eintracht«[5]; es diente auch den Regularkanonikern als Quelle der Inspiration.

Diese »gegenseitige Nächstenliebe« veranlaßt die Versammlung – aus welcher später die Generalversammlung hervorgehen wird –, Gesetze für die Klosterdisziplin aufzustellen, die verschiedenen Stiftungen oder Neugründungen zu organisieren sowie alle für den gesamten Orden nutzbringenden Verfügungen zu treffen. Die Generalversammlung darf mit aller Strenge gegen unwürdige Mönche vorgehen und selbst die Äbte kontrollieren, einschließlich den Abt von Cîteaux, also den *primus inter pares*. In der Zwischenzeit kann sich jede Abtei im Rahmen dieser gemeingültigen Einschränkungen selbst verwalten; sie erhält dabei die Unterstützung eines »Abtes und Vaters«, des Superiors des entsprechenden Klosters, aus dem die jeweilige Abtei historisch hervorgegangen ist. Auf diese Weise wird Europa mit einem straff gespannten Netz klösterlicher Solidarität überzogen.

Um die Gesetze der Generalversammlungen ausarbeiten und später erfolgreich in die Tat umsetzen zu können, trachtet man nicht nach Mehrheiten, sondern, einmal mehr, nach Einmütigkeit. Um diese Tugend geht es auch in der kanonischen Tradition, deren Ordensregel auf den hl. Augustinus zurückgeht und ganz auf das Ideal der Gemeinschaft ausgerichtet ist. Sie beginnt mit den Worten: »Vor allem sollt ihr einmütig in diesem Hause leben, mit einer einzigen Seele und einem einzigen Herzen Gott zugewandt. Ist denn nicht dieses der Grund, weshalb ihr hier versammelt seid?« Diese Worte zeigen, daß hier der um die Apostel gescharten Urgemeinde (Apg 4,32) als Vorbild des gottgefälligen Lebens nachgeeifert wird.

Der Kartäuserorden, den der hl. Bruno Ende des 11. Jahrhunderts gründet, bedeutet nicht nur insofern eine Neuheit, als die Priore der Häuser von den Mönchen gewählt werden, sondern vor allem wegen der Art und Weise, wie die zentrale Ordensführung organisiert wird. Praktisch findet dies während einer dreitägigen Zusammenkunft der Generalversammlung durch ein vom Prior des Kartäuserordens präsidiertes, entscheidungsberechtigtes Gremium von acht Mitgliedern statt. Damit herrscht hier ein zweistufiges Wahlsystem. Das achtköpfige Gremium ist die höchste Instanz, die jeden Prior, selbst den Prior des Gesamtordens, absetzen kann. Dieses System ermöglicht es, damit die für die Ordensführung am geeignetsten Superiore im Amt zu halten, oder aber, im Gegenteil, »Erbarmen walten zu lassen« bei jenen, die sich weniger gut bewähren. Es handelt sich also um ein recht effizientes System, das auf echten Wahlen beruht.

II. Die Bettelorden

Eine Legende, deren Beliebtheit allein schon Bände spricht, erzählt, daß die Väter der amerikanischen Verfassung, die ja in ihrer Art ein Meisterwerk ist, bei deren Entwurf im Jahre 1787 die Konstitutionen der Dominikaner zu Rate gezogen haben.[6] Nun halten wir das heute für im höchsten Maße unwahrscheinlich, und es gibt wohl auch keinerlei Beweise dafür. Gleichwohl zeigt diese Legende deutlich, daß die von den Dominikanern im Laufe ihrer jahrhundertealten Geschichte festgeschriebene Rechtsordnung für das Empfinden der Juristen durchaus jene *balance of powers* aufweist, die den Vereinigten Staaten so wichtig ist. Hinzu kommt noch, daß dieses System der Ordensorganisation schon ab der Mitte des 13. Jahrhunderts vom ersten Dominikaner-Kardinal, Hugo von Saint-Cher († 1263), an andere Bettelorden weitergegeben wurde (die Franziskaner, Karmeliter, Augustiner u.a.), die davon allerdings nicht unbedingt alle Elemente übernommen haben. Das Bemerkenswerteste am Dominikanerorden ist, daß der so ausgewogene Charakter dieser Selbstverwaltung schon in den ersten Jahren nach der Gründung des Ordens entstanden ist.[7]

Nachdem der hl. Dominikus von Papst Innocenz III. und danach von Honorius III. die Erlaubnis und Bestätigung für die Gründung eines Ordens erhalten hatte, »der ein Predigerorden sein und auch so genannt werden sollte«, ging er daran, das Weiterbestehen dieses Ordens durch eine Reihe von Vorrichtungen zu sichern, die in den Jahren 1220 und 1221 von seinen Brüdern durch Abstimmung genehmigt worden waren. Es besteht kein Zweifel daran, daß die an der Rechtsschule von Bologna

entwickelten Auffassungen den Entwurf der ursprünglichen Konstitutionen beeinflußt haben. Schon Pièrre Chenu hat darauf hingewiesen, daß diese Regeln gewissen Strukturen verpflichtet sind, die noch von den italienischen Kommunen und Zünften ins Leben gerufen worden waren, die genau wie die Bettelorden selbst in das Leben der Städte verwoben waren.

Das »dominikanische« System ist auf drei Ebenen angelegt, der Ebene des Klosters, der Provinz und der Welt. Jede besitzt ihre eigene Versammlung, die aus Brüdern besteht, die durch Ausübung der Religion die »aktive Stimme« erhalten haben. Die Provinzial- und Generalversammlungen werden von den Inhabern der »Regierungsämter« und von gewählten Abgeordneten gebildet. Auf jeder Ebene werden die jeweiligen Vorgesetzten gewählt: Der Prior des Klosters für ein Kloster, der Prior der Provinz für eine Provinz, und schließlich der Ordensmeister, der der Nachfolger des hl. Dominikus ist. Jede Wahl muß von der nächsthöheren Ebene bestätigt und kann von dieser auch abgelehnt werden; lediglich der Ordensmeister wird durch keine Instanz bestätigt, was aus den Texten von 1236 ersichtlich ist. Von dem Augenblick an, wo sie zusammentreten, repräsentieren die Generalversammlung bzw. die Provinzialversammlung die höchste kollegiale Autorität über den Orden und die jeweilige Provinz.

Die große Neuerung, die im Vergleich zur Klosterführung das Gleichgewicht des gesamten Systems grundlegend verändert, besteht darin, daß auf der Kloster- und der Provinzebene alle Ämter zeitlich befristet sind. Hinzu kommt, daß auch die Geschäftsführung des Ordenshöchsten, also des Ordensmeisters bei den Dominikanern, des Ordensgenerals bei den Franziskanern oder des Obersten Priors (die Bezeichnung wechselt bei den einzelnen Ordensgemeinschaften), der entweder auf Lebenszeit oder für einen befristeten Zeitraum gewählt ist, bei jedem Zusammentreten der Generalversammlung einer Prüfung unterzogen wird. Mit einem gesunden Pessimismus oder Wirklichkeitssinn verteidigt der Franziskaner Salimbene († 1288) in seiner *Chronik* den häufigen Wechsel der Oberen als eine Garantie für die Qualität und Gesundheit der Ordensgemeinschaften, »sowohl vom Standpunkt der Prälaten, denn solange sie in Amt und Würden sind, können sie sich zu sehr daran gewöhnen und durch ihren Hochmut töricht werden, als auch vom Standpunkt der Ordensbrüder, denn für jene, die unter einem bösen Vorgesetzten leiden, ist es ein großer Trost zu sehen, daß er seines Amtes enthoben wird«.[8] Durch einen Kunstgriff in der sonst üblichen Verfahrensweise wird ab Mitte des 13. Jahrhunderts nach der Hälfte der Amtszeit eines Priors oder Provinzials eine geheime Abstimmung anberaumt, *super priore retinendo vel absolvendo*. Für den Prior eines Klosters nimmt die Provinzi-

alversammlung Kenntnis vom Wunsch der Ordensbrüder, ihren Prior weiter zu behalten oder, im Gegenteil, sein Mandat zu beenden; für den Prior der Provinz (den Provinzial) wird diesbezüglich die Generalversammlung unterrichtet. Damit wird in das klösterliche Leben ein Moment eingeführt, das man vielleicht nicht gerade als *impeachment*, zumindest aber als eine Form des *recall* umschreiben könnte.[9]

In der Führung des Bettelordens gibt es ein Gleichgewicht der Kräfte, das zwar nicht genau die Dreiteilung in eine exekutive, gesetzgebende und richterliche Gewalt vorwegnimmt, wie sie in der modernen Gesellschaft üblich geworden ist; doch lassen sich die drei Termini durchaus nach diesem Schema verwenden.[10] Von Anfang an zeichnet sich der Dominikanerorden durch zwei bemerkenswerte Neuerungen seines Rechtssystems aus. Die erste besteht darin, daß ein Text erst dann endgültig in die Satzung aufgenommen werden kann, wenn darüber in drei aufeinanderfolgenden Generalversammlungen abgestimmt worden ist. Diese Vorgehensweise ist gleichermaßen vorsichtig und innovativ, denn einerseits macht sie eine Zeit der Überlegung möglich, andererseits aber kann die Versammlung, die ja souverän ist, entscheiden, ob der Entwurf sofort, und zwar versuchsweise, gesetzkräftig werden soll. Eine solche Regelung erscheint natürlich besser verständlich für eine Zeit, da die Generalversammlung einmal im Jahr zusammentrat, wie das im 13. Jahrhundert der Fall war; gleichwohl ist sie bis heute beibehalten worden, obwohl die Versammlung jetzt nur noch alle drei Jahre tagt.

Die zweite Eigenheit des Dominikanerordens war es, die Generalversammlung abwechselnd aus den Provinzialen, also den jeweils amtierenden Superioren, und aus den sogenannten »Definitoren« zusammenzusetzen, also aus Brüdern »von der Basis«, wie wir es heute nennen würden, die sich vorwiegend in der Verwaltung und dem örtlichen Klosterleben engagierten und von den Versammlungen der einzelnen Provinzen gewählt wurden. Es gibt also einen regelmäßigen Rhythmus von Versammlungen der Provinziale, der Definitoren, und dann der Wahl, die sie zusammenbringt. Léo Moulin hat recht, wenn er diese Regelung mit einem Zweikammernsystem vergleicht, das allerdings nicht wie die zwei Häuser eines modernen Parlaments räumlich vereint ist, sondern in einem zeitlichen Verhältnis steht.[11] 1221 verbieten die Konstitutionen »im Namen des Heiligen Geistes und des Gehorsams« ausdrücklich die gegenseitige Schädigung der beiden Arten von Versammlungen; das heißt also, anders ausgedrückt, daß die Provinziale nicht befugt sind, die Macht der »Definitoren« zu beschneiden oder gar zu unterdrücken, und umgekehrt gilt das natürlich auch für die »Definitoren«. Die Gesetzgeber des Ordens haben wohl gefühlt, daß dies ein wichtiges Rädchen im Getriebe des konstitutionellen Gleichgewichts war.

Genau wie bei der Wahl eines Abtes waren auch hier die drei Arten der Wahl – durch Inspiration, Kompromiß und geheime Abstimmung – möglich; gleichwohl hat sich doch ziemlich bald die Wahl durch mehrheitliche Abstimmung durchgesetzt, wenn natürlich auch immer Einstimmigkeit angestrebt wird. Die Formel, die bei der Wahl verwendet wird, scheint uns heute redundant, doch soll so lediglich das erstrebte Ziel umso deutlicher zum Ausdruck gebracht werden: *unanimiter, concorditer, nemine discrepante;* also einstimmig, einträchtig und ohne eine abweichende Stimme. Später allerdings wurde die Schutzklausel der *sanior pars* aufgehoben, und schon ab 1236 wird die Wahl tatsächlich durch »Mehrheit plus eine Stimme« entschieden.[12] Hier liegt auch zweifellos der Grund dafür, daß eine Art vorbereitender Versammlung, *tractatus* genannt, eingeführt wird, in der der Kandidat zur Diskussion gestellt und gegebenenfalls sogar gebeten wird, seine Kandidatur wieder zurückzuziehen. Eine solche Vorgehensweise ist seit dem Ende des 15. Jahrhunderts belegt und auch heute noch durchaus üblich. – Und schließlich werden noch eine Reihe von Verfahren erfunden, die die uneingeschränkte Freiheit des Wählers respektieren: Es werden Bohnen unterschiedlicher Farben benützt, eine Tradition, die für die Abstimmung mit Ja oder Nein beibehalten wird; ab dem 15. Jahrhundert schreiben die Brüder den Namen ihres Kandidaten auf ein Blatt.

All diese technischen Einzelheiten und beinahe schon raffinierten Verfahren bekunden die Sorge um die Freiheit der Brüder wie auch das Vertrauen und die Achtung vor ihrem Recht. Es ist aber auch eine Art Wiederentdeckung des Rechtsbegriffs, die dazu führt, daß sich das »Regierungssystem« der Ordensgemeinschaften auf dieses demokratische Vorgehen hin orientiert. Tatsächlich hat Yves Congar nachgewiesen, daß die Redakteure der dominikanischen Konstitutionen mit Sicherheit das bekannte, von Justinian überkommene Sprichwort *»Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet«* in die Tat umsetzen wollten – was alle angeht, muß auch von allen besprochen und genehmigt werden.[13] Die Gründung dieses Predigerordens erfolgt genau zur gleichen Zeit (1215), als in England König John Lackland die Magna Carta aufgezwungen wird, die ja als die Geburtsurkunde der parlamentarischen Regierungsform gilt. Das zeitlich befristete Mandat des Superiors, der Verzicht darauf, den Ordenshöchsten wie in den Jahren zuvor als »Abt« zu bezeichnen und statt dessen lieber den Titel eines »Meisters« zu wählen (der vielleicht im Sinne der Universitäten gebraucht wird), der konstitutionelle Aufbau der Ordensleitung – all dies vermittelt den Eindruck einer Führungsweise, die wohl am besten als demokratisch bezeichnet wird, die aber in erster Linie das Gelübde des Gehorsams berücksichtigt, der Ordensbruder und Superior gemeinsam ist. Letzterer kann den

Ordensbrüdern vorschreiben, was er für die Gemeinschaft als nutzbringend erachtet.

III. Die präsidiale Führung bei den Jesuiten

Wenn man sich auch hüten sollte, Vergleiche zu weit zu treiben, so erinnert die Führungsweise der Gesellschaft Jesu doch eher an die zeitgenössischen, also im 16. Jahrhundert entstehenden Formen absoluter Monarchie, oder, um die Sprache des Verfassungsrechts vorwegzunehmen, an eine Regierung, an deren Spitze ein Präsident steht. Dieses neue rechtliche Gleichgewicht wird in der Folgezeit von zahlreichen, männlichen wie weiblichen Kongregationen der Neuzeit übernommen.

Nach Ignatius verfügt die Gesellschaft über die gesamte Macht, also die gesetzgebende, richterliche und exekutive Gewalt. Sie wird während der Zusammenkunft der Generalversammlung durch diese selbst, zwischenzeitlich aber durch den Generaloberen der Gesellschaft Jesu ausgeübt. Die Generalkongregation tritt nur selten zusammen – die bisher letzte war die vierunddreißigste in einem Zeitraum von viereinhalb Jahrhunderten –, und ihre wichtigste Aufgabe ist jeweils die Wahl des Ordensgenerals, im Prinzip auf Lebenszeit. Man kann davon ausgehen, daß er die Exekutivgewalt der Gesellschaft Jesu darstellt.

Die Verwaltung der Gesellschaft wird durch die Ernennung aller Superiore gewährleistet. Die Provinziale und die hochrangigen Superiore der Universitäten und großen Kollegien sowie auch die Generalvisitatoren, die für die Durchführung der Politik der zentralen Führungsorgane sorgen, werden vom Ordensgeneral persönlich ernannt. Die örtlichen Superiore werden vom Provinzial und seinen Beratern nach reiflicher Überlegung berufen. Dazu werden bestimmte Informations- und Beratungsebenen durchlaufen, die dazu dienen, die Wahl der Superiore anhand von Listen mit je drei Kandidaten (*terna*) vorzubereiten.

Gleichwohl ist auch in diesem zentralisierten System ein Gleichgewicht der Kräfte gewährleistet. Dies ermöglicht eine wichtige Institution: die Versammlung der Prokuratoren, die in regelmäßigen Zeitabschnitten zusammentritt, und zwar zunächst vier Jahre nach der Generalversammlung und danach im Dreijahresrhythmus. Die Prokuratoren werden von der Provinzialversammlung aus den Reihen jener Brüder gewählt, die die vier Gelübde geleistet haben; diese Versammlung ihrerseits besteht aus den örtlichen Superioren und Mitgliedern der Gesellschaft, die wegen ihrer besonderen Kompetenz und Umsicht gewählt werden. Die Entscheidung, ob eine Generalversammlung einberufen wird, liegt bei den Prokuratoren.

Lange Zeit standen dem Ordensgeneral acht Assistenten zur Seite, die von der Generalversammlung gewählt wurden; in letzter Zeit ist die Zahl dieser Assistenten vergrößert worden. Der General besitzt nicht die Kompetenz, sie abzusetzen, und eine freiwerdende Stelle wird durch Kooptation besetzt. Die Assistenten beraten kollegial und fungieren demnach als eine Art Regierungskabinett der Gesellschaft.

Es gibt also bei den Jesuiten eine starke Exekutive, die allerdings ihrerseits nicht ohne Kontrolle tätig ist – insbesondere durch die sogenannten »Aufseher« auf jeder Führungsebene –, selbst wenn die Konstitutionen nur wenig Raum für eigentliche Wahlen lassen. Dies ist wohl dem Umstand zuzuschreiben, daß die Jesuiten sich von Anfang an nicht durch das Leben in der Gemeinschaft definierten, das ja ein fester Bestandteil monastischen Lebens ist, sei es nun bei den Kartäusern oder den Dominikanern, Franziskanern und Karmelitern. Die Gesellschaft Jesu war als eine Körperschaft gedacht, die zu Mission und effizientem Wirken im Dienste des Gottesreiches bestimmt war. Doch in ihrer eigenen Sicht wird »die Gemeinschaft [...] erst dann zum Körper, wenn sie es wagt, sich selbst ein Haupt zu geben«.[14] »Im allgemeinen muß er allen anderen im Namen des Gehorsams befehlen können, um die Verwirklichung des Ziels der Gesellschaft, nämlich der Vervollkommnung und der Unterstützung des Nächsten zum Ruhme Gottes, zu gewährleisten [...] Als dem Stellvertreter Christi, unseres Herren, muß man ihm stets Gehorsam und Achtung entgegenbringen.«[15] Diese abschließenden Worte klingen wie ein Widerhall des 2. Kapitels der Ordensregel des hl. Benedikt, das ja schon weiter oben angesprochen wurde. Ein besonderes Charakteristikum der Gesellschaft Jesu ist die »Gewissensprüfung«, die alle Brüder dem Superior schuldig sind; sie macht eine »väterliche« Führung durch den Superior erst möglich, weil dieser durch sie ja auch das tiefste Innere der Brüder kennt. Diese Regelung stellt jedoch im religiösen Leben des Westens eine Ausnahme dar.

Die Oberen der Gesellschaft sind also nicht in erster Linie dazu bestimmt, das Leben in der Gemeinschaft unter Einhaltung der Gebote zu organisieren, zu lenken und harmonisch zu gestalten. Soll das nun andererseits heißen, daß die Jesuiten gehorchen müssen »perinde ac cadaver«, in der ganzen unmenschlichen Bedeutung dieses Ausdrucks, der übrigens auf den hl. Franziskus zurückgeht? Tatsächlich setzen der hl. Ignatius und die gesamte Tradition der Gesellschaft Jesu ihr Vertrauen in die Lebensklugheit und Einfühlsamkeit, die der Superior besitzen muß, sowie in die »Pflicht der Information, der Diskussion und des vertieften, geistlichen Gesprächs«, wie es André Ravier formuliert, der noch hinzufügt: »Die Ausübung der Autorität, die die Ordensregel fordert, ist ein in hohem Maße geistiger Akt, der zugleich von besonderer menschlicher

Lebensklugheit zeugt.«[16] Und manche Autoren (wie etwa A. Demoustier) weisen darauf hin, daß die in der Gesellschaft Jesu praktizierte Regierungsweise in sich die drei Formen politischer Autorität vereint.

So haben also in drei verschiedenen Modellen der Ordensführung – monarchische Führung bei den Mönchen, gemäßigte Demokratie bei den Bettelorden und präsidiale Führung bei den Jesuiten – bestimmte Verfahren der Wahl, der Abstimmung und des Machtausgleichs vielleicht dazu beigetragen, das Überleben dieser Orden durch die Jahrhunderte hindurch zu sichern. Natürlich haben diese Verfahren es nicht vermocht, den Verfall dieser Ordensgemeinschaften zum ein oder anderen Zeitpunkt zu verhindern; doch ist er immer nur dann eingetreten, wenn das innere Gleichgewicht eines Ordens gestört war. Das geschah immer dann, wenn die Mönche ihr Recht auf die Wahl eines eigenen Abtes nicht einlösen konnten, weil ihr Kloster zur Pfründe geworden war, oder wenn die Bettelorden die Generalversammlung nicht einberufen wollten oder konnten.

Kann man in unserem Zusammenhang von Demokratie sprechen? Bei den Mönchen begründet sie die Macht des örtlichen Superiors, und bei den Jesuiten bildet sie die Grundlage für die Wahl des Ordensgenerals, wenn auch nur in Form einer indirekten Demokratie. Bei den Ordensbrüdern dagegen, besonders denen in der Tradition der Dominikaner, spielt eine gemäßigte Form der Demokratie eine entscheidende Rolle für das geregelte Funktionieren der Ordensinstitutionen.

Es soll aber noch einmal nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß in allen angesprochenen Fällen religiöse Realitäten ihre Gültigkeit bewahren, wie das Gelübde des Gehorsams und die Einhaltung dieses Gelübdes, die manchmal unendlich schwer werden kann, oder wie das Streben nach Eintracht, die weit mehr ist als rein äußerlicher Konsens, nämlich Zustimmung aus vollem Herzen. Solche Realitäten stehen außerhalb des Registers der parlamentarischen Demokratie, die wir heute kennen. Und doch ist es wohl keine Übertreibung zu sagen, daß die Führungsweise und die rechtlichen Strukturen der Ordensgemeinschaften auch weltlichen Gemeinschaften als Vorbild dienen könnten, wenn man bereit ist, den Orden ein politisches Ideal zuzugestehen, das, von Aristoteles entwickelt, die Freundschaft als Grundlage für das Zusammenleben anerkennt und das Ziel des Staates darin sieht, seinen Bürgern zu erlauben, »ein glückseliges und edles Leben« zu führen. Die Tugend allein bestimmt den Wert der verschiedenen Verfassungsformen[17], und sie ist das, was der unvoreingenommene Zeuge am meisten bewundert, wenn er die Handhabung weltlicher Mittel in den Ordensgemeinschaften der Kirche betrachtet.

IV. Zusammenfassung

In den vielfältigen Regierungsformen der Ordensgemeinschaften lassen sich weltliche Verfahrensweisen der direkten oder indirekten Demokratie erkennen, und zwar vor allem bei den im 13. Jahrhundert gegründeten Bettelorden. Doch diese Demokratie ist den Idealen der Eintracht, des übernatürlichen Gehorsams und des Dienens untergeordnet, also jenen Formen gelebter Tugend, die Aristoteles als unabdingbar für das Bestehen einer politisch verfaßte Gemeinschaft ansah.

Anmerkungen

1 Aristoteles, *Politik*, IV,2,1289 a. Die Bezeichnungen der verschiedenen Regierungsarten wurden hier modernisiert, um sie dem heutigen Sprachgebrauch anzupassen.
2 Ebd., IV,3,1289 b.
3 L. Moulin, Le monde vivant des religieux. Paris 1964.
4 J. Gaudemet, Les élections dans l'Eglise latine des origines au XVI siècle. Paris 1979 (Beiträge von Dom Dubois für die Mönche und von Pater Duval für die Bettelmönche).
5 J.-B. Auberger, L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité? Achel 1986, S. 25 ff.
6 W. A. Hinnesbusch, Note sur l'influence présumée des constitutions dominicaines sur la Constitution américaine, in: *Mémoire dominicaine* 4 (1984), S. 201–203.
7 A. H. Thomas OP, De oudtse Constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis. tekst, Bronnen, Onstaan en Ontwikkeling (1215–1237). Löwen 1965.
8 *Monumenta Germaniae historica. Scriptores*, XXXII, S. 155–156.
9 A. Duval OP, L'usage dominicain du scrutin sur le maintien et l'absolution du prieur, conventuel ou provincial. Etudes offertes à Jean Gaudemet, in: *Revue de droit canonique* 28 (1978), S. 130–140.
10 A. Gauthier OP, Le pouvoir législatif dans l'ordre des frères prêcheurs. Ottawa 1970.
11 L. Moulin, Le pluricaméralisme dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, in: *Res publica* 2 (1960/61), S. 50–66.
12 A. Duval OP, in: J. Gaudemet, a. a. O., S. 324.
13 Y. Congar OP, Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet, in: *Revue de droit français et étranger* (1958), S. 210–259.
14 D. Bertrand SJ, Un corps pour l'Esprit. Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus. Paris 1974, S. 185.
15 Ordensregel, Kapitel III, Nr. 765.
16 A. Ravier SJ, Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus. Paris 1973, S. 408–409.
17 Aristoteles, *Politik*, III,9,1280 b.

Ludwig Schmugge · Zürich

Bischofs- und Papstwahl im Mittelalter

Wesentliche Anstöße zur Entwicklung des modernen demokratischen Wahlverfahrens (etwa des Grundsatzes: One man, one vote) lieferte die kirchliche Verfassungsgeschichte des Mittelalters. Besonders deutlich kann dieser Umstand in positiver wie in negativer Hinsicht am Beispiel der Entwicklung von Papst- und Bischofswahlen aufgezeigt werden. Schon bald nach der Anerkennung des Christentums als alleiniger Staatsreligion im Jahre 380 setzte sich in der Kirche die Überzeugung durch, daß ihre Ämter nicht durch irgendeine autoritäre Form besetzt werden dürften (etwa durch Designation des scheidenden Amtsinhabers oder Ernennung durch den Kaiser), sondern durch eine Wahl. Dem lag die Gewißheit zugrunde, daß jede Besetzung eines geistlichen Amtes im Prinzip darin bestand, die von Gott für die Leitung vorbestimmte Person zu finden. In der alten Kirche war der »würdige Bischof« (Klaus Schatz) gefragt, nicht die verfassungstechnisch eindeutige Abgrenzung eines Wahlgremiums. Deshalb ist die ideale und genuin kirchliche Erhebungsform eine sich in einem einmütigen Entscheid manifestierende Inspirationswahl (oder mit den Worten Gregors d. G.: *In scissura mentium Deus non est*). Die Anrufung des Heiligen Geistes vor jedem kirchlichen Wahlakt gibt der Hoffnung auf eine derartige Entscheidung Ausdruck.

1. Bischofswahlen

In der Zeit bis um 500 spielten zwei Faktoren bei der Erhebung eines Bischofs die entscheidende Rolle: die ortskirchliche Mitbestimmung und die hierarchische Kontrolle durch das regionale Kollegium der Bischöfe. Das von Cyprian von Karthago (248–258) geforderte Zusammenspiel von Zeugnis des Ortsklerus über die Kandidaten (*testimonium*), Zustim-

Ludwig Schmugge, *Jahrgang 1939, Promotion 1965, Habilitation 1971, ist Ordinarius für Geschichte des Mittelalters an der Universität Zürich.*

mung des Volkes (*suffragium*) und entscheidendem Wort (*iudicium*) der Nachbarbischöfe scheint als Modell eines Erhebungsverfahrens im 3. und 4. Jahrhundert sowohl in Nordafrika wie in Gallien befolgt worden zu sein. Die Einbettung des Gemeindevorstehers in das Sozialgefüge der spätantiken Stadtgemeinde (Polis, Civitas) läßt es allerdings verständlich erscheinen, daß (wie auch bei den Ämtern des römischen Curriculums allgemein) Gruppeninteressen der führenden Familien bei einer Bischofserhebung nicht übergangen werden konnten. Deshalb ging die Führung der Wahl, die noch im 3. Jahrhundert beim Klerus gelegen hatte, mancherorts in die Hände der städtischen Honoratioren über. Auf der anderen Seite bestand die Gefahr einer Präponderanz der Metropoliten, welche die Bischofsstühle ihrer Provinzen unter ihre alleinige Kontrolle zu bringen versuchten. Dagegen ist bereits auf dem Konzil von Nicäa (325) Widerstand bezeugt, welches im Canon 4 anordnete, kein Bischof dürfe nur von *einem* anderen Bischof allein ordiniert werden, sondern möglichst von allen Mitbrüdern einer Provinz, mindestens jedoch von dreien.

Als im 5. und 6. Jahrhundert vor allem in Gallien Bischöfe mit Gewalt installiert wurden, protestierte der römische Bischof Leo I. (440–461) gegen diese Übergriffe und formulierte so bemerkenswerte Grundsätze, daß kein Bischof einer Gemeinde aufgezwungen werden dürfe (PL 54, 631 B f.) oder daß, wer allen vorstehen soll, auch von allen gewählt werden soll (»Qui praefuturus est omnibus ab omnibus eligatur«, PL 54, 634 A). Da gerade in Gallien der Bischof oft der einzige Garant einer zerfallenden »staatlichen« Ordnung war, klafften Ideal und Wirklichkeit nicht selten auseinander. Ebenso war im Osten des Reiches, insbesondere in der Reichshauptstadt, die Macht des Kaisers derart dominierend, daß dort kaum ein Bischof gegen seinen Willen erhoben wurde. Hinzu kam, daß die Gemeinden als Wahlkörper zu groß wurden. Kaiser Justinian verfügte deshalb im Jahre 546 (Novelle 123) die Beschränkung des Mitspracherechts auf den Klerus und die Honoratioren der vakanten Gemeinde; sie sollten dem Konsekrator einen Dreiervorschlag unterbreiten, aus welchem dieser den würdigsten, mindestens 35 Jahre alten Kandidaten auszuwählen und zu ordinieren hatte. Im Osten ging so die Gemeindewahl im Laufe des 7. Jahrhunderts weitgehend verloren.

In den christianisierten Germanenreichen des Westens wurde das altkirchliche Erfordernis einer Wahl durch »Klerus und Volk« zwar durch Synodaldekrete weiter tradiert, tatsächlich ging jedoch mit dem Zerfall der antiken Stadtkultur und der Etablierung einer agrarisch-feudalistischen Sozialordnung die Entscheidung über die Bestellung der Bischöfe letztlich auf den jeweiligen Herrscher über, so etwa auf die Merowinger in Gallien, die Ostgoten (seit Theoderich) und den Exarchen von Ravenna in Italien. Die Formel des Konzils von Orleans (549), ein Bischof sol-

le »mit dem Willen des Königs gemäß der Wahl von Klerus und Volk« (*cum voluntate regis iuxta electionem cleri et plebis*) gewählt werden (MGH Conc. I,103), drückt dies sehr präzise aus. Tatsächlich stammten die meisten Bischöfe des Westens im Mittelalter aus dem jeweiligen Herrscher verbundenen Adelsfamilien, eine der damaligen sozialen Situation in politischer wie pastoraler Hinsicht durchaus angemessene Praxis. Erst die Kirchenreformer des 11. Jahrhunderts bestritten unter dem Postulat der absoluten Kirchenfreiheit (*libertas ecclesiae*) jegliches Besetzungsrecht einer weltlichen Gewalt auf die geistlichen Ämter.

Ausgehend von der Fiktion einer geistlichen Ehe zwischen dem Bischof und seiner Diözese schrieben die Reformer um Kardinal Humbert von Silva Candida und Papst Gregor VII. die freie Bischofswahl durch die Ortskirche auf ihre Fahnen, ohne die Mitwirkung von Laien in Betracht zu ziehen. Wohl mit Blick auf das geschloßene Gremium der Kardinäle als Papstwähler definierten die Päpste dann Ende des 12. Jahrhunderts das Domkapitel als gemeinrechtlich allein entscheidendes Organ der Bischofswahl (X 2.12.3). In der hochmittelalterlichen Adelskirche bildeten nämlich die Domkapitel ähnlich homogene Körperschaften wie in Rom das Kardinalskolleg. So nahmen in der Folgezeit im Westen die Domkapitel das Bischofswahlrecht wahr, ohne daß sich jedoch klare Kriterien entwickelt hätten und ohne daß die Päpste intervenierten. Erst seit dem 2. Konzil von Lyon von 1274 (Canon 8) galt – wie für die Papstwahl – auch für die Bischofswahl die Zweidrittelmehrheit als erforderlich; zuvor hatten die Kanonisten die einfache Mehrheit als ausreichend angesehen. Allerdings ging das Recht der Kontrolle seit Innozenz III. (1198–1216) vom Metropoliten auf den Papst über. Päpstliche Provisionen und Reservationen sowie Postulationen seitens der Kapitel brachten Rom indes immer stärker in das Besetzungsgeschäft. Häufige Appellationen der bei zwiespältigen Wahlen unterlegenen Parteien an den Papst (oft unter Berufung auf das Recht der *sanior pars*) und die allgemeine Fiskalisierung kirchlicher Benefizien führten schließlich zur generellen Reservierung aller bedeutenden Erzbistümer, Bistümer und Abteien durch Papst Urban V. im Jahre 1363. Im Deutschen Reich stellte zwar das Wiener Konkordat von 1448 das Wahlrecht der Domkapitel wieder her, in den westeuropäischen Monarchien indes setze sich schließlich ein königliches Nominationsrecht durch, bis ins 19. Jahrhundert häufig ergänzt (aber kaum gemildert) durch bilaterale Konkordate mit dem Hl. Stuhl. Den auf dieser Entwicklung basierenden heutigen Rechtszustand formuliert der Codex von 1983, Canon 377,1: »Der Papst ernennt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten.« Unter dem Aspekt der Entwicklung allgemeiner demokratischer Rechte in der Kirche ist festzuhalten, daß die in der Alten Kirche offensichtlich

praktizierte Mitwirkung der Gemeinde bei der Bestellung des Bischofs im Laufe der Zeit konsequent beseitigt wurde, daß allerdings die soeben zitierte heutige Regelung des Codex demokratische Mitwirkungsformen bei der Bischofswahl nicht notwendig ausschließt.

2. Papstwahlen

Während von der Entwicklung des Bischofswahlrechtes (vielleicht abgesehen von der Diskussion um die *maior et sanior pars*) kaum positive Impulse auf die Rechtsentwicklung des allgemeinen Wahlrechts ausgegangen sind, hat die Entwicklung der Papstwahlen hier bedeutende Spuren hinterlassen. Für die Wahl des Bischofs von Rom bestanden in der Antike keine besonderen Vorschriften, die Bestätigung durch den Basileus galt als selbstverständlich. Selbst nach den Unruhen in Rom von 366 (Damasus gegen Ursinus) im Zusammenhang mit den arianischen Wirren und der Doppelwahl von 418/19 sowie dem Symmachus-Schisma (498ff.) wurde keine grundlegende Wahlordnung erreicht. Aber auch alle Versuche der Päpste, »durch Designation des Nachfolgers einer Entscheidung von profaner Seite vorzugreifen und sie auf diesem Wege auszuschalten« (Horst Fuhrmann), schlugen fehl. Die Ausrichtung nach Konstantinopel blieb vorerst bestehen: Bis zu Gregor III. (731–741) legten alle Päpste dem byzantinischen Exarchen von Ravenna das Wahlprotokoll vor, welches (zumeist unbestimmt) von einer Wahl durch Klerus, Adel und Volk von Rom spricht.

Erst als sich die Petrus-Tradition, der auf der sogenannten Konstantinischen Schenkung basierende päpstliche Anspruch auf Stadt und Territorium von Rom und die herausgehobene Rolle des römischen Bischofs in der westlichen Kirche bereits gefestigt hatten, wurden im Jahre 769 (zu Beginn der karolingischen Dominanz) erste Ausschlußkriterien definiert: Kein Laie sollte wählbar sein, sondern nur bestimmte Kleriker Roms, Laienbeteiligung wurde ausgeschlossen, ein »Mythos der Einstimmigkeit der Wahl« unterstellt. Eine von kaiserlicher Intervention freie Papstwahl, wie sie auch das *Pactum Ludovicianum* von 1817 garantierte, setzte sich schließlich gegen eine von Kaiser Lothar 824 geforderte weitergehende kaiserliche Mitwirkung durch. In Abwesenheit der seit der Mitte des 9. Jahrhunderts in Rom nur noch sporadisch präsenten Kaisermacht wurde der römische Stuhl bis ins 11. Jahrhundert zur Verfügungsmasse der stadtrömischen Geschlechter, das Recht der Kaiserkrönung durch den Papst blieb indes unbestritten.

Aus dieser Abhängigkeit konnte sich das Papsttum, getragen von einer mächtigen kirchenreformerischen Strömung, erst durch das Ein-

greifen Kaiser Heinrichs III. befreien, der mit synodaler Rückendeckung im Jahre 1049 drei als simonistisch angesehene Amtsinhaber absetzte. Zehn Jahre später nahm das zur Rechtfertigung der unkanonischen Wahl Nikolaus' II. erlassene Papstwahldekret weitreichende Regelungen des Wahlverfahrens vor, denn inzwischen hatte sich ein von den Reformern als kompetent angesehenes, fest umrissenes Gremium als Hauptträger einer Papstwahl herauskristallisiert, der Kreis der bisher nur in der stadtrömischen Liturgie verankerten Kardinalbischöfe, -priester und -diakone. Das aktive Wahlrecht wurde auf die sieben römischen Kardinalbischöfe als Vorwähler und die übrigen Kardinäle (deren Status als Organ damit definiert wurde) beschränkt, Klerus und Volk wurde lediglich noch ein Konsensrecht eingeräumt, zumal eine Wahl jetzt auch außerhalb Roms gültig sein sollte, ebenso wie die Translation eines bereits ordinierten Bischofs nach Rom. Das Mitwirkungsrecht des deutschen Herrschers wurde in dem viel diskutierten »Königsparagraphen« geschickt neutralisiert. Als Rechtsmaxime hat das in einer echten päpstlichen, von Hildebrand gleichwohl nicht unterschriebenen, und einer gefälschten kaiserlichen Fassung überlieferte Dokument erst im 12. Jahrhundert gegriffen, da es eine Spaltung des Kardinalskollegs nicht vorsah, deshalb kein Quorum für eine gültige Wahl definiert hatte und der Kreis der sieben Kardinalbischöfe als Hauptwähler sich als zu klein erwies.

Die traumatischen Erfahrungen der zahlreichen Schismen des späten 11. und des 12. Jahrhunderts haben die seit der rasanten Entwicklung des Kirchenrechts ab etwa 1140 (*Decretum Gratiani*) auch mit einem modernen Rechtsinstrumentarium umgehenden Dekretisten zu neuen Überlegungen in Bezug auf das Mehrheitsprinzip bei der Papstwahl geführt. In der weltlichen Sphäre war im Umfeld der italienischen Stadtkommunen um die Mitte des 12. Jahrhunderts bei politischen Abstimmungen das Stimmenzählen und die Beachtung der einfachen bzw. qualifizierten Mehrheit bei Verträgen und in klar abgegrenzten Wahlkörpern in Übung gekommen. Dieser Praxis konnte auch dem Wahlverfahren bei den Papstwahlen weiterhelfen.

Canon 1 der Beschlüsse des 3. Laterankonzils von 1179 (*Licet de evitanda*, X 1.6.6) wandte diese Erfahrung erstmals auf die Papstwahl an, übertrug allen Kardinälen das *gleiche* Wahlrecht und setzte als Erfordernis für eine gültige Wahl die Zweidrittelmehrheit des Kollegiums. Damit hatte die alte, aber rechtlich unklare Formel von der *(maior et) sanior pars* (trotz der gegenteiligen Behauptung in der Dekretale selbst) ausgedient. Zugleich bedeutete dieses Quorum eine Abkehr vom Mythos der Einstimmigkeit bei kirchlichen Wahlen. Andere bisher an der Wahl beteiligten Parteien (Adelsfraktionen, Römer, Kaiser und übriger Klerus der Urbs) sahen sich dadurch definitiv ausgeschlossen, daß bereits die

Wahl dem Papst die *plenitudo potestatis* verlieh und damit Krönung, Inthronisation und *possesso* mit ihren gefährlichen Prozessionen durch die Stadt rechtlich nicht mehr relevant waren. Im Prinzip gilt die Regelung von *Licet de evitanda* nach mehr als 800 Jahren auch heute noch, die späteren päpstlichen und konziliaren Konstitutionen haben die Wahlprozedur lediglich verfeinert.

Eine wichtige Verfahrensregel für alle kirchlichen Wahlen, auch diejenige des Papstes, stellte im Jahre 1215 das 4. Laterankonzil im Canon 24 auf (X 1.6.42), als es drei mögliche Prozeduren zuließ: die schriftliche Abstimmung *(per scrutinium)*, diejenige durch Wahlmänner *(per compromissum)* und die Inspirationswahl *(per inspirationem)*. Erst Papst Gregor XV. ordnete 1621 diese Verfahren als für die Papstwahl allein gültige an. Die von Papst Innozenz IV. (1243–1254) nach den Pressionen Kaiser Friedrichs II. auf die vorangegangenen Wahlen erlassene Konstitution *Quia frequenter*, die das Quorum auf die *anwesenden* Kardinäle beschränkte, erhielt nie Gesetzeskraft. Die Einführung des Konklave (auch hier konnte man auf Vorbilder bei städtischen Ratswahlen zurückgreifen) mit den detaillierten Einzelheiten, wie sie das 2. Konzil von Lyon 1274 in der Konstitution *Ubi periculum* (VI 1.6.3) festlegte, erhielt erst unter Bonifaz VIII. (1294–1303) endgültige Rechtskraft. Seither haben viele Päpste die Konklaveordnung modifiziert. Erwähnenswert ist das Verbot der Selbstwahl eines Kardinals zum Papst durch Gregor XV. im Jahre 1621, heute durch das Quorum von Zweidritteln der Stimmen plus einer weiteren ersetzt.

Der Ausbruch des Großen Schismas im Jahre 1378 war eine Art »wahltechnischer Betriebsunfall« des in nationale Fraktionen gespaltenen Kardinalskollegs, allerdings mit weitreichenden Folgen für die Kirche, hervorgerufen durch die zum Teil von denselben Kardinälen nacheinander vollzogenen Wahlen Urbans VI. (9. April) und Clemens VII. (20. September), und fand erst am 11. November 1417 auf dem Konzil von Konstanz mit der Wahl Martins V. (1417–1431) in einem Konklave, dem sowohl Kardinäle aller Obödienzen wie auch Vertreter der fünf Konzilsnationen angehörten, ein Ende. Die Zahl der Kardinäle, von den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts auf 24 begrenzt, von Sixtus V. 1587 in weiser Voraussicht auf 70 festgelegt, hat heute längst die Hundert überschritten. Das Kardinalskolleg hat sich als Wahlgremium für das Amt des »Bischofs von Rom, Stellvertreters Jesu Christi, Nachfolgers des Apostelfürsten, obersten Pontifex der Universalkirche und Patriarchen des Abendlandes« in seiner oligarchischen Zusammensetzung nach demokratischen Verfahrensweisen wählend über die Jahrhunderte bewährt.[1]

Anmerkungen

1 Zum Ganzen vgl. u. a. D. Claude, Die Bestellung der Bischöfe im merowingischen Reich, in: ZRG KA 80 (1963), S. 1–75; F. Elsener, Zur Geschichte des Majoritätsprinzips (Pars maior und Pars sanior), in: ZRG KA 73 (1956), S. 73–116 und 560–570; H. Fuhrmann, Die Wahl des Papstes. Ein historischer Überblick, in: GWU 9 (1958), S. 762–780; K. Ganzer, Das Mehrheitsprinzip bei den kirchlichen Wahlen des Mittelalters, in: *Theologische Quartalschrift* 147 (1967), S. 60–87; Ders., Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen. Köln 1968; J. Gaudemet, Les élections dans l'Eglise latine des origines au XVI siècle (Texte). Paris 1979; K. Schatz Bischofswahlen, in: *Stimmen der Zeit* 114 (1989), S. 291–307; B. Schimmelpfennig, Le principe de la *sanior pars* dans les élections episcopales au Moyen Age, in: *Concilium* 15 (1980), S. 31–40; P. Stockmeier, Die Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk in der frühen Kirche, in: *Concilium* 16 (1980), S. 463–467.

Walter Brandmüller · Augsburg

»Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament?«

Mit diesem Titel* hat einst Hubert Jedin, der Altmeister deutscher Konziliengeschichtsforschung, im Jahre 1963 einen Aufsatz über das Konzil von Basel überschrieben, das gemeinhin als das »demokratischste« Konzil der Kirchengeschichte gilt. Das disjunktive »oder« in dem Aufsatztitel ist wohl das, worauf es ihm dabei ankam. Hätte der Titel gelautet »Das Konzil, ein Kirchenparlament«, so hätte er zwar keineswegs die historische und schon gar nicht die theologische Wahrheit getroffen, wohl aber einem heute weitverbreiteten Mißverständnis Ausdruck verliehen. Ebenso wie die Kirche als Ganzes in dem breiten Spektrum menschlicher Gesellschafts- oder gar Staatsformen keine adäquate Entsprechung findet, ebenso ist nämlich auch das Konzil weder mit einer Aktionärsversammlung, einer Ständeversammlung, einem Parteitag, Familienrat oder eben einem Parlament zu vergleichen: Auch das Konzil, oder die Synode – beides sind ja Synonyme –, ist eine mit nichts anderem vergleichbare Institution sui generis, auch wenn das konziliare Geschehen sich in manchem in »parlamentarischen Formen« abspielt.

Das zeigt sich den Konzilienhistorikern schon bei ihren bislang vergeblichen, dann und wann sogar etwas gewaltsamen Versuchen, die Herkunft von »Konzil« aus irgendwelchen Vorbildern in der jüdischen oder hellenistischen Kultur zu erweisen.

Was aber ist dann ein Allgemeines oder Ökumenisches Konzil, oder ein Konzil überhaupt? Klären wir also zunächst die Begriffe.

I.

Konzil ist die Zusammenkunft von Trägern der kirchlichen Lehr- und Hirtengewalt zwecks gemeinschaftlicher Ausübung dieser Lehr- und Hirtengewalt.

Walter Brandmüller, *Jahrgang 1929, Promotion 1962, Habilitation 1967, lehrt Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Universität Augsburg.*

Sind zu dieser Versammlung Teilnehmer aus der gesamten Weltkirche geladen und handeln sie unter dem Vorsitz des Papstes bzw. seiner Vertreter, dann nennt man diese Versammlung ein Allgemeines oder Ökumenisches Konzil, wobei ökumenisch hier im Unterschied zu unserem modernen Gebrauch dieses Begriffes sich auf die Herkunft der Konzilsteilnehmer aus der Ökumene, d.i. der gesamten bewohnten Welt, bezieht.

»Concilium episcoporum est.« Ein Konzil ist Sache von Bischöfen. So heißt ein Grundsatz, den schon das Konzil von Chalkedon des Jahres 451 als unbezweifelte Selbstverständlichkeit formuliert hatte. Die Ausübung von Lehr- und Hirtengewalt innerhalb der Kirche ist nämlich unauflöslich, wenn auch in differenzierter Weise, an die Weihe gebunden. D.h., daß an einem solchen kollegialen Entscheidungsprozeß nur jener auf Grund eigenständigen Rechtes teilhaben kann, der durch Empfang der Bischofsweihe und kanonische Übertragung der Hirtengewalt Mitglied des bischöflichen Kollegiums geworden ist. Seit dem hohen Mittelalter werden dazu auch noch höhere Ordensobere eingeladen, die zwar nicht Bischöfe sind, wohl aber über ihren Orden quasibischöfliche Jurisdiktion innehaben, die ihnen durch den Papst übertragen wird.

Diese bischöfliche Weihe, die dem Empfänger die Fülle des Weihesakramentes vermittelt, verleiht zugleich der Seele des Geweihten ein unzerstörbares Gepräge, das ihn in seinem Personsein Christus als dem eigentlichen Hirten, Lehrer und Priester gleichförmig macht. In dieser übernatürlich ontologischen »configuratio cum Christo« wurzelt die Teilhabe am Lehr- und Hirtenamt Jesu Christi.

In eben dieser sakramental begründeten Teilhabe besteht darum auch die eigentliche Grundlage für die vollberechtigte Teilnahme und Mitwirkung an einem Konzil.

Weil nun ein Konzil aus Teilnehmern besteht, die in einer sogearteten sakramentalen Verbindung mit dem erhöhten Christus stehen, trifft auch auf ein Konzil die Verheißung des Herrn zu, der zu seinen Aposteln sagte: »Wer Euch hört, der hört mich und wer Euch verachtet, der verachtet mich und wer mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat.«

Daraus ergibt sich alsdann die Autorität und letztgültige Verbindlichkeit von Konzilsdekreten, die die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche zu definieren den Anspruch erheben. Schon sehr früh, spätestens um 400, berief man sich dafür auf das 15. Kapitel der Apostelgeschichte, wo von der Jerusalemer Apostelversammlung, dem sogenannten Apostelkonzil, berichtet wird. Deren Beschlüsse werden aber mit der Formel eingeleitet: »Es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen« – *ἐδόκει* – d.h. der Heilige Geist und wir haben beschlossen ...

Es entspricht also der ältesten Überzeugung der Kirche, daß ein kollegialer Akt der Träger ihres Lehr- und Hirtenamtes seine Verbindlichkeit

und Autorität der Mitwirkung des Heiligen Geistes verdankt. Definitive Lehräußerungen eines Konzils sind darum Ausdruck der lehramtlichen Unfehlbarkeit, d.h. der Irrtumslosigkeit der Kirche in Sachen der Lehre, weshalb sie die Gläubigen im Gewissen binden.

Wir sehen also, daß ein Konzil aufgrund seiner Struktur von einem demokratisch verstandenen Kirchenparlament um Lichtjahre entfernt ist, wenngleich gewisse äußere Ähnlichkeiten in der Weise des Vorgehens etwas anderes suggerieren könnten. So etwa wird auf einem Konzil zwar abgestimmt, aber die Lehre wird keineswegs durch Mehrheitsbeschluß geschaffen. Sie ist vielmehr im geoffenbarten und überlieferten Glaubensgut der Kirche enthalten, und wird von den Bischöfen als authentischen Zeugen der heiligen Überlieferung bezeugt und von ihnen als Richtern gegebenenfalls gegenüber dem Irrtum abgegrenzt. Hierzu sind sie nicht kraft demokratischer Wahl durch die Gläubigen, sondern durch die apostolische Sukzession legitimiert. Darin besteht der Sinn einer konziliaren Abstimmung, die, wie gesagt, von einer demokratischen Mehrheitsentscheidung wesentlich verschieden ist.

Es versteht sich von selbst, daß eben darin auch der fundamentale Unterschied zwischen einem Konzil oder, was dasselbe ist, einer Synode der katholischen Kirche und dem was man im Bereich der Reformation Synode nennt, begründet ist. Eine lutherische oder eine reformierte Synode ist in der Tat ein Organ demokratischer Meinungsbildung und Entscheidungsfindung. Davon kann innerhalb der katholischen und auch den orthodoxen Kirchen keine Rede sein.

Ein Allgemeines Konzil, auch Allgemeine Synode genannt, ist vielmehr das Organ für die gemeinschaftliche Ausübung des Lehr- und Hirtenamtes der Kirche durch die unter der Leitung des Papstes versammelten Mitglieder des bischöflichen Kollegiums.

Von einer Regional- bzw. Provinzialsynode spricht man dann, wenn sich zu gleichem Zwecke die Bischöfe einer Region oder einer Kirchenprovinz versammeln. Eine solche Synode bzw. ein solches Partikular- oder Teilkonzil übt dann die kirchliche Lehr- und Hirtengewalt über jene bestimmte Region oder Provinz aus, deren Bischöfe sich versammelt haben.

»Concilium episcoporum est!« Das bedeutet auch, daß eine Diözesansynode nur in ganz uneigentlichem Sinn »Synode« genannt werden kann, da auf ihr nur ein einziger mit eigener und ordentlicher Hirtengewalt ausgestatteter Bischof anwesend und tätig ist. Weihbischöfe haben keine eigenständige Hirtengewalt, können also mit dem Ortsbischof zusammen kein eigentliches Konzil, keine Synode bilden, auch wenn, wie z.B. im Bistum Münster, fünf Weihbischöfe tätig sind. Der einzige, der auf einer Diözesansynode das Lehr- und Hirtenamt ausübt, ist der

Oberhirte der Diözese. Er allein verantwortet dann auch die Dekrete, die er nach Anhörung – keinesfalls aber auf Beschluß – der Synodalen erläßt. Soviel also zur Klärung der Begriffe.

II.

Doch, mag man einwenden, spricht die historische Wirklichkeit nicht ganz anders als solche eher abstrakt-theologische Begriffe?

Tatsächlich ist in der Konziliengeschichte, namentlich jener der Antike, oftmals von Konzilsteilnahme der Laien die Rede.[1] Ein Element, das auf demokratische Mitwirkung der Gläubigen bei synodalen Entscheidungsprozessen hinzuweisen scheint. So etwa berichtet Eusebius in seiner Kirchengeschichte: »Die Gläubigen von Asia kamen oft und vielerorts in Asia zu diesem Zweck zusammen, untersuchten die neuen Reden, zeigten ihren unheiligen Charakter auf und verurteilten die Sekte« – gemeint sind die Montanisten. Von einem Konzil von Karthago des Jahres 256 wird berichtet, daß außer 86 Bischöfen, vielen Presbytern und Diakonen auch sehr viel Volk anwesend gewesen sei. Gleiches ist von der im Zusammenhang mit der Zölibatsgesetzgebung oft genannten Synode von Elvira – ca. 305 – bekannt. Diese Beispiele – es gibt deren noch andere – bezeugen in der Tat Anwesenheit und Mitwirkung der Laien bei synodalen Entscheidungen. Übrigens gilt dies auch von den Bischofswahlen.

Die Feststellung ist also wohl berechtigt, daß diese ersten Synoden eher Versammlungen mehrerer Ortskirchen denn Versammlungen der Ortsbischöfe waren.

Es wäre nun aber verfehlt, hier eine demokratische Mitwirkung, ein Stimmrecht der Laien anzunehmen. Vielmehr handelte es sich hierbei um Mitwirkung durch Akklamation, die als eine Form gläubiger Rezeption des von den Bischöfen Gelehrten bzw. Gebotenen aufzufassen ist.[2] »Das Kirchenvolk sollte Zeuge des Vorgehens sein, wie es früher Praxis entsprach, und es sollte die anstehende Entscheidung gutheißen.«[3] Schließlich waren ja die Gläubigen auch die Adressaten der Synodalbeschlüsse, von denen sie auf diese Weise authentische Kenntnis erhielten. Ähnlich war auch die Beteiligung des Volkes bei politischen Vorgängen und Entscheidungen beschaffen.

Anders lagen jedoch die Verhältnisse im frühen westgotischen, fränkischen Mittelalter.[4] Da nun spiegelte sich die profane Gesellschaftsordnung ebenso wie die gegenseitige Durchdringung von »Staat« und Kirche auch in den Synoden: Es sind die Großen des Reiches, Adel, Hofgesellschaft, und eventuell einzelne ausgewählte Laien, die uns auf den

Konzilien des westgotischen und des Frankenreiches begegnen. Auch ihnen war eine aktive Mitwirkung versagt. Wenn eine solche erfolgen konnte, dann nur bei synodalen Prozeßverfahren, wo Laien selbstverständlich als Kläger, Beklagte oder Zeugen mitwirkten. Was hingegen geradezu selbstverständlich zu nennen ist, war, wie schon in der Antike, die Anwesenheit und oftmals maßgebliche Einflußnahme des Herrschers auf Konzilsverhandlungen und -entscheidungen. Daß man dabei freilich von Demokratie nicht reden kann, ist offenkundig.

Eine ganz neue Problemlage ergab sich alsdann auf den sogenannten Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts, namentlich den Konzilien von Konstanz und Basel. Schon 1877 traf der Historiker Otto Richter die Feststellung: »Somit bezeichnet das Baseler Concil unbestritten den Höhepunkt der kirchlich-parlamentarischen Verfassungsgeschichte.«[5]

Doch werfen wir zunächst einen Blick auf das Konzil von Konstanz.[6] Hier hatten die führenden Köpfe – es waren die französischen Kardinäle Fillastre und d'Ailly – in einem Handstreich das alte konziliare Prinzip, daß nach Köpfen abgestimmt wurde, umgestürzt und durch die Abstimmung nach Nationen, wobei jeder der vier Konzils-Nationen eine Stimme zukam, ersetzt; nun mußten sie aber auch klären, wie die eine Stimme der Nation jeweils zustandekommen konnte. Dies geschah dann durch Abstimmung innerhalb der Nation. Wer aber hatte das Recht, hierbei seine Stimme abzugeben?

Natürlich war Pierre d'Ailly, Theologe und Philosoph von hohen Graden, einstmals Kanzler der Sorbonne, sich durchaus darüber im Klaren, daß dies nur den Bischöfen zukam. Alle anderen konnten und sollten teilnehmen und mitberaten, auch die Wahrheit bezeugen und bei der Durchführung der Beschlüsse Hilfe leisten. Aber zu definieren und zu urteilen seien allein die Bischöfe berechtigt. Ganz plötzlich aber vollzog er eine Wendung: seine bisher hochgehaltenen Grundsätze standen ihm im Wege, da er auf eine Gewaltlösung des Schismaproblems hinsteuerte. Nun auf einmal forderte er das Stimmrecht auch für Äbte, Ordensobere, Professoren und Prokuratoren von Bischöfen und Fürsten. Kardinal Fillastre sekundierte ihm, indem er in die Stimmrechtsforderung auch Pfarrer, Priester und Diakone einbezog. Die von beiden gelehrten Kardinälen angeführten Begründungen entbehren jedoch jeder argumentativen Kraft und sind als bloße mitunter polemische Rhetorik zu bezeichnen. Was eigentlich hinter ihrer Forderung stand, ist der korporationsrechtliche Konzilsbegriff des 1390 verstorbenen Pariser Professors Konrad von Gelnhausen, der das Konzil als die Versammlung der Repräsentanten der verschiedenen Stände, Weihegrade, Geschlechter und Personen der gesamten Christenheit definiert hatte. Da nun konnte Fillastre fragen: »Die Kirche besteht aus verschiedenen Weihegraden und Ämtern. Was weisest

du dann Weihegrade und Ämter zurück?« Was sich dann in der Tat durchsetzte, war das Stimmrecht der Universitätstheologen, die sich in zunehmendem Maße als ein eigener Stand in der Kirche etabliert hatten. Aber war das dann Demokratie?

Keineswegs, es war nur der Reflex jener Auffassung der Kirche als Korporation ihrer Korporationen; zu letzteren gehörten aber auch die Universitäten, die deshalb das Recht beanspruchten, auf dem Konzil repräsentiert zu sein.[7]

Auf dem Folgekonzil, das 1423/24 in Pavia begann und in Siena fortgesetzt wurde, spielte diese Frage eine geringere Rolle.[8]

Erst in Basel wurde sie wieder virulent, so sehr wie nie zuvor. Hier stellen wir eine noch weitere Ausdehnung des Stimmrechts fest, und Mehrheitsentscheidungen waren gang und gäbe. Doch auch die Baseler wußten, daß auf einem Konzil die einfache Mehrheit nicht den letzten Ausschlag geben konnte. »Das letzte theologische Ideal war nicht der Meinungspluralismus, sondern der Totalkonsens (›unanimitas spiritus sancti‹), der keine Gegenstimmen mehr kennt«.[9] Das galt natürlich in Glaubensfragen. Als aber dann ein neuer Ort für die Fortsetzung des Konzils mit den Griechen bestimmt werden sollte, gab es tatsächlich eine »demokratische« Kampfabstimmung – und als die Mehrheitsentscheidung von der päpstlichen »Partei« nicht akzeptiert werden konnte, zerbrach daran das Konzil, und die Griechen stießen mit sicherem ekklesiologischem Instinkt nicht zu der Baseler Rumpfversammlung, sondern zu dem von Eugen IV. nach Ferrara berufenen päpstlichen Konzil. Für die Baseler war damit ein ruhmloses Ende eingeläutet worden. Der Politologe Anthony Black zieht daraus das Fazit: »Der Versuch, die Korporationstheorie auf die Kirche im ganzen zu übertragen, blieb einer der gewaltigsten Mißerfolge des späten Mittelalters.«[10]

Demokratie in Konstanz, Siena und Basel? Am ehesten noch in Basel – und dort hat sie zum Schisma geführt. Letztendlich beruhte aber die Korporationstheorie nicht auf einer demokratischen, sondern einer ständischen Auffassung von Gesellschaft. Und: schon die Beschreibung der Kirche als eine Korporation aus Korporationen war nur unter Verkennung ihres analogielosen »Kirche«-Seins möglich. Das Pseudos des Konziliarismus Baseler Prägung lag in diesem Mißverständnis. Das Ende der Baseler Versammlung, deren noch dort verbliebene und schließlich nach Lausanne ausgewichene Reste sich einschließlich ihres »Papstes« Felix V. 1449 Nikolaus V. unterwarfen, war auch das Ende des »demokratischen« Abenteuers des Konziliarismus.

* * *

Wesentlich näher an »demokratische« Vorstellung kam dann Martin Luther heran, als er »ein gemein, frei, christlich Konzil in deutschen Landen« forderte.[11] Darunter verstand er unter anderem auch, daß die Laien gleiches Stimmrecht haben sollten wie die Bischöfe. Der tiefere Grund für diese Forderung ist seine Lehre von der Gleichheit aller Getauften bzw. seine Leugnung eines durch das Weihesakrament begründeten hierarchischen Unterschieds zwischen Geweihten und den übrigen Gliedern der Kirche. Aus diesem Grundansatz hat sich dann vor allem nach dem Hinfall der Monarchien jenes synodale Kirchenregiment entwickelt, das für den heutigen Protestantismus charakteristisch ist und bis ins Einzelne dem Modell eines demokratisch gewählten und demokratisch entscheidenden Parlaments entspricht.

An solchem Vorbild orientierte sich denn auch im frühen 19. Jahrhundert jene Bewegung im katholischen Südwestdeutschland des Vormärz, die sich die »Wiederbelebung des altkirchlichen Synodalwesens« auf die Fahnen geschrieben hatte.[12]

Es waren die Schüler Ignaz Heinrichs von Wessenberg, die als ihre Protagonisten hervortraten. In enger Anlehnung an den Staat forderten sie, »daß der konstitutionelle Staat seine Einrichtung auf das kirchliche Leben übertrage, indem er Synoden mit Beteiligung von Laien anordne, daß er die Verpflichtung zum Zölibat verbiete, den Gottesdienst an den protestantischen angleiche ... sie ließen sich feiern als tapfere Kämpfer für die ›germanische Kirche‹«.[13] Das also war der Boden, auf dem seit den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts jene »Synodalbewegung« erwuchs, die »Synode« nach dem Vorbild ihres protestantischen Umfelds nun wirklich demokratisch verstand. Bezeichnend ist die enge Verbindung dieser Forderung mit jener nach Aufhebung des Zölibats.

Es war keineswegs aufrichtig, wenn die Wortführer sich für ihr Verlangen auf das Konzil von Trient beriefen, das doch regelmäßige Provinzial- bzw. Diözesansynoden angeordnet habe, hatte dieses darunter doch nicht jene »Synoden« verstanden, die die Badener »Reformer« meinten! Diese verlangten nämlich, daß die Teilnehmer an ihren Synoden – Geistliche wie Laien – durch das Volk zu wählen seien. Die Synode selbst sollte mit Mehrheitsbeschluß entscheiden, dem Bischof nur der Vorsitz zukommen. Zur Durchsetzung dieser Pläne bemühten sie in den Jahren 1820–1840 immer wieder sei es den Großherzog, sei es die Regierung von Baden, sei es den Landtag oder auch die Erzbischöfe von Freiburg. Diese Bewegung hatte nahezu die ganze Erzdiözese Freiburg erfaßt, und auch im benachbarten Rottenburg Nachahmung gefunden. Als dann der ehemalige Breslauer Kaplan Johannes Ronge auf seinen Agitationsreisen auch im Südwesten für seine »Deutschkatholische Kirche« warb, flammte die dortige »Synodalbewegung« aufs neue auf.[14] Die Verschmelzung

des Erbes der Aufklärung mit den Ideen der Revolutionen von 1820, 1830 und vor allem 1848 war es, die auch der südwestdeutschen Synodalbewegung ihre Schubkraft verlieh. Sie erlebte dann eine »Neuauflage« im Vorfeld des 1. Vatikanischen Konzils, wobei sich mit der Synodenforderung eine aufschlußreiche politische Komponente verband: Auf dem Wege über eine deutsche Nationalkirche wollte man zu einem kleindeutschen Reich kommen, in dem keine konfessionellen Unterschiede mehr bestünden, die die religiöse und politische Einheit Deutschlands hemmen konnten.

Es war der badische Amtsrichter Franz August Beck, nachmals einer der Protagonisten des Altkatholizismus, der, angeregt durch Ignaz von Döllingers März-Artikel in der *Allgemeinen Zeitung*, im Mai 1869 in der *Badischen Landeszeitung* des Freimaurers Macklot einen Aufruf an die badischen Katholiken richtete, gegen die Umtriebe der Ultramontanen, besonders der Jesuiten, aufzutreten, und den »kirchlichen Parlamentarismus« auf dem Wege über eine Synodalverfassung wiederherzustellen. Er entwarf darum das Bild einer Kirche, deren Glieder anfangs alle gleichberechtigt gewesen, im Zuge ihres Wachstums dann Synoden – angefangen von Pfarrsynoden bis zu Allgemeinen Konzilien – geschaffen habe, um die Kirche zu leiten. Erst dann habe sich aus Machtgier eine Hierarchie entwickelt, die dem Volk seine Rechte entrissen habe. Diese gelte es nun wiederherzustellen.[15]

Es war offenkundig, daß die Berufung der »Synodisten« – so nannte man sie – auf das »altkirchliche Synodalwesen« entweder auf einem Mißverständnis bzw. Unkenntnis desselben beruht – oder aber Irreführung beabsichtigt hatte.

Allein solche »Bewußtseinsstörungen« im deutschen Katholizismus wurden durch die katholische Bewegung, deren erste bedeutende Manifestation der Mainzer Katholikentag von 1848 gewesen und die aus den Auseinandersetzungen um das 1. Vatikanische Konzil und den Kulturkampf gekräftigt hervorgegangen war, für ein Jahrhundert überwunden.

III.

Dem kritischen Beobachter des heutigen deutschsprachigen Katholizismus kann nicht verborgen bleiben, daß sich vor seinen Augen eine Renaissance dieser Demokratisierungsbewegung ereignet, deren Inhalte, Ziele und soziologische Strukturen mutatis mutandis weithin dem gleichen, was ihm aus dem 19. Jahrhundert bekannt ist.

Unübersehbar sind auch die Sympathien, die der Konziliarismus des 15. Jahrhunderts bei nicht wenigen heutigen Theologen findet, wie ande-

rerseits sich das Konzil von Trient und das 1. Vatikanum, die die Bedeutung des Weihesakraments und des Petrusamtes hervorgehoben und dogmatisch umschrieben haben, keineswegs gleicher »Beliebtheit« erfreuen.

Damals wie heute waren und sind solche Demokratie-Wellen jedoch Reflexe eines Kirchenbildes, das zu jenem in Kontrast steht, das uns aus Schrift und Überlieferung und zuletzt aus der Konstitution *Lumen gentium* des 2. Vatikanums entgegentritt.

Angesichts weit verbreiteter Bestreitung muß darum nochmals auf die grundsätzliche Unvereinbarkeit einer demokratischen Kirchenregierung mit dem Wesen der Kirche hingewiesen werden. Das Wesen der Demokratie besteht darin, daß alle Gewalt als vom Volke ausgehend angesehen und deren Ausübung gewählten Vertretern des Volkes auf Zeit übertragen wird. Grundlage hierfür ist der Begriff der Volkssouveränität, der in der menschlichen Natur seine Begründung hat.

Von all dem kann in Bezug auf die Kirche nicht die Rede sein. Sie beruht auf übernatürlicher Erwählung zum Heil durch Gott. In ihr geht alle Gewalt von Gott aus: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch«. – »Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum geht hin und lehret ...« Und: »Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt ...«

Hier herrscht also nicht, wie in der Demokratie, das Prinzip der Wahl von unten, sondern das Prinzip der Erwählung von oben, und das Prinzip der Sendung, die ihren Ursprung bei Gott hat.

Von ihm stammt darum alle Lehr- und Leitungsgewalt, über deren Ausübung folglich auch nicht dem Volk, sondem Gott gegenüber Rechenschaft abzulegen ist. Für Demokratie ist hier kein Raum. Zugleich ist jedoch hinzuzufügen, daß auch für Diktatur, Tyrannis, Absolutismus etc. kein Raum in der Kirche ist, da sie sich der Beschreibung mittels weltlich-politischer Kategorien grundsätzlich entzieht. Gleiches gilt für das Phänomen Konzil, Synode, dessen da und dort demokratisch anmutende Erscheinungsformen nicht zu dem Fehlurteil verleiten dürfen, es handle sich hierbei um eine demokratische Institution.

Beredter Ausdruck des eigentlichen Wesens des Konzils ist doch die Tatsache, daß Konzilssitzungen immer innerhalb einer feierlichen Liturgie stattfinden, deren Ritus bis ins 6./7. Jahrhundert zurückgeht. Nicht der Mensch, Christus steht im Mittelpunkt, sinnbildlich dargestellt durch das inmitten der Konzilsaula inthronisierte Evangelienbuch.

* * *

So steht denn die Kirche Jesu Christi – die man nicht »unsere Kirche« nennen sollte – mitten in einer Welt, die »Demokratie« zu ihrem nicht mehr hinterfragbaren Idol erhoben hat, wie ein erratischer Block. Es bleibt ihr nicht erspart, das Schicksal ihres Stifters und Hauptes zu teilen, der von sich selbst als von dem »Stein des Anstoßes« gesprochen hat. Dem durch Anpassung an Welt und Zeitgeist ausweichen zu wollen, würde Identitätsverlust bedeuten.[16]

Anmerkungen

* H. Jedin, Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel. Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, Bd. II. Basel/Stuttgart 1965, S. 5–35; Nachdruck in: R. Bäumer (Hrsg.), Die Entwicklung des Konziliarismus (= Wege der Forschung 279). Darmstadt 1976, S. 295–328; vgl. W. Brandmüller, Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklung und Probleme. Donauwörth 1977.

1 Zum folgenden vgl. J. Speigl, Zum Problem der Teilnahme von Laien an den Konzilien im kirchlichen Altertum, in: *Annuarium historiae conciliorum* (= AHC) 10 (1978), S. 241–248; H. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche (= Konziliengeschichte, hrsg. v. W. Brandmüller, Reihe B). Paderborn 1979, ad Indicem s. v. Laien.

2 G. Langgärtner/G. May, Art: »Akklamation«, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. I, S. 251f.

3 J.A. Fischer, Die vermutlichen Synoden gegen Noët von Smyrna, in: *Münchener theologische Zeitschrift* 28 (1977), S. 60.

4 W. Hartmann, Laien auf Synoden der Karolingerzeit, in: AHC 10 (1978), S. 249–269; Ders., Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien (= Konziliengeschichte Reihe A). Paderborn 1989, ad Indicem s. v. Laien. Zu den westgotischen Synoden vgl. J. Orlandis/D. Ramos, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711) (= Konziliengeschichte Reihe A). Paderborn 1981.

5 J. Helmrath, Das Baseler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme (= Kölner hist. Abh., hrsg. v. E. Meuthen, 32). Köln/Wien 1987, S. 20.

6 W. Brandmüller, Das Konzil von Konstanz 1414–1418, (= Konziliengeschichte Reihe A). Paderborn 1991, S. 198–210.

7 W. Brandmüller, Papst und Konzil im Großen Schisma. Paderborn 1990, S. 157–170.

8 Vgl. jedoch das Verfahren der Französischen Nation, die eine Erweiterung des Stimmrechts vornahm (W. Brandmüller, Das Konzil von Pavia – Siena 1423–1424 [= Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, hrsg. v. J. Lortz, 16]. Paderborn 1968, S. 136f.).

9 J. Helmrath, a.a.O., S. 30–34, das Zitat S. 32.

10 A.J. Black, Politische Grundgedanken des Konziliarismus und des Papalismus zwischen 1430 und 1450, in: R. Bäumer (Hrsg.), , a.a.O., hier S. 310.

11 Im übrigen ist Luthers Geringschätzung des Konzils offenkundig: Konzilien können irren und haben oft geirrt – so seine oft geäußerte Einschätzung; zum Ganzen vgl. H.J. Sieben, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung (= Konziliengeschichte Reihe B). Paderborn 1988, S. 13–51.

12 Hierzu die ungedr. Diss. von O. Bechtold, Der ›Ruf nach Synoden‹ als kirchenpolitische Erscheinung im jungen Erzbistum Freiburg (1827–1860). Ein Beitrag zum Verhältnis

von Staat und Kirche im Großherzogtum Baden und zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Süddeutschland. Freiburg i. Brsg. 1958.

13 So F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, IV: Die religiösen Kräfte. Freiburg i. Brsg. ^{2}1951, S. 101. Einzelheiten bei H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jh., Bd. II. Mainz 1889, S. 556–567.

14 Dazu die materialreiche, doch eher soziologisch angelegte Diss. von A. Holzem, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (= Veröff. d. Kommission für Zeitgeschichte Reihe B, 65). Paderborn 1994.

15 W. Brandmüller, Ignaz von Döllinger am Vorabend des 1. Vatikanums. Herausforderung und Antwort. St. Ottilien 1977, S. 65–68. Zum Hintergrund J. Becker, Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf (= Veröff. d. Kommission für Zeitgeschichte Reihe B, 14). Mainz 1973.

16 Dazu L. Scheffczyk, Aspekte der Kirche in der Krise. Siegburg 1993, S. 21–23; 69–83.

Hermann J. Pottmeyer · Bochum

Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen

Eine alte Praxis und ihre Wiederentdeckung

1. Neue Formen der Mitsprache

Die Überschrift nimmt den Titel des berühmten Essays »On consulting the faithful in matters of doctrine« Kardinal J.H. Newmans auf.[1] Im Unterschied zu Newman, in dessen Formulierung das Lehramt als handelndes Subjekt erscheint, das die Gläubigen konsultiert, werden in unserer Formulierung die Gläubigen als handelnde Subjekte vorgestellt, die aus eigenem Anspruch mitsprechen. In der Tat ist es genau dieser Anspruch, der sich seit dem 2. Vatikanischen Konzil immer deutlicher in der Kirche zu Wort meldet.

Das geschieht nicht von ungefähr. Hatte das Konzil doch die Kirche als Gemeinschaft eines subjekthaften »Wir« wiederentdeckt, als »Volk Gottes«, das seinen Weg durch die Geschichte geht; und innerhalb der Kirche entdeckte es die Ortskirchen und die Gläubigen, einschließlich der sogenannten Laien, als tragende Subjekte dieser Gemeinschaft und ihrer Institutionen. Diese Wiederentdeckung verdankte das Konzil einmal den Erkenntnissen der biblischen, historischen und systematischen Theologie, die das ursprüngliche Selbstverständnis der Kirche aufdeckte. Zum anderen verdankte es nicht wenig jenen gesellschaftlichen Entwicklungen, die ihren Ausgang von den furchtbaren Erfahrungen verletzter Menschenwürde vor und während des Zweiten Weltkrieges nahmen, zur feierlichen Proklamation der Menschenrechte führten und in einen weltweiten Prozeß der Entkolonialisierung und Demokratisierung einmündeten. Das Konzil sah in diesen »Zeichen der Zeit«, soweit sie die gottgewollte Personwürde der Menschen fördern, Spuren des Kommens des Reiches Gottes, das Jesus einleitete.

Seitdem wird innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche der Vorwurf immer lauter, daß die Kirche zwar zu Recht für eine gerechte

Hermann J. Pottmeyer, *1934 in Bocholt/Westfalen geboren, ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bochum und Gastprofessor in Rom und den USA. Er ist u. a. Mitglied der Internationalen Theologenkommission.*

Gesellschaft eintrete, in der sich die Konturen der von Gott angezielten Menschheitsfamilie abzeichnen, sich aber bei der Umsetzung der konziliaren Erkenntnisse in ihrem eigenen Bereich auffallend zögerlich verhalte. Die eingeleitete Entwicklung der Kirche von einer »ungleichen Gesellschaft« zu einer partizipatorischen Gemeinschaft sei zum Stillstand gekommen. Die Forderungen nach einer Entkolonialisierung der Ortskirchen vom römischen Zentralismus und nach einer Demokratisierung, die allen Gläubigen Raum zu einer gestaltenden Mitwirkung gibt, verstummen nicht, ja werden zunehmend dringlicher.

Dabei wird der Kirche vorgeworfen, daß sie aufgrund der ihr gegebenen Botschaft Jesu Christi doch eigentlich eher als die pluralistische Gesellschaft imstande sein sollte, Geschwisterlichkeit zu verwirklichen; sei sie doch gerade berufen, der Welt dieses Zeugnis zu geben. Das ist wahr. Doch übersehen die Kritiker eine spezifische Schwierigkeit der Kirche: Manche Züge, die die Kirche im Laufe ihrer Geschichte aus der Gesellschaft übernahm oder aufgrund sozialer Verhältnisse annahm, erhielten die Würde einer gottgewollten Tradition und wurden sakralisiert, so daß es heute bisweilen schwierig ist, den Willen Gottes für seine Kirche von den nur historisch bedingten Strukturen zu unterscheiden. Ein klassisches Beispiel ist dafür nicht zuletzt der Begriff des Laien. Aus dem »Laien«, ursprünglich verstanden als voll berechtigtes Mitglied des Volkes Gottes, wurde der »Laie«, der in der Kirche weder befähigt noch berechtigt ist mitzusprechen. In der sprachlichen wie rechtlichen Veränderung spiegelt sich der soziale Umstand, daß die Kleriker, seitdem die Kirche aus Kleingruppen zu einer Kirche der weitgehend ungebildeten Massen wurde, jahrhundertelang fast ausschließlich zu geistiger und wirksamer Führung imstande waren.

Und wiederum ist es eine soziale Entwicklung, die heute dazu führt, daß die eingefahrene einseitige Kompetenzverteilung in der Kirche nicht mehr akzeptiert wird, zumal man inzwischen entdeckt hat, daß diese Kompetenzverteilung nicht so gottgewollt ist, wie sie lange erschien. Trotzdem verdienen jene Stimmen Gehör, die vor einer nur allzu plausibel erscheinenden Demokratisierung der Kirche warnen. Sie können zu Recht auf die problematische Anpassung an soziale Verhältnisse oder die Übernahme politischer Modelle verweisen, die es in der Geschichte der Kirche gab, und sollten deshalb nicht pauschal als Immobilismus oder als Interesse am Machterhalt verdächtigt werden.

Das Thema »Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen« gerät momentan auf die kirchliche Tagesordnung durch einen Vorgang, der die entsprechende Forderung in einer ganz neuen Gestalt vorträgt. Es ist das sogenannte »Kirchenvolksbegehren«, das in einigen europäischen Ländern bereits durchgeführt wurde und in anderen geplant ist.[2] In be-

wußter Anlehnung an ein basisdemokratisches Modell wird der Anspruch auf eine Mitsprache in der Kirche vorgetragen und organisiert, und er erstreckt sich durchaus auch auf den Bereich der Glaubens- und Sittenlehre.

Die Kirche kennt zwar seit dem letzten Konzil in Anlehnung an das repräsentative Demokratiemodell eine Mitsprache der Gläubigen, sei es in Form der nachkonziliaren Synoden und der neuerlichen Diözesan-Foren, sei es in Form der ständigen Räte, die innerhalb der Diözesen den kirchlichen Amtsträgern zugeordnet sind. Doch diese Einrichtungen stehen unter der Leitung der Amtsträger und sind reine Beratungsorgane. Dennoch stellen sie eine Form der Mitsprache der Gläubigen dar, und sie vertreten und bilden zusammen mit den Vertretungen des organisierten Laienapostolats so etwas wie eine »öffentliche Meinung« in der Kirche, die unter Umständen – wie bei der kürzlichen Initiative des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur Zölibatsfrage – in Spannung zu den Bischöfen treten können.

Das Neuartige am »Kirchenvolksbegehren« besteht darin, daß hier unabhängig von den Räten und den kirchlich anerkannten Laienorganisationen und entgegen der deutlichen Ablehnung durch die Bischöfe von einzelnen Gläubigen eine dem Anspruch nach repräsentative Äußerung der »öffentlichen Meinung« in der Kirche, wenn nicht gar des Mehrheitswillens der Gläubigen organisiert wird. Mitgetragen wurde diese Initiative von der schon länger bestehenden basisdemokratischen Bewegung, wie sie sich in den verschiedenen Gruppen der »Kirche von unten« und in der Zeitschrift *Publik-Forum* darstellt. Auffallend ungewöhnlich war die Unterstützung durch die öffentlichen Medien, in denen die offizielle Kirche seit längerem eine vornehmlich negative Kommentierung erfährt.

2. Das »Kirchenvolksbegehren« und sein »Sitz im Leben«

Die neuartige Gestalt einer Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen ist nicht ohne ihren »Sitz im Leben« der Kirche zu verstehen. Ihr Ursprung ist nicht zufällig in Österreich, wo der Unwillen der Gläubigen über einige Bischofsernennungen und deren Folgen bedenkliche Ausmaße angenommen hatte. Diese Bischöfe stehen in dem Ruf, daß sie den nachkonziliaren Reformen und Entwicklungen eher ablehnend gegenüberstehen. Daß sich in die heutige Kirchenverdrossenheit auch Einflüsse eines bedenklichen Zeitgeistes mischen, ist nicht unwichtig, sei hier aber nur am Rande bemerkt. Manche Beobachtungen aber sprechen dafür, daß man der Kirche keinen guten Dienst erwiese, wenn man die

Bedeutung dieser Vorgänge allein mit dem Hinweis auf solche Einflüsse abtun würde.

Zum »Sitz im Leben« des »Kirchenvolksbegehrens« gehört nämlich auch das gewandelte Kirchenbewußtsein, das eine Wirkung des letzten Konzils ist. Das kommt nicht zuletzt im Motto des »Kirchenvolksbegehrens« zum Ausdruck: »Wir sind Kirche.« Das Bewußtsein von der mitverantwortlichen Rolle aller Gläubigen in der Kirche und für deren Sendung ist von den nachkonziliaren Synoden bekräftigt und gefördert worden. Zu ihren Früchten gehört die Tatsache, daß bei abnehmender Zahl der Priester noch nie so viele »Laien« ehrenamtlich und hauptberuflich in den Gemeinden und kirchlichen Institutionen verantwortliche Aufgaben übernommen haben. Und es sind vor allem kirchlich engagierte Katholiken, von denen am nachhaltigsten eine mehr geschwisterliche oder dialogische Kirche gefordert wird. Davon zeugen auch das sogenannte Dialogpapier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken »Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen« und sein großer Erfolg.[3] Alle Beobachtungen sprechen ferner dafür, daß durch das »Kirchenvolksbegehren« nicht die Jugendlichen, sondern die enttäuschte Konzils- und Nachkonzilsgeneration mobilisiert wurden, deren kirchliches Engagement vom Konzil motiviert wurde und wird. So beruft man sich im »Kirchenvolksbegehren« ausdrücklich auf den Geist des 2. Vatikanums und der Würzburger Synode, bei der – abgesehen von der Frauenordination – dieselben Anliegen bereits angestanden hatten. Für die noch am kirchlichen Leben beteiligten Jugendlichen sind die im »Kirchenvolksbegehren« angesprochenen Anliegen eher sekundär; ihr Fragen setzt grundsätzlicher an: Warum überhaupt Kirche? Ihr Denken wird bereits von ihrer Minderheitensituation unter den Gleichaltrigen bestimmt.

Aufschluß über den »Sitz im Leben« geben auch die Inhalte des »Kirchenvolksbegehrens«, die in fünf Punkten zusammengefaßt sind. Auf die problematische und teilweise schillernde, wenn nicht sogar – möglicherweise ungewollt – zweideutige Formulierung der Anliegen soll hier nicht eingegangen werden. Im Blick auf unser Thema läßt sich aber feststellen: Der theologisch ungeklärte Charakter mancher Formulierungen gibt ziemlich getreu die Art und Weise wieder, in der diese Anliegen heute in der Öffentlichkeit und in vielen Medien erörtert werden. Auch hier ist davor zu warnen, die Anliegen unter Hinweis auf den unqualifizierten Charakter ihres Vortrags abzutun. Der Umstand, daß diese Anliegen gewissermaßen zu »verwildern« drohen, könnte nämlich seinen Grund darin haben, daß sie in der Kirche nicht offen und verantwortlich genug bearbeitet werden können und ein Mangel an Information und Kommunikation besteht. Das würde eben nicht gegen, sondern für eine geordne-

te Mitsprache der Gläubigen sprechen, die ihnen den Eindruck vermittelt, mit ihren Anliegen nicht ins Leere zu laufen oder vor einer Mauer quasi-unfehlbarer Redeverbote zu enden. Genau darum geht es im ersten Punkt »Aufbau einer geschwisterlichen Kirche«, in dem auch die Mitsprache der Gläubigen gefordert wird. Es ist dieser Punkt, der laut vielfacher Bekundung die meisten Teilnehmer zur Unterschrift bewegte. Er bezeichnet zusammen mit dem Motto »Wir sind Kirche« wohl den eigentlichen »Sitz im Leben« dieses Vorgangs, nämlich jene gesellschaftlichen Entwicklungen und nachkonziliar-kirchliche Bewußtseinsbildung, die die Konzils- und Nachkonzilsgeneration als hoffungsvolle Zeichen begrüßt hat, welche das Evangelium vom Kommen des Gottesreiches glaubwürdig machen und diese Katholiken zu ihrem christlichen Einsatz bewegen – Priester wie »Laien«. Gerade in einer zunehmend pluralen und sich entsolidarisierenden Gesellschaft sind die Gewißheit von der Solidarität stiftenden und verbindenden Kraft des Christentums und die Kirche als Zeichen gelebter Geschwisterlichkeit für die Motivation der kirchlich Engagierten von fundamentaler Bedeutung.

Es geht also bei der Forderung nach Mitsprache und der neuen Form wahrgenommener Mitsprache nicht um Emanzipationsbestrebungen einer nach den Schalthebeln kirchlicher Machtausübung drängenden Laienschaft, sondern um Engagement oder Resignation jener Katholiken, die heute schon weitgehend das kirchliche Leben tragen, den Glauben in der Welt bezeugen und ihn den Jungen zu vermitteln suchen. Und es geht um die sozialen Bedingungen und die Umgangsformen, unter denen eine solch anspruchsvolle Aufgabe überhaupt und glaubwürdig gelingen kann. Gerade in der Forderung nach Dialog und Mitsprache stimmen das »Kirchenvolksbegehren« und das viel differenziertere Dialogpapier des Zentralkomitees überein, welches aus der Mitte des kirchlich engagierten Katholizismus stammt.

3. Das »Kirchenvolksbegehren« – ein zukunftsträchtiges Modell?

Die Behauptung, das »Kirchenvolksbegehren« halte sich aus allen Glaubensfragen heraus, ist unrichtig. Vielmehr berühren oder beinhalten alle fünf Punkte Fragen des Glaubens, der Sittenlehre und der Spiritualität. Das gilt insbesondere für die Frage der Frauenordination – ein Punkt, der nach vielfacher Bekundung nicht wenige von einer Unterschrift abgehalten hat. Wenn das »Kirchenvolksbegehren« die Frage der Frauenordination der Frage der Gleichberechtigung der Frauen unterordnet, ist das bereits eine theologische Entscheidung. Die gottgewollte Gleichberechtigung der Frau mag ein Teilaspekt sein, in Wirklichkeit geht es aber um eine viel fun-

damentalere theologische Fragestellung, um die Frage nämlich nach dem Willen Gottes für seine Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte.

Kann das »Kirchenvolksbegehren« als ein zukunftsträchtiges Modell für die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen gelten? Diese Frage ist eindeutig zu verneinen, und das aus vielerlei Gründen. Wenige müssen hier genügen: Dieses Unternehmen war kein Ausdruck und Mittel eines Dialogs, was nämlich Aufeinanderhören und wechselseitigen Austausch meint. Es war bestenfalls das Zeichen einer innerkirchlichen Kommunikationsstörung und ein Mittel des Protestes gegen eine von vielen als Dialogverweigerung empfundene Haltung der Kirchenleitung. Und genau das letztere waren die Unterschriften vieler, die sich ansonsten für diese Kirche einsetzen und keine andere Kirche wollen. Sie wollen nicht Demokratie in der Kirche und daß der Papst weniger Papst und die Bischöfe weniger Bischöfe seien, sondern daß sie im Gegenteil mehr Hirten seien, die im Geist Jesu Christi ohne Ängstlichkeit die Kirche als eine geschwisterliche Gemeinschaft gestalten – eine Gestaltform, hinter der jede Demokratie weit zurückbleibt. Zu einer solchen Kirche gehört dann allerdings die dialogische Mitsprache der Gläubigen auch in Glaubenssachen, nicht um den Willen der Mehrheit durchzusetzen, sondern im gemeinsamen Bemühen, dem Willen Gottes Raum zu geben, dessen Geist nicht nur den Hirten gegeben ist.

Genau das ist ein weiterer Grund, weshalb das »Kirchenvolksbegehren« keine angemessene Form kirchlicher Mitsprache ist. Denn seine Form als Forderung legt nahe, es solle der Wille der Mehrheit durchgesetzt werden und der Heilige Geist sei bei der Mehrheit. Wer diese Art von Protestkampagnen überflüssig machen will, muß dann aber auch einen wirklichen Dialog zulassen und fördern, der in einer gesamtkirchlich so eng verzahnten Gemeinschaft wie der katholischen Kirche nicht an den Landesgrenzen enden darf. Daß diese Bedingung eines wirklich katholischen Dialogs nicht erfüllt wird, stellt sich immer mehr als der eigentliche Störfaktor der innerkirchlichen Kommunikation heraus. Denn trotz mancher Mängel fehlt es innerhalb der Diözesen und Länder meist nicht an geeigneten Einrichtungen des Austausches und an Dialogbereitschaft bei Gläubigen, Priestern und Bischöfen.

Während sich hier also bereits weitgehend das Dialogmodell durchgesetzt hat, wird die innerkirchliche Kommunikation oberhalb dieser Ebene noch durch Formen beherrscht, wie sie für einen Schulunterricht alter Prägung und für eine obrigkeitliche Administration kennzeichnend waren, die aber inzwischen ihre soziale Voraussetzung, die ungebildete Untertanenschaft, verloren haben. Jedenfalls drängt sich den Gläubigen der Eindruck auf, daß wie »von oben« mit ihnen verfahren wird, so daß es zu den Reaktionen von Protest oder Resignation kommt und das kirch-

liche Leben wie gelähmt erscheint. Und dennoch gibt es auch auf der gesamtkirchlichen Ebene vielfältige Einrichtungen und Wege des Austausches, deren Ergebnisse aber offensichtlich nicht recht wirksam und sichtbar werden. Die Bischöfe, eingespannt in die doppelte Loyalitätspflicht gegenüber den gesamtkirchlichen Instanzen einerseits und den Gläubigen andererseits, stehen gleichsam an der Nahtstelle der unterschiedlichen Kommunikationsmodelle.

Als Form der dialogischen Mitsprache der Gläubigen ist das »Kirchenvolksbegehren« ferner auch deswegen ungeeignet, weil es den falschen Eindruck vermittelt, als ob alle Gläubigen ohne weiteres bei allem und jedem mit der erforderlichen Kompetenz mitentscheiden könnten. Bei mehreren Forderungen des Referendums handelt es sich nach fast einhelliger Auffassung der Fachleute um komplexe Fragestellungen, die nicht durch einen bloßen Willensentscheid zu erledigen sind. So gilt etwa die Frage der Frauenordination selbst bei Theologen, die ihrer Möglichkeit gegenüber offen sind, für noch nicht entscheidungsreif; auch die Parole »Frohbotschaft statt Drohbotschaft« läßt – wenn sie mehr meint als die kaum aktuelle Gefahr von angstmachenden Höllenpredigten oder die richtige Mahnung zu einer Pastoral im Geiste des »guten Hirten« – die Frage offen, ob wir die Möglichkeit ewiger Gottferne aus der Verkündigung Jesu streichen dürfen, die seinem Bekehrungsruf den unübersehbaren Ernst gibt.

Mit einem Wort: Das Prinzip der Kompetenz ist bei der Mitsprache der Gläubigen, auch und gerade in Glaubenssachen, unbedingt zu beachten. Das schließt nicht aus, daß die Gläubigen zu wichtigen Aspekten Entscheidendes zu sagen haben. Viele Gläubige, die sich nie fachlich mit theologischen Fragen beschäftigt haben, verfügen über vielfältige Kompetenzen, die den Theologen und Amtsträgern abgehen und mit denen sie wesentlich zum Verstehen, zur Verkündigung und zum Tun der Wahrheit des Glaubens in einer Weise beitragen können, die für die ganze Kirche bedeutsam ist.

4. Die Mitsprache in Glaubenssachen – eine alte Praxis und Lehre

Die Überzeugung von der Kompetenz der Gläubigen in Glaubenssachen ist so alt wie die Kirche selbst, und sie ist tief im katholischen Verständnis des Glaubens und der Kirche verwurzelt. Ihre Tradition ist deshalb auch nie ganz abgebrochen. Doch hat sie in den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte entsprechend der jeweiligen Sozialform der Kirche und den Anliegen, die sich damit verbanden, unterschiedliche Akzentuierungen und Realisationen erfahren. Dazu sind vor allem seit dem

letzten Konzil eine beachtliche Reihe von historischen und systematischen Studien vorgelegt worden.[4]

Tatsächlich hat diese Tradition mit der Wiederbelebung der synodalen Struktur und Praxis der Kirche nach dem 2. Vatikanum ein neues und allgemeineres Interesse gefunden. Die alte Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen (*sensus fidei, sensus fidelium*) und vom Konsens der Gläubigen (*consensus fidelium*) bietet die theologische Grundlage für die Mitsprache der Gläubigen auch in Glaubenssachen. Der in jüngster Zeit aufgrund der enttäuschten Reformerwartungen dringlicher werdende Ruf nach vermehrter Mitsprache beruft sich deshalb auf diese Lehre und Tradition. Die Forderung nach einer Demokratisierung der Kirche begründet sich nicht nur in der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung, sondern sieht sich auch und gerade durch die Lehre vom *sensus* und *consensus fidelium* legitimiert. Was ergeben die neueren Studien dazu?

Auf dem sogenannten Apostelkonzil (Apg 15,1–33) und auf den Regionalsynoden des 2. und 3. Jahrhunderts waren die Gemeinden und ihre Mitglieder als Zeugen des Glaubens und bei Glaubensentscheidungen aktiv beteiligt. Das änderte sich in dem Maße, als die Gemeinden den Charakter von Kleingruppen bekennender Christen verloren und zwischen Klerikern und Laien unterschieden wurde. Die Mitsprache und Entscheidungsbefugnis in Glaubenssachen wurde immer ausschließlicher an die kirchenleitenden Ämter und an die theologisch Gebildeten mit ihrer Kenntnis der umfangreicher werdenden Tradition gebunden. Das führte später zur Unterscheidung in eine lehrende und hörende Kirche. Dennoch blieb die Erinnerung an die ursprüngliche aktive Rolle aller Gläubigen nicht zuletzt durch entsprechende Äußerungen der Kirchenväter erhalten, und Reste einer solchen Beteiligung hielten sich durch das ganze 1. Jahrtausend hindurch, solange nämlich die Kirche nicht ihren urspünglich kommunialen Charakter als *communio fidelium* und *communio ecclesiarum* verlor. Was aber immer erhalten blieb, war die eigenständige Bedeutung des Zeugnisses des gelebten Glaubens der Ortskirchen und ihrer Gläubigen, des *consensus fidelium*, als Fundort (*locus theologicus*) wahrer und getreuer Überlieferung. Daran knüpften Pius IX. und Pius XII. an, als sie vor der Proklamation der beiden marianischen Dogmen die Bischöfe befragten, ob dieser Glaube unter den Gläubigen ihrer Diözesen lebendig sei.

Die Scholastik des Mittelalters befaßte sich besonders mit dem Glaubenssinn, dem *sensus fidei* der Gläubigen, der die Grundlage für die eigenständige Bedeutung des *consensus fidelium* bildet. Jedem, der seinen Glauben lebt, wird eine innere Aufgeschlossenheit und Übereinstimmung mit der Wahrheit des Glaubens gegeben, ein quasi-instinktives Vermögen, sie zu erfassen und vom Irrtum zu unterscheiden, das sich

aus der Liebe speist. Der gemeinsame Glaubenssinn bewirkt die Konsonanz der Glaubenden im selben Heiligen Geist und im selben Bekenntnis, die sich im Konsens zeigt und die Gemeinschaft der Gläubigen begründet, die sich deshalb als ganze im Glauben nicht irren kann.

Je mehr sich seit der frühen Neuzeit eine hierarchologische Kirchenkonzeption durchsetzte, desto mehr wurden Glaubenssinn und Glaubenskonsens der Gläubigen als bloßes Echo des hierarchischen Lehramtes verstanden. Man sprach von einer passiven Unbeirrbarkeit des Glaubenden im Hören und Lernen, während dem Lehramt die aktive Unfehlbarkeit zugesprochen wurde. Nach dem Verlust der aktiven Rolle aller Gläubigen drohte damit faktisch auch die eigenständige Bedeutung des Glaubenskonsenses als Erkenntniskriterium wahrer Tradition verloren zu gehen. Das schon erwähnte Vorgehen Pius' IX., der auf diese Weise das geplante Mariendogma stützen wollte, wie die Theologie des 19. Jahrhunderts zeigen indes, daß das nicht eintrat. Es war nicht zuletzt das Studium der Kirchenväter, das Interesse an dem altkirchlichen Traditionsverständnis und ein theologisch vertieftes Kirchenverständnis, die bei J.A. Möhler, bei den Jesuiten der Römischen Schule und schließlich bei J.H. Newman zu einer Wiederentdeckung und Entfaltung der Lehre vom *sensus fidei* und *consensus fidelium* führten. M.J. Scheeben brachte diese Erkenntnisse in sein dogmatisches Handbuch ein. Im 20. Jahrhundert war es zunächst das marianische Dogma von 1950, das zu vermehrten Studien über die eigenständige Rolle von Glaubenssinn und Glaubenskonsens Anlaß gab. Mit seinem Werk »Der Laie« und durch seine späteren Arbeiten trug schließlich Y. Congar nicht wenig zur Wiederentdeckung auch der aktiven Rolle aller Gläubigen bei.

5. Die Lehre des 2. Vatikanums vom Glaubenssinn und Glaubenskonsens

Die doppelte Wiederentdeckung des Glaubenskonsenses als eines eigenwertigen Zeugnisses kirchlicher Glaubensüberlieferung und der im Glaubenssinn begründeten aktiven Rolle aller Gläubigen auch in Glaubenssachen hat sich dann in den Dokumenten des 2. Vatikanums niedergeschlagen. Der Schlüsseltext findet sich in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 12. Er begründet den Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes und die Unfehlbarkeit seines Glaubenskonsenses in der Teilhabe aller Gläubigen am prophetischen Amt Christi und in der Gabe des Heiligen Geistes. Der Glaubenssinn schenkt dem Volk Gottes ein rechtes Urteil in Glaubenssachen sowie ein tieferes Verstehen und ein volleres Tun der Wahrheit des Glaubens. Damit erhalten Glaubenssinn und Glaubenskon-

sens aller Gläubigen wieder ihr eigenes Gewicht. Das Lehramt steht nicht einseitig den Gläubigen gegenüber, vielmehr hat seine Lehrunfehlbarkeit in Glaubensdingen (*infallibilitas in docendo*) eine ihrer Wurzeln in der Glaubensunfehlbarkeit (*infallibilitas in credendo*) des ganzen Gottesvolkes. Ihr hat das Lehramt seinem Auftrag gemäß zu dienen, und am Glaubenskonsens hat es sich mit seiner Lehre zu orientieren.

Aus denselben theologischen Gründen leitet das Konzil auch die aktive Rolle der »Laien« als Glieder des Volkes Gottes ab. Ausgerüstet mit dem Glaubenssinn, sind sie nicht nur zu Zeugen und Verkündigern des Evangeliums bestellt (*Lumen gentium* 30–38), ihnen kommen auch Recht und Pflicht zur Äußerung in kirchlichen Angelegenheiten zu. Das Konzil erklärt, daß sie »die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht (haben), ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären«. Dem entspricht auf seiten der Hirten die Pflicht, »die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche an(zu)erkennen und (zu) fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen« (*Lumen gentium* 37).

Ein zweiter Schlüsseltext zur Sache findet sich in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* 8, wo die Gläubigen als durchaus aktive Träger der Glaubensüberlieferung bezeichnet werden. »Es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt.« Dahinter steht der Offenbarungsbegriff des Konzils, wonach Gott in einen ständig sich vertiefenden Dialog mit uns eingetreten ist, der auf die Gemeinschaft mit ihm und untereinander zielt (*Dei Verbum* 2). Auch wenn hier nicht das Wort »Glaubenssinn« fällt, geht es doch der Sache nach genau darum. Die Gläubigen können und sollen also einen wirklichen Beitrag in Glaubenssachen leisten, der es wert ist, in die kirchlichen Glaubensdialoge eingebracht zu werden. »Folgerichtig hat man deshalb dem *sensus* oder *consensus* der Gläubigen auch den Charakter der Untrüglichkeit und der Unfehlbarkeit zuerkannt, und dies nicht nur in bezug auf das irrtumsfreie Hören und Annehmen des Glaubens (*in credendo*, wie man sagte), sondern auch in der Bezeugung, Geltendmachung und Vermittlung des Glaubens ... So sind die Gläubigen in vielerlei Hinsicht auch Lehrende des Glaubens, was das Zweite Vatikanum in einer starken Aussage so unterstreicht, daß es sie als ›gültige Verkünder des Glaubens‹ (*Lumen gentium* 35) anerkennt«.[5]

Die beiden angeführten Schlüsseltexte machen deutlich, daß die Lehre vom Glaubenssinn und Glaubenskonsens nicht isoliert steht. Sie schreibt

sich vielmehr in zwei grundlegende Ansätze des Konzils ein: in die Lehre von der Kirche als Volk Gottes und Gemeinschaft der Glaubenden und in die Lehre von der Offenbarung und ihrer Überlieferung als einem lebendigen dialogischen Geschehen.

Was den ekklesiologischen Kontext angeht, ist bedeutsam, daß das Konzil die Lehre vom Glaubenssinn und Glaubenskonsens dort ansiedelt, wo von »einer wahren Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi« (*Lumen gentium* 32) die Rede ist. Der Glaubenssinn ist wirksam in allen, die ihren Glauben leben, ob er nun die Tätigkeit des Lehramtes der Hirten, die der »Laien« in ihren vielfältigen kirchlichen und weltlichen Aufgaben oder die der Theologen trägt. Das heißt einmal, daß ein wirklicher Glaubenskonsens nur der ist, zu dem alle ihren aktiven Beitrag geleistet haben, wie es der Auffassung der Alten Kirche entspricht. Dem entsprechen das Mitspracherecht aller Gläubigen und damit auch eine lebendige Pluralität von Stimmen und Gestalten des Glaubens, und dem widerspricht das Monopol einer Gruppe oder einzelner.

Das heißt zum andern, daß dem Glaubenssinn der einzelnen der kommuniale Ursprung und Bezug wesentlich ist; der einzelne tritt in einen überlieferten und schon bestehenden Glaubenskonsens ein, sein Glaube erhält von ihm Inhalt und Orientierung, und sein Glaubenssinn bewegt ihn dazu, zum Konsens zu finden und in diesen einzustimmen. Dem entspricht es, daß die Mitsprache aller in der Gemeinschaft der Kirche und daß er als Dialog unter Glaubenden geschieht, die in ihrer tiefsten Überzeugung miteinander verbunden sind, und dem widerspricht jede Form des Monologs von einzelnen, Gruppen oder Mehrheiten, die ihre partikulare Sicht oder eigenen Interessen als das Gemeinsame ausgeben und den anderen aufdrängen.

Gestützt und vertieft wird all das durch den dialogischen Offenbarungs- und Überlieferungsbegriff des Konzils. Weil das Wort Gottes in jeder Zeit und bei jedem Menschen neu »ankommen« und seine Wahrheit offenbaren will, ist die Überlieferung kein statischer Besitz. Vielmehr muß der überlieferte oder diachrone Konsens im Dialog aller jeweils neu angeeignet und lebendig entfaltet werden, um zum gegenwärtigen und synchronen Konsens und zur Wahrheit für alle zu werden.

Unter Bezug auf das Konzil und das Dialogprogramm Pauls VI. in seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* hat deshalb Papst Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* erklärt, daß sich das »volle und universale Bewußtsein der Kirche ... ›im Dialog‹ (entwikkelt), der, bevor er zum Gespräch werden kann, die eigene Aufmerksamkeit auf ›den anderen‹ lenken muß« (Nr. 11). Bei diesem »anderen« handelt es sich »um den Menschen in seiner vollen Wahrheit, in all seinen

Dimensionen, ... um den ›konkreten‹ und ›geschichtlichen‹ Menschen. Jeder ›einzelne‹ Mensch ist gemeint« (Nr. 13). Deshalb ist »dieser Mensch der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muß: er ist der erste und grundlegende Weg der Kirche, ein Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist« (Nr. 14). Das heißt, daß der einzelne Gläubige Gelegenheit haben muß, seine Wahrheit und die seiner konkreten Situation in den Wahrheitsfindungsprozeß der Kirche einzubringen, damit dieser zum wirklichen Konsens führt.

Die Kirche als Volk Gottes, des Vaters, der alle Getauften beruft, ihr gemeinsames Priestertum auszuüben, als Leib Christi, der sich aus den vielen Gliedern mit ihren unterschiedlichen Aufträgen aufbaut, als Tempel des Heiligen Geistes, der in den vielen wirkt und sie zur Gemeinschaft der Glaubenden zusammenführt – diese trinitarische Wirklichkeit der Kirche ist es, in der das Konzil die Mitsprache aller Gläubigen begründet sieht. Abbild Gottes, der in sich selbst ein dreifaltiger Dialog ist und sich uns in einem dreifaltigen Dialog offenbart und schenkt, ist die Kirche nur dann ganz wahre Kirche Gottes, wenn sie sich als dialogische Gemeinschaft vollzieht.

6. Was sich nicht auf den Communio-Geist des Konzils berufen kann

Hinter diesem Ansatz des Konzils bleibt alles zurück, was bei der Bestimmung der Mitsprache der Gläubigen und deren Betätigung von einer Konzeption ausgeht, die die Kirche prinzipiell geschieden sieht in Lehrende und Hörende, Gebietende und Gehorchende, in Wissende und Unwissende, in »Amtskirche« und Basis oder in Mehrheit und Minderheit. Eine solche spalterische Sicht kann sowohl »von oben« wie »von unten« einer dialogischen Kommunikation im Wege stehen.

»Von oben«: Das Konzil selbst hat es nicht vermocht, seinen theologischen Ansatz durchzuhalten. Seine doppelte Wiederentdeckung hätte eigentlich Rückwirkungen darauf haben müssen, wie sich das Lehramt der Hirten versteht und im ständigen Prozeß kirchlicher Wahrheitsfindung betätigt. Stattdessen beließ es das Konzil im Kern bei jener Autoritätsauffassung, die unter anderen sozialen Umständen innerhalb einer Kirchenkonzeption ausgebildet wurde, die das Konzil überwinden wollte. Leider wird eine solche Kritik auf allen Seiten immer noch als Aufforderung mißverstanden, das Lehramt solle weniger es selbst, also weniger Lehramt sein. Ein Lehramt, das die Wahrheitsfindung dem Wirken des Heiligen Geistes in den vielen öffnet und so den Beitrag ihres Glaubenssinns zu Wort kommen läßt, ist aber nicht weniger, sondern dem konziliaren Ansatz entsprechend wesentlicher Lehramt in und für eine

communio fidelium. Ein Lehramt, das den Glaubensdialog anstiftet, ihn leitet und zu seiner Klärung im Licht des Evangeliums beiträgt, ist sogar notwendiger denn je. Denn eine größere katholische Pluralität läßt sich nur in einer Kirche verwirklichen, in der es eine anerkannte und wertgeschätzte lehramtliche Autorität gibt, die die Gemeinschaft der Glaubenden zusammenführt und ihrem Zerfall wehrt – eine Gefahr, die zweifellos bei größerer Pluralität gegeben sein kann.

Die Unentschiedenheit des Konzils hat sich in der legislatorischen und institutionellen Entwicklung seit dem Konzil ausgewirkt. Die Kommunikationsstörungen in der Kirche sind offensichtlich und führen unter anderem zu sich steigernden Gehorsamsforderungen des Lehramtes einerseits und zu Reaktionen wie dem »Kirchenvolksbegehren« andererseits. Deshalb wird vorgeschlagen, die Gläubigen mehr als bisher in die Wahrheitsfindung in Glaubenssachen einzubeziehen.[6] Mehr als an Institutionen des Dialogs fehlt es aber wohl auch an einer Dialogkultur. Und mancher Mangel an Dialogbereitschaft und Kommunikation ist schlicht menschlich begründet, nur daß er sich in der Kirche oft theologisch verbrämt, sei es durch Berufung auf göttliche Amtsautorität oder auf einen geistgeleiteten Glaubenssinn.

»Von unten«: Auf den Communio-Geist des Konzils können sich jene nicht berufen, die in emanzipatorischer Emphase Andersdenkende und zumal die Hirten aus ihrem »Wir sind Kirche« ausschließen. Auch jene nicht, die das eigene Votum als vom Glaubenssinn geleitetes allgemeines Interesse der Gläubigen vorbringen, während sie die anderen vornehmlich durch Traditionalismus und das Interesse am Machterhalt bestimmt sehen. Ausgrenzung und Rechthaberei kann es auch »von unten« geben. Dem Anliegen einer geschwisterlichen und dialogischen Kirche widerspricht zweifellos auch jene verletzende Form agitatorischer Kritik, die – auch über die öffentlichen Medien – im Namen dieses Anliegens geübt wird. Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß solche Verhaltensweisen erfahrungsgemäß nur dann zu einer verbreiteten Erscheinung werden, wenn die berechtigten Erwartungen an eine geordnete Mitsprache enttäuscht werden und der Eindruck überhandnimmt, daß entsprechende Dialogversuche ins Leere laufen.

Im übrigen sollte in einer Kirche, die sich wieder als Gemeinschaft versteht, das Gefühl, »oben« oder »unten« zu sein, immer mehr gegenstandslos werden, nicht zuletzt weil für Jesus »oben« »unten« und »unten« »oben« war. Bei allen und im Prinzip fruchtbaren Unterschieden von amtlichen, geistlichen und fachlichen Kompetenzen, die Hirten, »Laien« und Theologen in den Glaubensdialog einbringen, kann dieser nur dann der Wahrheitsfindung dienen, wenn es zum Zusammenspiel dieser Kompetenzen kommt.[7]

7. Mitsprache in Glaubenssachen – ein geistliches Geschehen

Zur Dialogkultur in Glaubenssachen gehört nicht zuletzt das Bewußtsein, daß der Glaubensdialog ein geistliches Geschehen ist.[8] Dieses Bewußtsein zeigt sich, wenn die Alte Kirche das Gelingen eines Glaubenskonsenses als Wunder des Heiligen Geistes preist, oder auch in der Liturgie der Konzilien. Es geht nicht nur darum, auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift und in seiner Überlieferung durch die Kirche zu hören, sondern wahrzunehmen, was Gott der Kirche heute im Heiligen Geist sagen und wozu er sie heute bewegen will. Das schließt die Bekehrung der Herzen vom Beharren auf eigenem Meinen und Wollen zu der Bereitschaft ein, den »anderen« – Gott – und die »anderen« – die Mitglaubenden – ernstzunehmen – eben genau das, was Dialog heißt. Zur Wahrheit des Glaubens gehört nicht nur die Wahrheit des Inhalts, sondern auch die Wahrheit des Weges, auf dem diese gefunden und angenommen wird.

Anmerkungen

1 J.H. Newman, Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre, in: Ders., Ausgewählte Werke. Bd. IV, hrsg. v. M. Laros und W. Becker. Mainz 1959, S. 253–292; vgl. J. Walgrave, Newmans Essay ›Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre‹, in: *Concilium* 21 (1985), S. 249–252.

2 Vgl. *Publik-Forum* Dossier »Kirchenvolksbegehren. Kirche in Bewegung«, in: *Publik-Forum* 25 (1996), Nr. 2.

3 Vgl. A. Schavan (Hrsg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche. Kevelaer 1994, S. 25–76.

4 Vgl. u.a. D. Wiederkehr (Hrsg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes? (QD 151). Freiburg 1994; G. Koch (Hrsg.), Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen. Würzburg 1993; P. Scharr, Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsenstheorie der Wahrheit. Würzburg 1992.

5 L. Scheffczyk, Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft, in dieser Zeitschrift 16 (1987), S. 420–437, hier: 430.

6 So der Kanonist W. Böckenförde, Statement aus der Sicht eines Kirchenrechtlers, in: D. Wiederkehr (Hrsg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes, a.a.O., S. 210f.: »Es fehlt bisher ein kirchenrechtlich garantierter Rahmen, in dem sich der sensus fidelium artikulieren kann, um mit den Charismen der Amtsträger zum consensus Ecclesiae zusammenzuwachsen.«

7 Vgl. H.J. Pottmeyer, Theologie des Volkes – ihr Begriff und ihre Bedingungen, in: A. Exeler/N. Mette (Hrsg.), Theologie des Volkes. Mainz 1978, S. 140–159.

8 Vgl. M. Heimbach-Steins, Geistliche Entscheidungsfindung in Gemeinschaft – eine Aufgabe von Leitung, in: *Pastoralblatt* 47 (1995), S. 332–338.

Walter Bayerlein · München

Räte in der Kirche seit dem Vaticanum II

I. Die Impulse des II. Vatikanischen Konzils

Ein wichtiger fortwirkender Impuls des II. Vatikanischen Konzils ist die Wiederentdeckung der Kirche als »Volk Gottes«[1], das mitten in der Welt unterwegs ist, seinen Herrn in seiner Mitte und vor seinen Augen, und die damit verbundene neue Sicht von der Stellung und Aufgabe der Laien. Das Schlüsselwort des Konzils vom »Volk Gottes« umschreibt selbstverständlich nicht erschöpfend das Wesen der Kirche. »Communio« (Gemeinschaft), »Mysterium« (Geheimnis), »Braut Christi«, »Sakrament des Heils« sind wichtige Ergänzungen. Dennoch hat das Wort vom »Volk Gottes« eine entscheidende Motivation für viele Glieder dieses Volkes gebracht, sich nicht mehr nur »kirchenamtlich versorgen« zu lassen, sondern sich mitverantwortlich zu fühlen.

Die Beschreibung der Kirche als Volk Gottes bringt nämlich die enge Zusammengehörigkeit aller Getauften und Gefirmten, aber auch ihre gemeinsame Verantwortung in Kirche und Welt sehr gut zum Ausdruck.

Damit hängt der Begriff des Laien eng zusammen. Die Deutschen Bischöfe haben in ihrer Stellungnahme zu den *Lineamenta* der Bischofssynode 1987 über die Laien zurecht betont, daß das Wort »Laie« vom griechischen Wort »laos« (Volk) kommt und nichts mit unprofessionellem Dilettantismus oder dem inkompetenten Nichtfachmann zu tun hat.[2] Laie ist also – positiv gesprochen – einer oder eine, die zum Volk Gottes gehört, das von Christus erlöst und vom Hl. Geist erfüllt ist. Der Laie ist nicht – negativ definiert – der »Rest von Kirche«, wenn man die geweihten Mitglieder abzieht.

Das Konzil hat die originäre Berufung der Laien zu ihrem spezifischen Dienst in Kirche und Welt besonders hervorgehoben: »Pflicht und Recht zum Apostolat haben die Laien kraft ihrer Vereinigung mit Chri-

Walter Bayerlein, *1935 in München geboren, ist Vorsitzender Richter am Oberlandesgericht München; er ist Mitglied des Landeskomitees der Katholiken in Bayern und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, dessen Vizepräsident er zwischen 1976 und 1988 war; zwischen 1970 und 1975 war er Mitglied der Würzburger Synode.*

stus, dem Haupt. Denn durch die Taufe dem Mystischen Leib Christi eingegliedert und durch die Firmung mit der Kraft des Heiligen Geistes gestärkt, werden sie *vom Herrn selbst* (Hervorhebung vom Verfasser) mit dem Apostolat betraut. Sie werden zu einem königlichen Priestertum und zu einem heiligen Volk (vgl. 1 Petr 2,2–10) geweiht, auf daß sie durch all ihre Werke geistliche Opfergaben darbringen und überall auf Erden Zeugnis für Christus ablegen ...

Das Apostolat wird in Glaube, Hoffnung und Liebe ausgeübt, die der Heilige Geist in den Herzen aller Glieder der Kirche ausgießt ... Zur Ausübung dieses Apostolats schenkt der Heilige Geist, der die Heiligung des Volkes Gottes durch den Dienst des Amtes und die Sakramente wirkt, den einzelnen Gliedern auch besondere Gaben (vgl. 1 Kor 12,7), die er einem jeden zuteilt, ›wie er will‹ (1 Kor 12,11), damit ›sie, wie jeder die Gnadengabe empfangen hat, mit dieser einander helfen‹ und so auch selbst ›wie gute Verwalter der mannigfachen Gnadengabe Gottes‹ seien (Petr 4,10) zum Aufbau des ganzen Leibes in der Liebe (vgl. Eph 4,16). Aus der Annahme dieser Charismen, auch der schlichteren, erwächst jedem Glaubenden das Recht und die Pflicht, sie zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche in Kirche und Welt zu gebrauchen, in der Freiheit des Heiligen Geistes der ›weht, wo er will‹ (Joh 3,8), und zugleich in Gemeinschaft mit den Brüdern in Christus, besonders mit ihren Hirten, denen das Urteil über die Echtheit und die geordnete Ausübung jener Gaben zusteht, jedoch nicht um den Geist auszulöschen, sondern um alles zu prüfen und, was gut ist, zu behalten (vgl. 1 Thess 5, 12,19,21).«[3]

Das Konzil verpflichtet jeden einzelnen Laien sehr nachdrücklich zu diesem Dienst gerade an dem Ort, an den ihn das Leben jeweils gestellt hat, d.h. in Familie, Beruf und gesellschaftlichem Umfeld. Dort seien die einzelnen Laien »von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen«. Ihre Aufgabe sei es also »in besonderer Weise, alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie in immer höherem Maße Christus entsprechen und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen.«[4]

Zugleich aber fordert das Konzil eindringlich zum gemeinschaftlichen Tun der Laien auf: »In den gegenwärtigen Verhältnissen ist es geradezu unerläßlich, daß im Bereich der Tätigkeit der Laien die gemeinschaftliche und organisierte Form des Apostolats gestärkt wird; denn die enge Verbindung der Kräfte allein ist imstande, alle Ziele des heutigen Apostolats zu erreichen und seine guten Ergebnisse wirksam zu verteidigen.«[5]

Dabei hat das Konzil besonders die Pfarrei im Auge: »Die Pfarrei bietet ein augenscheinliches Beispiel gemeinschaftlichen Apostolats; was immer sie in ihrem Raum an menschlichen Unterschiedlichkeiten vorfindet, schließt sie in eins zusammen und fügt es dem Ganzen der Kirche ein. Die Laien mögen sich daran gewöhnen, aufs engste mit ihren Priestern vereint in der Pfarrei zu arbeiten, die eigenen Probleme und die der Welt sowie die Fragen, die das Heil der Menschen betreffen, in die Gemeinschaft der Kirche einzubringen, um sie dann in gemeinsamer Überlegung zu prüfen und zu lösen.«[6]

Aber auch auf allen anderen Ebenen kirchlichen Lebens wünschte das Konzil neben den bereits bestehenden vielfältigen katholischen Vereinigungen, deren Rechte es bekräftigte[7], beratende Gremien, »die die apostolische Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisation und Heiligung, im caritativen und sozialen und in anderen Bereichen unter entsprechender Zusammenarbeit mit Klerikern und Ordensleuten mit den Laien unterstützen. Unbeschadet des je eigentümlichen Charakters und der Autonomie der verschiedenen Vereinigungen und Werke der Laien werden diese Beratungsgremien deren gegenseitiger Koordination dienen können.«[8]

Solche Gremien sollten, so das Konzil, soweit wie möglich auch auf pfarrlicher, überpfarrlicher, diözesaner und überdiözesaner Ebene, aber auch im nationalen und internationalen Bereich geschaffen werden.

Neben diesen Räten als Ausdruck des originären gemeinsamen Apostolats der Laien (*Laienräte*) empfahl das Konzil zur Beratung des jeweiligen Ortsbischofs Seelsorgeräte (*Pastoralräte*) auf Diözesanebene: »Es ist sehr zu wünschen, daß in jeder Diözese ein besonderer Seelsorgerat eingerichtet wird, dem der Diözesanbischof selbst vorsteht und dem besonders ausgewählte Kleriker, Ordensleute und Laien angehören. Aufgabe dieses Rates wird es sein, alles was die Seelsorgsarbeit betrifft, zu untersuchen, zu beraten und daraus praktische Folgerungen zu ziehen.«[9]

Ferner wünschte das Konzil, daß in jeder Diözese ein Rat der Priester (*Priesterrat*) eingerichtet werde: »Sie (die Bischöfe) sollen sie (die Priester) gern anhören, ja, sie um Rat fragen und mit ihnen besprechen, was die Erfordernisse der Seelsorge und das Wohl der Diözese betrifft. Um dies erfolgreich durchzuführen, solle ein Kreis oder Rat der Priester, die das Presbyterium repräsentieren, den heutigen Umständen und Bedürfnissen angepaßt, geschaffen werden, wobei Form und Normen noch durch das Gesetz zu bestimmen sind. Dieser Rat kann den Bischof in der Leitung der Diözese mit seinen Vorschlägen wirksam unterstützen.«[10]

II. Die nachkonziliare Entwicklung

Der Mitverantwortung der Laien auf allen Ebenen (Pfarrei, Dekanat, Bistum, Landes- und Bundesebene) in geordneten Strukturen hat die Gemeinsame Synode der Bistümer in der damaligen Bundesrepublik Deutschland (»Würzburger Synode«) ein eigenes Dokument »Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche«[11] gewidmet. Schon der gewichtige Titel (meist wird der Beschluß verkürzt mit »Mitverantwortung« oder »Räte und Verbände« zitiert) zeigt, daß die Synode mit diesem Beschluß ein Kernanliegen des II. Vatikanischen Konzils aufgreifen wollte. Die Verkürzung der Zitierweise ist nicht ungefährlich, weil sie die Mitverantwortung auf Mitglieder von Gremien oder Verbänden verengt, während der Beschluß gerade betont, daß alle zur Mitverantwortung verpflichtet sind (Teil I. 1.4).

Nachdem der Beschluß der Würzburger Synode über die pastoralen Strukturen[12] die territorialen kirchlichen Strukturen im Blick auf soziale Strukturen in *drei Ebenen* gliedert, wobei er auf der unteren Ebene Pfarrei und Pfarrverband, auf der mittleren Ebene Dekanat und Region, auf der oberen Ebene die Diözese und den überdiözesanen Bereich im jeweiligen Bundesland und in der Bundesrepublik im Auge hat, jeweils also gewissermaßen etwas »hügelige« Ebenen, hat die Würzburger Synode im Beschluß »Mitverantwortung« jeweils Gremien der Mitverantwortung auf jeder dieser Ebenen vorgesehen.

Nach der Bischofssynode von 1987 zum Thema »Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil« hat Papst Johannes Paul II. die Vorschläge (*propositiones*) der Bischofssynode in seinem nachsynodalen Lehrschreiben *Christifideles laici* aufgegriffen, an manchen Stellen sogar wörtlich übernommen. Er zitiert und interpretiert wesentliche Konzilsaussagen über die Stellung des Laien und konkretisiert sie im Hinblick auf die Situation im Jahr 1987.

Dieser Text ist in seiner Tiefe weithin noch nicht ausgeschöpft, geschweige denn überall in lebendige Praxis umgesetzt. Die vorurteilsfreie Lektüre mit offenem und zur Tat bereitem Herzen wäre hierfür ein wichtiger Schritt.

Zu einer Änderung der Rätestrukturen in Deutschland bot dieses Lehrschreiben keinen Anlaß, weil bereits die Würzburger Synode insoweit die Konzilstexte umgesetzt hatte und insoweit nirgends ein Gegensatz zu sehen war.

1. Die Entwicklung auf der Pfarrebene

In Deutschland und Österreich bestanden damals schon in vielen Pfarrgemeinden sogenannte Pfarrausschüsse, in denen die Katholische Aktion und auf Ortsebene organisierte Verbände sich gemeinsam mit dem Pfarrer um das Leben in der Gemeinde kümmerten.

Der Appell des Konzils fiel daher dort auf vorbereiteten Boden. Schon bald verwandelten sich bestehende Pfarrausschüsse in Pfarrgemeinderäte. Auf Bistumsebene wurden entsprechende Pfarrgemeinderats-Satzungen und Wahlordnungen erarbeitet und vom Bischof in Kraft gesetzt. Dabei ging man ganz selbstverständlich von der Gestalt eines Laienrates aus, der zwar dem Pfarrer auch in pastoralen Fragen beratend zur Seite steht, im übrigen aber auf der Gemeindeebene das gemeinsame originäre Laienapostolat verkörpert und insoweit nicht nur auf Beratung beschränkt ist.

Bezüglich der Pfarrebene hat die Würzburger Synode für jede Pfarrgemeinde einen Pfarrgemeinderat verpflichtend vorgeschrieben, der zugleich das Gremium ist, das auf der Diözesanebene dem Pastoralrat (*Christus Dominus* Nr. 27) entspricht, wie auch der Laienrat nach Nr. 26 Laiendekret des Konzils Es erschien der Synode nicht opportun, in der Gemeinde insoweit zwei getrennte Gremien zu schaffen, in denen dann weithin dieselben Personen dieselben Themen erörtern. Es besteht aber kein Zweifel, daß die Synode – betrachtet man den Aufgabenkatalog der Pfarrgemeinderäte (Teil III. 1.2) – das Schwergewicht im Charakter als Laienrat gesehen hat. Dem entspricht auch die Soll-Bestimmung der Würzburger Synode, daß der Pfarrer möglichst nicht den Vorsitz im Pfarrgemeinderat haben soll.

Im Pfarrverband, den der Beschluß »Pastorale Strukturen« als Zusammenschluß rechtlich selbständig bleibender Pfarrgemeinden beschreibt, besteht die Pfarrverbandskonferenz, der alle im unmittelbaren pastoralen Dienst innerhalb des Pfarrverbandes stehenden Priester und Laien und die Vorsitzenden der Pfarrgemeinderäte oder andere von den Pfarrgemeinderäten zu delegierende Mitglieder angehören. Sie soll die pastorale Arbeit im Pfarrverband unter dem Vorsitz des Pfarrers planen, der den Pfarrverband leitet.

Im CIC 1983 ist in can. 536 ein Pfarrpastoralrat (*consilium pastorale*) erwähnt (obwohl Pastoralräte vom Konzil jedenfalls nur ausdrücklich auf Diözesanebene gewünscht waren), »dem der Pfarrer vorsteht«; in ihm »sollen Gläubige zusammen mit denen, die kraft ihres Amtes an der pfarrlichen Seelsorge Anteil haben, zur Förderung der Seelsorgstätigkeit mithelfen«. Ausdrücklich wird festgestellt, daß der Pastoralrat nur beratendes Stimmrecht (*votum consultivum*) hat.

Im deutschen Sprachraum wurden jedoch – soweit ersichtlich – nirgends Pfarrpastoralräte eingerichtet. Vorübergehend entstand nach Inkrafttreten des CIC/1983 eine innerkirchliche Diskussion darüber, ob nicht die Bestimmung in nahezu allen Pfarrgemeinderatssatzungen, daß ein Laie Vorsitzender des Pfarrgemeinderats sein muß oder zumindest sein soll, gegen can. 536 CIC verstoße und der jeweilige Pfarrer Vorsitzender sein müsse. Diese Debatte, die auf manche ehrenamtliche Pfarrgemeinderatsvorsitzende demotivierend bis diskriminierend wirken konnte, wurde aber erfreulich rasch durch intensive Gespräche zwischen den Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz und den Mitgliedern des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in der »Gemeinsamen Konferenz« und einer Abklärung mit den zuständigen römischen Stellen dahin geklärt, daß der deutsche Pfarrgemeinderat, auch in der Form und Gestalt, die er durch die Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in Würzburg erhalten hatte, in erster Linie der Laienrat auf Gemeindeebene ist. Soweit er satzungsgemäß zugleich auch Aufgaben eines (nicht vorhandenen) Pastoralrats wahrnimmt und insoweit den Pfarrer in pastoralen Aufgaben berät, ist die besondere Leitungsverantwortung des Pfarrers durch dessen satzungsgemäß festgelegtes Vetorecht in pastoralen Fragen besser gesichert, als dies durch den formalen Vorsitz geschehen könnte.

Die Pfarrgemeinderäte leisten heute in den meisten Pfarreien einen unverzichtbaren Dienst in der Mitverantwortung und Mitgestaltung des Gemeindelebens. Die Frauen und Männer, die dorthin gewählt sind, bilden in der Regel das innere Rückgrat der Gemeinde; sie bringen ihre Lebenserfahrung aus Ehe, Familie und Beruf ein, stehen vielen Gemeindegliedern als Ansprechpartner zur Verfügung und befassen sich oft besonders intensiv in Sachausschüssen des Pfarrgemeinderats mit bestimmten Aufgaben (z.B. Mitarbeit in der Sakramentenvorbereitung, Liturgie und Gottesdienstgestaltung für bestimmte Gruppen, wie Kinder, Jugendliche oder Senioren, Öffentlichkeitsarbeit, Schöpfung und Umwelt, Ökumene, Jugend, Entwicklung und Frieden). Sie brauchen allerdings das Vertrauen des Pfarrers und über ihren Kreis hinaus viele engagierte Mitarbeiter in der Gemeinde, der sie dienen. Oft sind solche Mitarbeiter im übrigen für begrenzte Aufgaben auf Zeit eher zu gewinnen als für eine Mitgliedschaft in einem Gremium.

Mit den Pfarrgemeinderäten ist es oft so wie mit den Orden: Solange sie da sind und gut arbeiten, nimmt man innerkirchlich wenig Notiz davon. Wenn sie mangels Personal nicht mehr alle Aufgaben wahrnehmen können, beginnt das große Klagen. Sie haben gewissermaßen die Aufgaben des Rückgrats: Aufrechtes Stehen und Gehen ermöglichen, Raum zum Atmen geben, schwere Lasten tragen helfen. Die Mitglieder haben

in der Regel inzwischen auch ein gesundes Selbstwertgefühl entwickelt. Wo der Pfarrer die Initiativen des Pfarrgemeinderats fördert, vertrauensvoll mit dem Vorsitzenden und den übrigen Mitgliedern zusammenarbeitet, wird er in seinem Amt auch vom Pfarrgemeinderat mitgetragen. Eine solche Atmosphäre des gegenseitigen Vertrauens ist ein großer Segen für die ganze Gemeinde.[13]

In der zunehmenden Zahl von Pfarrgemeinden in Deutschland, die wegen des Priestermangels keinen eigenen Pfarrer mehr am Ort haben, sondern im Rahmen einer Pfarrverbandes von einem anderen Priester mitbetreut werden (oft nur noch am Sonntag bei der Eucharistiefeier, und auch da nicht mehr an jedem Sonntag), wächst dem Pfarrgemeinderat eine besondere Verantwortung für das Leben der Gemeinden zu.

Auf der Pfarreiebene gibt es gelegentlich Unsicherheiten und Verstimmungen deshalb, weil der Pfarrgemeinderat »nur beratende« Funktionen habe und zu wenig an Entscheidungen beteiligt werde. Dem liegen in der Regel Mißverständnisse bezüglich der Aufgabenverteilung im Pfarrgemeinderat und bezüglich der Bedeutung des »Rates« in der Kirche zugrunde.

Die oben dargelegte Natur des deutschen Pfarrgemeinderats (Laienrat, der zugleich auch Aufgaben eines Pastoralrats der Pfarrei wahrzunehmen hat) führt folgerichtig zu der Aussage der Würzburger Synode[14], daß der Pfarrgemeinderat »je nach Sachbereichen und unter Beachtung diözesaner Regelungen beratend oder beschließend mitzuwirken« hat. Das Wort »beschließend« meint hier nicht den formalen Vorgang der Willensbildung als Beschluß, sondern die eigenverantwortliche, grundsätzlich bindende Entscheidung in den ureigenen Laienbereichen, wo der Pfarrer nur aufgrund der durch sein Amt gegebenen pastoralen Verantwortung und unter Angabe von Gründen widersprechen kann[15], mit der Folge, daß in dieser Sitzung eine Beschlußfassung nicht möglich ist. Kann dann keine Einigung erzielt werden, soll eine Schiedsstelle angerufen werden. Beschlüsse, die der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre oder dem allgemeinen oder diözesanen Kirchenrecht widersprechen, können, wie die Syode in diesem Zusammenhang klarstellt, ohnehin nicht gefaßt werden.

Das Wort »beratend« betrifft die Sachbereiche, in denen die besondere pastorale Leitungsaufgabe des Pfarrers berührt ist Hier darf »Rat« aber nicht mit Unverbindlichkeit gleichgesetzt werden.

In Canon 127 CIC/1983 ist ausdrücklich von der Bedeutung des Rates die Rede. Dort heißt es in § 2 Nr. 2: »Wenn (sc. im Recht) der Rat gefordert wird, ist die Handlung eines Oberen rechtsunwirksam, der diese Personen nicht anhört; obgleich der Obere keineswegs verpflichtet ist, sich ihrer, wenn auch übereinstimmenden Stellungnahme anzuschlie-

ßen, darf er dennoch ohne einen seinem Ermessen nach überwiegenden Grund von deren Stellungnahme, vor allem von einer übereinstimmenden, nicht abweichen.«

Wenn in § 3 dieses Canon gesagt wird, daß alle, deren Rat erforderlich ist, verpflichtet sind, »ihre Meinung aufrichtig vorzutragen«, so bedeutet dies zugleich, daß ihre aufrichtige Meinung vom Amtsträger auch ernst genommen und ernsthaft in Erwägung gezogen werden muß, wie dies etwa unser deutsches verfassungsrechtliches Gebot des rechtlichen Gehörs (Art. 103 Abs. 1 GG) vorschreibt.

Der Rat ist daher nicht ein unverbindliches Gerede, kein bedeutungsloses Redenlassen. Ein intensives und aufrichtiges Gespräch, in dem einer den anderen ernst nimmt, erweitert den Gesichtskreis und fördert die spätere Umsetzung der Entscheidung durch viele, die sie mittragen und nicht nur als »von oben« verordnet empfinden, ganz wesentlich.[16] Der ernstgenommene, offen und gerne gegebene, wo notwendig auch kritische Rat ist ein äußerst wirksames Mittel der Mitwirkung aller am Auftrag der Kirche. Das verantwortete freie Wort zu riskieren ohne Ängstlichkeit, dadurch »in Ungnade zu fallen«, ist dabei so wichtig wie die Geduld, das freie Wort in Ruhe anzuhören, ohne »ungnädig« zu werden. Auch das Konzil empfiehlt in der Kirchenkonstitution Nr. 37 ausdrücklich den Hirten, den klugen Rat der Laien gerne anzunehmen.

Auch wo der Dialog zunächst scheitert und Konflikte zunächst andauern, müßte es neben der Entwicklung einer christlich geprägten »Streitkultur«, die nicht »etikettiert« oder ausgrenzt, auch Einrichtungen zur Schlichtung und zum Rechtsschutz im Sinne eines geordneten Streitverfahrens geben. Insofern sind aber die von der Würzburger Synode als Modell entwickelten und mit großer Mehrheit als Votum nach Rom beschlossenen Schiedsstellen und kirchlichen Verwaltungsgerichte (Beschluß Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung – KVGO)[17] – bisher nicht verwirklicht, auch wenn es in manchen Bistümern (z.B. im Erzbistum Bamberg) eine Schiedsordnung gibt, die sich bereits bewährt hat.[18]

Auffallend ist, daß zunehmend Frauen in den Pfarrgemeinden eine führende Rolle übernommen haben, ganz wie das Konzil dies gewünscht hat.[19] So erfreulich dies ist, könnte dies auch einen bedenklichen Rückzug der Männer aus dieser Aufgabe signalisieren, wie er etwa in der Beteiligung an der Firmvorbereitung in vielen Gemeinden bereits beklagt wird.

2. Die Entwicklung auf der Dekanatsebene

Auf der Ebene des Dekanats hatte die Würzburger Synode einen Pastoralrat und einen davon unterschiedenen Dekanatsrat der Katholiken vorgesehen. Soweit ersichtlich, bestehen aber in Deutschland nirgends Dekanatspastoralräte, während es wohl überall Laienräte auf Dekanatsebene (Dekanatsrat), oft auch zusammengeschlossen auf der Ebene größerer Städte (Katholikenrat der Stadt N.N.) gibt.

Die Dekanatsräte haben sich als Treffpunkt der Pfarrgemeinderäte und Zwischenglied zwischen Pfarrei und Diözesanebene bewährt. Sie führen gewissermaßen am runden Tisch Erfahrungen aus den Gemeinden zusammen, fungieren als Ideenbörse und bilden eine Art Dekanatsbewußtsein. Vielerorts sind die Dekanatsräte besonders erfolgreich in der Bildungsarbeit tätig. Auch in der Fortbildung von Mitgliedern der Pfarrgemeinderäte und den in ihren Sachausschüssen tätigen Frauen und Männern leisten sie viel.

Im gesellschaftspolitischen Raum werden sie allerdings nur dort wirksam, wo sie infolge der kommunalen Gebietsgliederung ein entsprechendes politisches Gegenüber haben und dort für ihre Anliegen Gesprächspartner finden. Häufig fällt jedoch die kirchliche Raumordnung nicht mit der kommunalen Gliederung zusammen, oft aus gutem Grund, weil pastorale Notwendigkeiten die Großräumigkeit heutiger kommunaler Einheiten für den kirchlichen Bereich als unangemessen erscheinen lassen. In manchen Bistümern (z.B. im Erzbistum München und Freising) bilden dann mehrere Dekanatsräte, deren Dekanate gebietsmäßig mit einen Landkreis übereinstimmen, für diesen Aufgabenbereich einen Kreiskatholikenrat. Der Bischof bestellt hierfür einen Landkreisdekan. Vor allem im Bereich von Großstädten ist die staatliche Raumordnung aber häufig so unorganisch, daß diese Lösung versagt. Dort übernehmen nicht selten Stadtkatholikenräte (bestehend aus den Vertretern der Dekanatsräte und Verbandsvertretern) der Stadtregierung gegenüber die Aufgaben der Dekanatsräte.

3. Die Entwicklung auf der Bistumsebene

Auf der Ebene des Bistums ordnete die Würzburger Synode neben dem Priesterrat einen Diözesanpastoralrat nach *Christus Dominus* Nr. 27 und einen Diözesanrat der Katholiken nach Laiendekret Nr. 26 an.

Eigentlich müßte es in allen deutschen Bistümern entsprechend den Beschlüssen des Konzils und der Würzburger Synode neben dem kirchenrechtlich vorgeschriebenen Priesterrat einen Katholikenrat (Diöze-

sanrat) geben und einen Diözesanpastoralrat (Seelsorgerat), in dem Priesterrat, Diözesanrat, Ordensleute und andere vom Bischof berufene Mitglieder den Bischof gemeinsam beraten. Dies ist aber nicht der Fall. Manche Diözesen haben einen Pastoralrat und daneben eine Diözesanversammlung, manche einen Pastoralrat und einen Diözesanrat, manche nur einen Diözesanrat, in einer Diözese (Limburg) gibt es eine Synodalverfassung, in der der Sache nach beide Institutionen integriert sind.

Abgesehen davon, daß die Diözesanräte ein wichtiges Basiselement des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sind, haben sie auch in den Bistümern, in denen sie bestehen, erhebliches Gewicht. Sie befassen sich mit pastoral brennenden Fragen und gesellschaftspolitischen Problemen, gestalten Diözesansynoden und Pastoralforen mit, tragen wichtige kirchliche und ethische Anliegen in die Öffentlichkeit, initiieren soziale Einrichtungen und fördern die kirchliche Bildungsarbeit. In ihren Sachausschüssen arbeiten oft sehr kompetente Berater mit.

Die Verunsicherung der herkömmlichen katholischen Verbände durch die Akzentuierung der neuen Räte unmittelbar nach dem Konzil ist längst überwunden. Die meisten Verbände haben nach wie vor ein reges Eigenleben und beträchtliche Mitgliederzahlen. Ihre Vertreter arbeiten – wie die Satzungen es vorsehen – selbstbewußt im Diözesanrat mit den Vertretern der Dekanatsräte zusammen.

Zwischen dem Diözesanrats-Vorstand und dem Bischof herrscht in aller Regel ein enges Vertrauensverhältnis, das es verbietet, bei Meinungsverschiedenheiten – wie sie naturgemäß unvermeidbar sind – an die kirchliche oder allgemeine Öffentlichkeit zu gehen. Dies führt bei Außenstehenden gelegentlich zu dem Trugschluß, die Vorstände der Diözesanräte seien in innerkirchlichen Fragen »zu brav« und angepaßt, zu »harmoniebedürftig«, was immer das im einzelnen heißen mag.

Das zurückliegende »KirchenVolksBegehren« in Deutschland, das unter etwas anderen Voraussetzungen durchgeführt wurde als in Österreich, hat deshalb die Diözesanräte, insbesondere deren Vorstände, in eine erhebliche Zwickmühle gebracht: Einerseits wissen sie sich ihrer eigenen Basis nahe und halten in ihrer Mehrheit manche Forderung des »KirchenVolksBegehrens« – unabhängig von der dortigen Einzelformulierung und Wortwahl – im Kern für berechtigt. Andererseits stehen sie mit dem Bischof und der Diözesanleitung gerade auch wegen solcher Fragen in einem mehr oder weniger intensiven Dialog. Unterstützen sie das »KirchenVolksBegehren«, schädigen sie das Gesprächsklima mit der Diözesanleitung, unterstützen sie es nicht, verlieren sie einen Teil ihrer Basis, d.h. das Vertrauen eines großen Teils der Leute, die sie gewählt haben.

Dies erklärt die Unentschlossenheit und die recht unterschiedlichen,

gelegentlich auffällig gewundenen Erklärungen mancher Diözesanräte zu diesem Vorgang.

Zurecht müssen viele Mitglieder kirchlicher Gremien das »KirchenVolksBegehren« auch als eine verunsichernde Anfrage an ihre Wirksamkeit und ihr Selbstverständnis ansehen. Müßte sich eine solche Bewegung nicht eigentlich in den gewählten Gremien statt neben ihnen ereignen? Hat der lange Dialog seit den Zeiten des Konzils und der Würzburger Synode (für Jüngere in der Kirche ohnehin schon Geschichte) so wenig Vorzeigbares erbracht, daß die Ungeduld gegenüber dem empfundenen »Problemstau« in der Kirche berechtigt erscheint?

Es wird sich rasch zeigen, daß eine Weiterbehandlung der von immerhin rund 1,4 Millionen deutschen Katholiken (davon sehr vielen aus den Kernschichten der Gemeinden) unterzeichneten Anliegen des »KirchenVolksBegehrens« wohl nur mit den bestehenden gewählten Gremien, also auch den Diözesanräten und Diözesanpastoralräten sinnvoll möglich ist. Das Außerordentliche, Ungewöhnliche wird auf dem Weg der Normalität weiterbehandelt werden müssen, soll nicht nur eine zusätzliche Frustration eines großen Teils engagierter Kirchenglieder dabei herauskommen.

Die Wirksamkeit der Diözesanpastoralräte hängt naturgemäß sehr stark davon ab, in wieweit sich der jeweilige Bischof in der Leitung der ihm anvertrauten Diözese vom Pastoralrat beraten lassen will. Davon aber hängt wieder ab, wer bereit ist, sich in ein solches Gremium wählen zu lassen. Ist es aber erst personell »ausgedünnt«, kann der Bischof auch wenig kompetente Beratung erwarten. Sucht der Bischof den Rat des Pastoralrats und nimmt ihn ernst, wird er auch kompetent und geduldig beraten werden. So kann er sich die Lebenserfahrung aus den verschiedensten Berufen zunutze machen und »in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer und besser urteilen«, wie das Konzil sagt[20], das überhaupt meint: »Aus dem vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten kann man viel gutes für die Kirche erwarten.«[21]

In *Christifideles laici* Nr. 25 hat der Papst die Laien ausdrücklich aufgefordert, ihre Mitarbeit nicht auf die engen Grenzen ihrer Pfarrei oder ihres Bistums zu beschränken, sondern sie auf den zwischenpfarrlichen, interdiözesanen, nationalen und internationalen Bereich auszudehnen. Dabei hat er die Bitte der Synode um die Förderung der Errichtung von Diözesanpastoralräten aufgegriffen, die man den Verhältnissen und Bedürfnissen entsprechend einschalten soll. Auf Diözesanebene sei diese die wichtigste Form der Mitarbeit und des Dialogs sowie der gemeinsamen Urteilsbildung. Die Mitwirkung der Laien in diesen Räten könne die Möglichkeiten der Konsultation erweitern, sowie das Prinzip der Mitwirkung – »die in einzelnen Fällen auch Mitentscheidung ist – auf breiterer Basis und intensiver zur Anwendung kommen lassen.«

Der Papst sieht die Einschränkung des Kirchenrechts von der »nur beratenden« Funktion des Diözesanpastoralrats also keineswegs eng.

4. Entwicklung auf der Länderebene

Die Würzburger Synode hatte empfohlen: »Die Katholikenräte eines Landes sollen zur Erfüllung gemeinsamer Aufgaben zusammenarbeiten.«[22] In den meisten Bundesländern gibt es aber nur eine mehr oder weniger informelle Zusammenarbeit, etwa zwischen den Diözesanräten »Mitte/Südwest«. In Bayern besteht – schon aus den Zeiten der Katholischen Aktion kommend – das »Landeskomitee der Katholiken in Bayern«, das nach seinem Statut gesellschaftspolitische Anliegen der Katholiken in Bayern vertritt und die Bayerische Bischofskonferenz berät. In ihm arbeiten die Diözesanräte der sieben bayerischen Diözesen und die Katholischen Verbände auf Landesebene zusammen. So hat sich das Landeskomitee der Katholiken in Bayern z.B. 1994 mit der Bedeutung der Medien und 1995 mit den Problemen der Arbeitslosigkeit befaßt und hierzu jeweils konkrete Vorschläge und Maßnahmen beschlossen. Nach dem umstrittenen »Schulkreuzbeschluß« des Bundesverfassungsgerichts hat es in München eine große Kundgebung für den Verbleib der Kreuze in den Bayerischen Grundschulen veranstaltet, die ein sehr großes Medienecho im In- und Ausland gefunden hat.

5. Entwicklung auf der Bundesebene

Auf der Bundesebene hat sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, das zwar das von den Deutschen Bischöfen anerkannte Organ des Laienapostolats gemäß Nr. 26 des Laiendekrets ist, aber weder ein »Bundeskatholikenrat« noch ein »Bundespastoralrat«, 1995 ein neues Statut gegeben, das neben den Vertretern der Diözesanräte und der herkömmlichen katholischen Verbände den Zugang auch Vertretern geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen öffnet.

Kernaufgabe des ZdK ist – wie schon seit 1848 – die Veranstaltung der Katholikentage, aber auch die Formulierung und Vertretung von christlich-ethischen politischen Positionen in der Gesellschaft und gegenüber den politisch Verantwortlichen. Besondere Anliegen sind dem ZdK dabei vor allem Ehe und Familie, der Schutz des Lebens in allen seinen Phasen, die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, die Beteiligung von Arbeitnehmern am Produktivvermögen, die Einigung Europas, Entwicklung und Frieden in der einen Welt, eine menschenwürdige Behandlung

von Ausländern und Flüchtlingen, die Aussöhnung mit Polen und nicht zuletzt die christlich-jüdische Zusammenarbeit.

In jüngerer Zeit ist dem ZdK verstärkt die Rolle zugefallen, auch zu innerkirchlich brisanten Fragen als Organ der katholischen organisierten Laien deutlicher Position zu beziehen. Dies zeigt etwa der Beschluß des ZdK zur Ehelosigkeit katholischer Priester[23], aber auch das Dokument »Dialog statt Dialogverweigerung. Wie Miteinander umgehen in der Kirche«[24], das in der Öffentlichkeit ein ungewöhnlich großes Echo gehabt hat und noch hat.

Das »KirchenVolksBegehren« stellt das ZdK im übrigen vor ganz ähnliche Probleme, wie sie oben bei den Diözesanräten dargestellt sind.

Auf der Bundesebene wünschte die Würzburger Synode die Erlaubnis, alle zehn Jahre eine weitere Gemeinsame Synode durchführen zu können und zugleich beschloß sie eine »Gemeinsame Konferenz« aus (derzeit) 15 Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz und 15 Mitgliedern des Zentralkomitees der deutschen Katholiken mit der Aufgabe, »kirchliche Aufgaben auf überdiözesaner Ebene in der Bundesrepublik Deutschland, die sich dem Leitungsamt (vertreten durch die Deutsche Bischofskonferenz) und den freien Initiativen (vertreten durch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken) gemeinsam stellen«, zu beraten. Dazu gehört die Aufgabe, die Entwicklung in Kirche und Gesellschaft, auch im übernationalen Bereich, zu beobachten, Anregungen zu notwendigen Maßnahmen zu geben und die Fortentwicklung zu verfolgen. Insbesondere hat die Gemeinsame Konferenz die Fragen zu beraten, die die Weiterführung der von der Gemeinsamen Synode eingeleiteten Entwicklung in der Durchführung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils betreffen.

Ferner hat sie die Aufgabe, wechselseitig über Arbeitsvorhaben der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sowie über deren Durchführung zu unterrichten und Schwerpunkte für die Aufstellung des überdiözesanen Haushalts zu beraten.[25]

Die Gemeinsame Konferenz aus ZdK und Deutscher Bischofskonferenz hat sich – aufs Ganze gesehen – bewährt, auch wenn bisher seine Chancen, gemeinsame Verantwortung bei voller Selbständigkeit der beiden Mitgliedsgremien auch tatsächlich gemeinsam wahrzunehmen, keineswegs voll genutzt worden sind. Als besonders geglückt kann die gemeinsame Veröffentlichung der Stellungnahmen beider Mitgliedsgremien zu den *Lineamenta* der Bischofssynode 1987 über die Laien gelten. Besonders wichtig war auch die stets enge Abstimmung der Haltung zu den gesetzlichen Regelungen bezüglich der Abtreibung und zur Frage der kirchlichen Schwangerenberatung.

Auch die jeweiligen Berichte der Vorsitzenden beider Mitgliedsgremien über Vorgänge und Arbeitsvorhaben waren regelmäßig von hohem Wert, auch wenn sie nicht unmittelbar in gemeinsames oder abgestimmtes Tun einmündeten.

6. Die übernationale Ebene

Auf europäischer Ebene besteht als Zusammenschluß der Nationalkomitees der Katholiken das »Europäische Forum der Nationalen Laienkomitees« (*Forum Europeen des Comites Nationaux des Laics*), das im Zweijahresrythmus Studienversammlungen zu ausgewählten Themen und Statutenversammlungen bezüglich der Regularien veranstaltet. Die einzelnen Nationalkomitees sind sehr verschieden verfaßt. Manche ähneln dem ZdK (ganz gleich wie dieses ist keines struktuiert), z.B. der »Katholische Laienrat Österreichs«, der »Conselho Nacional de Movimentos e Obras« in Portugal, das »Foro de Laicos« in Spanien, die »Consulta Nationale della Aggregazioni Laicali« in Italien, die »Irish Commission for the Laity« in Irland, das »National Council for the lay Associations« in England und Wales, das »Schweizerische Koordinationskomitee Katholischer Laien« und der »Rat der katholischen Laien von Slowenien«. Andere sind Unterkommissionen der entsprechenden Bischofskonferenz, wieder andere gleichen eher einem nationalen Pastoralrat, oder die Delegationen werden unmittelbar von den Bischöfen entsandt. Auch ist der soziale und kirchliche Hintergrund von Delegationen aus Diasporaregionen (wie etwa den skandinavischen Ländern) ein völlig anderer als solcher aus überwiegend katholischen Ländern (wie etwa Spanien, Portugal, Italien oder Polen). In dieser Vielfalt liegt eine große Chance der gegenseitigen Bereicherung. Demgemäß besteht das Schwergewicht der Arbeit des Europäischen Forums zurecht in der Ausgestaltung als Plattform für Begegnung und Austausch, weniger in der konkreten Beschlußfassung. Zugleich liegt darin aber auch eine gewisse – derzeit wohl noch unvermeidbare – Schwäche, weil gegenüber dem erstarkenden und zunehmend geeinten politischen Europa eine einheitliche, starke und deshalb beachtete Stimme der katholischen europäischen Laien weithin fehlt. Gerade jetzt, wo um eine Art Europäische Verfassung mit weitreichenden Folgen gerungen wird und wo in Fragen der Gen-Manipulation in Europa gefährliche Wege beschritten werden, fehlt eine solche Stimme der europäischen Katholiken leider weithin.

Ein katholisches »Maastricht I«, d. h. eine stärkere Union der organisierten katholischen Laien auf der Ebene der sich demnächst noch erweiternden Europäischen Union steht dringend an.

Weltkirchlich ist der römische Laienrat, wie er nach dem Konzil geschaffen worden war, inzwischen in einen Rat für die Laien umbenannt worden. Er wird also offenbar weniger als ein Organ der Laien auf Weltebene zur Beratung des Papstes und der römischen Kurie gesehen, sondern eher als eine Stelle der römischen Kurie, um Einfluß auf die Laien und deren Arbeit auf Weltebene zu nehmen. Während der Bischofssynode 1987 über die Laien wurden zwar zahlreiche kompetente Laien aus aller Welt als »auditores« beigezogen. Eine Entsendung dieser *auditores* durch die entsprechenden Gremien wurde jedoch trotz zahlreicher entsprechender Bitten nicht realisiert.

III. Gemeinsame Problemfelder

In allen Räten auf den verschiedenen Ebenen ergeben sich einige gemeinsame Problemfelder, in denen die Suche nach gesicherten Wegen noch nicht abgeschlossen ist. Man nennt das intern gerne die »Fragen nach dem Selbstverständnis«.

1. Läßt sich die Kirche »demokratisieren«?

Man nennt die Laienräte oft das demokratische Element in der Kirche. Sieht man näher zu, stimmt dies nur recht eingeschränkt. Zwar sind die Mitglieder gewählt und haben daher ein demokratisch legitimiertes Mandat. Sie debattieren nach Geschäftsordnungen, die weithin parlamentarischen Gepflogenheiten entsprechen und stimmen auch entsprechend ab. Gleichwohl sind sie keine Parlamente im demokratischen Sinn. Dazu fehlen ihnen die elementaren demokratisch-parlamentarischen Entscheidungskompetenzen: Sie haben kein Haushaltsrecht (von der besonderen staatskirchenrechtlich begründeten Ausnahme in der Diözese Rottenburg-Stuttgart abgesehen), kein Gesetzgebungsrecht (dieses liegt beim Ortsbischof) und keine Kontrollrechte über die Amtsführung in der kirchlichen Verwaltung. Soweit es nicht den (durch die engen finanziellen Spielräume stark eingeschränkten) Bereich eigener Initiativen betrifft, haben sie gegenwärtig praktisch nur Beratungsrechte.

Schon seit den Zeiten der Würzburger Synode wird daher immer wieder der Ruf nach weitergehenden Befugnissen und einer »Demokratisierung der Kirche« laut, zuletzt im »Demokratieförderplan« des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend.

Soweit die Forderung nach »Demokratisierung« der Kirche undifferenziert als »Schlagwort« (im vollen Wortsinn) verwendet und etwa gar

noch unmittelbar aus dem Begriff des »Volkes Gottes« abgeleitet wird, schadet sie einer Emanzipation der Laien oft sehr, weil es sogleich eine verständliche Abwehrhaltung beim kirchlichen Amt auslöst, das hierarchische Wesen der Kirche sei gefährdet.

Demokratie heißt ja – herkömmlich verstanden –, daß alle Souveränität vom Volk ausgeht und das Parlament von ihm seine Macht ableitet. Das Volk Gottes ist aber gerade nicht souverän. Das Volk Gottes hat einen Souverän, nämlich seinen gekreuzigten und auferstandenen lebendigen Herrn. Unter ihm sind alle Schwestern und Brüder, nicht Herren und Mägde oder Knechte. Das Wort vom »Hirten« trifft genau genommen nur auf Gott zu. Nur ihm gegenüber sind wir Schafe. Dieses Bild zeigt aber auch, daß am anderen Pol das Wort von der »Hierarchie« der Gefahr unterliegt, als Herrschaft mißverstanden zu werden nach Art einer absolutistischen Monarchie.

Die Absage an eine mißverstandene allumfassende Demokratie in der Kirche bedeutet aber nicht, daß demokratische Spielregeln in der Kirche nicht verstärkt zur Meinungsbildung und Willensbildung verwendet werden könnten. Auch das Konklave wählt den Papst geheim nach dem Mehrheitsprinzip, Konzilien stimmen über Vorlagen und Änderungsanträge mit Mehrheit ab.

Daß die Glaubenswahrheiten (*depositum fidei*) und das Sittengesetz nicht der Abstimmung nach Mehrheitsverhältnissen unterworfen werden können, liegt auf der Hand. Das steht aber einer effektiveren Mitentscheidung (Partizipation), die logische Voraussetzung von mehr Mitverantwortung ist, nicht entgegen. Denn auch nach dem deutschen Grundgesetz steht vieles nicht zur Disposition der Mehrheit: z.B. die Menschenwürde, die Demokratie, der Rechtsstaat und der Föderalismus (Art. 79 III, Art 1 und 20 GG). Würde man dies auch für die Kirche analog zum Ausgangspunkt nehmen und anstelle dieser Werte die authentisch gelehrte Glaubens- und Sittenlehre als unabstimmbar setzen, würde sich ein großer Spielraum für eine erweiterte Mitentscheidung der Laienräte ergeben. Das volle Haushaltsrecht oder eine maßgebende Mitwirkung an der Wahl und Besetzung kirchlicher Führungsämter oder die Mitentscheidung, in welcher Weise Inhalte der Glaubenlehre heute besser vermittelt werden müßten, könnten durchaus von Laienräten wahrgenommen werden, ohne die hierarchische Struktur der Kirche in Frage zu stellen.

Das Wesen der Kirche würde dadurch nicht angetastet, da die Kompetenz des Amtes dabei nicht in Zweifel gezogen wird, argumentativ und verbindlich den unabstimmbaren Bereich zu bestimmen (Kompetenzkompetenz). Das vom Papst approbierte Statut der Würzburger Synode[26] könnte dafür ein Modell sein: Solange die Deutsche Bischofs-

konferenz der Beschlußfassung nicht unter Angabe von Gründen der Glaubens- und Sittenlehre widersprach, oder im Einzelfall vor der Beschlußfassung erklärte, Anordnungen werde die bischöfliche Gesetzgebung versagt, hatte diese Synode das Recht, durch ihre Beschlüsse partikulares Kirchenrecht zu schaffen.[27]

Den Bereich des bei der kirchlichen Willensbildung Unabstimmbaren erkennt im übrigen auch der »Demokratieförderplan« des BDKJ ausdrücklich an.

2. Innerkirchliche oder gesellschaftspolitische Orientierung?

In den Konzilstexten begegnet uns immer wieder das Wortpaar »*in Kirche und Welt*«[28], wenn von der Aufgabe der Laien gesprochen wird.

Heilsdienst (Aufbau der Kirche durch Verkündigung, Glaubenszeugnis und Sakramente) und Weltdienst (Verchristlichung der weltlichen Verhältnisse) – wie im kirchlichen Jargon die eine Sendung der ganzen Kirche gerne zerteilt wird, sei es in Akzente oder in Reviere – gehören untrennbar zusammen. Sie eignen sich nicht zu einer »sauberen« Abgrenzung von Zuständigkeiten von Amtsträgern und Laien.

Die Deutschen Bischöfe haben das in Ziffer 1.2 der Stellungnahme zu den *Lineamenta* zur Bischofssynode 1987 sehr anschaulich formuliert: Der Weltcharakter der Laien (*indoles saecularis*) dürfe nicht dahin vereinfacht werden, das »Geschäft« des Laien sei die gläubige Gestaltung der Welt, das »Geschäft« der geweihten Amtsträger sei der Aufbau der Kirche. Die Laien müßten ihr Apostolat auch in der Kirche ausüben und zum Aufbau des Leibes Christi tätig werden.

Sehr eindringlich betonen sie: »Im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes, im gegenseitigen Empfangen des Glaubensverständnisses, das der Hl. Geist in den Gläubigen wirkt, in der gemeinschaftlichen Bezeugung und Weitergabe des Glaubens, im Miteinander der Liturgischen Feier, in gemeinsamer Diakonie und gläubiger Mitverantwortung: Überall steht die gemeinsam empfangene Gabe und Aufgabe vor allem – noch so bedeutsamen – Unterscheidenden.«[29]

Wenn Papst Johannes Paul II. in *Christifideles laici* im Anschluß an Kirchenkonstitution Nr. 31 den besonderen *Weltcharakter der Laien* betont[30] und in Übereinstimmung mit der Bischofssynode davor warnt, daß sich Laien zu sehr mit innerkirchlichen Fragen und Aufgaben befassen und darüber ihren Dienst in der Welt vernachlässigen[31], spricht er nur etwas aus, was in der Tat eine ständige Versuchung ist. So hat etwa auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken mit dem Arbeitspapier seiner Kommission 8 vom 1. Oktober 1981 »Mehr Weltverantwor-

tung in der christlichen Gemeinde«[32] nachdrücklich vor dieser Entwicklung gewarnt – soweit ersichtlich ohne durchgreifenden Erfolg.

Mit seiner Warnung vor einem Rückzug der Laien aus der Weltverantwortung drängt der Papst aber die Laien keineswegs aus der innerkirchlichen Mitverantwortung, wie ihm einige Kritiker voreilig vorgeworfen haben. Liest man den Text von *Christifideles laici* im Ganzen, findet man genug Stellen, an denen die Laien zu einer intensiven Beratung in innerkirchlichen Fragen aufgerufen und Pfarrpastoralräte[33] und Diözesanpastoralräte[34] dringend empfohlen werden. Die Teilhabe der Laien – Frauen und Männer – am Verkündigungsauftrag, an der Gestaltung der Liturgie, an pastoralen Planungen wird im Anschluß an Nr. 30 der Kirchenkonstitution als unverzichtbar herausgestellt.

Heilsdienst und Weltdienst des Laien gehören für Papst Johannes Paul II. so untrennbar zusammen wie für das Konzil. Sein berechtigtes Anliegen ist nur, dabei die Gewichte nicht einseitig auf das Innerkirchliche verrutschen zu lassen zu Lasten einer für die Gesellschaft und die Kirche gleichermaßen verhängnisvollen »Weltflucht« der Laien.

3. Wachsende innere Pluralität

Die politischen Überzeugungen und die binnenkirchlichen Vorstellungen innerhalb der Gremien sind ungleich pluraler geworden als noch vor zehn Jahren. Das stellt die Gremien vor verstärkte Integrationsaufgaben und führt, sofern ein echter ernsthafter Dialog nicht zustandekommt, zu lähmenden Polarisierungen. Manchmal ist die Versöhnung der scheinbar unversöhnlichen Standpunkte schier unmöglich. Mancher weint – sei es auch nur unbewußt – den »guten alten Zeiten« selbstverständlicher Geschlossenheit nach, während ein anderer neu Hinzugekommener zunächst vieles wie »betoniert« empfindet. Der Kampf um Zustimmung und Balance zwischen Offenheit und Vielfalt auf der einen und zugleich Profil und Identität auf der anderen Seite kostet viel Zeit und Kraft. Eine schließlich im redlichen Dialog gewonnene Einmütigkeit stärkt aber die Glaubwürdigkeit erheblich. Wer die Gremien von außen kritisiert, seien es Medien oder Bischöfe, sollte diese Problematik, die ja eigentlich auch in Redaktions- und Bischofskonferenzen nicht gänzlich unbekannt sein dürfte, der Gerechtigkeit halber nicht übersehen.

Auch das Konzil rechnete damit und hielt es für legitim, daß Christen bei gleicher Gewissenhaftigkeit in einer konkreten Frage, deren Lösung nicht zweifelsfrei und unmittelbar dem Evangelium entnommen werden kann, zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen können. In solchen Situationen darf keine Seite das kirchliche Amt für sich einspannen und

dem anderen das Christsein bestreiten. Vielmehr ist gerade dann der »*aufrichtige Dialog*« und die gemeinsame Beachtung des gemeinen Wohls besonders gefordert.[35]

4. Das Verhältnis von Aktion und Spiritualität

Die Laienräte, die ja auch Weggemeinschaften des Glaubens sein sollten und zugleich riesige Aufgabenfelder vor sich sehen, geraten immer wieder aufs neue in die Gefahr übertriebener Betriebsamkeit und spiritueller Auszehrung.

Die Frage nach einer »richtigen, vielleicht sogar spezifischen Laienspiritualität« in den Gremien stellt sich immer wieder aufs Neue. Sie drängt nach Beantwortung, weil sonst das vielfältige Tun nicht mehr durchsichtig ist auf das gemeinsame Fundament und schon bald wie der Aktionismus eines beliebigen Vereins erscheinen kann.

Das Konzil sagt, daß »alle zur Heiligkeit berufen«[36] sind, eine wahrhaft radikale Forderung, die den meisten Laien eher quer zu ihrer Mentalität liegen dürfte: Engagement in der Kirche, gewiß, aber ein »Heiliger« werden? Eher nein! Vielleicht kommt das daher, daß wir uns unter Heiligen nur ganz herausragende, offiziell heiliggesprochene Frauen und Männer vorzustellen gewohnt sind, ohnehin wenige von ihnen »gewöhnliche Laien«, meist Ordensgründerinnen, Missionare oder Bischöfe, Gegenstand der Verehrung mit Statue und Altarbild, irgendwie dem wirklichen Leben entrückt in eine unerreichbare und zugleich fast etwas langweilig wirkende Vollkommenheit.

Von dieser verengten Sicht der »offiziellen Heiligkeit« und manchen verzeichnenden Verehrungsformen muß man sich ein Stück lösen, wenn man die provozierende Aussage des Konzils verstehen will. »Heilig« ist alles, was zu Gott gehört, also auch die Menschen, die sich bewußt in Kirche und Welt in seinen Dienst stellen, bereit, nach ihren mehr oder weniger bescheidenen Kräften seine Boten und Zeugen zu sein, sich von seinem Geist leiten zu lassen. Der Aufruf des Konzils zur Heiligkeit meint daher, daß sich jeder und jede – unabhängig von ihrer jeweiligen Veranlagung zur Frömmigkeit – immer wieder aufs neue auf Gott hinbewegen, auf ihn hören, zu ihm beten soll. Die *Spiritualität der Laien* ist dabei naturgemäß nicht einfach eine Kopie priesterlicher oder mönchischer Spiritualität – so sehr vieles daraus auch für Laien fruchtbar ist. Für den Laien, der stärker der Welt in Familie, Beruf und sozialem Umfeld zugewandt ist[37], stellt sich die Frage, »wes Geistes Kind« er ist, *im Alltag*, im Tagesgeschäft, nicht nur, wenn er die Kirche besucht, in der Bibel liest oder betet. Die deutschen Bischöfe haben das in ihrer Stel-

lungnahme zu den *Lineamenta* für die Bischofssynode 1987 die »Sensibilität der Glaubenden für die Gegenwart Gottes in der konkreten Weltwirklichkeit« genannt und dazu ausgeführt: »Gott in allen Dingen zu finden, bezieht sich nicht nur auf den Bereich der vorgegebenen Schöpfung, sondern auch auf den der geschehenen Geschichte ... so ist es heute für den Laien eine spirituell vordringliche Aufgabe, sensibel zu werden für die Transparenz allen Geschehens in der Welt auf Gott und sein Wirken hin. Selbst ihre Sünden- und Todesgestalt kann dem Glaubenden durchsichtig werden für den Gott, der in seinem Sohn sich alles zu eigen gemacht hat, um alles zu erlösen. Nicht zuletzt ist Gott in den Menschen zugegen, welche die Sünden- und Todesgestalt der Welt in besonderer Weise erfahren (vgl. Mt 25).« Entscheidend sei, »sich nicht mit der Oberfläche des Weltgeschehens zu begnügen.«[38]

Der Weg zur Heiligkeit des Laien ist also in besonderer Weise der interessierte Blick in das Gesicht des Mitmenschen, in dem ihm Gott begegnet und ihn zum Hören, Teilen, Begleiten, Trösten, Verstehen und Helfen herausfordert. Und das kann sich zu jeder Zeit, an jedem Ort und in jeder Situation ereignen.

Darin liegt zugleich ein entscheidend wichtiger Beitrag der Laien zur Heiligung der Kirche. Gott will auch in seinen Geschöpfen erkannt, anerkannt und geliebt werden. Gott selbst ist aller Anbetung würdig, weil er so ist, wie er ist. Vielleicht ist es die Wurzel vieler gegenwärtiger Schwierigkeiten in der Kirche, daß zu wenig Anbetung geschieht, so viele der Getauften und Gefirmten in den Knien steif geworden sind, sich vor Gott nicht mehr so klein machen mögen, wie sie tatsächlich vor ihm sind, sich nicht mehr bücken wollen. Würden sie dies tun, würde sich die grundsätzliche Perspektive verschieben, auch Kleines wieder wichtiger werden, »Basisnähe« in einer ganz neuen Weise erfahren werden.

Allerdings sind nicht nur Laien und ihre Gremien von der »Spiritualitäts-Arthrose«[39] gefährdet, sondern wohl alle Glieder der Kirche.

Anmerkungen

1 Vgl. etwa Kirchenkonstitution Nr. 9 und Nr. 33; Laiendekret Nr. 2 und Nr. 3; Pastoralkonstitution Nr. 92.

2 Dort Ziffer 1.2; vgl. auch Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz, 1985, S. 292f.

3 Laiendekret Nr. 3; vgl. auch Kirchenkonstitution Nr. 33.

4 Kirchenkonstitution Nr. 31; vgl. auch Laiendekret Nr. 2, Pastoralkonstitution Nr. 43.

5 Laiendekret Nr. 18.

6 Laiendekret Nr. 10.

7 Laiendekret Nr. 19.
8 Laiendekret Nr. 26.
9 Dekret *Christus Dominus* Nr. 27. Der CIC/1983 enthält hierzu in can. 511ff. entsprechende Vorschriften.
10 Priesterdekret Nr. 7. Die erwähnten gesetzlichen Bestimmungen finden sich in can. 495ff. CIC/1983. In can 495 § 1 CIC wird der Priesterrat zwingend vorgeschrieben und »gleichsam Senat des Bischofs« genannt.
11 Offizielle Gesamtausgabe. Freiburg 1976, S. 651ff., mit Einführung von W. Pötter, S. 637ff.
12 Ebd., S. 688ff., mit Einführung von Ph. Boonen, S. 679.
13 Kirchenkonstitution Nr. 37.
14 Beschluß »Mitverantwortung«, Teil III. 1.2.
15 Ebd., Teil III. 1.12.
16 Vgl. auch Erwachsenenkatechismus, a.a.O., S. 300.
17 Gesamtausgabe der Synodenbeschlüsse, a.a.O., S. 734ff.
18 Vgl. W. Bayerlein, in: A. Schavan (Hrsg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Kevelaer 1994, S. 150ff.
19 Laiendekret Nr. 9.
20 Vgl. Kirchenkonstitution Nr. 37.
21 Ebd.
22 Beschluß »Mitverantwortung«, Teil III. 3.4.8.
23 Kirchenkonstitution Nr. 37.
24 Diskussionsbeitrag der Kommission 8 »Pastorale Grundfragen« des ZdK (5. Oktober 1991); mit Impulsen verschiedener Autoren zu dem Text auch als Taschenbuch erschienen (Kevelaer 1994).
25 Beschluß »Mitverantwortung«, Teil IV. 3.2.
26 In der Offiziellen Gesamtausgabe, a.a.O., S. 856ff.; Päpstliche Approbation dort S. 861f.
27 Art. 13 Abs. 3 und 4 des Statuts.
28 Laiendekret 2, 3 und 9.
29 Stellungnahme der deutschen Bischöfe zu den *Lineamenta* der Bischofssynode 1987, Ziffer 1.1.
30 *Christifideles laici* Nr. 15.
31 Ebd., Nr. 2.
32 ZdK, Berichte und Dokumente, Heft 47, S. 3ff.
33 *Christifideles laici* Nr. 27.
34 Ebd., Nr. 25.
35 Pastoralkonstitution Nr. 43.
36 Kirchenkonstitution Nr. 32.
37 Laiendekret Nr. 2.
38 Vgl. Stellungnahme der deutschen Bischöfe zu den *Lineamenta* der Bischofssynode, a.a.O., Ziffer 3.3.
39 *Arthrosis deformans*: degenerative Gelenkerkrankung; entsteht vorwiegend aus einem Mißverhältnis von Beanspruchung und Beschaffenheit einzelner Gelenkteile.

Dieter Kraus · Tübingen

Kirche und Demokratie im schweizerischen Staatskirchenrecht

Zum Verhältnis kanonischer und kantonaler Prinzipien in der römisch-katholischen Kirchenorganisation der Schweiz

I. Einleitung

Von den zahlreichen Aspekten der römisch-katholischen Haltung zur Demokratie soll im folgenden die Frage nach der Verwirklichung »demokratischer« Mitwirkungsmöglichkeiten des Kirchenvolks in der Schweizer Kirche zur Sprache kommen, und zwar aus einer staatsrechtlichen Perspektive heraus, genauer der des schweizerischen Staatskirchenrechts. Selbst wenn es nämlich keine Schwierigkeiten zu bereiten scheint, von den Begriffen Demokratie und Hierarchie ersteren dem schweizerischen Staatswesen und letzteren der römisch-katholischen Kirche zuzuordnen, ist es eine davon zu unterscheidende Thematik, welchen Platz die schweizerischen Kirchgemeinden und Kantonalkirchen, die vielfach als »zwischen Staat und Kirche« angesiedelt beschrieben werden[1], in diesem Schema einnehmen.

II. Demokratie versus Hierarchie?

Staatliche Demokratie wird gemeinhin in ein Gegensatzverhältnis zu kirchlicher Hierarchie gebracht: Während in einer demokratischen Staatsordnung die Entscheidungen vom Volk (»von unten«) ausgehen, wird eine hierarchisch verfaßte Kirche von ihren Bischöfen oder anderen Führungsgremien (»von oben«) geleitet. Diese Haltung gilt in besonderer Weise für ein Land wie die Schweiz, in dem direktdemokratische Entscheidungsverfahren das Volk viel unmittelbarer an der staatlichen

Dieter Kraus, *1962 in München geboren, studierte Rechtswissenschaften in München, Genf, Tübingen und Edinburgh. Promotion 1991; seit 1994 arbeitet er am Lehrstuhl für Öffentliches Recht und Kirchenrecht in Tübingen.*

Willensbildung beteiligen, als dies in stärker repräsentativ ausgestalteten Verfassungsordnungen geschieht. Von daher erstaunt es nicht, daß gegenüber solcher Art von demokratischer Selbstbestimmung jegliche Form der Fremdbestimmung, auch durch kirchliche Jurisdiktion, auf Mißtrauen stößt, und sich dieses Mißtrauen u. a. in staatskirchenrechtlichen Bestimmungen, die gewisse demokratische Mindeststandards für die kirchliche Organisation im Gebiet der Schweiz vorschreiben, Ausdruck verschafft.

Indes ist Hierarchie ein vielschichtiger Begriff, der nicht mit einbahnstraßenartig verlaufenden Befehlswegen gleichgesetzt werden darf. Mehrstufige hierarchische Strukturen sind geprägt durch die Situation der mittleren Stufen, die dortige Gleichzeitigkeit von Herrschen und Dienen und die sich daraus ergebende Ambivalenz des Verhaltens ihrer Funktionsträger.[2] Zudem hat sich im Bereich des kanonischen Rechts eine beachtliche Zahl von Mitwirkungsformen der Kirchenglieder entwickelt, wenngleich die Laienbeteiligung meist nur konsultativen Charakter besitzt und die Letztentscheidung beim Bischof verbleibt.[3] Hinzu tritt, daß sich auch unter dem Aspekt des Verständnisses von Hierarchie als einer heiligen Ordnung, die in ihrer Vorgegebenheit verpflichtend ist für die Gegenwart, Verbindungslinien zu demokratischen Staatsordnungen ziehen lassen. Denn auch in demokratischen Staatsordnungen gibt es Bereiche, die der souveränen und damit letztlich beliebigen Gestaltung seitens des Volkes und/oder seiner Repräsentanten entzogen sind. So besteht in der Rechtswissenschaft weitgehend Einigkeit darüber, daß die staatlichen Grundrechte, soweit sie menschenrechtlichen Gehalt haben, der staatlichen Rechtsordnung vorgegeben und zur näheren positiv-rechtlichen Ausformung aufgegeben sind. Die Wertschätzung der Grund- und Menschenrechte erweist sich ferner darin, daß sie als für eine freiheitliche und rechtsstaatliche Ordnung unentbehrlich akzeptiert und in dieser Funktion von den Verfassungsgerichten immer wieder aktualisiert werden.[4]

III. Römisch-katholische Kirchenorganisation in der Schweiz

1. Föderale Vielfalt und Kirchgemeindeprinzip

In der Schweiz gehört wie in anderen föderal gestalteten Verfassungsordnungen das Staatskirchenrecht grundsätzlich zum Kompetenzbereich der Kantone. Die kantonale Gestaltungsfreiheit ist dabei durch einige normhierarchisch übergeordnete Vorgaben des Bundesrechts begrenzt. Dazu zählt insbesondere das Grundrecht der Religionsfreiheit, das im ganzen

Gebiet der Eidgenossenschaft Beachtung verlangt. Innerhalb des so gezogenen Rahmens finden sich in den sechsundzwanzig (Halb-)Kantonen die verschiedenartigsten Variationen der institutionellen Zuordnung von Staat und Kirche(n). Während die Kantone Genf und Neuchâtel ein Trennungsregime verwirklicht haben, freilich aus sehr unterschiedlichen Motiven, sind die römisch-katholische und die evangelisch-reformierte Kirche in den meisten anderen Kantonen öffentlich-rechtlich anerkannt; teilweise wurde die öffentlich-rechtliche Anerkennung auch auf die christkatholische Kirche und/oder die Israelitische Religionsgemeinschaft erstreckt, etwa in Basel-Stadt, Fribourg und Schaffhausen. Im Waadtland ist die reformierte Kirche insofern sehr staatsnah organisiert, als daß sie keine eigene Rechtspersönlichkeit besitzt; in St. Gallen sieht die Kantonsverfassung je einen katholischen und evangelischen »Konfessionsteil« vor. Zusammengenommen bietet das schweizerische Staatskirchenrecht damit eine Art Mikrokosmos fast aller Zuordnungen von Staat und Kirche, unter Vermeidung von Extremlösungen.

Ungeachtet dieser föderalen Vielfalt lassen sich aber auch Gemeinsamkeiten erkennen, hauptsächlich im Bereich der Kirchgemeindeorganisation. Die Kantonalkirchen gliedern sich in der Regel in Kirchgemeinden, bauen auf ihnen auf, setzen sie voraus. Die Kirchgemeinden sind Körperschaften des öffentlichen Rechts; als solche leben sie (äußerlich) nach dem öffentlichen Recht ihres Kantons. Sie gehören dem kantonalen Staatsaufbau zu, jedoch nicht in dem Sinne, daß sie der Kantonsorganisation wie eine unselbständige Anstalt eingegliedert wären, sondern dergestalt, daß sie Spezialgemeinden bilden, die das kantonale Staatsrecht gleich den anderen (Einwohner-, Bürger-, Schul-)Gemeinden mit öffentlich-rechtlicher Selbständigkeit ausgestattet hat und die es an der kommunalrechtlichen Eigenart jener Gebietskörperschaften grundsätzlich teilnehmen läßt. Dieses Kirchgemeindeprinzip ist damit ein staatsrechtliches, überkonfessionelles Prinzip, das wegen seiner historischen Wurzeln und seiner rechtlichen Form spezifisch schweizerisch ist und sich dadurch von den staatskirchenrechtlichen Verhältnissen der Nachbarländer in charakteristischer Weise unterscheidet.[5]

2. *Dualistische Struktur kanonischer und kantonaler Kirchenorganisation*

Bezeichnend für die staatskirchenrechtliche Organisation der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz ist die Ausgestaltung der öffentlich-rechtlichen Anerkennung. Allgemein gesprochen, gibt es zwei Möglichkeiten, einer Kirche öffentlich-rechtliche Handlungsformen zu gewäh-

ren. Zum einen können die Kantone der betreffenden Kirche *als solcher* öffentlich-rechtliche Persönlichkeit im staatlichen Recht verleihen. Zum anderen ist denkbar, *neben* die betreffende Kirche staatskirchenrechtliche Körperschaften auf kommunaler und/oder kantonaler Ebene zu stellen und (nur) diese öffentlich-rechtlich zu organisieren. Während die erstgenannte, einfachere Alternative dem deutschen Staatskirchenrecht zugrunde liegt, schlägt das schweizerische Staatskirchenrecht bei der staatskirchenrechtlichen Organisation der römisch-katholischen Kirche regelmäßig letzteren Weg ein. So werden den kanonischen Pfarreien kantonale Kirchgemeinden zugeordnet, die dann auf Kantonsebene zu Kantonalkirchen zusammengefaßt werden und dort, ggf. gemeinsam mit römisch-katholischen Kantonalkirchen anderer Kantone, den Diözesen gegenüberstehen. Diese Institutionen-Verdoppelung bildet die Grundlage für den sog. Dualismus römisch-katholischer Kirchenorganisation in der Schweiz.

Dementsprechend hat etwa in Zürich die römisch-katholische Kirche bei ihrer öffentlich-rechtlichen Anerkennung im Jahre 1963 nicht als solche den Status als öffentlich-rechtliche Körperschaft erlangt. Im Unterschied zu anderen Kantonen ist die Sprache der Züricher Kantonsverfassung eindeutig: »Staatlich anerkannte Personen des öffentliches Rechts« sind die »römisch-katholische Körperschaft und ihre Kirchgemeinden«[6], d.h. neben der kanonisch verfaßten Kirche stehende, nach kantonalem Staatsrecht konstituierte Körperschaften, die keinen im theologischen Sinne verstandenen »Kirchen«-Charakter besitzen. Demgegenüber heißt es in der Verfassung des Kantons Nidwalden: »Die römisch-katholische Kirche ist Landeskirche.«[7] Ungeachtet dieser verkürzenden Formulierung bezieht sich die kantonalkirchliche Organisation aber nicht auf die römisch-katholische Kirche als solche, sondern auf eine von ihr zu unterscheidende kantonalkirchliche Körperschaft, wie der Vorspruch zur römisch-katholischen Kirchenverfassung deutlich macht: Die Schaffung der Landeskirche erfolgte durch das »katholische Volk von Nidwalden, in der Absicht, der römisch-katholischen Kirche im Kanton Nidwalden eine erspriessliche Tätigkeit zu ermöglichen und die hiefür notwendige öffentliche Verwaltung durch eigene Organe selbständig zu besorgen«. Die Kantonalkirche ist somit nicht Kirche der Nidwaldner Katholiken, sondern die »Organisation der römisch-katholischen Kantonseinwohner«.[8] Ansonsten wäre es auch schwer verständlich, daß durch Urnenabstimmung die Auflösung der Kantonalkirche beschlossen werden kann und der Große Kirchenrat sodann die Liquidation durchführt.[9]

Der Charakter als Koordinations- und Vertretungsorgan vermag darüber hinaus zu erklären, daß viele römisch-katholische Kantonalkirchen stärker verbands- als personalkörperschaftlich organisiert sind. Darin

unterscheiden sie sich in herausragender Weise von den evangelisch-reformierten Landeskirchen, wie sich am Beispiel des Kantons Glarus veranschaulichen läßt. Während es bei den Reformierten heißt: »Die Evangelisch-Reformierte Landeskirche umfasst alle Personen, die einer evangelisch-reformierten Kirchgemeinde des Kantons Glarus angehören«, formulieren die Katholiken: »Der Verband der römisch-katholischen Kirchgemeinden (römisch-katholische Landeskirche) umfasst die römisch-katholischen Kirchgemeinden und damit die römisch-katholische Bevölkerung des Kantons Glarus.«[10] Ähnlich versteht sich in Schaffhausen die »römisch-katholische Landeskirche« als »Vereinigung der römisch-katholischen Kirchgemeinden des Kantons Schaffhausen«.[11] Mancherorts wird dieser Charakter bereits in der Namensgebung angezeigt (etwa »Verband römisch-katholischer Kirchgemeinden des Kantons Appenzell-Außerrhoden« oder »Fédération des paroisses catholiques du canton de Vaud«)[12].

Es geht dem staatskirchenrechtlichen Dualismus somit nicht um eine Verdoppelung der Kirche, sondern um ein *Nebeneinander* von Institutionen und Funktionen, das früher häufig zu einem *Gegeneinander* geriet, heute jedoch meist als ein *Miteinander* gelingt. Voraussetzung ist freilich, daß beide Institutionen in sinnvoller Weise aufeinander bezogen sind. Denn nicht jeweils für sich, sondern zusammen und in wechselseitiger Ergänzung sollen sie die kirchlichen Aufgaben erfüllen. Wünschenswert erscheint somit die gebietsmäßige Übereinstimmung insbesondere von Pfarrei und Kirchgemeinde (oder ggf. die Zuordnung mehrerer Pfarreien zu einer Kirchgemeinde ohne Überschneidungen mit anderen Kirchgemeinden). Darüber hinaus bedarf es der Festlegung der jeweiligen Tätigkeitsfelder. Bei dieser im einzelnen schwierigen und kirchenpolitisch umstrittenen Abgrenzung orientieren sich die kantonalen staatskirchenrechtlichen Vorschriften meist an dogmatischen Erwägungen, aber auch an historischen Erfahrungen und praktischen Notwendigkeiten: In der Pfarrei ist der Ort für alle Aufgaben, die nach katholischem Verständnis im Kirchenbegriff einbeschlossen sind; die Kirchgemeinde nimmt diejenigen Angelegenheiten wahr, für die es der Pfarrei an der staatlichen Rechtspersönlichkeit ermangelt oder die nur im öffentlichen Recht möglich sind. Zudem kann sie alte Mitwirkungsrechte des Gemeindevolkes ausüben (Pfarrwahl) oder in neue Aufgaben hineinwachsen (etwa durch die Zusammenlegung von kanonischen Pfarreiräten und Kirchgemeinderäten). Vermögensrechtliche und verwaltungstechnische Tätigkeiten bilden daher stets den Schwerpunkt kirchgemeindlicher und kantonalkirchlicher Tätigkeit (Bereitstellung materieller Mittel in Form von Geldern oder Gebäuden, dazu die Kirchensteuererhebung); die Kirchgemeinden bzw. die Kantonalkirchen

sind ferner Anstellungskörperschaften der kirchlichen Mitarbeiter, während der Bischof ggf. die Amtseinsetzung vornimmt. Insgesamt gesehen sollen Kirchgemeinden und Kantonalkirchen »im Rahmen der kirchlichen Ordnung die äusseren, d. h. finanziellen und personellen Voraussetzungen für die Entfaltung des kirchlichen Lebens schaffen«, wie es oftmals so oder ähnlich in ihren Grundordnungen heißt.[13]

Als Kehrseite der eben beschriebenen »dienenden« Funktion weisen die staatskirchenrechtlichen Körperschaften jedoch auch ein Potential antikurialer Fremdbestimmung auf. Die Rechtslage hinsichtlich der Kirchenfinanzen bietet dafür umfangreiches Anschauungsmaterial. Zwar stehen die kirchlichen Einnahmen dank der volkskirchenartig geordneten kantonalen Mitgliedschaftsregelungen in Verbindung mit dem Steuererhebungsrecht auf einer breiten und festen Grundlage. Jedoch befinden sich die so aufgebrachten Gelder in der Hand nicht des Bischofs, sondern in der Verfügungsmacht von Kirchgemeinden und Kantonalkirchen, die auch im übrigen vielfach Träger des Kirchenvermögens und aufgrund ihrer staatsrechtlichen Eigenart der bischöflichen Einflußnahme weitgehend entzogen sind.[14]

Diese Spannungen lassen sich abmildern, freilich – die Beibehaltung des Dualismus vorausgesetzt – letztlich nicht auflösen. So kann die Kirchgemeinde an die Pfarrei »angelehnt« werden, indem eine kantonalkirchliche Rechtsvorschrift sie zur Achtung des kanonischen Rechts sowie der staatskirchenrechtlichen Kompetenzabgrenzung verpflichtet, und ähnlich kann für die Kantonalkirchen verfahren werden.[15] Einsitznahme des Ortspfarrers oder anderer bischöflich benannter Personen in kirchgemeindlichen oder kantonalkirchlichen Organen (mit Stimmberechtigung oder nur beratend)[16], Koordination mit und Genehmigung bestimmter kantonalkirchlicher Beschlüsse durch den Ortsbischof können die für eine fruchtbare Zusammenarbeit notwendige Verzahnung von Pfarrei und Kirchgemeinde bzw. von Diözese und Kantonalkirche herbeiführen.[17] Allerdings sichert all dies nicht unbedingt die Übereinstimmung der jeweiligen Interessenlage.

IV. Demokratische Kirche im Kanton

Zu den bedeutsamsten Unterschieden kanonischer und kantonaler Strukturprinzipien bei der römisch-katholischen Kirchenorganisation zählt der demokratische Aufbau von Kirchgemeinde und Kantonalkirche einerseits, die Eingliederung von Pfarrei und Diözese in die hierarchische Struktur der römisch-katholischen Weltkirche andererseits.

1. Textbefund

In vielen Kantonen werden die öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen auf demokratische Grundsätze bei der Kirchenorganisation verpflichtet. So heißt in der 1993 neuergangenen Berner Kantonsverfassung: »Jede Landeskirche bestellt ihre Behörden nach demokratischen Grundsätzen.«[18] Die Urner Kantonsverfassung sagt: »Sie [die Landeskirchen] organisieren sich nach demokratischen Grundsätzen.«[19] Basel-Stadt und Baselland bestimmen, daß Erlaß und Änderung der Kirchenverfassung der Zustimmung der Mehrheit der stimmenden Kirchenglieder bedürfen[20]; im Kanton Jura gilt: die Kirchenverfassung »doit être adoptée par ses membres«.[21]

Diese demokratischen Grundsätze beziehen sich auf Mitwirkungsrechte des Kirchenvolks in Form von Wahl- und Stimmrechten. Wahlrechte betreffen in erster Linie die Bestellung von kirchgemeindlichen und kantonalkirchlichen Amts- und Mandatsträgern (Kirchgemeinderäte, Synodale etc.) sowie ggfs. die Mitwirkung bei der Bestellung des Pfarrers bzw. die Ausübung des Pfarrwahlrechts.[22] Stimmrechte beteiligen das Kirchenvolk an der kirchgemeindlichen und kantonalkirchlichen Willensbildung und Normsetzung. Häufig sind Initiative und Referendum möglich; bei letzterem wird dann vielfach zwischen obligatorischem und fakultativem Referendum unterschieden. Obligatorisches Referendum meint, daß bestimmte Gegenstände (insbesondere Total- und Teilrevisionen der Kirchenverfassung) zwingend den Stimmberechtigten zur Zustimmung vorgelegt werden müssen, während beim fakultativen Referendum nur dann eine Abstimmung stattfindet, wenn ein bestimmtes Quorum von Stimmberechtigten es wünscht; dem fakultativen Referendum unterliegen typischerweise von der Synode beschlossene Gesetze, Kreditbeschlüsse oder sonstige Entscheidungen, die die Synode dem Referendum unterstellt. Die Initiative betrifft Erlaß, Aufhebung oder Abänderung bestimmter Arten von Rechtsakten, und sie kann von einem meist analog dem fakultativen Referendum umschriebenen Quorum von Stimmberechtigten begehrt werden.[23] Im großen und ganzen ähnelt die Rechtslage damit den politischen Rechten der Staatsbürgerinnen und Staatsbürger in Bund und Kantonen.[24]

2. Integrierender oder polarisierender Effekt?

Die schweizerischen Vorstellungen über Demokratie in Kirchgemeinde und Kantonalkirche sind nicht auf bestimmte Landesteile oder auf in bestimmter Weise konfessionell geprägte Kantone beschränkt. Wichtiger

noch erscheint die Feststellung, daß die erwähnten Verfassungsbestimmungen durchweg neuen oder sogar neuesten Datums sind. Sie entstammen somit nicht etwa einer kirchenpolitisch überwundenen Epoche, deren Hinfälligkeit nur noch keinen Niederschlag im positiven Verfassungsrecht gefunden hat. Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, als sei die Forderung nach demokratischen kantonalkirchlichen Strukturen Ausdruck eines über Generationen gewachsenen Demokratieverständnisses, das als gesamtschweizerisches Kultur- und Verfassungsgut nicht nur im staatlichen Recht, sondern auch bei der staatskirchenrechtlichen Organisation der öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften beachtet sein will.[25]

Die Verwirklichung demokratischer Vorstellungen bei der Organisation von Kantonalkirchen und Kirchgemeinden bedeutet die rechtskreisübergreifende Durchführung eines bestimmten gesellschaftlichen Ordnungsmodells. Darüber hinaus kann die Annäherung der Organisationsstrukturen von Staat und Kirche auf dem Gebiet der Schweiz als eine Form der Rechtsangleichung gesehen werden, die zusätzlich zu der mit ihr begrifflich verbundenen vereinheitlichenden Wirkung auch gewisse integrative Funktionen aufweist. Unbeschadet der grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche wird hierdurch eine Verwandtschaft kantonalkirchlicher und kantonalstaatlicher Strukturen erzielt, welche die in dieser Form organisierten Kirchen stärker als andere Religionsgemeinschaften zu einem Stück Schweizer Lebenswelt werden läßt.

Freilich stoßen eben diese integrativen Effekte in katholisch-konservativen Kreisen nicht selten auf Kritik und Ablehnung. Letztendlich handele es sich, so wird eingewandt, um eine Vereinnahmung der Kirche durch den Staat, welche die Freiheit der Kirche verenge und sie in fremde Traditionen einbinde.[26] Interessanterweise sind die Probleme des kanonisch-kantonalen Dualismus hauptsächlich an innerkirchlichen Streitfällen hervorgetreten. Das markanteste Beispiel bilden die Ereignisse seit 1990 um den (auch für Zürich zuständigen) Bischof von Chur: Die kantonalkirchlichen Strukturen Zürichs, die in ihrem modernen Verständnis der römisch-katholischen Kirche die Teilnahme am »weltlichen« Rechtsverkehr ermöglichen sollen (sog. dienende Funktion), »dienten« hier als Plattform für die Wahrnehmung ortskirchlicher Interessen in einer innerkatholischen Auseinandersetzung mit der Diözesanleitung. Die Verfügung über das Kirchensteueraufkommen sowie die Abwesenheit direkter bischöflicher Kontrolle über die Kantonalkirche verliehen der Kantonalkirche dabei eine starke Stellung. Die liberalen Katholiken aus Zürich und anderen Teilen des Bistums sahen sich so in die Lage versetzt, ihren *»Kulturkampf«* gegen die konservative Diözesankurie auch ohne direkte Beteiligung des Staates führen zu können.

Jene Vorgänge mögen den Schluß nahelegen, daß die Teilung der kirchlichen Aufgaben zwischen Pfarrer und Bischof auf der einen und Kirchgemeinde und Kantonalkirche auf der anderen Seite zu einer gewissen Polarisierung im Verhältnis der Beteiligten verleitet. Wenn sich bei strittigen Fragen beide Seiten zur Bekräftigung ihrer jeweiligen Argumentation auf die für sie spezifischen kanonischen bzw. kantonalen Prinzipien berufen, dann erwächst daraus nicht selten eine konträre Betonung hierarchischer bzw. demokratischer Elemente, die Gefahr läuft, das jeweils stärkere Element überzubetonen, wenn nicht gar zu verabsolutieren, obwohl doch, wie oben angesprochen, Demokratie und Hierarchie meist ineinander verschränkt sind.[27] Im Ergebnis führt das die Beteiligten nicht zusammen, sondern bringt sie eher weiter auseinander und droht den staatskirchenrechtlichen Dualismus, wenigstens auf lange Sicht, zu zerstören.

Die Beurteilung des staatskirchenrechtlichen Dualismus hängt somit vor allem davon ab, wie die in Pfarrei und Kirchgemeinde, Diözese und Kantonalkirche bzw. Kirchgemeindeverband tätigen Menschen von den Möglichkeiten Gebrauch machen, die ihnen diese Art der Kirchenorganisation bietet.[28]

V. Schluss

Die Organisation der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz weist eine Reihe von Eigenheiten auf, die dem flüchtigen Auge leicht entgehen, die aber bei eingehender Betrachtung deutlich machen, daß sich im Zuge des beschriebenen Dualismus kanonischer und kantonaler Formen in der römisch-katholischen Kirchenorganisation eine spezifisch schweizerische Form staatskirchenrechtlicher Inkulturation entwickelt hat.

Anmerkungen

1 Vgl. *Zwischen Kirche und Staat. 175 Jahre Katholischer Konfessionsteil des Kantons St. Gallen 1813–1988.* Festschrift, hrsg. v. Katholischen Administrationsrat des Kantons St. Gallen u. redigiert v. W. Vogler. St. Gallen 1988.

2 H. Dombois, Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur. Freiburg/Basel/Wien 1971, S. 16.

3 Dazu D.S. Brewer, Canon 524 and the Systematic Participation of the Laity in the Selection of Pastors, in: *Studia canonica [Revue canadienne de droit canonique]* 29 (1995), S. 481ff.; H. Heinz, Demokratie in der Kirche. Zur Mitverantwortung und Beteiligung aller Getauften, in: *Stimmen der Zeit* 212 (1994), S. 579ff.; W. Aymans, Strukturen der Mit-

verantwortung der Laien, in: AfkKR 159 (1990), S. 368ff.; H. Müller, Kirchliche Communio und Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici, in: AfkKR 159 (1990), S. 117ff.; E. Corecco, Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?, in dieser Zeitschrift 1 (1972), S. 33ff.

4 Siehe als jüngeres religionsrechtliches Beispiel die (umstrittenen) Kruzifixentscheidungen des Schweizerischen Bundesgerichts (BGE 116 [1990] Ia 252 = EuGRZ [Europäische Grundrechte Zeitung] 1991, S. 89ff. in deutscher Übersetzung) und des deutschen Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE 93, 1, Beschluß vom 16. Mai 1995 – 1 BvR 1087/91 = EuGRZ 1995, S. 359ff.).

5 Im einzelnen siehe hierzu und zu den folgenden staatskirchenrechtlichen Ausführungen D. Kraus, Schweizerisches Staatskirchenrecht. Tübingen 1993, passim.

6 Art. 64 Abs. 2 Kantonsverfassung *Zürich* [1869 i. d. F. v. 1963].

7 Art. 34 Abs. 1 Kantonsverfassung *Nidwalden* [1965].

8 Art. 1 röm.-kath. Kirchenverfassung *Nidwalden* [1975].

9 Artt. 14, 72 röm.-kath. Kirchenverfassung *Nidwalden* [1975].

10 Art. 6 ev.-ref. Kirchenverfassung *Glarus* [1989] bzw. Art. 1 röm.-kath. Verbandsverfassung *Glarus* [1989].

11 Art. 3 röm.-kath. Kirchenorganisation *Schaffhausen* [1967].

12 Der Waadtländer Kirchgemeindeverband ist nicht öffentlich-rechtlich verfaßt.

13 Beispielsweise für *Zürich* Artt. 3, 54 röm.-kath. Kirchenordnung [1982].

14 Hierzu aus kurialer Sicht J.M. Bonnemain, Die Schweizer Kantonalkirchen und die Mitverantwortung der Gläubigen bei der Verwaltung des kirchlichen Vermögens, in: Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis iuris canonici diebus 19–24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis. Città del Vaticano 1994, S. 527ff.

15 Beispiele: *Bern*: Art. 2 Abs. 2 röm.-kath. Kirchenverfassung [1981], *Luzern*: § 5 Abs. 2 röm.-kath. Kirchenverfassung [1969], *Nidwalden*: Art. 5 Abs. 1 röm.-kath. Kirchenverfassung [1975]: »In innerkirchlichen Belangen anerkennen Landeskirche und Kirchgemeinden Lehre und Rechtsordnung der römisch-katholischen Kirche«, *Schaffhausen*: Art. 6 röm.-kath. Kirchenorganisation [1967]: »Die römisch-katholische Landeskirche untersteht der für das Gebiet des Kantons Schaffhausen geltenden Diözesanordnung.«

16 So sind in *Basel-Stadt* die röm.-kath. Pfarreigeistlichen von Amts wegen Mitglied der Synode (§ 5 Abs. 1 Nr. 4 röm.-kath. Kirchenverfassung [1973]), im *Jura* wird ein Mitglied des fünfköpfigen Kirchenrates vom Bischof ernannt (Art. 31 Abs. 1 röm.-kath. Constitution ecclésiastique [1979]), in *Graubünden* gehören dem Corpus catholicum als dem obersten kantonalkirchlichen Organ auch zwei vom Bischöflichen Ordinariat Chur bestimmte Delegierte an (Art. 6 röm.-kath. Kirchenverfassung [1959]).

17 So kann in *Fribourg* gemäß Art. 7 Abs. 2 kant. Kirchengesetz [1990] das kantonalkirchliche Organisationsstatut erst nach bischöflicher Genehmigung in Kraft treten.

18 Art. 116 Abs. 2 Kantonsverfassung *Bern* [1993].

19 Art. 8 Abs. 1 Satz 2 Kantonsverfassung *Uri* [1984]; ganz ähnlich im *Aargau* § 110 Abs. 1 Kantonsverfassung [1980].

20 Siehe für *Basel-Stadt* § 19 Abs. 2 Kantonsverfassung [1889 i. d. F. v. 1972] bzw. für *Baselland* § 137 Abs. 2 Kantonsverfassung [1984].

21 Art. 131 Abs. 2 Kantonsverfassung *Jura* [1977].

22 Im einzelnen gibt es viele Varianten und Variationen. Gerade bei der Pfarrwahl sind die Regelungen und Verfahrensweisen sehr unterschiedlich und meist weniger einengend für den Bischof als etliche, sich mehr durch vehemente Kritik als durch fundierte Kenntnisse auszeichnende Äußerungen glauben machen möchten. Häufig wählen die in der Kirchge-

meinde Stimmberechtigten aus einem Dreiervorschlag des Bischofs oder wird in Absprache mit dem Bischof der Kirchgemeinde ein Kandidat zur Wahl vorgeschlagen; siehe die Darstellung bei D. Kraus, Schweizerisches Staatskirchenrecht, a.a.O., S. 383ff.

23 Siehe in den röm.-kath. kantonalkirchlichen Grundordnungen: *Zürich*: Artt. 9ff. Kirchenordnung [1982]; *Bern*: Art. 6 Kirchenverfassung [1981]; *Luzern*: §§ 47ff. Kirchenverfassung [1969]; *Nidwalden*: Artt. 14ff. Kirchenverfassung [1975]; *Glarus*: Artt. 19ff. Verbandsverfassung [1989]; *Basel-Stadt*: § 4 Kirchenverfassung [1973]; *Baselland*: § 21 Kirchenverfassung [1976]; *St. Gallen*: Artt. 12ff. Kirchenverfassung [1979]; *Graubünden*: Artt. 4, 4bis Kirchenverfassung [1959]; *Thurgau*: § 11 Organisationsgesetz [1968]; *Jura*: Artt. 16ff. Constitution ecclésiastique [1979]. – Nicht grundsätzlich anders ist es übrigens in den evang.-reform. Kantonalkirchen.

24 Zu den dortigen Volksrechten siehe U. Häfelin/W. Haller, Schweizerisches Bundesstaatsrecht. Zürich ^{3}1993, Rz. 578ff.

25 Zum schweizerischen Demokratieverständnis und zur Auslegung der diesbezüglichen staatskirchenrechtlichen Verfassungsbestimmungen siehe am *Aargauer* Beispiel K. Eichenberger, Verfassung des Kantons Aargau vom 25. Juni 1980. Textausgabe mit Kommentar. Aarau/Frankfurt a.M./Salzburg 1986, § 1 Rz. 1f., § 110 Rz. 2.

26 Siehe aus der Literatur etwa die Kritik von Eugenio Corecco an der Luzerner Katholischen Landeskirche (Katholische »Landeskirche« im Kanton Luzern. Das Problem der Autonomie und der synodalen Struktur der Kirche, in: AfkKR 139 [1970], S. 3ff., insbes. S. 20ff.; ihm zustimmend L. Gerosa, Die staatskirchenrechtliche Vielfalt in der Schweiz, in: AfkKR 156 [1987], S. 44, 47; abwägend P. Hafner, Staat und Kirche im Kanton Luzern. Historische und rechtliche Grundlagen. Fribourg 1991, S. 299ff., dazu die ablehnende Besprechung v. J. Listl, in: AfkKR 160 [1991], S. 89ff.). Ferner D. Kraus, Schweizerisches Staatskirchenrecht, a.a.O., S. 183f., 411f.

27 Siehe oben Abschnitt II und B. Primetshofer, Demokratische Traditionen in der kirchlichen Rechtsgeschichte, in: *Diakonia* 24 (1993), S. 87ff.

28 Vgl. auch die Berichte im Tagungsband: *Räte in der Kirche zwischen Recht und Alltag*, hrsg. v. L. Carlen. Fribourg 1987, darin insbes. M. Amherd, Kirchliche Räte und staatskirchenrechtliche Organe zwischen Konkurrenz und Kooperation, S. 45ff.

Alexander Lohner · München

Wie Gott zum Lückenbüßer und die Welt zur Maschine wurde

Zum 400. Geburtstag des Philosophen René Descartes

Wer die Descartes-Literatur überblickt, konstatiert, wie sehr das Descartes-Bild in der Geschichtsschreibung und in den Darstellungen der verschiedenen Disziplinen schwankt. Auf der einen Seite als Begründer der neuzeitlichen, bewußtseinsorientierten Philosophie und Kultur überhaupt (vor allem in philosophie- und kulturhistorischen Darstellungen) bezeichnet, wird er andererseits als Vorläufer und Wegbereiter eines mechanistischen Welt- und Naturverständnisses entweder in Anspruch genommen (vor allem in wissenschaftsgeschichtlichen Abhandlungen und in historischen Rückblenden naturwissenschaftlicher Disziplinen) oder angeklagt (vor allem in wissenschafts- und kulturkritischen Darstellungen). Auch die folgende Abhandlung will die facettenreiche und zwiespältige Wirkungsgeschichte des kartesianischen Denkens, d.h. sein Penderieren zwischen Metaphysik, Erkenntniskritik und mechanistischem Weltbild deutlich machen.

1. Descartes' philosophisches Grundanliegen

Der Plan, den Descartes in seinem philosophischen Hauptwerk, dem *Discours de la méthode* (1643) verwirklichen wollte, war, der Philosophie ein Fundament zu geben, das absolut sicher und unanfechtbar ist. Das System der Philosophie sollte so klar, evident und folgerichtig (»more geometrico«) entfaltet werden wie die mathematischen und geometrischen Erkenntnisse und Wahrheiten.

Descartes hatte von Jugend an unter den sich zeigenden Unsicherheiten, Widersprüchen und Uneinigkeiten der angeblichen (philosophischen und religiösen) Wahrheiten gelitten.

»Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wieviel Falsches ich in meiner Jugend als wahr habe gelten lassen und wie zweifelhaft alles ist, was ich

Alexander Lohner, *Jahrgang 1961, Studium der Theologie, Philosophie und Psychologie in München; Promotion (Philosophie) 1989, Promotion (Theologie) 1995.*

hernach drauf aufgebaut, und daß ich daher einmal im Leben alles von Grund auf umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, wenn ich endlich einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften ausmachen wolle.«[1]

Darum wollte Descartes der Philosophie das Fundament verleihen, auf dem sie neu aufgebaut werden konnte. Der Titel des *Discours* sollte daher auch ursprünglich heißen: »Entwurf einer universalen Wissenschaft, die unsern Geist zu seiner höchsten Vollendung bringt«, wie Descartes in einem Brief an Mersenne (vom März 1636) bekennt.[2]

Das neue Fundament, das Descartes der Philosophie zu legen suchte, ist der radikale Zweifel, der zunächst alles in Frage stellt: die Überzeugungen des Alltags, denn diese sind bei allen Kulturen und Völkern verschieden; die Lehren der Philosophen, denn sie widersprechen sich vollkommen, und es gibt nichts, was nicht schon von einem Philosophen behauptet worden wäre; die Erkenntnisse der Sinne, denn es steht fest, daß es Sinnestäuschungen gibt; die Dogmen der Religionen, denn die Vielzahl der Religionen und Konfessionen und ihre sich bekämpfenden Überzeugungen – man bedenke, es ist die Zeit der Religionskriege – belegen die Unsicherheit der religiösen Wahrheiten. Könnte es nicht überhaupt so sein, fragt Descartes, daß ein täuschender Geist und Demiurg – der berühmte Deus Malignus Descartes' – mir die mich umgebende Welt, inklusive meines eigenen Körpers, nur vorgaukelt, daß alles nur das täuschende Spiel von Träumen und Halluzinationen, das Trugspiel eines bösen Geistes ist?

Die Tatsache, daß die menschliche Wahrnehmung nicht immer mit den wirklichen Gegebenheiten übereinstimmt, nimmt Descartes zum Anlaß, Sinneswahrnehmungen grundsätzlich als trügerisch anzusehen und schließt diese für die Erkenntnisgewinnung des »Wahren« aus.

»Alles nämlich, was ich bisher am ehesten für wahr angenommen, habe ich von den Sinnen oder durch Vermittlung der Sinne empfangen. Nun aber bin ich dahinter gekommen, daß diese uns bisweilen täuschen, und es ist ein Gebot der Klugheit, niemals denen ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getäuscht haben.«[3]

Auch die Ununterscheidbarkeit von Traum und Wirklichkeit ist für Descartes ein weiterer Hinweis für die Fragwürdigkeit alles Existierenden in seiner konkreten Ausgestaltung. Außerdem kommt noch erschwerend hinzu, daß er zumindest als Gedankenexperiment die Möglichkeit ins Auge faßt, daß irgendein böser Geist, der zugleich höchst mächtig und verschlagen ist, allen seinen Fleiß daran wendet, ihn zu täuschen.

Das würde letztendlich dazu führen, daß sogar die Mathematik und die Logik nicht mehr standhalten können.

Der Zweifel Descartes' ist, wie man sieht, ein radikaler. Er soll nun zu einer absoluten Wahrheit führen. Wenn man sich auch in allem täuschen kann, so gibt es doch zwei Dinge, die unabweislich und mit letzter Evidenz feststehen: Die Tatsache des Denkens und mein Ich, das denkt. Sollte ich auch dieses Faktum meines Denkens und meines Ichs in Frage stellen, setze ich dadurch wieder einen Denkakt, der meine Existenz als Denkender, als *res cogitans*, beweist: Cogito ergo sum.

»Und indem ich erkannte, daß diese Wahrheit: ›Ich denke, also bin ich‹ so fest und sicher ist, daß die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermögen, so entschied ich, daß ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie, die ich suchte, ansetzen könne.«[4]

Mit dieser neuen, auf dem Fundament des absoluten Zweifels aufgebauten Philosophie, welche den Primat des Subjekts gegenüber dem Objekt, des Inneren gegenüber dem Äußeren, des Bewußtseins gegenüber dem Sein betont, ist Descartes zum Vater der neuzeitlichen Philosophie geworden. Seit Descartes die Möglichkeiten der Erkenntnis in Frage gestellt hat, hörten in der neuzeitlichen Philosophie die Untersuchungen über die Begründung des Wissens nicht mehr auf. Die Erkenntnistheorie verdrängte zunehmend die Metaphysik. Im Kantianismus und Neukantianismus ist Philosophie fast nur noch Erkenntnistheorie. Descartes bereitete den Weg dem Psychologismus und Relativismus der Engländer Hume, Locke und Hobbes, dem Kritizismus Kants und der materialistischen Psychologie – wie wir sehen werden. Für Descartes ist das eigene Ich, der Geist, das Unbezweifelbarste und Sicherste, das zuerst und unmittelbar Gegebene. Descartes findet zwar (über den Gottesgedanken) wieder zur Akzeptation der Außenwelt zurück. Aber ihre Gegebenheit bleibt doch nur eine mittelbar gewisse und evidente.

2. Die Gottesidee in Descartes' System

Doch sehen wir genau: Die Rückgewinnung der Realität der Welt scheint zunächst an der Hypothese vom »Betrüger-Gott« zu scheitern. Um über den Ausgangspunkt der Erkenntnis von der eigenen Existenz als Bewußtseinswesen hinauszukommen, muß Descartes, bevor er weitere Schlußfolgerungen zieht, seine Hypothese des »täuschenden Gottes« beseitigen und stattdessen die Existenz des allmächtigen und allgütigen Gottes zu beweisen suchen. Descartes' Gottesbeweise müssen daher zweierlei leisten. Erstens den Nachweis der Existenz Gottes und zweitens die Wahrhaftigkeit dieses existierenden Gottes.

»Und da ich sicherlich gar keine Veranlassung habe, zu glauben, daß es einen betrügerischen Gott gibt, da ich noch nicht einmal zur Genüge weiß, ob es überhaupt einen Gott gibt, so ist der von dieser Meinung abhängende Grund zum Zweifel in der Tat recht schwach und, sozusagen, metaphysisch. Um aber auch ihn zu heben, muß ich sobald sich nur eine Gelegenheit dazu bietet, untersuchen, ob es einen Gott gibt, und wenn, ob er ein Betrüger sein kann. Denn solange ich das nicht weiß, scheint es nicht, daß ich über irgend etwas anderes jemals völlig gewiß sein kann.«[5]

Bevor Descartes den eigentlichen Gottesbeweis antritt, führt er den Begriff der »Ideen« ein, wobei er zwischen unterschiedlichen Aspekten dieser Ideen unterscheidet. Es gibt nach Descartes' Vorstellungen Ideen, die dem Menschen eingeboren sind, solche, die von außen hinzukommen und wieder andere, die vom Menschen selbst gemacht werden. Das Problem liegt darin, den wahren Ursprung dieser »modi cogitandi« zu erfassen, um ihren Wahrheitsgehalt beurteilen zu können. Descartes ordnet jedem dieser vorgestellten Sachgehalte (*realitas ob-*

jectiva) einen wirklich existierenden Sachverhalt (*realitas formalis*) zu, der mindestens denselben Vollkommenheitsgrad aufweisen muß. Handelt es sich dabei um endliche Sachgehalte, so können die Vorstellungen davon auch von einem endlichen Wesen (Mensch) hervorgerufen sein. Handelt es sich jedoch um einen unendlichen Sachgehalt, so kann die Vorstellung davon nur von einem wirklichen, unendlichen und vollkommenen Wesen stammen, da außer Frage steht, daß nichts, das vollkommener ist, aus etwas entstehen kann, was weniger vollkommen ist.

»Denn ich möchte wohl wissen, wovon sonst die Wirkung ihre Realität hernehmen sollte, als von der Ursache? Und wie könnte die Ursache ihr diese geben, wenn sie sie nicht selbst hätte?«[6]

Da Gott als unendlicher, vollkommener Sachverhalt gedacht wird, so kann die Idee der Unendlichkeit, wie sie Gott zukommt, nur in ihm selbst die Ursache haben.

»Unter dem Namen Gottes verstehe ich eine Substanz, die unendlich, unabhängig, von höchster Einsicht und Macht ist und von der ich selbst geschaffen worden bin, ebenso wie alles andere Existierende, falls es nämlich existiert. Und wahrlich! dies alles ist solcher Art, daß je sorgfältiger ich es erwäge, es umso unmöglicher scheint, daß es von mir selbst hervorgegangen wäre. Man muß daher aus dem Zuvorgesagten schließen, daß Gott notwendig existiert. Denn wenngleich die Idee der Substanz in mir ist, eben darum weil ich selbst eine Substanz bin, so wäre es doch nicht die Idee der unendlichen Substanz, da ich endlich bin, wenn sie nicht von irgendeiner Substanz herrührte, die in Wahrheit unendlich ist.«[7]

Als weiteren Beweisgang führt Descartes die Frage nach der Ursache des Daseins an. »Nun, woher sollte ich mein Dasein haben?« Wäre der Mensch Ursprung seiner selbst, so wäre ihm dies bewußt und er hätte sich außerdem mit aller Vollkommenheit ausgestattet, er wäre schließlich Gott.

»Hätte ich aber mein Dasein von mir, so würde ich nicht zweifeln, keine Wünsche haben, es würde mir überhaupt nicht mangeln; denn ich hätte mir alle Vollkommenheiten gegeben, von denen irgendeine Idee in mir vorhanden ist, und so wäre ich selbst Gott.«[8]

Nachdem Descartes auf diese eindrucksvolle Weise nach seinem Dafürhalten die Existenz Gottes bewiesen hat, geht es im nächsten Schritt darum, die Existenz des »Betrüger-Gottes« auszuschließen. Wenn aber Gott als vollkommen gedacht wird, so stünde dies im Widerspruch zu Täuschung und Betrug.

»Denn erstens erkenne ich, daß er mich unmöglich jemals täuschen kann, denn in aller Täuschung und allem Betrug liegt etwas von Unvollkommenheit. Und möchte es auch scheinen, als ob ›täuschen können‹ ein Zeichen von Scharfsinn oder ein Beweis von Macht sei , so bezeugt doch ›täuschen wollen‹ unzweifelhaft entweder Bosheit oder Schwäche und trifft demnach auf Gott nicht zu.«[9]

Descartes' Gottesbeweise sind gewissermaßen ein Mittel zum Zweck. Es steht die Absicht dahinter, die Gewißheit der Existenz der Welt abzusichern. Gerhard Schmidt kommentiert es so: »Der Gottesbeweis der Meditationen verstößt nicht gegen den von Descartes streng befolgten Grundsatz der Nichteinmischung in theologische Fragen. Der Beweis hat eine ausschließlich philosophische, keine

religiöse Bedeutung. Descartes erweist mit ihm nicht der Theologie einen Dienst, sondern allein seiner Philosophie. Das Dasein Gottes hat negativ gewendet die Bedeutung, die Möglichkeit auszuschließen, daß es jenen mächtigen Betrüger geben könnte, der mich immer täuscht. Positiv verspricht der gütige und wahrheitsliebende Gott, der sich nun dem ›natürlichen Licht‹ offenbaren soll, unseren wohlüberlegten, nicht leichtfertig ausgesprochenen Urteilen das Wahrsein. Bisher ist nur die Wahrheit der Gewißheit Meiner selbst gesichert, nicht die Wahrheit, die sich auf äußere Gegenstände bezieht. Gott ist der Garant und der Inbegriff der gegenständlichen, über das Ich hinausführenden Wahrheiten. Der Gottesbegriff ist eigentlich ein Wahrheitsbegriff.«[10]

Was bleibt, ist nun die Frage, warum Gott, angesichts seiner Güte und Wahrhaftigkeit, den Menschen so geschaffen hat, daß Täuschung und Irrtum überhaupt möglich sind. Irrtum, so führt Descartes aus, ist nicht etwas Geschaffenes, für das Gott zur Verantwortung gezogen werden kann, es handelt sich vielmehr um einen Mangel, dessen Zweck wir aufgrund unserer Fehlbarkeit nicht erkennen können. Außerdem sei die Vollkommenheit der Schöpfung größer, wenn sie auch Unvollkommenes enthalte. Aber der eigentliche Grund für die Möglichkeit sich zu irren besteht darin, daß der freie Wille des Menschen unbegrenzt ist, während unserer Erkenntnisfähigkeit Schranken gesetzt sind. Wenn der Mensch also sein Urteil auf das beschränkt, was er »clare et distincte« (klar und deutlich) mit seinem Verstand erfassen kann, so ist er vor Täuschung sicher.

Die Erkenntnisse der Vernunft sind »clare et distincte«, die Sinneserkenntnis bleibt vage und unsicher.

Als hauptsächliche Mittel der Wahrheitsfindung nennt Descartes in seinen *Regeln zur Leitung des Geistes*, die 1701, ein halbes Jahrhundert nach seine Tode, in Amsterdam erschienen sind, die Intuition und die Deduktion:

»Damit wir aber künftig nicht in den selben Fehler verfallen, werden hier alle Handlungen unseres Verstandes durchmustert, durch die wir ohne jede Furcht, uns zu täuschen, zur Erkenntnis der Dinge kommen können. Wir lassen nur zwei zu: Die Intuition nämlich und die Deduktion. Unter Intuition verstehe ich nicht das schwankende Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung oder das trügerische Urteil der verkehrt verbindenden Einbildungskraft, sondern ein so müheloses und deutlich bestimmtes Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes, daß über das, was wir erkennen, gar kein Zweifel zurückbleibt, oder, was dasselbe ist: Eines reinen und aufmerksamen Geistes unbezweifelbares Begreifen, welches allein dem Lichte der Vernunft entspringt.«[11]

Unter Deduktion versteht Descartes, »was aus etwas anderem sicher Erkanntem mit Notwendigkeit erschlossen wird (...), wofern es nur aus wahren und erkannten Prinzipien durch eine zusammenhängende und nirgendwo unterbrochene Tätigkeit des Denkens, welches das einzelne deutlich in der Intuition sieht, deduziert ist«.[12]

So sehr Descartes' geniales Argument für die Existenz des Absoluten an den Gottesbeweis erinnert, den der Philosoph und Bischof Anselm von Canterbury im 11. Jahrhundert entwickelt hat (Kant wird daher beide Argumente später undifferenziert »ontologischen« Gottesbeweis nennen – und mit Spott und Hohn überziehen) , so sehr muß man sehen, daß es dem französischen Gelehrten

eigentlich nicht wirklich um die Existenz Gottes ging. Der so bewiesene Gott ist für ihn letztlich nur der »Lückenbüßer« für eine an sich ungewiß gewordene Außenwelt bzw. Garant für ihre Erkennbarkeit. Nicht umsonst macht vor allem Pascal Descartes den Vorwurf, Gott nur noch systemimmanent und funktional ins Spiel gebracht und ihn zu einer logischen Größe reduziert zu haben, mit deren Hilfe der Brückenschlag vom denkenden Ich zur Welt bewerkstelligt werden kann.[13] In der Folgezeit ist die neuzeitliche Geistesgeschichte geprägt von Philosophen, in deren Ideensystem Gott zu einer logischen oder metaphysischen Größe, zu einem abstrakten Prinzip der verschiedenen Welterklärungsmodelle reduziert zu werden droht (Spinoza, Hegel, Fichte u.a.) und Denkern, die sich dagegen wehren, daß die Vorstellung eines liebenden und personalen Vatergottes der abstrakten Idee eines absoluten, apersonalen Es Platz macht (Pascal, F.H. Jacobi u.a.). Den Grund für diese Entwicklung sahen letztere Denker darin gegeben, daß unter dem Einfluß und seit Descartes ausschließlich die Spekulation von Verstand und Vernunft als wissenschaftlich zulässiger Zugang zur philosophischen Gottesfrage galt, während der (offenbarungsgebundene) Glaube und das Gefühl (welches – z.B. nach Jacobi oder Schleiermacher – den Weltgrund als personalen Vatergott zu ahnen vermag) als Mittel der philosophischen Gotteserkenntnis weitgehend abgelehnt wurden. Diese Auseinandersetzung kulminierte etwa im sogenannten Spinoza- oder Pantheismus-Streit, einer Debatte, an der sich Männer wie Herder, Goethe, Hamann, Jacobi und Kant beteiligten. Pascals antikartesianisches Bestreben, die Entwicklung umzukehren und den Versuch der rationalistischen Versicherung Gottes durch die Hinwendung zum »Gott Jesu Christi« aufzuheben, scheiterte in der Folge an der Offenbarungskritik der Aufklärung, so wie Jacobis Versuch, die religiöse Erfahrung in die philosophische Gottesspekulation einfließen zu lassen, nicht gegen ihren Rationalismus ankam. Wie Rainer Specht zu demonstrieren vermochte, drangen nach gewisser Verzögerung auch in die katholische Theologie kartesianische Ideen, insbesondere die von der auf dem Zweifelsweg erreichbaren Gewißheit.[14] In Folge dessen ergab sich dann für die intellektuelle Rechtfertigung des Glaubensaktes ein Beweis- oder Rechtfertigungs»notstand«, der sich – vor allem in der Neuscholastik – in die drei klassischen Beweisgänge der auf das Problem der Glaubensbegründung und -vermittlung konzentrierten Fundamentaltheologie (*demonstratio religiosa, demonstratio christiana, demonstratio catholica*) entfalten sollte. Insofern heutige Fundamentaltheologie die alten Kernfragen im Horizont eines – durch ein gewandeltes Rationalitätsverständnis, eine veränderte Wahrnehmung außerchristlicher Religionen und nicht zuletzt durch eine kaum zu übersehende Krise im Selbstverständnis der Kirche – veränderten Fragehorizonts und eines gewandelten Reflexionsniveaus neu zu beantworten sucht, wird in den vorliegenden neueren Entwürfen meist auch ein (in diesem Sinne) antikartesianischer Zug deutlich: Sowohl die Fragen nach dem Verhältnis zwischen Gottesglaube und Rationalität, nach der Bedeutung der Offenbarung in Jesus Christus, als auch nach Grund, Funktion und Gestalt der Kirche, werden heute nicht mehr primär von einem objektiv-rationalen und gleichsam solipsistischen Standpunkt reflektiert, sondern vor dem Horizont existentieller und gesellschaftlicher Erfahrungen beleuchtet.[15]

Dies gilt insbesondere von der Gottesfrage in der (katholischen wie protestantischen) Theologie des 20. Jahrhunderts, welche (etwa von Paul Tillich abgesehen) von Gott weniger im Kontext metaphysischer Reflexionen spricht und nur noch selten Gottes Existenz über kosmo-ontologische Argumente zu »beweisen« trachtet, sondern vielmehr versucht, durch Besinnung auf existentielle Erfahrungen (z.B. R. Bultmann, K. Rahner, H.U. v. Balthasar) und soziale Gegebenheiten (z.B. J.B. Metz, J. Moltmann) einen Verständnisrahmen für die (christliche) Botschaft von Gott abzustecken.[16]

Der bei Descartes letztlich zu einem Wahrheitsbegriff reduzierte Gott wird in seinem System im weiteren entbehrlich: Die Welt funktioniert nämlich – wie wir sehen werden – gleich einem gigantischen Uhrwerk, automatisch und rein mechanisch durch Druck und Stoß ihrer festen und feinstofflichen Bestandteile, denn die Natur vermeidet jedes Vakuum (»horror vacui«). Durch ein Weltbild, das Gott fast überflüssig macht, wurde der radikale Zweifler Descartes auch zum Vater einer in Zukunft weitgehend agnostizistischen, deistischen oder gar atheistischen Philosophie.

3. Descartes' mechanistisches Weltbild und sein Leib-Seele-Dualismus

Zu Descartes' mechanistischem Weltbild war es durch folgende Überlegung gekommen: Da die Erkennbarkeit des (eigenen) Geistes eine unmittelbare und unbezweifelbare, die der Materie aber immer eine nur abgeleitete und unsichere (diffuse) ist, folgert der französische Analytiker aus der Unterschiedlichkeit ihrer Gegebenheitsweisen auch die substantielle Verschiedenheit von Materie und Geist bzw. Leib und Seele. Auf diese Weise reißt Descartes einen Graben auf zwischen dem Geist, der *res cogitans*, und der Dingwelt, der Materie, der *res extensa*.

Mit der Tradition ist Descartes der Meinung, daß wir die Substanz nicht unmittelbar durch sie selbst erkennen, sondern daraus, daß sie das Subjekt spezifischer Tätigkeiten und Träger gewisser Eigenschaften ist. Aus unterschiedlichen Tätigkeiten und Eigenschaften erschließen wir auch unterschiedliche Substanzen bzw. Arten von Substanzen.[17]

Denn anders als Spinoza hält Descartes das materielle Einzelding für je eine Substanz: »Nur war Descartes in seinem Gebrauch des Etiketts ›Substanz‹ liberaler als der Cartesianer Spinoza. Anders als dieser hatte er keine Bedenken, Einzeldinge wie Pflanzen, Tiere, menschliche Körper und Artefakte unter Umständen auch als Substanzen anzusprechen.«[18]

Vor allem aber ist für Descartes die einzelne Seele eine singuläre Substanz: »Was das nicht-materielle Reich des Geistigen oder Mentalen angeht, war Descartes nicht nur liberaler, sondern der Verfechter einer definitiv anderen Position als Spinoza. Denn stets hat er daran festgehalten, daß es eine echte Pluralität geistiger Substanzen gebe: Jede einzelne menschliche Seele sollte eine von allen anderen wohl unterschiedene reine Substanz sein. Den Titel einer reinen Substanz aufzuheben für eine alle einzelnen Seelen umschließende Gesamtseele, hat er nirgendwo erwogen. Anklänge an die Irrlehren eines Averroës wird man bei ihm vergeblich suchen.«[19]

Unter den verschiedenen Eigenschaften von Materie und Geist sind einige zufällig, aber andere notwendig und grundlegend. Bei den Körpern beispielsweise ist Lage, Gestalt, Bewegung zufällig, grundlegend aber die räumliche Ausdehnung.

Vor allem aber kommt bei der Erkenntnis der Körperdinge allein der materiellen Ausdehnung jene von Descartes geforderte Klarheit und Deutlichkeit zu, die an die absolute Klarheit und Sicherheit der »Cogito ergo sum«-Erkenntnis heranreicht.

Alle anderen Eigenschaften der Körperdinge – Farben, Lageverhältnisse, Bewegungsgeschwindigkeit, Gerüche, Berührungsqualitäten usw. – sind dunkel, verworren, undeutlich, unsicher, relativ (Locke wird später von den »sekundären Qualitäten« sprechen). Körper-Sein ist im wesentlichen Ausgedehntheit, gefüllter Raum. Alles Körperhafte wird auf Ausgedehntheit reduziert, damit auf mathematisch-geometrisch faßbare Größen. Jegliche energetische Kraft in der Materie (außer der mechanischen) wird also ausgeblendet bzw. negiert!

Bei den seelischen Erlebnissen sind Lieben, Hassen, Wollen, Urteilen zufällig; grundlegend und notwendig aber ist das Bewußtsein.[20]

Die grundlegenden Eigenschaften nennt Descartes *Attribute*, die zufälligen *Modi* oder *Akzidentien*. Die wesentliche Eigenschaft der Materie, ihr Attribut, ist also die Ausgedehntheit. Die wesentliche Eigenschaft des Geistes, sein Attribut, ist das Bewußtsein.

Beziehungslos und in strikter Exklusivität zerfällt alles Seiende in diese beiden Gruppen: Den Exemplaren der *res cogitans* und den Exemplaren der *res extensa*. Daraus folgt, daß der Geist, die Seele für Descartes nun – gegen die Tradition – eine eigenständige substantielle Entität darstellt, die in ihrem Sein und Wirken vom Leibe gänzlich unabhängig ist.[21]

Während die aristotelisch-thomistische Tradition in der Seele primär das Lebensprinzip gesehen hat und keine Probleme hatte, Seele auch Pflanzen (»anima vegetativa«) und Tieren (»anima sensitiva«) zuzugestehen, sieht Descartes in der Seele das Denkprinzip, das folglich nur noch dem Menschen zukommt. Die Seele ist auch bei Descartes nicht mehr, wie in der Lehre des Hylemorphismus oder der »Anima-forma-corporis«-Theorie, Teilsubstanz und Ko-Prinzip des Leibes, sonden sie wird zur eigenständigen und unabhängigen Vollsubstanz.[22]

Der Leib funktioniert als physischer gleich einer Maschine; lebende Organismen, lebende Tiere und Pflanzen, sind als Mechanismen anzusehen, welche vollkommen determiniert und zwangsläufig vorausbestimmt funktionieren. Tiere sind uhrwerksmäßig determinierte Naturgebilde. Ein Tier erweckt in seinen Bewegungsabläufen zwar sicher den Eindruck, daß wir gänzlich außerstande wären, vorauszusagen, was es tun und wie es reagieren wird; Descartes erklärt allerdings, daß es sich unserer Vorausberechnung nur deshalb entziehen kann, weil sein Organismus für unser naturwissenschaftliches Wissen noch zu kompliziert ist, um uns eine Vorausberechnung seines Verhaltens realiter zu ermöglichen. Prinzipiell müßte auch das Verhalten des Tieres stets vorausberechenbar sein, da es eindeutig determiniert ist.

Descartes hat aber ausdrücklich betont, daß das Gesagte nicht auf den Menschen zutrifft. Der Mensch hat eben außer seinem materiellen Körper auch seine immaterielle Seele, die mit dem Körper in Wechselwirkung steht. Die geistige

Seele ist imstande, dem Körper Antriebe, Aufträge, Befehle zu erteilen; so wird hier die sonst im Gesamt des Naturgeschehens wirkende Determinierung durchbrochen.

Wenn das Wesen des Körpers in der Ausdehnung besteht und folglich alle körperlichen Prozesse Bewegungsvorgänge sind, dann muß auch der menschliche (wie der tierische) Organismus rein mechanisch begriffen werden: Die menschlichen Körper sind Automaten. Mit anderen Worten, die in der Physik begründeten Prinzipien sollen auf den Körper so angewendet werden, daß die Physiologie zu einem Teil der Physik wird. Aus Descartes' grob-mechanistischer Vorstellungsweise bezüglich der physiologischen Vorgänge erkärt sich die Häufigkeit von Ausdrücken wie »Maschine«, »Automat« u.ä., sowie der Gebrauch von technischen Modellen zur Illustration organischer Vorgänge. Descartes waren die Beobachtungen von Harvey zum Blutkreislauf bekannt, wie aus den Bemerkungen des *Discours* hervorgeht, doch entspricht seine eigene Theorie zum Teil nicht der des Engländers.[23] Descartes hatte aufgrund eigener anatomischer Untersuchungen Einblick in den Bau des Herzens, er wußte vom Vorhandensein der Herzkammern und der Herzklappen, er erkannte auch, daß das Herz die Funktion einer Pumpe habe, die den Blutkreislauf aufrecht erhält. Wenn das Blut in eine Herzkammer eintritt, mutmaßte Descartes, so erwärmte es sich dort, weil im Herzen eine hohe Temperatur herrschte. Erwärmung aber bedeutet Vergrößerung des Volumens, folglich auch Zunahme des Drucks. Der stärker werdende Druck schließt nun die nach Art eines Ventils gebaute Herzklappe und öffnet den Zugang zur zweiten Herzkammer, wo sich derselbe Vorgang wiederholt, während aufgrund der Druckabnahme in der ersten Kammer neuerdings Blut nachfließt und so fort.

Auf die Nervenvorgänge wird diese mechanistische Erklärungsweise ebenfalls angewendet, weil nur sie dem kartesianischen Konzept einer Wissenschaft *more geometrico* entspricht. Nach Descartes' Ansicht sind die Nerven feine Röhrchen, die die sogenannten Lebensgeister, die *esprits animaux*, enthalten. Löst ein Reiz eine Bewegung im Sinnesorgan aus, so überträgt sich diese Bewegung ähnlich einer hydraulischen Presse durch die Nerven-Röhrchen auf das Gehirn, genauer auf die Zirbeldrüse, und ruft dort jene Bewegungen hervor, die der Seele den Gegenstand vergegenwärtigen. Ähnlich verhält es sich bei der Innervierung eines Muskels, nur daß in diesem Fall die Bewegung ihren Ausgang von der Zirbeldrüse nimmt, deren Bewegung die Lebensgeister in die entsprechenden Nervenschläuche hineinpressen, die sie dann auf den Muskel übertragen.

»Die Lebensgeister, von denen Descartes spricht, sind aber keineswegs ›Geister‹ im metaphysischen Sinne des Wortes, sondern sie sollen aus einer sehr feinen, unsichtbaren Materie bestehen, nämlich den leichtesten Teilchen des Blutes, die beim Aufsteigen desselben durch die Wände der feinsten Äderchen austreten.«[24]

Descartes wollte offensichtlich eine Symbiose und Harmonisierung versuchen zwischen zwei Gedankenwelten, deren Auseinanderdriften sich bereits latent anbahnte: Der materialistischen Ideologie einer von Demokrits Philosophie beeinflußten Naturwissenschaft und der Gedankenwelt religiöser Überzeugungen mit ihren Aussagen über das Wesen des Menschen. Pascual Jordan hat einmal sehr richtig festgestellt:

»Wir Heutigen haben wohl, wenn wir von neuem bekannt werden mit dieser Descartes'schen philosophischen Lehre, die Empfindung, daß diese Harmonisierung allzu gewollt vollzogen ist; zu gewollt und damit nicht ganz überzeugend.«[25]

Allerdings konnte es nicht ausbleiben, daß radikalere Denker die Folgerungen zogen, die Descartes gerade abzuwenden suchte. So hat sein Landsmann, der Arzt und Philosoph Lamettrie in seinem Werk *L'homme machine* das expliziert, was von nun an Credo des Materialismus bleiben sollte: Der Geist des Menschen, seine Seele, ist keine substantielle Entität – Geistsubstanz – sondern nur das Epiphänomen materieller neuro-physiologischer Prozesse.

Descartes hat also einem Materialismus den Weg geebnet, den er auf dem Gebiet der Anthropologie gerade vermeiden wollte. Wilhelm Halbfaß schreibt so richtig: »Das solipsistische Philosophieren verbannt nicht nur alles körperliche aus der Vorstellung des Geistes, es verbannt auch alle geistig-seelischen Entitäten aus der Natur der Naturwissenschaft, es rückt einerseits die Selbstgegebenheit des Geistes, andererseits die mathematische Verfügbarkeit der Materie in den Blick; es dient also, indem es den Wesensunterschied von Körper und Geist exemplarisch beleuchtet, zugleich der Etablierung der mechanistischen Physik, der metaphysischen Freigabe eines homogenen Feldes wissenschaftlicher Erklärbarkeit.«[26]

Und Martin Schneider stellt fest: »Bei der Beschreibung solcher vitalen und mentalen Mechanismen findet man bei Descartes die wesentlichen Thesen der heutigen mechanistischen Theorien aus Biologie, Kybernetik, Systemtheorie, Neurophysiologie, Behaviorismus und selbst der Künstlichen Intelligenz vorgeprägt, wenn man vom heutigen wissenschaftlichen und technischen Standard absieht. Mit dem Begriff der Maschine hat Descartes ein ähnlich übergreifendes Erklärungsmodell gefunden wie die modernen Disziplinen der allgemeinen Systemtheorie, Kybernetik und Biologie mit dem Begriff des Systems bzw. der autopoietischen Maschine. Die weitgehend antiteleologische Haltung Descartes' entspricht dem überwiegenden Antifinalismus der heutigen Biologie und Evolutionären Erkenntnistheorie. Maschinelle Erklärungen von Organismen in der Biologie, neurophysiologische Verankerung der Gedanken oder Ideen im Gehirn, speziell der Großhirnrinde, streng determinierte Reiz-Reaktions-Schemata im Behaviorismus finden ihre Analoga in der Tiermaschinenthese als solcher, in der Theorie von Wahrnehmungsbildern auf der Zirbeldrüse und den Gedächtnisstrukturen im Gehirninneren und in der Beschreibung des sensomotorischen Mechanismus bei Descartes.«[27]

4. Die Forderung nach einer antikartesianischen Wende in der heutigen Naturwissenschaft

So wichtig Descartes' Etablierung der mechanistischen Physik, die Freigabe eines homogenen Feldes wissenschaftlicher Erklärbarkeit in der Folge für die Entstehung der modernen Naturwissenschaften auch gewesen ist, so folgenschwer war sie auch: Kulturkritiker wie der Physiker Fritjof Capra fordern heu-

te einen fundamentalen anti-kartesianischen Paradigmenwechsel in den Wissenschaften, denn sie machen vor allém Descartes' antiteleologisches Denken verantwortlich für die typisch neuzeitliche Geringschätzung und Ausbeutung der außermenschlichen Natur, die mechanistisch denkende (Apparate-)Medizin, die behavioristische Psychologie usw., kurz: für eine kaum mehr globale Zusammenhänge und Finalitäten erkennende Wissenschaft. Bereits mit seinem »Glaube[n] an die Gewißheit der wissenschaftlichen Erkenntnis«[28], welcher »die eigentliche Grundlage der kartesianischen Philosophie und der daraus abgeleiteten Weltanschauung«[29] darstellt, »irrte Descartes«[30]: »Die Physik des 20. Jahrhunderts hat uns sehr deutlich gezeigt, daß es in der Wissenschaft keine absolute Wahrheit gibt, daß alle unsere Vorstellungen und Theorien nur begrenzt gültig sind und sich der Wirklichkeit nur annähern.«[31]

Weiter hat Descartes' analytische Methode, wohl sein »größter Beitrag zur Wissenschaft«[32] – trotz ihrer Vorzüge und Verdienste –, auch zu der Zersplitterung geführt, »die für unser allgemeines Denken und unsere akademischen Disziplinen so charakteristisch ist, ferner zu dem in der Wissenschaft so weitverbreiteten Reduktionismus – dem Glauben, *alle Aspekte* komplexer Phänomene könnten verstanden werden, wenn man sie auf ihre Bestandteile reduziert.«[33] Descartes' Leib-Seele-Dualismus »hat Ärzte abgehalten, die psychologischen Dimensionen der Krankheit ernstlich in Erwägung zu ziehen, und Psychotherapeuten davon, sich mit den Körpern ihrer Patienten zu befassen.«[34]

»In den Wissenschaften vom Leben hat die kartesianische Aufspaltung von Geist und Materie zu endloser Konfusion über die Beziehungen zwischen dem Geist und dem Gehirn geführt. In der Physik hat sie es den Begründern der Quantentheorie äußerst erschwert, ihre Beobachtungen atomarer Phänomene richtig zu interpretieren.«[35]

Mit letzterer Behauptung beruft sich Capra auf Heisenberg, der festgestellt hat: »Diese Spaltung hat sich in den auf Descartes folgenden drei Jahrhunderten tief im menschlichen Geist eingenistet, und es wird noch viel Zeit vergehen, bis sie durch eine wirkliche andersartige Haltung gegenüber dem Problem der Wirklichkeit ersetzt wird.«[36]

Descartes' Anschauung von der Natur als einer perfekten Maschine »beeinflußte das Verhalten der Menschen gegenüber ihrer natürlichen Umwelt entscheidend.«[37] Während »die organische Anschauung des Mittelalters [...] ein Wertesystem entwickelt [hatte], das zu ökologischem Verhalten führte«[38], verschwanden diese kulturellen Hemmungen, und Manipulation und Ausbeutung der Natur begannen, »sobald die Mechanisierung der Naturwissenschaft einsetzte.«[39]

Obwohl wir gewisse Positionen von Descartes' Gedankensystem heute als irrig zurückgewiesen und überwunden haben (die Neurophysiologie und psychosomatische Medizin seinen Leib-Seele-Dualismus, die Biologie seinen Mechanizismus usw.), und obwohl die Grenzen der analytisch-reduktiven Methode in allen Wissenschaften erkennbar werden, bleiben Descartes' allgemeine Methode, intellektuelle Probleme anzugehen, und seine Klarheit des Denkens von unschätzbarem Wert. In Zeiten, in denen sich verstärkt irrationale, »holistische« Weltbilder und esoterische Pseudowissenschaften als universelle Heilmittel ge-

gen Übertechnisierung und Fortschritts- bzw. Wissenschaftsgläubigkeit anpreisen und in einer breiten Öffentlichkeit auch Gehör finden (partiell muß man Capras – an sich verdienstvolles und erhellendes – Buch selbst zu diesen »esoterischen« Strömungen zählen), scheint eine Neubesinnung auf Descartes' Rationalität und Gedankenstrenge oftmals wieder mehr als wünschenswert. Hierin, und nicht in zeitbedingten Anschauungen, besteht seine verpflichtende Bedeutung und Aktualität. Fritjof Capra und andere Kritiker des kartesianischen Wissenschaftsbegriffs dürfen nicht übersehen, daß sie sich in einer vergleichbaren Situation befinden wie Descartes selbst: So wie sich dieser – z. B. angesichts der neuen Erkenntnisse Galileo Galileis – herausgefordert fühlte, das alte Weltbild zu hinterfragen, so erhebt Capra heute die Forderung nach einem wissenschaftlichen Paradigmenwechsel unter dem Eindruck der neuen Physik Einsteins, Heisenbergs und Max Plancks. Der fundamentale Paradigmenwechsel, den Philosophie und Naturwissenschaften von Zeit zu Zeit zu vollziehen genötigt sind, führt dann zu einem Forschungsschub, wenn die bisher gültigen Überzeugungen und Methoden nicht in dialektischer Einseitigkeit einfach für obsolet erklärt, sondern kritisch untersucht, (partiell) bewahrt und in das neue Wissen integriert werden. In diesem Sinne schreibt auch Capra: »Die kartesianische Denkmethode und ihre Sicht der Natur [...] können auch heute durchaus noch nützlich sein. Diese Nützlichkeit ist jedoch nur gegeben, wenn man sich ihrer Grenzen bewußt ist. Daß man die kartesianische Anschauung als absolute Wahrheit und Methodik von Descartes als einzigen Weg der Erkenntnis akzeptierte, hat eine wichtige Rolle in der Entwicklung gespielt, die uns in unser gegenwärtiges kulturelles Ungleichgewicht geführt hat.«[40]

Anmerkungen

1 R. Descartes, *Meditationen über die Grundlage der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, übers. u. hrsg. v. A. Buchenau. Hamburg 1954, S. 11.
2 Vgl. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. II. Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 92.
3 R. Descartes, *Meditationen*, a. a. O., S. 12.
4 Ders., *Von der Methode des rechten Vernunftgebrauches und der wissenschaftlichen Forschung*, übers. u. hrsg. v. L. Gäbe. Hamburg 1960, S. 53.
5 Ders., *Meditationen*, a. a. O., S. 29.
6 Ebd., S. 32 f.
7 Ebd., S. 36 f.
8 Ebd., S. 39.
9 Ebd., S. 44 f.
10 G. Schmidt, Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes. Tübingen 1965, S. 128.
11 R. Descartes, *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, übers. u. hrsg. v. L. Gäbe. Hamburg 1972, S. 10.
12 Ebd., S. 11.
13 Siehe dazu W. Röd, Descartes. Die innere Genese des cartesianischen Systems. München/Basel 1964, S. 102 ff.

14 Vgl. R. Specht, René Descartes in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1966, S. 42–47; vgl. E. Biser, Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit. Graz/Wien/Köln 1991, S. 243f.
15 Siehe dazu z.B. H. Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (= Quaestiones disputatae 147). Freiburg/Basel/Wien 1993.
16 Siehe dazu H. Döring, Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie. Paderborn 1977.
17 Vgl. R. Descartes, *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, a.a.O., S. 71ff.
18 H.-P. Schütt, Substanzen, Subjekte und Personen. Eine Studie zum cartesianischen Dualismus. Heidelberg 1990, S. 31f.
19 Ebd., S. 32f.
20 Vgl. R. Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, hrsg. u. übers. v. K. Hammacher. Hamburg 1984, S. 33–89.
21 Vgl. für das Folgende W. Röd, a.a.O., S. 154ff.
22 Siehe dazu z.B. R. Heinzmann, Philosophie des Mittelalters. Suttgart 1992, S. 215f.; Ders., Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Münster 1965.
23 Vgl. R. Descartes, *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauches und der wissenschaftlichen Forschung*, a.a.O., S. 77ff.; dazu T. Fuchs, Die Mechanisierung des Herzens. Harvey und Descartes – Der vitale und der mechanische Aspekt des Kreislaufs. Frankfurt a.M. 1992.
24 W. Röd, a.a.O., S. 155.
25 P. Jordan, Die weltanschauliche Bedeutung der modernen Physik. München 1971, S. 11.
26 W. Halbfaß, Descartes' Frage nach der Existenz der Welt. Untersuchung über die cartesianische Denkpraxis und Metaphysik. Meisenheim am Glan 1968, S. 184.
27 M. Schneider, Das mechanistische Denken in der Kontroverse. Descartes' Beitrag zum Geist-Maschine-Problem. Stuttgart 1993, S. 477.
28 F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild. Bern/München/Wien 1983, S. 56.
29 Ebd.
30 Ebd.
31 Ebd.
32 Ebd., S. 58.
33 Ebd.
34 Ebd., S. 59.
35 Ebd.
36 W. Heisenberg, Physics and Philosophy. New York 1962, S. 81 (zit. n. F. Capra, a.a.O., S. 59).
37 F. Capra, a.a.O., S. 60.
38 Ebd.
39 Ebd.
40 Ebd., S. 56.

Nikolaus Lobkowicz · Eichstätt

Zur Einleitung

Die Wendung von einer *christlichen* oder auch nur *religiösen Erfahrung* ist in der deutschen Fachliteratur zwar nicht unbekannt, aber doch unüblich[1]; vermutlich hat dies mit Kant zu tun, für den Erfahrung vornehmlich Sinneswahrnehmung ist; die *Kritik der reinen Vernunft* hat bewirkt, daß die Begriffe »empirisch« und »Erfahrung«, und zwar nicht nur im Deutschen, eng aneinander gerückt sind. Etwas anders sieht es bei Engländern und Amerikanern und vor allem bei Franzosen aus. William James (1842–1910), zusammen mit John Dewey Begründer des amerikanischen Pragmatismus, veröffentlichte 1902 ein Buch über die »Vielfalt religiöser Erfahrung«, und im selben Jahr ging Emil Boutroux (1845–1921) der Frage nach, was der Ausdruck »religiöse Erfahrung« besagen könnte; 1952 erschien das einflußreiche Buch *L'expérience chrétienne* des französischen Jesuiten Jean Mouroux.

Daß der Pragmatist, der Lehrer Bergsons und der Jesuit nicht denselben Erfahrungsbegriff teilen, ist nicht weiter überraschend. Schwieriger ist es anzugeben, was hier »Erfahrung« überhaupt besagt. Dieser Begriff, der schon den Griechen geläufig war (*ἐμπειρία*), hat eine lange und komplizierte Geschichte[2], die Franz Grégoire, Professor an der damals noch ungeteilten Universität Louvain und Verfasser eines gescheiten Buches über Hegel, kurz nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Unterscheidung zwischen vier Grundbedeutungen zusammenzufassen versucht hat: »Feststellung, erlebendes Erkennen, Experimentieren, habituelles Wissen.«[3] Diesen Bedeutungen ist gemeinsam, daß Erfahrung stets eine Erkenntnisweise ist, die es mit dem Konkreten, nicht mit Abstraktionen zu tun hat und überdies nicht durch Autoritäten, Argumente, Schlußfolgerungen vermittelt wird. Zwar können wir nicht immer beurteilen, inwiefern wir erfahren sind; aber wir wissen stets, was wir erfahren haben oder erfahren. Oft müssen wir es deuten, aber was da zur Deutung einlädt, ist unsere Erfahrung.

Nikolaus Lobkowicz, *Jahrgang 1931, war elf Jahre Präsident der Universität München und bis vor kurzem Präsident der Katholischen Universität Eichstätt. In den USA und in München lehrte er Philosophie und Politische Theorie; er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

Religion sei, so heißt es bei James, »sich selber als Personen wahrnehmen, die in Beziehung zu etwas stehen, das sie in irgendeinem Sinne als das Göttliche betrachten«.[4] So verstanden, ist religiöse Erfahrung Selbsterfahrung: die Erfahrung nicht des Göttlichen, sondern unserer Beziehung zu ihm. So seltsam es klingen mag, wäre Thomas von Aquin (der freilich unter *religio* nicht Religion, sondern die Tugend versteht, Gott das ihm Geschuldete, allem zuvor Verehrung, zu geben[5]) mit dieser Formulierung wohl einverstanden; er verneint ja bei Menschen die Möglichkeit einer nichtsinnlichen Intuition, also eines unmittelbaren Erfassens der konkreten Wirklichkeit durch den *intellectus*, mit zwei Ausnahmen: der Wahrnehmung unseres eigenen Bewußtseins und mystischer Erfahrungen. Außer Gott macht uns ein Gnadengeschenk und abgesehen von der Wahrnehmung unserer eigenen geistigen Akte können wir – so meint er nicht anders als Kant – etwas unmittelbar nur mit den Sinnen erfassen.

Es ist deshalb wohl kein Zufall, daß man in katholischen theologischen Lexika keinen Artikel »Erfahrung, christliche« findet. In Karl Rahners *Lexikon für Theologie und Kirche* erzählt Gustav Sieverth kompetent scholastisch über Erfahrung im Allgemeinen; in einem Zusatz bezieht sich A. Halder auf Rudolf Ottos »Heiliges«.[6] Das monumentale, aber auch erheblich ältere französische Gegenstück enthält einen fast 150 Seiten langen Artikel »Expérience religieuse« aus der Feder von H. Pinard, der ein einziges, freilich heute wieder recht aktuelles Thema erörtert[7]: den von der Reformation ausgehenden und sich später im Protestantismus, zumal unter dem Einfluß der Pietisten, ständig verstärkenden Einfluß eines Erfahrungsbegriffes, der sich der Leugnung des sakramentalen Rahmens, nicht zuletzt der Kirche als einer übernatürlichen Wirklichkeit verdankt. In dem Maße, in dem Christsein nicht mehr durch die Taufe und die Mitgliedschaft in der *ecclesia* zu bestimmen ist, wird zum entscheidenden Kriterium des Christseins ein Bekehrungserlebnis; man weiß von seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Jünger Christi nur noch aufgrund der »Erfahrung« eines »gnädigen Gottes« und am Ende, so bei Schleiermacher und in theologisch etwas fundierterer Weise bei Albrecht Ritschl, nur noch vermittels eines Gefühls. Die Folgen dieser Vorstellung kann man bei Sekten amerikanischer Herkunft und zuweilen auch bei »Charismatikern« beobachten: es wird ununterscheidbar, was von der Psychologie her und was als Wirken des Hl. Geistes zu deuten ist.

Die Sparsamkeit, mit der die katholische Tradition den Begriff »Erfahrung« eingesetzt hat[8], hat mithin ihren guten Grund: Objektivität ist eine Angelegenheit von Begriffen, nicht von Erlebnissen, zumal dann immer noch die Frage zu stellen wäre, ob man erfahren geworden ist

(wobei die Tradition nicht zufällig ebenso den Glauben wie z.B. die Weisheit als eine Tugend, also einen *habitus*, verstand; auch die aristotelische *ἐμπειρία*, die ja nun gar nichts mit Erlebnis zu tun hat, ist ja eine solche »Haltung«) oder bloß Emotionen durchgemacht hat. Und religiöse Aussagen, zumal solche, die den Inhalt des Glaubens artikulieren, erheben eben Anspruch auf Objektivität: daß es sich bei aller Hinfälligkeit des menschlichen Begreifens und Sprechens so verhält, wie wir es behaupten. Nur deshalb kann man überhaupt wagen nahezulegen, daß die eine Religion recht hat und eine andere nicht, diese »wahrer« ist als jene. Daß, wie Thomas ausführt[9], unser Sprechen über Gott nur analog ist und wir deshalb im Grunde eher angeben können, was an ihm *nicht* stimmig ist, als was es genau aussagt, ändert daran wenig.

Es konnte nicht Aufgabe der vorliegenden Nummer sein, diese Frage im Einzelnen zu klären; angesichts der komplizierten Geschichte des Erfahrungsbegriffes würde dies ein eigenes, vermutlich langfristiges Forschungsvorhaben erfordern, das die Möglichkeiten einer Zeitschrift überschreitet. Vielmehr mußten wir uns mit dem Versuch begnügen, die je verschiedenen Erfahrungsgestalten im katholischen, evangelischen und orthodoxen Christentum zu skizzieren, der Frage nachzugehen, inwiefern das NT von Erfahrungen spricht und was sie in den *Bekenntnissen* von Augustinus beinhaltet. Wichtig erschien uns auch festzuhalten, welchen Inhalt in der katholischen Tradition, für die wir Thomas gewählt haben, eine »christliche Erfahrung« haben könnte. Daß nicht ein Artikel über Mystik fehlen durfte, versteht sich von selbst.

Diese Nummer behandelt also ein Thema, daß nicht – wie meist in unserer Zeitschrift – an eine Glaubenswahrheit erinnert und unsere Kenntnisse dieser Wahrheit vertieft; vielmehr geht es um ein Problem, das durch Entwicklungen innerhalb des katholischen Raumes seit dem Zweiten Vaticanum eine Aktualität gewonnen hat, die es früher nicht hatte. Einerseits ist die ständige Hervorhebung religiöser Erfahrungen gefährlich; sie kann dazu führen, daß unser Glaube inhaltslos, auf Emotionen reduziert wird. Daß jeder Zweite, auch Katholiken, sich heute ihren Glaubenscocktail selbst zusammenbraut, ist eine der großen Versuchungen unserer Zeit. Andererseits sind wir aber eben nicht Engel, die nach klassischer Vorstellung über eine zwar endliche, dennoch aber reine Rationalität verfügen – sondern Menschen. Angesichts der Entzauberung der modernen hochtechnisierten Welt gibt es zumal bei jungen Menschen ein Bedürfnis, nicht bloß zu glauben, sondern den Glauben zu »erleben«; die chaotisch-schlampige Weise, in der heute so oft die Liturgie gefeiert wird (weil man nicht begriffen hat, daß die *actuosa participatio* mehr, ja ganz anderes besagt, als Aufstehen, Hinsetzen und gedankenlos zu singen), stärkt nur ihre Sehnsucht, Mysterien – die dann leider

nur zu oft nicht mehr »Mysterien des Christentums« sind – zu erfahren. Deshalb durften auch nicht Beiträge darüber fehlen, daß man die Fähigkeit, etwas, gar Christliches zu erfahren, erlernen muß und der Dienst am Nächsten eine der wichtigsten Quellen ist, die unseren Glauben stärkt. Nicht zufällig haben Mystiker wie Therese von Avilla dies mit Entschiedenheit hervorgehoben ...

Anmerkungen

1 Nicht einmal das seit 1971 erscheinende *Historische Wörterbuch der Philosophie*, das inzwischen beim 8. Band angelangt ist, enthält einen einschlägigen Artikel.
2 Ich habe versucht, sie in einem Beitrag zur Festschrift für Helmut Kuhn zu skizzieren; vgl. R. Hofmann u.a. (Hrsg.), *ANOΔOΣ*. Weinheim 1989.
3 *Revue Philos. de Louvain* 44 (1946), S. 411ff. – In seinem Buch *Études Hégéliennes*. Louvain 1958, findet man eine der sorgfältigsten Untersuchung über die Frage, ob Hegel Atheist war.
4 W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt 1979, S. 41.
5 *S.Th.* Ia–IIae, 60, 3.
6 Bd. 3, S. 978ff.
7 *Dictionaire de Théologie Catholique*, hrsg.v. A. Vacant u. E. Mangenot. Paris 1913, Bd. V, S. 1786ff.
8 Im Stichwortverzeichnis von *Denzinger-Schönmetzer* findet man »Erfahrung« nur in Zusammenhang mit der Verurteilung des »Modernismus«: der Behauptung, der Glaube wurzele in einer »privata cuiusque hominis experientia«, einem »quidam cordis intuitus«; vgl. *Pascendi dominici* 604.
9 Sed quia de Deo non scire possumus quid sit, sed quid non sit ..., *S.Th.* I, 3, proem.

Josef Zvěřina †

Skizze über religiöse Erfahrung

Allgemein[1] ist Erfahrung die Begegnung der ganzen Person mit einer konkreten Wirklichkeit. Sie beinhaltet eine Erkenntnis und ein Erlebnis. Das Erlebnis ist ein stark persönliches Geschehen, weshalb es in bedeutendem Umfang einer objektiven und erschöpfenden Beschreibung entgeht und als solches nicht Anspruch auf die objektive Gültigkeit einer Bewährung erheben kann. Es ist jedoch innerlich mit einer Erkenntnis verbunden. Diese ist ganzheitlicher als eine bloße Vernunfterkenntnis, da einander ein ganzheitlicheres Subjekt mit einem ganzheitlicheren Objekt begegnen, weshalb man sie in bedeutendem Umfang ausdrücken, mitteilen, beschreiben kann. Das Erlebnis integriert die Tätigkeit der Vernunft mit anderen Komponenten unserer Erkenntnis, da zu ihr Wille, Sinne, Emotion hinzutreten.

Erfahrungserkenntnis kann man deshalb nicht mit Sinneseindrücken, Gefühlen u.a. verwechseln. Das Subjekt ist in dieser Erkenntnis durch Geschichte, Tradition, Milieu bedingt. Das stärkt sein Verständnis, nicht jedoch sein Urteil. So enthält die Erfahrungserkenntnis auch Momente der Schwäche, negative Momente. Deshalb sind Kontrolle und Kritik nötig, nicht jedoch eine Reduktion auf reine Vernunft oder auf eine *epoché* mit »transzendentaler Reduktion« auf Husserls nacktes Subjekt. Das Subjekt ist in der Erfahrung nicht passiv, sondern aktiv, bestimmend, entscheidend, sinngebend.

Die Objekt-Wirklichkeit ist in der Erfahrung gegenwärtig. Sie steht nicht nebenbei da, ist nicht abstrakt und gleichgültig, sondern konkret, sie spricht in einer konkreten Beziehung an. Diese Momente sind sehr wichtig, wenn das »Objekt« der Beziehung eine andere Person ist. Die Beziehungen Ich-Du, Ich-Wir und umgekehrt sind sehr viel reicher, im Vergleich zu Ich-Alles fast nicht auszuschöpfen.

Josef Zvěřina, *1913–1991, der in den 40er Jahren 13 Monate in nationalsozialistischen und später fast 14 Jahre in kommunistischen Gefängnissen verbrachte, galt seit den 70er Jahren nicht nur als der bedeutendste tschechische Theologe, sondern auch als führende Persönlichkeit des christlichen Widerstandes in Böhmen. – Die Übertragung aus dem Tschechischen besorgte Nikolaus Lobkowicz.*

Vergleich zwischen reiner Vernunft und der Erfahrungserkenntnis:

	Vernunfterkenntnis	*Erfahrungserkenntnis*
Fähigkeit	Vernunft	Vernunft, Wille, Sinn, Emotion
Prozeß	analytisch (synthetisch)	vornehmlich synthetisch
	schrittweise (diskursiv)	gleichzeitig (intuitiv)
	Entlarven	Entdecken
	»sachlich«	persönlich
	Feststellung	Veränderung
	erkennend	erkennend im Durchleben
Ziel	Begriff, Beschreibung	Begegnung, Teilnahme, Gegenwart
	Definition	Pathema (Ergreifen) u. a.
	Wahrheit	Geheimnis

1. Arten der Erfahrung

a. Das vorreflexive Bewußtsein der Fundamente und des Ganzen, des Wesentlichen und Notwendigen, dessen, was uns bedingungslos betrifft, das Erfassen des Seins meiner Teilchenhaftigkeit zwingt mich gegen meinen Willen und verändert mich, das, wodurch ich hindurchgehen muß, erfordert Entscheidung (der ich freilich ausweichen kann).
b. Diese Erfahrung ist die Grundlage weiterer Erfahrungen. In jeder Aussage ist Wahrheit, in jedem Werturteil das Gute gegenwärtig, in jeder Liebe hofft man auf etwas Unendliches, es tritt die Einheit von Ich und Welt auf, es schwingt die Vergangenheit mit, Einsicht wird ermöglicht, es öffnet sich die Zukunft, beginnt eine Bewegung hin zur Vollendung, offenbart sich das Geheimnis des Lebens, des Menschen und aller Wirklichkeit. Diese Erfahrungen ermöglichen die volle Existenz des Geistes und geben eine Gesamtgewißheit, ein Vertrauen in das Leben und seinen Sinn. In verarmter Gestalt zählen zu dieser Erfahrung die Experimentalwissenschaften.

Religiöse Erfahrung ist eine Radikalisierung der Grunderfahrung und deren konkretere Bestimmung, und die Erfahrung des Subjektes ist in sie analog einbezogen. F. Schleiermacher, K. Barth und F. Gogarten haben sie als eine bloße Gefühlsangelegenheit diskreditiert. Heute zeigt sich in verschiedener Weise die Sehnsucht nach religiöser Erfahrung als Reaktion auf die Intellektualisierung des Glaubens.

Es war das Verdienst von Rudolf Otto, daß er 1917 im Rahmen seiner Studie die Eigenständigkeit eines religiösen Phänomens gezeigt und dessen spezifischen Kategorien abgesteckt hat. Der Grundbegriff ist »numi-

nosum« (das Göttliche), das als *mysterium tremendum* (Furcht) oder *mysterium facinosum* (blendend) erlebt wird. Es ist offensichtlich, daß diese Darstellung ungenügend ist, da sich da nur eine unpersönliche Macht äußert, und dies vergleichsweise negativ. Weiter sind Max Scheler, Hans Urs von Balthasar u. a. gegangen.

In der religiösen Erfahrung erhält die Beziehung zum anonymen Absoluten einen Zug der Unabhängigkeit: das, was mich unmittelbar und bedingungslos betrifft, bekommt einen Namen, die Ganzheit des menschlichen Wesens und der Welt, und hat einen konkreten Sinn. Transzendenz wird zur Erwartung, deren Erfüllung das Werk der Gottheit oder Gottes ist. Das steht vor dem Menschen nicht als eine kahle metaphysische Wirklichkeit, als höchstes Prinzip oder etwas unendlich Entferntes, sondern als Gegenwart, die den Menschen von seinem Ursprung her in seiner Ganzheit packt. Der Mensch antwortet nicht nur mit Erkenntnis, sondern mit Respekt und Vertrauen. Er fühlt, daß sich in diesem Bezug sein Sein erfüllt, das Ursprung, Weg und Ziel kennt. Die Wirklichkeit Gottes vollendet die Wirklichkeit des Menschen.

2. Allgemeine Züge der religiösen Erfahrung

Im Hinblick auf Gott: er ist nicht nur mächtig und erhaben, aber auch treu, barmherzig, voll der Liebe. Nicht entfernt, sondern nahe und gegenwärtig. Geheimnisvoll und doch sich offenbarend, sich gebend. Weisheit und Wahrheit, Licht, Heiligkeit.

Im Menschen: nicht nur Erkenntnis, sondern Anerkennung, Ergebenheit, Dankbarkeit, Anbetung, Gebet, Reue, Vertrauen, Hoffnung, Gewißheit über den Sinn und das Ziel des Lebens, Freude, Furcht, Ängstlichkeit, Zweifel, Aufbegehren, Sünde u. a.

Gesellschaftlich: Beziehung der Ehrfurcht und Frömmigkeit zur Welt, religiöse Gemeinschaft, Kult, Kunst.

Anmerkungen

1 Diese undatierte handschriftliche Skizze ist in seinem posthum erschienenen Buch *Pět cest k radosti* (*Fünf Wege zur Freude*). Prag 1995, veröffentlicht worden. Zvěřina umfassendstes, ebenfalls posthum erschienenes Werk ist eine *Theologie der Agapé* (*Teologie Agapé*, 2 Bde. Prag 1992/95). – Das tschechische Wort für »Erfahrung« legt deutlicher als das deutsche ein Risiko nahe; das Wort für »Erlebnis« besagt wörtlich »Durchlebnis«.

Peter Henrici SJ · Zürich

Glaubenserfahrung?

Gibt es heutzutage mehr Glaubensschwierigkeiten als früher? Oder ist nur die Hemmschwelle gefallen, sich diese Schwierigkeiten einzugestehen und sie zu äußern? Wie dem auch sei, jedenfalls ist die Klage immer häufiger zu hören: »Ich kann nicht glauben«, »ich weiß nicht, ob ich den Glauben habe«. Frägt man nach, betrifft die Schwierigkeit meist nicht diesen oder jenen Glaubensartikel, der unglaubwürdig scheint; der Grund liegt tiefer. Der Glaube, den mein Mund bekennt, bringt keine neue Erfahrung in mein Leben ein, und so ist mir selbst nicht erfahrbar, ob und daß ich glaube.

Folglich liegt es nahe, daß die religiöses Erziehung heute vor allem die Erlebnisfähigkeit und damit die Glaubenserfahrung zu fördern sucht. Im Religionsunterricht versucht man mit verschiedenen Mitteln, die Kinder und die Jugendlichen Erfahrungen machen zu lassen. Die religiöse Erwachsenenbildung bietet die verschiedensten Arten von Erfahrungstraining an: von Selbsterfahrungskursen über kreatives Gestalten bis zu den verschiedenen Meditationstechniken und, wenn's möglich wäre, bis zur Mystik. Wer für geistige und geistliche Erfahrung sensibel geworden ist, so lautet der Hintergedanke, wird auch für die Glaubenserfahrung aufgeschlossener sein. Nur: Was heißt hier Glaubenserfahrung? Ist der christliche Glaube überhaupt erfahrbar?

1. Das Unerfahrbare glauben

Die bekannteste Glaubensdefinition des Neuen Testaments scheint die Möglichkeit einer Glaubenserfahrung rundweg zu leugnen: »Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht« (Hebr 11,1). Paulus fügt erklärend hinzu: »Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann

Peter Henrici SJ, *Jahrgang 1928, Generalvikar des Bistums Chur in Zürich, Honorarprofessor der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

man auf etwas hoffen, das man sieht?« (Röm 8,24). Folglich legt er Wert darauf, den Glauben vom Schauen (und das heißt doch wohl auch: vom Erfahren) zu unterscheiden: »Als Glaubende gehen wir unseren Weg, nicht als Schauende« (2 Kor 5,7). Johannes pflichtet ihm bei – ausgerechnet mit dem Schlußwort seines Evangeliums: »Selig sind, die nicht sehen und doch glauben« (Joh 20,29).

Man wende nicht ein, die Apostel selbst hätten gesehen und erfahren, was sie glaubten. Was sie erfahren haben, war nicht das, was sie glaubten. Sie haben weder die Auferstehung noch die Gottessohnschaft Jesu im eigentlichen Sinne erfahren. Beides mußten auch die Apostel glauben, wie das abschließende »Einige aber hatten Zweifel« des Matthäusevangeliums bezeugt (Mt 28,17). In diesem Sinne ist Kierkegaard recht zu geben, der bezüglich des Glaubens keinen Unterschied zwischen dem »Jünger erster Hand« und dem »Jünger zweiter Hand« sehen will. Selbst das »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen«, das Philippus gesagt bekommt, bringt keine wirkliche Erfahrung des ersten Glaubensartikels. So sehr er der Sohn ist, ist der Menschgewordene doch nur »Ebenbild« (Kol 1,15), nur »Exegese« (*ἐξηγήσατο*: Joh 1,18) des »unsichtbaren Gottes« (ebd.).

Sollen wir Zuflucht nehmen zur Gotteserfahrung der Mystik? Doch gerade sie verweist uns an die »dunkle Nacht«, an die »Wolke des Nichtwissens« und an die negative Theologie, an den nackten Glauben als höchste Stufe der Gottesbegegnung in diesem Leben. Erlebt wird da manches, doch was wird erfahren?

Grundsätzlich ließe sich eine Erfahrbarkeit des Glaubens in doppelter Hinsicht denken: als Erfahrung des Glaubensinhalts und als inneres Erfahren der eigenen Glaubenshaltung. Ersteres steht jedoch im Widerspruch zur grundsätzlichen Unerfahrbarkeit Gottes in diesem Leben: »Keiner kann mich sehen und am Leben bleiben« (Ex 33,20; vgl. 1 Tim 6,16). Das andere steht unter der beständigen Bedrohung der Selbsttäuschung: daß wir nur unsere Gestimmtheiten und psychischen Zustände erfahren und nicht unseren Glauben – der als gottbezogenes und gottgewirktes Erkenntnisvermögen (*virtus theologalis*) letzlich an der Unerfahrbarkeit Gottes selbst teilhat. Was sich allenfalls im eigenen Seelenleben erfahren läßt, ist nicht die Gnade selbst; es sind nur die menschlichen Auswirkungen der Gnade. Ein Wort Augustins abwandelnd könnten wir sagen: »Si experiris, non est Deus« – »Wenn du etwas erfährst, dann ist es nicht Gott.« Gibt es einen Ausweg aus diesem Dilemma?

2. Geschichte als Erfahrung

Bis dahin haben wir die Erfahrung als ein unmittelbares, mehr oder weniger sinnenfälliges Wahrnehmen verstanden. Nun meint jedoch Erfahrung, im philosophischen wie im Alltagsverständnis, zugleich und zuvor noch etwas anderes. »Ein erfahrener Mensch«, »ein Mensch mit reichen Erfahrungen« ist nicht einer, der ein besonders ausgeprägtes Wahrnehmungsvermögen hat, sondern einer dem schon vielerlei zugestoßen und der schon manches ausprobiert hat. Erfahrung meint in unserer Sprache zunächst einen in der Vergangenheit angesammelten Schatz. So sah es schon Aristoteles, wenn er die Erfahrung (etwa eines Arztes) aus öfters wiederholten Beobachtungen herleitete (Metaph. I,1). In dieser Wortbedeutung erhält die Glaubenserfahrung einen neuen und leicht begreiflichen Sinn. Sie besagt dann, daß der Glaubende auf seinem Glaubensweg mancherlei sich wiederholende Beobachtungen machen kann, die ihm schließlich als kennzeichnend für den Glauben erscheinen. Glaubenserfahrung ergibt sich in diesem Sinn in und aus einer Geschichte. Dies kann, archetypisch, die biblische Geschichte sein, oder die Kirchengeschichte oder auch unsere eigene Lebensgeschichte.

Gott hat sich tatsächlich in der und durch die Geschichtserfahrung des auserwählten Volkes offenbart. Die einzelnen Episoden dieser Geschichte mochten den Zeitgenossen zufällig, ja allzumenschlich erscheinen. In der Rückschau jedoch offenbaren sie eine Konstanz, um nicht zu sagen eine Zielstrebigkeit, die sie als Ausdruck einer geschichtslenkenden Absicht, eines göttlichen Heilsplan verstehen läßt. So schon in der ältesten, zeitgleich mit den Ereignissen verfaßten Geschichtsdarstellung, der Geschichte von Davids Thronfolge (2 Sam 10,1–1 Kön 2,46). Alle menschlichen Wirren und Verirrungen dieser Geschichte führen schließlich zu dem unwahrscheinlichen, aber gottgewollten Ergebnis: »Die Herrschaft war nun fest in der Hand Salomos« (1 Kön 2,46).

An den Propheten war es, diese Geschichtserfahrung im Sinne Gottes zu lesen und zu deuten. Mehr und mehr konnten sie sich dabei auf die Erfahrungen der früheren Generationen berufen. Wie damals das Wirken Gottes in der Geschichte erfahren wurde, so läßt es sich auch jetzt und in Zukunft erfahren. Aus den sich wiederholenden Ereignisfolgen: Verheißung, Untreue, Strafe, Rettung ergibt sich nach und nach eine Typologie göttlichen Handelns und damit ein Charakterbild des handelnden Gottes selbst. In diesem Sinne wird Gott identifiziert als »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott eurer Väter« (Ex 3,15 u.ö.). Er kann zwar nicht gesehen werden; doch man erkennt ihn in den sich ähnlich wiederholenden geschichtlichen Ereignissen. Deshalb erinnert sich der gläubige Beter in den Psalmen immer wieder an die vergangenen

Großtaten Gottes und schöpft daraus Hoffnung für das Heute. Und bis heute geschieht die Glaubensweitergabe in Israel vor allem in der erinnernden Erzählung dieser Großtaten, namentlich beim Ostermahl. Jesus selbst argumentiert seinen Jüngern gegenüber in gleicher Weise; doch er verweist dabei auf seine eigenen Großtaten: »Habt ihr denn keine Augen, um zu sehen, und keine Ohren, um zu hören? Erinnert ihr euch nicht: Als ich die fünf Brote für die Fünftausend brach, wie viele Körbe voll Brotstücke habt ihr da aufgesammelt? Sie antworteten ihm: Zwölf. Und als ich die sieben Brote für die Viertausend brach, wie viele Körbe voll habt ihr da aufgesammelt? Sie antworteten: Sieben. Da sagte er zu ihnen: Versteht ihr immer noch nicht?« (Mk 8,18–21).

Die Kirchengeschichte teilt, wenn auch in vermindertem Maß, diesen Erfahrungsreichtum der biblischen Geschichte. Auch in ihr läßt sich aus den sich wiederholenden Konstellationen, aus unerhofften Wendungen, sinnvollen Entwicklungen, die für die Handelnden nicht als solche erkennbar waren (etwa die Zufälligkeiten mancher Papstwahl) in der Rückschau das Wirken des Heiligen Geistes gleichsam »erfahren«. Deshalb wird die Wahrheit theologischer Aussagen und die Rechtgläubigkeit kirchlicher Praxis in erster Linie aus der geschichtlichen Kontinuität, aus der »analogia historiae« erhärtet.

Das gilt nun auch, nochmals in vermindertem, aber immer noch echtem Maße, von unserer eigenen Lebensgeschichte. Auch da mag es uns manchmal in der Rückschau, im Blick auf Lebensfäden, die sich zu einem sinnvollen Ganzen verknüpfen, oder in der Bedeutung, die »zufällige« Begegnungen für unser weiteres Leben gewinnen, oder im Innewerden immer wieder ähnlicher Erlebnisfolgen wie Jakob aufdämmern: »Wirklich, der Herr ist an diesem Ort, und ich wußte es nicht« (Gen 28,16). Die Aufmerksamkeit auf unsere eigene Lebensgeschichte läßt uns in ihr die Hand Gottes erfahren.

Eine eigentliche Einführung in diese Art von Glaubenserfahrung bieten die »Geistlichen Übungen« des hl. Ignatius von Loyola. Nicht zuletzt seine geistliche Lehre hat den Topos »Erfahrung« in der heutigen Theologie wieder heimisch gemacht. In seinen Geistlichen Übungen geht es nämlich darum, in Erfahrung zu bringen, »in welchem Leben und Stand Seine Göttliche Majestät sich unser zu bedienen wünscht« (Ex. nr. 135). Das geschieht jedoch nicht dadurch, daß eine quasi mystische Erleuchtung erzwungen werden soll (wie das Inquistionsgericht Ignatius fälschlicherweise vorgeworfen hatte), sondern durch die Beobachtung eines dreißig Tage währenden Erfahrungsprozesses, bis »Klarheit und Einsicht genug empfangen wird von der Erfahrung in Tröstung und Trostlosigkeit her und aus der Erfahrung der Unterscheidung der verschiedenen Geister« (Ex. nr. 176). Hier meint Erfahrung offenbar nicht

nur das Wahrnehmen der inneren Gestimmtheiten (Tröstung und Trostlosigkeit) und der verschiedenen Regungen und Antriebe (»Geister«) in ihrer Verschiedenheit, sondern die wiederholte Beobachtung ähnlicher Abläufe und ihrer Folgen. Diese Beobachtungen macht der Exerzitand bezeichnenderweise zuerst im betrachtenden Rückblick auf das eigene Leben (erste Exerzitienwoche) und dann beim betenden Mitgehen mit dem Lebensweg Jesu (zweite bis vierte Woche). So lernt der Exerzitand in diesem kurzen Übungsmonat, wie er im Rückblick auf eine (auf seine) Geschichte eine »Erfahrung« des sich kundgebenden Gottes machen kann.

3. Erfahrung als Antwort

Die kurze Zeit von dreißig Tagen kann für diese Anleitung genügen, weil die »Übungen« ausdrücklich auf eine solche Erfahrung abzwecken. Damit kommt die andere, spezifisch neuzeitliche Komponente des Erfahrungsbegriffs ins Spiel. Für die Erfahrung genügt die wiederholte Beobachtung allein nicht. Ich »erfahre« erst dann etwas, wenn ich mehr oder weniger ausdrücklich danach frage. Erst wenn sie als Antwort auf eine gestellte Frage oder auf eine bestimmte Erwartung gelesen werden können, bekommen die Beobachtungen oder Wahrnehmungen Erfahrungsqualität. Dies ist das unterscheidend Neue an Galileis experimenteller Methode, das Kant dann in seine Lehre von der Unerläßlichkeit des Apriori für die menschliche Erfahrung gefaßt hat.

Etwas Entsprechendes gilt nun auch für die Glaubenserfahrung. Erst wer eine Antwort Gottes erwartet, kann beobachtete Ereignisse als Hinweis auf eine Antwort deuten. Deshalb spielt sich die biblische Geschichte ständig im Spannungsfeld von Verheißung und Erfüllung ab. Die ergangene Verheißung läßt das spätere Geschehen als Erfüllung (oder als Aufschub der Erfüllung infolge der menschlichen Untreue) verstehen. Weil sich jedoch die Erfüllung nie ganz mit der Verheißung deckt, eröffnet sie neue Dimensionen der Verheißung und wird so auf ihre Art selbst wieder zur Verheißung.

Das auch die Kirchengeschichte von Erwartungen durchzogen ist und so als Abfolge von erfüllten oder enttäuschten Hoffnungen erscheint, braucht kaum weiter ausgeführt zu werden. Hinter allem aber steht die Ur-Erwartung der Wiederkunft Christi. Sie fächert sich auf in die anderen Teilerwartungen der Ausbreitung des Evangeliums, der Unverbrüchlichkeit kirchlichen Lehrens usf. Erst im Licht dieser Erwartungen wird die ganze Kirchengeschichte zu einer Glaubenserfahrung der Treue und der Geduld Gottes angesichts der menschlichen Unzulänglichkeiten.

Um eine ähnliche Erfahrung in unserem eigenen Leben machen zu können, müssen wir nicht nur Erwartungen hegen (die rein menschliche sein können und so mit dem Glauben nichts zu tun hätten; denn kein Mensch lebt ohne irgendeine Hoffnung). Wir müssen vielmehr unsere Erwartungen am Maßstab der Verheißungen Gottes messen, so daß wir »gläubige« Erwartungen und Hoffnungen hegen. Dies ist in den »Geistlichen Übungen« zweifellos der Fall; denn der Mensch tritt in sie ein mit der Frage, was für einen Lebensstand Gott für ihn vorgesehen habe, und er gelangt nach und nach im Gebet zur bittenden Hoffnung, Gott möge ihn in eine möglichst enge Nachfolge Seines Sohnes berufen. In dem Maße, als ähnliche, dem Glauben entstammende Fragen Erwartungen und Hoffnungen unser ganzes Leben bestimmen, werden wir unser ganzes Leben hindurch immer wieder »Glaubenserfahrungen« machen können. Nicht in dem Sinne, daß wir etwas wahrnähmen, was dem allgemein menschlichen Wahrnehmen unzugänglich wäre, sondern als Erfahrung von Sinnzusammenhängen, die nicht das Was, aber das Wie unseres alltäglichen Erfahrens grundlegend verändern. Glaubenserfahrung heißt, daß wir in unserem Leben einen Sinn und eine Ganzheit erfahren, die dem Nichtglaubenden unbekannt ist.

Norbert Fischer · Eichstätt

»Erfahrung« in Augustins »Confessiones«

Zum Gedenken an Josef Stallmach († 29. Juli 1995)

Was *Erfahrung* heißt, hat Immanuel Kant, dessen kritisches Denken bis heute einen beachtenswerten Maßstab für philosophische Untersuchungen bietet, so gefaßt, daß diesem Wort zwar ein ziemlich *eindeutiger Sinn* zukommt, aber ein Sinn, der angesichts des *Vielfältigen*, das auf den Menschen einstürmt, doch auch *wirklich Gegebenes* auszublenden scheint. Was *Erfahrung* bei Kant heißt, ist indessen nicht allein den skeptischen und kritischen Thesen der *Träume eines Geistersehers* und der *Kritik der reinen Vernunft* zu entnehmen. Kant kennt nämlich selbst Erfassungsweisen, die in ihrer *Rezeptivität* faktisch *geistige Erfahrung* repräsentieren, wenngleich er für solche Erfassungsweisen nur selten den sprachlichen Ausdruck *Erfahrung* gebraucht.[1]

Ein erstes Beispiel hängt mit dem Auftreten des Bewußtseins des moralischen Gesetzes in *moralisch relevanten Situationen* zusammen. Ohne die *Erfahrung* von Situationen, in denen *die Not oder das Recht Anderer* begegnet und die den in sie Geratenden unbedingt beanspruchen, kommt das *moralische Gesetz* nicht zu Bewußtsein. Dieses Bewußtsein ist laut Kant das *einzige Faktum der reinen Vernunft*. Obwohl es kein *empirisches Faktum*, sondern ein *Faktum der reinen Vernunft* darstellt, ist es doch etwas *Gegebenes*.[2] Die in der *Kritik der praktischen Vernunft* implizit durchgeführte Erweiterung der mit *Erfahrung* gemeinten Bedeutungen provoziert die bekannten Konsequenzen in Kants *Analytik des Schönen und des Erhabenen* und eröffnet zuletzt den Bereich der *Religion*.[3]

Im Bewußtsein, daß das mit dem Ausdruck *Erfahrung* Gemeinte nicht auf das durch die Sinne vermittelte empirisch Faßbare eingeschränkt werden darf, aber auch im Bewußtsein, daß das, was als *Erfahrung* präsentiert werden kann, kritisch gesichtet werden muß, soll im folgenden

Norbert Fischer, *Jahrgang 1947, Studium der Philosophie, Theologie und Germanistik in Mainz und Freiburg; Professuren für Philosophie in Mainz, Trier und Paderborn; er lehrt heute »Philosophische Grundfragen der Theologie« an der Katholischen Universität Eichstätt.*

gefragt werden, wie Erfahrung in Augustins *Confessiones* auftaucht. Augustinus steht in einer Tradition, die auf Platon zurückweist und bei Kant noch lebendig ist.[4] Das Prooemium der *Confessiones* nennt den unendlichen Gott als den absoluten Ursprung, den absoluten Halt und das absolute Ziel der das Endliche übersteigenden Sehnsucht des ruhelos suchenden Menschen. Vom ersten bis zum neunten Buch erzählt und bedenkt Augustinus – gleichsam vor Gottes Angesicht – Erfahrungen aus seinem Lebensweg bis zum Zeitpunkt seiner Bekehrung.[5]

In den *Confessiones* werden Erfahrungen unterschiedlicher Formen, Stufen und Interpretationen präsentiert. Augustinus bringt dabei allgemein zugängliche Erfahrungen zur Sprache[6], aber auch Geschehnisse, die nicht jeder als Erfahrung anerkennen würde und die einerseits mit der besonderen Disposition des Erfahrenden, andererseits mit einem unableitbaren, den Einzelnen treffenden Einbruch der Ewigkeit in die Zeitlichkeit des Menschen zusammenhängen.[7] Er richtet seine Suche, durch die er sich Antwort auf dem Wege von Erfahrungen erhofft, zunächst nach außen (*foris*), sodann nach innen (*intus*) und schließlich über das Innere hinaus (*intimum*). Diesen Stufen, die einen *Aufstieg nach innen* bezeichnen, entspricht ein Finden im Äußeren, im Inneren und über das Innere hinaus. Da der Erfahrende diesen Weg des Rezipierens selbst gehen, seine Stufen selbst ersteigen muß, ist klar, daß auch seine ureigene Spontaneität und seine besondere Weise der Sinnsuche im Erfahrungsgeschehen eine tragende Rolle spielen.

Man könnte in diesem Zusammenhang also fragen, was am Erfahrenen das unabhängig von einer Tätigkeit des Subjekts *Rezipierte*, was an ihm aber *spontane Interpretation* des Subjekts ist. Beispielsweise scheint die Erschütterung, die Augustinus anläßlich des Todes seines Jugendfreundes erlebt, beim ersten Hinsehen eine allgemein zugängliche Erfahrung zu repräsentieren, die von einem äußeren Ereignis provoziert ist. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich allerdings, daß sie nur vor dem Hintergrund einer bestimmten subjektiven Disposition – in diesem Falle jedoch solch einer Disposition, die bei Menschen weit verbreitet ist – auftreten konnte.[8] *Erfahrung* ist offenbar stets ein zusammengesetztes Geschehen, eine *Synthesis der Aufnahmestrukturen und Erwartungshaltungen des erfahrungsfähigen Ich einerseits und ichunabhängiger Ereignisse andererseits*. Die Rezeption der Materie der Erfahrung setzt im Subjekt Dispositionen voraus, die man als die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung auslegen kann. Wer solche Erfahrungen gemacht hat, kann im Anschluß an sie neue Erfahrungen als erfahrenes Ich machen, dabei zugleich etwas von sich selbst erfahren und zu gesteigerten Erfahrungen gelangen, die auf der besonderen Bewältigung der vorausliegenden Erfahrung basieren. Dieses komplexe Geschehen, das

objektive wie subjektive Momente enthält, fordert die kritische Sichtung dessen, was jeweils als Erfahrung zur Sprache gebracht wird.

Indem eine äußere Wirklichkeit auf das Subjekt einwirkt, verändert diese das Subjekt, wird auch das Subjekt selbst provoziert, in freier Reaktion die Inhalte seiner Disposition zu bedenken und womöglich zu ändern, so daß ihm Erfahrungen möglich werden, die auch von seinem schon zurückgelegten Weg abhängen. Solche Erfahrungen sind nur von jemandem nachzuvollziehen, der ähnliche Wege gegangen ist. Aus diesem Grund ist es für das Gelingen der Intention der *Confessiones* nötig, daß ihr Autor seine besonderen Erfahrungen und deren Verarbeitung präsentiert. Die notwendige Doppelaufgabe der *Confessiones* besteht folglich im *narrare* und im *excitare*. Augustins *Erzählungen* von Erfahrung sollen den Leser *antreiben*, sich auf seine Erfahrungen zu besinnen und sich auf gesteigerte Erfahrung einzulassen. Gelingt die *excitatio*, umnebelt sie die Vernunft nicht mit Schwärmereien, sondern weckt *unendliche Sehnsucht nach Unendlichem*, die von Endlichem nicht ableitbar ist und im Endlichen als sinnlos denunziert werden kann, die sich also nur als *Einbruch des Ewigen in das Zeitliche* denken läßt.

1. Die äußere Wahrnehmung als Initiation der inneren Erfahrung

Was Augustinus in den *Confessiones* als äußere Erfahrung zur Sprache bringt, ist schon durch seinen besonderen Weg und seine subjektiven Dispositionen vermittelt. Er wendet sich nämlich sofort denjenigen äußeren Erfahrungen zu, die ihm ein Stück Antwort auf seine Grundfrage nach Gott und der Seele verheißen: *Deum et animam scire cupio.*[9] Derart spielen Erfahrungen kaum eine Rolle, die der Erforschung und Beherrschung der Natur dienen und seit dem Aufbruch der neuzeitlichen Wissenschaften im Zentrum des Interesses stehen. Diese Nichtbeachtung kann ohne Einbuße an der nötigen kritischen Reflektiertheit hingenommen werden, weil man zum Beispiel auf Max Schelers Unterscheidung der Wissensarten – vor allem auf die Phänomenologie des *Herrschaftswissens* – weisen und zeigen kann, daß zwar die Analyse der Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis, nicht aber der im Dienste der Erfahrungswissenschaften stehende Erkenntnisvollzug zur Aufgabe der Philosophie gehört.[10] Auch Kants Analytik des Verstandes hatte nicht das Ziel, den Erfahrungswissenschaften zu dienen (solchen Dienst haben die Wissenschaften zum Zweck ihrer Forschungen nicht nötig), sondern sollte unberechtigte Grenzüberschreitungen der Empiristen ebenso wie der Rationalisten verhindern.

Klammert man die scheinbaren Grenzüberschreitungen in Augustins Darstellung seiner Erfahrungen ein, die ein neuzeitliches Bewußtsein womöglich gar nicht verletzen, weil sie – wie zum Beispiel die Gartenszene (*C* 8,19–30) – metaphorisch gemeint sein können, dann lassen sich Erfahrungen im Text der *Confessiones* ins Auge fassen, die zwar zu keiner Eindeutigkeit von der Art führen, wie sie für das Herrschaftswissen nötig ist, die aber doch wesentlich mit der Erfahrung äußerer Wirklichkeit verbunden sind. Solche Erfahrungen der nach außen gewandten Suche bilden für Augustinus die Grundlage zur Beantwortung der Frage, *was (oder wer) er denn selbst in seinem Inneren sei.* Da diese Grundlage nur aus der besonderen Erfahrung eines Einzelnen erwachsen kann, stellt er die Frage in Ichform: *quid ipse intus sim* (vgl. *C* 10,4).

Eine erste Gruppe von Erfahrungen, die Augustinus in den *Confessiones* nennt, spiegelt die Reize wider, die im Äußeren begegnen. Die Unerreichbarkeit der in den Reizen prätendierten Erfüllung reißt sodann den inneren Zwiespalt auf, der Augustinus zur Suche nach neuen und anderen Erfahrungen provoziert. Einige dieser Erfahrungen sollen hier kurz vergegenwärtigt werden.

Anfangs erwähnt Augustinus die Tröstungen des Säuglings mit Milch (*consolationes lactis humanae*), die sein Unbehagen beruhigt hätten (*C* 1,7: *adquiescere delectationibus*). Augustinus sieht indessen, daß die von der Milch hervorgerufene, angenehme Ruhe des Säuglings vorläufig bleibt und auch Fragwürdiges in sich birgt. Er erzählt von einem Säugling, den er gesehen und bei dem er bemerkt habe, wie mißgünstig dieser seinem Milchbruder gegenüber gewesen sei (*C* 1,11: *vidi et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum*). Es mag wenigstens voreilig sein, Säuglingen, die ihre Sauglust – solange diese ungestillt ist – gewiß egoistisch zu befriedigen suchen, als Schuld anzulasten. Dennoch ist klar, daß es die frühkindlichen Aggressionen, von denen Augustinus hier spricht, wirklich gibt.[11] Daß Augustinus von dieser Erfahrung berichtet, hat offenbar damit zu tun, daß ihm ihr Inhalt als Bestandteil seiner Lebensgeschichte problematisch geworden ist. Daß sich Tierjunge um die von den Alten herbeigeschaffte Nahrung balgen, ist in den *Confessiones* weiter kein Thema. Angesichts der genannten Beobachtungen bei Menschen gerät Augustinus jedoch in solchen Zwiespalt mit sich, daß er fragt, was er noch mit dem Säugling, der er einmal war, zu tun hat (*C* 1,12: *et quid mihi cum eo est, cuius nulla vestigia recolo?*). Es überkommt ihn eine Fremdheitserfahrung, die gewiß die sich durchhaltende Identität seines Ich voraussetzt, in der aber doch das unmittelbare Bewußtsein der Identität in Mitleidenschaft gezogen ist.[12]

Aus der Perspektive des die *Confessiones* schreibenden Augustinus

scheinen seine Kindheit und Jugend folglich von *Sünde* und *Nichtigkeit* gezeichnet zu sein. Jedenfalls kann er sich einige Geschehnisse und Erlebnisse nicht erklären, außer wenn sie von Sünde und Nichtigkeit herrührten (*C* 1,20: *de peccato et de vanitate vitae*). Indem er sich seine kindlichen Lügen, Betrügereien und Diebstähle in Erinnerung ruft, sieht er sich schließlich zu der Annahme getrieben, daß es die Kindesunschuld (*innocentia puerilis*) nicht gibt (*C* 1,30). In exemplarisch zugespitzter Form wird dem Leser der *Confessiones* eine solche Erinnerung im Bericht vom Birnendiebstahl präsentiert. Dieser Bericht beginnt mit der These, daß Diebstahl nach göttlichem wie menschlichem Gesetz als Unrecht zu gelten habe. Sein Diebstahl sei, so erklärt Augustinus, umso schlimmer gewesen, als ihn keine äußere Not getrieben habe. Deshalb spricht er bezüglich seiner Motivation einerseits von einem *Gemisch aus Mangel und Überdruß an Gerechtigkeit*, andererseits von einer *Mästung mit Ungerechtigkeit* (*C* 2,9: *feci nulla conpulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis*).

Der Diebstahl war offenbar der Streich einer Clique von Jugendlichen, wie ihn bis auf den heutigen Tag viele so oder so gespielt und bei seiner Ausübung eine starke Lust empfunden haben. Fast jeder Erwachsene wird von ähnlichen Streichen aus seiner Jugendzeit berichten können; nicht jeder wird aber nachdenklich auf die Erfahrung eingegangen sein, die er bei der Lust, anderen einen Streich zu spielen, mit sich selbst machen kann. Augustinus fragt forschend danach, was er an diesem Diebstahl geliebt habe, will also Erfahrung von sich und seinem Motiv gewinnen (*C* 2,12: *quid ego miser in te amavi, o furtum meum*). Er ist überzeugt, daß er nicht die Untat geliebt hat, sondern etwas anderes.[13] Er vertritt die Annahme, daß Schönheit ihn gereizt hat, jedoch eine defizitäre und schattenhafte Schönheit (*C* 2,12: *defectiva species et umbratica*). Zwar geht wahrer Reiz stets von wahrer Höhe aus. Wer solche Höhe aber nicht innehat oder sich nicht in demütiger Anerkennung der Distanz um sie müht, kann nur versuchen, sie in der Hoffart nachzuahmen (*C* 2,13: *superbia celsitudinem imitatur*). Die Hoffart gilt folglich als Nachahmung göttlicher Höhe, allerdings auf fehlerhafte, verkehrte Weise (*C* 2,14: *vitiose atque perverse*). Augustinus nimmt sich in seiner Lust an scheinbarer Größe als schattenhaftes Zerrbild der Allmacht wahr (*tenebrosa omnipotentiae similitudo*).

Die vergängliche Lust, die durch eine angemaßte und vorgegaukelte Allmacht gewonnen wird, zerbricht in schmerzhaften Prozessen an der *Erfahrung der Endlichkeit des Lebens und des in ihm möglichen Glückes*. Dieses Zerbrechen läßt sich exemplarisch an Augustins Berichten vom Tod eines Jugendfreundes und der Trennung von seiner Konkubine nachvollziehen. Die Erfahrung, daß dieser Freund vom Tod hingerafft

wird, obwohl die Augen der Liebe dessen Sterblichkeit nicht sehen mochten (*C* 4,11: *quem quasi non moriturum dilexeram*), untergräbt den Boden, auf dem der menschliche Allmachtswahn gedeihen kann. Sobald dieser Boden nämlich zu wanken beginnt, erfährt sich das Subjekt der Erfahrungen selbst als eine große Frage (*C* 4,9: *factus eram ipse mihi magna quaestio*). Ebenso wie Augustinus durch den Tod des Freundes gewaltsam auf Erfahrungen mit sich selbst gestoßen wird, in denen er sein Elend erkennt (*C* 4,10: *miser enim eram et amiseram gaudium meum*), so leidet er an der unerwünschten Verabschiedung seiner Konkubine, die auch die Mutter seines Sohnes Adeodat war. Diese Konkubine stand, wie Augustinus berichtet (*C* 6,25), dem Plan einer standesgemäßen Verehelichung entgegen, zu der ihn vor allem seine Mutter drängte. Das schmerzhafte Zerschneiden seiner Lebensgemeinschaft mit der langjährigen Geliebten, die ihr Schicksal würdevoll hinnimmt und ihm beim Abschied gelobt, keinem anderen Mann mehr gehören zu wollen, quält ihn wie eine nicht heilende Wunde (ebd.: *nec sanabatur vulnus illud meum, quod prioris praecisionis factum erat*).

Obwohl diese Erfahrung das Bewußtsein des Elends verschärft, fügt Augustinus an dieser Stelle hinzu, daß Gott – das unendliche Du der *Confessiones* – ihm mit der Erfahrung seines Elends gleichwohl näher gekommen sei (*C* 6,26: *ego fiebam miserior et tu propinquior*). Die Aussage, daß das größere Elend ihn näher an seine Glückseligkeit gebracht hat, setzt voraus, daß Gott als das absolute Ziel des Weges mittlerweile gefunden worden ist. Was sich der Erfahrung vorher darbietet, ist zunächst einmal das offenbare Elend, das im Scheitern des Allmachtswahns und im Verlust geliebter Menschen liegt und sich als Bedrohung der Identität des Ich durch dessen Zerstreckung in die Zeiten (*distentio*) zeigt, in denen die Gedanken durch lärmende Abwechslungen zerrissen werden (*C* 11,39: *tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae*). Dieses Elend zeigt sich schließlich als versteckter Hinweis auf Unendliches, da es nur ein Mensch erfahren kann, der bereits von einer Sehnsucht affiziert ist, die bei äußerlich Erfahrbarem keine Ruhe findet. Die von äußeren Erfahrungen provozierte Erfahrung des Elends verweist also auf einen Bereich im Inneren, der eigener Aufmerksamkeit bedarf.

2. Die Gegenwart einer leeren Unendlichkeit in der inneren Erfahrung

Das Innere des endlichen Geistes vollzieht sich in seiner natürlichen Verfassung als *Aktivität*, die sich zum Beispiel im Streben nach Lustgewinn und Macht äußert, und als *Passivität*, die unter anderem im Erleiden von

Schmerzen und in der Trauer um Verluste auftritt. Beide Weisen *natürlicher innerer Vollzüge* leben aus einer *Dynamik*, die von der Beziehung des endlichen Ich auf etwas nicht Gegebenes, aber doch Erstrebtes herrührt, dessen Gegenwart sich im *defizienten Modus* von partieller Erfüllung oder gar völligem Entzug bezeugt. Derart öffnen Aktivität und Passivität des endlichen Subjekts von vornherein den *Horizont für eine unendliche Sehnsucht*. Das Ausbleiben des Zieles dieser Sehnsucht wird als *unendliche Leere* erfahren. Da Augustinus lebendiges Leben sucht (*C* 10,39: *vita viva*), schwankt er, ob er das faktische Leben als todhaft oder als lebendigen Tod bezeichnen soll (*C* 1,7: *vitam mortalem an mortem vitalem*). Weil seine Suche in der äußeren Erfahrung gescheitert ist, wendet er sich der inneren Erfahrung zu.

Damit schlägt er zunächst einen Weg ein, den Philosophen seit alters her immer wieder eingeschlagen haben, um der *Wandelbarkeit* und *Flüchtigkeit* zu entgehen, die allem Zeitlichen anhaftet.[14] Augustinus will sich in ähnlicher Weise, nachdem er schmerzhaft erfahren hatte, daß alles Zeitliche wider Willen verloren werden kann, von dessen Zufälligkeit und Verlierbarkeit lösen.[15] Der schmerzhafte Verlust geliebter Güter hat in ihm nämlich die Annahme begründet, daß jeder von Freundschaft zum Vergänglichen gefesselte Geist elend ist und zerrissen wird, sobald das Verlierbare, das er liebt, auch tatsächlich ihm verlorengeht (*C* 4,11: *miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit*).

Augustinus sieht sich durch das Scheitern der Erfüllungen in der Welt der äußeren Erfahrung auf die innere Erfahrung verwiesen; er vollzieht den Rückzug des Geistes zu sich selbst, wo dieser Autarkie zu besitzen scheint. Zunächst ändert sich seine Weise, Erfahrungen zu machen, indem er nicht mehr blind unmittelbar sinnlich Gegebenes erstrebt und ihm vertraut.[16] Aber auch der Sinn des im Inneren Erfahrenen bleibt solange schwankend, als es nicht auf dem sicheren Boden der absoluten Wahrheit steht (*C* 4,23: *Ecce ubi iacet anima infirma nondum haerens soliditati veritatis*). Augustinus macht mit seiner Erfahrung eine Erfahrung, die gerade auf den unendlichen Abgrund weist, auf den der *natürliche Gang der menschlichen Vernunft* laut Kant unvermeidlich zuläuft.[17] Augustinus erfährt folglich im Bemühen, sein Inneres zu erfahren, zunächst Leere, sofern die Fülle wegfällt, die der sinnlichen Erfahrung eignete. Da bei der Umwendung des Blicks – weg von der äußeren Welt und hin zur Natur des Geistes (*C* 4,24: *converti me ad animi naturam*) – die Konturen, Farben und Ausdehnungen der körperlichen Dinge verschwinden, glaubt er, er sei nicht imstande, seinen Geist zu sehen (*liniamenta et colores et tumentes magnitudines et, quia non poteram ea videre in animo, putabam me non posse videre animum meum*).

Diese Leere, zu der die Wendung zu sich selbst führt, provoziert in ihm den *wunderlichen Wahn*, er selbst sei durch seine Natur eben das, was Gott ist (*C* 4,26: *asserem mira dementia me id esse naturaliter, quod tu es*).[18] Wie hoffnungslos diese Selbstauslegung Augustins auch gewesen sein mag, wie sehr sich auch wirklich Hochmut in ihr verborgen haben kann, so ist sie doch wahrer Ausdruck der Sehnsucht nach Unendlichem. Das Traumziel des im Äußeren Suchenden war es, unsterblich und ohne Furcht des Verlustes in dauernder körperlicher Lust zu leben (*C* 6,26: *si essemus immortales et in perpetua corporis voluptate sine ullo amissionis terrore*). Im Scheitern des Inhalts dieses Traums vom endlos währenden Genuß des Endlichen bleibt eine leere Unendlichkeit zurück, die einen im Endlichen unerfüllbaren Sog hinterläßt. Der seines verlierbaren Inhalts beraubte Geist beharrt also gleichwohl auf seiner Suche nach unendlicher Fülle. In seinem Inneren, in seinem Gedächtnis, soweit er dessen Inhalt durch äußere Erfahrungen und durch Denken erworben hat, findet er das gesuchte unendliche und selige Leben nicht.[19] Daß er dieses seligen Lebens dennoch gedenkt, es liebt und ersehnt, ist ihm nicht zweifelhaft (*C* 10,31: *ut recorder eam et amem et desiderem*); er kann aber nicht sagen, wo und wann er das selige Leben so erfahren hat, daß er es lieben konnte (*ubi et quando expertus sum vitam meam beatam*). Indem er die Frage nach dem Ursprung seiner Suche nach dem seligen Leben nicht aus eigenem Urteil beantworten kann, wird offenbar, daß sie in die Transzendenz verweist. Die Wahrheit tritt damit im defizienten Modus auf, sofern der Mensch ihrer bedürftig ist und sie sucht.

Ebenso wie im Vollzug der theoretischen Wahrheitssuche erfährt der Suchende im praktischen Lebensvollzug eine Möglichkeit der Autarkie. Er sieht, daß er ein Gut wollen kann, das als das höchste, in einer Welt mögliche Gut gelten darf und das sich der Wille nur durch sich selbst zu geben vermag, nämlich das Gut des guten Willens (*bona voluntas*).[20] Die in diesem Willen gedachte reine Güte und die ihm auf Grund der Verfügungsgewalt über sich selbst zukommende Unverlierbarkeit lassen den guten Willen als ein so hohes Gut erscheinen, daß über ihn vorerst nichts Besseres gesetzt werden kann.[21] Das Gute, das aus reiner Güte und aus eigener Kraft gut ist (*DLA* 1,26: *sola voluntas per se ipsam*), wird von Augustinus als das höchste in einer Welt mögliche Gut gedacht. Auch in der Rückkehr zu sich selbst im praktischen Lebensvollzug kann also der Wahn auftreten, durch eigene Tätigkeit das glückselige Leben *verwirklichen* zu können.[22] Aber dieser Wahn zerbricht in analoger Weise durch die Erfahrung des Ausbleibens des glückseligen Lebens kraft des guten Willens. Zwar schwindet nicht das Bewußtsein, das Gute *wollen* zu können; es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß dem guten Willen Wissen und Macht fehlen, dem Leben Glückseligkeit zu verschaffen.[23]

Augustinus macht demgemäß in der theoretischen Wahrheitssuche wie im praktischen Lebensvollzug eine doppelte Erfahrung, nämlich einerseits die Erfahrung von einem unfaßbaren Bezogensein auf eine unendliche Erfüllung und andererseits die Erfahrung von der Dürftigkeit der erreichbaren Autarkie des endlichen Geistes. Im Finden seiner selbst als Suchenden ist zwar eine sichere Wahrheit gefunden, die nicht gegen den Willen des Suchenden, solange er eben da ist, verloren werden kann, eine Wahrheit aber, die auf ein Finden bezogen ist, das die Kraft des Suchenden übersteigt. Im Finden seiner selbst als Kraft zur Hervorbringung des guten Willens ist zwar ein oberstes Gutes gefunden, das nicht wider Willen verloren werden kann, das jedoch nur der *Wille zum Guten* ist, nicht schon dessen *vollendete Verwirklichung*.

Die mögliche Größe des endlichen Geistes läßt sein Elend umso schärfer erfahrbar werden. Gerade in dem, was er am reinsten aus sich selbst kann, zeigt sich nämlich seine Angewiesenheit auf eine Gabe, die er nicht durch sich selbst zu erlangen vermag. Diese Erfahrung des endlichen Menschen sprengt die Grenzen des Endlichen auf. Betroffen von ihr wird der Mensch sich seiner Sehnsucht nach unendlicher Wahrheit und Gerechtigkeit bewußt und muß sich gleichwohl eingestehen, daß diese Sehnsucht in der Welt nicht ihre gesuchte Erfüllung findet. Ob das Scheitern einen spekulativ rekonstruierbaren Sinn hat – dieser könnte in der Trennung zwischen Endlichem und Unendlichem liegen –, fragt Augustinus nicht weiter; vielmehr wendet er sich dem Versuch zu, in wiederholtem Nachspüren seiner Erfahrungen etwas vom Ursprung der unendlichen Sehnsucht zu erfassen.

3. Unendliche Sehnsucht als endliche Erfahrung vom Unendlichen

Indem Augustinus die Vergänglichkeit – und damit zugleich das Unzureichende – der Welt der äußeren Erfahrung sieht, nimmt er sich in seiner *Suche nach lebendigem Leben* wahr. Diese Suche verweist indirekt auf eine über allem Endlichen stehende Wirklichkeit, die den Sinn des Endlichen zu retten vermöchte. Gesucht werden im Inneren unwandelbare, verläßliche Wahrheit und unverlierbares Gutes. Dieses unendliche Ziel ist in der endlichen Welt nicht als unmittelbar begegnende, positive Wirklichkeit, sondern nur in der Sehnsucht erfahrbar. Diese Sehnsucht hat die *Entflüchtigung des Zeitlichen* in einer *beständigen Gegenwart* zum Inhalt, seine Bewahrung trotz seiner offenbaren Transitivität. In diesem Sinne spricht Augustinus von seiner Hoffnung, in der unendlichen, lebendigen Wahrheit Gottes – ohne Verlust seiner individuellen Besonderheit – Beständigkeit zu erlangen (C 11,40: *Et stabo atque so-*

lidabor in te, in forma mea, veritate tua). Er wendet sich also nicht vom Zeitlichen ab, sondern hofft, in der Liebe Gottes das selige Leben in unzerstörbarer Gemeinschaft mit allen geliebten Menschen zu erlangen (C 4,14: *Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur*).

Dem unendlichen, das Endliche bewahrenden und das Zeitliche entflüchtigenden Ziel, soweit es wahre Liebe verdient, gilt die Sehnsucht des ruhelosen Herzens (*cor inquietum*). Die vollkommene Wirklichkeit des Wahren und Guten ist in der Welt nicht nur nicht da, sondern steht in ihr aus; sie *fehlt* der weltlichen Wirklichkeit. Solches Fehlen gesuchter Vollendung wird als Sehnsucht erfahren – als die Gegenwart des Unendlichen im Modus der Defizienz. Auf diesem Weg kann schließlich die Rede von einer Gotteserfahrung eingeführt werden, die von kritischen Einwänden nicht ernsthaft bedroht wird, da die *Sehnsucht nach Unendlichem* von Endlichem nicht ableitbar ist, da diese Sehnsucht den *berechtigten Belangen des Endlichen* nicht Abbruch tut und da solche Sehnsucht nicht durch *Funktionen im Rahmen des Endlichen* bestimmt ist, also eine *Wirklichkeit sui generis* eröffnet. Sie kann sich *in der Zeit* nur in der Weise einer *Vorankündigung des Einbruchs des Ewigen in die Zeit* ereignen. Auf die Frage, wo und wann er vom glückseligen Leben eine Erfahrung gewonnen habe, die ihm den Weg gebahnt hat, seiner zu gedenken, es zu lieben und zu ersehnen (C 10,31), spricht Augustinus zugleich von einem ersten Schimmer der Erleuchtung und einem Verbleiben von Schatten (C 11,2: *primordia inluminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum*).

Die Sehnsucht nach dem glückseligen Leben, die im Endlichen kein Ende findet, tritt zwar beim endlichen Menschen auf; dennoch ist kein endlicher Mensch ihr Meister.[24] Obwohl diese Sehnsuchtserfahrung keineswegs nur bei explizit gläubigen Menschen auftritt[25], kann doch nur ein Gläubiger die Sehnsucht als endliche Erfahrung der unfaßbaren Gegenwart des Unendlichen im Endlichen entgegennehmen, als erstes Aufleuchten des Ewigen in die Zeit hinein. Nur unter Preisgabe des trügerischen Wahns, durch eigene Kraft das Ziel der Sehnsucht erreichen zu können, und im Bewußtsein des Risikos läßt sich also die *Möglichkeit der Gotteserfahrung* denken. Gott ist nämlich, solange er sich nicht von sich her zeigt, nicht im Gedächtnis (C 10,37: *Neque enim iam eras in memoria mea*). Gott kann demnach nur in Gott selbst, über dem ihn suchenden Menschen, gefunden werden (ebd.: *Ubi ergo inveni te, ut discerem te, nisi in te supra me?*). Augustinus betont, man könne für eine solche Erfahrung keinen Ort angeben, so daß man kraft des Endlichen auch keinen Weg zu ihr zu weisen vermag (ebd.: *Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus*).

Zwar kann jeder Mensch über alle endlichen Erfüllungen hinaus *suchen*; wer aber immer überzeugt ist, Gott gefunden zu haben, kann die Wahrheit des Gefundenen nur *glauben*. Er kann es nur glauben, sofern er das *Finden* nicht als eigene Leistung, sondern als Tat Gottes annimmt. Nur der Unendliche selbst vermag die Ohren, die Augen und die anderen Sinne des endlichen Menschen für Unendliches zu öffnen, seine Gebundenheit an Endliches zu überwinden. Ein Mensch, dem seine Sinne geöffnet sind, erfährt demnach eine Sehnsucht, die allein der unendliche Gott stillen kann (*C* 10,38: *Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam*).

Der Weg zurück ins Innere bietet zwar sichere Wahrheit, aber doch eine solche Wahrheit, die an sich selbst dürftig ist und den Menschen in ihrer Dürftigkeit für eine absolut vollkommene Wahrheit erst empfänglich macht. Dieser im Endlichen erfahrbaren Empfänglichkeit für Unendliches spürt Augustinus nach, indem er nicht nachläßt, die unendliche Wahrheit und Güte zu suchen, von der er annimmt, daß sie tiefer in seinem Inneren als sein Innerstes und höher als sein Höchstes sei (*C* 3,11: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*).[26] Die sichere Basis, die für die Begegnung mit solch einer überschwenglichen Schönheit gelegt ist, besteht demnach in der *Selbsttranszendenz des endlichen Geistes*. Augustinus erfährt sich in dieser Suche als sich selbst übersteigenden Geist, indem er sieht, daß er nicht imstande ist, sich selbst als Ganzheit zu erfassen (*C* 10,15: *nec ego ipse capio totum, quod sum*).

Die Erfahrung des unendlichen Ausstands in der unendlichen Sehnsucht verlangt eine Antwort; sie kann in der *Verzweiflung* bestehen, aber auch in der *Hoffnung*, daß diese Sehnsucht dereinst ihr unendliches Ziel erreicht. Wer verzweifelt, steht – ebenso wie einer, der hofft – vor dem Abgrund des menschlichen Bewußtseins (*C* 10,2: *abyssus humanae conscientiae*). Beide Alternativen sind mögliche Antworten auf die durch die Erfahrung der unendlichen Sehnsucht gestellte Frage. Kein Mensch, der von dieser Sehnsucht getrieben wird, kommt um eine solche Antwort herum. Gibt er sie, so kann er neue Erfahrungen machen, entweder unter dem Vorzeichen der Verzweiflung oder eben dem der Hoffnung. Das gegenwärtige Leben erfährt Augustinus zwar als todhaft (*C* 1,7: als *vita mortalis* oder *mors vitalis*), sein Zustand erscheint ihm zwar als beklagenswert (*C* 10,2: *gemitus meus testis est displicere me mihi*), dennoch verzweifelt er nicht. Er ist überzeugt, daß Gott vor ihm aufgeleuchtet sei und sein Gefallen, seine Liebe und Sehnsucht aufgeweckt habe (*tu refulges et places et amaris et desideraris*), daß er sich nur mißfallen, über sich erröten und verwerfen konnte (*erubescam de me et abiciam me*), weil die

höchste Schönheit vor ihm aufgestrahlt war. In dieser Erfahrung sieht er den Grund der Möglichkeit, sich für die Hoffnung zu entscheiden und von Gott her wieder das Gefallen an sich zurückzugewinnen (*eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te*).

Auf diesem Wege wird eine *neue Erfahrung der Freude* möglich, die das Vergängliche liebt, aber nun in Gott – nicht mehr von der Vergänglichkeit des Vergänglichen gefesselt. Sie lebt aus der Entscheidung und der geschenkten Gabe der Hoffnung, daß Gott – als Kraftquell der Seele, der sie von Schwäche befreit – in die Seele eintreten und sie sich passend anbilden werde (C 10,1: *Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi*). Augustinus bekennt, daß dies seine Hoffnung sei, daß er aus dieser Hoffnung rede und sich in ihr freue, wann immer seine Freude gesund sei: *Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo.*

Diese *höchste und kostbarste Erfahrung*, die Erfahrung des Getragenseins von der Hoffnung, daß das Endliche in Gott gerettet ist, von der Augustinus in den *Confessiones* spricht, diese Erfahrung wahrer Freude, kann als *religiöse Erfahrung*, ja als *Gotteserfahrung*, bezeichnet werden. Sie gründet auf allgemein zugänglichen Phänomenen und vernimmt in sich darüber hinaus eine Kraft, deren Meister sie nicht ist und die sie nur als Geschenk annehmen kann. Diese von geschenkter Hoffnung und freier Entscheidung getragene religiöse Erfahrung verdichtet sich in der unableitbaren, unendlichen Sehnsucht, die durch ihre Distanz zur faktischen Lebenswirklichkeit auch die Verzweiflung am Sinn des Ganzen verstehbar werden läßt. Die Hoffnung, die also zugleich mit einer *Entscheidung zum Vertrauen* auf das Ziel der Sehnsucht und mit einer *reinen Gabe* zu tun hat, geht einher mit einer *Freude*, die nicht mehr durch die Vergänglichkeit des Endlichen getrübt ist, jenseits von Raum und Zeit, jenseits von Mangel und Überdruß (C 10,8). Obwohl die positive Erfahrung der Wirklichkeit des Unendlichen in der Welt fehlt, ist dem Glaubenden doch die mit Freude erfüllende Hoffnung erfahrbar, daß das die Sehnsucht weckende Ziel die endgültige und das Endliche bewahrende Wirklichkeit sein werde. Die unendliche Sehnsucht des ruhelosen Herzens (*cor inquietum*) erscheint als die im Endlichen mögliche Erfahrung vom Unendlichen; sie läßt den Suchenden in der *Unruhe*, bis er absolut erfüllende *Ruhe in Gott* findet (C 1,1; vgl. dazu C 13,53).

Anmerkungen

1 Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant ausdrücklich auch von *Erfahrung* in weiterem Sinne, nämlich z. B. von *praktischer Erfahrung* (vgl. B 373 und 375).

2 Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft* A 54ff. Bevor Kant das *Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft* nennt, skizziert er eine moralisch relevante Situation, die zum Bewußtsein des moralischen Gesetzes führt. *Autonomie des Willens* ist kein Index hybrider Selbstherrlichkeit; vielmehr ereilt sie den Menschen in einer Situation, deren unbedingte Forderung alle Selbstherrlichkeit zunichte macht. Kants Beispiel ist der Fall, daß ein Fürst einem Untertanen unter Androhung der »unverzögerten Todesstrafe zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen«.

3 Vgl. *Kritik der Urteilskraft* B 3ff.; B 74ff.; dazu: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B IX. Diese Erweiterung hat *Hegels Begriff der Erfahrung* ermöglicht; vgl. dazu auch M. Heidegger, Holzwege (Gesamtausgabe 6, S. 115–208).

4 Auch Platon kennt den mehrfachen Sinn von Erfahrung, vgl. die kritische Diskussion der sinnlichen Erfahrung (*αἴσθησις*, z.B. im *Theaitetos* 160dff.) oder die Weise, in der sich die Fülle der Wahrheit offenbaren kann, nämlich *plötzlich, wie ein Licht, das aus einem springenden Funken entzündet wird* (*Siebenter Brief* 341e: *ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς*). Vgl. als Hintergrund der folgenden Darstellung meine Bücher: Augustins Philosophie der Endlichkeit. Bonn 1987, und: Die philosophische Frage nach Gott. Paderborn 1995. Im letztgenannten Buch vgl. bes. § 2 und das Literaturverzeichnis, das einige Aufsätze erwähnt, die hier in Kurzform Behandeltes ausführlicher reflektieren.

5 Nicht berücksichtigt wird im folgenden Augustins Analyse der Zeiterfahrung; vgl. dazu meinen Aufsatz: Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins, in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 33 (1987), S. 205–234. Zur Gesamtkonzeption der *Confessiones* vgl. meinen Aufsatz Transzendieren und Transzendenz in Augustins ›Confessiones‹ (›tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo‹), in: L. Honnefelder/W. Schüßler (Hrsg.), Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Paderborn u.a. 1992, S. 115–136.

6 Z.B. *Confessiones* (= *C*) 1,11 (Nahrungsgier); *C* 2,2 (Liebe des Liebens); *C* 2,9ff. (Lust am Stehlen); *C* 4,7ff. (Schrecken der Todeserfahrung); *C* 1,1 (Wahrnehmung seiner selbst als ruhelosen Herzens); die letztgenannte Wahrnehmung kann als existenzielles Resultat der in entgegengesetzte Richtungen weisenden Erfahrungen betrachtet werden, die vorher genannt worden sind.

7 Als herausragende Beispiele können folgende Stellen gelten: *C* 8,19–30 (Bekehrung und Gartenszene); *C* 9,23ff. (Gespräch mit der Mutter); *C* 10,38 (Sehnsucht nach Gott).

8 Vgl. *C* 4,11; diese Erschütterung setzt bei Augustinus – wie bei jedem, der von ihr getroffen wird – voraus, daß ein Mensch so geliebt wird, als ob dieser nicht sterben würde: »quem quasi non moriturum dilexeram«.

9 *Soliloquia* 1,2; vgl. *Contra Academicos* 1,18. Zu Augustins Verhältnis zu den Wissenschaften vgl. H.-I. Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung. Paderborn ^{2}1995, bes. S. 141–278.

10 Vgl. Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung* (Gesammelte Werke 9, S. 75–84), bes. S. 77f. Die Differenz zwischen der äußeren Erklärungsweise und dem philosophischen Fragen wird schon in Platons *Phaidros* deutlich (vgl. 229e/230a).

11 Trotz seiner Neigung, Schuld bereits dem *animus infantium* zuzumessen, sieht Augustinus, daß es weder Brauch noch Vernunft zulassen, diese Gier zu tadeln, allerdings nur deshalb, weil der Tadel von solchen Kleinen nicht verstanden werde (*C* 1,11). Immerhin macht Augustinus damit deutlich, daß er den Unterschied zwischen der *Erfahrung* und der *Theorie* (nämlich der Erbsündenlehre) kennt, die er mit der Erfahrung verbinden will.

12 Vgl. R. Musil, *Die Amsel* (Gesammelte Werke 7), S. 548: »Man ändert sich im Laufe solcher Jahre vom Scheitel bis zur Sohle und von den Härchen der Haut bis ins Herz, aber das Verhältnis zueinander bleibt merkwürdigerweise das gleiche und ändert sich sowenig

wie die Beziehungen, die jeder einzelne Mensch zu den verschiedenen Herren pflegt, die er der Reihe nach mit Ich anspricht. Es kommt ja nicht darauf an, ob man so empfindet wie der kleine Knabe mit dickem Kopf und blondem Haar, der einst photographiert worden ist; nein, man kann im Grunde nicht einmal sagen, daß man dieses kleine, alberne, ichige Scheusal gern hat.«

13 Als Beispiel nennt Augustinus die Untaten Catilinas, die auch dieser nicht geliebt, sondern aus einem anderen Grund ausgeführt habe; vgl. C 2,11: »Nec ipse igitur Catilina amavit facinora sua, sed utique aliud, cuius causa illa faciebat.«

14 So hielt Aristoteles es für Irrtum und Lästerung, das Größte und Schönste dem Zufall zu überlassen (*Nikomachische Ethik* 1, 1099 b 24 f.: *τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη*). Er sah in der tugendhaften Tätigkeit, die auf nichts anderes angewiesen ist, wahre Glückseligkeit. Jedoch gestand er am Ende ein, daß *das Leben, in dem sich diese Bedingungen erfüllen, höher ist, als es dem Menschen als Menschen zukommt, sondern nur insofern er etwas Göttliches in sich hat* (*Nikomachische Ethik* 10, 1177 b 26 ff.: *ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον · οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει*).

15 Laut *De libero arbitrio* (= *DLA*) 1,33 handelt es sich beim Zeitlichen um Dinge, die gegen den Willen entrissen werden können (*res quae invito auferri possunt*). Die Rede von der *Unveränderlichkeit Gottes* hat hier ihren Ort. Sie sagt nichts über dessen inneres Sein, sondern ist als Gegenpol gegen die Veränderlichkeit und Verlierbarkeit des Zeitlichen gedacht.

16 Z.B. C 4,20: »Et animadvertebam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui«.

17 *Kritik der reinen Vernunft* B 612: »Dieses ist nun der natürliche Gang, den jede menschliche Vernunft, selbst die gemeinste, nimmt, obgleich nicht eine jede in demselben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an und legt also etwas Existierendes zum Grunde. Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolutnotwendigen ruht. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst alles erfüllt und dadurch keinen Platz zum *Warum* mehr übrig läßt, d.i. der Realität nach unendlich ist.« Vgl. auch B 641: »Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund der menschlichen Vernunft.«

18 Entgegen Augustins Deutung wird *mira dementia* hier zunächst nicht als Zeichen der *superbia* genommen, sondern als Ausdruck des Strebens, das Platon als *θεία μανία* thematisiert (vgl. *Phaidros* 265a/b).

19 Vgl. C 10,29: »Cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero.« Das selige Leben wird von allen begehrt (*quod eos velle certissimum est*). Diese Sehnsucht nach der *vita beata* ist genauso unfaßbar und unableitbar wie die Sehnsucht nach dem unendlichen Gott.

20 Vgl. *DLA* 1,26 (bez. der Überlegungen zur praktischen Philosophie wird dieses Werk Augustins herangezogen): »Quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantiorem omnibus bonis in potestate nostra non constitutis sola illi voluntas per se ipsam daret.« Der gute Wille ist also ein so großes Gut, daß er nur gewollt zu werden braucht, um besessen zu werden: »tam magnum, bonum, velle solum opus est, ut habeatur.«

21 *DLA* 1,27: »Quisquis ergo habens bonam voluntatem ... hanc unam dilectione amplexetur qua interim melius nihil habet.«

22 *DLA* 1,28: »Quid ergo causae est cur dubitandum putemus, etiamsi numquam antea sapientes fuimus, voluntate nos tamen laudabilem et beatam vitam, voluntate turpem ac miseram mereri ac degere?«

23 Der natürliche Zustand des Menschen, wie er sich faktisch vorfindet, ist laut Augustinus durch Unwissenheit und Schwäche (*ignorantia* und *difficultas*) bestimmt; vgl. *DLA* 3,52 und 64ff. Durch diesen Zustand wird der die Sittlichkeit auf Klugheit reduzierende und die Ethik vernichtende Intellektualismus vermieden, weil nur ein Mensch, der nicht um den Weg zur Glückseligkeit weiß und sie nicht bewirken kann, ohne Berechnung und zugleich ohne Dummheit aus reiner Güte zu handeln vermag.

24 Weil es kein die Bestimmung des Unendlichen erlaubendes Verhältnis vom Endlichem zum Unendlichem hin gibt (vgl. z.B. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I,2,2, obi. 3: *finiti autem ad infinitum non est proportio*), wird die Idee des Unendlichen der endlichen Vernunft des Menschen zur Blendung (vgl. E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. v. W.N. Krewani. Freiburg u.a. ^{2}1993, S. 11). Das Unendliche sprengt die Totalität des Selben auf. Dieses Aufsprengen kann sich – wie Lévinas zeigt – nur von einem Anderen her ereignen, das als der Meister begegnet (vgl. dazu bes. S. 93ff. und 142ff.).

25 Vgl. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Die Sieben Siegel* (*KSA* 4,287–291); alle Abschnitte schließen mit dem Ruf: »Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!« Dazu die letzten Zeilen von *Das Nachtwandler-Lied* (*KSA* 4,395–404): »Doch alle Lust will Ewigkeit-, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit!« Die angesichts des unendlichen Sogs der Sehnsucht kaum zu bewältigende Aufgabe ist die *Geduld* (vgl. E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, a.a.O., S. 350f.).

26 Dem zum Transzendieren treibenden Überschwang, den Kant als Anmaßung überschwenglicher Einsichten der spekulativen Vernunft kritisch einzugrenzen versucht (z.B. *Kritik der reinen Vernunft* B XXX, 421, 667, 703), gibt er an einigen Stellen – im Bewußtsein der Grenzen der Erkenntnis – selbst schönen Ausdruck (vgl. B 650): »Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit ..., so daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß.« Der Grund für die kritische Vorsicht liegt – wie für den Ausdruck des Überschwangs – in der Größe des Ziels der Suche (B 649): »Die transzendentale Idee von einem notwendigen allgenugsamen Urwesen ist so überschwenglich groß, so hoch über alles Empirische, das jederzeit bedingt ist, erhaben, daß man teils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, teils immer unter dem Bedingten herumtappt und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgendeiner empirischen Synthesis ein Beispiel oder dazu die mindeste Leitung gibt, suchen wird.« Kant bewegt sich hier in der Platonischen Tradition, die von der überschwenglichen Schönheit (*κάλλος ἀμήχανον*) der Idee des Guten getragen ist (vgl. *Politeia* 509a).

Erich Naab · Eichstätt

Erfahrung der Gnade – Gnade der Erfahrung

Die Sendung des Sohnes und ihre erfahrungsmäßige Kenntnis nach Thomas von Aquin

Thomas von Aquin kommt am Ende seiner Trinitätslehre in der *Summa Theologiae* auf eine weitreichende erfahrungsmäßige Kenntnis zu sprechen. Der ewige Sohn werde in der Gnade dem Menschen gesandt, wenn er von diesem erfahren werde.[1] Dabei hält Thomas fest, daß in der Sendung einer göttlichen Person, die in Ewigkeit aus ihrem Ursprung hervorgeht und in einer neuen Existenzweise im begnadeten Menschen zu sein beginnt, dem Menschen nicht nur geschaffene Gnade geschenkt werde, sondern auch die göttliche Person selbst.[2] In welchem Sinne kann jenes absolut übernatürliche Geheimnis, das zu erkennen die Vernunft nicht hinreicht, der Erfahrung zugänglich sein? Sie ist doch an die Sinne gebunden, ereignet sich im Ablauf der Zeit, wenn die vielen im Gedächtnis bewahrten Daten in ein erfahrungsmäßiges Wissen sich überführen, das mit Hilfe des Vergleichs Schlüsse auf Ähnliches zuläßt. Und wie könnte die Erfahrung der eigenen Geistigkeit und ihrer Vollzüge auch die Sendung des Sohnes umfassen, wenn diese nicht zum Wesen menschlicher Geistigkeit gehört, sondern ohne Notwendigkeit in der Gnade dem Menschen zukommt? Und sollte der sich selbst Erfahrende der Gegenwart des aus sich ausgehenden dreifaltigen göttlichen Lebens innewerden können, so wird er das Verhältnis zur sichtbaren Sendung des Sohnes, den Gott sandte, als die Zeit erfüllt war, der von der Frau geboren und dem Gesetz unterstellt war (vgl. Gal 4,4), anfragen müssen.

Da die Sendung dem göttlichen Leben gewiß nichts hinzufügt noch nimmt, muß sie von ihrem Ankommen her betrachtet werden. Im Begnadeten ist Gott wie das Erkannte im Erkennenden, das Geliebte im Liebenden: Das ist die neue Verwirklichung, die Gnade des Menschen, in der er Gott berührt, der in seinem dreifaltigen Leben im Menschen

Erich Naab, *1953 geboren, ist Akademischer Rat am Lehrstuhl für Dogmatik der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt.*

ist: *tamen Persona mittitur et datur.* Für den Menschen bedeutet das eine Angleichung, eine *assimilatio* oder *conformatio* an das Erkannte und Geliebte. Durch Erkenntnis und Liebe nimmt er an göttlicher Wirklichkeit teil. Auf die Hl. Schrift gestützt, hatte sich vor allem unter dem Einfluß Augustins die Einsicht entwickelt, daß die Vollzüge des menschlichen Geistes als solche schon Einheit und Dreiheit Gottes abbilden, was in der Begnadung überbietend vervollkommnet wird. Die Hl. Schrift hatte mit diesen Vollzügen geradezu die Teilnahme am Göttlichen markiert, etwa in dem johanneischen: Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast (Joh 17,3), oder jenem: Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe (1 Joh 4,8). Im Erkennen und Lieben wird Gott erreicht. Das Wort und die Liebe sind die Namen für die absolut göttliche, vom ursprungslosen Ursprung, vom Vater ewig ausgehende Wirklichkeit; die Personen gehen in der Weise des Erkennens und Liebens aus. Angleichung geschieht im gnadenhaft neuen Erkennen und Lieben.

Im ad 2 der STh I 43, 5 argumentiert Thomas nun so: Durch das Geschenk der Liebe geschieht eine Angleichung an den Geist. Die Sendung des Geistes wird in der menschlichen, übernatürlichen Liebe bemerkt. Ebenso wird die Sendung des Sohnes aufgrund einer Vervollkommnung des Intellektes bemerkt, der dem göttlichen Wort angeglichen wird. Ein Merkmal des göttlichen Wortes nennt Thomas ausdrücklich: Es ist das Wort, das die Liebe haucht. Ein anderes ist darin eingeschlossen: Es ist das Wort, das die Liebe haucht, indem es sich ganz auf seinen Ursprung bezieht; denn darin gründet seine Sendung. Wenn die Vervollkommnung des Intellektes diese Qualität aufweist, wird die Sendung des Sohnes bemerkt.

Der Intellekt wird durch die in ihm vorgehende Veränderung Träger neuer Beziehungen. Er bricht geradezu aus in die Liebe. Das dürfte in dem *ab alio esse* begründet sein. Weil er sich dem alles entspringen lassenden Ursprung verdankt weiß, der sich vorbehaltlos ausdrückt, kann er gar nicht bei sich bleiben, sondern bezieht sich seinerseits auch – und zwar in seiner Beziehung auf den Ursprung – auf alles, was in diesem begründet ist.

Wie durch die Verähnlichung der Liebe sich in der übernatürlichen Liebe zwischen Menschen deren Ziel und Bedingung, die Gottesliebe, realisiert, so findet in menschlicher, irdischer Erkenntnis die Erkenntnis des Ganzen – die Gotteserkenntnis – beginnenden Ausdruck. Ich meine das nicht nur im Sinne der fünf Wege, die die Notwendigkeit anzeigen, nach der dem Bedingten das Unbedingte, dem Bewegten das unbewegt Bewegende etc. vorausgeht: Das versteht sich nur als das konsequenteste Zuendegehen des natürlichen Erkenntnisweges. Wer das Absolute er-

reicht als eine notwendigerweise anzunehmende Bedingung, um sich selbst zu verstehen, als den entzogenen Grund alles Begründeten, besitzt wohl andere Einsicht als jene, die nicht nur in höchster Anspannung vor das ihr entzogene Ziel reicht, sondern um die vollkommen selbstlose Eröffnung, um das Sich-selbst-Aussagen jenes absoluten Geheimnisses weiß, ja mehr noch: Diese neue Einsicht, der begnadete Intellekt, der kein schauendes Wissen, aber doch Erkenntnis im Glauben ist und zumindest konjektural um seine eigene Wirklichkeit weiß, bemerkt nicht nur – in der Distanz des Gegenüber – die Selbstaussage, er beobachtet nicht das Hervorgehen des Wortes, sondern nimmt es an.

Der durch dieses Wort geprägte Mensch sieht die ihm zugängliche, begründete Wirklichkeit neu und einschlußweise auch umfassender, und er begegnet ihr auch in neuer Weise. Die Liebe bricht hervor. *Intellectus* und *amor* lassen sich in der Gnade kaum mehr trennen. Und doch wahrt das vorliegende ad 2 streng das Abbildungsverhältnis: Die Bestimmung – *instructio* – des Intellektes geht dem Affekt der Liebe so voraus wie die ewige Zeugung der Hauchung. Wie der Logos die Liebe haucht und darin sein eigenes Wesen ganz vollzieht, so ist auch die Erkenntnis aufgrund seiner Sendung erst identifiziert, wenn sie sich in die Liebe überführt. Beide sind untrennbar und doch unterschieden. Mit dem Bemerken dieser unumkehrbaren Zuordnung geht das ad 2 entschieden über das *corpus articuli* I 43, 5[3] und, wie gezeigt wird, auch einige vorgehende Parallelstellen im Sentenzenkommentar hinaus.

Thomas weist darauf hin, daß die neue Qualifizierung des menschlichen Intellektes nicht aus sich heraus kommt. Es ist eine Instruktion; sie kommt von außen und wird durch das Hören vermittelt. In seinem Kommentar zur herangezogenen Johannesstelle: Jeder, der auf den Vater hört und seine Lehre annimmt, wird zu mir kommen (Joh 6,45), setzt Thomas geradezu hart darauf, daß diese Belehrung des Intellekts, in der sich Gnade ereignet, von Gott selbst, nicht von Aposteln oder Propheten kommt. Was wir von einem Menschen gelehrt werden, ist aus Gott, der innerlich lehrt.[4] Um das Verhältnis »vom Menschen« – »aus Gott« zu verdeutlichen, wird Thomas auf die Unterscheidung von »Hören« und »Sehen« aufmerksam machen: Während im Sehen unmittelbar und offen erkannt wird, wird die Erkenntnis durch das Hören vermittelt durch den, der sieht. So empfangen auch wir die Erkenntnis, die wir über den Vater haben, vom Sohn, der sieht.[5]

Wenn dieser Hinweis des Thomas herangezogen werden kann, ist zumindest deutlich, daß die Erkenntnis, die der hat, zu dem der Sohn kommt, nicht so ist wie die des Sohnes. Wer vom Vater hört, schaut ihn nicht unmittelbar und offen, sondern weiß um ihn durch den, der sieht. Es bleibt um so drängender die Frage, wie das *verbum incarnatum* und

der *magister interior*, wie äußere und innere Sendung des Wortes zueinander stehen.

Unser Text sieht mit der *experimentalis quaedam notitia* jenes Erfassen bezeichnet, in dem die Sendung des Sohnes ihren geschöpflichen Ausdruck findet, also das innerliche Ankommen des göttlichen Wortes im Menschen, das diesen umprägt: Es ist Erkennen der Wahrheit, Affekt der Liebe und Nachahmung im Werk – um noch einmal auf den herangezogenen Johanneskommentar zu verweisen.[6] Die passive Annahme des göttlichen Wortes setzt sich in die eigene Tätigkeit um: Die eigene Erkenntnis geht über sich hinaus auf den Grund und fließt in die neue, und doch einzig selbstverständliche Liebe ein. Doch wird diese neue Qualifikation des Intellektes nicht als Folge gnadenhafter Zustände oder verdienstlicher Werke verstanden, ist nicht die Erfahrung des eigenen, nur in der Gnade möglichen und erklärbaren Tuns, sondern umgekehrt: Es ist eine Erkenntnis, die sich umsetzt in den Affekt der Liebe. Und weil dieser Ausdruck wesentlich zu ihr gehört, wird diese Kenntnis *perceptio* oder *experimentalis* genannt. Weiterhin fügt Thomas hinzu, das sei im eigentlichen Sinne Weisheit, ein Wissen, auf dessen Geschmack man gekommen ist; es ist auch ein Wissen, das aus der Gegenwart des göttlichen Wortes kommt.

* * *

Im folgenden möchte ich, im Vergleich mit parallelen Ausführungen des Thomas in seinem Frühwerk, dem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, die Entwicklung der interessierenden Aussagen in STh I 45, 5 ad 2 etwas verfolgen. Es bleibt zu prüfen, wie sie sich abheben von jenem erfahrungsmäßigen, konjekturalen Wissen, das den eigenen Besitz der Gnade zum Inhalt hat. Thomas hat auch auf dieses erfahrungsmäßige Wissen um die eigene Gnade in der *Summa* hingewiesen[7]:

Ohne spezielles Privileg könne kein Mensch über den Besitz der Gnade gewiß sein; denn Gewißheit setzt Urteilsfähigkeit, setzt die Kenntnis des Prinzips, hier also des Grundes der Gnade voraus. Denn nur das kennen wir wirklich, dessen Ursache wir kennen. Das Prinzip der Gnade aber ist Gott; nichts Geschaffenes kann sie wirklich hervorbringen – auch wenn es dazu instrumental in Dienst genommen werden kann. Insistiert wird auf der Übernatürlichkeit der Gnade wegen der Transzendenz des durch sie erreichten Gottes. Die Wirklichkeit dieser Ausspannung prägt auch die Gotteserkenntnis. Gott, zu dem hin die Wege führen, der alles bedingt, er, der das einzig Notwendige ist, bleibt eben deswegen anders als das, was wir kennen, bleibt uns unbekannt. Solange Ursprung und Ziel der Gnade unbekannt sind, solange wissen wir auch

nichts über Gottes gnadenhafte Gegenwart in uns mit Gewißheit. Aber wer sich an Gott freut, ein reines Gewissen hat u. dgl., nimmt Zeichen und Folgen der Gnade wahr. Nur mittels einer Konjektur, der Wahrscheinlichkeit eines mutmaßlichen Schlusses, kann er zur Kenntnis gelangen, Gnade zu haben. Die Wahrnehmung dieser sinnlich bemerkbaren Zeichen, die die Fähigkeit ihres Trägers überborden, kann Thomas eine Erfahrung nennen. Es ist die Erfahrung nur einer Folge, nicht die Erfahrung der Gnade selbst oder gar des Geheimnisses des göttlichen Lebens in sich selbst. Ihr Inhalt ist nicht Gott, in dem der Mensch seine Erfüllung findet, nicht der Inhalt des Glaubens, der am Beginn der Gnade steht, sondern die neue Wirklichkeit des Menschen.

Dieses Konzept der Gnadenerfahrung liegt auch der Erfahrung im Kontext der Sendung im Sentenzenkommentar zu Grunde: So fragt Thomas in In 1 Sent. d. 14 q. 2 a. 2, ob der zeitliche Hervorgang des Geistes bei allen Gnadengaben oder nur der im eigentlichen Sinne heiligenden Gnade bemerkt werden könne. Er verweist im Einwand 3 auf die augustinische Vorgabe zum Verständnis der Sendung: *mitti est cognosci quod ab alio sit.*[8] Durch einen nicht formierten, einen toten Glauben könne jemand doch auch ohne die eigentliche Gnade (*gratum faciens*) erkennen, daß der Hl. Geist von einem anderen sei. Thomas entgegnet, nicht bei jeder Kenntnis könne man schon von Sendung sprechen, es genüge hierfür allein jene, die von einer der gesandten Person zugeschriebenen (appropriierten) Gabe genommen wird. Durch diese Gabe werde in uns eine Verbindung zu Gott bewirkt, und zwar nach der Art und Weise, die dieser Person zu eigen ist, so etwa durch die Liebe, wenn der Hl. Geist gegeben wird. Aus diesem Grund sei solche Kenntnis quasi-experimental.

Die fragliche Kenntnis ist etwas wie die Erfahrung einer geschaffenen Wirkung, die aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit einer bestimmten göttlichen Person zugeschrieben wird. Nicht die *cognitio* wird mit einer Person in Verbindung gebracht, sondern eine Gabe wird erfahren und einer Person zugeschrieben. In Erfahrung geschaffener Gabe wird erkannt, daß eine Person gesandt wurde. Diese quasi-experimentale Kenntnis entspricht demnach dem konjekturalen Wissen um die eigene Begnadung. Allerdings arbeitet Thomas in der d. 14 heraus, daß der zeitliche Effekt, den wir erfahren, im ewigen Hervorgang begründet ist. Er gesteht unumwunden zu, daß im zeitlichen Hervorgang der ewige eingeschlossen ist.[9] Soll diese erfahrungsmäßige Kenntnis auf eine göttliche Person bezogen werden, so muß zuvor um die Person als diejenige gewußt werden, die in appropriativer Weise die übernatürliche Gnade begründet sowie deren Wirkungen, durch die sich die Fähigkeiten der Natur prinzipiell übersteigen. Es muß also vom Ausdruck der Gnade auf

dessen Grundlage und von diesem Habitus auf die Personen geschlossen werden. Ziel dieser Erkenntnis sind die gesandten Personen, denen die Gabe begründeterweise zugeschrieben wird. Ihr Ziel kann also der Sohn genauso wie der Hl. Geist, ja auch beide zusammen sein. Die Verbindung mit Gott geschieht durch die erkannte Gabe. Thomas nennt nur das *donum appropriatum amoris*; worin die Sendung des Sohnes erkannt werde, bleibt offen. Erkenntnis ist allein durch ihr Objekt qualifiziert, sie erscheint als äußerliches Mittel, das in einer Gabe eine Verbindung mit Gott bemerkt. Über die Erkenntnis selbst wird im Unterschied zu STh I 43, 5 keine Angleichung an eine Person ausgesagt.

Die Problematik einer bloßen Zuschreibung fordert Präzisierungen heraus, denn was einer Person zugeschrieben wird, ist eigentlich von den göttlichen Personen gemeinsam gewirkt. In 1 Sent. d. 15 q. 2 fragt daher weiterführend, ob die Sendung nicht allen Personen gemeinsam zukomme. Hierbei kommt Thomas noch zweimal auf den Augustinussatz: *mitti est cognosci quod ab alio sit*, zu sprechen. Einwand 2 versteht den Satz so, daß die Person sich durch die Sendung manifestiere. Der Effekt aber manifestiere doch als etwas Verursachtes die ganze Trinität als seinen Grund. Diese Argumentation hat weder die Gegenwart der Person noch das Verhältnis der Personen zueinander im Blick.

Die Erwiderung hält nun nochmals fest, daß eine bestimmte Wirkung mehr der einen als der anderen Person zugeschrieben werden könne. Vertiefend aber kommt ein Hinweis hinzu, wonach mit der Beschränkung auf geschaffene Gnade die Wirklichkeit der Sendung nicht ganz umfaßt ist. Es werde über das geschaffene Geschenk hinaus in der Sendung auch die Autorität – der Einfluß, der Ursprung – eines Prinzips hinsichtlich des Gesandten gesetzt.[10] Damit wird Ernst gemacht, daß im zeitlichen Hervorgang der ewige wesentlich eingeschlossen ist. Somit wird Augustins Satz enger gedeutet: In der Sendung werde erkannt, daß die Person von einer anderen sei, und sich nicht nur selbst manifestiere.

Um die nächste Verwendung des Augustinuszitates zu verstehen, darf daran erinnert werden, daß die geschaffene Gabe, der Effekt, um den es bislang ging, im strikten Sinn übernatürlich ist. Wie die Gnade nicht zum Seinsbestand der Natur gehört, so kann sie von dorther auch nicht ohne weiteres erkannt und in ihren Beziehungen zum sich in ihr gnädig gewährenden Gott bestimmt werden. M.a.W.: Im Erkennen der Sendung artikuliert sich selbst schon eine übernatürliche Gabe. Diese Gabe appropriiert sich dem Sohn, dem Wort und der Weisheit des Vaters. Demnach käme die Sendung nicht allen Personen, aber auch nicht dem Geist, sondern nur dem Sohn zu. Denn gesandt werden, heißt erkannt werden ..., argumentiert der schon im »Sed contra« untergebrachte Einwand.[11] Auch hier wird die *cognitio* als Appropriation bedacht.

Die Erwiderung verläßt diesen Ansatz nicht. Der Zuschreibung eignet etwas Offenes. Erkenntnis bezieht sich auf den Sohn, welche Erkenntnis auch immer man nimmt. Die Zuschreibung ist möglich, auch wenn die Erkenntnis sich auf ein Übel richtet oder in schlimmer Absicht gebraucht wird. Die Gnade spielt keinerlei Rolle. Denn zwischen menschlicher Erkenntnis und dem vom ewigen Vater hervorgehenden Wort gibt es ein Abbildungsverhältnis. Das Bild der Trinität im menschlichen Geist konnte die Sünde zwar verschatten, aber nicht zerstören. Doch bei der Sendung geht es um eine besondere Erkenntnis, die allein aus dem Geschenk der Gnade erwächst, das den Erkennenden selbst neu prägt. Darin wird nicht irgendetwas erkannt, sondern Gottes gnadenhafte Zuwendung, die Sendung der Personen also. Und sie erkennt diese nicht losgelöst von ihrer Verwirklichung, in der Abstraktheit etwa eines Lehrsatzes, sondern erfährt das sie ermöglichende Göttliche im eigenen Vollzug gegenwärtig.

Auch diese Erkenntnis ist eine Gabe. Sie werde, sagt die Antwort, nicht notwendigerweise dem Sohn zugeschrieben, sondern, wie die Liebe, bisweilen auch dem Hl. Geist. Das braucht nicht zu verwundern, denn der Geist ist das verbindende *donum* selbst. Seine siebenfältigen Gaben, auch die intellektualen der Weisheit und des Verstandes, des Rates wie der Gottesfurcht (vgl. Jes 11,1ff.), sind mit der heiligenden Gnade (*gratum faciens*) verbunden. Daher ist jedem, der mit der Gnade auch das Geschenk der Liebe hat, diese übernatürliche Gabe des Intellektes zu eigen, wodurch er übernatürliche Wahrheit erkennt, um den rechten Willen auf sie zu richten. Ohne diese Gnade hat nach der ausdrücklichen Lehre des Thomas keiner das *donum intellectus*.[12]

Thomas bemerkt eine Grenze dieser Argumentation.[13] Werden die kognitiven Fähigkeiten als *donum* betrachtet, manifestieren sie den Hl. Geist, der als Liebe das erste und eigentliche Geschenk ist. Doch Thomas zieht nicht die Konsequenz, daß nur der Geist gesandt werde. Sofern Erkenntnis ein Geschenk ist, beziehe sie sich auf den Geist, spezifisch als Erkenntnis aber manifestiere sie den Sohn. Damit fällt Thomas nicht in die Allgemeinheit und Weite der genannten Appropriationsauffassung zurück; der Bezug ist um so enger, als sich das kognitive *donum* von der Erkenntnis als solcher abhebt. Aber das Verhältnis von Genus und Spezies dürfte auch andeuten, daß erst im Umgriff der Sendung des Geistes die besondere Manifestation des Sohnes ihren Platz hat. Begründet so nicht die Sendung des Geistes die des Sohnes; werden die Ursprungsverhältnisse verdreht?[14]

Da hier aber nicht von notionalen Bezügen, sondern nur von den Zuschreibungen manifestierender Effekte gesprochen wird, macht es keine Probleme zu sagen, die Trinität oder der Hl. Geist sende den Sohn[15],

denn ihnen kommt die Wirksamkeit zu bzw. wird zugeschrieben für das, aufgrund dessen der Gesandte gesandt heißt. Dem Geist wird jede Gabe zugeschrieben, weil er die erste aller Gaben schlechthin ist und – über diesen Abbildungsgedanken hinaus – weil es zum eigentümlichen Wesen der Liebe gehört, sich auf anderes, auf den Geliebten, hin zu beziehen. Dem Sohn wird nachgeordnet das spezifische Geschenk der Erkenntnis zugeordnet, weil er selbst als Wort vom Vater hervorgeht. Nur der eine Grund des exemplarursächlichen Verhältnisses begründet diese Zuschreibung.[16]

* * *

Nun fragt sich aber, ob die *Summa* hier wirklich eine Entwicklung in der Konzeption der Erfahrung der gesandten göttlichen Personen markiert. Das *Scriptum super Sententias* spricht zwar in einem weiteren und allgemeineren Sinn von der *cognitio experimentalis*, weil sie auf den Geist wie auf den Sohn bezogen werden kann, weil sie gar nicht die Person als solche erfährt, sondern nur irgendwelcher Gaben innewird. Demgegenüber wurde nach unserem ersten Verständnis der *Summa* in der experimentalen Kenntnis nicht die Gabe, sondern gerade der Sohn verinnerlicht. Nun aber sehen wir jenes letzte Argument, wonach die Gaben als solche dem Geist, bestimmte Gaben darüberhinaus auch noch in einer zweiten Hinsicht dem Sohn zugeschrieben werden, in STh I 43, 5 ad 1 unserem fraglichen ad 2 unmittelbar vorausgehen.

Eine Weiterentwicklung durch Zurückdrängung des Appropriationsgedankens dürfte das ad 3 bestätigen. Auch es ordnet die Sendung des Sohnes nicht in die des Geistes ein, es unterscheidet beide in ihrem göttlichen, in ihrem ungeschaffenen Grund, läßt sie zusammenkommen in der Gnade und unterscheidet sie wiederum in den Folgen der Gnade, in der *illuminatio intellectus* und in der *inflammatio affectus*. Die Erkenntnis ist keine Spezifizierung der Wirkung der Liebe bzw. des Affektes. Das ad 1 hatte noch jede Gabe der Liebe zugeordnet. Was Intellekt und Affekt als geschaffenen Grund zusammenhält, bezeichnet Thomas hier auch nicht mehr einfachhin als das *donum* der Gnade; er spricht von der *radix gratiae* auf Seiten des Empfängers. Sie ist nicht zuerst Wirkung des Geistes, sondern resultiert zusammen aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Geistes. Sie kann keine andere Wirklichkeit sein als die *gratia gratum faciens*, die das Ankommen der göttlichen Personen bemerkt.

Unterschiedlich fällt auch die Antwort auf die Frage aus, was denn der erleuchtete Intellekt auf Erden, in der Gnade, nicht in der Glorie, erfahrungsgemäß erkennt. Im ersten Konzept war die Antwort deutlich: das reine Gewissen, die Freude an Gott etc. Aber nun sind all die Wir-

kungen der Liebe, die den Affekt betreffen, nicht mehr eigentlich der Inhalt der vorausgehenden Erfahrung. Hat die christliche Erfahrung noch einen Inhalt? Es läßt sich leichter sagen, was der Inhalt nicht ist: Es ist nicht die Einsicht, die der ewige Sohn hat bzw. ist; die Erkenntnis in der Gnade bleibt eine Folge. Es ist auch keine Einsicht, in der die göttliche Wirklichkeit in einer Evidenz geschaut würde, die das Glauben überflüssig macht; es ist eine *instructio*, die nicht selber schaut. Und gewiß hat Thomas seine Ausführungen nicht so verstanden, daß Christus, der »uns den Weg der Wahrheit in sich selbst gezeigt hat«[17], überflüssiger oder auch nur beliebiger Weise im Fleisch erschien.

Der Inhalt dieser Erfahrung ist wohl auch nicht das Bewußtwerden der eigenen Bezüge und Bedingungen des Intellektes, die Erfahrung des Intellektes, der zu Ende denkt, zum ersten, lebendigen, sich eröffnenden Grund und Ziel, die Erfahrung des Intellektes, der sich umsetzt in die Liebe. Denn so wäre die intellektuale Dimension der Begnadung zu einer höheren Stufe der Selbstreflexion – nicht erhöht, sondern verflüchtigt. Damit ist nicht bestritten, daß ein erleuchteter Intellekt auch sich selbst besser verstehen könne; aber seine Begnadung besteht nicht im Bezug auf sich selber.

Inhalte – Plural – dieser Erfahrung werden nicht mitgeteilt. Die Verähnlichung mit dem Sohn ist der eine Inhalt. Aber das ist kein Gegenstand unter anderen, der irgendwie ergänzt werden könnte, weil es Angleichung an den einen Logos ist, in dem alles gesagt ist. In geschöpflicher Weise wird – die Möglichkeiten, die der Mensch aus sich heraus hat, übersteigend – sein Bezug zum Vater, sein Ausbrechenlassen der Liebe auch mitvollzogen. Nicht weil Erkenntnis sich so besser verstünde, sondern weil sie sich der göttlichen Wahrheit angleicht, kann das Erschaffene und Bedingte in sich auch Erfüllung realisieren, und zwar in einer Ähnlichkeit zu dem Logos, aus dem die Wirklichkeit alles Geschaffenen kommt und durch den sie zu ihrer Vollendung geführt wird. Das ist nicht eine bewußte neue Reflexion des Geistes von sich selbst, nicht eine abprüfbare Gescheitheit oder gründliche Kenntnisse von vielerlei, sondern eine *scientia sapida*, ein Wissen, das es verkostet, nicht auf sich zu schauen, sondern auf den anderen, von dem es sich verdankt weiß, zuletzt auf jenen ersten Ursprung selbst, den unbekannten, sich offenbarenden Gott, und auf den Nächsten, dem es hilft. Darin wird vielleicht die konzeptionelle Entwicklung in der *notitia experimentalis* zwischen Scriptum und Summa am deutlichsten: Dort wurde nach der Erfahrung des Besitzes der eigenen Gnade gefragt (eine Frage, die auch die Summa noch kennt), hier wird nach der Erfahrung der dreifaltigen Wirklichkeit in der Angleichung an den Sohn gefragt; oder sagen wir: nach deren Nachvollzug in der eigenen Existenz. Aus Besitz wird Voll-

zug, das Geschenk realisiert sich im Erwerb, sein Gehalt verähnlicht sich den Beschenkten.[18] Ein inneres Verständnis der Aussagen des Glaubens über das Geheimnis Gottes wird ermöglicht, soweit Gott personal anwesend und der Begnadete in dieses Geheimnis eingeformt ist. In der Taufe wird er geistig wiedergeboren, Christus, dem Mensch gewordenen, inkorporiert; in diesem aber sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen (vgl. Kol 2,3); die von ihm empfangene Salbung lehrt (vgl. 1 Joh 2,27). Von ihm fließt die Erkenntnis der Wahrheit und der Instinkt der Gnade über.[19]

Aber bei aller Erleuchtung, bei allem Verschmecken bleibt auch gültig, was Thomas im schon herangezogenen Kommentar zur Johannesstelle so formuliert hat: *Omnis autem creatura participat quidem aliquam similitudinem Dei, se in infinitum distantem a similitudine suae naturae et ideo nulla creatura potest ipsum cognoscere perfecte et totaliter, prout est in sua natura. Filius autem, qui perfecte totam naturam Patris accepit per aeternam generationem, ideo totaliter videt et comprehendit.*[20]

* * *

Die Verinnerlichung dieses Erfahrungsverständnisses läuft bemerkenswert parallel zur neuen Konzeption des Einflusses, den Thomas für die Menschheit Christi auf unsere Begnadung aussagt. Während er in seinem Jugendwerk an einer verdienstlichen Kausalität festhielt, vertritt er später auch eine instrumentale Wirkursächlichkeit.[21] Während zuerst Christus mit seiner Menschheit verdient, daß Gott den Geist gibt und die Gnade erschafft, und die Menschen aber nur zum Empfang disponiert, werden in der neu entwickelten Auffassung die eigenen Fähigkeiten und Handlungen des belebten und mit der göttlichen Person verbundenen Organums in Dienst genommen, in dieser Abhängigkeit selbst Gnade zu bewirken. Diese wird nicht mehr als gänzlich Neues, sondern nur als Umgestaltung, als neues Akzidens betrachtet. Christi menschlichem Erkennen und Wollen, seinem Leiden und Tun, kommt diese Wirksamkeit zu, da er in der Zeit seine personale Beziehung als Sohn zum Vater vollzieht. Der sichtbar gesandte Sohn wird so in der Tat Urheber menschlicher Heiligung.

Exklusiv gefaßt, könnte aber die Schwierigkeit auftreten, daß eine effiziente Kausalität nur an die Wirkungen, nie und nimmer an das ungeschaffene Moment in der unsichtbaren Sendung heranreicht. Thomas achtet genau darauf, daß die instrumentale Ursächlichkeit die meritorische nicht ersetzt, sondern die enger verstandene Verbindung der Menschheit mit der Gottheit auch den meritorischen Einfluß vertieft.[22] Damit wird nicht nur die geschaffene, sondern auch die ungeschaffene

Gnade in der Gegenwart der Personen aufgrund der unmittelbaren Sendung an das Heilswirken Christi geknüpft.

Die Selbstgewährung Gottes in der Gnade bleibt bezogen und abhängig von der sichtbaren Sendung des Sohnes. Seine Gegenwart und die Gegenwart seines am Kreuz ausgegossenen Geistes, der *idem numero in omnibus*[23], als ein und derselbe die Kirche erfüllt, verhindern, daß erfahrungsmäßige Kenntnis in prinzipiellem Widerspruch zur verbindlichen Lehre und nicht als Verinnerlichung der durch diese zur Sprache kommenden Sache verstanden werden kann. Da die Angleichung an den Sohn so konkret in der Verähnlichung mit dem geschieht, der unsere Menschennatur angenommen hat, um durch sie, uns erlösend, Wahrheit und Gnade zu geben, wird auch der Erfahrung, welche die Sendung des Sohnes annimmt, deren Signatur durch das Kreuz zu eigen: In dem wir uns in die zukommende Wahrheit Gottes hineinbegeben, beginnt eine Vollendung im Zusammenbrechen menschlicher Sicherheiten. Glaubenserfahrung hat durchaus den Charakter einer Kreuzeserfahrung.

Auf eine weitere, hiermit zusammenhängende Entwicklung thomanischer Theologie kann hingewiesen werden: Der Thomas der *Summa* kennt bei allem vollendeten menschlichen Wissen auch ein Erfahrungswissen Christi, das erworben ist und wächst. Daß Christus Erfahrung macht, teilt er mit Menschen. Aber in ganz eigener Weise kann er als der göttlich-menschliche Lehrer dieses Erfahrungswissen in seinem Amt für unsere Erlösung gebrauchen. In Christi Erfahrung, vor allem im Erlernen des Gehorsams durch Leiden (vgl. Hebr 5,8), zeitigt sich sein Sohnesverhältnis zum Vater aus.[24] Weil sein erworbenes Wissen einzig diaphan ist auf Gottes Weisheit, kann in dieser Form uns Gottes Offenbarung mitgeteilt, von uns aber auch in einer entsprechenden Weise tradiert werden. Wenn sein Wissen und darin er selbst in unserem Glauben angenommen, dieser Glaube durch Einsicht erworben und im Denken vollzogen und somit weiter zu unserer Erfahrung wird, setzt sich seine Überlieferung auch in der Lehre des Glaubens fort.

Anmerkungen

1 STh I 43, 5 ad 2: Die Seele wird durch die Gnade Gott gleichgestaltet. Damit also eine göttliche Person durch die Gnade zu jemandem gesandt werde, ist es nötig, daß durch eine Gnadengabe eine Angleichung erfolgt zwischen ihr und jener göttlichen Person, die gesandt wird. Weil nun der Heilige Geist die Liebe ist, wird die Seele durch die Gabe der Liebe dem Heiligen Geist gleichgestaltet; deshalb wird die Sendung des Heiligen Geistes entsprechend der Gabe der Liebe genommen. Der Sohn aber ist das Wort, nicht irgendwelches, sondern jenes, das die Liebe haucht; deshalb sagt Augustinus: *Das Wort, das wir*

jetzt darlegen wollen, ist eine mit Liebe verbundene Erkenntnis [De Trin. IX 10: CCL 50, 307]. Also wird der Sohn nicht aufgrund jedweder Vollkommenheit des Verstandes gesandt, sondern nur auf Grund einer solchen Unterweisung des Verstandes, kraft derer dieser in die Bewegung der Liebe hervorbricht, wie es Joh 6,45 heißt: *Jeder, der vom Vater hört und gelernt hat, kommt zu Mir*; und im Psalm (38[39],4): *In meiner Betrachtung glüht ein Feuer auf.* Daher sagt Augustinus bezeichnend, daß der Sohn gesandt wird, *wenn er von einem erkannt und erfaßt wird* [De Trin. IV 20: CCL 50, 198]; das Erfassen bezeichnet nämlich eine gewisse erfahrungsmäßige Erkenntnis. Und *sie* heißt im eigentlichen Sinne *Weisheit*, gleichsam ein *Wissen, das schmeckt*; Sir 6,23: *Die Weisheit der Lehre ist so wie ihr Name* (DThA 3, 1939, S. 326).

2 Vgl. STh I 43, 3: *tamen ipsa Persona divina datur.*

3 STh I 43, 5 resp.: Da es sowohl dem Sohne wie dem Heiligen Geiste zukommt, einerseits durch die Gnade einzuwohnen, andererseits von einem anderen zu sein, deshalb kommt es einem jeden der beiden zu, unsichtbar gesandt zu werden (DThA 3, S. 325).

4 In Joh. 6 lect.V,V n. 944: So also sind alle, die in der Kirche sind, gelehrt, nicht von Aposteln, nicht von Propheten, sondern von Gott selbst. Und, nach Augustinus, ist eben das, was wir von einem Menschen gelehrt werden, aus Gott, der innerlich lehrt. Mt 23,10: Einer ist euer Lehrer, Christus. Denn Einsicht, die vor allem notwendig ist zur Lehre, ist uns von Gott.

5 Vgl. ebd. n. 948.

6 Vgl. ebd. n. 946, wobei sich die Nachahmung nur auf das *verbum incarnatum* beziehen kann.

7 Vgl. STh I–II 112, 5.

8 Vgl. De Trin. IV 20: *mitti est filio cognosci quod ab illo sit* (CCL 50, 199, 100f.).

9 In 1 Sent. d. 14 q. 1 a. 2 ad 5.

10 In 1 Sent. d. 15 q. 2 ad 2: *in missione non tantum est effectus doni creati creaturae collati, sed etiam ... ponitur auctoritas alicujus principii respectu ipsius missi.*

11 In 1 Sent. d. 15 q. 2 arg. 5: Sed contra.

12 Vgl. STh II–II 8, 4 und 5.

13 In 1 Sent. d. 15 q. 2 ad 6.

14 Vgl. STh I 43, 5 ad 1.

15 Vgl. In 1 Sent. d. 15 q. 3 a. 2.

16 Vgl. In 1 Sent. d. 15 q. 4 a. 1 ad 2.

17 Vgl. STh III prol.

18 Vgl. In Hebr. 12 lect. IV,II [zu Hebr 12,22]: Dort wird die erfahrende Schau (*visio experimentalis*) des Friedens sein, weil nichts verwirren wird, weder innerlich noch äußerlich.

19 Vgl. STh III 69, 5.

20 In Joh. 6 lect. V,V n. 947.

21 Vgl. etwa In 3 Sent. d. 16 q. 1 a. 3 mit STh III 8, 1 ad 1.

22 Vgl. STh III 8, 1 ad 1: denn Seine Menschheit war ein Werkzeug Seiner Gottheit, und so waren auch Seine menschlichen Handlungen aus der Kraft Seiner Gottheit für uns heilbringend, denn sie erzeugten durch ihre Verdienstlichkeit wie auch durch einen gewissen wirksamen Einfluß die Gnade in uns (DThA 25, 1934, S. 216). – Vgl. E. Naab, Einige Bemerkungen über das Wirken der Gnade Christi, in: Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale V (Studi Tomistici 44). Vatikanstadt 1991, S. 304–317.

23 Vgl. In 3 Sent. d. 13 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 1; QD de Ver. 29, 4; In Joh. 1 lect. X,I n. 202.

24 Vgl. E. Naab, Sich schenkendes Wissen: Überlegungen zum Wissen Christi des Hauptes im Anschluß an Thomas von Aquin, in: A. Franz (Hrsg.), Glauben Wissen Handeln (FS Ph. Kaiser). Würzburg 1994, S. 105–124. – Zur Sendung an Christus als Mensch vgl. In 1 Sent. d. 15 q. 5 a. 1 qc. 4 und STh III 7, 13 resp.

Ludolf Müller · Tübingen

Religiöse Erfahrung im Denken und im Leben Solov'ëvs

I.

Vladimir Solov'ëv hat keine systematische Darstellung seiner Religionsphilosophie hinterlassen, aber seinen zahlreichen Äußerungen über religionsphilosophische Fragen liegen klare Vorstellungen zugrunde, die sich zwanglos zu einem System zusammenfügen lassen.[1] Die religiöse Erfahrung nimmt in diesem System einen entscheidenden Platz ein. Die Religion ist für Solov'ëv Verbindung des Menschen mit Gott. Voraussetzung dieser Verbindung ist von seiten des Menschen der Glaube an Gott – »die volle und unbedingte Gewißheit von der wirklichen Existenz des göttlichen Prinzips«[2], wie auch immer dieses »göttliche Prinzip« gedacht oder vorgestellt sei.

Die Existenz Gottes ist nicht durch reine Vernunftschlüsse zu beweisen, sie ist auch nicht selbstevident – selbstevident sind nicht die Gegenstände meiner sinnlichen oder geistigen Wahrnehmung, sondern nur die Zustände meines Bewußtseins. Ob die meinem Bewußtsein gegebenen Gegenstände real existieren, kann ich mir und anderen nicht beweisen, ich kann sie nur in einem Akt des Glaubens annehmen. Das gilt in gleicher Weise für die »sichtbare und die unsichtbare Welt«. »Man kann der Offenbarung ebenso den Glauben versagen wie den Gegenständen der äußeren Welt.«[3] »Keine Astronomie könnte uns die Existenz der Sonne beweisen, wenn wir uns auf den Standpunkt des subjektiven Idealismus oder Illusionismus stellen. Aber wir werden ihrer gewiß, wenn wir das Licht und die Wärme empfinden, die von ihr ausgehen.«[4] Ebenso ist es in der Religion. Der Glaube an die Existenz »des göttlichen Prinzips« entsteht – wenigstens im Ursprung der Religionsgeschichte – gleichzeitig mit der Erfahrung seines Wirkens.[5]

Da Solov'ëv das religiöse Empfinden zu den grundlegenden Eigenschaften des Menschseins zählt, gibt es religiöse Erfahrung für ihn zu al-

Ludolf Müller, *1917 geboren, lehrte ab 1949 Kirchengeschichte in Marburg; seit 1953 war er Professor für Slawische Philologie in Kiel, von 1961 bis zur Emeritierung 1982 in Tübingen.*

len Zeiten und in allen Bereichen der menschlichen Kultur. Erscheinungen der Natur, wie etwa das Toben eines Orkans, können, wenn sie im Glauben an die Existenz »des göttlichen Prinzips« erlebt werden, Gegenstand oder Anlaß religiöser Erfahrung sein.[6] Das Nirwana, vor dem sich der buddhistische Weise in Ehrfurcht verneigt, ist nicht ein abstrakter Begriff, sondern es ist für ihn etwas, was andere vor ihm erlebt, erfahren haben und was er selbst zu erfahren, zu erleben sucht und hofft. Ebenso wird von den Brahmanen die All-Seele »in der wirklichen Erfahrung der inneren Konzentration aller Kräfte des Menschen« erkannt und erlebt.[7] Echte religiöse Erfahrung sieht Solov'ëv auch in dem Pantheismus der Neuzeit. So verteidigt er Spinoza gegen den Vorwurf des Atheismus[8], und auch Goethes »pantheistisches Gefühl der Gemeinschaft mit der all-einen Substanz« ist nach Solov'ëv »nicht allein ein abstrakter Begriff, sondern etwas, was in der Erfahrung gegeben ist«.[9]

Konkreter, intensiver wird die religiöse Erfahrung in den theistischen Religionen. Im griechischen Polytheismus wird die Wirklichkeit des Dionysos von den an ihn Glaubenden in der rauschhaften Ekstase erfahren.[10] Noch konkreter ist die religiöse Erfahrung in den monotheistischen Religionen. In seinen biblischen Gedichten schildert Solov'ëv den überwältigenden Eindruck, den der sich offenbarende Gott auf Abraham, auf Mose, auf Elias macht.[11] Ebenso wie diese Gotteserfahrung des Alten Testamentes nimmt Solov'ëv die Berufungserfahrung Muhammeds als göttliche Offenbarung ernst[12], erst recht natürlich die religiösen Erfahrungen im Bereich des Christentums. »Niemand wird bei dem Apostel Paulus, bei dem heiligen Franziskus oder bei dem heiligen Sergij eine wirkliche religiöse Erfahrung leugnen.«[13]

Sind hier unmittelbare, meist ekstatische Erfahrungen gemeint, so ist für Solov'ëv die größte christliche Gotteserfahrung das mehr betrachtende Erleben der Gestalt Christi. Im Anschauen dieser Gestalt hat der Apostel Johannes das göttliche Leben selbst gesehen, erschaut, gehört, betastet[14]; im Hören auf die Botschaft des Apostels erfahren die Gläubigen zuerst in mittelbarer Erfahrung von der Wirklichkeit und vom Wesen Gottes, werden dann aber von der Gestalt Christi unmittelbar zur Gotteserfahrung geführt[15] und treten mit Christus und durch ihn mit Gott in mystische Gemeinschaft. Das Bild Christi begleitet den Christen durchs Leben, und es kann von ihm herbeigerufen werden, wenn er bei schweren sittlichen Entscheidungen nach dem richtigen Weg sucht[16], oder es erscheint auch ungerufen; so etwa dem Antichrist in der entscheidenden Stunde seines Lebens, als er in Gefahr ist, sich in unermeßlicher Eigenliebe und Selbstsucht dem Bösen hinzugeben: »Etwas regte sich in ihm. ›Soll ich Ihn rufen, Ihn fragen, was ich tun soll?‹ Und inmitten der Dunkelheit erschien ihm eine Gestalt voller Sanftmut und Trauer.«[17]

Von der Gotteserfahrung her, die die Kirche als ganze und die jeder Gläubige durch und in Christus gemacht hat, erfährt der gläubige Christ nun auf Schritt und Tritt, von Tag zu Tag das Sein und das Wirken Gottes: Er erfährt es im Anschauen der Natur, in der Betrachtung der Weltgeschichte im großen und im kleinen, im Verstehen und Begreifen der Sinnhaftigkeit allen Geschehens, in der anbetenden Verehrung Gottes im Kultus der Kirche und in der privaten Frömmigkeit, in der Freude des sittlichen Handelns, der Erfüllung der göttlichen Gebote und in der Gewißheit der Hoffnung auf ewiges Leben.

II.

Wenn Solov'ëv in dieser Weise über religiöse, christliche Erfahrung redet, so tut er das nicht als »abstrakter Denker« oder als kühler Beobachter religiöser Phänomene[18], sondern er tut es mit starker innerer Anteilnahme, weil er alle von ihm geschilderten Arten religiöser Erfahrung selbst gemacht hat. Wir wissen über diese seine eigene religiöse Erfahrung vor allem aus seinen Gedichten. In ihnen spricht er am offensten über seine tiefsten Erlebnisse, die »das Bedeutsamste« waren, »was im Leben mit ihm geschehen ist«.[19]

Die religiöse Erfahrung des Polytheismus ist ihm nahe, wenn er die Erscheinungen der Natur als göttliche Offenbarung erlebt:

> »O Erde, Herrin mein! Ich werd' nicht müd, zu lauschen
> Dem Lied, das mir, wie einst, so heut das Herz bezwingt,
> Dem ewig jungen Lied, das mir die Flüsse rauschen,
> das mir der dunkle Wald in alter Schönheit singt.«[20]

In ähnlicher Weise wie hier der Strom und der Wald wird ihm bei anderer Gelegenheit der Anblick des Meeres, des wildbewegten finnischen Saima-Sees, das Erleben eines Frühlingstages oder eines Herbststurmes zu religiöser Erfahrung.[21]

In all diesen Erscheinungen der Natur erlebt er die göttliche All-Einheit des Seins; durch »das Blütenkleid der Erde« hindurch »hört er ihr Herz schlagen«, »berührt er den Puls des All-Lebens.«[22]

Aber er erlebt auch die dunkle, chaotische Seite der Natur:

> »Wie deine Klagen, Herbst, zum Herzen dringen!
> Wie uns dein Schluchzen rührt, du kahler Wald!
> Wie kommt in deinem Toben, Sturm, zum Klingen
> Des Chaos Macht, des Dunkels Urgewalt!«[23]

Über die polytheistische und die pantheistische religiöse Erfahrung hin-

aus führt ihn der Glaube in jene Welt, die hinter und über der irdischen Natur liegt. Die »Herrin Erde«[24] ist ja nur die irdische Erscheinungsform der Weltseele. An einem dunklen Herbsttag erlebt er auf einem endlos sich hinziehenden, ständig aufsteigenden Weg durch stummen Wald:

»Die Welt – ein Traum, geträumt von einer Seele
Vor aller Zeit ...«[25]

Aber auch die Weltseele ist nicht die letzte erfahrbare Wirklichkeit. Sie ist nur das irdische Gegenbild der himmlischen Weisheit Gottes. Auch diese ist für Solov'ëv nicht nur Gegenstand philosophischen, theosophischen Nachdenkens, Ergebnis gedanklicher Spekulation wie für die Gnosis oder für Schelling, sondern Gegenstand lebendiger Erfahrung:

»Du hast Dich dreimal mir zu seh'n gegeben.
Nicht mein Gedanke war's, der Dich erschuf;
Nein, tiefste Wirklichkeit war dies Erleben:
Du kamst, vernehmend meines Herzens Ruf.«[26]

Diese »drei Begegnungen« mit der himmlischen Sophia, der Gestalt gewordenen göttlichen Weisheit hielt Solov'ëv für »das Bedeutsamste, was ihm in seinem Leben widerfahren ist«.[27] Als weibliche Gestalt von überirdischer Schönheit erscheint sie zum ersten Mal dem Kind in Moskau während der Feier der Liturgie am Himmelfahrtsfest beim Cherubimgesang, zum zweiten Mal dem Dozenten im Lesesaal des Britischen Museums in London und zum dritten Mal in der ägyptischen Wüste:

»Im Purpurglanz des Morgenhimmels blühte
Ein Frühling auf, draus blicktest Du mich an.
Der helle Schein in Deinen Augen glühte
Wie einst das Licht am Tag, da Gott sein Werk begann.

Was ist, was war, was kommt in Ewigkeiten
Lag vor dem Blick in reicher Vielgestalt:
Blau schimmern unter mir des Meeres Weiten,
Die weißen Bergeshöh'n, der ferne Wald.

Ich sah das All, und alles war nur Eines,
War meiner ewigen Freundin holdes Bild,
Und vor dem Glanze dieses Himmelsscheines
War alles um mich her und war mein Herz erfüllt.«[28]

Doch auch die Erscheinung der himmlischen Sophia ist für Solov'ëv nicht die letzte, nicht die höchste religiöse Erfahrung. Auch die Sophia weist über sich hinaus. Sie ist nicht Gott, sie ist keine Göttin, sondern nur der Glanz der Gottheit. Aber auch Gott selbst kann erfahren werden, und

wahrer, lebendiger Glaube ist, wie wir hörten, auf unmittelbare oder mindestens mittelbare Gotteserfahrung angewiesen. Aber Gott wird nicht im Schauen erfahren, wie Seine Weisheit, sondern nur im Glauben.

Wie hat Solov'ëv Gott »im Glauben« erfahren? In den »Geistlichen Grundlagen des Lebens« schildert er zuerst einen negativen Weg der Gotteserfahrung. Der Mensch erkennt bei tieferer Selbstprüfung, daß seine größten und letzten Wünsche – der Wunsch nach Unsterblichkeit und der Wunsch nach sittlicher Vollkommenheit – in der Ordnung der Natur unerfüllbar sind.[29] Er erkennt, daß der Weg der Natur uns zum Tod und der Weg des Gesetzes nur zur Erkenntnis, nicht aber zur Überwindung der Sünde führt. Und nun sucht er, über diese beiden zum Tode führenden Wege hinaus, einen dritten Weg zum *Leben*, den Weg zu Gott, dem »seienden Guten«, in dem Sünde und Tod überwunden werden. Solov'ëv hat diesen Weg gesucht und den Quell der Gnade gefunden. »Ihn gibt es, und bevor wir Ihn suchen, findet Er uns schon. Er läßt unsere Seele von Sich wissen im Glauben und vereinigt uns mit Sich im Gebet.«[30]

In einem Brief an eine von ihm geliebte Kusine hat der neunzehnjährige Solov'ëv den Weg beschrieben, auf dem er nach dem Verlust des Kinderglaubens und nach einer Epoche radikaler Verwerfung aller Religion zu einem neuen Gottesglauben gekommen ist. Weder die positive Wissenschaft noch die abstrakte Philosophie haben ihn zu »lebendiger Überzeugung« über den Sinn der Welt und seines eigenen Lebens finden lassen:

»Da kommt ein schrecklicher, verzweifelter Zustand – noch jetzt, wenn ich daran denke, wird mir schwer ums Herz, eine vollkommene innere Leere, Finsternis, Tod bei lebendigem Leib. Alles, was die abstrakte Vernunft geben kann, ist erprobt und hat sich als untauglich erwiesen; und die Vernunft selbst hat auf vernünftige Weise ihre Insolvenz bewiesen. Aber dieses Dunkel ist der Beginn des Lichtes; denn wenn der Mensch gezwungen ist zu sagen: Ich bin nichts – so sagt er eben damit: Gott ist alles. Und hier erkennt er Gott: nicht die kindliche Vorstellung aus früherer Zeit und nicht den abstrakten Begriff des Verstandes, sondern den wirklichen und lebendigen Gott, der ›nicht ferne ist von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir‹.«[31]

Die Gotteserfahrung Solov'ëv bestand von nun an in der festen, ruhigen Gewißheit, in dem tiefen, beständigen Empfinden, daß er in Gott »lebt, webt und ist«, daß alles, was in der Welt geschieht, »*non sine numine factum*«[32], daß es in Gott seinen letzten Grund und sein letztes Ziel hat, daß das Böse zwar in der Welt ist, daß es aber im Sieg Christi über Sünde und Tod im Prinzip überwunden ist[33] und daß Christus uns an diesem Sieg teilnehmen läßt.

»Wäre Christus nicht auferstanden, hätte sich erwiesen, daß Kaiphas recht hatte und daß Herodes und Pilatus weise Leute waren, dann hätte

sich die Welt als Sinnlosigkeit, als ein Reich des Bösen, des Truges und des Todes erwiesen. Hätte das Leben des vollkommenen Gerechten den Feind nicht überwinden können, – welche Hoffnung wäre dann für die Zukunft geblieben? Wäre Christus nicht auferstanden, wer könnte dann auferstehen?

Christus ist auferstanden!«[34]

In der ruhigen Gewißheit des christlichen Glaubens – eines Glaubens, der sich nicht beweisen, der sich aber vor der Vernunft rechtfertigen läßt und den Solov'ëv in einem System der »positiven christlichen Philosophie« überzeugend glaubt darstellen zu können – in dieser Gewißheit bedarf Solov'ëv letztlich keiner speziellen, konkreten Offenbarungen, auch keiner Erscheinungen der himmlischen Sophia mehr, sondern alle Erscheinungen des Lebens werden zu religiöser Erfahrung. So sagt er das in dem Weihnachtsgedicht »Immanu-El«:

»Ja! Gott mit uns – nicht dort, in Himmelszelten,
Und nicht in Sturmeswehn, in Feuer nicht und Streit,
Und nicht in Fernen unerforschter Welten,
Und nicht im Nebel der Vergangenheit.

Nein: hier und jetzt, im eitlen Weltgetriebe,
Im trüben Lebensfluß, im Alltagstrott
Tönt uns die frohe Botschaft von der Liebe,
Die Not und Tod besiegt – mit uns ist Gott.«[35]

Anmerkungen

1 Ich habe das versucht in meiner Abhandlung: Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs. Berlin 1956. Grundlegend wichtig zum Thema des vorliegenden Aufsatzes ist das Buch von M. George, Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs. Göttingen 1988. – Ich zitiere die Werke Solov'ëvs jeweils zuerst nach der russischen Ausgabe seiner Gesammelten Werke in 10 Bänden, 2. Auflage. St. Petersburg 1911–1914 (Nachdruck in Brüssel, 1966–1970), Abkürzung »RG«, dann nach der »Deutschen Gesamtausgabe der Werke Wladimir Solowjews«, erschienen im Erich Wewel Verlag, Freiburg, später München, 1953–1980, in 8 Bänden und einem Ergänzungsband (mit einer Biographie Solowjews, seinen Briefen und Gedichten, hier bezeichnet als »DG 9«), Abkürzung »DG«. Einige der hier zitierten Äußerungen Solov'ëvs sind auch enthalten in dem Auswahlband: Wladimir Solowjew. Schriften zur Philosophie, Theologie und Politik. Werkausgabe. Mit einer biographischen Einleitung und Erläuterungen v. L. Müller. München 1991, Abkürzung »WA«. Die wichtigsten Aussagen zu religionsphilosophischen Fragen finden sich in den »Vorlesungen über das Gottmenschentum« (RG 3, DG 1), in der Moralphilosophie »Die Rechtfertigung des Guten« (RG 8, DG 5), in den Lexikonartikeln »Erfahrung«, »Weltseele«, »Mystik«, »Lullus««, »Swedenborg« (RG 10, DG 6) und in den Gedichten (DG 9; russische Ausgabe in: »Vl. S. Solov'ev, Gedichte und Scherzdramen. Nachdruck der Ausgaben Moskau 1922«. München 1968). Alle Übersetzungen sind von mir.

2 RG 3, S. 33 f.; DG 1, S. 572 f.
3 RG 3, S. 297.
4 RG 9, S. 13; DG 8, S. 310.
5 Ebd., S. 311. In späteren Stadien der religiösen Entwicklung kann der Gottesglaube auch durch Tradierung vermittelt, aus religiöser Tradition übernommen werden. Er beruht dann auf mittelbarer Erfahrung, ebenso wie die Mehrzahl unserer innerweltlichen Kenntnisse, etwa unser Wissen über Länder, die wir nicht gesehen haben.
6 RG 9, S. 18; DG 8, S. 316 f.
7 RG 9, S. 16; DG 8, S. 313.
8 In dem Aufsatz »Der Gottesbegriff«, RG 9, DG 8.
9 RG 9, S. 16; DG 8, S. 314.
10 RG 9, S. 14; DG 8, S. 311.
11 In den Gedichten Nr. 21, Nr. 32, Nr. 11, DG 9, S. 211; 219–221; 204 f.
12 RG 7, S. 224; L. Müller, Das religionsphilosophische System, a. a. O., S. 13.
13 RG 9, S. 14; DG 8, S. 311. An andere Stelle nennt er in solchem Zusammenhang auch Raimundus Lullus und Swedenborg (in den Lexikonartikeln über sie in RG 10, DG 6); ferner Paracelsus, Jakob Böhme, Johann Georg Gichtel, John Pordage, Gottfried Arnold (im Brief vom 27. April 1977 an die Gräfin Tolstoj, DG 9, S. 66).
14 RG 9, S. 12; DG 8, S. 309.
15 Ebd.; vgl. auch im Brief an die Kusine vom 31. Dezember 1872, DG 9, S. 43: »Der Glaube auf Hörensagen wird ersetzt durch den Glauben der Vernunft – wie die Samariter im Evangelium (Joh. 4,42) sagen: ›Wir glauben nun hinfort nicht um deiner Rede willen; wir haben selbst gehört und erkannt, daß dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland.‹«
16 »Das Bild Christi als Überprüfung des Gewissens« (Nachwort zu »Die geistlichen Grundlagen des Lebens«), RG 3, S. 415 f., DG 2, S. 151 f., WA S. 192 f.
17 »Kurze Erzählung vom Antichrist«, RG 10, S. 200; DG 8, S. 268; in der Einzelausgabe der »Erzählung«, [8]1994, S. 22.
18 So der Politiker in »Drei Gespräche«, RG 10, S. 164; DG 8, S. 220.
19 So Solov'ëv in der Vorbemerkung zu dem Gedicht »Drei Begegnungen«, DG 9, S. 267; WA, S. 206 und 266.
20 DG 9, S. 266.
21 DG 9, S. 237, 242, 249, 257.
22 DG 9, S. 213.
23 DG 9, S. 258.
24 DG 9, S. 213, 266.
25 DG 9, S. 254.
26 Vorspruch zu dem Gedicht »Drei Begegnungen«, DG 9, S. 268, WA S. 206.
27 Ebd., S. 267; vgl. Anm. 19.
28 DG 9, S. 273; WA S. 211.
29 RG 3, S. 305; DG 2, S. 13.
30 RG 3, S. 316; DG 2, S. 25.
31 DG 9, S. 43. Das Bibelzitat nach Apg 17,24.
32 Lat.: »nicht ohne die Gottheit geschehen«, RG 9, S. 25; DG 8, S. 326. Zur Herkunft der von Solov'ëv zitierten lateinischen Wendung vgl. im Kommentar zu DG 8, S. 594.
33 Vgl. dazu das Gedicht »Die Nacht auf Weihnachten«, DG 9, S. 245: »Der Herrscher dieser Welt hat seinen Sieg verloren, gestürzt durch Geistes Kraft und nicht durch äuß're Macht«; vgl. auch »Drei Gespräche«, RG 10, S. 190; DG 8, S. 254.
34 RG 10, S. 37; DG 8, S. 56; WA S. 206.
35 DG 9, S. 226.

Martin Hüneke · Bad Iburg

Christliche Erfahrung bei Dietrich Bonhoeffer

Begegnung mit dem »fremden Wort Gottes«

»Der Glaube ruht logisch betrachtet nicht auf psychischen Erfahrungen, sondern auf sich selbst«, formulierte Bonhoeffer als 8. These zu seiner Promotion am 17. Dezember 1927 in Berlin (DBW 9, S. 478).[1] *Dazu hat er drei Luther-Zitate notiert: 1. »haec vita non habet experientiam sui, sed fidem; nemo enim ... experitur se esse justificatum, sed credit et sperat ... « (WA 56, 58); 2. »Der Glaub fordert nit kundschaft, wissenheit, sicherheit, sondern frei ergeben und frühlich wagen auf seine unempfunden, unversuchte, unerkannte gute« (WA 10, III, 239); 3. »non cognoscendus deus secundum fülen, sed secundum fidem« (WA 15, 536).*

»Daß wir die grauenhaftesten Dinge des Krieges jetzt so intensiv erleben müssen, ist, wenn wir sie überleben, für später wohl die notwendige Erfahrungsgrundlage dafür, daß nur auf dem Boden des Christentums ein Wiederaufbau des Lebens der Völker im Innerrn und Äußern möglich ist. Darum müssen wir das, was wir erleben, wirklich in uns bewahren, verarbeiten, fruchtbar werden lassen und es nicht von uns abschütteln. Noch nie haben wir den zornigen Gott so handgreiflich zu spüren bekommen, und auch das ist Gnade. ›Heute, so ihr seine Stimme hört, verstocket eure Herzen nicht.‹ Die Aufgaben, denen wir entgegengehen, sind ungeheuer; für sie sollen wir jetzt vorbereitet und reif gemacht werden ...« (WEN, S. 164f.).

»Fahren« ist ein altes deutsches Wort und bedeutet »sich von Ort zu Ort bewegen, reisen«. Der Fahrende verläßt seinen angestammten Ort, begibt sich in eine ihm bis dahin fremde Welt, »erfährt« Neues, Unbekanntes, Schönes und Schreckliches. Darin verändert er sich selbst. Daß »Reisen bildet«, hängt offenbar damit zusammen, daß der Reisende, falls er nicht ein moderner Tourist ist, Begegnungen macht, die seinen Horizont erweitern: »Erfahrungen«.

Der verinnerlichte Begriff der Erfahrung, wie wir ihn heute kennen, die »innere Erfahrung«, die »spirituelle« oder auch »religiöse« Erfah-

Martin Hüneke, *1929 geboren, war evangelischer Pfarrer an zwei Dietrich-Bonhoeffer-Kirchen; 1968–1980 in London (Forest Hill), 1980–1992 in Köln-Lindenthal; zuletzt Superintendent des Kirchenkreises Köln-Mitte, lebt er heute im Ruhestand in Bad Iburg bei Osnabrück.*

rung, ist offenbar von diesem ursprünglichen Erfahrungsbegriff abgeleitet. Das festzuhalten ist wichtig, damit wir nicht in eine »Erfahrung ohne Reise« verfallen, eine Erfahrung, in der wir nur immer bei uns selbst bleiben, eine Horizonterweiterung, die nichts weiter als die Aufblähung des eigenen Standpunkts ist. Moderne Computer-Kommunikation, die nur noch virtuelle Realitäten kennt, die das Unerwünschte nicht zur Kenntnis zu nehmen braucht, weil sie sich die Wirklichkeit nach den eigenen Vorstellungen zurechtschnippelt und der Reise nicht mehr bedarf, begegnet nicht mehr dem Anderen, und so wird auch ihre »Erfahrung« eine virtuelle sein. Welche Auswirkungen das für unsere Menschlichkeit haben könnte, ist nur zu ahnen. Dietrich Bonhoeffer hatte gegen diese Art von Erfahrung ein fast instinktives Mißtrauen.

Bonhoeffer war zeitlebens ein Fahrender. Karl-Friedrich von Weizsäcker nennt seinen gesamten Lebensweg eine »Reise zur Wirklichkeit«. Schon als Achtzehnjähriger, nach zwei Semestern Theologiestudium in Tübingen, machte Bonhoeffer zusammen mit seinem Bruder Klaus eine Studienreise nach Rom, von da aus nach Sizilien und Nordafrika. Er suchte die Antike und fand die katholische Kirche; sein Verständnis von Kirche ist von dieser Erfahrung entscheidend geprägt. Als Vikar ging Bonhoeffer 1928/29 zur deutschen Auslandsgemeinde in Barcelona. Ein halbes Jahr später schloß sich ein Studienjahr in den USA an, mit dem er auch eine Reise nach Kuba und eine nach Mexiko verband. Ein ganz neues Wissen um die politisch-soziale Dimension des Evangeliums ist das Ergebnis der Begegnung mit der Neuen Welt. Pläne für eine Indienreise, zu der er bereits eine Einladung von Ghandi hatte, konnte er aus Zeitmangel nicht realisieren, was er später immer wieder bedauert hat. Von 1933 bis 1935 nahm Bonhoeffer ein Auslandspfarramt in London wahr; danach glich sogar die Rückkehr nach Deutschland zur Übernahme des Predigerseminars der Bekennenden Kirche in Finkenwalde einer Reise in fremdes Land. Kurz vor Beginn des 2. Weltkrieges, im Sommer 1939, reiste er noch einmal in die USA, diesmal die ihm von Freunden nahegelegte Möglichkeit erkundend, dem Krieg durch einen Lehrauftrag in den Vereinigten Staaten zu entgehen. Erst dort wurde ihm klar – es hatte dazu dieser Reise bedurft –, daß er sich der Teilhabe am Schicksal Deutschlands nicht entziehen konnte. So war die Rückreise, zu der er sich nach kurzer Zeit durchrang, eine Fahrt in die Solidarität mit den durch Nationalsozialismus und Krieg Gefährdeten. Reisen ins Ausland als Agent der Abwehr, nach der Schweiz und nach Schweden, waren wie ein letztes Atemholen, Freigang aus dem großen Gefängnis des totalen Staates im totalen Krieg. Und dann begann im April 1943 mit einer kurzen Autofahrt für Dietrich Bonhoeffer die längste und weitestgehende Reise: Die Fahrt ins Tegeler Untersuchungsgefängnis, nachfolgend die

harte Erfahrung der zweijährigen Haft, der Verhöre, der Ungewißheit, der immer wieder enttäuschten Hoffnungen, des Getragenseins durch den Glauben, trotz allem. Die letzte Fahrt ging nach Süden, in den bayrischen Wald, und schien schon Befreiung zu verheißen; aber sie endete wenige Tage vor Ende des Krieges mit Bonhoeffers Ermordung durch Hitlers Schergen in Flossenbürg, zusammen mit Canaris, Oster, Sack, Gehre und Strünck.

Jede dieser Reisen war eine Erfahrung im ursprünglichen Sinne des Wortes. Jede brachte neue Erkenntnisse, jede formte den Menschen Dietrich Bonhoeffer zu dem, was er schließlich war: Der gehorsame Verantwortliche, der rebellische Glaubende, der mündige Christ, der im Glauben an Christus Sterbende.

1. Die Grunderfahrung: Gnade

Bonhoeffer konnte die Grunderfahrung des Christen, allein von der Gnade Gottes zu leben, nie als eine »Erfahrung« im psychologischen Sinn verstehen. Mit den schärfsten und entschiedensten Worten verwahrt er sich dagegen, die Gnade mit dem Instrumentarium der im 18. und 19. Jahrhundert entwickelten individualistischen Philosophie zu interpretieren. »Glaube kann nur sein, wo keine Erfahrung ist.«[2] Denn was das Individuum »erfährt«, macht es sich zum inneren Besitz, über den es verfügt. Ergebnis ist der »religiöse Mensch«, der sich selbst und seine religiöse Erfahrung reflektiert. Gnade aber bleibt immer unverfügbar; sie kann nicht erlebt, sondern nur geglaubt werden, oft gegen den Augenschein und sogar gegen das Gefühl. Gnade bleibt immer aktiv, sie ist das »fremde Wort«, das Gott dem Menschen zuspricht und das ihn von sich selbst befreit. Sobald sie als »Erfahrung« verinnerlicht wird, wird sie vereinnahmt, verfälscht, wird zum »objektiven Tatbestand«, der psychologischer Betrachtung zugänglich ist.

Damit nimmt Bonhoeffer Grundgedanken Luthers auf, die der dialektischen Theologie halfen, sich von der Theologie des 19. Jahrhunderts freizumachen. Von Martin Buber, dem großen religiösen Denker, und von dem Philosophen Eberhard Grisebach konnte man in den zwanziger Jahren lernen, daß nur in der konkreten Begegnung mit dem Du das wirkliche Ich gefunden werden kann. Diese Begegnung, durch die meine eigene Realität begrenzt und erfahren wird, öffnet mich für die Wirklichkeit, und das ist immer Gottes Wirklichkeit. Daher sind diese beiden Begegnungen untrennbar miteinander verknüpft: Die Begegnung mit Gott, der sich selbst für mich öffnet in seiner Offenbarung, und die Begegnung mit meinem Mitmenschen. Nur in der Begegnung mit dem Du

kann ich zum wirklichen Ich werden. – Dies Person-Konzept, das eine deutliche biblische Herkunft hat, machten einige der dialektischen Theologen zur theoretischen Grundlage ihres theologischen Denkens; zu ihnen gehörte Dietrich Bonhoeffer. Was das für sein Verständnis von Gemeinde bedeutet, soll später zur Sprache kommen.

In einer Seminararbeit, die er zum Thema »Die religiöse Erfahrung der Gnade und das sittliche Leben«[3] während seines Studienjahres 1930/31 in den USA am »Union Theological Seminary« schreibt, stellt er sich auch der Frage, ob denn nicht der Akt des Glaubens selber so etwas wie eine religiöse Erfahrung sei. Gewiß, so antwortet er, sei der Akt des Glaubens eingebettet in religiöse, speziell christliche Erfahrung. Aber diese Erfahrung sei theologisch zu interpretieren, und das heißt: Nicht die Erfahrung des Glaubens ist wichtig, sondern die Aktualität der Gnade. Erfahrung ist lediglich ein notwendigerweise matter Abglanz der völlig andersartigen Wirklichkeit der Gnade. Darin unterscheidet sich der christliche Glaube von jeder anderen Religion, daß er nicht auf »christlicher Erfahrung« gegründet ist, sondern auf der Gnade, die sich in und gleichzeitig jenseits dieser Erfahrung ereignet.

Bonhoeffer ist kein »Erfahrungstheologe«, und doch sind es gerade seine Erfahrungen mit dem Glauben, ist es dies Eingebettetsein seines Glaubens in die Erfahrungen des Lebens, wodurch er auf viele Menschen heute eine so starke Faszination ausübt. Daß er 1939 freiwillig aus den USA nach Deutschland zurückkehrt, obwohl er ganz genau weiß, daß der Krieg unmittelbar bevorsteht, ist eine bewußte Glaubensentscheidung, zu der er sich in langen inneren Kämpfen durchringt. So läßt es sich aus seinen Tagebuchaufzeichnungen ablesen. An Reinhold Niebuhr schreibt er: »Die Christen in Deutschland stehen vor der fürchterlichen Alternative, entweder in die Niederlage ihrer Nation einzuwilligen, damit die christliche Zivilisation überleben kann, oder in den Sieg ihrer Nation und damit in die Zerstörung unserer Zivilisation. Ich weiß, welche Alternative ich zu wählen habe; aber ich kann diese Wahl nicht treffen, während ich (hier) in Sicherheit bin.«[4] Daß Bonhoeffer sich, als ihm Rede- und Schreibverbot erteilt wird, in die höchst schillernde Rolle eines Agenten der militärischen Abwehr (des damaligen »MAD«) begibt, offiziell um durch seine ökumenischen Kontakte Informationen aus dem Ausland zu beschaffen, in Wirklichkeit um für die Widerstandsgruppe um Admiral Canaris und General Oster zu arbeiten, ist für manche kaum noch als christliche Entscheidung zu verstehen; für viele andere liegt gerade in diesem für einen Theologen so ungewöhnlichen Weg ein kraftvoller Hinweis auf ein Christsein neuer Art. Nach den Maßstäben übrigens, wie sie heute an ehemalige DDR-Konfidenten angelegt werden, wäre Dietrich Bonhoeffer durch diese Doppelrolle gründlich kompromittiert.

2. Kirche

Bereits in seiner Dissertation »Sanctorum Communio«[5] zeigt Bonhoeffer auf, daß der Glaube an Jesus Christus und das Hören auf sein Wort sich nur in der konkreten Gemeinde als dem Leib Christi ereignet. Nur da, wo Menschen Vergebung ihrer Sünden empfangen und dadurch zu wahrer Mitmenschlichkeit befreit werden, wo sie als so Befreite füreinander einstehen in selbstloser Hingabe, nur da ist Christus wirklich gegenwärtig. Hier ereignet sich die Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes in der Begegnung mit dem konkreten Du des christlichen Bruders. Das wird sich später in der Lebensordnung des Finkenwalder Predigerseminars niederschlagen. Zugespitzt kann Bonhoeffer formulieren: »Christus als Gemeinde existierend«, und: »In Christus ist, wer in der Kirche ist.«[6] Die Erfahrung der Gnade ist für ihn strikt an die Kirche, die Gemeinde gebunden. Hier und nirgendwo sonst kann Gottes Wort gehört und angenommen, geglaubt werden. Nur von dieser Voraussetzung her darf seine provokative und bis heute umstrittene Formulierung aus der Zeit des Kirchenkampfs verstanden werden: »Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche trennt, trennt sich vom Heil.«[7] Aber Bonhoeffer warnt davor, das Gemeinschaftserlebnis Kirche zur Basis des Glaubens zu machen: Kirche wird nicht erlebt, sondern geglaubt.[8]

Kirche in ihrem universalen Sinn war Bonhoeffer zuerst in Rom begegnet. Das war etwas völlig anderes als die provinzielle Enge der protestantischen Landeskirche, aus der er kam. Von nun an spielte das Thema Kirche in seinem Denken eine wichtige Rolle. Der Horizont weitete sich durch das Studienjahr in den USA mit den vielen protestantischen Denominationen. Ein schwarzer Studienfreund, Frank Fisher, führte Bonhoeffer in die schwarzen Gemeinden ein, in deren Gottesdiensten er eine Lebendigkeit des Glaubens erlebte, wie er sie noch nie gekannt hatte. Bonhoeffer erfuhr hier, was er schon frühzeitig formuliert hatte: Kirche ist weltweit und vielfältig. In seinem ökumenischen Engagement konnte er diese Erkenntnis vertiefen und zum Tragen bringen.

Als Jugendsekretär des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen und des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum (*Life and Work*) hat Bonhoeffer immer wieder angemahnt, daß die Ökumene sich nicht als Zweckbund von Kirchen, sondern selbst als Kirche verstehen müsse. Seine Rede auf der internationalen Jugend-Friedenskonferenz 1932 in Ciernohorské Kupele (Slowakei) beginnt er mit den Sätzen: »Es gibt noch keine Theologie der ökumenischen Bewegung. So oft die Kirche Christi in ihrer Geschichte zu einem neuen Verständnis ihres Wesens kam, hat sie eine neue, diesem ihrem Selbstverständnis angemessene Theologie hervorgebracht ... Entspringt die ökumenische Be-

wegung einem neuen Selbstverständnis der Kirche Christi, so muß und wird sie eine Theologie hervorbringen. Gelingt ihr das nicht, so wird das ein Beweis dafür sein, daß sie nichts ist als eine neue zeitgemäße kirchliche Zweckorganisation.«[9]

Auf der dänischen Insel Fanö hält Bonhoeffer 1934 seine berühmte Friedensrede und fordert die dort versammelten Kirchen zu solch konkreter ökumenischer Theologie heraus. »Die Ordnung des internationalen Friedens ist heute Gottes Gebot für uns«, hatte er in der Slowakei zwei Jahre zuvor gesagt. Jetzt ruft er der Weltversammlung der Kirchen zu: »Das ökumenische Konzil ist versammelt, es kann diesen radikalen Ruf zum Frieden an die Christusgläubigen ausgehen lassen ... Die Stunde eilt, die Welt starrt in Waffen ... – worauf warten wir noch?«[10] Aber auch dies gehört zur Erfahrung der Kirche: Die Enttäuschung darüber, daß sie die Stunde versäumt.

Die Bekenntnissynode in Barmen im Jahre 1934 ist für Bonhoeffer, der zu dieser Zeit als Auslandspfarrer in London wirkt, ein Tag von entscheidender Bedeutung. Wenn er auch selbst nicht an dieser Versammlung teilnehmen kann: Hier schlägt sein Herz, hier sieht er eine Kirche entstehen, die auf nichts anderes als auf das freimachende Wort Gottes gegründet ist. Das mutige Wort, das dort gesprochen wurde, hat nach Bonhoeffers Überzeugung größte Bedeutung nicht nur für Deutschland, sondern für die gesamte Ökumene. Darum drängt er seine ökumenischen Freunde, sich eindeutig hinter den Weg der Bekennenden Kirche zu stellen und die Beziehungen zur offiziellen Kirche in Deutschland abzubrechen, weil diese durch ihre Zusammenarbeit mit den »Deutschen Christen« kompromittiert ist. Kirche geschieht weltweit; wenn ein Glied leidet, so leiden alle anderen mit. Bischof George Bell von Chichester, später auch Visser't Hooft, sind dabei Bonhoeffers wichtigste Bundesgenossen. In Fanö gelingt es ihm, die Weltversammlung zu einer Resolution zu bewegen, welche die Unterdrückungsmaßnahmen der offiziellen Kirche in Deutschland gegen die Bekennende Kirche schärfstens ablehnt.

Bonhoeffers letzte Worte vor seiner Verurteilung zeigen, daß die Gemeinschaft der weltweiten Kirche ihm bis zuletzt am Herzen lag. Sie sind eine Botschaft an den Bischof von Chichester, George Bell, die der Todeskandidat dem britischen Offizier Payne Best mündlich auftrug: »Sagen Sie ihm, daß dies für mich das Ende ist – aber auch der Anfang. Mit ihm glaube ich an die Grundlagen unserer weltweiten christlichen Gemeinschaft, die sich über alle nationalen Interessen erhebt, und daran, daß unser Sieg gewiß ist. Sagen Sie ihm auch, daß ich seine Worte bei unserm letzten Treffen nie vergessen habe.«[11]

3. Die Bergpredigt

Wie eine Bekehrungsgeschichte mutet an, was Bonhoeffer 1936 an eine befreundete Theologin im Blick auf die Zeit im »Union Theological Seminary« schreibt: »Dann kam etwas anderes, etwas, was mein Leben bis heute verändert und herumgeworfen hat. Ich kam zum ersten Mal zur Bibel. Das ist auch wieder sehr schlimm zu sagen. Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und geschrieben – und ich war noch kein Christ geworden, sondern ganz wild und ungebändigt mein eigener Herr ... Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt. Seitdem ist alles anders geworden. Das habe ich deutlich gespürt und sogar andere Menschen um mich herum. Das war eine große Befreiung ... Der christliche Pazifismus, den ich noch kurz vorher ... leidenschaftlich bekämpft hatte, ging mir auf einmal als Selbstverständlichkeit auf. Und so ging es weiter, Schritt für Schritt. Ich sah und dachte gar nichts anderes mehr ... «[12]

Es war offenbar die Begegnung mit dem jungen französischen Theologen und überzeugten Pazifisten Jean Lasserre, die es Bonhoeffer möglich gemacht hatte, die Bergpredigt neu zu lesen: Nicht mehr als einen Sündenspiegel, der uns nur die eigene Unzulänglichkeit bewußt macht – so die langjährige lutherische Tradition –, sondern als eine konkrete Anweisung zu verantwortlichem christlichem Leben und Glauben, zur Nachfolge. »Das war eine große Befreiung«: Nachfolge als Folge des Glaubens kann keine Last, sondern nur Befreiung sein, denn es gehört zum Wesen des Evangeliums, daß es frei macht.

»Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche« wird also der erste Satz seines Buches »Nachfolge«[13] 1937 lauten. Ironisch: »Weil Gnade doch alles allein tut, darum kann alles beim alten bleiben.« Und schneidend: »Billige Gnade ist die Gnade, die wir mit uns selbst haben.« Bonhoeffer gibt nichts auf die »Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschgewordenen Jesus Christus«, aber alles auf die »teure Gnade«, »die Königsherrschaft Christi, um derentwillen sich der Mensch das Auge ausreißt, das ihn ärgert«, den »Ruf Christi, auf den hin der Jünger seine Netze verläßt und nachfolgt.« Die Kirchen lutherischer Tradition haben, laut Bonhoeffer, ganz im Gegensatz zu Luther die Nachfolge Christi als »Gesetzlichkeit« verleumdet und dadurch den Menschen die Erkenntnis der teuren Gnade versperrt. Aber es gibt auch Christen, die sich nicht haben beirren lassen: »Wohl ihnen, für die Nachfolge Jesu Christi nichts heißt als Leben aus der Gnade, und für die Gnade nichts heißt als Nachfolge. Wohl ihnen, die in diesem Sinne Christen geworden sind ...«[14]

Wer solche Sätze sagt, für den bekommt die Erfahrung eines Lebens

in der Nachfolge Jesu Christi entscheidende Bedeutung. Denn »Nachfolgen heißt bestimmte Schritte tun«. Vom ersten Schritt an, der in der Nachfolge getan wird, »ist der Nachfolgende in die Situation gestellt, glauben zu können ... Bleibt er zurück, so lernt er nicht glauben.«[15]

Für mich gibt es gar keinen Zweifel, daß Dietrich Bonhoeffer nicht allgemein spricht, wenn er so redet, sondern daß er von seinen Lesern oder Zuhörern und auch von sich selbst spricht. Als habe er das Muster seines Lebens vorgezeichnet, redet er von den »bestimmten Schritten in der Nachfolge«, vom »konkreten Gehorsam«, vom »verantwortlichen Handeln«, und er spitzt es in dem Satz zu: »Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.«[16] Glauben zu lernen war, wie er aus dem Gefängnis einmal schreibt, sein Vorhaben, nicht, ein Heiliger zu werden, wie es sein Gesprächspartner von 1930, Jean Lasserre, wollte. Glauben lernen konnte er nur in konkreten Schritten der Nachfolge, von denen er nicht vorher wußte, wohin sie ihn führen würden, nur eines: daß sie ihn in die Gemeinschaft des Leidens Jesu Christi führen würden, unter das Kreuz.

Zucht
Ziehst du aus, die Freiheit zu suchen, so lerne vor allem / Zucht der Sinne und deiner Seele, daß die Begierden / und deine Glieder dich nicht bald hierhin, bald dorthin führen. / Keusch sei dein Geist und dein Leib, gänzlich dir selbst unterworfen / und gehorsam, das Ziel zu suchen, das ihm gesetzt ist. / Niemand erfährt das Geheimnis der Freiheit, es sei denn durch Zucht.[17]

4. Konspiration

Ein solcher Schritt verantwortlichen Gehorsams in der Nachfolge war der Schritt in die Konspiration. Um diesen ungewöhnlichen Schritt zu verstehen, reicht offenbar der Erklärungsansatz nicht aus, es seien Bonhoeffers Theologie der »Nachfolge«, seine unbestechliche Wahrheitsliebe und sein Fragen nach dem Willen Gottes, sein besonderer Charakter also und seine Frömmigkeit, die ihm seinen radikalen Weg aufnötigten. Neuerdings stellen Bonhoeffer-Kenner auch die liberal-bürgerlichen Traditionen, die in den Familien Bonhoeffer, Schleicher, von Dohnanyi, Leibholz vorherrschten, wieder stärker als tragende Grundlagen des politischen Widerstandes heraus. Erziehungsideale wie Wahrhaftigkeit und kritische Genauigkeit der Erkenntnis, Eintreten für Gerechtigkeit, Toleranz gegenüber Andersdenkenden, Übernahme von Verantwortung, Zurückstellung persönlicher Wünsche und Gefühle, eine Atmosphäre des unbedingten Vertrauens und der Treue zu den Freunden und Familienmitgliedern waren es, aus denen sich Menschen formten, die zum Widerstand fähig

waren. Nicht zufällig haben gerade diese Familien höhere Opfer gebracht als manche andere, die auch zur Opposition gehörten: Dietrich Bonhoeffers fünf Jahre älterer Bruder Klaus wurde ebenso umgebracht wie seine Schwäger Hans von Dohnanyi und Rüdiger Schleicher.

Tat
Nicht das Beliebige, sondern das Rechte tun und wagen, / nicht im Möglichen schweben, das Wirkliche tapfer ergreifen, / nicht in der Flucht der Gedanken, allein in der Tat ist die Freiheit.
Tritt aus ängstlichem Zögern heraus in den Sturm des Geschehens, / nur von Gottes Gebot und deinem Glauben getragen, / und die Freiheit wird deinen Geist jauchzend empfangen.[18]

Daß sich Bonhoeffer als Agent bei der Militärischen Abwehr einstellen läßt, ist im Grunde eine Konsequenz bereits früher gegangener Schritte. Sein Rundfunkvortrag über »Wandlungen des Führerbegriffs in der jungen Generation«[19], in dem er sich zwei Tage nach Hitlers Machtübernahme mit der »weltlichen Macht« anlegte (und der vorzeitig von der Sendeleitung abgebrochen wurde); die Schrift über »Die Kirche vor der Judenfrage«[20] zwei Monate später, in der er in aller Deutlichkeit die Christen zum Widerstand gegen staatliche Kompetenzüberschreitungen aufforderte – das sind frühe Anzeichen einer regimekritischen Haltung, wie sie damals nur von ganz wenigen Theologen eingenommen wurde. Auch die meisten Theologen der Bekennenden Kirche konnten sich nicht zu einer solchen kritischen Stellungnahme entschließen.

Als Bonhoeffer schließlich 1935 die Leitung des Predigerseminars der Bekennenden Kirche in Finkenwalde übernahm, war das nicht nur eine kirchlich »illegale« Tätigkeit, insofern als sie von der offiziellen Kirchenleitung der Deutschen Evangelischen Kirche nicht anerkannt wurde, sondern es führte auch zum Bruch staatlicher Gesetze – »legaler« Grund für die Gestapo, das Predigerseminar 1937 zu schließen. Nun entwickelten Dietrich Bonhoeffer und Eberhard Bethge die Form des »Sammelvikariats«, und das trug bereits Züge des Konspirativen: Sie faßten Vikare der Bekennenden Kirche in den Gemeinden der Kirchenkreise Schlawe (Slawno) und Köslin (Koszalin) in Hinterpommern in Kursen zusammen und schulten sie dort entsprechend der Predigerseminarsausbildung für den praktischen Pfarrerberuf; dafür schufen die bekenntniskirchlichen Superintendenten Onnasch und Block die Grundlage, indem sie die Vikare offiziell in die Gemeinden einwiesen. 1940 schlug schließlich auch hier die Gestapo zu.

Bonhoeffer hatte also bereits reichlich Erfahrung in der Auseinandersetzung mit der staatlichen Polizeibürokratie, er hatte Verhöre über sich

ergehen lassen müssen, hatte Schreib- und Redeverbot erhalten, seine Vorlesungstätigkeit an der theologischen Fakultät in Berlin war ihm untersagt worden, er hatte sogar Aufenthaltsverbot für Berlin bekommen. Daß Hitlers Regime verbrecherisch war, hatte er längst erkannt, zumal er durch seinen Schwager Hans von Dohnanyi stets mit detaillierten Informationen über die Verbrechen der Nazis versorgt wurde. Dohnanyi arbeitete bis 1938 im Justizministerium und war Vertrauter des Justizministers Gürtler; später wurde er Justitiar bei der Abwehr. So wußte Bonhoeffer auch über die Verbrechen Bescheid, die an den Juden begangen wurden. Heute wird immer deutlicher, daß die Kenntnis des Massenmordes an den Juden und anderen Gruppen für ihn den letzten Anstoß gab, sich der Verschwörung gegen Hitler anzuschließen.

Die Nachfolge Christi hat Bonhoeffer damit nicht etwa über Bord geworfen, sondern er hat sie in der in diesen Jahren für ihn einzig möglichen Weise verwirklicht. Für die Leidenden einzutreten, das konnte nicht nur heißen, Fürbitte zu leisten und Einzelnen zur Flucht zu verhelfen. Es mußte auch heißen, dem Verbrecher am Steuer Einhalt zu gebieten. Dazu aber gab es, nachdem der Krieg und die Vernichtung einmal begonnen hatten, nur noch ein Mittel: Die gewaltsame Beseitigung des Mannes, dem Tag für Tag tausende Unschuldiger zum Opfer fielen. Für einen »Pazifisten« war das eine ungewöhnliche Entscheidung; aber auch für seine pazifistische Haltung war ja nicht das Prinzip der Gewaltlosigkeit ausschlaggebend gewesen, sondern der »konkrete Gehorsam«, die Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen. Aus ihr ergab sich nun auch hier die Notwendigkeit verantwortlicher Tat. Bonhoeffer war sich bewußt, daß er dabei unter Umständen Schuld auf sich nehmen mußte, aber auch, daß er auf die Vergebung durch Christus vertrauen durfte.

Leiden

Wunderbare Verwandlung. Die starken, tätigen Hände / sind dir gebunden. Ohnmächtig, einsam siehst du das Ende / deiner Tat. Doch atmest du auf und legst das Rechte / still und getrost in stärkere Hand und gibst dich zufrieden. / Nur einen Augenblick berührtest du selig die Freiheit, / dann übergabst du sie Gott, damit er sie herrlich vollende.[21]

5. Glauben lernen

»Ich will glauben lernen«, hatte Dietrich Bonhoeffer zu seinem Freund Jean Lasserre gesagt; das war im Jahr 1930. Seine fast zweijährige Haftzeit, von April 1943 an, wurde für ihn in besonderer Weise zur Schule des Glaubens. Zurückgeworfen auf die primitivsten Bedürfnisse, den entwürdigen-

den Maßnahmen des Gefängnisbetriebs und teilweise den Gemeinheiten des Wachpersonals ausgeliefert, erschloß sich ihm die »Perspektive von unten«, die »Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnten, kurz der Leidenden.« Es wurde ihm existentiell deutlich, »daß das persönliche Leiden ein tauglicherer Schlüssel, ein fruchtbareres Prinzip zur betrachtenden und tätigen Erschließung der Welt ist als persönliches Glück.«[22]

Das bedeutete für ihn aber gleichzeitig so etwas wie eine »Bekehrung zur Welt«. Vielleicht war es der Mangel, der ihn jeden Sonnenstrahl, jede Blume, jeden frischen Luftzug als ein Geschenk des Schöpfers erfahren ließ. Und es war wohl auch die Liebesbeziehung zu Maria von Wedemeyer, in der sich ihm die Welt als Gottes Schöpfung noch einmal in ihrer ganzen Schönheit erschloß – obwohl oder gerade weil diese Beziehung eine Hoffnungsbeziehung blieb, zwei Jahre lang nur durch Briefe und wenige überwachte Begegnungen genährt.[23]

Im Mai 1944, nach mehr als einem Jahr Haft, schreibt Dietrich Bonhoeffer an Eberhard Bethge: »Später erfuhr ich und ich erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine sogenannte priesterliche Gestalt), einen Gerechten oder einen Ungerechten, einen Kranken oder einen Gesunden – und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben –, dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern die Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube …; und so wird man ein Mensch, ein Christ.«[24]

Die Haft, die Bonhoeffer mit den unterschiedlichsten Menschen aus gänzlich verschiedenen kulturellen und geistigen Milieus zusammenbrachte, hat wohl auch seinen Blick für den Säkularisationsprozeß geschärft und ihn dazu bewegt, über die »Mündigkeit der Welt« und über ein »Christentum in einer religionslosen Welt« nachzudenken und die Vision einer Kirche der Zukunft, einer »Kirche für andere« zu entwerfen. So sind gerade die Briefe und Aufzeichnungen aus dem Gefängnis mit ihren Meditationen, Entwürfen und Gedichten, beispielsweise dem populär gewordenen »Von guten Mächten«, so etwas wie ein christlicher Klassiker geworden. Nicht ohne Grund aber hat Eberhard Bethge ihnen den Titel »Widerstand *und* Ergebung« gegeben. Denn das »Gib dich zufrieden und sei stille« hat bei Bonhoeffer erst dann seinen Platz, wenn und wo die Möglichkeiten zur aktiven Nachfolge ausgeschöpft, wenn die Hände gebunden sind. »Mag sein, daß der Jüngste Tag morgen an-

bricht«, schreibt er in seinem Rückblick »Nach zehn Jahren« kurz vor der Verhaftung, »dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht.«[25] Die Reihenfolge bleibt: Erst der Schritt in die Nachfolge ermöglicht den Glauben – erst das Gebundensein, die erzwungene Untätigkeit, ermöglicht die Geduld, die Ergebung in das, was nur noch passiv ertragen werden kann.

Welche Hilfen hatte Dietrich Bonhoeffer, die Haft zu ertragen? Einmal die Möglichkeiten der Kommunikation: Mit manchen Mitgefangenen und auch mit einigen der Aufseher entstand bald ein begrenztes Vertrauensverhältnis. Bonhoeffer half und tröstete, und er empfing manche Hilfe. Wichtiger war für ihn, Briefe schreiben und erhalten zu können, in Verbindung zu bleiben mit denen, die ihm lieb waren, den Eltern, den Freunden, der Verlobten. Zu Höhepunkten wurden die kurzen, wenn auch meist überwachten Stunden der »Sprecherlaubnis«.

Den Tag gestaltete Bonhoeffer, wo es möglich war, nach einer festen Ordnung, wie er es im Predigerseminar mit den angehenden Pfarrern gehalten hatte. Zeiten der Meditation und des Gebets, Zeiten des Lesens – durchaus nicht immer der Bibel – und des Schreibens wechselten miteinander ab. Was sich in dem eintönigen und zuweilen deprimierenden Haftalltag als tragfähig erwies, war die Musik, die er aus seinem Gedächtnis abrufen konnte (eine Zeitlang hatte er auch ein Radio), wobei die Texte von Liedern oder Kantaten tröstliche Kraft entfalteten, und es waren die Worte der Bibel. Vor allem an den Psalmen hat Bonhoeffer sich im Gefängnis festgehalten: »Den Psalter lese ich wie seit Jahren täglich, es gibt kein Buch, das ich so kenne und liebe wie dieses; die Psalmen 3, 47, 70 u.a. kann ich nicht mehr lesen, ohne sie in der Musik von Heinrich Schütz zu hören, deren Kenntnis, die ich Renate[26] verdanke, überhaupt zu den größten Bereicherungen meines Lebens gehört.«[27] »In den ersten 12 Tagen, in denen ich hier als Schwerverbrecher abgesondert und behandelt wurde – meine Nachbarzellen sind bis heute fast nur mit gefesselten Todeskandidaten belegt –, hat sich Paul Gerhardt in ungeahnter Weise bewährt, dazu die Psalmen und die Apokalypse. Ich bin in diesen Tagen vor allen schweren Anfechtungen bewahrt worden.«[28] Die Anfechtungen blieben nicht aus; an Eberhard Bethge schreibt er im Dezember 1943, er würde ihm so gern persönlich erzählen, »daß mich die grauenhaften Eindrücke oft bis in die Nacht verfolgen und daß ich sie nur durch Aufsagen unzähliger Liedverse verwinden kann ...«[29]

Erfahrung heißt hier ganz schlicht: Der Glaube trägt, trotz aller Anfechtung, auch in den schlimmsten Situationen. Er ist weder eine Theorie über Gott noch ein seelischer Besitz, denn er ist immer angefochtener Glaube. Aber er kann immer neu empfangen werden im Hören auf das, was Gott in der jeweiligen Situation will, sei es Widerstand, sei es Er-

gebung, sei es beides zugleich. Auch seinen Tod hat Dietrich Bonhoeffer in solchem Glauben annehmen können.

Tod
Komm nun, höchstes Fest auf dem Wege zur ewigen Freiheit, / Tod, leg nieder beschwerliche Ketten und Mauern / unsres vergänglichen Leibes und unsrer verblendeten Seele, / daß wir endlich erblicken, was hier uns zu sehen mißgönnt ist. / Freiheit, dich suchten wir lange in Zucht und in Tat und in Leiden. / Sterbend erkennen wir nun im Angesicht Gottes dich selbst.[30]

Anmerkungen

1 Folgende Kürzel werden gebraucht: WA = Luthers Werke, Gesamtausgabe (Weimarana); DBW = Dietrich Bonhoeffer Werke. Kritische Neuausgabe sämtlicher Schriften in 16 Bänden (noch unvollständig); WEN = Widerstand und Ergebung, hrsg. v. E. Bethge (Neuausgabe). München 1970; GS = Gesammelte Schriften, hrsg. v. E. Bethge. München 1965–1974.
2 DBW 13, S. 306.
3 DBW 10, S. 416ff.
4 GS I, S. 320.
5 DBW 1.
6 DBW 1, S. 133.
7 GS II, S. 238.
8 DBW 1, S. 188ff.
9 DBW 11, S. 327f.
10 DBW 13, S. 301.
11 GS I, S. 412.
12 GS VI, S. 367f.
13 DBW 4.
14 DBW 4, S. 43.
15 DBW 4, S. 50.
16 DBW 4, S. 52.
17 »Stationen auf dem Wege zur Freiheit«, WEN, S. 403.
18 Vgl. Anm. 15.
19 GS II, S. 19ff.
20 GS II, S. 44ff.
21 Vgl. Anm. 15.
22 Widerstand und Ergebung. München [14]1990, S. 100.
23 Vgl. Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer – Maria von Wedemeyer 1943–1945. München 1992.
24 WEN, S. 401f.
25 WEN, S. 26.
26 Renate Bethge geb. Schleicher ist Bonhoeffers Nichte.
27 WEN, S. 52.
28 WEN, S. 147.
29 WEN, S. 181.
30 Vgl. DBW 4, S. 50.

Josef Sudbrack SJ · München

Christliche Mystik und kirchlicher Glaube

Weithin ist es üblich, einen Gegensatz zwischen mystischer Erfahrung und institutioneller Ordnung zu sehen. Haben nicht die Mystiker einen unmittelbaren Zugang zu Gott, zum Absoluten, oder wie man das Umfassende und Endgültige nennen mag! Demgegenüber seien Riten, institutionelle Festlegungen, sakramentale Vermittlungen und ähnliches nur Hürden, die es zu überspringen gelte in die Unmittelbarkeit Gottes. »Sine medio«, »sunder warumbe« (Eckhart), »sonder gront« (Hadewijch) begegne der Mystiker seinem Gott – kirchliche Vermittlung jeder Art kann nur Hindernis sein. Gerhard Wehr, dessen Publikationen um Innerlichkeit, religiöse Erfahrung, Meditation kreisen, baut sein soeben (1995) neuaufgelegtes Buch: »Esoterisches Christentum« auf diesem Gegensatz auf. Auf der einen Seite stehe die »exoterische« Kirche, die mit Dogmen, Recht und Sakrament die Beziehung zu Gott im Griff zu haben glaubt. Auf der anderen Seite gestalten Mystiker in Unmittelbarkeit zu Gott ihr Leben und stellen sich so mit Notwendigkeit gegen die Kirche; sie kann von ihrem Wesen her nur »äußerlich«, »exoterisch« sein. Wehrs Nachzeichnungen der Geschichte des »Esoterischen Christentums« beginnt bei Paulus, vergißt allerdings dessen »exoterische« Bekenntnisse wie in 1 Kor 15,3: »... was auch ich empfangen habe«; Rudolf Steiner und C. G. Jung seien moderne Gipfel eines »Esoterischen Christentums«; doch Steiners *Akasha*-Wissen steht in der Anthroposophie dogmatischer da als die Bibel im Christentum, und C. G. Jung reduziert die Religion auf psychische Evidenz. Er »weiß« um Gott, braucht nicht mehr vertrauend zu glauben.

Diese simplizifizierte Entgegensetzung zeigt jedermann ihre Brüchigkeit. Doch das damit berührte Verhältnis von Exoterik/Kirchlichkeit und Esoterik/persönliche Erfahrung führt ins Herz der mystischen Erfahrung überhaupt hinein.

Josef Sudbrack SJ, *in Trier 1925 geboren, Promotion in Bonn, Habilitation in Innsbruck; Vorlesungstätigkeit in Innsbruck, Harvard (Boston, USA); Vorträge, Exerzitien, schriftstellerische Tätigkeit zu den Themen Spiritualität, Mystik, Meditation usw.*

1. Die Urerfahrung des vertrauenden Glaubens

Bei der kritischen Auseinandersetzung mit der »Initiatischen Therapie« Graf Dürckheims, die ich für seine Festschrift zum 100jährigen Geburtstag beitragen durfte (ein Vorabdruck in *Geist und Leben*, 1996), stach mir der absolut gesetzte Gegensatz von »Erfahrung« und »Glaube« in die Augen. Man findet ihn auch bei P. Lassalle: Erfahrung sei die innere Sicherheit, die in sich selbst die »Transparenz« zum Göttlichen erlebe. Glaube sei ein Ja-Sagen zu Sätzen, die von außen kommen und denen keine innere Erfahrung entspricht.

Ja, es stimmt: »Glaube« ist grundsätzlich getragen vom Überschritt in eine Transzendenz, die nicht – wie bei Dürckheim – die psychologische Ausweitung oder Vertiefung des Ich zum Selbst oder zum »Transpersonalen«, sondern die radikale Hinwendung zum »anderen« besagt, zum »exo-« der Esoterik. Auf dem Gipfel schaut diese »Transzendenz« sogar auf eine gegenüberstehende Freiheit hin. Das liegt grundsätzlich nicht mehr in der Erweiterung von Selbsterfahrung, sondern im vertrauenden Anerkennen eben dieses anderen, dieses »Äußeren«. Graf Dürckheim nähert sich allerdings in einem letzten Gespräch wieder der biblischen Auffassung von Transzendenz.

In diesem »transzendierenden« Schritt gründet der christliche Glaube. Existentiell-psychologisch kann man ihn »Urvertrauen« nennen. M. Buber hat es poetisch sprechend in den philosophischen Diskurs eingebracht und zeigte: Am Anfang steht nicht »Einheit« oder »Identität«, sondern »Beziehung« zwischen Ich-und-Du. E. Lévinas hat es im Bedenken des »Anderen« begrifflich scharf durchdacht. Die menschliche Urbefindlichkeit liegt nicht in der Sicherheit des Selbst, sondern in der Gewißheit des Vertrauens und der liebenden Begegnung.

2. Gegenstandslosigkeit und Kirchenlosigkeit

Wo aber die Erfahrungs-Sicherheit des Selbst und nicht das Urvertrauen zum Ursprung und tragenden Grund der Weltsicht erhoben ist, muß logischerweise auf dem Weg dorthin alles andere (Exoterische), alles Nicht-Selbst ausgeschaltet werden. Eine Methode wie die »Zen-Meditation«, die jeglichen »Gegenstand« (auch das »du« und die »Geliebte«) aus der Erfahrung eliminiert, ist der »sichere« Weg zu dieser allbegründenden Erfahrung, zu dieser Mystik. Ich habe die Fruchtbarkeit dieser Methode gerade auch bei Graf Dürckheim existentiell erlebt – aber nicht als eine Methode, die in die Unmittelbarkeit zum »Absoluten«, zur Mystik führt, sondern als einen Weg zum vertieften Selbstbewußtseins. Da-

bei wurden die Augen für die erschaffene und für die göttliche Wirklichkeit geschärft. Das ist es, was Klaus Riesenhuber in seinem wichtigen Aufsatz in dieser Zeitschrift darlegte und was – wie mir scheint – Hans Urs von Balthasar mißverstand.

Zur kruden Deutung, daß die Gegenstands-lose (Selbst)-Erfahrung in ihrer existentiellen Vertiefung das »Absolute«, also Gott berühre (W. Massa, W. Jäger), hat K. Engel 1995 in seinem Buch: »Meditation Geschichte, Systematik, Forschung, Theorie« Wichtiges gezeigt. Er untersucht empirisch Methode und Erfahrung dieser Art zu meditieren und zeigt, daß sich alle ihre Elemente »operationalisieren« lassen; d.h. rückzuführen sind auf naturwissenschaftliche Technik und Messung: Elektro-Encephalogramm (mit Biofeedback), galvanischen Hautwiderstand, Muskelentspannung, Atemtechnik, chemische Substanzen usw.; über Hirnstromaktivität kann man sie quantitativ exakt umschreiben. Damit aber werde »die Theologie aus der Tradierung von Glaubenssätzen heraus in eine überprüfbare empirische Wissenschaft überführ(t)«. Das Erfahrungswissen, daß nach Dürckheim den Glauben ablöst, wird nach Engel zum naturwissenschaftlich manipulierbaren Faktum. Was bisher Gott genannt wurde, löse sich auf in »wissenschaftliche« Daten; ihre Erfahrungen sind methodisch sicher herbeizuführen – so wie Stromstöße Schmerzerfahrungen verursachen.

Diese schlimme Vision (ähnlich der Reduktion des Göttlichen und des Menschlichen auf digitales Wissen, was Tipler prognostiziert) widerspricht natürlich der Auffassung, die Graf Dürckheim von der Zen-Meditation und Zen-Erfahrung hat. Sie widerspricht auch den reflektierten Methoden des ehemaligen New-Age-Theoretikers Stanislav Grof, der – früher mit Drogen (vgl. Topographie des Unbewußten. LSD im Dienst der tiefenpsychologischen Forschung, 1978) – jetzt mit Atemtechniken das Sein selbst zu berühren versucht. Aber Engel zeigt: Wenn die »Gegenstandslosigkeit« für sich allein als Urerfahrung des Göttlichen angesehen wird – ohne die dahinterstehende und vertiefende Glaubensoffenheit (sei es die christliche oder eine andere) und ohne die begleitenden ethischen Haltungen –, werden Gott und Mystik reduziert auf technisch produzierbare Daten. Kirche wird somit ersetzt durch die Apperate des Biofeedback, durch Schwitzkammern, durch die bewußtseinserweiternde Drogen des vor kurzen gestorbenen T. Learys usw.

3. Die Offenheit der religiösen Erfahrung

Was Engel beschreibt, folgt konsequenterweise aus der religiösen Hypostasierung der gegenstandslosen Meditation zur Gotteserfahrung. Doch

das ist nicht die Mystik der Religionen. Im Christentum springt dies in die Augen. Aber das liebenswerte Buch des unbestrittenen Kenners, H. Dumoulin, über »Die Spiritualität des Buddhismus« zeigt, daß auch dort die Ahnung echter »Transzendenz« lebt, daß auch dort das Tiefenselbst in seiner vermeintlichen »Gegenstandlosigkeit« überschritten wird. Vielleicht ist die Stilisierung der »gegenstandslosen« Erfahrung zur Urerfahrung des Menschen nur Frucht des europäischen Denkens, das – wie schon Schopenhauer und Nietzsche – die religiöse Befindlichkeit des Fernen Ostens in die Rationalität des Westens übersetzt.

Wie dem auch sei, in jeder wahren religiösen Erfahrung, insbesondere in ihrer Intensivform, der »Mystik«, liegt eine Offenheit (oder besser dynamisch gesagt: eine Öffnung), die das erfahrende Subjekt übersteigt. Man mag es den tieferen Grund oder größeren Horizont nennen; man mag vom umfassenden Sein sprechen, in dem die eigene Existenz ruht. Der christliche Glaube weiß (im Einssein von Glauben und Wissen), daß diese Erfahrung sich auf eine Freiheit hin öffnet, die von der eigenen Erfahrung grundsätzlich nicht umgriffen werden kann; sonst wäre es keine Freiheit mehr, sondern ein Etwas, das sich schlußendlich der menschlichen Manipulation beugt und – nach Engel und Tipler – operationalisierbar ist.

In der Tradition christlicher Mystik braucht man daher dynamische Worte, um diese Dynamik der stets neuen Öffnung zu beschreiben. Der große Dionysius liebt die »Hyper« (»Super«, »Über«)-Aussagen; Meister Eckhart nennt den Prozeß: »Gott um Gottes willen lassen«; für Ignatius ist »Gott je-größer«.

J. Ratzingers Bestimmung der Unsterblichkeit als »dialogisch« entspricht der Offenheit mystischer Erfahrung: Sie ist eine »dialogische Erfahrung«, die das Du nicht als durchschaubaren und manipulierbaren »Gegenstand« ins eigene Bewußtsein überführt, sondern in ihm eine Weite und Offenheit findet, die niemals auszuschöpfen ist. Nach dem »Vater der Mystik«, Gregor von Nyssa (J. Daniélou), erfüllt diese Dynamik die ganze Ewigkeit, in der die Glückserfahrung immer tiefer, immer neu, immer beglückender auf und in den »Anderen«, in Gott hineinwächst.

In jeder wahren mystischen Erfahrung – ob sie Johannes vom Kreuz, Ramana Maharshi oder Dchalaludin Rumi zugehört – findet sich dieser »dialogische«, »offene«, »dynamische« Zug. Wo er fehlt, da – so fürchte ich – geht es nur um die operationalisierte Erfahrung, die Engel oder Tipler beschreiben.

4. Vermittelte Unmittelbarkeit der mystischen Erfahrung

Karl Rahner wie Bernard Lonergan sprechen von »vermittelter Unmittelbarkeit«, wenn sie religiöse Erfahrung auch in ihrer mystischen oder himmlischen Gipfelgestalt umschreiben. In den Jahren um den Ersten Weltkrieg hat die Mystikforschung der französischen Theologie und Psychologie intensiv über diese Begrifflichkeit nachgedacht. Fallen in der Gotteserfahrung – auch der Mystik und der ewigen Gottesschau – alle Vermittlungen weg: sinnenhafte Bilder, gedankliche Begriffe, persönliche Erinnerungen, und begegnet man »nackt dem nackten« Gott (der kirchenrechtliche [!], von Hieronymus sich herleitende Satz wurde durch die Christusnachfolge des Franz von Assisi bekannt)? Oder ist dieses Begriffsschema nicht zu naturwissenschaftlich geprägt, so als ob man zwei Steine »unmittelbar« aneinanderfügt?

Die Diskussion hat gezeigt, daß solche Gipfelerfahrungen (*peak-experiences*, A. A. Maslow) tatsächlich nur mit differenzierteren Begriffen zu umschreiben sind. Dafür steht das paradoxe: »Vermittelte Unmittelbarkeit«: »Unmittelbar«, weil der Mystiker (oder der Selige im Himmel) Gott so direkt »in die Augen schaut«, wie man einen Menschen ganz unmittelbar in seinem Selbst erlebt und liebt. »Mittelbar«, weil diese Begegnung getragen ist von der ganzen Subjektivität des Mystikers, mit seinem persönlichen Habitus, seinen Erfahrungen und seinen Intentionen. Man muß sagen: Je »unmittelbarer« eine solche Erfahrung ist, desto mehr wird sie von der Subjektivität des Erfahrenden »vermittelt«. Gerade die Zeugnisse der christlichen Mystik zeigen: Die Gottesbegegnung löscht die jeweils persönlichen Eigenzüge des Erfahrenden nicht aus, sondern verstärkt sie. Deshalb gibt es so große Unterschiede innerhalb der Mystik – zwischen der Erfahrung des Franz von Assisi und der Meister Eckharts, bei dem Freundespaar Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Die Formulierung »vermittelte Unmittelbarkeit« anerkennt, daß die Mystik – wie jede personale Erfahrung – logische Eindeutigkeit übersteigt; daher die paradoxe Phänomenologie.

Aus der Sicht der christlichen Gottesbegegnung wird diese »Vermittlung« der »Unmittelbarkeit« noch intensiviert durch das Glaubenswissen von der universalen »Mittlerschaft« des menschgewordenen Wortes Gottes. Diese »Vermittlung« mindert nicht, sondern konstituiert »Unmittelbarkeit« zu Gott.

Es gibt tatsächlich kein besseres Analogon zur »unmittelbaren« Gotteserfahrung als die Unmittelbarkeit menschlicher Liebe. Auch hier begegnen sich die Liebenden »unmittelbar« und zugleich »vermittelt« in ihrer Leibgestalt, in Sprache und Gestus.

5. Mystik – eingebunden in den sozio-kulturellen Zusammenhang

Es ist nicht einmal so, als ob alle Mystiker eine substantiell gleiche Erfahrung machen, die nur durch die Übertragung in Sprache und andere Ausdrucksformen ein je-verschiedenes Gesicht hat. Die kulturelle und persönliche Eigenart des Erfahrenden reicht bis ins Herz der Erfahrung hinein. Untersuchungen wie die von W. Haug haben dies am Musterbeispiel der Deutschen Mystik gezeigt. Alle Zeugnisse zeigen: Der Einheit und Selbigkeit der Gottes-Mystik (auch der nicht-christlichen) liegt nicht in der Qualität der Erfahrung, sondern in ihrer Ausrichtung, in dem, was/wen sie erfährt; d.h. sie liegt im Gott, nicht in der Weise, wie Gott erfahren wird.

Diese Art und Weise aber ist geprägt von der Eigenart des Erfahrenden selbst, seinem Mann- oder Frau-Sein, seiner religiösen und kulturellen Umwelt, seiner geistigen Beweglichkeit, seiner ästhetischen Kraft. Dies ist für die heutige Soziologie und Psychologie, aber auch für die moderne Hermeneutik eine Selbstverständlichkeit. Man muß dazu nur Namen wie Max Weber oder den Psychoanalytiker Alfred Lorenzer erwähnen; oder auf die Bedeutung hinweisen, die Hans-Georg Gadamer mit seiner Hermeneutik gerade auch für die Theologie hat. Es ist ein gefährlicher Irrweg, wenn sogenannte »Mystiker« und ihre Theoretiker glauben, mit ihrer Erfahrung über alle geschöpfliche Kontingenz und Verschiedenheit, über das Eingebundensein in Kultur, Sprache und religiöse Tradition sich ins göttliche Selbst zu erheben.

Statt theoretischer Reflexion sei auf die Verschiedenheit der christlichen Mystik hingewiesen. In der patristischen Zeit ist sie geprägt von einer organischen Ganzheit und deshalb bis ins Innerste hinein symbolerfüllt. Noch bei Hildegard von Bingen findet sich die Einheit von Welterfahrung, von heils- und kirchengeschichtlicher Tiefe und von persönlicher Betroffenheit. Im Mittelalter löst sich diese Symbol-einheit auf, aber immer noch erfahren die Mystiker Gott in ihrer subjektiven »Voreingenommenheit« (Gadamer): Eckhart in seinem brillianten, neuplatonischen Denken, Mechthild in ihrer fraulichen Liebe, Bernhard im Medium des Vertrautseins mit dem Bibelwort, die oft sentimental wirkenden Nonnengeschichten in eben dieser kindlichen Gestimmtheit. Es ist oft genug gezeigt worden (Fr. Ohly, A.J. Gurjewitch, Kl. Schreiner), wie das sozio-kulturelle Umfeld die Erfahrungsgestalt der Mystik prägt. Im Zeitalter der Reformation (die Spanier, auch Luther) bekommt die Mystik ein psychologisches Gesicht, das sich z.B. deutlich von der objektiven Schaumystik Hildegards abhebt. Heute haben wir mit Hilfe des II. Vatikanums erkannt, daß wahre Gotteserfahrung und Mystik sich auch in buddhistischer oder hinduistischer Form äußern kann, selbst in

pantheistischer oder gar atheistischer Gestalt. Und doch geht es um die eine Mystik, die dem einzigen wahren Gott begegnet.

Man schließt selbstüberheblich die Augen vor diesen Phänomenen und vor der heutigen Wissenschaften, wenn man die Unterschiedlichkeit der mystischen Zeugnisse auf eine einzige Gestalt (es ist natürlich die »eigene«) reduziert. Es gibt keine »reine« Mystik, betont G. Scholem; aber es gibt viele Menschen, die Gott begegnen und Gott erfahren. Die Abstraktion der Mystik zur begrifflichen Eindeutigkeit widerspricht der Phänomenologie eben dieser Mystik. Der psychologische und soziokulturelle Daseinsgrund des Mystikers prägt seine Mystik bis in ihr Herz hinein.

Erst wenn man der Offenheit, der »Transzendenz« nachgeht, wohin das subjektive Bewußtsein sich übersteigt, erst wenn der/die/das »Andere« in den Blick kommt, finden die Erscheinungsformen der Mystik ihre Einheit in der dialogischen Offenheit, im Erfahrungsbezug auf den/die/das Andere. Damit treten wir in den Vertrauens- und Glaubens-Bereich ein, den Graf Dürckheim wie P. Lassalle hinter sich lassen wollen.

6. Die Spannungseinheit von Kirchlichkeit und Mystik

Mystik ist stets getragen von der soziokulturellen Umwelt und der Persönlichkeitsgestalt des Mystikers. Der Christ erfährt Gott in der Gestalt der christlichen Tradition; der Buddhist in der Gestalt seiner, der Animist in der Gestalt seiner Überlieferung. Der religiöse Glaube der eigenen Tradition formt die Erfahrung des Mystikers. Sicherlich ist eine Umformung und Weiterbildung der mystischen Erfahrung möglich und nötig. Jede existentielle Erfahrung wächst doch mit der Persönlichkeitsbildung des Erfahrenden. Aber auch dann bleibt die mystische Erfahrung (positiv oder negativ) getragen von der sozio-kulturellen Umwelt und Tradition.

Solche Einsichten scheinen den Relativismus im Beurteilen »mystischer Erfahrung« anzusteuern, den die »pluralistische Religionstheologie« insinuiert – darüber zum Schluß. Zuerst aber ist die untrennbare Einheit von Gesellschaft und persönlicher Erfahrung festzuhalten, die sich aus dem Bisherigen unabweislich ergibt. Konkret ist es stets eine Spannungseinheit, die weder aufgelöst werden darf in die Dikatur Einzelner oder der (auch demokratischen verstandenen) Gesellschaft noch in das Chaos individueller Beliebigkeit.

Leicht umzusetzen ist diese soziologische Struktur auf das Verhältnis von mystischer Erfahrung zur Kirche. Schon in den Anfängen des Christentum findet sich die polare Spannung vom Glauben des »Einzelnen«

und der (Haus-)Gemeinschaft, die sich bekehrte. Die Kanon-Bildung geschieht (nach B.S. Childs) als Zusammenklang der vielen Christus-Erfahrungen zu einem Bewußtsein: Wir sind die Kirche Jesu Christi. In der ostkirchlichen Theologie (V. Lossky) wird diese Polarität bedacht als Doppelgestalt von Logos-Kirche, die die Einheit behütet, und Pneuma-Kirche der Individuen oder Gruppen, die aus der Kraft des Geistes der Kirche neue Impulse geben.

Nur in dieser Spannungseinheit findet der wirkliche Mystiker seinen Platz. Das mag ein Behütet-Sein der eigenen Erfahrung inmitten des größeren Kirchenraums sein, wie man es z.B. bei Thérèse von Lisieux findet – doch auch bei ihr gibt es individual-kritische Züge gegenüber der herrschenden Kirchenauffassung (ihr radikales Setzen auf Gottes Barmherzigkeit). Das mag sich als bewußte Kritik an der kirchlichen Doktrin zeigen wie bei Teilhard de Chardin – doch sein mystisches »›prae‹-sentire cum Ecclesia« lebt aus dem Glauben an die Kirche als Achse der Menschheitsentwicklung. Das mag sich im sozialen Engagement über die Kirchengrenzen hinaus niederschlagen, wie bei Dorothy Day oder Madeleine Delbrêl, die beide in ihrer großen Verschiedenheit Züge wahrer Mystik tragen. Das mag sich als demütige Weisheit äußern, wie bei Kardinal Newman, dem vielleicht größten Theologen der Neuzeit, dessen von den Kirchenvätern geprägte »Mystik« (wie bei H. de Lubac) der Erforschung harrt – in meiner Ausbildung tauchte er noch auf als Gegner der Orthodoxie.

Es erfordert viel historisches Wissen und Taktgefühl, den verschlungenen Pfaden dieses Dialogs von Kirchlichkeit und Mystik nachzugehen. Man denke an den spirituellen Einfluß, den der konziliar verurteilte Evagrius Pontikus auf das kirchliche Leben hatte. Man denke an Meister Eckhart, dessen Gang nach Avignon ein Bekenntnis zur Kirche war (die Verurteilungsbulle bezeugt es). Man denke an den gütigen Bischof Fénélon, dessen Mystik die dogmatistische Enge seiner Gegner, die seine Verurteilung betrieben, bloßstellt.

Vielleicht haben wir erst heute das intellektuelle Handwerkzeug zur Hand, vergangene kirchliche Irrtümer bei der Beurteilung mystischer Erfahrungen zu durchschauen und auf ihre (negative oder positive) Bedeutung zu hinterfragen. Aber das wird nur gelingen im Wissen, daß beides: Kirchlichkeit und persönliche Gotteserfahrung, untrennbar zusammengehören; daß diese Polarität niemals in begriffliche Eindeutigkeit aufgelöst werden kann, sondern im geschichtlichen Prozeß und offenen Gespräch leben muß. Ignatius von Loyola stellt so in seinem Exerzitienbuch die paradoxe Doppelhaltung neben-, ineinander: Einmal die ganz persönliche mystische Evidenz: »Wann Gott, unser Herr, den Willen so bewegt und anzieht, daß diese fromme Seele dem Gezeigten folgt,

ohne zu zweifeln noch zweifeln zu können.« Dann das ebenso mystische Eingeborgensein in die Kirche, mit der man glauben soll, »von dem Weißen, das ich sehe, daß es schwarz ist, wenn es die hierarchische Kirche so bestimmt.«

Im polaren Zueinander von Mystik und Kirchlichkeit gibt es viele Stufen. Da die »Individualität« der mystischen Erfahrung immer auch neue Sichten eröffnet, gibt es notwendigerweise Konflikte mit der (Logos-)Kirche, die Kontinuität und Wahrheit schützt. Aber daß dies Zueinander (manchmal auch Gegen-einander) besteht, ist Wesenszug jeder wahren Mystik.

7. Mystik als Angelpunkt des Religionsgespräch

Die »pluralistische Religionstheologie« meint nun: Wenn die mystische Erfahrung so tief mit der kulturellen Vorgegebenheit von Gesellschaft und Kirche verknüpft ist, müsse doch der sogenannte »Absolutheitsanspruch« des Christentums aufgegeben werden. Es gebe nur die jeweils kulturell geprägte Religion und Mystik, nicht aber ein überkultureller Maßstab oder eine überindividuelle Erfahrung, woran die Gültigkeit der Mystik zu überprüfen ist. Die Unterschiede der Religionen beruhen auf dem kulturellem Umfeld; ihre »absolute«, »nackte« Wahrheit sei daher nicht greifbar.

Doch hier kommt der Zug der religiösen Erfahrung zum Tragen, der in der Dürckheimschen Deutung ausfällt, der aber zum Wesen der vollmenschlichen Erfahrung gehört: der Zug des Vertrauens, der recht verstandenen Transzendenz, des Überschreitens der eigenen Kompetenz, der Zug des Glaubens. Ohne ihn bleibt jede Aussage im Zwielicht der Beliebigkeit hängen: Es mag so oder es mag anders sein! Doch auch die Dürckheimsche Konzeption, daß eine vertiefte Selbsterfahrung das Absolute erreicht, ist – wissenschaftstheoretisch gesehen – ein Glaube, daß nämlich diese Leere, diese »Gegenstandslosigkeit« das Absolute und nicht nur das »erweiterte« Selbst berühre.

Ein entsprechend verstandener »Glaube« steht am Beginn jeder Weltsicht. Der christliche Glaube nun gründet in der Hinwendung zu/in der »dialogischen Erfahrung« von Jesus Christus; und er »weiß«, daß diese Erfahrung in ihrem Ursprung getragen ist von der Kraft des Geistes, der der Geist der Kirche ist. Beide Pole erst machen den christlichen Glauben aus: Jesus Christus, das menschgewordene göttliche Wort als absolutes Gegenüber und Gottes Geist; in diesem Glauben sind die Kraft des persönlichen Glaubens und die Lebendigkeit der kirchlichen Gemeinschaft eins. Christlicher Glaube ist vom Geheimnis des göttlichen

Lebens getragen. Aber er bleibt Glaube und ist daher zugleich von »meinem« persönlichen Entscheiden und Wollen getragen. Von diesen Höhen der Theologie herabsteigend erkennt man, wie genau sie sich einfügt in die Humanwissenschaft: Die unersetzbare Rolle der persönlichen Entscheidung und gleichzeitig die grundlegende Abhängigkeit vom kulturellen Umfeld; und beides eingebunden in die Geschichte, in die Gott durch Jesus Christus eingetreten ist. Was im christlichen Glauben zur Humanwissenschaft hinzukommt, ist das Vertrauen darauf, daß Gott in dieser Geschichte real zu uns gesprochen hat.

Was die theologische Erkenntnis hinzufügt und was Gebet und Meditation verinnerlichen, ist nichts als die Vertiefung dieser Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens.

Von hierher wird auch die Brücke des Religionsdialogs geschlagen: Warum sollte ein Christ nicht anerkennen, daß auch in fremden Religionen sich Gottes Reichtum offenbare, so wie er sich doch auch in der Natur, in der Schönheit des menschlichen Antlitzes offenbart? Je mehr er das tut, desto leuchtender kann ihm das werden, was der Hebräerbrief von der »Wahrheit« der vielen Religionen und zugleich von der Einmaligkeit (sprich: Absolutheit) der »Wahrheit« Jesu Christi schreibt:

»Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott zu unsern Vätern gesprochen durch die Propheten (und durch viele andere große Zeugen), in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat. ER ist der Abglanz seiner Herrlichkeit« (Hebr 1,1–3).

Heinrich Pompey · Freiburg

»Wir sind wie Sterbende, und seht: wir leben«

Aus der Kraft und Weisheit des Glaubens in der Erfahrung von Leid und Not nicht zerbrechen

Angesichts der heutigen Welt des Leidens und der Not stellen sich PflegerInnen z. B. in einem christlichen Krankenhaus oder Altenheim wie ebenso MitarbeiterInnen eines gemeindlichen caritativen Helferkreises die Frage, ist eine heilende und helfende Wirkung des christlichen Lebenswissens und Lebensglaubens bei der Betreuung eines Kranken und der Begleitung eines seelisch wie zwischenmenschlich Leidenden erfahrbar? Was hilft es einem Kranken, einem Notleidenden, daß er ein Glaubender ist? Mit Hilfe einiger Christo-Logika soll thesenhaft eine Antwort auf die Frage nach der »Wirk«-lichkeit von Glaube und Liebe versucht werden.

1. Eine Lebensbeziehung

Die eigentliche Botschaft des Neuen Testamentes ist nicht eine Theorie über Not, Kranksein, Leiden und In-Konflikt-Sein, sondern die Vermittlung eines Lebens*modelles* – wie es Jesus, der der Weg, die Lebenswahrheit und das Leben selbst sein will (Joh 14,6), ist – und die Vermittlung einer Lebens*beziehung* zu ihm.[1] Wir glauben nicht an eine Lehre, sondern an Jesus Christus und stehen in seiner Nachfolge.

Aus der Sicht der Verhaltenspsychologie hält das christliche Lebenswissen ein Identifikationsmodell bereit, im Sinne des Imitations-Lernens – theologisch unter dem gleichen Begriff als *Imitatio Christi* bekannt.[2] Wer als Betroffener oder Helfer Leiden bewältigen muß, kann sich mit dem Leben, Leid, Kreuz und Tod Jesu auseinandersetzen, um sensibel zu werden für seine Wahrheit und Weisheit, wie empfänglich für seine Kraft. Tod und Auferstehung offenbaren nicht nur Jesu Erlösungswerk,

Heinrich Pompey, *1936 in Rheine/Westfalen geboren, Studium der Philosophie, Theologie und Psychologie in Münster und Würzburg. Er lehrt heute als Ordinarius Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit an der Universität Freiburg.*

sondern verdeutlichen, wie der Mensch aus Jesu Weisheit und Kraft Befreiung erfahren kann. »Durch die barmherzige Liebe[3] unseres Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe, um allen zu leuchten, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes, und unsere Schritte zu lenken auf dem Weg des Friedens« (Lk 1,78f.).

An Jesu Lebensvorbild gilt es zu erkennen, wie ein Überstieg aus Beziehungstod und Lebensnot zu neuen Lebensmöglichkeiten *trotz allem* gelingen kann, wie in den verschiedensten psycho-physischen und geistig-sozialen Leidenssituationen ein »Wieder-auf-erstehen« zu neuen Lebensformen, ein Übersteigen (d.h. Trans-zendieren) einer leidvollen Situation möglich ist. Doch diese Lebenschance setzt eine lebendige Beziehung zu dem Lebensmodell, also zu Jesus selbst, voraus. Das bedeutet, daß der helfende Glaube von einem Menschen im Leben entdeckt, erprobt, erfahren, eingeübt, also nicht nur als Information rational zur Kenntnis genommen wurde, sondern als eine Beziehung zu Jesus Christus entfaltet ist. Wie die empirische Religionspsychologie belegt, läßt sich für die christliche Glaubenspraxis feststellen, daß nur eine intrinsische Religiosität Lebenszufriedenheit bewirken kann.[4]

2. Am Leid nicht zerbrechen

Bei einer schweren Krankheit, einer sozialen wie psychischen Notlage erlebt sich der ganze Mensch in einer Krise.[5] Plötzlich ist das bisherige Lebensmilieu, das psycho-soziale Gleichgewicht zerstört. Leistungsfähigkeit und Selbstwertgefühl sind zutiefst erschüttert, die Identität der Person ist radikal angeschlagen, ein »Nicht-mehr-Können« überkommt sie: »Ich schaff's nicht mehr«; »Ich habe keine Kraft mehr«; »Ich sehe keinen Ausweg mehr«.

Wenn Menschen in dieser schweren, ausweglosen Lebenslage zu neuen Lebensmöglichkeiten »wieder-auferstehen« und nicht an solchen Lebenserfahrungen zerbrechen, ihr Leben begraben und im Tod verharren wollen, ist diese Lebensgrenzsituation[6] zu überschreiten bzw. zu überspringen (d.h. trans-zendieren). Welche Lebens-vor-Gaben Jesu können als Hilfe von Leidbetroffenen wie von den caritativen und pastoralen HelferInnen dazu entdeckt werden?

3. Auferstehung als wirkmächtige Gegenwart

Der glaubenssensible Christ erfährt in seinem Kranksein, in seinen Konflikten und Leiden nicht nur Christus den Gekreuzigten, sondern kann

zudem glauben und dadurch erfahren, daß Jesus Christus auch als der Auferstandene im eigenen Lebensschicksal und in dem der anderen »wirk«mächtig gegenwärtig ist. »Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,19b–20a) oder »Das Wort ist glaubwürdig: Wenn wir mit Christus gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben« (2 Tim 2,11).[7]

Wenn wir mit Paulus sagen können, Christus lebt in uns, dann lebt er nicht nur als der Gekreuzigte in uns, sondern auch als der zum Leben Wieder-Auferstandene. Der Leidende kann glauben, daß Christus, der Auferstandene, auch in ihm lebt und er selbst – obwohl er an seinem Leidenskreuz festgenagelt ist – auch als Leidender bereits hier und heute wieder neue Lebensmöglichkeiten finden wird.

4. Das Leid ertragen

Dieser Glaube an die Auferstehung neuer Lebensmöglichkeiten schenkt dem Leidenden und dem Begleiter Kraft, wenn es gilt, wie Jesus Christus *hinabzusteigen in das Reich des Todes*[8] und darin für eine Zeit auszuharren. Dies sind jene Lebenssituationen, »wo die Hölle los ist«, wo nichts mehr geht, wo Menschen nur noch einander hassen, wo kein Leben mehr möglich ist, wo weder der Patient noch der/die HelferIn glauben kann, daß es ein Entrinnen gibt. Lebenskraft, Lebensmut, Lebensgewißheit, Lebensideen lösen sich auf. Resignativ, depressiv wird sich in solchen Situationen dem Schicksal überlassen oder aggressiv eine Selbst-Tötung herbeigewünscht.

Der körperlich Leidende oder der in unausweichlichen Konflikten Lebende wird wie ebenso der/die HelferIn die Ohn-Macht solcher Situationen radikal verspüren. Leidender und Helfer erfahren, wie ihnen *Hände und Füße* gebunden bzw. wie sie *an ein Leidenskreuz angenagelt* sind, d.h. daß sie weder »handeln« noch fortlaufen, weder Hände noch Füße bewegen können. Ohnmächtig sind sie ihrem Schicksal und Leid ausgeliefert. Schwestern, Pfleger wie Angehörige und Freunde fühlen sich bei schweren Lebens- und Krankheitsschicksalen mit dem Leidenden mitgekreuzigt (s.o. Gal 2,19b–20a).

Eine Situation kann so unausweichlich sein, daß rein innerweltlich kein Hoffen auf ein Weiterleben bzw. auf ein Wieder-auferstehen zu neuen Lebensmöglichkeiten mehr möglich ist. Alle Lebensenergie wie jede Lebensphantasie brechen zusammen, wenn sie nicht auf etwas bauen können, das nicht ausschließlich auf eigene Lebenserfahrungen und Leistung zurückgeht. Für den leidenden Christen und die christlichen Helfer ist dies die Lebensenergie, die in der vorausgegangenen Tat Jesu

gründet, daß derjenige, der mit ihm gekreuzigt wurde, auch mit ihm wiederaufersteht zu neuen Lebensmöglichkeiten. Im Kreuz verbindet sich die *caritas Dei* (die Senkrechte) mit der *passio hominis* (der Waagerechten) zur *passio Dei.*

Bei der Kreuzigung und im Reich des Todes ist die Überlebens-Botschaft wichtig, die Jesus dem Petrus zugesprochen hat – der bekanntlich das Symbol des felsenfesten Glaubens ist –, daß die Pforten der Hölle den Glaubenden nicht überwältigen werden (Mt 16,18).

5. Liebend bejahen, glauben an das Gutsein, hoffen auf Zukunft

Im Glauben an sein Angenommensein – d.h. trotz Annagelung und Leid getragen zu sein durch Gott – wurde Jesus in seiner Identität, im inneren Kern seiner Person beim Durchleiden seiner Lebensaufgabe nicht zerstört. Durch dieses Angenommensein vom Vater kann er an das Gutsein, an die Sinnhaftigkeit seines eigenen Lebensweges, sei es im Blick auf die aktuelle Lebensgeschichte wie über den Tod hinaus, *glauben.* Er zerbricht an seinem Leidensschicksal nicht.

Wegen des von Gott geschenkten und getragenen eigenen Gut-Seins (Gott-Seins, d.h. Gott geprägt zu sein) kann Jesus trotz Schmerz und Ausweglosigkeit »wider alle Hoffnung« (Röm 4,18) *hoffen,* daß ihm eine lebensvolle Zukunft beschieden ist, die auf ihn zukommt. Es läßt ihn hoffen, daß mit dem Kreuz nicht alles aus und gescheitert ist. Seine Zukunft wird nicht vernichtet, auch wenn er sie selbst in der Situation des Kreuzes nicht mehr erkennen kann.

In seiner seelischen Verzweiflung, seinem körperlichen Leid und dem sozialen Sterben seiner aktuellen Lebensbeziehungen unter dem Kreuz (Joh 19,25–27), die unausweichlich sind, weiß er sich von Gott getragen und angenommen. So schaffte er es, nicht nur realistisch sein Kreuz zu tragen und zu erleiden und sich mit dieser Lebensaufgabe vertraut zu machen, sondern diese behutsam, *liebevoll* bejahend *anzunehmen* und sich so mit seinem Kreuz und seinem Lebensweg zu versöhnen, was nicht bedeutet, diesen in falscher Heroik oder Aszetik zu bejubeln.

Diese »Wirk«-lichkeit ereignet sich in jeder leidbeladenen Lebensbewältigung, sei es bewußt oder unbewußt, oder sei es stellvertretend durch eine/n HelferIn gelebt. Das Ereignis Jesu begründet, daß ein Mensch in seiner Kreuzigung seine Selbstachtung und Selbstliebe nicht verlieren muß und daß die christlichen HelferInnen der Person und Würde des Leidenden – auch wenn es dieser nicht bewußt wahrnimmt – Achtung entgegenbringen können. Durch liebevolle Achtung und Annahme bricht ein Mensch unter seinem Kreuz nicht in sich, in seinem

Personsein zusammen. Er kann trotz Leid und Kreuz sein Leben sinn- und beziehungserfüllt leben. Der Glaube an sein Wieder-Auferstehen zum Leben wird ihm – motivationspsychologisch – zur *Pro-motio*. Die Hoffnung, daß das Reich Gottes, d.h. das Leben in Fülle, das Gelingen aller Lebensbeziehungen, auf ihn zukommt und bereits jetzt für ihn anbricht, wird ihm – motivationspsychologisch – zur *At-tractio*. Die Basis bildet die liebende Annahme des leidenden Menschen durch Gott, d.h. die alles grundlegende *Ac-ceptatio caritatis Dei*.

SozialarbeiterInnen, SeelsorgerInnen, die sagen: »Den kannst du vergessen, in dem steckt nichts mehr (keine gute Lebensmöglichkeit)«, »vor dem kann man sich nur schütteln«, »dem kann man nicht mehr helfen«, »was soll das noch«, können nicht glauben, daß auch dieser Leidende von Gott getragen und von Gott geprägt ist, können nicht hoffen, daß auch diesem Leidenden eine von Gott erfüllte Zukunft, die bereits jetzt beginnt, beschieden ist, und können nicht liebevoll den vom Schicksal oder durch eigene Schuld Verunstalteten und Gezeichneten annehmen, weil sie nicht entdecken können, daß auch dieser Leidende das Antlitz Jesu trägt. Jeder Leidende ist nach dem Bilde Gottes von Gott geschaffen und von Gott – trotz eigener Schuld – durch die Tat Jesu in Gnade angenommen und gehalten.

Im Wissen darum, daß Gott gerade die Leidenden, die Armen, Kranken und Schwachen besonders liebevoll angenommen hat, können HelferInnen gegen Hölle und intravitalen[9] Tod einen Akt des Lebens-Urvertrauens – als Glaube, Hoffnung und Liebe realisiert – setzen. Es gilt, einem Menschen zu helfen, sein Kreuz zu tragen und wieder zu neuen lebensvollen Möglichkeiten zurückzufinden, d.h. aufzuerstehen.[10]

Es ist entscheidend für einen Menschen, der an ein Leid gekreuzigt ist und mit vollem Bewußtsein dieses Schicksal durchleidet, daß sich ihm die drei grundlegenden Optionen: Glaube, Hoffnung und Liebe als Lebenskraft erschließen. Das gleiche gilt für den Begleiter, und zwar umso mehr, wenn ein Leidender sein Schicksal wegen Demenz oder Bewußtlosigkeit selbst nicht mehr bewußt erleben kann.

6. Leidsituationen

Betrachten wir zwei Lebenssituationen totkranker Menschen:

Ein 30 bis 35-jähriger kann nicht mehr stehen und nicht mehr essen. Er war stark drogen- und alkoholabhängig, sechs Jahre im Gefängnis; er ist verheiratet mit einer Alkoholikerin, hat zwei Kinder. Er sagt zu seiner Seelsorgerin: »Das kann ja auch nicht anders sein, das habe ich mir selbst eingebrockt, da kann Gott auch nichts machen, das muß ich selbst auslöffeln.«

Eine 83-jährige Frau, alleinstehend und im Altenheim lebend, geht bewußt auf ihren Tod zu. Sie leidet an einem Tumor in der Speiseröhre und kann nichts mehr essen. Sie spricht offen über ihr Lebensende, ist voller Hoffnung; sie äußert kein Stöhnen und kein Hadern, ist ausgeglichen und gern bereit, hinfälligen Kranken der Pflegestation beizustehen. Viele Heimmitbewohner und -bewohnerinnen besuchen sie gern und erfahren durch sie Ermutigung. Sie spricht mit ihrem Seelsorger: »Wie gern habe ich früher an der Messe teilgenommen! Schade, daß ich wegen meiner Speiseröhre keine Kommunion mehr empfangen kann.«

Im 1. Fall ist der Glaube an das eigene Gut-Sein zusammengebrochen, infolge schicksalhaft oder selbstverfehlter guter Lebensmöglichkeiten. Dasselbe gilt für das Hoffen auf eine lebenswerte Gegenwart und Zukunft wie ebenso für die liebende Selbstannahme. Unversöhnt, resignativ ist das Verhältnis des Mannes zum eigenen Leben. Das Lebens-Urvertrauen, d.h. sein Glauben, Hoffen und Lieben, ist geschwunden. Er kann sein Leben nicht mehr erfüllt erleben.

Im 2. Fall glaubt die Patientin an das eigene Gut-Sein trotz ihrer Krankheit und kann darum zu anderen gut-sein. Sie hofft auf gelingende – wenn auch kleine – täglich neue Lebenserfahrungen für sich und andere; nicht zuletzt deshalb, weil sie sich selbst lieben und ihre Krankheit annehmen kann, was sich darin ausdrückt, daß es ihr möglich ist, über Krankheit zu sprechen. So ist sie versöhnt mit der bereits physisch gebrochenen Lebensexistenz. Trotz Krankheit ist sie voll Leben und geht Belebendes von ihr aus. Sie ist wieder-auferstanden zu neuem Leben, in den Grenzen ihrer Lebensmöglichkeiten. Sie lebt trotz Leid und irreversibler schwerer Krankheit einen erfüllten Lebensabend.

7. Der treue und nahe Gott

Im Blick auf die helfenden Seelsorger, Schwestern oder Pfleger einer Klinik, eines Altenheims oder einer Sozialstation heißt das Vertrauen auf die Sinnhaftigkeit jedes Lebens, daß sie in diesem Lebens-Urvertrauen (i.S. von Glauben, Hoffen und liebendem Annehmen) den Mühseligen und Beladenen in Treue und Nähe beistehen. Gott hat in Jesus Christus seinen Glauben an unser Gutsein trotz allem, seine Hoffnung auf ein gelingendes Leben für uns und seine Liebe zu uns mit seinem eigenen Leben bezeugt, bis zum Tode am Kreuz, d.h. er hat sein *Nahe-sein* und *Treu-sein* und damit seinen Lebensbund mit uns unter Beweis gestellt.[11] Helfendes Dasein in Nähe und Treue entspricht nach dem Vorbild seines Sohnes Jesus Christus der befreienden und erlösenden Botschaft Gottes. Gott hat sich Mose als der nahe und treue Helfer offenbart (nichts an-

deres heißt Jahwe) und sich in Jesus Christus als der wahrhaft Nahe und Treue erwiesen (das bedeutet Jesus).

8. Göttliche Gnade

Bei der Bewältigung von Krankheit, Not, Leid und Konflikten wird es den Menschen nicht anders gehen, als es dem Gott-Menschen Jesus Christus im Garten von Getsemani erging. Kein Mensch kann allein sein Leben ertragen, auch nicht der Gottessohn Jesus. Er bat seine besten Freunde um Beistand. Er wollte nicht, daß sie große Worte machten, sondern mit ihm sprachlos ausharrten; denn geteiltes Leid ist gemildertes Leid. Doch sie schafften es nicht. Viele Kranke und Notleidende machen bis auf den heutigen Tag immer wieder diese Erfahrung.

Verzweiflung, Enttäuschung, Verlassenheit sind zu durchleben, bis es gelingt, im Urvertrauen auf das Leben auch die letzte Wegstrecke zurückzulegen. Wie im Garten von Getsemani wird jeder selbst allein den Akt des Lebens-Urvertrauens in Form von Hoffen, Glauben und Lieben vollziehen müssen. Die besten Freunde sind oft fern, erschöpft und halten den Streß nicht durch. Das Bild, daß Christus von einem himmlischen Boten gestärkt wird, macht darüber hinaus deutlich, daß dieser *Urvertrauensakt* – auf ein gelingendes Leben trotz allem – *nicht allein auf eigene Leistung bauen kann*, sondern *durch* die *Gnade Gottes*, d. h. durch ein Geschenk Gottes (*gratia gratis data*) ermöglicht wird. Das freie Schenken der helfenden Gnade setzt das freie Wollen des Leidenden voraus. Gegen seinen Willen kann niemandem geholfen werden. Darum fragt Jesus immer wieder: »Was willst du, was ich dir tun soll?« (Mk 10,51par).

9. Be-Geisterung

Durch Synergie von Gott und Mensch, d. h. Verbindung aller Lebenskräfte, kann die dunkle Lebenswelt der tagtäglichen Höllen wie aber auch des Tales des intravitalen wie des vitalen Todes durchschritten werden. Das ereignet sich, wenn der heilende Geist des Glaubens, Hoffens und Liebens, der der Geist Gottes ist, *der Heilige Geist*, der – wie sich zeigt – vom Vater und vom Sohn als Lebensspiritualität ausgeht, der der Spender des Lebens ist, der Lebenskraft wie Kreativität (Dynamis, Phantasie und Kreativität sind Charakteristika des Hl. Geistes) schenkt und der den rechten Weg erkennen läßt, den Leidenden und die Helfer[12] erfaßt. Der Heilige Geist, der Vater der Armen und Kranken, spendet Trost, schenkt Kühlung usw., wie es die Gaben des Heiligen Geistes beschreiben.

In dieser »Be-Geisterung« kann ein Mensch auch den letzten Sprung wagen, der ihn in die Hände Gottes, d.h. in das Gut-Sein des Lebens fallen läßt: Wie Christus kann ein solcher Mensch sagen: »In deine Hände empfehle ich meinen Geist« (Lk 23,46).

Dynamis und Phantasie, Kraft und Weisheit, Energie und Idee/Logik sind zwei Grundbedingungen des gelingenden Lebens. Es gibt Menschen, die haben gute Ideen, aber keinen Lebensschwung. Es gibt andere, die haben unbändige Lebensenergie, aber keine sinnvolle Lebensidee. Beides ist »not-wendig«. Im Neuen Testament werden sie immer wieder als Grundbedingungen des Lebens beschrieben, die von Gott geschenkt werden und ebenfalls eine »Wirk«-lichkeit des Hl. Geistes darstellen. Besonders deutlich macht Paulus, daß »für die Berufenen, Juden wie Griechen, Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit« ist (1 Kor 1,24). »Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen. Seht doch auf eure Berufung, Brüder!« (1 Kor 1,25 f.). Diese Stelle macht deutlich, wie dem gläubigen Menschen mit der Kraft Gottes und aus der Weisheit Gottes, also aus seiner Dynamis und Weisheit, das Leben in der Nachfolge Jesu gelingen und das unausweichliche Kreuz getragen werden kann. »Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein« (Lk 14,27).[13]

10. Loslassen und weitergehen

Ein großes Problem stellt für viele Menschen die fehlende Leidensfähigkeit dar, d.h. ein fehlendes Aushalten- und Annehmenkönnen. Es ist aber »not-wendig«, den immer auch mitgegebenen un-heilbaren, unüberwindbaren Leidens-, Krankheits- und Not-Rest als HelferIn wie als Leidender realistisch miteinzuplanen. Nur gegen Leidensrealitäten anzurennen und die verbliebene gute Lebensenergie für das retro-spektive Nein zu verschwenden, hilft nicht weiter. Lebensenergie und -phantasie werden pro-spektiv gebraucht, um erträgliche Lösungen für ein vorläufiges oder unausweichliches Stehenlassen unabänderlicher Tatsachen zu finden und um dem Suchen von Lebensalternativen wieder freien kreativen Lauf zu lassen.

Im Zurückschauen zu verharren, bringt keine Befreiung: »Keiner, der die Hand an den Pflug legt und ständig zurückschaut, taugt für das Reich Gottes« (Lk 9,62), d.h. für das volle Gelingen von Lebensbezügen, für ein erfülltes Leben. Die Frau des Lot macht dieses Problem anschaulich. Wer rückwärts gewandt bleibt, erstarrt. Wir können nach vorne blicken, weil wir immer – ganz gleich was passiert, so glauben wir, eine erfüllte Zukunft haben.

11. Gottes Willen akzeptieren

Nach dem Vorbild Jesu gehört zur Überwindung von Leid und Tod zentral dazu, den *Willen Gottes* in Lebens- und Leidenssituationen zu *erkennen* und die damit verbundene Botschaft anzunehmen, wie das Ringen Jesu im Garten Getsemani zeigt. Mit Hilfe des Glaubens, Hoffens und Liebens – den basalen Elementen des christlich geprägten Lebens-Urvertrauens – kann es gelingen, den Weg zu erkennen und zu akzeptieren, der unumgänglich in bestimmten Lebenssituationen oder auch am Ende des Lebens gegangen werden muß, d. h. christlich den Willen Gottes erkennen und vollziehen. »Dein Wille geschehe« beten Christen im »Vaterunser«.

12. Leid als Sühne für andere ertragen

Mit den Augen Gottes und im Licht des Lebens Jesu betrachtet kann eine lange Leidensphase oder auch ein irreversibler, unerlösbarer Leidensrest noch *eine andere Botschaft* enthalten: z. B. nach dem Maße Jesu das Leid *stellvertretend* für andere *als Sühne* zu ertragen. Diese Botschaft wird heute nur von wenigen Gläubigen entdeckt. Unbestritten wäre es peinlich, verletzend, befremdlich, wenn diese Christo-Logik des Lebens, der Not und des Krankseins einem Leidenden von außen zugesprochen würde, auch wenn diese Botschaft für einen Leidenden möglicherweise stimmt. Wie bei Christus in Getsemani wird die Akzeptanz einer solchen Botschaft ein schweres und langes Ringen erfordern.

Selten wird die Erkenntnis dieser Botschaft so rasch verlaufen, wie im nachfolgenden *Beispiel*: Eine Patientin – kurz vor dem Selbstmord – sieht beim Abzählen der Tabletten zufällig ein Buch mit einer Abhandlung von Romy Schneider. Die Patientin hatte schon öfter für Romy Schneider gebetet, weil sie über deren Lebensstil sehr erschüttert war. In diesem Augenblick spricht es für die Klientin aus dem Buch: »Ich kann nicht mehr für mich beten. Wer soll dann für mich beten?« Die Klientin läßt von ihrem Vorhaben ab und verspürt eine neue Durchhaltekraft.

13. Unabänderliches annehmen lernen

Im Sinne des christlichen Realismus darf nicht vergessen werden, daß in jeder Lebensexistenz auch *ein unerlöster Rest zurückbleibt* und eine radikale Auslöschung der Not in dieser Welt nicht möglich ist, obschon die Menschen aufgerufen sind, aktiv an der Überwindung von Krankheit, psychischem Leid und sozialer Not mitzuwirken.

In der Aussichtslosigkeit von Krankheit, Leid und Not ist die Liebe Gottes in unbegrenztem Maße durch Freundlichkeit und Herzlichkeit heilend gegenwärtig zu setzen. Dabei kann den KrankenpflegerInnen und mittragenden Angehörigen helfen, vom Optimismus Jesu getragen zu sein, daß bereits hier und jetzt – zumindest anfanghaft – das Leben trotz allem gelingen kann und das Reich Gottes, ein Reich des Friedens, der Gerechtigkeit und des Lebens in Fülle auch in dieser Not nahe ist. »Wo die Not am größten, ist Gottes Hilfe am nächsten«, sagt ein altes Sprichwort. Eine solche Hilfe gibt Zeugnis von der eigenen Hoffnung, von einer ansteckenden Hoffnung, die sich von einer Befreiung aus Not im Hier und Jetzt bis zur Hoffnung auf das endzeitliche Lebensglück spannt (Röm 8,18–25), von der Hoffnung wider alle Hoffnung (Röm 4,18).

14. Hoffnung wider alle Hoffnung

Wie schwer das Entdecken der Lebensbotschaft wie das Stehen zu unerlösbaren Leidens-realitäten sein kann und in den Leidensalltag zu übersetzen ist, soll ein verhängnisvoller Autounfall verdeutlichen:

Stefan, 19 Jahre alt, war zwei Tage vor seinem 20. Geburtstag mit seinem Fiat Ritmo unterwegs zu seiner Freundin. Er wollte mit ihr zu einer Bootsausstellung. An der Abzweigung passierte es. Stefan bog nach links ab, ein entgegenkommender Mercedes war zu schnell ... Wochenlang lag Stefan im Koma. Er überlebte. Als er aufwachte, wußte er nichts mehr. Er fühlte sich wohl und begriff nicht, daß er durch die Kopfverletzungen gelähmt worden war. Als Schüler hatte er daheim im elterlichen Betrieb mitgeholfen. Er hatte Querflöte, Trompete und Jagdhorn gespielt. »Noch kurz vor dem Unfall haben die Jagdhörner so eine schöne Messe gespielt.« »Eine Messe«? fragt der Reporter. »Ist Stefan denn gläubig, hilft ihm das?« »Nein« sagt Stefan, »nicht mehr gläubig seit dem Unfall.« »Sie denken, Gott sollte so etwas nicht zulassen?« »Ja, durch den Unfall habe ich alles verloren, auch den Tambourchor und die anderen Vereine.« »Was ist mit der Freundin?« »Sie kommt noch ab und zu, aber das Ab und Zu ist sehr selten geworden.« Stefan zittert, beruhigend legt der Vater die Hände auf seine Beine. Die Ärzte im Universitätsklinikum haben ihm unbewußt geholfen ...: »Sie haben nämlich mal erklärt, daß es kaum zu verstehen ist, daß ich den Unfall überhaupt überlebt habe, von meinem guten geistigen Zustand ganz zu schweigen.« »So fiel es mir leichter, die Situation zu überwinden.« Zu seinen intakten geistigen Fähigkeiten kam, daß er normal hören kann. Nach seinen Verletzungen müßte er eigentlich taub sein, sagten die Ärzte. Daran klammert sich Stefan, an das, was ihm geblieben ist. »Mein Ziel ist es, eines Tages selb-

ständig zu sein und mit einer Partnerin zu leben, die trotz meiner Behinderungen ein Leben mit mir nicht abschreckt.«[14]

Der junge Mann – vor dem Unfall voll von natürlichem Lebensoptimismus, mit einem tiefen Vertrauen ins Leben und einer Überzeugung des Gut-seins seines Lebens und seiner Zukunftsperspektiven – erfährt die fast totale Vernichtung des physischen und sozialen Lebens. Wie soll und wie kann er noch an das Gut-sein seines Lebens glauben, an eine gelingende Beziehung zu sich selbst (seinem leiblichen, gefühlsmäßigen und geistigen Leben), zu den Nächsten und zur Natur und damit an den Gott des Lebens? – Alle Möglichkeiten sind fast restlos zerstört. Warum überhaupt traf dieses Leid und diese Not ihn? Die Freundin kann sein Schicksal nur recht schwer akzeptieren, glaubt nicht mehr an gute Lebensmöglichkeiten mit ihm und hat die Zukunft mit ihm fast aufgegeben. Sie zieht sich zurück. Lediglich seine Eltern bleiben ihm nahe und treu, lieben ihn weiterhin, glauben an sein Leben und hoffen mit ihm. Die trotz allem noch vorhandene Hörfähigkeit bildet die Basis für ein Leben trotz allem. Das Überleben selbst mit dieser Rest-Qualität, diesem Rest-gut-sein wird von den Ärzten und damit auch von ihm selbst als unvorstellbar bestaunt. Dies bereitet den Boden für ein Wiederauferstehen zu neuem Leben trotz allem, d.h. für ihn: eine gelingende berufliche Welt und die Beziehung zu einem Menschen. Auch wenn diese fundamentalen »Wirk«-lichkeiten nicht bewußt reflektiert und auch nicht religiös gedeutet werden, stellen sie trotz ihres großen unheilbaren Restes die Grundlage für die Überwindung der Krankheit dar. Möglicherweise könnte die Rückfindung zur religiösen Deutung des Lebens eine wichtige Lebensbotschaft sein. Für die Eltern ist die Botschaft klar: Es ist das Ja zum Leben ihres Kindes. Die zweifelnden Ärzte wurden im Laufe der Rehabilitation des Patienten zuversichtlicher und hoffnungsfroher. Ob der Jagdhornclub die an ihn gerichtete Botschaft angesichts dieses Unfalls verstanden hat, steht aus. Gleiches gilt für die Gemeinde, wo er kurz zuvor die Messe mitgestaltet hatte. Die Freundin kann die Botschaft nicht gut hören: Die Botschaft zur eigenen Metanoia (= Umkehr) und Hilfe. Gelingende Hilfe ist nur möglich, wenn alle Personen des Lebensraumes sich sozial-moralisch verändern, d.h. sich sozial-moralisch über-schreiten (trans-zendieren). Dann wird trotz der gegebenen Grenzen ein optimales Wieder(auf)erstehen von Lebensbeziehungen für den jungen Mann möglich sein.

15. Die Stunde des Heils, der Befreiung ist ungewiß

Wie lange der Weg des Leidens und des Suchens dauert, weiß niemand. *Wann die Stunde des Heiles* ist, weiß nur Gott allein. Vierzig Jahre kann

der Weg durch die Lebenswüsten gehen, mit unendlich vielen Umwegen. Es bleibt offen, warum Gott sein Volk den Weg ins Land des Lebens nicht direkt gehen ließ. Es kann zudem sein, daß der Helfer – wie Moses – nicht erlebt, daß ein Mensch das Land des Lebens erreicht. Dies alles geschieht in einem *Prozeß* und bedarf manchmal eines langen Weges. Dabei ist der Weg durch *zwei* Großphasen bzw. *Wegstrecken* charakterisiert: 1. Die Phase der Reinigung und des Aussprechens, *Katharsisphase* genannt und 2. die Phase des beginnenden neuen Denkens, des Gewinnens neuer Einsichten sowie des Erprobens neuer Handlungsmöglichkeiten, die *Metanoiaphase* in der christlichen Lebenswissensüberlieferung heißt. Durch das Heraussprechen der Bedrückungen, der Mühsalen, der Belastungen und Leiden (Katharsisphase) soll sich der Mensch psychisch entlasten und befreien. Dabei ist die Unterstützung durch Mitmenschen sehr hilfreich, die i.S. der Praxis des Exorzismus *das Böse beim Namen nennen* und zur Heraussprache verhelfen und die ebenfalls i.S. der biblisch-christlichen Lebenshilfe, wie es z.B. die Psalmen zeigen, das *Klagen unterstützen* und nicht unterdrücken. In der Metanoiaphase gilt es, die Botschaft einer Krankheit, eines Lebenskonfliktes zu entdecken, zu verstehen und sich entsprechend der erkannten eigenen Gesamtlogik des Lebens, der Oiko-Logik, zu verhalten. Dies heißt in der christlichen Sprache, den Willen Gottes im Blickpunkt auf unser Leben zu erkennen und zu vollziehen. Licht, Erleuchtung und Erkennen im biblischen wie existentialistisch-philosophischen Sinne, d.h. ganzheitlich, gilt es subsidiär, diakonisch einem Leidenden zu ermöglichen, damit er seinen Weg zum gelingenden Leben findet, d.h. wieder-auferstehen zu neuen Lebensmöglichkeiten.

Für ein solches Geschehen liefern die *Wachstumsgleichnisse* der Bibel wichtige Hinweise und Eckdaten. So ist nach dem Gleichnis vom Sämann (Mk 4,1–9) zunächst der Boden für den Samen der christlichen Lebensbotschaft zu bereiten. Steine und Dornen der Lebensgeschichte gilt es auszureißen, der festgetretene Boden der persönlichen Glaubensgeschichte ist umzugraben. Das Gleichnis vom Wachsen der Saat (Mk 4,26–29) macht deutlich, daß die erforderlichen Wachstumskräfte und -möglichkeiten im Leben bereits von Gott vorgegeben sind. Die begleitende Schwester hat sich lediglich als Curatus, d.h. als Pflegerin, zu verstehen, wie bereits der alte medizinische Satz zum Ausdruck bringt: »Medicus curat, natura sanat«, der Arzt unterstützt, die Natur heilt. Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30) macht deutlich, daß bei jeder Hilfe und bei jedem Bemühen das Leid zu überwinden, den Lebensweg zu finden und zu gehen immer wieder mit Störungen von Außen zu rechnen ist. Doch die Glaubenden dürfen gewiß sein, daß das Gute nicht untergeht, sondern am Ende sich behaupten wird. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) weist darauf

hin, daß die Helfer/innen oft das Gefühl der ungerechten Belohnung haben, sei es, daß die Pflegerin, die wenig tut, genauso freundlich und herzlich Dankbarkeit und damit Bestätigung erfährt wie die engagierte, oder daß eine Pflegekraft – weil sie im Krankenhaus nur die erste Behandlungsphase erlebt, die oft die mühevollste ist – gegenüber anderen, die viel später helfen, wie z.B. bei der Nachpflege in der Sozialstation oder in der Familie, nicht wie diese den Erfolg eines langen therapeutischen Weges erntet. Das Gleichnis vom Senfkorn (Mt 13,31–32) macht deutlich, daß oft die kleinsten Dinge, z.B. ein kleines freundliches Wort, eine große psychische und soziale Frucht hervorbringen. In einer bescheidenen Handlung kann manchmal etwas Großes stecken, so daß selbst die somatische Therapie dadurch unterstützt wird.

Der qualitative Sprung aus Leid, Krankheit und Not gelingt aber nur, wenn sich alle Beteiligten bemühen, die sicher vielfältigen, wenn auch außerordentlich kleinen Sprößlinge der Lebens-Erkenntnis zu entdecken und zu hegen, aber nicht zu manipulieren. Wachstum läßt sich nicht erzwingen. Das kann bedeuten, daß manchmal auch ungutes, leidverstärkendes Unkraut bis zur endgültigen Ernte, z.B. bis zum Lebensende, nicht ausgerissen werden kann, ohne die gute Frucht zu zerstören. Erst bei der Ernte, dem Anbruch des Reiches aller gelingenden Lebensmöglichkeiten, wird man Unkraut vom Weizen trennen können.[15] Unter den Bedingungen dieses Lebens gehört Unkraut zur Lebensentfaltung und Krisenüberwindung dazu.

Daß die Beziehung i.S. von Nähe, Treue, Ehrlichkeit, Menschenfreundlichkeit, Güte, Verständnis als Realitäten des Bundes Gottes mit den Menschen, die zwischen PflegerInnen und Patient/Leidenden entsteht, wächst und entfaltet werden kann, ist der Nährboden, der zu kultivieren ist. Der/die christliche/n EinzelhelferIn können durch diese Haltungen zudem Dünger, Sonne und Regen sein, damit der Same der Selbst- und Fremderkenntnis, der denkbaren Handlungsmöglichkeiten usw. wachsen kann.

Erst wenn der *Boden* kultiviert bzw. rekultiviert ist, kann das Glaubenswissen in Verbindung mit dem Lebenswissen der Menschen *als Samen* gesät werden und später als Frucht aufgehen. Synergetisch sind die dem Menschen mitgegebenen guten Lebensmöglichkeiten (i.S. der Schöpfungswirklichkeit) und die durch Christus gebrachte Lebenshilfe (i.S. der Erlösungswirklichkeit) als Lebensquelle zu erschließen. Bei all den Bemühungen im Bereiten des Lebensbodens, im Herausfinden der geeigneten Lebenssaat und der richtigen Zeit der Einsaat ist darauf zu achten, was der notleidende Einzelne selbstverantwortlich übernehmen und leisten kann. Denken wir an das Gleichnis der selbstwachsenden Saat.

Jede Schwester und jeder Pfleger trägt in dieser Weise zur Wieder-Auferstehung zu neuen Lebensmöglichkeiten bei.

16. Gemeinsam unterwegs sein / Leben teilen

Die *Lebensdiakonie* erwächst und *lebt aus der Gemeinde.*[16] Der qualitative Wieder-Auferstehungs-Vorgang aus einem körperlichen Leiden mit einem irreversiblen Leidensrest ist kein Einzel-Prozeß, sondern ein gemeinschaftlicher.[17] Wie jedes Wachstumsgeschehen kann auch dieses nur in einer umfassenderen Wachstumseinheit (Öko-sozialer Lebensraum, in einer Selbsthilfegruppe, gemeindlichen Basisgruppen u.a.) gelingen, stellt also – theologisch gesprochen – ein Communio-Geschehen dar, d.h. ereignet sich am ehesten in einer größeren Beziehungsgemeinschaft. »Keiner hofft ja für sich allein.«[18] Liebe ist nur als Beziehungsgeschehen möglich. Ein christlicher Single-Glaube ist nicht möglich. Glaube setzt den Erfahrungsaustausch mit anderen voraus. Das Organ oder Glied eines Leibes gesundet am besten in einem gesunden Körper bzw. wenn der ganze Leib wieder gesund wird. Wenn ein Glied krank ist oder Not leidet, dann ist der ganze Leib betroffen (1 Kor 12,26).

Überwindung von Not, Krankheit und Leid bedeutet die *Christianisierung des gesamten* geistigen, seelischen, zwischenmenschlichen *Lebenszusammenhanges*, wie das folgende Beispiel verdeutlichen soll:

Ein LKW-Fahrer, Vater von drei Kindern, verliert bei einem Autounfall beide Beine. Lebens-, Arbeits- und Familienwelt brechen zusammen. Die ganze Lebensenergie ist gegen dieses schreckliche Ereignis gerichtet. Die Lebensphantasie ist voll belegt von diesem Unfall. Doch mit Hilfe auch der Ärzte, der Schwestern, Pfleger, des Pfarrers, einiger Freunde des LKW-Fahrers, des Sozialarbeiters, der die Rückkehr nach Zuhause vorbereitet, gelingt es dem Patienten, zu neuem Leben »wieder-aufzuerstehen«, weil alle ihm nahe und treu geblieben sind, ihren Lebensbund mit ihm nicht aufgegeben haben.

So können z.B. die Ehefrau und seine Kinder wieder an das Gutsein seines Lebens glauben, weil sie nun neu erleben, daß der Vater jetzt ganz anders Zeit für sie hat, sie mit ihm Dinge besprechen können, wie es bislang nie möglich war, und sie dies als gute Lebensmöglichkeit entdecken. Der Firmenchef kommt auf die gute Idee, den verunglückten Mitarbeiter als Pförtner einzusetzen, damit er die Kollegen, die im Lande Transporte fahren, beraten und mit ihnen Wegstrecken abklären kann. Der Fußballverein setzt ihn für die Organisation der Spiele und als Kassierer ein ... So versuchen alle – zu seinem Lebensumfeld gehörenden Personen – wieder an das Gutsein des Lebens dieses LKW-Fahrers zu glauben – trotz des unwiederbringlichen Verlustes der Beine – und praktisch zu hoffen, daß trotz allem von ihm Arbeits-, Lebens- und Freizeitimpulse ausgehen, und gemeinsam mit ihm das Schicksal liebevoll anzunehmen.

Dieses Beispiel erhellt, wie aus einem wiedergewonnenen Lebens-Ur-

vertrauen, d.h. durch ein Glauben, Hoffen und Lieben in Nähe und Treue vieler Mitleidender, ein Wieder-Auferstehen zu neuen Lebensmöglichkeiten sich ereignet. Nur dadurch konnten sich Lebensenergie und Lebensphantasie wieder lebensvoll entwickeln.

Christo-logische Lebensdiakonie ist Basal-Therapie, die das gebrochene Lebens-Urvertrauen wieder neu konfirmiert, d.h. den Lebensboden, das Lebensmilieu, in dem das Leben eines jeden Menschen wurzelt und aus dem es geistig, seelisch und zwischenmenschlich lebt, rekultiviert. Ohne Kultivierung des Lebensmilieus sind kein gelingendes, d.h. gesundes, Leben und kein helfendes Heilen möglich. Bleibt der Lebensboden durch Leid kontaminiert, dann verdorren bzw. sterben Weizenähren ab, dann ist das Leben zu Ende.

Dies alles kann ohne eine christo-logische, d.h. christliche Verdeutlichung geschehen. Aber, wie die kognitionspsychologischen Erkenntnisse zeigen, läßt sich diese »Wirk«-lichkeit durch eine kognitive Deutung, Bewertung und Sinngebung entscheidend optimieren. Die Kraft des Glaubens ist auch ohne Worte als Beziehungsgeschehen (*fides qua creditur*) präsent, kann aber durch den inhaltlichen Glauben (*fides quae creditur*) wesentlich verstärkt, unterstützt, vertieft und verdeutlicht werden. Ersteres gelingt nur, wenn es als Beziehung zu Jesus Christus gepflegt wurde, und letzteres nur, wenn Leidende, Mitleidende und HelferInnen zu solchen inhaltlichen Entdeckungen befähigt wurden.

17. Aus der Kraft des gemeinsamen Glaubens

Das christliche Lebenswissen muß sich im Leben nicht nur immer wieder bewähren, sondern ist immer wieder neu zu inspirieren und zu kultivieren. So setzt caritative Lebensdiakonie ein communiales Vernetztsein voraus. Es bedarf der inhaltlichen und theologischen Bestärkung durch die Glaubenserfahrungen derer, die den heutigen Menschen im Glauben vorangegangen sind, wie sie uns z.B. in der Bibel begegnen und wie es uns durch die Begegnung mit vom Glauben, Hoffen und Lieben erfüllter Mitchristen geschenkt werden kann. Vertiefend wirkt ferner die theologische Reflexion dieser Erfahrungen und ihrer Hintergründe. All das heißt, den *Glauben* bestärken, firmen, *konfirmieren*.

Im Blick auf diese lebendige Glaubenskraft (*fides qua creditur*) müssen sich die leidenden wie helfenden Christen wie die klugen Jungfrauen verhalten und Öl, d.h. Licht und damit Lebensressourcen i.S. von Glaube, Hoffnung und Liebe für das Durchstehen der dunklen und bedrohlichen Nächte mitnehmen, sonst sind die HelferInnen, wie die törichten Jungfrauen, schnell ausgebrannt (*burnout*) und ihre Hilfe wird verlöschen, be-

vor der ersehnte Lebensbringer machtvoll erscheint. Gefordert ist also, rechtzeitig die genannten spirituellen Quellen für die angedeutete caritative Lebensdiakonie zu kultivieren, um Vorrat, d. h. Kraftreserven zu haben.

»Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen« (Dtn 30,19).

Diese Thesen wollten deutlich machen, wie zum einen authentisches Leben aus dem Glauben – auf das wir heute alle Kraft zu legen haben – durch christo-logische Diakonie an den leidenden Menschen unserer Lebensräume und unserer Zeit den Anbruch des Reiches Gottes erfahrbar machen kann, und wie zum anderen sich in allen spezifischen Fachdiensten sozial-caritativer Diakonie stets auch ein theo-logischer bzw. soterio-logischer Grunddienst des Helfens sich ereignet, wenn er sich christo-logisch versteht und in dieser Weise innerhalb und außerhalb der kirchlichen Verbandscaritas gelebt wird.[19]

Anmerkungen

1 Dies könnte dem entsprechen, was die Theologie als »fides quae creditur« bzw. als »fides qua creditur«, d. h. als Glaubensinhalt bzw. als Glaubensakt unterscheidet und was kommunikations- und interaktions-psychologisch dem Inhaltsaspekt und dem Beziehungsaspekt von Kommunikation und Interaktion entspricht. Vgl. P. Watzlawick u. a., Menschliche Kommunikation – Formen, Störungen, Paradoxien. Bern ^{8}1990.

2 Die Überlegungen basieren auf der Struktur-Analogik: Christus – Mensch, im Sinne des Johannes-Evangeliums: »Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein« (Joh 17,21), so wie das II. Vatikanum diese Stelle versteht, wenn es »eine gewisse Ähnlichkeit« zwischen dem Handeln Gottes und der Menschen »in der Wahrheit und der Liebe« feststellt (vgl. II. Vatikanum, Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* Nr. 24). Der Wahrheit entspricht das Kennen der Inhalte der Lebensmöglichkeiten, der Liebe das Gelingen der Lebensbeziehungen. Dem sind wieder »fides quae creditur« und »fides qua creditur« stuktur-analog. Vgl. H. Pompey, Beziehungstheologie, in: LthK ^{3}1994, Bd. 2, S. 358–359.

3 Die Liebe also, die den Armen herzigt, d. h. b-arm-herzig.

4 Vgl. Ch. Zwingmann, Religiosität und Lebenszufriedenheit – Empirische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Orientierung. Regensburg 1991.

5 Für die Bewältigung einer Krankheit und die Begleitung eines Leidenden aus der Kraft des Glaubens ist die Unterscheidung einer »subjektiven« und »objektiven« Ebene der Krankheit und der Leidsituation nicht so entscheidend. Die ganzheitliche Sicht der Krankheit hat Vorrang (vgl. H. Pompey, Ganzheitlich Helfen und Heilen. Eine Perspektive des seelsorglich-caritativen Dienstes für kranke Menschen, in: *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter* 50 (1988), S. 443–459). Die subjektive Dimension einer Krankheit, einer psychosozialen Notlage ist menschlich oft relevanter und erlebnismäßig bedeutsamer als der objektive, der menschlich-pathologische Befund bzw. die psycho-soziale Person- und Situationsdiagnose.

6 Die Bedeutsamkeit der Transzendenz in Lebenskontingenzsituationen im Zusammenhang mit der helfenden Begleitung wurde von Th. Leyener, Konkrete Kontingenz – zur Theorie einer wachstumsorientierten seelsorglichen Begleitung der Kontingenzerfahrung in Grenzsituationen. Frankfurt 1988, erarbeitet.

7 Vgl. ebs. 1 Thess 5,10; Röm 5,10.17; 1 Joh 3,14.
8 Das »Hinabgestiegen in das Reich des Todes« ist als Ikone das eigentliche Osterbild der orthodoxen und der katholischen Kirche des byzantinischen Ritus. Auch im Abendland wird erst im 11. Jahrhundert das *Resurrectio*-Bild üblich. Ebenfalls ist in der Hymnographie der byzantinischen Liturgie dieses Thema zentral. Von Romanos, dem Meloden, wird im 6. Jahrhundert das *Anastasis*-Thema wie folgt besungen: »Stiegst du auch hernieden zum Grabe, Unsterblicher, so vernichtetest du doch des Hades Gewalt ... Gabst deinen Aposteln den Frieden, den Gefallenen aber die Auferstehung«; vgl. H.J. Schulz, Erlösungsbotschaft als Bild – Die Ikone von Kreuz, Auferstehung und Herrenmahl. Sonderheft der Zeitschrift *Der christliche Osten*. Würzburg 1981/82, S. 3–5.
9 Als eigentlich zu fürchtende Größe galt im alten Israel nicht der Tod, der als natürliche Gegebenheit am Ende eines jeden Lebens stand, sondern der Zustand von Beziehungslosigkeit und Vergessensein im Leben.
10 Im Blick auf die caritativ-helfende Zuwendung sei auf folgende biblische Symbolik hingewiesen: Der Jünger, der der Jünger der Liebe (d.h. der Caritas) genannt wird: Johannes (als Repräsentant von *fides qua creditur*), erlebt unter dem Kreuz den Tod Jesu, sieht das leere Grab und glaubt an den Auferstandenen. Er wartet, bis der Jünger, der der Repräsentant des expliziten Glaubens der Kirche ist: Petrus (Repräsentant von *fides quae creditur*), kommt, damit dieser die Auferstehung zu neuem Leben verkünden kann. Caritas als gelebter, handfest erfahrbarer Glaube bereitet den Weg für den verkündeten, reflektierten Glauben.
11 Angemerkt sei: Treue ist die heil-volle Verdichtung der Zeit-Dimension unserer irdischen Existenz und Nähe die heil-volle Verdichtung der Raum-Dimension unserer irdischen Existenz.
12 Vgl. das »Dekret über das Laienapostolat« des Zweiten Vatikanischen Konzils Nr. 3: »Das Apostolat verwirklicht sich in Glaube, Hoffnung und Liebe, die der Heilige Geist in den Herzen aller Glieder der Kirche ausgießt«, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Freiburg [23]1991, S. 391.
13 Vgl. diese Thematik Lk 14,25–33, wo die Lebensnachfolge deutlich an das Verlassen gewachsener Lebensbeziehungen, des eigenen Lebens, des Besitzes usw. gebunden wird.
14 Vgl. G. Goblirsch, Ein Buch über die zweite Geburt, in: *ADAC Motorwelt* 3/89, S. 124–125.
15 Vgl. das Gleichnis von der gleichwachsenden Saat (Mt 13,24–30).
16 Zum not-wendigen communialen Bezug des Helfens und Befreiens vgl. H. Pompey, Die ›Soziale Pastoral‹ der Dritten Welt als Herausforderung für das diakonisch-caritative Engagement einer Gemeinde, in: G. Biemer u.a. (Hrsg.), Gemeinsam Kirche sein – Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier. Freiburg 1992, S. 410–442.
17 Das zweite Vatikanum hebt in seiner dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* Nr. 9 hervor: »Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll«, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, a.a.O., S. 132.
18 Synodenbeschluß: Unsere Hoffnung, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe durch I.L. Bertsch u.a. (Hrsg.). Freiburg 1976, S. 99.
19 Die Not-wendigkeit des Glaubens für eine christliche Diakonie bzw. eine christologische Spiritualität des konkreten Helfens, Pflegens und Heilens wird von verschiedenen deutschen Pastoraltheologen im Blick auf die verbandlich organisierte Caritas abgelehnt bzw. als irrelevant angesehen, vgl. entsprechende Beiträge in: DCV (Hrsg.), Zeit für ein Leitbild. Freiburg 1994.

Bischof Hermann Josef Spital · Trier

Über die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen

I.

In der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit lesen wir in Artikel 2: »Weil die Menschen Personen sind, das heißt mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft.« Bei dieser ihnen aufgegebenen Suche aber läßt Gott sie nicht allein. Im Artikel 3 der gleichen Erklärung lesen wir: »Gott macht den Menschen seines Gesetzes teilhaftig, so daß der Mensch unter der sanften Führung der göttlichen Vorsehung die unveränderliche Wahrheit mehr und mehr zu erkennen vermag ... Die Wahrheit muß aber auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, das heißt auf dem Weg der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramts oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen; an der einmal erkannten Wahrheit jedoch muß man mit personaler Zustimmung festhalten.«

Dies ist ein außerordentlich gewichtiger Text, der allerdings an einer inneren Spannung leidet. Denn er spricht einerseits davon, »daß die höchste Norm des menschlichen Lebens das göttliche Gesetz selber ist, das Ewige, Objektive und Universale, durch das Gott nach dem Ratschluß seiner Weisheit und Liebe die ganze Welt und die Wege der Menschengemeinschaft ordnet, leitet und regiert« (a.a.O., Art. 3). Dahinter läßt sich die Vorstellung erkennen, daß Gott sozusagen ein Gesetz braucht, um die Welt zu ordnen, zu leiten und zu regieren. Das klingt, als ob dieses »Gesetz« als etwas Objektives – und damit auch »objektiv

Bischof Hermann Josef Spital, *Jahrgang 1925, ist seit 1981 Bischof von Trier.*

erkennbar« zwischen Gott und der Welt und damit zwischen Gott und dem Menschen stehe. Denn dieses Gesetz wird als »objektiv und universal« bezeichnet. Dabei wird in der Fußnote auf die *Summa Theologica* des Thomas von Aquin verwiesen (I–II, qu. 91, a. 1). Dort liest man im Corpus des Artikels: »Vorausgesetzt, daß die Welt durch die göttliche Vorsehung gelenkt wird, muß nun offensichtlich die Gesamtheit des Weltalls geleitet werden durch die göttliche Vernunft. Und deswegen hat eben der Plan der Regierung aller Dinge, der in Gott als dem Herrscher des Weltalls besteht, die Bewandtnis eines Gesetzes.« Demnach darf man sich dieses »Gesetz« doch wohl nicht als etwas »Zwischengeschaltetes« vorstellen – vielmehr fällt es letztlich mit Gott zusammen. Nur wenn man das so sieht, läßt sich der abschließende Absatz des zitierten Textes aus dem Artikel 3 richtig verstehen; dort lesen wir: »An der einmal erkannten Wahrheit jedoch muß man mit personaler Zustimmung festhalten.«

Objekte erkennt man nicht durch personale Erfahrung, sondern durch Analyse. Zudem: »Objektive Sachverhalte« muß man zur Kenntnis nehmen; sie sind als Sachverhalte zwingend. Wenn ich begriffen habe, daß zwei mal zwei vier ist oder daß die Summe der Winkel eines Dreiecks immer 180 Grad ergibt, dann brauche ich keine personale Zustimmung, um an diesen Erkenntnissen festzuhalten. Die »religiöse Wahrheit«, von der die Erklärung über die Religionsfreiheit handelt, ist anderer Art; bei dieser Wahrheit geht es um Gott und um die Beziehung des Menschen zu Gott. Darum ist jeder Fortschritt in der Erkenntnis dieser Wahrheit, darum ist jede »einmal erkannte Wahrheit« eine Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und dem erkennenden, die ganze Wahrheit suchenden Menschen. An der einmal erreichten Beziehungsdichte aber muß ich festhalten; ich darf nicht mehr unter ihr Niveau zurückfallen. Wir dürfen uns also durch die Redeweise vom »göttlichen Gesetz ..., das ewig, objektiv und universal« ist, nicht irreführen lassen: Bei der religiösen Wahrheit geht es letztlich nicht um objektive Sachverhalte, sondern um unsere Beziehung zu Gott. Endgültig hat Gott sich in Jesus Christus geoffenbart, der von sich sagt: »Ich bin die Wahrheit« (Joh 14,6). Die Beziehung zur Wahrheit, die Christus ist, ist eine personale Beziehung. Wo es aber um personale Beziehungen geht, hat die Erfahrung ihren Platz; da sind zunächst weder rationale Analysen noch objektive Sachverhalte gefragt. Um solche geht es allenfalls im Vorfeld bei der Betrachtung der schriftlichen oder mündlichen Zeugnisse.

Bei der Suche nach der religiösen Wahrheit geht es also um ein Beziehungsgeschehen: Auf der einen Seite steht die »sanfte Führung der göttlichen Vorsehung« – auf der anderen Seite steht der suchende Mensch, der mit all seinen Kräften auf den sich offenbarenden Gott zugehen

muß. Jeder einzelne ist gehalten, sich auf den Weg einer immer tieferen Erfahrung des sich offenbarenden Gottes zu machen.

Es sei hier nur angemerkt, daß auch das Exerzitienbüchlein des Ignatius von Loyola wie selbstverständlich davon ausgeht, daß man persönlich in seinem Inneren wahrnimmt, wohin die Liebe Gottes den einzelnen führen will.

II.

In seinem 1964 erschienenen Roman *Mein Name sei Gantenbein* hat der Schweizer Schriftsteller Max Frisch auf eine originelle und tiefsinnige Weise gezeigt, wie mühsam es ist, Erfahrungen zu machen. Es geht in diesem Buch um Geschichte und um Geschichten. Insofern es um Geschichte geht, geht es um etwas, das weder die Natur noch unsere technischen Geräte haben: Wo sich das Gleiche unter gleichen Umständen stets wiederholt, gibt es keine Geschichte. Geschichte hat nur der Mensch, der sich nie wiederholt.

Da entsteht das Problem. Wie soll sich der Mensch präzise kennen, wenn er, ohne sich zu wiederholen, zu stets Neuem voranschreitet; wie soll er hinter sein Geheimnis kommen, wenn jede Minute neue Geheimnisse birgt? Der Mensch ist stets auf der Suche nach sich selbst. Natürlich hat er einen Begriff von sich selbst. Er kennt sich als den, der er bis zu diesem Augenblick gewesen ist. Aber dieser Begriff gewinnt keine Festigkeit, weil jede neue Erfahrung ihm zugeordnet werden muß. Jede Erfahrung, die der Mensch macht, muß in das Bild eingeordnet werden, das er von sich selbst hat.

Damit kommen wir zu den Geschichten. Der Mensch als ein Wesen, das eine Geschichte hat, muß seine stets neuen Erfahrungen einordnen; den Prozeß dieser Einordnung nennt Max Frisch: »Sich die einer Erfahrung zugehörige Geschichte suchen.« Er schreibt: »Ein Mann hat eine Erfahrung gemacht, jetzt sucht er die Geschichte dazu – man kann nicht leben mit einer Erfahrung, die ohne Geschichte bleibt, scheint es« (S. 14).

Es geht darum, die richtige Geschichte zu finden; die eine von den vielen möglichen Geschichten, die genau meine Erfahrung einfängt. »Ich probiere Geschichten an wie Kleider«, schreibt Max Frisch. Aber jedes Mal passen sie irgendwie nicht; die angestrebte Präzision wird nicht erreicht, weil in jeder Geschichte, die ich anprobiere, immer schon ein Stück Erfahrungsdeutung enthalten ist. Welche Deutung ich aber einer Erfahrung gebe, entspringt meiner freien Entscheidung – ich kann etwas so oder auch anders sehen. Wenn das aber so ist, dann kann ich auch mich selbst so oder anders sehen: Ich bin mir nicht einfach so vorge-

geben, wie materielle Dinge oder Naturgesetzlichkeiten vorgegeben sind.

Wie ich etwas aufnehme, hängt also auch mit meiner Grundeinstellung zusammen. Viele Menschen meinen, daß ihre Einstellung etwas sei, das man so mitbekommt – man ist halt pessimistisch veranlagt oder optimistisch, melancholisch oder sanguinisch – das sind Temperamentseigenschaften, die uns von Geburt an prägen. Sicherlich ist das zutreffend – es entbindet uns gleichwohl nicht der Verpflichtung, auf unsere Einstellung zu achten und unsere Einstellung gegebenenfalls zu ändern und zu gestalten: Unsere Einstellung vermittelt eine Vor-Prägung unserer Erfahrungen, die bedacht werden muß.

Hinzukommt: Erfahrungen kann man nur machen, indem man sie sich zu eigen macht. Dieses Aneignen und integrieren einer Erfahrung geschieht durch die Deutung, die deutende Geschichte, die man zu seiner Erfahrung sucht und wählt, und damit durch die Bedeutung, die man der jeweiligen Erfahrung für sein Leben gibt.

›Erfahrungen machen‹ ist also keineswegs ein – wie man meinen könnte – in erster Linie passives Geschehen. Erfahrungen fliegen einem nicht zu; man muß sie sich vielmehr regelrecht erarbeiten, man muß sie sich erwerben. Und dieser Prozeß des Erarbeitens und des Erwerbens von Erfahrungen ist ein wesentlicher Teil der Verantwortung, die jemand für sein Leben trägt. Ob ich im dargelegten Sinn Erfahrungen mache oder nicht, ist nicht meinem Belieben überlassen. Wer sich dieser Mühe entzieht, verweigert in einer wesentlichen Dimension die Verantwortung für sein Leben (vgl. dazu H.J. Spital, Gott läßt sich erfahren. Graz/Wien/Köln/Trier 1995).

III.

Gott hat sich uns Menschen nicht in Sätzen und Vorschriften geoffenbart, sondern darin, daß er mit uns einen geschichtlichen Weg gegangen ist. Er hat sein Volk immer wieder durch Lehrer und Propheten unterweisen lassen, damit sie ihn in der jeweiligen geschichtlichen Situation und aus den Erfahrungen heraus, die sie in diesen Situationen machten, besser verstehen konnten. Abschließend hat er sich offenbart in Jesus von Nazareth, in dem nach unserem Glauben die zweite Person der göttlichen Dreifaltigkeit unsere Menschennatur angenommen hat.

Dieser ganze Weg, den Gott mit uns gegangen ist, hat seinen Niederschlag gefunden in den Schriften des Alten und Neuen Testaments. Diese Schriften sind, wenn man es genau bedenkt, Erfahrungsberichte von Menschen und Menschengruppen, die unter dem Beistand des Heiligen

Geistes niedergeschrieben sind und zu Papier bringen, was diese Menschen in einer bestimmten jeweiligen Situation mit Gott erfahren haben. Sie sprechen also nicht einfachhin über Gott, sondern vielmehr sprechen sie über das Handeln Gottes mit uns Menschen, beziehungsweise darüber, wie die Menschen in den unterschiedlichsten Situationen Gottes Handeln erfahren haben.

Wenn das zutrifft, so muß derjenige, der die Schrift auslegt, die Erfahrungen erschließen, die in ihr niedergelegt sind.

Nun könnte man fragen, was uns denn die Erfahrungen unserer Väter und Vorväter angehen? Leben wir nicht in einer ganz anderen Welt? Können sie uns heutigen Menschen denn noch etwas für uns Verbindliches sagen? Hinter dieser Frage steht die Vorstellung, daß jeder Mensch sozusagen vom Nullpunkt aus anfangen muß. Dem aber ist nicht so.

Ich will nur ein Beispiel hier anführen, nämlich unsere Sprache. Jeder von uns ist in eine Sprachgemeinschaft hineingeboren, und wir sprechen darum mit Recht von unserer »Muttersprache«. Diese Sprache haben andere geformt – jeder von uns muß sie übernehmen. Nachdem er sie allerdings übernommen hat, kann er sich gerade mit Hilfe der Sprache ganz einmalig und ganz persönlich zum Ausdruck bringen. Martin Buber und Franz Rosenzweig haben uns in ihrem philosophischen Werk über diese Zusammenhänge eingehend belehrt.

Unsere persönlichste Ausdrucksweise also ist nicht unabhängig von der Sprache, die wir von unseren Vätern und Vorvätern übernommen haben. Wir gründen mit dieser Sprache in der Art und Weise, wie unsere Vorfahren die Welt begrifflich eingeteilt und dadurch unsere Vorstellungen vorgeprägt haben. Niemand von uns fängt am Nullpunkt an.

Es ist also keineswegs eine Zumutung, wenn wir gehalten sind, die religiösen Erfahrungen früherer Generationen zur Kenntnis zu nehmen. Und doch haben die oben gestellten Anfragen einen tiefen Sinn: Gerade bei meiner religiösen Entscheidung geht es um mein ganz persönliches Leben. Ich suche in der religiösen Dimension nach dem einmaligen Sinn meines persönlichen Lebens, den Gott mir zusammen mit meinem Namen gegeben hat und der letztlich in meiner einmaligen Beziehung zu Gott verwirklicht wird.

Darum kann die Erschließung der Erfahrungen, die in der Heiligen Schrift niedergelegt sind, letztlich nicht den Sinn haben, mir Erkenntnisse über andere zu vermitteln. Der letzte Sinn solcher Erfahrungserschließung besteht vielmehr darin, daß ich ermutigt werde, selber Erfahrungen zu machen. Durch die Auslegung der Heiligen Schrift werde ich auf eine Dimension hingewiesen und in eine Dimension eingeführt, an der ich schlechterdings nicht vorbeigehen darf und kann, wenn mein Leben gelingen soll. Im Religionsfreiheitsdekret haben wir gelesen, daß die

Menschen als Personen »von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten (sind)«, die religiöse Wahrheit zu suchen. Dabei stehen wir ebensowenig allein, wie wir in unserem menschlichen Leben allein stehen. Wir sind in eine Menschengemeinschaft hineingeboren und in eine Geschichte gestellt, die zugleich die Geschichte ist, die Gott mit uns hat und haben will. Wer das nicht wahrhaben will, zieht sich sozusagen selber den Boden unter den Füßen weg, auf dem er steht. Er macht sich allenfalls ein bestimmtes Vorstellungsgefüge zurecht, durch das er der Realität entflieht; Realitätsflucht aber ist Wirklichkeitsverneinung – und damit auch Lebensverneinung (vgl. zu dem Gesagten M. Knapp, Erfahrung – Glaube – Dogma; in: *Geist und Leben* 68 (1995), S. 335–347).

IV.

Daß unsere Mediengesellschaft zur Überinformation führt und uns dadurch in Gefahr bringt, das, was wir wahrnehmen, nicht mehr zu verarbeiten, wird wohl niemand bestreiten. Wenn wir uns aber in diese Richtung drängen lassen, verspielen wir eine Fähigkeit, die für menschliches Leben von grundlegender Bedeutung ist. »Man kann nicht leben mit einer Erfahrung, die ohne Geschichte bleibt, scheint es«, sagt Max Frisch. Eine Erfahrung, die ohne Geschichte bleibt, wird nicht angeeignet; sie liegt im Bewußtsein oder im Unterbewußtsein herrenlos herum und erzeugt »Verstopfung« und Unwohlsein. Viele Menschen sind geneigt, auf dieses Unwohlsein mit Verdrängung zu reagieren, obwohl der umgekehrte Weg der einzig heilsame wäre.

Ein Mensch aber, der seine Erfahrungen verarbeitet und integriert, wird immer mehr zu einer profilierten Person; er hebt sich aus der mehr oder weniger gesichtslosen Masse heraus und gewinnt ein eigenes Gesicht. Er kann von dem, was er erfahren hat, mit einer Kompetenz reden, die sich aus sich selbst erweist und darum schwerlich bestritten werden kann. Auf diese Weise kann er überzeugen; und nur an Überzeugung kann sich Überzeugung entzünden. Das alles gilt sowohl von dem, was wir im natürlichen Bereich Lebenserfahrung nennen, als auch von religiöser Erfahrung.

Damit sich aber bei einem Menschen Überzeugung bilden und er sodann auch überzeugen kann, muß er Erfahrungen machen, sie sich erwerben und aneignen. Dieser Prozeß geschieht – meiner Auffassung nach – in fünf Schritten, die ich hier in schematischer Form kurz darstellen möchte. Diese Schritte dürfen nicht eng verstanden werden, als ob sie stets der Reihe nach vollzogen werden müßten: Man könnte vielleicht auch von Elementen sprechen, die zur Erfahrungsaneignung notwendig sind.

Die fünf Schritte lassen sich in folgender Weise skizzieren:
1. Ich nehme etwas wahr, es stößt mir etwas zu, es passiert mir etwas.
2. Ich gebe innerlich acht auf das, was mir zugestoßen ist und was ich erfahren habe, und suche es zu deuten. Es gehört zu diesem Achtgeben auch die Beachtung dessen, was sich in meiner Umwelt und in meinem Lebensbereich aus früheren Generationen an Erfahrungsdeutung niedergeschlagen hat: in Büchern, im allgemeinen gesellschaftlichen Bewußtsein, in Gesetzen, Normen usw. Bei all dem spüre ich, daß meine Deutung immer auch ein Stück eigener Sichtweise enthält; das macht mich ein wenig unsicher.
3. Wegen der genannten Unsicherheit suche ich mich zu vergewissern, was ich erfahren habe. Das geschieht, indem ich das Neu-Erfahrene mit meinen früheren Erfahrungen vergleiche; es geschieht dadurch, daß ich Umschau halte, was denn andere Menschen denken. Besonders wirksam aber geschieht das im Gespräch mit Menschen, zu denen ich Vertrauen habe. Ich berichte von dem, was ich erfahren habe und wie es mir damit geht, wie ich es deute. In diesem Gespräch nehme ich erfreut wahr, daß ein anderer oder die anderen mich bestätigen, indem sie von eigenen ähnlichen Erfahrungen berichten. Vielleicht kommt dann auch eine gewisse Korrektur meiner Erfahrungsdeutung zustande, die mir jedenfalls größere Sicherheit darüber gibt, daß ich nicht abstruse Folgerungen gezogen habe und mich mit meiner Erfahrungsdeutung nicht »auf einem Holzweg« befinde.
4. Nach diesem Vergewisserungsvorgang kann ich mir die eigene Erfahrung als eigene eingestehen.
5. Gegebenenfalls kann ich jetzt in einem Gespräch mit Andersdenkenden zu meiner Erfahrung stehen und das, was ich erfahren habe, als meine Überzeugung kundtun. Diese Überzeugung kann ich auf Grund meiner Erfahrungen auch dann festhalten, wenn andere Zweifel äußern. Nicht, als ob ich andere Meinungen nicht zur Kenntnis nähme – wohl aber so, daß ich mich nicht von jeder Meinung umwerfen lasse. Denn nach den genannten fünf Schritten habe ich ja nicht nur etwas von außen her übernommen, sondern ich habe mir durch Erwerb eigener Erfahrung eine eigene Vorstellung gebildet. Wer diese erschüttern will, muß meinen Erfahrungshintergrund aufheben und in Zweifel ziehen, was etwas ganz anderes ist als der Austausch von irgendwelchen Argumenten über Sachverhalte.

Wo es um Überzeugungen geht, haben Argumente zwar auch ihre Funktion – aber auf dem Feld der Meinungen allein ist hier nicht zu verhandeln. Wo es um Überzeugungen geht, stehen die Lebenserfahrung und das persönliche Profil eines Menschen zur Rede – wer auf diese Ebene gelangen will, muß selbst Erfahrungen verarbeitet haben und ei-

gene Überzeugungen ins Spiel bringen können. In einem solchen Gespräch geschieht Kontakt von Person zu Person; es nehmen zwei Menschen einander wahr in ihrem je persönlichen Gewordensein und in den Erfahrungen, die sie in ihrem Leben gemacht haben. Wenn dabei die Sinndimension allen menschlichen Lebens zur Sprache kommt, fließen auch religiöse Erfahrungen ein. In einem solchen Vorgang erschließen Menschen sich und schenken einander Vertrauen – wieweit der eine etwas vom anderen übernimmt, ist ein Vorgang ganz persönlicher Wahrnehmung und Entscheidung.

Diese fünf Schritte kann man übrigens ohne Schwierigkeiten in dem eingangs zitierten Text aus der Erklärung über die Religionsfreiheit wiederfinden. Die Weise, in der dort die Schritte der religiösen Wahrheitssuche des Menschen beschrieben wird, stimmt mit den eben skizzierten fünf Schritten ganz überein.

Die genannten fünf Schritte beziehen sich auf die Lebenserfahrung im allgemeinen Sinn. Wo es aber um Glaubenserfahrung geht, kommt noch ein weiteres Element hinzu – eben die Dimension des Glaubens.

Im Glauben wissen wir, daß Jesus Christus heimgegangen ist zum Vater, daß wir seine Auferstehung zu verstehen haben nicht als eine Rückkehr in dieses unser todverfallenes Leben, sondern als einen Hinübergang in eine völlig neue Seinsweise. Wir können uns diese Seinsweise kaum richtig vorstellen, sie überschreitet einfach das, was wir in unseren menschlichen Begriffen aussagen können. Davon geben alle Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen Zeugnis. So heißt es zum Beispiel im Schlußkapitel des Matthäus-Evangeliums, daß Jesus den Jüngern auf dem Berg in Galiläa erschien, auf den hin er sie eingeladen hatte. Wir lesen da: »Als sie Jesus sahen, fielen sie vor ihm nieder. Einige aber hatten Zweifel.« Wie kann man jemanden sehen – und doch Zweifel haben? Die Seinsweise Jesu nach der Auferstehung muß von einer Art gewesen sein, die Zweifel nicht unmöglich machte – und die doch wirklich war.

Oder nehmen wir die Erscheinung vor den Emmaus-Jüngern: Als sie den Herrn beim Mahl erkannten, entzog er sich ihren Blicken. Da erinnerten sie sich, daß – während des Gesprächs mit dem Fremden auf dem Weg – ihre Herzen »gebrannt« hatten. Dieses »Brennen der Herzen« war eine Erkenntnisweise, die unser alltägliches, menschliches Erkennen übersteigt – die aber doch eine echte Begegnung ist.

Oder denken wir an die Erscheinung am See Gennesaret, als die Jünger die Nacht hindurch nichts gefangen hatten – als aber der am Ufer stehende Herr sie anweist, das Netz zur Rechten des Bootes auszuwerfen und es sich sogleich mit Fischen überreich füllte: In dem Bericht über das anschließende Frühmahl mit Jesus findet sich der merkwürdige

Satz: »Keiner von den Jüngern wagte ihn zu fragen: Wer bist du? Denn sie wußten, daß es der Herr war« (Joh 21,12). Offensichtlich gibt es Wirklichkeiten, die man durch Hinterfragen zerstören kann – die also den Verzicht auf den Zweifel und die Bereitschaft zum Glauben voraussetzen – die aber gleichwohl ein echtes Wissen und Erfahren – eine echte Begegnung – vermitteln. Zu solchen Wirklichkeiten gehört zum Beispiel das Erleben zweier Menschen, die sich lieben: Sie sind ihrer Liebe solange sicher, als sie sich gegenseitig Vertrauen schenken. Im gegenseitigen Vertrauen erfahren sie ihre Liebe. Von dem Augenblick an aber, da einer der beiden zweifelt und die Liebe des Partners hinterfragt, ist eine solche Erfahrung nicht mehr möglich. Der hinterfragende Zweifel verbaut die Erfahrungsmöglichkeit.

Beziehungserfahrung spielt sich in einer anderen Dimension ab als Gegenstandserfassung. Aus Beziehungserfahrungen kann man sich nicht heraushalten, man muß sich vielmehr einlassen. Gegenstände kann man analysieren und eben sachhaft zur Kenntnis nehmen. Letzterer Vorgang allerdings verdient kaum noch die Bezeichnung »Erfahrung«.

Religiöse Wahrheit ist – wie gesagt – Beziehungswahrheit; darum kann man sie nicht mehr oder weniger unverbindlich zur Kenntnis nehmen. Religiöse Wahrheit hat Ruf-Charakter: Alles, was ich von Gott oder über Gott erkenne und erfahre, nimmt mich »in Anspruch« – eben, weil es unmittelbares Beziehungsgeschehen zwischen Gott und mir ist. Ich kenne nichts Verbindlicheres als die Beziehung zwischen Personen; darum bin ich nicht der Meinung, daß dieses Ernstnehmen religiöser Erfahrungen, die ja zunächst immer auch subjektive Erfahrungen sind, in eine allgemeine Beliebigkeit hineinführen muß.

Wir alle müssen unser Leben ernst nehmen, weil es einmalig und unwiederholbar ist, weil es gelingen soll und doch in der Gefahr steht, scheitern zu können. Angesichts so vieler Versuchungen, sich von der Freizeit- und Vergnügungsindustrie vereinnahmen und einfach treiben zu lassen, bedarf es dazu einer Anstrengung, die von jedem einzelnen zu erbringen ist und nur von ihm ganz persönlich erbracht werden kann. Da genügen nicht äußerliche Reglementierungen, weil sie die Person des Menschen nicht erreichen. Vielmehr bedarf es der Ermutigung und des Ernstnehmens der persönlichen Freiheit. Nur wer geliebt ist, kann frei sein – aber auch umgekehrt: Nur wer frei ist, kann lieben: Darum hat Christus uns – nach dem Wort des heiligen Paulus – »zur Freiheit befreit« (Gal 5,1). Erst nachdem er uns so befreit hat, konnte er uns zum Hauptgebot der Liebe einladen, denn Liebe ohne Freiheit gibt es nicht. Wer aber in der Liebe lebt, dem ist die Einhaltung notwendiger Ordnungen in einer Gemeinschaft selbstverständlich.

Perry Schmidt-Leukel · München

Worum geht es in der »Theologie der Religionen«?

Die Welt ist kleiner geworden – zumindest auf dieser Erde. Ein »global village« – unbestreitbar. Und ihre Gesellschaften werden zunehmend bunter – »multikulturell«. Unvermeidlich begegnen sich daher die Religionen immer öfter, an immer mehr Orten und zunehmend intensiver. In dieser Situation werden Dialogbereitschaft und Toleranz mit Recht zu modernen Kardinaltugenden. Ist es das also, worum es in der »Theologie der Religionen« geht? Ja und Nein.

»Ja«, weil diese moderne Entwicklung das zentrale Problem einer Theologie der Religionen besonders bewußt macht und wach hält: Die theologische Deutung der Religionen bzw. des Faktums einer Welt mit religiöser Vielfalt. Wilfred Cantwell Smith hat es aphoristisch auf den Punkt gebracht: »Daß es die Milchstraße gibt, erklären wir durch die Lehre von der Schöpfung, aber wie erklären wir die Existenz der Bhagavad Gita?«[1] Selbstverständlich wächst dieser Erklärungsbedarf in einer Situation, in der die Begegnung der Religionen die Existenz und vor allem den Inhalt der Gita – aber auch der Veden und Upanishaden, des Pâli-Kanons, des Lotos-Sutras, des Tao-te-Kings oder des Qur'ans und zahlreicher weiterer Heiliger Schriften – immer deutlicher ins Bewußtsein der christlichen Gläubigen treten läßt. In einer Zeit, »in der sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt« (*Nostra Aetate* 1), wird in der Tat die Aufmerksamkeit für Problem und Aufgabe einer Theologie der Religionen geschärft.

»Nein«, weil Dialogbereitschaft und Toleranz unabhängig von jeder Theologie der Religionen in den ethischen Normen des Christentums begründet sind. Das heißt nicht, daß die Frage der Religionstheologie ohne praktische Bedeutung sei. Keineswegs. Ob man die Existenz einer anderen Religionsgemeinschaft wertschätzt oder sie als ein unvermeidliches Übel

Perry Schmidt-Leukel, *1954 in Bonn geboren, studierte Theologie und Philosophie in München; Promotion 1990; Habilitation 1996. Er ist heute Oberassistent an der Theologischen Fakultät der Universität München.*

toleriert, ob man den Dialog ausschließlich auf der Basis des gemeinsamen Menschseins und aus Respekt vor der Personwürde des anderen führt oder im interreligiösen Dialog einen neuen *locus theologicus* erblickt, hängt sehr wohl von religionstheologischen Positionen ab. Doch wie auch immer der Christ hier optiert, ob exklusivistisch, inklusivistisch oder pluralistisch, seine grundsätzliche Bereitschaft zu Toleranz und Dialog sollte davon nicht betroffen sein.

»Nein« aber auch, weil die theologische Deutung der religiösen Vielfalt und ihrer konkreten Erscheinungsformen ein grundsätzliches Problem betrifft, das auf das Engste mit dem Selbst-, Welt- und Gottesverständnis des Christentums zusammenhängt: ein primär theoretisches Problem, das nicht erst dadurch besteht, daß es heute deutlicher und häufiger bewußt wird, und das nicht in der Frage des praktischen Zusammenlebens im »global village« oder innerhalb pluralistischer Gesellschaften aufgeht. Allenfalls derjenige, der Theologie nur noch von praktischen Interessen her definiert, mag dies bestreiten. Die Fragen, die in der Theologie der Religionen aufgeworfen werden, scheinen mir hingegen deutlich von einer anderen Art zu sein:

1. Gibt es einen allgemeinen Heilswillen Gottes? Augustinus glaubte, diese Frage verneinen zu müssen. 1 Tim 2,4 ist nach ihm »sicherlich nicht« so zu verstehen, daß Gott das Heil aller Menschen will, sondern so, daß niemand das Heil erlangen kann, ohne daß Gott es will (*Enchiridion* 27, 103). Thomas hingegen bejahte sie und verwarf Augustins Auslegung dieser Schriftstelle (*Summa theologica* I 19, 6 ad 1). Hat man gute Gründe, die Frage zu bejahen, dann resultiert aus ihr eine zweite:

2. Folgt aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes eine allgemeine Heilsmöglichkeit? Im letzten Jahrtausend hat die Kirche dies nicht immer deutlich bekräftigt, aber auch nicht immer entschieden verneint. Allerdings wog das *extra ecclesiam nulla salus* schwer und ließ das theologische Pendel eher zur negativen Seite hin ausschlagen, bisweilen – wie in den Aussagen des Konzils von Florenz (DS 1351) oder wie in Luthers Großem Katechismus (743 u. 751) – überdeutlich. Zumindest innerhalb der katholischen Kirche brachte das 20. Jahrhundert eine klare Änderung.[2] Schon das römische Schreiben gegen Leonard Feeney vom 8. August 1949, besonders aber die einschlägigen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils (LG 16; GS 22; AG 7) drückten die Überzeugung aus, wonach aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes eine allgemeine Heilsmöglichkeit folgen müsse.

3. Was setzt eine allgemeine Heilsmöglichkeit voraus? Innerhalb des Christentums ist es nicht strittig, daß Heil die Gnade zur Grundlage hat. Ist doch Gott selbst unser Heil. Wie sollte daher Heil möglich sein, wenn er sich verschließt? Die »Frohe Botschaft« des Christentums ist präzise der Glaube, daß Gott sich dem Menschen nicht verschlossen, sondern zu sei-

nem Heil mitgeteilt hat – *in Jesus Christus*! Doch genau damit ist die Frage nach den Voraussetzungen einer *allgemeinen* Heilsmöglichkeit aufgeworfen, und sie führt anscheinend schnurstracks in ein Dilemma: Ist die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus die unabdingbare Voraussetzung für Heil, dann kann es offensichtlich keine Heilsmöglichkeit für alle geben. Gibt es diese aber doch, dann kann die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus offenbar nicht die unabdingbare Voraussetzung für Heil sein. Dem Ernst des Problems und der Crux des Dilemmas entsprechend, schreckten theologische Lösungsversuche auch vor der Zuflucht zu teilweise sonderbar anmutenden Auswegen nicht zurück: das *votum implicitum*, das immer die Tendenz hat, die Explizitheit der Botschaft überflüssig zu machen; der *limbus*, halb Hölle, halb Himmel und – besonders seltsam – zwischenzeitlicher Warteraum Abrahams, Isaaks und Jakobs sowie aller Gerechten des Alten Bundes; die Sonderverkündigung für unwissende Heiden durch eine postmortale Christusbegegnung, die das prämortale Leben mit einem theologischen Handstreich der Irrelevanz ausliefert – sie alle gehören zu dem Repertoire ernsthafter und ehrenwerter, aber theologisch und intellektuell unbefriedigender Antworten. So haben sie – obwohl alle noch vertreten werden – inzwischen deutlich an Anhängerschaft verloren.

Ein anderer, in seinen Wurzeln sehr alter Weg, bestreitet die Deckungsgleichheit von Christus und Jesus von Nazaret. »Christus« wird hierbei zu einem anderen Namen für den Logos. Der Logos, die »Offenbarungsseite Gottes« (Andreas Rössler) oder sein »Wesenswort« (Jürgen Werbick), hat in Jesus Gestalt angenommen, doch ist das offenbarende und heilsstiftende Wirken des Logos nicht auf diesen einen Punkt der Geschichte beschränkt. Der Logos ist Gott in seiner gnadenhaften Selbstmitteilung, die tatsächlich alle Menschen umfaßt. Im universalen Logos-Christus ist Gott allen Menschen nah und macht sich in dieser Nähe zur Voraussetzung ihres Heils. Die Zusage dieser Nähe betrifft ausnahmslos alle, und in dem einen Menschen Jesus aus Nazaret ist sie ergangen. In kaum einem anderen theologischen Entwurf der Gegenwart ist dieser Grundgedanke so deutlich präsent wie in demjenigen Karl Rahners. Und mit dem starken Einfluß, den seine Theologie bis in die Gegenwart auf den Hauptstrom katholischen Denkens ausübt, hat auch diese Lösung des Dilemmas eine enorme Verbreitung gefunden, sogar weit über die konfessionellen Grenzen hinaus.

4. Spielen die nicht-christlichen Religionen für die Realisierung der allgemeinen Heilsmöglichkeit eine Rolle? Das II. Vatikanum deutet eine positive Antwort auf diese Frage an. Die Religionen begegnen der Suche des Menschen nach Gott, »indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie heilige Riten« (NA 2). Sie enthalten »Saatkörner des Wortes« (AG 11), Wahres und Heiliges (NA 2), und es finden sich in ihnen Zeugnisse echter »Wahrnehmung« (*perceptio*) und »Anerkenntnis« Gottes (NA 2).

Obwohl all diese Aussagen dahin weisen, daß das Konzil die großen religiösen Traditionen dieser Erde als mögliche Heilswege betrachtet – das heißt, daß ›die Wege, die sie weisen‹, auch tatsächlich zum Heil führen, wenn und weil sie das Licht des Logos enthalten –, war es in der nachkonziliaren Diskussion zunächst umstritten, ob dies wirklich gemeint sein soll. Die Erklärung über »Dialog und Verkündigung« (*Dialogue and Proclamation*) aus dem Jahre 1991 hat in dieser Frage Klarheit geschaffen: »Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen«[3] (DP 29). Denn diese Religionen enthalten »Elemente der Gnade, die in der Lage sind, die positive Antwort ihrer Anhänger auf Gottes Einladung zu unterstützen«[4] (DP 30).

Mit dieser Anschauung wird zur Interpretation der Religionen auf eine sakramentale Denkform zurückgegriffen. In Analogie zur christlichen Kirche können auch sie Ausdruck und Instrument göttlichen Heilswirkens sein. Wiederum war es besonders Karl Rahner, der auf die Notwendigkeit einer quasi-ekklesialen Interpretation der soteriologischen Bedeutung nicht-christlicher Religionen hingewiesen hat. Einen Einfluß der Religionen auf das Heilsgeschehen im einzelnen Menschen von vornherein zu bestreiten, das – so Rahner – widerspreche nicht nur der sozialen und geschichtlichen Realität des Menschen, sondern »fundamental dem geschichtlichen und gesellschaftlichen (kirchlichen) Charakter des Christentums selbst«.[5] Der Grund für diese Behauptung ist gut bekannt, liegt er doch im Kernstück der Theologie Rahners: seiner Verhältnisbestimmung von Transzendentalität und Kategorialität im menschlichen Gottesverhältnis. Ein rein innerliches und individualistisches Verständnis des Heilsgeschehens würde diesem »jede kategoriale Greifbarkeit« nehmen und damit auch der Begründung von Kirche ihre natürliche Basis entziehen.[6]

Die Möglichkeit, Religionen eine positive soteriologische Funktion zuzusprechen, hängt jedoch nicht an der spezifischen Theologie Rahners. Die Voraussetzung hierzu ist vielmehr grundsätzlich gegeben, wenn man theologisch bereit ist, mit einer zeichenhaften und instrumentalen Heilsvermittlung zu rechnen, wenn man also akzeptiert, daß ›die Wege, die Religionen weisen‹ – einschließlich des Christentums –, die Heilssituation jener beeinflussen können, die auf diesen Wegen gehen. Aus einem solchen Verständnis der Religionen ergibt sich dann zugleich das zentrale Kriterium zu ihrer theologischen Evaluation. Bereits 1969 hat es Joseph Kardinal Ratzinger so formuliert: »(...) nicht das System oder das Einhalten eines Systems retten den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Öffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstöreri-

schen Hybris sind. Die Religionen helfen so weit zum Heil, so weit sie in diese Haltung hineinführen; sie sind Heilshindernisse, soweit sie den Menschen an dieser Haltung hindern.«[7] Es mag für manche überraschend sein, doch in dieser kriteriologischen Frage scheint eine grundsätzliche Übereinstimmung mit einem der gewichtigsten Vertreter der sogenannten »Pluralistischen Religionstheologie«, John Hick, zu bestehen: »Religiöse Traditionen sind von größerem oder geringerem Wert, je nachdem ob sie die heilshafte Umwandlung fördern oder hindern«, das heißt, »eine Umwandlung von der Selbst-Zentriertheit zur Zentriertheit auf die (transzendente) Wirklichkeit hervorbringen – eine Umwandlung, die sich, unter den Bedingungen dieser Welt, in Mitgefühl (*karunâ*) bzw. Liebe (*agape*) erweist.«[8]

Nach diesem Kriterium lassen sich drei religionstheologische Positionen unterscheiden: Eine *exklusivistische*, wonach heilshafte Verbindung mit Gott ausschließlich in einer einzigen religiösen Tradition bezeugt und vermittelt wird. Eine *inklusivistische*, wonach heilshafte Verbindung mit Gott zwar in mehreren religiösen Tradition bezeugt und vermittelt wird, in einer einzigen jedoch in einer allen anderen überlegenen Form. Und schließlich eine *pluralistische*, wonach heilshafte Verbindung mit Gott in mehreren religiösen Traditionen in unterschiedlicher, aber prinzipiell gleichwertiger Form bezeugt und vermittelt wird. Fügt man diesen drei Optionen die *atheistische* Deutung hinzu, wonach in keiner Religion eine heilshafte Verbindung mit Gott bezeugt oder vermittelt wird, weil es keinen Gott gibt und Religionen ausschließlich Produkte menschlicher Projektion und Illusion sind, dann liegt mit dieser Klassifikation eine umfassende Einteilung der logisch möglichen Standpunkte vor.[9] Die aktuelle religionstheologische Diskussion über das adäquate Verständnis der Religionen (und damit untrennbar verknüpft: das adäquate Selbstverständnis der eigenen im Verhältnis zu den anderen Religionen) bewegt sich grundsätzlich zwischen den ersten drei theologischen Optionen, steht dabei allerdings konstant vor der nach wie vor ernstzunehmenden Herausforderung durch die vierte, die atheistische Option. Man tut gut daran, sich dieser letztgenannten Dimension der religionstheologischen Debatte bewußt zu bleiben.

Lassen sich die religiösen Traditionen als potentielle Zeichen und Werkzeuge göttlichen Heilswirkens verstehen und dementsprechend bemessen, dann rücken zwei Fragen in den Vordergrund: Die eine von beiden betrifft die konkrete Empirie des Heils, die andere betrifft die Hermeneutik göttlicher Selbstmitteilung. Mit diesen beiden Fragen stößt man nicht nur in das Herz der aktuellen Debatte vor. Mit ihnen dürfte vielmehr überhaupt der harte Kern der religionstheologischen Problematik berührt sein:

5. Sind die Heilszeichen des Christentums denen der anderen großen religiösen Traditionen überlegen? Das Neue Testament kennt eine Empirie des

Heils: Früchte des Geistes, Werke als Zeichen. Und die Liebe nimmt darunter den herausragenden Platz ein: »Wer liebt, kennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt« (1 Joh 4,7 f.). Nimmt man dieses Wort ernst, dann gibt es einen radikalen Weg, dennoch einen christlichen Exklusivismus aufrecht zu erhalten: Echte Nächsten- und Feindesliebe finden sich nur beim Christen. Es ist der Schein, der trügt, wenn die Heiligen Schriften der Nichtchristen von »Liebe« sprechen und ihr Leben diese bezeugt. In Wahrheit handelt es sich um die eitle Selbstbestätigung der Werkgerechtigkeit, um hochmütige Heuchelei, oder schlichtweg um irgendetwas, das vielleicht alles mögliche, aber jedenfalls nicht *agape* sein kann.[10] So glaubte, um nur ein Beispiel zu nennen, Hendrik Kraemer im Hinblick auf »das ganze Problem, das zum Beispiel Gandhi darbietet«, daran erinnern zu müssen, daß der »ernsthafteste Vertreter der eindrucksvollsten Formen von Frömmigkeit oder Lebensart (...) sich gerade als einer erweisen (kann), der vom Reich Gottes am weitesten entfernt ist«.[11] Solche Deutungen erscheinen zwar hochgradig implausibel, dennoch wird man sie argumentativ nur schwer zu Fall bringen können. Doch ist dies vielleicht auch gar nicht nötig. Denn möglicherweise reicht der Hinweis, daß eine solche Skepsis, die in der noch so süßesten Frucht einen giftigen Kern argwöhnt, auch das Vertrauen in alle sichtbaren Zeichen der Heiligkeit christlichen Lebens untergräbt, angefangen beim Leben Jesu selbst.

Ist man allerdings von der Echtheit der Früchte des Geistes auch im Leben des Nichtchristen überzeugt und verschließt man nicht die Augen vor religionsgeschichtlichen Tatsachen wie etwa derjenigen, daß »alle hohen Religionen der Erde, nicht nur die östlichen Erlösungsreligionen, sondern auch die vorchristlichen Religionen des Westens, (...) die Forderung der Feindesliebe (kennen)«[12], dann wird es schwer, eine Überlegenheit christlicher Heilszeichen zu behaupten. Die sehr viel umfangreichere Kenntnis und das verbesserte Verständnis, das wir heute von anderen Religionen haben können – nicht zuletzt als Folge des Dialogs und der Begegnung mit ihren Angehörigen –, lassen es als äußerst unwahrscheinlich erscheinen, daß das Christentum in Theorie und Praxis insgesamt weitaus mehr als alle anderen Religionen, – um nochmals Kardinal Ratzinger zu paraphrasieren – dazu geholfen hat, Menschen in die Haltung der Liebe hineinzuführen. Es hat – Gott sei es gedankt – sehr viel dazu geholfen. Doch dies haben – und auch das sei Gott gedankt – die anderen großen religiösen Traditionen nicht minder. Apropos Gandhi und apropos Bhagavad Gita – in seiner Autobiographie bekannte er, daß sie es war, die ihm zum »infallible guide of conduct« wurde.[13]

6. Ist das Wirken des Logos im Christentum deutlicher bezeugt als in allen anderen Religionen? Auch wenn das Heilswirken des Logos in anderen Religionen seinem Wirken im Christentum nicht nachstehen mag, ist dann eine grundsätzliche Überlegenheit für das Christentum insofern zu bean-

spruchen, als hier der Logos deutlicher bezeugt und richtiger erkannt ist? Wenn ja, müßte daraus nicht aber auch eben jene überlegene Heilseffektivität folgen, die sich – gemessen an den Früchten – gerade nicht feststellen läßt? Diese letzte Frage verweist auf ein echtes Problem des Inklusivismus und könnte somit ein starkes Argument zugunsten des Pluralismus darstellen.

Meines Erachtens scheint der wichtigste Streitpunkt zwischen diesen beiden religionstheologischen Optionen allerdings woanders zu liegen, nämlich in der Frage nach der notwendigen Uniformität oder Pluriformität kategorialer bzw. inkarnierter Offenbarung. Bezeichnend hierfür ist, wie der Pluralist Smith seine eigene Position vom Inklusivismus Rahners unterscheidet: »Er nahm an, daß christliche Formulierungen die Explikation der Wahrheit von Gottes Verhältnis zur Menschheit darstellen, wohingegen ich beobachtet habe, daß sie *eine* explizite Formulierung sind, aber nicht *die*.«[14]

Nimmt man an, daß die Wahrheit des Gott-Mensch-Verhältnisses nur eine einzige richtigste Explikation zuläßt und daß diese innerhalb der eigenen Religion durch ihre grundlegenden revelatorischen Ereignisse gegeben ist, dann ist es sinnvoll und konsequent, andere vorgebliche Explikationen dieses Verhältnisses am Grad ihrer Übereinstimmung mit dieser *einen* zu messen. Die Verschiedenheit der anderen Religionen von der eigenen ist demnach proportional zu ihrer Falschheit. Oder anders gesagt: Je authentischer eine Religion, desto ähnlicher muß sie der eigenen sein. Volle Authentizität wäre somit Identität. Religiöse Vielfalt stellt daher keinen Wert dar bzw. nur innerhalb sehr enger Grenzen.

Pluralisten hingegen suchen nach einer Interpretation der Religionen, »die es uns ermöglicht, die vielfältigen Unterschiede zwischen den religiösen Traditionen, mit ihren unterschiedlichen Begrifflichkeiten, ihren unterschiedlichen Wegen religiöser Erfahrung und ihren unterschiedlichen Formen der individuellen und gemeinschaftlichen Antwort auf das Göttliche anzuerkennen und von ihnen fasziniert zu sein«.[15] Die pluralistische Kritik am monistischen Verständnis der Religionen durch den Inklusivismus läuft somit auf eine sehr grundsätzliche Frage hinaus:

7. Stellt Vielfalt im Bereich der Religion einen Wert oder ein Übel dar? Die Frage ist alles andere als neu. Als Ludwig XIV. im 17. Jahrhundert König Narai von Thailand zur Konversion zum Christentum aufforderte, antwortete dieser: »Sollte man nicht denken, daß dem wahren Gott die Verehrung durch verschiedene Kulte und Riten genauso sehr gefällt wie seine Verherrlichung durch die überwältigende Zahl von Geschöpfen, die ihn alle auf ihre Weise preisen? Würde die Schönheit und Vielfalt, die wir in der Ordnung der Natur bewundern, in der übernatürlichen Ordnung weniger bewundernswert oder der Weisheit Gottes weniger geziemend sein?«[16]

Selbstverständlich ist nicht alles in der Welt der Religionen gut oder sogar gleichermaßen gut. Es gibt in den Religionen – wiederum einschließlich des Christentums – eine Vielfalt von Übeln. Aber gibt es hier nicht auch eine Vielfalt des Guten, Wahren und Heiligen? Tritt Gutes, Wahres und Heiliges immer nur in uniformer Gestalt auf, so daß es nur einen einzigen höchsten Ausdruck haben kann, oder gibt es weiten Spielraum für echte Pluriformität? Kann Gott nur einen einzigen Namen haben, unter dem er sich geoffenbart hat und unter dem er richtig angerufen wird, oder erfordert die unendliche Fülle seiner Transzendenz, daß »wir Gott viele Namen geben müssen« (Thomas von Aquin, *Compendium theologiae* 24)? Kann Vielfalt – wie überall sonst in der Schöpfung – den Wert des Guten auch im Hinblick auf die Religion dadurch erhöhen, daß es das Gute nicht nur in einer einzigen Form gibt, oder bedeutet Vielfalt hier immer nur die Abweichung von der einzig besten Gestalt? Muß die Pluriformität menschlichen Offenbarungsempfangs durch die Kontextualisierung des Christentums erst noch erreicht werden, oder liegt sie in der religiösen Vielfalt schon längst vor? Ist es wirklich wünschenswert, daß die Vielfalt der Religionen von dieser Erde verschwindet zugunsten einer einzigen Religion? Ich möchte vorschlagen, daß es das ist, worum es im Grunde in der Theologie der Religionen geht.

Anmerkungen

1 »We explain the fact that the Milky Way is there by the doctrine of creation, but how do we explain the fact that the Bhagavad Gita is there?«: W.C. Smith, Religious Diversity, ed. by W.G. Oxtoby. New York 1976, S. 16.

2 Während einzelne Konsultationsberichte zwar für eine solche allgemeine Heilsmöglichkeit optierten (z.B. Kandy 1967, Baar 1990), findet sich in den verbindlichen Texten des ÖRK eine solche Affirmation bis heute nicht. Auch in Deutschland haben VELKD und Arnoldsheiner Konferenz in ihrer gemeinsamen Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube« von 1991 eine solche allgemeine Heilsmöglichkeit nicht klar bekräftigt.

3 »(...) it will be in the sincere practice of what is good in their own religious traditions and by following the dictates of their conscience that the members of other religions respond positively to God's invitation and receive salvation in Jesus Christ (...)«.

4 »(...) elements of grace capable of sustaining the positive response of their members to God's invitation (...)«.

5 K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Freiburg ^{9}1977, S. 306.

6 Vgl. zu diesem zentralen Gedankengang die 3. These in Rahners berühmtem Aufsatz »Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen«.

7 J. Ratzinger, Das Neue Volk Gottes. Düsseldorf 1969, S. 356.

8 »Religious traditions and their various components (...) have greater or less value according as they promote or hinder the salvific transformation.« – »(...) the bringing about of a transformation from self-centredness to Reality-centredness – a transformation which shows it-

self, within the conditions of this world in compassion (*karunâ*) or love (*agape*)«: J. Hick, An Interpretation of Religion. London 1989, S. 300 u. 164.

9 Vgl. hierzu: P. Schmidt-Leukel, Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle, in: *Catholica* 47 (1993), S. 163–183.

10 In »The Nature of Doctrine« (Philadelphia 1984) hat George Lindbeck argumentiert, daß Haltung und Taten eines Nichtchristen niemals *agape* sein können, weil sie nicht vom christlichen Sprachspiel informiert sind (vgl. ebd., S. 40 u. 60). Unglücklicherweise impliziert dies allerdings, daß auch das, was Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter empfielt, zwar irgendetwas, aber nicht *agape* ist.

11 H. Kraemer, Religion und christlicher Glaube. Göttingen 1959, S. 359f.

12 F. Heiler, Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen, in: M. Eliade/J. Kitagawa (Hrsg.), Grundfragen der Religionswissenschaft. Salzburg 1959, S. 58.

13 M. K. Gandhi, An Autobiography. The Story of My Experiment With Truth. Boston 1957, S. 265.

14 »He has assumed that Christian formulations are the making explicit of the truth of God's relation to humankind, whereas I have observed that they are *an* explicit formulation, but not *the*«: W. C. Smith, The World Church and the World History of Religion: The Theological Issue, in: *The Catholic Theological Society of America. Proceedings* 39 (1984), S. 60.

15 J. Hick, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: MThZ 45 (1994), S. 313.

16 »Ought not one to think that the true God takes as great pleasure to be honoured by different Worships and Ceremonies, as to be Glorified by a prodigous number of Creatures that Praise him every one in their own way? Would that Beauty and Variety which we admire in the order of Nature, be less admirable in the supernatural Order, or less beseeming the Wisdom of God?«: G. Tachard, A Relation of the Voyage to Siam (London 1688), Reprint. Bangkok 1985, S. 224.

Hans Waldenfels SJ · Bonn

Heilvorstellungen in den Religionen

Beim Vergleich der großen und kleinen Religionen in der Welt, der Weltreligionen und der traditionellen bzw. Stammesreligionen, kann man von den verschiedensten Seiten her ansetzen.

Lange Zeit stand mit großer Selbstverständlichkeit die Frage nach Gott im Vordergrund. So wurden Religionen, denen die Eroberer nach der Entdeckung Amerikas und Afrikas begegneten, vom christlichen Standpunkt aus vielfach als Götzendienst, als Idololatrie eingeschätzt und unterdrückt. Wie im Umfeld der Religion Israels entdeckten die Eroberer in anderen Religionen Götter, Götterpaare, ein Götterpantheon, jedenfalls nicht zunächst den einen Gott, wohl vielleicht einen höchsten Gott. In Asien war es zwar stellenweise anders. Doch wenn der persönliche Gott in der Lehre des Buddha oder des Konfuzius oder auch des Laotse fehlte, stellte sich die Frage: Handelt es sich dort überhaupt um Religion?

Ein anderer Ansatz, dem heute auch bei uns in zunehmend gott-loser Zeit der Vorzug gegeben wird, ist die Frage nach dem Menschen, dem Sinn seines Lebens und der Welt. Während die Frage nach Gott offensichtlich sperrig wirkt, scheint »Heil« ein allgemeinverständliches Wort zu sein, das zudem auf alle Religionen anwendbar erscheint.[1]

1. Soteriozentrik

Ein gutes Beispiel, an dem sich diese Einstellung erläutern läßt, ist die vor allem von den USA her diskutierte Pluralistische Religionstheologie.[2] Bei Paul Knitter führt der Weg von der Engführung christlichen Denkens auf die Kirche als Heilsort – Ekklesiozentrik – über die Einzigkeit und Unüberbietbarkeit des Heilsmittlers Jesus von Nazaret – Christozentrik – zu Gott

Hans Waldenfels SJ, *1931 in Essen geboren, studierte ab 1953 Philosophie und Theologie in Pullach, Tokio, Kyoto und an der »Gregoriana« in Rom; dort Promotion in Theologie. 1976 Habilitation in Würzburg; heute lehrt er als Ordinarius für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn.*

als dem schlechthinnigen Heil – Theozentrik – und in der Ablösung der Gottrede zur Rede vom Heil schlechthin – Soteriozentrik. Wo die christlichen Grundoptionen zurückbleiben und selbst Gott als Anhaltspunkt zurückgelassen wird, scheint dem Menschen allein die Rede vom Ziel seines Lebens zu bleiben, das dann aus christlicher Tradition »Heil« genannt wird.

Hier stellt sich dann die Frage, ob »Heil« über den Gebrauch der Vokabel hinaus im Gespräch der Menschen miteinander wirklich dasselbe meint. Schon eine Untersuchung des im Christentum gebrauchten Heilsbegriffs zeigt, daß dem Begriff des Heils eine geringere Eindeutigkeit zukommt, als es der inflationäre Gebrauch des Wortes vermuten läßt.[3] Umso interessanter dürfte es folglich sein, nach den Heilsvorstellungen in den Religionen zu fragen.

2. *Unterscheidungen*

Mehrere Grundunterscheidungen lassen sich vorweg vornehmen.[4] Sie vermitteln zugleich ein gewisses Raster, in denen sich leicht die verschiedenen Ansätze des Heilsverständnisses in den Religionen der Welt wiedererkennen lassen.

1. *Selbsterlösung – Fremderlösung*: Zur neuzeitlich-europäischen Bestimmung von Heil gehört die Unterscheidung von Selbst- und Fremderlösung.[5] Die vom Christentum verkündete, gottgeschenkte Erlösung wäre entsprechend als Fremderlösung anzusprechen, der dann die vom emanzipierten Menschen anvisierte Selbsterlösung gegenüberzustellen wäre. Diese Unterscheidung erhielt dort ihre religiöse Zuspitzung, wo in der Zeit Schopenhauers in einer ersten vulgären Annäherung an den Buddhismus diesem der Charakter einer »atheistischen Religion« (H. von Glasenapp)[6] zuwuchs und er konsequenterweise zu einem Weg der Selbsterlösung gestempelt wurde. Die hier gemeinte Unterscheidung kommt in der pluralistischen Religionstheologie kaum zum Tragen. In der Terminologie Max Secklers ist hier zu fragen, ob die gemeinte Soteriozentrik für eine gottzentrierte Theosoterik oder eine auf das menschliche Selbst zentrierte Autosoterik steht.

2. *Glück und Heil*: Über Jahrhunderte wurden Heil und Glück fast im gleichen Sinne gebraucht. Im mediterranen Umfeld, in Griechenland wie im alten Rom, war die Frage nach Glück und Glückseligkeit die lebenbestimmende Frage; sie begleitet die Philosophie bis in die Gegenwart.[7] Inzwischen ist die Rede vom Glück nicht mehr einfach mit der vom Heil gleichzusetzen. Unabhängig von der Religionszugehörigkeit machen alle Menschen die Erfahrung, auf dem Weg zu sein; das heißt: sie wissen, daß Leben zwischen Geburt und Tod für sie bedeutet, nicht am Ziel zu sein. Es

liegt ihnen aber dann daran, daß das Leben »glückt«. Die zentrale Frage menschlichen Lebens ist folglich: Was muß ich tun, damit mein Leben »glückt«? Was ist das »Glück« meines Lebens? Die Antworten auf die Frage fallen in die Alternative: Alles ist Schicksal, Fügung, Zufall, Gnade, oder: Jeder ist seines Glückes Schmied. Waren die beiden Begriffe Glück und Heil bis zum Beginn der Neuzeit praktisch austauschbar, so wird »Glück« heute im Gegensatz zum »Heil« »fast ausschließlich als diesseitige, durch den Menschen selbst zu leistende lustvolle Befriedigung des Lebens verstanden«.[8] »Glück« wird entsprechend nicht mehr als gottgeschenkte Gnade, sondern als Selbstverwirklichung gedeutet.

3. *Partielles und umfassendes Heil*: Diese Unterscheidung lenkt den Blick auf die Tatsache, daß es bei aller Beachtung der Vielzahl von heilfordernden Situationen dem Christentum wesentlich um die das ganze menschliche Leben bestimmende umfassende Vollendung geht. Analog zur heute sich verbreitenden Rede von der »kleinen« und »großen« Moral[9], könnten wir hier zwischen »kleinen« Heilserfahrungen und dem »großen Heil« unterscheiden.

4. *Diesseitiges und jenseitiges Heil*: Damit stellt sich zugleich die Frage nach dem Ort der Heilsverwirklichung. Das traditionelle christliche Verständnis sieht diesen jenseits der Todesgrenze, wobei der Tod des Menschen selbst als einmaliges Ereignis verstanden ist. »Heil« steht dann nicht zunächst für die Vielzahl von »kleinen« Heilserfahrungen, sondern für die Erfüllung schlechthin. Hier stellen sich freilich heute Menschen die Frage, ob es eine solche Erfüllung schlechthin überhaupt gibt, ob sie wirklich gleichsam in einem »anderen Leben« zu erwarten ist oder ob nicht doch diese Welt auch Ort der Erfüllung sein kann. Für immer mehr Menschen wird zudem eine wiederholte menschliche Existenz eine Zukunftsmöglichkeit; immer mehr Menschen glauben inzwischen an die Reinkarnation.[10]

5. *Mein Heil und die Vollendung der Welt*: Der Weltbezug des Heils lenkt schließlich den Blick auf einen weiteren Aspekt des Heilsverständnisses. Das Heil, um das es letztendlich geht, kann nicht allein das Heil des einzelnen Menschen sein, sondern setzt dieses in Beziehung zum Heil und zur Erfüllung anderer Menschen, der Familie, der Vorfahren, des Stammes, am Ende zur Vollendung der Menschheit und dann der Welt und Natur.

3. Unheilssituationen

Wer vom Heil spricht, sagt damit implizit, daß das menschliche Leben, wie es sich darstellt, zumindest unvollendet ist, oft genug darüber hinaus von Unglück und Unheil, von unerklärlichen Schicksalsschlägen, auch von Krankheit und Not, von Kriegen und Ungerechtigkeiten, von Sinnlosigkeitserfahrungen, Bosheit und Grausamkeit geprägt ist. Umgekehrt ver-

langt der Mensch nach Überwindung des Bösen. So zahlreich die Namen für die negativen Erfahrungen des Lebens sind, so zahlreich sind auch die Namen des erhofften Heils.

Hier bieten sich nun die verschiedenen Religionen als Antworten auf die Fragen der Menschen an. Das 2. Vatikanische Konzil hat in seiner Erklärung *Nostra aetate* 1 die Religionen in einer inzwischen klassisch zu nennenden Formel aus diesem Blickwinkel beschrieben: »Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?«

4. *»Heilswege«*

Die Konzentration auf die Heilsfrage hat es mit sich gebracht, daß die Religionen christlicherseits heute weithin eher unqualifiziert als »Heilswege« angesprochen werden.[11] Die bisherige Beschäftigung mit der Fragestellung zeigt aber, daß Qualifizierungen schon deshalb notwendig sind, weil sich inhaltlich hinter dem Grundbegriff »Heil« keineswegs für alle dasselbe verbirgt.

Bei der Rede vom »Heilsweg« kommt es aber dann darauf an, ob der Begriff die Religionen zunächst als Wegweisung zum Heil, somit als Heilsangebot verstanden sein will, ohne etwas über das aktuell erlangte Heil auszusagen, oder ob es in der Konkurrenz der Religionen zueinander um den Anspruch auf reale Heilsvermittlung geht. Christen brauchen sich nicht gegen die erste Art des Verständnisses zu wehren. Religionen kommen darin überein, daß sie dem Menschen Zugänge zur Vollendung eröffnen und somit die Vollendung selbst vermitteln wollen.

Im zweiten Verständnis ist aber genauer zu prüfen, wie der Anspruch der Heilsvermittlung begründet wird. Daß keine Religion eine sichere Aussage über das persönliche Heil des einzelnen Menschen, somit über den subjektiven Heilszustand des einzelnen Menschen machen kann, gilt auch für das Christentum. Katholischerseits werden lediglich die Gottesmutter und die Heiligen aus dieser Unsicherheit herausgenommen. Demgegenüber bietet die Begründung der objektiven Heilsvermittlung und Heilserlangung Ansätze zum Vergleich und zu gegenseitiger Rückfrage. Einige dieser Fragen ergeben sich, sobald die zuvor gemachten Unterscheidungen in die kon-

krete Diskussion eingebracht werden. Daß dem 2. Vatikanische Konzil »die integrale Zuerkennung des theologisch-soteriologischen Heilswegscharakters an eine nichtchristliche Religion *qua Religion*« (M. Seckler) fernlag, ist bei genauer Analyse der Konzilsaussagen zuzugeben.

Im weiteren Verlauf unserer Überlegung geht es uns aber nun weniger um den unmittelbaren Vergleich der Religionen als um den Versuch, verschiedene Angänge, wie wir sie in der Geschichte der Religionen und ihren konkreten Gestalten vorfinden, in größerer Konkretheit vorzustellen. Es sind die verschiedenen Angänge, wie sie heute immer mehr dem modernen Menschen bewußt werden, durch die dieser sich zugleich in eine neue Entscheidungssituation versetzt fühlt.

Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, lenken wir den Blick einmal auf die traditionellen Stammesreligionen, sodann auf die sogenannten Weltreligionen. Bei diesen unterscheiden wir zwischen den dem Christentum unmittelbar benachbarten Religionen des Judentums und Islams und den Religionen Asiens, aus denen wir den Buddhismus auswählen. Schließlich verweisen wir auf die Heilserwartungen, die Menschen heute – oft in Abwendung vom Christentum – an moderne Religionsbewegungen hegen.

5. Traditionelle oder Stammesreligionen

Aus verschiedenen Gründen wächst heute wieder das Interesse an den traditionellen Religionen bzw. den Religionen der sogenannten Naturvölker bzw. den Stammesreligionen. Einmal sind Stammestraditionen, wie wir sie in Afrika und Ozeanien, in einigen Teilen Asiens, aber auch in den neuerwachten afroasiatischen Religionen Lateinamerikas heute erleben[12], offensichtlich lebenskräftiger, als es ein säkularisiertes Religionsverständnis bei uns lange erwarten ließ. Zudem kommt manches aus jener Erfahrungswelt heute in der religiösen Subkultur wie auch im Synkretismus neureligiöser Bewegungen zum Tragen.

Stammesreligionen spiegeln auf vielfache Weise das Ordnungsgefüge wieder, in dem Menschen lange Zeit Geborgenheit in den Abläufen, aber auch den Bedrohungen des Lebens gefunden haben. Das sinnvolle gemeinschaftliche Leben zwischen Geburt, Alter und Tod, zwischen Mann und Frau erhält in ihnen seine Begründung. Segen und Fluch des Lebens finden in ihnen ihren Ausgleich. In allen Stämmen gibt es Menschen, die befähigt sind, den Kontakt zwischen »Himmel und Erde«, »Diesseits und Jenseits« zu schaffen und den Abgrund zwischen beiden zu überbrücken. Es gibt die Seher, die Heiler, Propheten und Priester. Heil und Heilung gehören genauso zusammen wie die Erfahrung der Gemeinschaft mit dem Reich

der Ahnen, der Geister, der Götter und des Göttlichen. In allen Religionen spielen zudem Opfer insofern eine bedeutende Rolle, als sie einen Weg schaffen, Beziehungen zwischen den Menschen und den übermenschlichen Mächten her- oder wiederherzustellen. Vieles von dem, was heute bei uns als esoterisch gehandelt wird, gehört in den traditionellen Religionen der genannten Erdteile durchaus zur exoterischen Seite der Religion.

Was die hier gemeinten Religionen auszeichnet, ist ihre vom ursprünglichen Lebensraum verständliche Selbstbeschränkung auf den Raum der eigenen Stammesgemeinschaft. Freilich kann die von der Religionswissenschaft gemachte Unterscheidung zwischen diesen und den Weltreligionen insofern eine künstliche sein, als sich bei den Religionen der Naturvölker, wie wir sie bisher kennen und bedacht haben, die Frage einer umfassenden Weltsicht entweder erfahrungsmäßig kaum gestellt oder aber gerade auf die erreichte Weise ihre Beantwortung gefunden hat. Religionen, die sich wie das Judentum, aber auch wie die hinduistischen Religionen allmählich zu Weltreligionen entwickelt haben – also zu Religionen, die allen Menschen ungeachtet ihrer ethnischen Zugehörigkeit offenstehen –, könnten hier heute zu instruktiven Fallbeispielen werden.

6. Judentum

Wenn vom jüdischen Heilsverständnis gesprochen wird, wird zu Recht vor allem an die Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten erinnert, in deren Verlauf Gott sich sein Volk als auserwähltes Volk genommen hat.[13] Alle späteren Befreiungsereignisse, aber auch alle Untergänge, Niederlagen, kollektiven und individuellen Leidensgeschichten fanden im Blick auf den Gott, der sein Volk aus Ägypten befreit hat, ihren Orientierungspunkt.

Dabei darf freilich zweierlei nicht übersehen werden: Einmal finden sich im Judentum eine Vielzahl der bei den Stammesreligionen zu beobachtenden Züge der Heilsvermittlung wieder. So ist die Geschichte des Alten Testaments fast von der ersten Seite an durchzogen von der Geschichte des Opfers.[14] Es gibt die Seher und Propheten, Orakel, Träume und Visionen, Blicke in die Gegenwart und die Zukunft. Sodann ist die Geschichte Israels selbst eingetaucht in die Geschichte der Religionen der damaligen Zeit und zugleich ausgeweitet zur Geschichte der Menschheit von der Schöpfung an. Dabei erweist sich diese Geschichte von ihrem Anfang an als eine Geschichte der Treue Gottes und der Untreue des Menschen. Unheil und Heil sind in einer Weise verwoben, daß am Ende die Geschichte Jesu, des Heilands, also des Heils in Person, in die Geschichte Israels eingezeichnet erscheint.

Ausdruck des von Gott für Israel gewollten Heilswegs ist die Tora, das Gesetz, die Weisung, die in kondensierter Form im Dekalog niedergelegt ist[15], ausführlicher aber dann in dem diesem entfließenden Gesetzwerk ausgeführt ist. Das jüdische Gesetz ist bis in die Gegenwart hinein die grundlegende Orientierung des Judentums geblieben. Wichtig ist, daß es im jüdischen Heilsverständnis um das Heil des Volkes geht; das Heil des einzelnen Menschen ist in dieses Heil des Volkes eingebettet. Recht und Gerechtigkeit auf dieser Erde sind dann jene Erfahrungsräume, aus denen heraus die Erwartung einer heilen, jenseitigen Zukunft erwächst. Letzteres läßt sich nicht zuletzt aus der Geschichte des Auferstehungsglaubens ableiten. Entscheidend für das umfassende Heilsverständnis ist das Bewußtsein, daß Gott selbst die Mitte des Volkes ist, wo immer es sich befindet, ob in einem geschenkten Land oder in der Zerstreuung.

7. Islam

»Heil« und »Heilsweg« sind keine typisch islamischen Begriffe. Noch deutlicher kommt der Gegensatz zum Christentum zum Ausdruck, wenn die islamische Ablehnung zum christlichen Erlösungsverständnis beachtet wird.[16] Dafür steht aber der Koran als das dem Propheten Mohammed geschenkte Wort Gottes als Rechtleitung für alle Gottesfürchtigen im Raum. Wer diesem Wort folgt, lebt den »Islam«, die von Gott geforderte Unterwerfung, und geht den rechten Pfad, auf dem Gott ihn zum Jüngsten Tag geleitet. Weil derjenige, der diesen Pfad verläßt, Gottes Majestät nicht beleidigen kann, bleibt ihm zwar der Weg der Umkehr, doch eine Erlösung von Seiten Gottes ist nicht erforderlich.

Ähnlich wie das Judentum ist auch der Islam eine Religion, die – bei allem Respekt vor dem Weg der Mystik – vorrangig ein Weg des Gesetzes, der Scharia, ist. In der Vielfalt der Verhaltensweisen geht es letztendlich um die Verwirklichung der gehorsamen Unterwerfung unter den Willen Gottes. Die Befolgung der Vorschriften des Gesetzes sind damit Anlaß, von Gott einen positiven Ausgang des Gerichts zu erhoffen.

8. Buddhismus

Aus den asiatischen Großreligionen wählen wir exemplarisch den Buddhismus mit seiner Heilsvorstellung aus.[17] Im Gegensatz zu Judentum und Islam kommt in ihm – ähnlich wie in den beiden Hauptreligionen Chinas, dem Konfuzianismus und Taoismus – Gott als Spender des Heils nicht vor. Wohl hat sich der Buddhismus aus jeder regionalen Begrenzung

befreit; er ist wie das Christentum ein jedem Menschen vermittelbarer Weg der Befreiung, in diesem Sinne, wenn schon eine Religion, dann eine Weltreligion. Inzwischen wird aber das Attribut »Religion« dem Buddhaweg schon deshalb nicht mehr abgesprochen, weil ihm die Grundzüge, die nach heute verbreitetem Verständnis einer Religion zugesprochen werden, sich auch im Buddhismus verwirklicht finden.

Ausgangspunkt für Buddhalehre und Buddhaweg ist die umfassende Erfahrung von Unheil, ausgedrückt mit dem Begriff »Leiden«.[18] Entsprechend steht der Weg des Buddha im Dienste der Überwindung des Leidens. Auch wenn es schon hilfreich sein kann, die Gründe des Leidens zu kennen, so liegt doch der Hauptakzent auf der am Buddha, dem Erleuchteten, ablesbaren Überwindung des Leidens. Wenn diese Frohbotschaft von der Leidensüberwindung gilt, muß es aber auch Wege zur Erlangung dieses Zieles geben. In den vier genannten Edlen Wahrheiten – Erfahrung des Leidens, Begründung des Leidens, Überwindung des Leidens, Wege zur Leidüberwindung – findet die ganze Lehre des Buddha ihre Zusammenfassung.

Mit dieser Lehre entfernt sich der Buddha einmal vom Ritual des Hinduismus seiner Zeit, von vedischem Opferverständnis und vedischer Theologie. Sodann durchbricht er die religiös begründete gesellschaftliche Hierarchie der Kastenordnung. In gewissem Sinne wirft der Buddha den Menschen auf sich selbst zurück. Im achtfachen Weg führt er ihn über das sittliche Leben in den Bereich radikaler Innerlichkeit und Wahrnehmung seiner selbst, aus der dann ein neuer freier Umgang mit den Dingen der Welt wie mit den Menschen erwächst.

Die unterschiedlichen Schulen des Buddhismus haben die neue Situation mit unterschiedlichen Worten umschrieben. Dazu gehören – dem bekanntesten Titel des Erleuchteten, Buddha, entsprechend – die Erleuchtung, sodann Nirvâna als Ausdruck radikaler Befreiung und Freiheit – einer Freiheit, die freilich vorrangig als Freiheit-von zu verstehen ist. Zenbuddhistisch ist die Rede vom reinen Verkosten – jap. *satori* –, aber auch von Wesensschau (jap. *kenshô*), von der Erlangung der Buddhanatur. Die verschiedenen Worte sind je auf ihre Weise Versuche, das Unaussprechliche dennoch sprachlich einzufangen.[19] Allerdings dürfen die um der Sache willen überaus negativen Ausdrücke nicht dahingehend mißverstanden werden, daß in ihnen ein Widerhall von Weltpessimismus und Weltverneinung gesehen wird. Sie sind vielmehr Ausdruck einer eminent positiven Erfahrung.

Für Abendländer liegt die Attraktion des buddhistischen Weges wesentlich in der »gott-losen« Sprache, in der bei aller Verneinung starken Betonung des Individuums, an dem sich – allen ontologischen Negationen zum Trotz – sprachlich gleichsam »subjektlos« die Befreiung vollzieht, schließ-

lich in einer anscheinend emanzipativ erwachsenden neuen Moral. Denn nicht zuletzt aus dem Dialog mit Christen ist der zunächst eher gnostisch wirkende Grundzug der buddhistischen Erfahrung inzwischen durch einen gleichermaßen wichtigen agapeischen Grundzug ergänzt worden. In diesem Sinne gehören Weisheit (skt. *prajñā*) und Mitleiden (skt. *karunā*) zusammen.[20]

Freilich muß an dieser Stelle sowohl nach der Entsprechung des abendländisch als personal verstandenen Menschseins wie nach dem Verhältnis von persönlichem Gott und dem im Buddhismus erfahrenen unsagbaren Geheimnis weitergefragt werden. Gerade wenn Personalität im abendländisch-christlichen Verständnis sowohl von Gott wie vom Menschen ausgesagt wird, will das Verständnis genau bedacht sein. So macht es z. B. einen gewaltigen Unterschied, ob der Personbegriff vom Menschen auf Gott in Analogie übertragen wird oder umgekehrt von Gott auf den Menschen hin. Macht schon das eine große Schwierigkeit, so wird diese nicht geringer, wenn das Christentum von drei Personen in Gott redet, die aber im Rückgriff auf philosophische Terminologien in Relationen, nicht jedoch in dreifacher Substanz ausgesagt werden können.[21]

Ist christlicherseits schon vom dreifaltigen Gott her das Heil des Menschen Heil in Gemeinschaft, so steht der Buddhismus mit seiner extrem ausgebildeten Sprachverweigerung vor dem großen Problem, den im abendländisch-christlichen Denken so bedeutsamen Gedanken der *communio* nachzuvollziehen. Die Frage ist umso brennender, als auch die ökologischen Konsequenzen aus dem Leben in Verantwortung für Mit- und Umwelt heute nicht mehr unbedacht bleiben können. Die Antwort auf die Unheilssituation von Welt und Natur ist jedenfalls buddhistischerseits noch nicht sehr deutlich artikuliert und kann auch nicht in reiner Passivität bestehen.

9. Neureligiöse Bewegungen

Der Verlust eines umfassenden Horizonts, der in der Nietzscheschen Geschichte vom tollen Menschen in der Tötung Gottes weggewischt erscheint, tilgt nicht den Blick für die vielfältigen Erscheinungsformen des Unheilen in der Welt; eher verschärft er den Blick noch. Es nimmt denn auch nicht wunder, daß die Religion in ihrer vielfältigen therapeutischen Funktion erneut in Erscheinung tritt. Schien das Absterben der Religion jahrzehntelang im westlichen Denken vorprogammiert, so beweisen die verschiedensten Länder und Kulturen inzwischen das Gegenteil.

Im Abendland kam es seit den 70-er Jahren zur Verbreitung der sogenannten Jugendreligionen, die seither in einer Vielzahl neureligiöser Bewegungen, vor allem aber in einem fast unübersehbaren Geflecht religiöser

Synkretismen ihren Fortgang nehmen.[22] Ohne hier die heute in reicher Zahl vorliegenden Analysen zu vermehren, sei doch angemerkt, daß alle diese verschiedenen Gruppierungen und Programme auf vorhandene Notsituationen, Bedürfnisse und Anfragen antworten und darin zumindest einem wie auch immer beschränkten Heilsbedürfnis heutiger Zeitgenossen entsprechen. Solche Bedürfnisse können die Lösung der Sinnfrage oder der Ruf nach wahrhafter Orientierung sein, das Verlangen nach Geborgenheit, Angenommenwerden und Gemeinschaft, die Sicherung der Gesundheit wie überhaupt das Bedürfnis der Sicherheit, Sicherheit der eigenen Leistung, Sicherheit der Zukunft, Klarheit über das Jenseits, damit verbunden Neugier und Wissensdurst, Wissen um das Innen, das »Esoterische«, um die verborgenen Kräfte des Guten und des Bösen, der Natur und des Kosmischen, um den Grund der Macht, damit neue Verankerungen in dieser Welt genauso wie der heftige Protest gegen diese Welt, ihre Strukturen, die Tradition, die alten Regeln und Religionen. Entsprechend haben vielfältige Gruppierungen und Angebote Konjunktur, asiatische Religionen und fundamentalistische Gruppen, Natur- und Alternativgruppen, Theraphie- und Heilergruppen, Psychokulte, Okkultismus und Spiritismus, Esoterik und Ekstase, Neuoffenbarungs- und apokalyptische Gruppen. Entscheidend ist, daß sich die neuen, aktuellen Heilsverheißungen mit *Gruppen* verbinden, freilich dann in der Regel nicht mit anonymen Großgruppen, sondern mit überschaubaren, häufig heute nicht einmal mehr registrierten, oft auch kurzlebigen Gemeinschaften.

Bei genauerer Betrachtung geht es in dieser Vielfalt von Gruppierungen zumeist um *ad hoc*-Nöte in eindeutiger Diesseitsorientierung. Es gehört zu den Schwächen der christlichen Verkündigung, daß diese zu lange eine lehrhaft-theoretische und dabei zugleich auf das Jenseits orientierte war. Dabei ging der Blick für den Zusammenhang, der zwischen christlicher Lebenspraxis und Diakonie besteht, immer mehr verloren. Zwar hat das Christentum eine Vielzahl von Praktiken entwickelt, die um des Heiles willen – *»propter nostram salutem«* – der Erziehung, der Versorgung, der Heilung, kurz: der Sorge für den Menschen auf deren Weg zum endgültigen Heil dienten, doch was im Leben Jesu wegweisend wurde, war es im alltäglichen Verständnis der Menschen nicht mehr in hinreichender Weise.

10. »Glück und Segen«

Rund um die Welt wünschen sich die Menschen zu den unterschiedlichsten Gelegenheiten »Glück und Segen«. In den Neujahrstagen schmückt das Zeichen für »Glück« fast im ganzen Fernen Osten, zumal in China, die Hauswände. »Glück und Segen« ist auch bei uns ein Festtagswunsch, der

in gleicher Weise zu Geburtstagen wie zu den jahreszeitlichen oder auch kirchenzeitlichen Festen ausgetauscht wird.

Der Rundblick durch verschiedene Religionen der Welt beweist, (1) daß Menschen sich auf vielfältige Weise in Situationen wissen, die ungut sind und besser ersetzt wären durch solche, in denen Menschen sich wohlfühlen und es ihnen gut geht, (2) daß die Menschen im Grunde überzeugt sind oder doch davon träumen, daß es ihnen gutgehen könnte, (3) daß praktisch alle Menschen auf die eine oder andere Weise versuchen, ihr Glück zu wirken, (4) daß die Grundbotschaft der Religionen wesentlich darin besteht, einerseits den Menschen zur Umkehr, zur Bekehrung, zu einem »neuen Denken« (griech. *metanoia*) und so immer wieder zu einem neuen Ansatz zu motivieren, andererseits aber das volle Gut, das Heil, die Erfüllung und Vollendung nicht von sich selbst, sondern von einem »Anderen«, »Unaussprechlichen« – wir Christen sprechen mit Juden, Muslimen und anderen von »Gott« – zu erwarten.

In diesen sehr weiten Erwartungshorizont hinein hat das Christentum seine eigene Botschaft vom Heil nicht nur immer neu zu formulieren, sondern auch zu leben. Was es in diesem Rahmen nicht nur für die glaubenden Christen selbst, sondern für die Menschheit und die Menschheitsgeschichte ausmacht, daß Christen glauben, daß Gott sich selbst in einem Menschen – Jesus von Nazaret – *personal* als das Heil schlechthin kundgetan hat, muß jede Zeit neu zu verstehen suchen. Christen haben jedenfalls eine Antwort auf die Frage nach dem universalen Heilsbringer bereit, deren sie sich vor den Menschen nicht schämen sollten (vgl. Mt 10,32 f.).

Anmerkungen

1 Vgl. dazu den Schwerpunktartikel »Heil/Heilsweg«, in: H. Waldenfels (Hrsg.), Lexikon der Religionen (= LRel). Freiburg ^{2}1988, S. 243–255; weniger detailliert auch Art. »Heil«, in: LThK^{3} IV, Sp. 1259–1264.

2 Vgl. dazu den Literaturbericht von P. Schmidt-Leukel, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen, in: ThRv 89 (1989), S. 353–370; H. 1 der MThZ 41 (1990); zum Gesamtkomplex auch H. Waldenfels, Die Spannungen ehrlich aushalten. Christliche Identität im Pluralismus der Religionen, in: *Herder-Korrespondenz* 47 (1993), S. 30–34.

3 Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Die Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen nach katholischem Glaubensverständnis, in: W. Kerber (Hrsg.), Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? München 1995, S. 217–240, auch die Diskussion, S. 241–266.

4 Vgl. zur Einführung Art. »Heil I« (H. Waldenfels), in: LRel, a. a. O., S. 243 ff.

5 Vgl. dazu H. Waldenfels, Die Heilsbedeutung, a. a. O., S. 229–233; sodann M. Seckler, Die schiefen Wände des Lehrhauses. Freiburg 1988, S. 40–49; Ders., Theosoterik – eine Option und ihre Dimensionen, in: ThRv 172 (1992), S. 257–284.

6 Vgl. zur Kontroverse um das Papstwort zum »atheistischen Buddhismus« in Sri Lanka H. Waldenfels, Der Papst und die Buddhisten, in: *Katholische Missionen* 114 (1995), S. 81–84.

7 Vgl. Art. »Glück, Glückseligkeit« (J. Ritter/O.H. Pesch/R. Spaemann), in: HWP III, S. 679–707.
8 So G. Greshake, Gottes Heil – Glück des Menschen. Freiburg 1983, S. 160.
9 Vgl. J.B. Metz u.a., Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994, S. 82–88; dazu H. Waldenfels, Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund. Leipzig 1995, S. 88–91.
10 Vgl. H. Kochanek (Hrsg.), Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben. Freiburg 1992.
11 Vgl. dazu Art. »Heilsweg« (H. Bürkle/M. Seckler), in: LThK³ IV, Sp. 1352–1355; dort das nächste Zitat, Sp. 1354.
12 Ein Beispiel bietet V.J. Berkenbrock, Die Erfahrung der Orixás. Eine Studie über die religiöse Erfahrung im Candomblé. Bonn 1995.
13 Vgl. zum Judentum Art. »Heil V.« (W. Breuning), in: LRel, a.a.O., S. 251f.; Art. »Heil III.« (J. Gnilka), in: LThK³ IV, Sp. 1260.
14 Vgl. zum gesamten Komplex Art. »Opfer« (A. Quack/H.-J. Fabry/A. Häußling/A. Thannippara), in: LRel, ebd., S. 480–490, zum vorbiblischen und jüdischen Verständnis ebd.; mit Lit. Art. »Opfer II/III.« (H.-J. Fabry), ebd., S. 482–487.
15 Vgl. Art. »Gesetz II/III.« (F.-L. Hossfeld/J. Maier), in: LThK³ IV, Sp. 580–584; Art. »Dekalog« (F.-L. Hossfeld), in: LRel, ebd., S. 121f.
16 Vgl. zum islamischen Heilsverständnis Art. »Heil/Heilsweg VII.« (P. Antes), in: LRel, ebd., S. 255; zur Erlösungsfrage H. Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz. Düsseldorf 1989, S. 55–71; Ders., Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen. Düsseldorf 1993, S. 92–122 (dieses Kap. auch in M. von Brück/J. Werbick (Hrsg.), Der einzige Weg zum Heil?, Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143). Freiburg 1993, S. 107–143); dazu H. Waldenfels, Die Heilsbedeutung, a.a.O., S. 236f.
17 Vgl. dazu Art. »Heil III.« (M. von Brück), in: LRel, ebd., S. 248ff.; Ders., Heil und Heilswege im Hinduismus und Buddhismus – eine Herausforderung für christliches Erlösungsverständnis, in: Ders./J.Werbick, a.a.O., S. 62–106; H. Waldenfels, Faszination des Buddhismus. Mainz 1982, S. 56–73.
18 Vgl. für eine kurze Hinführung H. Waldenfels, Begegnung der Religionen. Bonn 1990, S. 147–155.
19 Vgl. dazu H. Waldenfels, Sprechsituationen: Leid – Ver-nicht-ung – Geheimnis. Zum buddhistischen und christlichen Sprechverhalten: Ders./Th. Immoos (Hrsg.), Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. FS H. Dumoulin. Mainz 1985, S. 289–312.
20 Vgl. H. Waldenfels, Begegnung der Religionen, a.a.O., S. 167–184.
21 Zur Gottesfrage im Buddhismus vgl. H. Waldenfels, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Freiburg ³1980, S. 105–121, 176–196; Ders., Faszination des Buddhismus, a.a.O., S. 42–55; Ders., Gott zwischen Christentum und Buddhismus, in: M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Und dennoch ist von Gott zu reden. FS H. Vorgrimler. Freiburg 1994, S. 229–245.
22 Vgl. H. Waldenfels, Begegnung der Religionen, a.a.O., S. 250–266; auch H. Gasper u.a. (Hrsg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Freiburg ⁵1994.

Horst Bürkle · München

Das Absolute im Abseits

Zu einer ›Regelwidrigkeit‹ pluralistischer Religionstheologien

1. Theologie – Spiegel der Zeit?

Daß sich in der Theologie immer auch die jeweilige Epoche mit ihren geistigen Bewegungen und bestimmenden Erfahrungen widerspiegelt, gehört zu den Bedingungen, unter denen sie steht und arbeitet. Das unterscheidet sie nach katholischem Verständnis grundsätzlich von dem *depositum fidei*, dem der Kirche als ganzer anvertrauten Glaubensgut. Ihm hat sie deutend und darlegend und eben darin ›zeitnah‹ zu dienen. Hier liegt das Spannungsfeld, in dem sie sich bewegt. Hier finden sich Gewinn und Verlust für sie nahe beieinander. Auf die beherrschenden ›Stimmen der Zeit‹ einzugehen, heißt nicht, sie sich auch zu eigen zu machen.

Wer ein halbes Jahrhundert ›Theologie unterwegs‹ in ihren jeweiligen aktuellen Neuorientierungen, mit ihren Verwerfungen der Meinungen von gestern und ihren alsbald selbst wieder überholten Neusetzungen miterlebt hat, wird etwas gelassener im Blick auf theologische Postulate des nunmehr ›Gültigen‹. Wie sehr sind sie doch alle Kinder ihrer jeweiligen Zeit, gerade auch dann, wenn sie wider Erwarten nachträglich noch eine »Wende« vollzogen haben!

Noch klingt Karl Barths radikales Nein in den Ohren zu allen Versuchen, dem Menschen auf der Suche nach Gott gerecht zu werden: Religion als höchster Ausdruck des Unglaubens und der menschlichen Selbstbehauptung gegen Gott. Anders lautete dann das Bekenntnis des späten Barth, der in lebenslanger Arbeit an seiner Kirchlichen Dogmatik auch auf die Stimmen der Väter zu hören gelernt hatte. Ein letzter Vorbehalt blieb für ihn nach eigener Aussage, der ihn vom katholischen Glaubensverständnis trennte: jene »analogia entis«, der er seine »analogia fidei« entge-

Horst Bürkle, *Jahrgang 1925, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Bonn, Tübingen, Köln und New York; Promotion 1957, Habilitation 1964. 1965–68 Gastdozent an der Universität Kampala/Uganda. 1968–91 Ordinarius für Religions- und Missionswissenschaft an der Universität München. 1987 konvertierte er zum Katholischen Glauben.*

genhalten zu müssen meinte. Dabei hatte ihm Hans Urs von Balthasar nach jahrelangem fruchtbarem Dialog die Gegenstandsloskeit dieser Unterscheidung bereits nachgewiesen.

Aber das starke Veto der frühen dialektischen Theologie gegen alles Religiöse auf Seiten des Menschen wirkte nachhaltiger und langfristiger. Es fand auf protestantischer Seite die Theologie weitgehend unvorbereitet und dialogunfähig angesichts der neuen Situation in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts. Die außerchristlichen Religionen kamen in so bisher nicht gekannter Weise in das Blickfeld. Die vorangegangene theologische Verdrängung des ›homo religiosus‹ forderte ihren Tribut.

Der Mensch, dem »das Verlangen nach Gott ... ins Herz geschrieben« ist und der auch auf den vor- und außerchristlichen Wegen »auf der Suche nach Gott« ist (Katechismus der Katholischen Kirche, 31), ließ sich auch theologisch nicht verleugnen. Wo diese seine Bestimmung nicht wie im Dekret über die nichtchristlichen Religionen des Zweiten Vatikanums theologisch in den ihr entsprechenden Bezug zur geoffenbarten christlichen Wahrheit gesetzt wurde, zeichneten sich zwei Tendenzen ab:

Die Verdünnung des Dialogs auf die sozialethischen und gesellschaftspolitischen Themen einerseits (»Friede, Freiheit, Gerechtigkeit«) sowie andererseits die Forderung nach der gemeinsamen Formel für alle Religionen (»pluralistische Religionstheologie«[1]).

Beide Tendenzen spiegeln die Zeitsituation wieder und lassen sie zur maßstäblichen Vorgabe für das werden, was theologisch noch ausgesagt werden kann und darf. Beide setzen sie mit einem gehörigen Schuß idealistischer Verallgemeinerung durch das Postulat eines schon »Gemeinsamen« ein: Dem Postulat eines gemeinsamen »Weltethos« (H. Küng) als Grundlage interreligiöser Gemeinsamkeit entspricht auf Seiten der religiösen »Pluralisten« das Konstrukt eines allen Religionen gemeinsamen »Absoluten«.

Das Charakteristische einer Religion wird damit zu einer relativen Erscheinungsform eines ihr übergeordneten, aber nicht näher bestimmbaren »Absoluten«. Die Frage nach der Wahrheit und ihrer verbindlichen Gültigkeit ist damit eliminiert. Sie wird ›exklusiv‹ beantwortet hinsichtlich des Wahrheitsanspruches in den Religionen: Was sie unterscheidet, worin sie ihr jeweils eigenes Zentrum und den sie bestimmenden Grund haben, wird ausschließlich zu einer Frage geschichtlicher, ethnischer und kultureller Einflüsse und Umstände. Am ›ausschließlichen‹ Maßstab eines solchen »Absoluten« gemessen, sind sie alle nur relative Erscheinungs- und Ausdrucksweisen desselben.

Diese »pluralistische« Sicht mannigfacher, gleich*gültig* nebeneinander stehender Manifestationsweisen eines in ihnen sich verbergenden Absoluten kommt in verschiedener Hinsicht dem Religionsverständnis des autonomen Menschen der Gegenwart entgegen. Sie kann auf Zustimmung

rechnen, wo die lebendige und gelebte Gottesbeziehung längst unterbrochen ist und nach Bestätigung im Unverbindlichen sucht. An die Stelle des Glaubensvollzuges und der darin sich bestätigenden Gewißheit seiner Gültigkeit tritt die Kritik an den nun bedeutungslos und leer gewordenen Gestaltungen dieses Glaubens.

Zu den Gründen, warum die Wohnungen verlassen wurden, in denen der Glaube zu Hause war und der Mensch sich geborgen wußte, zählt nicht zuletzt dieser: ein Glaube der »billig« gewordenen Gnade (D. Bonhoeffer)[2], der sich die Verheißungen des Evangeliums nicht mehr zumuten läßt. Es ist in der Metapher des Evangeliums das Salz, das seinen Geschmack eingebüßt hat und entbehrlich geworden ist. Wo die Kierckegaard'sche Grunderfahrung der Furcht und des Zitterns in der lebendigen Gotteserfahrung keine Rolle mehr spielt, erübrigt sich auch die Zusage des »Fürchtet euch nicht« der Christusbotschaft.

Eine pluralistische Religionstheologie vermag das Wesensmerkmal der Religion schlechthin nicht mehr zu erfassen: jenes »fascinans« und »tremendum« (R. Otto), das den Menschen wie nichts anderes in dieser Welt in einer unüberbietbaren Weise und zutiefst ergreift. Nichts ist diesem Menschen fremder als der Gedanke, es gäbe für ihn daneben und darüberhinaus auch noch andere religiöse Erscheinungsformen eines davon zu unterscheidenden ›Absoluten‹.

Erst die künstliche und religionsfremde Abkoppelung dieses Absoluten von der Gestalt der Offenbarung macht es möglich, den religiösen Pluralismus theologisch zu legitimieren. Hier erst beginnen die Möglichkeiten, wahlweise und selektiv nach eigenen Vorstellungen und Neigungen sich ›religiös‹ zu verhalten. Eben dies kommt dem Selbstverständnis des sich autonom auch auf dem Gebiet der Religion verhaltenden Menschen entgegen. Erst wenn die Wahrheitsfrage abgekoppelt ist von ihrer Beantwortung in den vielfältigen Erscheinungsweisen der Religionen, kann er sich ihnen gegenüber beliebig verhalten.

Es braucht nicht zu überraschen, daß für viele, die im christlichen Glauben heimatlos geworden sind, Religion erst wieder in fremder Gestalt ihre Faszination ausübt. Wer von der Kraft der Liebe, die in der Erniedrigung des Sohnes von Gott ausgeht, nichts mehr wahrzunehmen vermag, für den mag im hinduistisch begründeten Gewaltverzicht Gandhis eine neue religöse Faszination liegen. Wer sich mit seinem autonomen Selbst zur Sinnfindung nur noch auf den innergesellschaftlichen Diskurs unter einem geschlossenen Himmel eingelassen hatte, dem muß die Teilnahme an den Übungen eines buddhistischen Zen-Klosters als die nie geahnte große Befreiung vorkommen.

Zum zeitgeschichtlichen Kontext für eine bereitwillige Akzeptanz pluralistischer Theologien gehört ferner die Umkehrung des Verhältnisses von

Religionen und Kulturen. Die These E. Troeltschs, wonach die einzelnen Religionen und ihre ethischen Prinzipien letztlich das Ergebnis der verschiedenen ethnischen und kulturellen Eigenheiten der Völker sind, feiert im Zeichen interkultureller Begegnungen und eines weltweiten gegenseitigen Kennenlernens noch einmal fröhliche Urstände. Für Troeltsch reduzierte sich die Frage nach der christlichen Wahrheit auf den Erweis ihrer Wirkungsgeschichte in Gestalt einer überlegenen europäischen Zivilisation.

Nimmt man das Troeltsch'sche Fortschrittspathos seines überlegenen Zivilisationsbewußtseins einmal heraus, so bewegt sich das heute populäre Konzept eines »Weltethos« (H. Küng) theologisch auf der gleichen Ebene. Es ist sozusagen das pluralistische Diskursmodell gegenüber dem eurozentrischen Denken E. Troeltschs. Die Religionen in ihren jeweiligen Kulturen leisten ihre Beiträge zu einer an einem gemeinsamen Weltethos orientierten Menschheit. Die religiösen Voraussetzungen, denen sich dieses Weltethos verdankt, werden dabei beliebig. Der Zusammenhang dieses Ethos der Würde der Person, der freien Selbstbestimmung und der allgemeinen Menschenrechte mit seinem Stiftungsereignis, der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, löst sich auf in ein interkulturelles und religiös plurales Beteiligungsmodell.

Auf Seiten pluralistischer theologischer Entwürfe wird dabei ein lichtes, geradezu idealistisches Fortschrittspanorama einer sich in ihren Wunschvorstellungen bestätigenden und selbstverwirklichenden Menschheit einem dunklen Bild Unfrieden stiftender, konkurrierender Religionen gegenübergestellt.

Auch die außerchristlichen Religionen lassen sich nicht in dieser Weise zu bloßen Motivationen für ethische Maximen umdeuten. Auch für sie ist die Lebensführung des Einzelnen, sind die Ordnungen und die gültigen Normen ihrer Gemeinschaften der Ausdruck ihrer religiösen Bindungen und nicht etwa umgekehrt diese eine nachträgliche, womöglich austauschbare entbehrliche Legitimierung eines immer schon gültigen Ethos. Sie wissen in unterschiedlicher Weise um dessen notwendige Voraussetzungen, denen sie in der Ausübung ihrer Religion entsprechen und Ausdruck geben.

In den Religionen kommt vielmehr die Heilsbedürftigkeit des Menschen und seiner Gemeinschaftsbezüge in nicht zu übersehender Weise zum Ausdruck. In der hinduistischen Deutung der *māyā*-bedingten irregeführten menschlichen Existenz und in den Wegen, die aus dieser unheilvollen Situation hinausführen sollen, liegt keine Idealisierung der menschlichen Situation, sondern die realistische Einsicht in ihre Heilsbedürftigkeit. Der Pilger, der sich in Tibet weite Stecken unter größten Entbehrungen und körperlichen Strapazen auf seinen Knien dem Heiligtum nähert, bezeugt auf seine Weise die nüchterne Wirklichkeit einer nachlapsarischen, adami-

tischen Menschheitssituation. Vor einer konzertierten interkulturellen Aktion »Weltethos« liegen die Wege der Menschen in ihren Religionen. In ihnen bezeugen sie, wie es um den Menschen und seine Heilsbedürftigkeit bestellt ist. Diese Wege sind jeweils eine bestimmte, sie sind konkrete, gelebte Religion. Sie lassen sich auch nicht umgehen durch den Verweis auf ein abstraktes »Absolutes«, das solche Wege austauschbar oder gar überflüssig machen würde.

2. Die Antwort der Religionen

Die pluralistische Theologie der Religionen verweist auf ein Absolutes, demgegenüber die einzelnen Religionen sich als relative, kulturbedingte und sich ergänzende Annäherungsversuche zu verstehen haben.

Die Antwort auch der nichtchristlichen Religionen auf diese Sicht aber lautet anders. Sie verstehen sich keineswegs als kulturraum-spezifische geschlossene Systeme, die sich mit anderen ihresgleichen in die Vorfelder eines darüber hinausliegenden gemeinsamen Absoluten zu teilen hätten.

Den Versuch, sie im Vergleich zu einer weiterreichenden gemeinsamen Bezugsgröße (»Absolutheit«) relativierend in Beziehung zu setzen, würden sie unter Verweis auf das eigene, uneingeschränkt und unbedingt Gültige ihres Heilsverständnisses zurückweisen. Sie wären nicht Religion im Sinne unseres Begriffs, würden sie sich in dieser Weise noch als ergänzungsbedürftig und als austauschbar verstehen. Wie das Ganze von Welt und Mensch in den Religionen in den Blick kommt und damit einer pluralistischen theologischen ›Relativitätstheorie‹ widerspricht, darauf sollen hier nur einzelne Beispiele hinweisen:

Der Hinduismus hat sehr früh eine Sicht entwickelt, in der die verschiedenen Richtungen und Schulen auf das ihnen zugrundeliegende Gemeinsame hin ausgelegt wurden. Aber die Deutung der verschiedenen Traditionen und Heilswege war eine eben so nur dem Hinduismus mögliche und spezifische. In der *Bhagavadgītā* hat sie ihren – fast kanonisch zu nennenden – Niederschlag gefunden. Die Vielfalt der theistischen Kulte, die atheistischen Systeme erleuchtenden Wissens, die asketischen Schulen und die in sich höchst verschiedenen yogischen und tantrischen Heilspraktiken, Wege des pflichtgemäßen Handelns und Wege nach innen der Handlungsverweigerung – für diese alle hat der Hinduismus eine gemeinsame Bestimmung im Sinne des für ihn gültigen »Absoluten« gefunden. Sie liegt in der für den Hinduismus bezeichnenden Verhältnisbestimmung des einen göttlichen absoluten Brahman zu seinen unendlich mannigfachen Manifestationsstufen in der Erscheinungswelt. Zu ihnen gehören auch die Götter im kosmischen Rythmus einer zyklischen Wiederkehr.

Für den modernen Hinduismus war es darum kein Problem, auch fremde Religionen und deren Stifter diesem Gesamtbild des eigenen religiösen Kosmos zu- und einzuordnen.

Der Anspruch der Letztgültigkeit eines Absoluten, der in den pluralistischen theologischen Entwürfen gegenüber den kulturspezifischen relativen Vorstellungen in den Religionen erhoben wird, muß dem Hindu gegenüber als ein anmaßender Importrationalismus erscheinen, der seiner eigenen religiösen Gesamtschau in keiner Weise gerecht wird. Das angesprochene »Absolute«, auf das hin er sich integral zu verstehen hätte, ist längst Teil seiner religiösen Gesamtschau.

Nicht anders verhält es sich mit dem Anspruch einer pluralistischen Theologie in Bezug auf die verschiedenen Richtungen des Buddhismus. Allein für den Buddhismus des »Kleinen Fahrzeuges« (*Hīnayāna*), um bei diesem Beispiel zu bleiben, ist es undenkbar, jenseits des Zieles, zu dem der achtfache Weg des Buddha führt, ein darüber noch hinausführendes »Absolutes« anzunehmen. Die Reden des Gautama Buddha sind eine einzige Absage an die Spekulationen der Brahmanen seiner Zeit über das Verhältnis von absolutem Brahman und relativen Seinszuständen (*Ātman*). Seine religiöse Reform war gerade in dieser Hinsicht eine Protestbewegung gegen den heillosen Streit um metaphysische Spekulationen. Darum verwies er auf den Weg ›nach innen‹ – den Weg, der nach seiner eigenen Erfahrung zur befreienden Erleuchtung auch für andere führen sollte. Für ihn liegt die *Nirvāṇa*-Erfahrung ›jenseits‹ aller Vorstellungen und religiösen Ausdrucks- und Erscheinungsweisen. Sie gilt als die nicht mehr überholbare, eben als die »absolute« Erfahrung des Wahnes »Ich bin«. Die Einladung westlicher pluralistischer Theologen, dieses Ziel selber noch einmal in das relativierende Vorfeld irgendeines »Absoluten« zurückzuversetzen, es als eine seiner möglichen ›Spielarten‹ zu betrachten, hat auch für den Angehörigen des Buddhismus keine Chance angenommen zu werden. Sie verkennt das Wesen auch des Buddhismus. Für ihn ist das Absolute identisch mit dem Ziel seiner Lehre.

Eine Ebene, die sich auf der Suche nach einer gemeinsamen religiösen Grunderfahrung oft anbietet, ist die der mystischen Frömmigkeit. Hier, wo an die Stelle der gedanklichen Vorstellungen und ihrer verbalen Äußerungen in Begriffen die innere Zwiesprache der Seele tritt, scheint die Nähe der Religionen zueinander am nächsten. In der kontemplativen Sprache ohne Worte scheint der Streit um Bekenntnisse und Heilswege beendet, scheinen die ›Absolutheitsansprüche‹ der Religionen aufgegeben zu sein. Bietet sich für das Postulat der pluralistischen Theologien nicht geradezu die Mystik als die entsprechende religiöse Ausdrucks- und Praxisform an? Der Versuch ist immer wieder gemacht worden. ›Mystiker aller Religionen vereinigt euch!‹ lautete der geheime Imperativ für alle Versuche, mit Hilfe

der Mystik eine Ökumene der Religionen zu befördern. Immer aber stellte sich heraus, daß die begehrte Formel für das »Absolute« in allen Religionen auch in ihren mystischen Schweigezonen nicht zu finden war. Als der Hindumönch Svāmī Vivekānanda 1893 auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago auf dieser Basis erstmalig zur Einheit der Religionen einlud, horchte die Welt auf. War hier nicht auf das Übergreifende, das »Absolute« in den Religionen im Sinne unserer heutigen »pluralistischen« Vordenker verwiesen worden?

Bei genauer Betrachtung jedoch war es eine bestimmte religiöse Erfahrung und Praxis, die hier in den Rang der Allgemeingültigkeit erhoben wurde. Es handelte sich um jene dem Hinduismus eigene letzte und tiefste Identitätserfahrung zwischen dem absoluten Sein (*brahman*) und dem indivuellen Sein des einzelnen (*ātman*). Wer diese Erleuchtung (*moksha*) an sich erfährt, wird nach hinduistischer Auffassung selber göttlich entsprechend der upanishadischen Identitätsformel *tat tvam asi* (Das bist du). Er bedarf keiner Gottesvorstellung mehr. Als Teil des Absoluten vermag er alle unterschiedlichen Ausdrucksformen und Erscheinungsweisen in den Religionen in das Vorfeld des Unerleuchtetseins zu verweisen. Sie mögen für die Vielen noch Stationen auf dem Wege sein. Wer aber Teilhaber des »Absoluten« geworden ist und damit ans Ziel gelangt ist, für den werden sie überflüssig.

Der Versuch Vivekānandas, seine eigene, spezifisch hinduistische Erfahrung des Absoluten in den Rang einer Botschaft für alle zu erheben, hat bis zu S. Radhakrishnan und anderen Denkern bis heute zahlreiche Nachfolger gefunden. Das namenlose »Absolute«, auf das hier verwiesen wird, entspricht einer dem östlichen Denken eigenen Denkweise. H. von Glasenapp hat sie als Religionen der ewigen Weltgesetze gekennzeichnet. Der Kosmos selber, das Allsein gilt als das Göttliche. Menschen und Götter sind wechselnde Manifestationsstufen in einer unendlichen Vielfalt anderer möglicher Erscheinungsformen. Im ewigen Fluß wiederkehrender Abläufe die anonyme Konstante eines verborgenen »Absoluten« wahrzunehmen, ja – sich in kontemplativer Innenschau als Teil desselben zu betrachten, wird zur Mitte aller Religion.

Im Grunde genommen bewegen sich die pluralistische Theologien mit ihrem Rekurs auf ein »Absolutes«, der von der kulturgeschichtlich relativen Gestalt einer Religion zu einem größeren Allgemeinen hinausführen soll, auf dieser, dem neueren Hinduismus eigenen Denkweise. Inwiefern jedoch gerade diese mit dem Offenbarungsverständnis des Christentums unvereinbar ist, bedarf einzelner schwerpunktartiger Aufweise.

3. Die Antwort des Christentums

Verkennen die pluralistischen Theologien mit ihrem relativierenden Anspruch einerseits den Charakter und das Selbstverständnis der nichtchristlichen Religionen, so wird dies andererseits im Blick auf das christliche Offenbarungsverständnis im Besonderen deutlich. Dabei ist es nicht zu übersehen, daß sich die eigentliche Auseinandersetzung auf die für den christlichen Glauben selbstverständliche und unabdingbare Gültigkeit der in Jesus Christus offenbarten Wahrheit richtet.

Die Tatsache, daß eine Relativierung dieser Wahrheit dem gesamten neutestamentlichen Zeugnis widerspricht, wird zum Anlaß genommen, dieses zeitgeschichtlich zu isolieren und zu relativieren. Auch hier bewegt sich die Argumentation auf einer ähnlichen Ebene wie bei dem Neuhinduisten S. Radhakrishnan. Was sich an der Gestalt Jesu solchem mystischen Deutungsversuch entzieht, wird jüdischen Charaktereigenschaften und einem noch nicht überwundenen Restbestand alttestamentlicher Frömmigkeit bei Jesus zugeschrieben. Darunter fallen alle sich auf das kommende Gottesreich beziehenden konreten Ansagen und radikalen Forderungen. Als überzeitlich und allgemein gültig an der Gestalt Jesu und seiner Botschaft dagegen wird angesehen, was dem hinduistischen Ideal eines erleuchteten Gurus in seiner kontemplativ zu erlangenden Innenschau integrierbar erscheint.[3] Die Geschichte des Christentums erscheint für Radhakrishnan als Geschichte des fortschreitenden Verrats an diesem ›mystischen‹ Jesus. Jüdischer Geist, griechische Denkweisen und römische Organisation überlagern den vermeintlich ursprünglich »östlichen« Mystiker Jesus.[4]

Der pluralistisch-theologische Umgang mit Person und Werk Jesu Christi erfolgt in vergleichbarer Weise. Auch hier wird, was sich nicht dem religionsübergreifenden Gemeinsamen fügt, den besonderen zeitgeschichtlichen Umständen zugeschrieben, denen der geschichtliche Jesus von Nazareth unterlag.

Als Beispiel für diese Art der Einebnung der zentralen Inhalte des Lebens und der Botschaft Jesu Christi, wie sie das Neue Testament bezeugt, in die geschichtlichen Umstände der damaligen Zeit, sei hier auf den Versuch P. F. Knitters verwiesen.[5] Er bedient sich, vergleichbar der Jesus-Deutung der neuhinduistischen Interpreten, einer historisierenden Ausgliederung. Der Charakter des Endgültigen, den dieses Offenbarungsereignis in der Geschichte der Menschheit darstellt, wird von ihm zeitbedingten Einflüssen, Strömungen und Erscheinungsweisen zugeschrieben.

Wie aber werden die »Pluralisten« mit der Tatsache fertig, daß gerade in dieser Letztgültigkeit und geschichtserfüllenden Sendung des Sohnes die zentrale Botschaft aller neutestamentlichen Zeugnisse gründet? Die Vielfältigkeit im Sinne der religiösen Erscheinungsweisen des Absoluten ist ja

nur um den Preis zu haben, daß dieser »Kairos« (P. Tillich) als das die Geschichte der Menschheit erfüllende Geschehen nicht stattgefunden hat. In den Zeugnissen des Neuen Testamentes jedoch sind auf dieses eine, einzigartige Geschehen alle anderen geschichtlich markanten Geschehnisse (»Kairoi«) der Menschheitsgeschichte in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezogen. Im Geheimnis der Inkarnation ist der Ewige zeitlich erschienen, ist das »Absolute« Gottes in einzigartiger und einmaliger Weise in »Relation« zur Menschheit getreten. Der Preis, der hier für die nachträgliche Relativierung dieser »Relation« zugunsten eines allgemeinen Absoluten zu entrichten ist, bedeutet nicht weniger als die Preisgabe des Wesens des Christentums.

Religionsphänomenologisch ist im Christentum manches vergleichbar und teilt bestimmte Erscheinungsformen auch in anderen Religionen. Im Blick auf den eschatologischen Charakter seiner Endgültigkeit und seiner bleibenden zentralen Bedeutung für die Menschheit und ihre bisherige Geschichte gibt es nichts Vergleichbares. Der von den »Pluralisten« so emphatisch abgelehnte Begriff des »Absolutheitsanspruches« ist eine nicht sehr brauchbare Umschreibung dieses Sachverhaltes. Den neutestamentlichen Schriften ist dieser Begriff unbekannt. Sie bezeugen, daß dieses Geheimnis der Inkarnation Gottes in der Person Jesu Christi kein davon unberührtes, noch zu unterscheidendes und abgelöstes, eben «absolutes« göttliches Sein oder Wesen mehr kennt. »Gott war in Christo« – dies eben schließt es aus, jenseits dieses das Wesen Gottes offenbarenden Geschehens noch eine davon unberührte, abgelöste göttliche Wirklichkeit zu postulieren.

Von einem »Anspruch« auf Absolutheit kann darum sachgemäß gar nicht die Rede sein. Der ›cantus firmus‹ aller neutestamentlichen Zeugnisse läßt sich nicht dadurch eliminieren, daß man ihn zu einer verhallten, heute unzeitgemäßen Melodie einer vergangenen jüdisch-apokalyptischen Geisteshaltung hinabstuft.

Gerade weil hier die Zeugen selber von dem Endgültigen des Geschehens erfaßt und überwältigt sind, fällt es keinem von ihnen ein, dessen Bekundung in den falschen und verfälschenden Rang eines eigenen »Anspruchs« gegenüber anderen zu erheben. Dem Wesen dieses Offenbarungsereignisses entspricht darum der Charakter des Zeugnisses. Zeuge (*martys*) aber ist, wer von sich weg verweist auf die von ihm zu bezeugende Wahrheit und Wirklichkeit.

In den Entwürfen pluralistischer Theologien liegt eine Erinnerung daran, daß die Wahrheit in Christus nur um den Preis ihrer Verfälschung sich menschlichem Anspruch übereignen läßt.

Gerade darin läge dann die deutlichste und wirksamste Widerlegung dieser pluralistischen Prämissen. Sie gehen davon aus, daß es christliche

Wahrheit als solche eben nur im Gewande des überheblichen menschlichen Anspruchs auf sie gibt. Zu ihrem Wesen jedoch gehört, daß sie sich selbst bezeugt durch den, der sich von ihr ergreifen läßt, um für sie transparent werden zu können.

Darum beruht das kritische Pathos der pluralistischen Theologien auf einem mangelnden Unterscheidungsvermögen. Es wird nicht mehr unterschieden zwischen dem Anspruch der göttlichen Wahrheit und der sie entstellenden Anspruchshaltung auf Seiten derer, die eigentlich zu Zeugen berufen sind.

Was der die Wahrheit Gottes offenbarende Gottessohn über sich und seine Sendung aussagt, kennzeichnet auch das Verhältnis von Wahrheit und Wahrheitsanspruch. »Wenn ich mich selbst bezeuge, so ist mein Zeugnis nicht gültig ... Der Vater selbst, der mich gesandt hat, hat über mich Zeugnis abgelegt« (Joh 5,31.37). Gerade darin aber liegt der Wahrheitscharakter dieses Zeugnisses als Gottesoffenbarung begründet. Im Mysterium der Menschwerdung Gottes im Sohn, in seinem Erscheinen und in seiner Gegenwart unter den Bedingungen dieser Zeit und Geschichte, wird Wahrheit kundgetan. Darum kann der Zugang zu ihr nicht vom Menschen in Anspruch genommen werden. Die Eröffnung dieses Zugangs und die Aufdeckung dieses Geheimnisses liegen in der Wahreit selbst begründet und bleiben Gabe Gottes. Sie liefert sich niemandem aus, der sie für sich in Anspruch nehmen könnte. Identisch wird sie allein mit dem dieses ewige Wort vom Vater vermittelnden Sohn. Darum vermag er, der als Zeuge in der Zeit gerade nicht sich selbst bezeugt, diese einzige Identität zu bekunden: »Ich bin ... die Wahrheit« (Joh 14,6).

Das Wort der Wahrheit, das er, verhüllt in der Ambivalenz der Geschichte, »bezeugt«, ist das Wort vor allem Anfang dieser Geschichte. Es ist der *logos en archä*, er selber (Joh 1,1).

Wer diese für das biblische Zeugnis und für das Bekenntnis der Kirche wesentlichen Zusammenhänge eliminiert, muß den Absolutheitsanspruch der Wahrheit dem Zeugen als einen unerträglichen moralischen Makel anlasten. Eben dieses aber geschieht in den Entwürfen der pluralistischen Theologen. Angesichts der Verdünnung, ja – des Verlustes der neutestamentlichen Ganzheit und Fülle der Christologie verengt sich die Perspektive auf die anthropologische Sicht. Übrig bleibt der Mensch Jesus von Nazareth. In der Reihe der religiösen Gestalten der Menschheit ist er einer derjenigen, in denen sich das Absolute manifestiert hat. Man darf ihm sogar den Vorzug der Wahl geben, so wie man besonderen Menschen seiner eigenen Wahl den Vorrang gibt. Aber das Einzigartige und Ausschließliche liegt dann nicht mehr in der geoffenbarten göttlichen Wahrheit selber begründet. Sie hat ihren Grund in meiner je eigenen, subjekiven Entscheidung für sie. Die Analogie für die pluralen Wahlmöglichkeiten in der Viel-

falt der Religionen sind für die pluralistischen Theologen darum die menschlichen Wahlverwandschaften. Durch sie bestimmt der einzelne, wer und was für ihn ›wahrheitsfähig‹ sein und durch seine Entscheidung als gültig und verpflichtend gelten kann. »Man kann sich ganz und gar und voller Treue seinem Mann/seiner Frau hingeben, obwohl man durchaus weiß, daß es andere Menschen auf dieser Welt gibt, die ebenso gut, intelligent und schön sind – ja selbst dann, wenn man solche Menschen kennenlernt und sich ihrer Freundschaft erfreut«.[6]

In den pluralistischen Entwürfen zur Theologie der Religionen begegnet uns der nachreligiöse autonome Mensch. Es ist nicht mehr der ›promotheische‹ Mensch, der sich in seiner mißverstandenen individuellen Freiheit Menschen und Gott »nach seinem Bilde« schafft. Aus ihm ist jetzt der Mensch als Gesellschaftswesen geworden. Die Götter seiner psychologischen Dispositionen sind zugleich Produkte der verschiedenen geschichtlich geprägten soziologischen und kulturspezifischen Milieus.

Wo aber die Wahrheit freimacht (Joh 8,32), kann kein Absolutes mehr im Abseits stehen bleiben. In ihrem Licht erst werden die Konturen der Gottesbilder und die religiösen Wegstrecken der Suche nach dieser Wahrheit erkennbar. Sie im künstlichen Spiegel eines Absoluten ins offene Spielfeld der Geschichte und in die subjektiven Wahlverwandtschaften zu entlassen, wird weder den Menschen in ihren Religionen noch den Zeugen der neuen Wirklichkeit in Christus gerecht.[7]

Anmerkungen

1 Der Sammelbegriff steht hier für die in den letzten Jahren zahlreich erschienenen Entwürfe zu diesemThema. Er ist geeignet, das ihnen zugrundeliegende gemeinsame Anliegen zusammenzufassen. Als solcher hat er sich in der inzwischen breit geführten Debatte um dieses Thema durchgesetzt. Inwieweit es sich bei diesen Entwürfen noch um »Theologie« im Wortsinne handelt, darf bezweifelt werden. Sie sind ihrer Art nach weit eher religionsphilosophische Spekulationen mit dem Anspruch, die konkreten Erscheinungsformen und das Selbstverständnis insbesondere des Christentums unter Bezug auf ein Allgemeines und Gemeinsames zu relativieren.

Auf die Initiatoren und Wortführer dieses Anliegens und die wichtigste Literatur, die diese Debatte ausgelöst und befördert hat, kann hier nur verwiesen werden: J. Hick, God has many names. Philadelphia 1980; W. C. Smith, Toward a world theology. London 1981; P. F. Knitter, No other name? A critical survey of Christian attitudes toward the world religions. New York 1985 (dt.: Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München 1988); J. Hick/P. F. Knitter (Hrsg.), The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions. Maryknoll/New York 1987; auf den breiten Strom der in den letzten Jahren zu diesen Themen erschienenen Literatur kann hier ebenfalls nur unter Beschränkung auf einzelne Stimmen verwiesen werden: M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ThQ 166 (1986), S. 165–184; J. Moltmann, Dient die ›pluralisti-

sche Theologie‹ dem Dialog der Weltreligionen, in: EvTh 49 (1989), S. 528–536; R. Bernhard, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie. Gütersloh 1990; H. Bürkle, Die Theologie der Religionen und die Christologie, in: MThZ 41 (1990), S. 3–19; P. Schmidt-Leukel, Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen, in: MThZ 41 (1990), S. 43–71; G. Essen, Die Wahrheit ins Spiel bringen ... Bemerkungen zur gegenwärtigen Diskussion um eine Theologie der Religionen, in: *Pastoralblatt* 5/1992, S. 130–140; U. Dehn, Paradigmenwechsel in der Theologie? Auseinandersetzung mit einer Kategorie aus ökumenischer Sicht, in: ZMR 77 (1993), S. 50–61; W. Schüßler, Das korpernikanische Prinzip und die Theologie der Religionen, in: ebd., S. 137–151; M. Delgado, Theologie angesichts religiöser Vielfalt in: ebd., S. 183–201.

Als auf einen Beitrag zur Sache möchte ich auf den im Herbst dieses Jahres erscheinenden Band verweisen: H. Bürkle, Der Mensch auf der Suche nach Gott – Die Antwort der Religionen. Paderborn 1996.

Die lehramtliche Orientierung in der ›on-going debate‹ gibt das römische Lehrschreiben »Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi«, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102). Bonn 1991.

2 »Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche ... Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung, verschleuderter Trost, verschleudertes Sakrament ... Gnade ohne Preis, ohne Kosten. Billige Gnade ist darum Leugnung des lebendigen Wortes Gottes, Leugnung der Menschwerdung des Wortes Gottes ... Billige Gnade ist die Gnade, die wir mit uns selbst haben« (Nachfolge. München ^{4}1952, S. 1/2).

3 »Während die messianische Auffassung vom Reiche Gottes der palästinensischen Überlieferung angehört, ist die mystische Auffassung die Entwicklung der indischen Idee«, in: Die Gemeinschaft des Geistes. Baden-Baden ^{2}1961, S. 186.

4 »Das intuitive Verstehen, die undogmatische Toleranz, des Betonen friedlicher Tugend und allgemeingültiger Ethik kennzeichnen Jesus als einen typischen Seher. Andererseits wird das westliche Christentum gekennzeichnet durch bestimmte Glaubensbekenntnisse und durch einen absoluten Dogmatismus mit seiner Intoleranz, seinem Ausschließlichkeitsanspruch ...«, in: Religion in Ost und West. Güterloh 1961, S. 22. Entsprechend gilt die »Christologie ... als symptomatisch für jenes neue religiöse Selbstgefühl ..., das ›zu sich selbst gekommen‹, christliche Mission als ›religiösen Imperialismus‹ ansehen zu müssen glaubt«: O. Wolff, Radhakrishnan. Göttingen 1962, S. 30.

5 So in: Ein Gott – viele Religionen, a. a. O., S. 119ff.

6 Ebd., S. 148.

7 »Es geschieht das Hineingeführtwerden ins Ganze der Wahrheit, in Wahrheit, die gar nicht in einem geschichtlichen Augenblick allein getragen werden könnte (vgl. Joh 16,12f.). Für den Christen bedeutet die Auslegung, die sich in Wort und Leben und Leiden und Auferstehen Christi vollzogen hat, die entscheidende Auslegungsinstanz, in der eine vorher nicht abzusehende Tiefe aufbricht. Weil es so ist, darum ist menschliches Zuhören auf die Botschaft des Glaubens kein passives Aufnehmen sonst unbekannter Information, sondern das Aufwecken unseres verschütteten Gedächtnisses und das Auftun der Kräfte des Verstehens, die in uns auf das Licht der Wahrheit warten«: J. Kard. Ratzinger, Freiheit und Wahrheit, in dieser Zeitschrift 24 (1995), S. 540.

Hans Urs von Balthasar †

Christus Alpha und Omega

Christus nennt sich in der geheimen Offenbarung »Alpha und Omega«, »der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende« aller Dinge (22,13). Die gleiche Aussage wird vom allmächtigen Gott gemacht (1,8; 21,6), aber Christus selbst vertritt diesen Gott in der gesamten Weltgeschichte, deren versiegelten Sinn er allein öffnet; der ganze Himmel singt ihm die gleichen Attribute zu wie dem Allmächtigen (5,12f.). So nennt er sich auch die »Arche«, den »Urgrund der Schöpfung Gottes« (3,14). Die Apokalypse wiederholt hiermit, was die paulinischen und johanneischen Hymnen aufs klarste ausgesagt haben.[1] Wichtig ist, daß sowohl Kol 1,14–20 (und Eph 1,3–10) wie Joh 1,1–18 nicht von einem überweltlichen Schöpfungsprinzip handeln, sondern von dem Begründer der Welt, der von Anbeginn auf seine Menschwerdung, ja auf seine Kreuzigung hinzielt: auf diesen hin ist »alles im Himmel und auf Erden geschaffen« und hat »in ihm seinen Bestand« (Kol 1,16f.); »nichts von allem Gewordenen« ist ohne ihn ins Dasein getreten, sosehr es ihm auch, dem Licht und Leben gegenüber, als Finsternis erscheinen mag (Joh 1,3–5).

Das verdeutlicht sich nach zwei Richtungen hin: einmal ist der die Welt von Anfang zu Ende Prägende Bild, Wort und Ausdruck Gottes (Hebr 1,3), damit Urbild alles Geschaffenen, das ihm entsprechend bildhaft und worthaft sein muß. Sodann wird der Prozeß vom Ursprung der Welt zu ihrem Ende als ein blutiges Drama erscheinen, als eine Schlacht, in die der Logos selbst mit blutgetränktem Gewand und scharfem Schwert ausziehend dargestellt wird (Apk 19,11–13; Eph 1,7; 2,13–18; Kol 1,20), ja in der er ausdrücklich stirbt (Apk 1,18 usf.). Einen höchst realistischen, finstern, gottverlassenen Tod, der ihm, der vom Ursprung her »Licht« und »Leben

Hans Urs von Balthasar †, *1905 in Luzern geboren, gestorben 1988 in Basel. Priester 1936. Autor zahlreicher Werke und Aufsätze, darunter seine Triologie »Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik«; Preisträger u. a. des »Premio Internazionale Paolo VI«. Er war Mitbegründer der internationalen »Communio« sowie Gründungsherausgeber der deutschen Ausgabe. Der hier wiedergegebene Aufsatz wurde bisher nicht veröffentlicht.*

der Menschen« ist (Joh 1,4), den Schlüssel für alle Tode und alle in diesem liegenden Finsternisse einhändigt: »ich *war* tot, und siehe, ich lebe in Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Totenwelt« (Apk 1,18); »der Tod hat keine Macht mehr über ihn, er lebt ein für alle Male für Gott« (Röm 6,10), vor dem er »mit seinem eigenen Blut ein für allemal hingetreten ist« (Hebr 9,12), damit alle übrigen Blutungen und Tode der Welt und ihrer Geschichte überholend.

Diese Aussagen heute in Erinnerung zu rufen ist nicht müßig. Sie mochten in dem kleinen, sechstausend Jahre umfassenden Weltbild der alten Welt plausibel erscheinen, wo die Ermordung Abels, das Opfer Abrahams, das makkabäische Martyrium überblickbar nah beieinander waren und es noch keine nachchristliche Geschichte gab. Aber diese Welt ist für uns ungeheuerlich auseinandergeborsten; wir sind in einem Weltraum verloren, worin man mit Vieltausenden von Lichtjahren rechnet, in einer Erdgeschichte mit vielen Millionen von Jahren, mit einem unabsehbar fernen Anfang des Menschen, dessen eigene Geschichte die unbeschreiblichen Grausamkeiten der Pflanzen- und Tierwelt auf der Ebene des Selbstbewußtseins wiederholt. Kann ein Gott über dieses Universum, das Nietzsche ein »wiederkäuendes Ungeheuer«, Reinhold Schneider eine »rotierende Hölle« nannte, wirklich das bestürzende »Sehr gut!« gesprochen haben? Das Fressen und Gefressenwerden, das die Grundbedingung für Leben, gar für »Evolution« ist, und das sich in der menschlichen Geschichte immerfort wiederholt: hat die Einsicht darein nicht in vielen Kulturen zu Recht den Wunsch, ja die Hoffnung auf eine Erlösung aus der Tragik dessen, was man Dasein und Leben nennt, erzeugt?

Man muß hier nochmals Reinhold Schneider anhören und verstehen, weshalb er die Gültigkeit der oben angeführten biblischen Texte auf eine ganz beschränkte historische Sphäre eingrenzt. »Mit der Frage des Gesetzeslehrers: ›Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu erlangen‹, ist die seelische Situation gekennzeichnet, auf der das Evangelium ruht ... Die gesamte christliche Kultur mit allen Ausstrahlungen wird von dem Ernst dieser Frage getragen. Ist sie aber nun dem Menschen wesentlich? Ist sie unabdingbar? Nein. Weder die Vorsokratiker noch die Stoiker haben sie aufgeworfen, unüberschaubare Völkerscharen gingen und gehen dahin, ohne an ihr zu leiden. Das Bild des Menschen und das Verlangen nach ewigem Leben lassen sich ebensowohl voneinander trennen wie der Mensch und der Glaube an ewigen Tod oder das Verlangen nach Erlöschen. Die durch die Herabkunft Christi beantwortete, ihm vorausgegangene Frage ist geschichtlich genau lokalisiert, also Stimme einer variablen, einer sehr besonderen Konstellation. Hieran scheitern an bestimmter Stelle Verkündigung und Mission. Was kann Christi Sieg über den Tod Menschen aus Völkern bedeuten, die sich in den Tod ergeben haben, nach Ewigkeit gar nicht ver-

langen? Die Osterbotschaft kann sie nicht erreichen.«[2] Christus wäre, so betrachtet, der Maßstab einer bestimmten Kultur – und zwar insbesondere dadurch, daß er die böse Grausamkeit der Existenz nicht flieht, sondern sie bis zu Ende an sich austoben läßt –, und Schneider beugt sich vor diesem »Haupt voll Blut und Wunden«, aber »Christus ist nicht der Ordner der Welt«[3], dieser muß eine Art Shiva, ein »Allzertrümmerer« sein. »Religion ist heroischer Widerspruch gegen die Erfahrungswelt.«[4] »Wer wird wirklich ruhig über die theologischen Auslegungen moderner Erkenntnis, des kosmischen Problems, dem des Lebens und der Geschichte?«[5]

Es mag immerhin in Erstaunen setzten, daß der gleiche Autor seit Anbeginn die Weltgeschichte und ihre dramatischen Höhepunkte stets im Zeichen der Dialektik der Macht gelesen hat: Macht, deren Notwendigkeit und Legitimität nie geleugnet wird und die sich doch genauso selbst widerlegt, wie jeder Lebenstrieb in der Natur sich selbst dem Untergang weiht. Warum in dieser tragischen Dialektik alles endlichen Daseins nicht »das Wasserzeichen des Kreuzes« in der Natur wie in der menschlichen Geschichte erblicken? Warum das Kreuz Christi, auf das hin sich die Geschichte der Welt von Anfang an bewegt, als das entzifferbare Mysterium anerkennen und trotzdem seine ganze Vorgeschichte als bloße »rotierende Hölle«[6] einer andern, widersinnigen Gottheit zuschreiben? Steht der anklagende Schrei Hiobs nicht – von Gott als gültig anerkannt – in der Bibel, die ja auch den erschreckenden Grundsatz kennt, daß es »ohne Blutvergießen keine Vergebung gibt« (Hebr 9,22)? Und wenn die Schrift ihn zunächst bloß alttestamentlich meint, warum sollte er nicht weltgeschichtlich gültig sein, warum sollte nicht aufgrund des zum Himmel schreienden Blutes Abels sein Mörder von Gott mit einem »Zeichen, damit niemand ihn töte« (Gen 4,15) besiegelt worden sein?

Ohne Zweifel erschließen sich uns heute die Abgründe der Natur anders als noch der Aufklärung, die in allem eine rosige Zweckmäßigkeit zu verhimmeln liebte. Wir erkennen die gleiche Zweckmäßigkeit als eine zuweilen fast höllische, und wenn den Alten die Greuel von Krieg, Vernichtung und Grausamkeit als etwas mit Gelassenheit Hinzunehmendes (Tukydides) und zu Porträtierendes (Tacitus) hinnahmen, so erschrecken wir heute doch allmählich vor dem sich durch unser Wissen und Können zur Gesamtvernichtung Ballenden und sinnen halbgläubig auf Abhilfe. Wenn aber Reinhold Schneider die beschränkte Gültigkeit christlicher Verkündigung dadurch zu beweisen meinte, daß zahlreiche Menschen und hochstilisierte Religionen einen Ausweg suchten aus dem, was sich innerweltlich als Leben ausgibt, wie sollten sie damit nicht im Recht sein, solange Leben und Tod in einer Art verknäuelt erscheinen, wie unser Kosmos es zeigt? Immerhin haben gerade diese Religionen das »Rad der Wiedergeburten« erfunden, aus dem man allerdings nur durch alle Mittel der Ver-

neinung die Flucht ergreifen kann. Denn dieses Leben hat von Anfang an den Tod in sich; es fortzeugen – pflanzlich, tierisch oder menschlich – heißt das Sterben perennieren, deshalb ist die Erfindung eines totlosen Nirvana formal nicht so weit entfernt von dem, was die Bibel als totloses Leben beschrieb: »Ich *war* tot, nun lebe ich ewig für Gott, und verwalte die Schlüssel des Todes und der Verlorenheit.«

Sicher stoßen wir hier an ein für uns unlösbares Rätsel: ist die Gestalt des Todes als grausame Vernichtung Folge oder Strafe für eine urzeitliche Schuld? Die Schrift scheint es zu bejahen; derjenige, der »die Schöpfung der Nichtigkeit (oder Vergeblichkeit) unterwarf« (Röm 8,20) ist »natürlich Gott« (H. Schlier[7]), wobei der Einwand nicht verfängt, daß die Natur dieser Grausamkeit längst vor der Sünde Adams unterlag. »Praeviso peccato?« Dann schon eher, da es um einen einzigen Weltplan von Alpha zu Omega geht: »praevisa cruce«. In diesem Fall würde die Rekapitulation, von der die Schrift im Blick auf Christus spricht, eine ganz anders belastete sein: alle diese tückischen Formen des Tötens, die die Natur ersinnt, um Leben eine Weile zu erhalten, bis dieses selbst wieder zum Dünger weiterer Evolution wird, alle diese durch Lust erzwungenen Formen der Fortzeugung von erneut dem Tod Geweihten, all die Kriege und Schlächtereien der Völker, um eine kurze Weile Macht zu genießen: alles wären nur die ohnmächtigen Ausläufer und Vorproben vom Alpha her, um im Omega eines totalen, aber freien und liebenden Todes den Durchbruch zu einem Leben zu gewinnen, das den Tod nicht mehr als Gegenüber hat, sondern als das »im Leben Verschlungene«, seines »Stachels Beraubte« (Jes 25,8 = 1 Kor 15,54f.).

Dabei ist es nicht so, daß der Weg vom Alpha zum Omega aus lauter tragischen Mißerfolgen dem besagten Durchbruch gegenüber bestünde. Nicht nur ist überall die endgültige »Hochzeit des Lammes« in den geschlechtlichen Vereinigungen vorgezeichnet, sondern auch das Mysterium der Eucharistie in einer letzten Bereitschaft des Lebendigen, sich (trotz all seiner notwendigen Abwehrwerkzeuge) zugunsten fremden Lebens verzehren zu lassen. Hans André hat dies in seinen tiefsinnigen Werken als den großen »Opfergang der Natur« geschildert[8], mit ebenbürtiger Kenntnis von Naturwissenschaft und Theologie. Für ihn sind alle Dinge »in Christus eingeborgen, in den Ein- und Heimwärtsweg ins Vaterhaus des Seins. Aber auch im Opfergang durch die Zeiten, aufgenommen in die Entborgenheit der Teilnahme an seiner Passion, ... nämlich im Empfangen der Wunde.« André sieht auch klar, daß die geschlechtliche Fruchtbarkeit, die immer nur Sterbliches gebiert, sich in Christus-Kirche in eine jungfräuliche Fruchtbarkeit zu ewigem Leben hin übersteigt.

Hier schließen nun unmittelbar die großen Entwürfe an, die im gesamten Opfergang der Welt vom Alpha zum Omega eine Gegenwart Christi –

nicht nur des göttlichen Logos, sondern seiner beginnenden Menschwerdung – zu entdecken versuchen, Entwürfe vor allem Maurice Blondels und Teilhard de Chardins (den K. Rahner zeitweise in seine Synthese einzubauen versuchte), deren subtile Konstruktionen wir hier im einzelnen nachzeichnen können. Über Teilhard mag es genügen zu sagen, daß für ihn der »kosmische Christus« (der für ihn nie ein anderer war als der historische Jesus des Evangeliums) »zugleich das Alpha und das Omega, der Ursprung und das Ende, der Grundstein und der Schlußstein des Gewölbes, die Fülle von allem und der Erfüller von allem« war, »der Abschließende, der allem seinen Bestand gibt«[9], der somit »nicht nur eine vage kommende Existenz ist, sondern gleichzeitig die Wirklichkeit und die schon aktuelle Ausstrahlung des geheimnisvollen Zentrums unserer Zentren«[10], das »Omega, zu dem hin alles konvergiert und von dem her alles ausstrahlt«.[11] Blondels »Panchristimus« ist zugleich philosophisch kühner (weil er exakter sein möchte) und fragmentarischer; die sehr komplexe Geschichte seines Versuchs, das Einheit gebende leibnizsche »vinculum substantiale« zwischen den Dingen mit der Funktion Christi im Kosmos zu identifizieren, sein Zögern und sein schließliches Ausweichen in das Problem des Bewußtseins Christi, läßt sich in der Studie von X. Tilliette, »Le Christ des Philosophes«, Bd. 2 nachlesen.[12] Dort werden auch die Verwandtschaft mit dem »Primogenitus« Schellings, dem johanneischen Logos Fichtes, dem Gottmenschen Hegels erwähnt. Was K. Rahner angeht, wäre hier sein für alle Menschen gültiges »übernatürliches Existenzial« und damit die transzendentale Ausrichtung der Menschheit auf die Menschwerdung Gottes im geschichtlichen Christus im einzelnen zu untersuchen.

Alle diese Versuche gehen von paulinisch-johanneischen Texten aus und sind damit von vornherein durch zweierlei bestimmt und begrenzt: einmal durch eine klare Unterscheidung zwischen innergöttlicher Zeugung des Sohnes und freier Erschaffung der Kreatur nach dem Urbild des Sohnes, sodann durch die Hinordnung des gesammten Kosmos (»Himmel und Erde«, »Mächte und Gewalten«, Materie, Pflanzen, Tiere, Menschen und ihre Geschichte) auf die von der Schöpfung her nicht absehbare, nicht postulierbare und doch alles final regulierende Menschwerdung Gottes in Christus. Wie sehr in dieser die ganze kosmische Schlacht zwischen Leben und Tod sich aufgipfelt, zeigt das Kreuz, in welchem das Nein der Welt in Gottes absolutes Ja (2 Kor 1,20) eingeborgen und überwunden wird, wodurch sich – einzig mögliche Theodizee – das ganze Ärgernis der Natur- und Menschheitsgeschichte in die »Torheit Gottes« hinein integriert findet, und »das Törichte Gottes sich als weiser erweist als die Menschen« (1 Kor 1,25), zum Verdruß aller philosophischen Pessimisten wie Optimisten. Reinhold Schneider kann recht behalten, wenn er Christentum kei-

nesfalls von der Tragödie getrennt sehen will; bloß darf man dabei nicht übersehen, daß der Evangelist Johannes Kreuz und Auferstehung als die eine untrennbare Herrlichkeit sieht, was der Tragödie am Kreuz auch in seinem Verlassenheitsschrei beweist: »Ich habe die Welt besiegt« (Joh 16,33).

Das Seltsame ist, daß trotz allen Rückblendungen von Omega her das Geheimnis dieses Sieges Gottes nicht ahnbar ist, auch nicht angenähert wird. So ist zum Beispiel die soziologische Theorie Girards vom »Sündenbock« keine Annäherung des Kreuzes. Indem die Gesellschaft ihr Unbehagen auf einen »sakralen« Sündenbock abwälzt, erleichtert sie sich psychologisch, muß aber den Prozeß genauso ständig von vorn beginnen wie nach dem Hebräerbrief die alttestamentlichen Opfer – weil letztlich unwirksam – immer neu dargebracht werden mußten. Christus ist kein Sündenbock, weil er in seiner Sendung vom Vater die Macht hat, selber die Sünde wirksam »ein für allemal« auf sich zu nehmen: sein Leiden ist freie Tat und nur deshalb siegreich, weil er Gottes Sohn ist. Alle in der Weltgeschichte erfundenen Zeichen und Symbole, Wege und Techniken der Erlösung mögen in eine Richtung weisen, aber es bedarf jeweils einer Umkehrung, wenn die Verlängerung dieser Richtung das Ziel Omega erreichen soll. »Keiner betrüge sich selbst. Wenn einer unter euch sich weise dünkt, so werde erst ein Tor, um weise zu werden« (1 Kor 3,18). Es gibt keine »Annäherungen« an Christus, das hat Teilhard immer klar gewußt.[13] Sein Kreuz, seine Auferstehung und die Einheit von beidem: seine Eucharistie sind analogielos.

Anmerkungen

1 Über die mutmaßlichen Vorstufen dieser Hymnen und ihrem erschließbaren Erstsinn braucht hier nicht gehandelt zu werden; maßgebend ist der vorliegende Text.

2 R. Schneider, *Winter in Wien* (1958), S. 98–99.

3 Ebd., S. 18.

4 R. Schneider, *Der Balkon* (1957), S. 170.

5 Ebd., S. 169; vgl. S. 84: »Das Weltgeheimnis des unerkennbaren Gottes, der wohl das Wort im Fleische an die Menschen richtete, aber ihnen nicht sein Geheimnis übergab und weder in der Natur noch in der Geschichte zu ergründen ist.« Schneider bekennt mehrfach sein Verlocktwerden durch Indien (*Verhüllter Tag*, 1954, S. 77, 83, 86), aber christliche Weisung hielt ihn zurück – trotz seiner Verehrung für den »Lebemeister« Schopenhauer.

6 *Winter in Wien*, S. 213.

7 *Römerbrief*, S. 260.

8 Vor allem: Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung. Salzburg 1957, und: Wunderbare Wirklichkeit. Majestät des Seins. Salzburg 1955.

9 Science et Christ (1921), in: Werke IX, S. 60.

10 Esquisse d'une dialectique de l'Esprit (1946) VII, S. 152.
11 L'Energie humaine (1937) VI, S. 183.
12 Paris [2]1981, S. 118–140.
13 Vgl. H. de Lubac, Teilhard posthume. Paris 1977, vor allem S. 59–75.

Leo Scheffczyk · München

Zur Absolutheit des Christentums

Die Formel von der »Absolutheit des Christentums« ist nicht auf dem Boden christlicher Theologie gewachsen. Daher kommt es, daß sie auf den ersten Blick hin christlichem Glaubensdenken nicht ganz angemessen und sogar sperrig erscheint[1]; denn trotz der dem Christen eigenen Überzeugung von der Vollkommenheit, dem Vollendeten und Endgültigen der Religion Jesu Christi verbindet er mit ihr die Momente der Unvollkommenheit ihrer äußeren Gestalt, des inneren Wachsens und Werdens wie der endzeitlichen Vollendung. Alle diese Merkmale finden keine rechte Entsprechung in dem abstrakten Begriff vom Absoluten des Christentums, der noch mit keinem bestimmten Träger verbunden ist.

Er bezeichnet zunächst ein geistiges Sein oder eine Idee, die aber nicht wie die platonische Idee statisch in einer jenseitigen Welt existiert, sondern in vielen konkreten Ausformungen, in bestimmten Traditionen und in kirchlichen Bildungen verwirklicht ist. Ihre Vielzahl gibt sofort Anlaß zu der Frage, ob auf diese Weise die Fülle der Idee in einer Einzelgestalt zum Ausdruck gebracht werden kann und ob nicht schon die Vielzahl der »Christentümer« den Absolutheitsanspruch ernstlich tangiert.

Trotz mancher Einwände gewann der Begriff seit seinem Emporkommen eine starke Resonanz in der Theologie (vor allem der protestantischen), so daß er aus der Diskussion nicht zu entfernen ist. Er bietet dem religionsphilosophischen und theologischen Denken manche Inhalte, die unentbehrlich erscheinen.

1. Der neuzeitliche Ursprung

Das Entstehen der Formel erklärt sich zunächst auf dem Hintergrund der Aufklärung, deren »erbärmliche Allgemeinheit« und »leere Nüchternheit«

Leo Scheffczyk, *1920 in Beuthen/Oberschlesien geboren, Studium der Theologie und Philosophie in Breslau, Freising und München, Promotion 1950, Habilitation 1957, lehrte Dogmatische Theologie in Königstein/Taunus, Tübingen und München.*

nach D. Fr. Schleiermacher († 1834) ihr »würdiges Produkt« in der natürlichen Religion ausprägte[2], welche als vornehmlich moralische Wahrheit in allen Religionen den gemeinsamen Grund bildete. Hier wurde das Christentum zu einer Phase des Weges zur Humanität erklärt, der keinerlei Anspruch auf eine Sonderstellung unter den Religionen zukommen konnte. Obgleich die Romantik in ihrem Streben nach dem Universalen und nach lebendiger Ganzheit die Erkenntnis der Originalität des Christentums förderte, gelangte sie aufgrund ihrer eigentümlichen Religionsauffassung doch nicht zur Anerkennung einer absoluten Geltung des Christentums.

Für Schleiermacher war zwar das Christentum als »Religion aller Religionen« über »sie alle erhaben und historischer und demütiger in seiner Herrlichkeit als sie«[3], aber deshalb doch *nicht die wahre* Religion, sondern nur die am meisten entwickelte, weil in ihr der Bezug zu dem frommen Gemütszustand des Menschen am vollkommensten ausgeprägt war.[4] Damit war zugleich festgestellt, daß die Option für die relativ vollkommene Religion des Christentums eine Angelegenheit des Glaubens und der subjektiven Überzeugung war, die vor dem Denken nicht ausgewiesen werden konnte.

Dagegen gelang dem von romantischen Motiven nicht unbeeinflußten genialsten Vertreter des Deutschen Idealismus, G. Fr. W. Hegel († 1831), das der Theologie seit der Aufklärung verlorengegangene Terrain in einer philosophischen Gedankenbewegung wiederzugewinnen, zu deren Ergebnis auch der Beweis des Christentums als der »vollendeten Religion«[5] oder als der »absoluten Religion«[6] gehörte. Hegel gewinnt diesen Gedanken in einer Deduktion der Selbstentfaltung des absoluten Geistes. In der Religionsgeschichte, auf die Hegel trotz seines aprioristischen Ansatzes immer den Blick gerichtet hält, geht es um das Zu-sich-selbst-Kommen des absoluten Geistes im Medium des endlichen Geistes. So heißt es dann: Religion ist Wissen des göttlichen Geistes durch Vermittlung des endlichen Geistes. Das wahre Wesen der Religion ist zugleich ein Sich-Wissen des Menschen in Gott und ein Sich-Wissen Gottes im Menschen.[7] Eine solche lebendige Durchdringung von Göttlichem und Menschlichen wurde erst im Christentum erreicht, nicht aber in den anderen Religionen, die noch »auf dem Standpunkt des endlichen Geistes stehen«.[8]

Eine inhaltliche Begründung dieses Höchstanspruchs der christlichen Religion sieht Hegel auch in der Entsprechung der Dialektik des absoluten Geistes zur christlichen Lehre von der Dreifaltigkeit (die für ihn freilich kein Geheimnis mehr ist) gegeben: Indem Gott sich im Sohne zum Gegenstand seiner selbst macht, zugleich aber den Unterschied aufhebt und sich im Sohne liebt, wird Gott als der absolute Geist als dreieiniger gefaßt.[9] Wenn danach der Sohn als Welt verstanden wird, in die sich Gott entäußert und sich im subjektiven Selbstbewußtsein der Gemeinde als Geist reali-

siert, ist jede partikularistische und objektivistische Deutung der Religion abgetan und der absolute Geist zum Innersten der Geschichte und des Menschen geworden: die absolute Religion.

So konstruktivistisch diese Deduktion auch wirkte (und von den Links-Hegelianern als zeitbedingter Überbau des gesellschaftlichen Bewußtseins interpretiert werden konnte), so übte sie doch nicht geringen Einfluß auf die protestantische Theologie aus, auch wenn man sie ihres spekulativen Gewandes entkleidete und das Entwicklungsschema enger mit der wirklichen Geschichte verband. Für A. Ritschl († 1889) waren im Christentum die sittlich-geistigen Tendenzen der Religionen vollkommen zum Abschluß und in der Person des Stifters zur leuchtenden Darstellung gebracht, so daß man »um die Schätzung Christi als des Trägers der endgültigen Offenbarung Gottes nicht herumkommen«[10] könne, ein Urteil, das freilich auch wieder nur im Rahmen des christlichen Glaubens Geltung beanspruchen konnte. Auf ähnlichem geschichtlichem Wege kam der liberale Theologe A. v. Harnack († 1930) zu der Überzeugung, »daß das Christentum in seiner reinen Gestalt nicht eine Religion neben anderen ist, sondern *die* Religion« ..., »weil Jesus Christus nicht *ein* Meister neben anderen ist, sondern *der* Meister, und weil sein Evangelium der eingeborenen, in der Geschichte enthüllten Anlage der Menschheit entspricht«.[11] Damit war aber im Grunde nur wieder der Stand einer natürlichen Religiosität erreicht.

Aber auch die andere Linie der Begründung des Anspruches durch rationale Spekulation fand ihre Fortsetzung, nicht zuletzt durch P. Tillich († 1965), der in Christus den Konvergenzpunkt aller Religionen sah, weil in ihm das neue Sein »jenseits der Spaltung zwischen essentiellem und existentiellem Sein« zur Manifestation gelangt sei[12], das die Entfremdung jeglichen Menschseins überwindet, woraus der Autor allerdings nur die Universalität des christlichen Anspruchs ableitete.

Aber allen diesen Versuchen zur Begründung des Höchstanspruches der christlichen Religion, sowohl den spekulativen wie den geschichtlich begründeten, entzog E. Troeltsch († 1923) gleichsam den Boden, indem er mit dem Seziermesser radikaler Geschichtlichkeit von der historischen Erscheinung des Christentums jegliche absolute Wertung abschnitt. Soweit anfangs eine »Höchstgeltung« noch zugegeben wurde, wich sie schließlich der Begrenzung »auf uns«, d. h. auf die europäischen Christen.[13] Das Absolute liegt im Jenseits der Geschichte und ist nur der Ahnung und dem Glauben zugänglich.

Eine Absage erteilte all diesen Bemühungen auch K. Barth in seiner dialektischen Theologie, in welcher die christliche Offenbarung als Verurteilung aller Religion aufgefaßt wurde und der religiöse Alleinanspruch des Christentums jenseits der Unterscheidung relativ-absolut behauptet wurde.[14]

So führt die von Hegel angestoßene Diskussion, an der sich die katholische Theologie wegen ihrer konkreteren Verbindung mit der Realität der Kirche weniger intensiv beteiligte als die evangelische[15], zwar zur Anerkennung des Absolutheitsanspruches des Christentums, der aber nicht eindeutig festgehalten werden konnte und sich dem Zugriff des historischen Relativismus nicht entziehen konnte. Aber auch die rationale Ausweisbarkeit des Anspruchs blieb in seiner rein glaubensmäßigen oder kerygmatischen Zentrierung ungelöst.

2. Das alte Wahre

Die Geschichte weist aber auch aus, daß, abgesehen von dem Begriff des »Absoluten«, die Sache selbst dem ursprünglichen christlichen Denken vertraut und mit dem christlichen Offenbarungsglauben wesentlich verbunden war. Die Überzeugung von einer Einzigartigkeit und Exklusivität der Offenbarungsreligion, verbunden mit dem Anspruch der Universalität, ist bereits in den Zeugnissen des Alten Testaments greifbar. Auch wenn der israelitische Monotheismus einer gewissen Entwicklung unterworfen war (vom Nationalgott Jahwe zu seiner Alleinverehrung bis hin zum exklusiven Monotheismus bei Deutero-Jesaja: Jes 43,12; 45,21 f.[16]), so gewinnt doch die Einzigkeit Jahwes im Bundesbuch die schlechthin beherrschende Stellung: »Ich bin Jahwe, dein Gott, ... du sollst neben mir keine anderen Götter haben« (Ex 20,2 f.; Dtn 5,7). Obwohl Nationalgott, nimmt Jahwe doch zugleich universale Züge an, insofern er der Schöpfer der Welt ist (Gen 1,1–2,4 a; Ps 19; Ps 104) und die Geschichte führt, in die auch die Völker hineingehören. Schon im Auszug aus Ägypten und in der Landnahme zeigt sich Jahwe als Herr der Völker (Ex 6,1; Jes 1). So konnten von ihm auch die Könige der Völker als seine Knechte und als Heilswerkzeuge herangezogen werden (Jer 25,9; Jes 45,1).

Die Herrschaft über die Völker beweist sich vor allem in den Endzeitaussagen über die letzte Bestimmung der Völker. Die »Zionstradition«, in der von der Völkerversammlung und der Völkerwallfahrt nach dem Zion die Rede ist (Jes 2,2–4; Mich 4,1 ff.), läßt das Weltkönigtum Jahwes erkennen, ebenso wie das eschatologische Mahl aller Völker (Jes 25,6–8) die Anerkennung Jahwes durch die Völker beweist, aber auch ihre Einbeziehung in das von Jahwe kommende Heil demonstriert.

Die Exklusivität und Universalität Jahwes erweist sich aber auch an seinem auserwählten Volk. Der Erwählungsgedanke begründet zwar eine gewisse Exklusivität, die Israel aus allen Völkern heraushebt, aber diese Erwählung ist zugleich verbunden mit einer Bestimmung für die Völker, sie ist eine »election for service«.[17] Der Bezug Israels zu den Völkern findet im

Abrahamssegen eine deutlichen Ausdruck, insofern in Abraham und in ihm »alle Geschlechter Segen erlangen sollen« (Gn 12,13) und seine Nachkommen zum Zeichen universalen Heiles eingesetzt werden.[18] In einer noch reiferen Durchführung dieses Gedankens hat Israel seine Stellung im Zentrum der Welt, um das sich die Völker wie in einem konzentrischen Kreis zusammenschließen.[19]

Freilich ist das Universalitätsmoment stark zukunftsorientiert und noch nicht völlig durchgebildet, insofern Israel auch noch keine förmliche Missionierung kennt. So fehlt dem sich hier vorbereitenden Höchstanspruch auch das Moment des Vollkommenen und Vollendeten, auf das hin Israel immer noch in der Haltung der Erwartung ausgerichtet war.

Das Moment der Endgültigkeit tritt erst im Neuen Testament hervor und haftet hier am Christusereignis. Einen Hinweis auf die universale Geltung des Erscheinens Jesu Christi und auf die Totalität seines Anspruchs bietet schon der von Lukas überlieferte Stammbaum Jesu Christi; der von Joseph über Abraham zu Adam führt, diesen aber direkt als Abkömmling Gottes ausgibt (Lk 3,23–38). Das Erscheinen Jesu ist damit nicht nur als Fortführung der israelitischen Heilsgeschichte (über Abraham) ausgewiesen, sondern auch (mit der Zurückführung auf Adam) als Vollendung der universalen Menschheitsgeschichte interpretiert, insofern Gott in Jesus die Menschheitsgeschichte zum Ziel führt und zugleich richtet. Schon zuvor ist Jesus als der vom Vater herausgehobene »geliebte Sohn« und als der Geistbegabte in die Stellung des universalen Heilands der ganzen Menschheit gerückt (Lk 3,21–22).

Das Zentrum seiner Botschaft in der Reich-Gottes-Predigt läßt trotz der Konzentration auf Israel erkennen (vgl. Mt 10,5 f.), daß es sich um ein universales Heilsangebot handelt; denn »viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen« (Mt 8,11).

In dem großen Gerichtsgemälde, das Jesus in der großen apokalyptischen Rede (Mt 25,31–46) enthüllt, haben »alle Völker« (Mt 25,32) ihre Stellung, aber auch diejenigen, die dem Menschensohn in ihrem Leben nicht begegnet sind (Mt 29,39). Darum müssen sich die Jünger mit der Botschaft Christi auch an alle Völker wenden und alle Menschen zu seinen Jüngern machen (Mt 28,19); denn das aus Jesu Tod erfließende Heil soll »den vielen« (Mt 26,28) Erlösung bringen.

Dabei werden die Universalität und Geltung des Heilsangebotes auch schon mit der Person des Heilsbringers in Verbindung gebracht, welcher sich als Sohn des Vaters, als der endgültige und vollendende Offenbarungsträger erweist. An diesem Aufweis ist vor allem dem Johannesevangelium gelegen, in dem Jesus sich exklusiv als der »Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) zu erkennen gibt.

Seine volle Explikation erfährt dieser Anspruch in der paulinischen Theologie[20], die nicht nur von der Universalität der Erlösung kündet (insofern durch Christus »alle als Gerechte hingestellt« werden: Röm 5,19), sondern auch von der Universalität des Erlösers selbst, der das »Ebenbild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15) darstellt, in dem »Gott mit seiner ganzen Fülle ... wohnen« wollte (Kol 1,19), um in ihm »alles zu vereinen, was im Himmel und auf Erden ist« (Eph 1,10). Wo Christus aber als das *pleroma* Gottes bezeichnet wird (Kol 2,9f.), entsteht bereits eine gedankliche Brücke zur Kirche, die als sein Leib »von ihm erfüllt« wird (Eph 1,23).

Dieses Kennzeichen des Eschatologischen, d.h. des Endgültigen und Vollendeten an Person und Werk Christi blieb nicht nur Gemeingut der biblischen Ursprungszeit des Christentums, es teilte sich genau so auch der nachbiblischen Gemeinde mit. Die Botschaft Christi, die aus dem Menschen eine »neue Schöpfung« in Christus (vgl. 2 Kor 5,20) machte, prägte den Christen ein eschatologisches Selbstbewußtsein auf, so daß von ihnen gesagt werden konnte: »Die Weise der Griechen und Juden ist alt. Ihr aber seid ... ein drittes Geschlecht«.[21] In diesem endgültigen Geschlecht erfüllten sich sowohl die Verheißungen Israels als auch die Hoffnungen der Völker. Denn für Paulus ist die Berufung Israels nur zurückgestellt, »bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben« (Röm 11,25), deren Missionierung das Anliegen einer universalen Welt- und Völkerkirche wird, wie sie sich prototypisch im Pfingstereignis zeigt, wo die eine Botschaft in vielen Sprachen zu vielen Völkern kommt und so eine allumfassende Einheit im gleichen Geiste stiftet (Apg 2,1–13).

Dieses Selbstbewußtsein unterschied das junge Christentum sichtlich von der zur Indifferenz und zum Eklektizismus neigenden Religiosität des antiken Menschen. C. Schneider bezeichnet es bereits als »radikalen Absolutheitsanspruch«, dem er allerdings im Vergleich zur »Toleranz« der Antike »Intoleranz« vorwirft.[22]

Es ist verständlich, daß sich in der Zeit der Kirche der endzeitlich bestimmte Anspruch der Exklusivität und Universalität konkret mit der Kirche selbst verband und an ihr haftete. Nun wurde die »Katholizität« der Kirche das Äquivalent für ihre exklusive und universale Stellung in der Heilsgeschichte, insofern sie die Repräsentation der Fülle und Vollkommenheit Christi darstellte. Für Augustinus liegt das Vollendete der Catholica darin, daß sie universal verwirklicht, innerlich unversehrt und über den ganzen Erdkreis ausgebreitet ist.[23] Thomas v. Aquin bringt die Universalität und Katholizität der Kirche mit ihrer Fähigkeit zusammen, die ganze Schöpfung auch mit ihren natürlichen Gütern in ihre Fülle einzubringen.[24]

So zeigt der Blick auf die Traditionsgeschichte, daß das Anliegen, das mit dem Begriff der »Absolutheit« getroffen werden sollte, auch in der Ver-

gangenheit in mehr geschichtlichen bzw. heilsgeschichtlichen Kategorien aufgenommen und zum Ausdruck gebracht war. Aber auch die heilsgeschichtliche Fassung bewahrte den hoch angesetzten Anspruch nicht vor Kritik und Ablehnung, die nicht nur von seiten der Gegner des Christentums kamen.

3. Neuzeitliche Infragestellungen

Beim Aufkommen der Absolutheitsdiskussion war der hochtheoretische Einwand, der aus der radikal historistischen Weltanschauung E. Troeltschs kam, der gewichtigste und beherrschende. Seinem Verfechter ist immerhin zugute zu halten, das ihm an einer relativen Höchstgeltung des Christentums gelegen war. In ähnlicher Form tritt das Argument auch heute noch hervor und bildet den Grund für eine breite relativistische Unterströmung, die aber in der äußeren Szene nicht gänzlich beherrschend wirkt.

Als vorherrschend erscheinen hier Argumente einer mehr praktischen Vernunft, die ihre Kraft aus dem zeitangepaßten Pluralismus, aus dem daraus abgeleiteten Toleranzpostulat und aus der Aversion gegen den Dogmatismus holen, der mit dem Absolutheitsanspruch verbunden erscheint. Alle diese Gegenpositionen sind zudem vielfach mit dem neuerwachten Interesse an den Religionen verbunden und mit einer religiösen Ökumenik, in welcher der Absolutheitsanspruch des Christentums als unzeitgemäß empfunden werden muß.

Unter dem Horizont eines weltanschaulichen Pluralismus ist das Entstehen einer entgegengesetzten Position zu verstehen. Hier gilt die Analyse K.-O. Apels: »Viele werden allein schon durch die verbalen Konnotationen provoziert, die sich mit den ontologischen Sollens- und Normbegriffen oder mit der Rede von universalen Geltungsansprüchen verknüpfen«.[25] Aber dem damit verbundenen Argument gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums kann man die schlichte Tatsache entgegenhalten, daß heute faktisch jede Weltreligion einen ähnlichen Universalitätsanspruch erhebt[26] und ihn auch durch missionarische Aktivitäten realisiert.[27] Daran wird deutlich, daß das Pluralismusargument offenbar das in jeder Religion und in jedem Menschen angelegte Wahrheitsethos nicht zum Schweigen bringen kann.

Damit ist im Ansatz auch schon das Toleranzpostulat bzw. der Vorwurf der Intoleranz getroffen, der sich gegen den Anspruch des Christentums wendet.[28] Selbst wenn dem Christentum aus der Geschichte eine Anzahl von diesbezüglichen Verfehlungen entgegengehalten werden kann, erbringen sie keinen grundsätzlichen Widerspruch zum Wesensgehalt des Absolutheitsgedankens; denn dieser Gedanke ist (seit Hegel) zuinnerst ver-

knüpft mit der christlichen Religion als höchster Durchbildung der Idee personaler Freiheit. Wo der Ursprung der Religiosität in einem Anruf des personalen Gottes an die menschliche Person als »Partner« einer Heilsgeschichte begründet gesehen wird und wo die Kirche dieses Rufgeschehen in der Verkündigung weitergibt, ist die Freiheit sogar als das notwendige Korrelat eines Absolutheitsanspruches mitgesetzt; denn die Mißachtung der Freiheit des Andersdenkenden würde einen gravierenden Mangel an innerer Vollkommenheit der Religiosität offenbaren und den Absolutheitsanspruch als vordergründig entlarven.

Freilich darf religiöse Toleranz als Gewährung von Freiheit an die menschliche Person nicht mit Indifferentismus und Synkretismus in der Wahrheitsfrage verwechselt werden, die für die christliche Religion und Kirche zugleich eine Heilsfrage ist. Die innere Vollkommenheit der Religion würde bis hin zur möglichen Selbstpreisgabe gemindert, wenn Toleranz auch als Unentschiedenheit zwischen wahr und falsch oder zwischen gut und böse verstanden würde. Streng genommen, könnte bei Indifferenz in der Wahrheitsfrage die Haltung der Toleranz gar nicht aufkommen; denn sie hat das Anderssein und das Feststehen in der erkannten Wahrheit zur Voraussetzung, um zu der subjektive Wahrheit des anderen ein positives Verhältnis einzugehen. Wenn es keinerlei feste Überzeugung gäbe und alles im Gleich-gültigen verschwämme, wäre eine Tugend religiöser Duldung (die freilich konkret mehr als bloße Duldung sein muß) weder nötig noch auch möglich.

Das Intoleranz-Argument, das heute an die Adresse des Christentums gerichtet wird, erfährt eine Zuspitzung in dem Vorwurf des Dogmatismus, dem sich die katholische Religiosität und Kirche in besonderer Weise ausgesetzt sieht. Beim Fehlen einer klaren Definition des Sachverhaltes läßt sich nur die pejorative, gegen verbindliche inhaltliche Aussagen des religiösen Glaubens gerichtete Tendenz dieses Begriffes ausmachen, dem als Einzelelemente beigegeben sind: das sachhafte (nicht personale) Verständnis der Wahrheit, die rein doktrinäre Fassung des religiösen Gedankens, die Autoritätsgebundenheit in der Lehre, letztlich die Verabsolutierung von Einzelsätzen unter Preisgabe der lebendigen, auch die Praxis bestimmenden Erfahrung der Wahrheit. U. Mann läßt den Dogmatismus mit dem Einströmen der griechischen Philosophie in die Kirche beginnen und hält ihn für die verfehlte Grundhaltung, »wonach auf jede theologische Frage nur noch mit einem eindeutigen Ja oder Nein zu antworten«[29] sei. Hier schlage die legitime Exklusivität des Christlichen in »exklusive Intoleranz« um, die dem Anspruch auf Vollkommenheit der christlichen Religion widerspreche und besonders auch den Dialog mit den anderen Religionen blockiere.

Ohne auf diesen Vorwurf ausführlich eingehen zu können, darf in ihm eine verzerrte Auffassung vom Dogma als gegeben angenommen werden.

Das Ins-Wort-Bringen einer geheimnishaften Wahrheit, deren Erkenntnis nie abgeschlossen und vollendet ist, kann nicht mit geistiger Enge und mit Zwang verwechselt werden. Es ist, als Bekenntnis und Befestigung der erkannten Wahrheit gedacht, die Voraussetzung für jeden ehrlichen Dialog.

Faßt man diese Einwürfe an ihrem tiefsten Punkt, so stößt man auf die Fundamentalkritik E. Troeltschs von der radikalen Endlichkeit und Relativität geschichtlicher Wirklichkeit, in die ein Absolutes an Wahrheit und Sein nicht eingehen kann. Hier darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß Troeltsch in einem dauernden Konflikt zwischen Relativismus und Absolutheit stand und diesen nicht zu lösen vermochte. Am Ende aber näherte er sich doch einer transzendenzoffenen Auffassung von der Geschichte, die an ihren »Rändern in einen mystischen Hintergrund des Allebens zurückgeht«[30], so daß sie als von einem außergeschichtlichen Absoluten getragen und bestimmt sein müßte. Den Beweis, daß das Ewige sich in die Endlichkeit der Zeit nicht einlassen könne, hat er nicht erbracht. Ein solcher Beweis ist auch nicht zu erbringen, weil so das Endliche metaphysisch verabsolutiert werden müßte.

4. Das bleibend Christliche

Die modernen Einwände gegen den christlichen Anspruch sind nicht so geartet, daß sie ihn widerlegen könnten. Sie verlangen freilich eine Antwort, die aber nicht polemisch und rein defensiv erfolgen darf, allein in Abwehr und Widerlegung der ähnlich gehaltenen Ansprüche der anderen Religionen. Hier ist die am Beispiel der frühchristlichen Apologeten abgelesene Wertung der Religionen durch das Zweite Vatikanische Konzil zu beachten, nach dem in ihnen »nicht selten ein Strahl jener Wahrheit« zu erkennen ist, »die alle Menschen erleuchtet«, so daß die Kirche nichts »von alledem ablehnt, was in diesen Religionen wahr und heilig ist«[31] (ohne daß diese damit im ganzen als wahr und heilig erklärt würden). Darum wird die Antwort auch nicht im Stil selbstsicherer Überlegenheit und in der Pose des sieghaften Streiters vorgetragen werden dürfen (vgl. 1 Petr 3,15 f.). Sie kann, zumal heute in der Situation der Krise der christlichen Verkündigung, nicht allein als Rechenschaftsablage gegenüber den anderen Religionen vorgebracht werden, sondern muß auch aus Gründen der Selbstvergewisserung des Glaubens geleistet werden. Die hier bekundete Prärogative des Christentums (konkret der Kirche) wird eher die christliche Verantwortung gegenüber dem Geschenk der Gnade anrufen als das Überlegenheitsgefühl gegenüber dem Nichtchristen zur Schau stellen.

Dabei wird faktisch auf den Begriff der »Absolutheit« nicht ganz zu verzichten sein. Aber er wird mehr im Sinne einer Brückenfunktion einzuset-

zen sein, die zu dem eigentlich Gemeinten hinführt: zur Endgültigkeit der christlichen Offenbarung im Sinne der innerlich vollkommmenen Heilswahrheit, ihrer mit dem Erscheinen Christi ausschließlichen Geltung und ihrer Universalität für Zeit und Raum. Dies zeigt, daß es sich schon um einen außerordentlichen Anspruch handelt, von dem die Christen wissen, daß sie ihn als »Schatz in zerbrechlichen Gefäßen tragen« (vgl. 2 Kor 4,7), ein Grund mehr zu seiner gemessenen und unprätentiösen Ausmünzung im Gespräch mit den Religionen.

Mit dem Hinweis auf die Universalität dieses Anspruches nach dem Christusereignis, das in einem einmaligen Raum-Zeitpunkt »in der Fülle der Zeit« (Gal 4,4) geschah, ist grundsätzlich auch schon die Verbindung mit der heute als umfassendes Paradigma geltenden Kategorie der Geschichtlichkeit geschlossen. Das »Absolute in Geschichtlichkeit« mag zwar einem extrem geschichtlichen Denken (das, wie oben angedeutet, nicht durchzuhalten ist) widersprüchlich erscheinen, aber es ist genauso wirklich in der Welt wie bleibende Wahrheit oder zeitlose Geltung des sittlich Guten.

Diese Verbindung besagt in bezug auf den christlichen Anspruch, daß das Absolute sich einen Ausdruck im Medium der geschichtlichen Verfassung des Menschen schaffen kann: Es geht in der Weise des Überragens mit der Geschichte des Menschen mit, es entfaltet eine Dynamik auf die Offenbarung seiner eschatologischen Vollgestalt in der Welt hin, und es erfährt ein subjektives Wachstum in der Erkenntnis und Erfahrung des Menschen. So findet es seinen Ausdruck in der Weise des »In« und »Über« der Geschichte. Es erweist innerhalb der Geschichte seine geschichtsüberragende Macht.

Die christliche Antwort erfährt ihre höchste Bestimmtheit durch den Rückgang auf das Wesen des christlichen Absolutum. Dieses besteht nicht zuerst in einer theoretischen Lehre, auch nicht in einer freischwebenden Idee, sondern in einer Person: im Gottmenschen Jesus Christus. Deshalb ist der Absolutheitsanspruch zutiefst nur aus dem Grunde des Gott-Mensch-Seins Jesu Christi zu erheben, welcher *der Absolute* ist. Es ist bezeichnend, daß die christlichen Begründungen des Absolutheitsanspruches zuletzt nie ohne den Rückgang auf Jesus Christus auskommen. So bekennt Schleiermacher in der »Glaubenslehre«, daß im Christentum alles ausschließlich »auf die durch Jesus v. Nazareth vollbrachte Erlösung« bezogen sei und daß Christus »der vollkommenste Vermittler für alle Zeiten zwischen Gott und jedem einzelnen Teil des menschlichen Geschlechts« sei.[32] Für A. Ritschl, den einflußreichen Vertreter einer rationalen biblisch-historischen Theologie, ist Christus die schlechthin unvergleichbare Persönlichkeit, um dessen »Schätzung als des Trägers der endgültigen Offenbarung Gottes [man] nicht herumkommen« kann.[33] Am Ende der liberalen

Theologie betont A. v. Harnack noch einmal, daß Christus *»der Meister«* ist und »Sein Evangelium der eingeborenen, in der Geschichte enthüllten Anlage der Menschheit entspricht«.[34] Damit kann sich die heutige Begründung der Absolutheit des Christentums auf eine ausgezeichnete theologische Tradition berufen.

Trotzdem vermag diese das erstrebte Ziel nicht zu erreichen, weil in ihrer rationalistisch-liberalen Perspektive die Gottheit Christi keinen Platz findet. Beim Ausfall dieser Wahrheit aber kann es nicht zur Anerkennung eines Absoluten in der Geschichte kommen, das sich wesentlich von anderen religionsgeschichtlichen Größen unterschiede, es sei denn, man läßt den Anspruch nur für den eigenen Kulturbereich oder (fideistisch) für den eigenen Glauben gelten. Dann aber ist ein eigentlicher Absolutheitsanspruch (etwa besonders gegenüber den Religionen) aufgegeben.

Das gilt auch für heutige Versuche, welche die Höchstgeltung des Christentums beibehalten möchten, aber unter Preisgabe der angeblich im Horizont der Moderne nicht mehr zu verstehenden Einheit von Gottheit und Menschheit in der Person des Logos. Wer in Jesus Christus nur »Gottes Stellvertreter« anerkennt[35] oder seine Gottheit als kulturbedingte Projektion des sich nach Erlösung sehnenden Menschen ausgibt[36], kann den Absolutheitsanspruch des Christentums nach dem Glauben der Kirche nicht halten. Aber auch die sublimeren Umdeutungen der Gottheit Christi etwa in der Behauptung einer letztgültigen Offenbarung durch Jesus aufgrund der »herausfordernden Identifikation Jesu mit dem Willen Gottes als seinem Ursprung«[37] oder in der vom Existentialismus bestimmten Wertung der Erscheinung Jesu als des »eschatologischen Ereignisses des Heiligen«[38] (den Anspruch auf ein letztgültiges, von Gott gewirktes Heilsereignis erhebt auch der Islam) erreichen die Ebene des Geheimnisses des Gottmenschen wie eines in die Geschichte eingegangenen Absoluten nicht.

Schließlich ist auch zu bedenken, daß allein im christlichen Geheimnis vom Gottmenschen ein realer und ausweisbarer Unterschied zu den Absolutheitsansprüchen der Religionen gegeben ist, insofern diese die Menschwerdung des Sohnes nicht kennen oder sie direkt ablehnen (die im Buddhismus oder Hinduismus angenommenen Inkarnationen kommen nicht einmal als Analogien in Frage). Allein vom Standpunkt des Gottmenschlichen aus kann der christliche Anspruch sich von dem der Religionen gültig unterscheiden und sich kritisch von ihnen abheben.

Zu diesem kritischen Verfahren gehört aber auch der Aufweis des objektiven Bestehens dieses Unterschiedes und die äußere Ausweisbarkeit des unterscheidend christlichen Anspruchs. Es genügt weder für das Gespräch mit den Religionen noch für die innerchristliche Rechenschaftsablage, das Absolute nur subjektiv im Gemüte, in der inneren menschlichen Erfahrungen, in einem transzendentalen Apriori, in der Verkündigung oder im

gläubigen Selbstverständnis aufscheinen zu lassen, was nur eine Nähe zum Fideismus beweist und den Illusionsverdacht nicht behebt. Der Aufweis (nicht ein Beweis) muß gerade in einer wissenschaftlichen Welt vor dem Forum der theoretischen und historischen Vernunft erbracht werden. Dazu ist die Heranziehung von transzendentalen Möglichkeitsbedingungen für die Aufnahme des Absoluten genauso erforderlich wie die Verwendung objektiver, geschichtlicher Kriterien für das Anwesen eines Absoluten, das sich als Kraft Gottes im Modus zeichenhaften Aufgehens an der Geschichte selbst zur Geltung bringt.

In der Abkunft von der Universalität Jesu Christi muß auch die christliche Begründung des Glaubens an das Absolute den Geist der Universalität atmen, d.h., daß sie die Fähigkeiten der Vernunft genauso beanspruchen wird wie die Übermacht der Gnade. Nur so wird das Christentum seinen Anspruch als Erbe und Auftrag in intellektueller Redlichkeit und ungebrochener Gläubigkeit bewahren können und ihn gegenüber den anderen Religionen ohne triumphalistischen Anflug missionarisch[39] bezeugen können.

Anmerkungen

1 So spricht P. Tillich von einem »wenig glücklichen Ausdruck«, den er durch »Universalität« ersetzen möchte: Mission and World History, in: G. Anderson (Hrsg.), The Theology of the Christian Mission. New York 1962, S. 285 f.
2 D. Fr. Schleiermacher, Reden über Religion (hrsg. von R. Otto). Göttingen ^{5}1926, S. 170.
3 Ebd., S. 190, 188.
4 Vgl. G. Rosenkranz, Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen. Bern/München 1967, S. 167 ff.
5 Vorlesungen über die Philosophie der Religion (hrsg. v. G. Lasson). Leipzig 1925, IV, S. 3.
6 Ebd., I, S. 75.
7 U. Mann, Das Christentum als absolute Religion. Darmstadt 1982, S. 20.
8 Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, S. 67.
9 Ebd., I, S. 41 f.
10 A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. Bonn ^{2}1888, S. 187 f.
11 A. v. Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Gießen 1901, S. 16.
12 P. Tillich, Systematische Theologie III. Stuttgart 1958, S. 132.
13 E. Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung (hrsg. v. F. v. Hügel). Berlin 1924, S. 78.
14 K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I/2. Zürich ^{4}1948, S. 327.
15 Vgl. aber W. Kasper (Hrsg.), Absolutheit des Christentums (Quaest. disp. 79). Freiburg 1977; LThK I, Freiburg ^{3}1993, S. 80–82 (H. Waldenfels).
16 Vgl. B. Lang, Art. »Monotheismus«, in: Neues Bibel-Lexikon, Lfrg. 10, S. 834–844.
17 H. D. Preuß, Theologie des Alten Testaments II, S. 305.

18 E. Zenger, Jahwe, Abraham und das Heil der Völker. Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils, in: W. Kasper (Hrsg.), Absolutheit des Christentums, a. a. O., S. 39–62.
19 H. D. Preuß, a. a. O., S. 306.
20 Vgl. G. Lohfink, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament, in: W. Kasper (Hrsg.), Absolutheit des Christentums, a. a. O., S. 63–82.
21 So im apokryphen *Kerygma Petri*; vgl. E. Stauffer, Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart ^{3}1947, S. 30.
22 C. Schneider, Geistesgeschichte der christlichen Antike. München 1970, S. 589.
23 *De Gen. ad litt. imp.*, 1.
24 *In Boeth. de Trinitate* I,1,3 resp.
25 K.-O. Apel, Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse, in: Grundlagen der politischen Kultur des Westens (hrsg. von K. H. Kempfer und A. Schwan). Berlin 1987, S. 287.
26 Vgl. G. Mensching, Toleranz und Wahrheit in der Religion. Heidelberg 1955.
27 H. Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen. Darmstadt 1977, S. 133–135; Ders., Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute, in: W. Kasper (Hrsg.), Absolutheit des Christentums, a. a. O., S. 96ff.
28 U. Mann, Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstandt 1970, S. 100–105.
29 U. Mann, Das Christentum als absolute Religion, a. a. O., S. 80.
30 E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, in: Ders., Ges. Schriften III. Tübingen 1921, 87.
31 *Nostra aetate*, 2.
32 D. Fr. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, I. Berlin ^{3}1835, S. 190; II, 1836, S. 147.
33 Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. Bonn ^{2}1888, S. 364f.
34 A. v. Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten, a. a. O., S. 16.
35 So H. Küng, Christ sein. München 1974, S. 380.
36 K.-H. Ohlig, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur. München 1986, S. 306 u. ö.
37 Hj. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Düsseldorf 1991, S. 469.
38 P. Hünermann, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Münster 1994, S. 26.
39 Die hier nicht mehr behandelte Zugehörigkeit der Mission zum exklusiven und universalen Anspruch des Christlichen erörtert ausführlich die Enzyklika *Redemptoris Missio* Johannes Pauls II. vom 7. Dezember 1990, bes. Nr. 31–36.

Michael Figura · Bonn

Die Kirche als allumfassendes Sakrament des Heils

I. Die Herausforderung durch die Pluralistische Religionstheologie

Die Vermittlung des von Gott geschenkten Heils durch die Kirche, mag sie nun exklusiv oder inklusiv verstanden werden, wird gegenwärtig von manchen Vertretern der pluralistischen Religionstheologie in Frage gestellt. Paul Knitter, ein bekannter Vertreter dieser neuen Richtung, stellt fest, daß durch die ökumenische Bewegung und den Dialog der Religionen der alte Anspruch, außerhalb der Kirche gebe es kein Heil, nicht mehr aufrechterhalten werden könne: »Die Kirchen erkannten, daß keine einzelne Kirche die volle Wirklichkeit Jesu Christi und des Evangeliums für sich vereinnahmen kann. Jede Kirche trug seine Gegenwart und seine Botschaft weiter, aber diese Gegenwart und Botschaft waren größer und bedeutsamer als jede einzelne Kirche. Es entstand ein Konsens, daß die Kirche nicht eigentlich notwendig ist. Diese Einsichten wurden auf andere Religionen bezogen. Jesus Christus sah man in allen Religionen auf mystische, kosmische und anonyme Weise am Werk. Er, und nicht die christliche Kirche, war die Mitte des heilsbringenden Universums.«[1] Aber auch die Bindung des Heils an Jesus Christus (vgl. Apg 4,12) sei ein Hindernis für den interreligiösen Dialog und müsse aufgegeben werden zugunsten einer Heilszuwendung Gottes und einer Heilserlangung auf vielen Wegen: »Die traditionelle Christologie mit ihrer Betonung der Endgültigkeit und Normativität paßt einfach nicht zu den Erfahrungen in der Arena des religiösen Pluralismus. Wir stecken mitten in der Entwicklung vom Christozentrismus zum Theozentrismus.«[2] Nach Knitter geht die theologiegeschichtliche Entwicklung vom Ekklesiozentrismus über den Christozentrismus zum Theozentrismus. Alles Heil kommt demnach unmittelbar von Gott, dem

Michael Figura, *1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Seit 1986 ist er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.*

Vater aller Menschen. »Je nach religiös geprägter Erfahrung wird es in Jesus Christus, im Hindugott Krishna, im Koran als unmittelbar gegenwärtig interpretiert. In der abendländischen Diskussion hat diese Behauptung den Vorwurf eingebracht, daß sie dem Buddhismus und anderen nichtmonotheistischen Religionen nicht gerecht werde. Knitter meint daher, alle Religionen könnten sich auf der Basis verständigen, daß alle Religionen das Heil als Ausgangs- und Zielpunkt ihres Denkens, Handelns und Betens haben.«[3]

Die pluralistische Religionstheologie stellt eine Herausforderung an das katholische Kirchenverständnis dar, wie es sich im Zweiten Vaticanum artikuliert hat. Aus der Ekklesiologie des Konzils soll hier die Aussage bedacht werden, daß die Kirche das allumfassende Sakrament des Heiles (LG 48; GS 45) ist.[4]

II. Die Aussagen des Zweiten Vaticanum zur Sakramentalität der Kirche

Das Konzil hatte das Anliegen, eine Ortsbestimmung der Kirche nach innen und nach außen vorzunehmen. Dabei ging es um ein erneuertes Bild der Kirche, das einerseits in Verbindung mit der katholischen Tradition steht, andererseits aber auch die pastoralen Fragen der Zeit und die gesellschaftliche Wirklichkeit aufnimmt. So gelangt das Konzil zur Wesensbeschreibung der Kirche als allumfassendes Heilssakrament. Die sakramentale Struktur der Kirche sollte zugleich zu einem umfassenden Kirchenbild verhelfen. Vielfach wird die Kirche nur eindimensional verstanden. Man spricht dann von der »Amtskirche«, von der Kirche als »Institution«, der man – wie auch anderen Institutionen – skeptisch gegenübersteht. Enttäuschungen oder negative Erfahrungen, die der einzelne mit der konkreten Kirche vor Ort oder mit deren Amtsträgern macht, führen dann leicht zu dem pauschalen Urteil: »So ist die Kirche.« Mehr als dreißig Jahre nach der Promulgation der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (21. November 1964) und der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (7. Dezember 1965) wird man feststellen müssen, daß sich der Gedanke der Kirche als allumfassendes Sakrament des Heiles im Bewußtsein der Gläubigen kaum durchgesetzt hat. In der unmittelbar nachkonziliaren Zeit galt der Begriff »Volk Gottes« als Leitthema der Ekklesiologie. Seit der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 gilt als ekklesiologischer Leitbegriff die Communio-Struktur der Kirche.

1. Der analoge Sakramentsbegriff des Konzils

Aus den konziliaren Diskussionen und aus der Entstehungsgeschichte von *Lumen Gentium* geht hervor, daß die Bezeichnung der Kirche als Sakrament von vornherein nicht selbstverständlich war.[5] Bei den Kirchenvätern findet sich durchaus eine sakramentale Bestimmung der Kirche. So nennt z.B. Cyprian die Kirche »unitatis sacramentum« und »uniculum concordiae«.[6] Auch in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts taucht die Bestimmung der Kirche als Sakrament häufig auf.[7] Hier sei nur erinnert an Henri de Lubac, der in seinem programmatischen Buch *Catholicisme* (1938) schreibt: »Wenn Christus das ›Sakrament Gottes‹ genannt werden konnte, so ist für uns die Kirche das Sakrament Christi, sie repräsentiert ihn in der ganzen ursprünglichen Kraft des Wortes; sie schenkt uns seine wahrhaftige Gegenwart.«[8]

Trotz dieser theologischen Vorgaben war zunächst auf dem Konzil ein Zögern festzustellen, von der Kirche als »Sakrament« zu sprechen. Das hing mit der theologiegeschichtlichen Entwicklung des Wortes »sacramentum« zusammen. Seit dem Hochmittelalter, spätestens seit dem Konzil von Trient (1545–1563), ist das Wort *sacramentum* ein festgefügter Begriff, der für sieben Grundvollzüge der katholischen Kirche gilt: die sieben Sakramente.

Erst nach der Herausarbeitung eines analogen Sakramentsbegriffs konnte die Kirche als »Sakrament« bezeichnet werden. Dieser analoge Sakramentsbegriff bahnt sich in LG 8 an, wo von der Kirche ausgesagt wird, sie sei »in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16).«

Dem analogen Sakramentsbegriff (Christus als Ursakrament, Kirche als Grundsakrament, aus dem die Einzelsakramente hervorgehen) trägt das Konzil dadurch Rechnung, daß es bei der ersten Einführung der sakramentalen Bestimmung der Kirche schreibt: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1). Mit dem Zusatz »gleichsam« (»veluti«) wollte das Konzil zum Ausdruck bringen, daß der Begriff »Sakrament« nur analog auf die Kirche übertragen werden kann.

Diese analoge Bezeichnung der Kirche als »Sakrament« zeigt sich in verschiedener Hinsicht in den Texten des Zweiten Vaticanum:

1. Das Konzil weist darauf hin, daß die Bestimmung der Kirche als allumfassendes Heilssakrament nicht die ganze Wirklichkeit der Kirche aus-

schöpft. Sie muß zusammengesehen werden mit anderen Bildern (LG 6) und Bestimmungen der Kirche (Volk Gottes, Communio, hierarchische Struktur).

2. Das Konzil spricht von der Kirche als allumfassendem Heilssakrament stets in einem christologischen (LG 1) und pneumatologischen (LG 48) Kontext. Dadurch wird die Bindung der Kirche an Christus und den Geist zum Ausdruck gebracht. Als Sakrament ist die Kirche keine autonome Größe, sondern Verweis auf den dreifaltigen Gott. »So erscheint die ganze Kirche als ›das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk‹« (LG 4 mit Verweis auf Cyprian, De Orat. Dom., 23).

3. Die Bestimmung der Kirche als allumfassendes Heilssakrament steht in einem eschatologischen Kontext. Diese Bestimmung ergibt sich aus dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes (vgl. LG 3; 5) sowie aus der Verbindung der pilgernden Kirche mit der himmlischen Kirche (vgl. LG 48–51). Die Kirche steht so in der Spannung zwischen dem bereits in Christus erschienenen Heil – Wahrheit und Gnade (vgl. LG 8) – und dem noch ausstehenden Heil als endgültige Rettung des Menschen aus den versklavenden Mächten des Gesetzes, der Sünde und des Todes. So ist die Kirche »Sakrament« des bereits in Jesus Christus erschienenen und doch noch nicht vollendeten Heils. Denn Heil in Fülle ist die unverlierbare Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Als Sakrament des Heils schenkt uns die Kirche anfanghaft bereits hier auf Erden Einheit, Frieden, Versöhnung mit Gott und untereinander. Dadurch wird die Kirche zum Sakrament der Vereinigung der Gläubigen mit Gott und untereinander und so auch zum Sakrament des Heiles für die Welt, die Gott bis zur Hingabe seines Sohnes geliebt hat (vgl. Joh 3,16).

2. *Die Kirche als »eine einzige komplexe Wirklichkeit«*

Die Kirche, die das Zweite Vaticanum an mehreren – und zwar recht programmatischen Stellen – (universales) Heilssakrament nennt (vgl. z.B. SC 26; LG 1; 9,3; 48,2; GS 45; UR 3; AG 1; 5), ist »eine einzige komplexe Wirklichkeit« (LG 8). Sie bildet eine differenzierte Einheit, »die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst« (LG 8). Die innere, göttliche Natur der Kirche ist verborgen, sie offenbart sich aber in der sichtbaren Gestalt der katholischen Kirche. Um diese komplexe Wirklichkeit der Kirche zu erklären, gebraucht das Konzil die bereits erwähnte Analogie (Zusammenhang und Differenz) zwischen Kirche und Menschwerdung Jesu Christi (vgl. LG 8). Die christologische Analogie wird hier jedoch pneumatologisch ausgeweitet, da die Kirche zugleich Ort der Gegenwart des Geistes Jesu Christi ist.

Die »eine einzige komplexe Wirklichkeit« der Kirche verweist auf ihre Sakramentalität. »Sakrament« wird in LG 1 ganz in der Tradition der klassischen Sakramentenlehre als »Zeichen und Werkzeug« erklärt. Mit der nur analogen Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche greift das Konzil aber auf den älteren Sakramentsbegriff der patristischen Theologie zurück. Dort ist *sacramentum* noch kein ausschließlich kirchlich-sakramentalem Handeln vorbehaltener Begriff, sondern Übersetzung des biblischen Wortes *mysterion* (Geheimnis), womit nicht etwas prinzipiell Unerkennbares gemeint ist, sondern der geschichtliche Heilsplan Gottes, der sich auf sichtbare Weise offenbart.[9]

Mit dem Begriff *sacramentum* soll die konkrete Kirche beschrieben werden, die als komplexe Wirklichkeit nicht in einem einzigen Zugriff in ihrer vollen Wirklichkeit erfaßt werden kann. Sie ist die gnadenhafte Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt ist. Sie ist die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und zugleich der geheimnisvolle Leib Jesu Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische und die zugleich mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche (vgl. LG 8). Auf diese Spannung will die Bezeichnung der Kirche als Sakrament aufmerksam machen. Kirche als Sakrament kann uns dann vor einer doppelten Versuchung bewahren: einerseits die konkrete irdische Kirche als die ganze Wahrheit der Kirche zu verstehen, andererseits die irdische Kirche vorschnell in eine spiritualistische Sicht der Kirche zu überspringen. Auch die irdisch sichtbare Kirche ist letztlich nur ein im Glauben erfaßbares Geheimnis. Deshalb gehört auch die Kirche in das Glaubensbekenntnis hinein. Doch wesentlich ist das Irdische und Sichtbare der Kirche nur als *sacramentum*, als Zeichen und Werkzeug für die nur im Glauben erfaßbare göttliche oder geistliche Wirklichkeit der Kirche. Sakramentale Struktur der Kirche bedeutet demnach, daß das gesellschaftliche Gefüge der Kirche vergegenwärtigendes und wirksames Zeichen des in Jesus Christus erschienenen Heils Gottes für die ganze Welt ist. In diesem »sakramentalen Sinn« dient das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Jesu Christi, der es belebt zum Wachstum seines Leibes (vgl. LG 8). Von hier aus ist auch die wichtige Aussage des Konzils zu verstehen: »Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen (vgl. Joh 12,32 griech.). Auferstanden von den Toten (vgl. Röm 6,9), hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht. Zur Rechten des Vaters sitzend, wirkt er beständig in der Welt, um die Menschen zur Kirche zu führen und durch sie enger mit sich zu verbinden, um sie mit seinem eigenen Leib und Blut zu ernähren und sie seines verherrlichten Leibes teilhaftig zu machen« (LG 48). In LG 9 verbindet das Konzil den damals leitenden Kirchenbegriff des

Volkes Gottes mit der Sakramentalität der Kirche: »Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei.«

III. Die Bedeutung der Menschheit Jesu Christi für die Sakramentalität der Kirche

Wenn die Kirche nur in einem analogen Sinn Sakrament ist, Zeichen und Werkzeug des Heils, dann weist die Kirche über sich hinaus auf Jesus Christus, der Sakrament der Gottesbegegnung und der brüderlichen Gemeinschaft untereinander ist. In seiner Menschheit verweist Jesus auf sein Geheimnis, das zugleich göttlich und menschlich ist. Er ist das »Sakrament Gottes«: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 14,9). Die Einheit des menschgewordenen Sohnes mit dem Vater ist nach Joh 17 ein »Sakrament« für die Einheit der Jünger und der Kirche. Im »Ursakrament« Jesus Christus ist die sakramentale Struktur der Kirche grundgelegt, wie die »nicht unbedeutende Analogie« zwischen Inkarnation und Kirche in LG 8 herausstellt.

Die Bedeutung der Menschheit Jesu Christi für die Sakramentalität der Kirche kommt am eindrucksvollsten in der Eucharistie zum Ausdruck. Eucharistie als Empfang der verherrlichten Menschheit Jesu Christi ist ein ekklesialer Vorgang. Denn »die Kirche macht die Eucharistie« und »die Eucharistie macht die Kirche«.[10]

Jesus Christus, das Ursakrament Gottes, ist »ein und derselbe, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird«.[11] In der personalen Einheit von göttlicher und menschlicher Natur ist Jesus Christus nicht nur die Offenbarung Gottes, sondern auch des Menschen: »Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung« (GS 22). Als *das* Bild Gottes (vgl. 2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3) bringt Jesus Christus in unüberbietbarer Weise die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit aller Menschen (vgl. Gen 1,27) zur Erfüllung.

So ist die Menschheit Jesu Christi der Begegnungsort oder das Sakrament der neuen und definitiven Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. In der Zeit zwischen Himmelfahrt und Parusie am Ende der Weltgeschichte ist Jesus Christus als der Erhöhte nur gegenwärtig als »totus Christus«: Haupt und Leib bilden zusammen den »ganzen Christus«.[12] In Analogie zur Menschheit Jesu Christi ist auch die Kirche Sakrament des

Heils. Sie hat dadurch eine sowohl theologische als auch anthropologische Aufgabe, wie sie bereits in LG 1 herausgestellt wird: Die Kirche ist »Zeichen und Werkzeug« für die Vereinigung der Menschen mit Gott und für die Einheit der Menschen untereinander.

Auf eine Differenz bei der Analogie zwischen Kirche und Mysterium des fleischgewordenen Wortes muß allerdings hingewiesen werden. Die Menschheit Jesu Christi war sündenlos (vgl. Joh 8,46; 2 Kor 5,21; Hebr 4,15). So ist Jesus Christus in voller Strahlkraft und uneingeschränkt das Ursakrament der Begegnung Gottes mit den Menschen. Die Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt ist *ecclesia mixta*, die aus Guten und Bösen besteht.[13] Die Aussagen des Epheserbriefs von der Heiligkeit und Makellosigkeit der Kirche (vgl. Eph 5,27) beziehen sich zwar dem Kontext nach bereits auf die gegenwärtige Kirche (vgl. Eph 5,3–20), werden sich aber erst voll in der himmlischen Kirche verwirklichen. Weil die pilgernde Kirche auch Kirche der Sünder ist – in der Patristik findet sich auch manchmal der Begriff *ecclesia peccatrix*[14] –, ist ihre Sakramentalität immer auch verdunkelt. Die eschatologische Spannung des »Schon jetzt« und des »Noch nicht« charakterisiert auch den sakramentalen Verweis der sichtbaren Kirche auf ihre geistliche und göttliche Dimension.

IV. Die Kirche als allumfassendes Heilssakrament in Jesus Christus

Durch die Kirche soll die Welt Kenntnis erhalten von der vielfältigen Weisheit Gottes (vgl. Eph 3,10), d.h. letztlich vom *mysterion*, dem Heilsratschluß Gottes, der die ganze Welt umfaßt. In der am 7. Dezember 1965, dem letzten Arbeitstag des Konzils, verabschiedeten Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* werden die Aussagen zur Sakramentalität der Kirche noch einmal zusammengefaßt: »Alles aber, was das Volk Gottes in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie an Gutem mitteilen kann, kommt letztlich daher, daß die Kirche das ›allumfassende Sakrament des Heiles‹ ist, welches das Geheimnis Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht«(GS 45). Das Heil, das eine gegenwärtige und eine eschatologische Bedeutung in sich birgt, wird – hier unter der Bezeichnung des »Guten« – als Sinn und Ziel des allumfassenden Sakramentes genannt, das die Kirche in Jesus Christus ist. Auf die einzelnen Sakramente, die eine Entfaltung der sakramentalen Struktur der Kirche sind, können wir hier nicht eingehen. Zwar will jedes Einzelsakrament auf seine spezifische Weise dem Heil des Menschen dienen (vgl. LG 11), doch in der Kirche als allumfassendes Heilssakrament sind die sakramentalen Heilswirkungen wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt: Gotteskindschaft

und Heiligung, Befreiung von der Sünde und ihren Folgen, Leben im Geist (vgl. Gal 5,22–25).

Als allumfassendes Heilssakrament will die Kirche die Menschen, die auf ihre Botschaft hören, zu einem menschlich und christlich erfüllten Leben führen. Neben der Eucharistie, die im Zentrum des kirchlichen Lebens steht, müssen hier auch die Predigt, die Katechese und die Caritas genannt werden, um einen umfassenden Eindruck von der Kirche als Heilssakrament zu gewinnen. Wenn die Sakramente nach Thomas von Aquin zur Gattung des Zeichens gehören[15], da sie nach traditionellem Verständnis sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade sind, die sie anzeigen und mitteilen, dann ist im analogen Sakramentsverständnis des Zweiten Vaticanum die Kirche Sakrament des Heils für die ganze Menschheit. Sie weist auf das Heil hin, das Jesus Christus gebracht hat und das der ganzen Menschheit gilt. Zugleich vermittelt sie das Heil durch die Verkündigung des Evangeliums, die Spendung der Sakramente und die Diakonie. Sie kann dies, weil sie ein ausgezeichneter Ort des Heils und der pneumatologisch vermittelten Gegenwart Jesu Christi in der Welt ist.

Durch die Kirche kommt das Heil – oft auf anonymen Wegen – zu allen Menschen. Dieses Heil ist mehr als irdisches Glück oder Wohlergehen. Die biblischen Begriffe »Schalom« und »Soteria« haben eine mehrfache Dimension. Innerweltlich geht es bei Heil um geglücktes Leben oder Steigerung der Lebensqualität. Doch da »geglücktes Leben« ein prekärer Begriff ist, hat Heil für die Bibel zugleich eine eschatologische Dimension. Es geht beim Heil letztlich um die unverlierbare Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Im Zusammenhang mit der stets gegenwärtigen Frage nach einem gelingenden Leben – worin Heil und Glück eingeschlossen sind – hat die Kirche eine wichtige Funktion. Sie weist uns darauf hin, daß das Heil des Menschen Geschenk des allumfassenden Heilswillens Gottes ist: »(Gott) will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4). Heil hat demnach eine Verbindung mit der Wahrheit: mit der Wahrheit über Gott, der das Heil aller Menschen will; mit der Wahrheit über den Menschen, der sich in der Ursünde dem Heilsangebot verschlossen und durch Jesus Christus einen neuen Zugang zu diesem Heil im Glauben und in der Taufe gefunden hat; mit der Wahrheit über die Welt, die Gott bis zur Hingabe seines Sohnes geliebt hat (vgl. Joh 3,16).

V. Die Kirche als Sakrament des Heils im ökumenischen Dialog

Die Rede von der Kirche als »Sakrament« ist lutherischer Theologie weitgehend fremd.[16] Für sie ist die Kirche eher Empfängerin als Vermittlerin des Heils. Sie kann insofern jedoch auch Vermittlerin des Heils genannt

werden, als nach Gottes Willen die Kirche der Ort ist, wo das Evangelium verkündet und die Sakramente gespendet werden, durch die der Glaube geweckt und genährt wird.

Aus den zahlreichen Dokumenten des ökumenischen Dialogs über Kirche und Rechtfertigung, wobei es auch um die sakramentale Struktur der Kirche geht, soll hier nur die Position des neuesten Dokuments über Kirche und Rechtfertigung dargestellt werden, worin auch eine Bilanz der bisherigen Gespräche gezogen wird.[17]

Das Dokument stellt zunächst die lutherischen Bedenken gegen die Bezeichnung der Kirche als Sakrament heraus. Lutherische Theologen befürchten, dadurch werde die bleibende Differenz zwischen Jesus Christus, dem Haupt der Kirche, und der Kirche als seinem Leib aufgehoben, denn Jesus Christus allein ist »das eine Sakrament Gottes« (Nr. 128). Ferner müsse die Bezeichnung der Kirche als »Sakrament« deutlich von der Verwendung des Sakramentsbegriffs auf Taufe und Abendmahl abgehoben werden (vgl. Nr. 128). Schließlich dürfe durch die sakramentale Bestimmung der Kirche nicht einseitig ihre Heiligkeit herausgestellt und so der Aussage widersprochen werden, daß die Kirche zugleich heilig und sündig sei (vgl. Nr. 129). Die lutherische Sicht wird so zusammengefaßt: »Obwohl es durchaus lutherische Theologen gibt, die den Sakramentsbegriff auf die Kirche anwenden, bleiben dennoch innerhalb der lutherischen Theologie Vorbehalte gegenüber der Rede von Kirche als Sakrament. Vor allem bleibt die Sorge, es könne ... zu Mißverständnissen kommen. Deshalb beschränken sich viele lutherische Theologen darauf, ... von der Kirche als Zeichen und Werkzeug des Heils zu sprechen« (Nr. 130).

Manche Mißverständnisse können durch den analogen Sakramentsbegriff in der katholischen Theologie ausgeräumt werden. Solange der Begriff »Sakrament«, angewandt auf die Kirche, nur besagt, sie sei auch Vermittlerin des Heils, können Lutheraner und Katholiken gemeinsam sprechen. Schwierigkeiten ergeben sich allerdings aus der Art und Weise der Vermittlung des Heils. Denn wenn der Begriff der Heilsvermittlung der Kirche konkret gefüllt werden soll, treten Differenzen auf. Zur Sakramentalität der Kirche gehört nach katholischem Verständnis z. B. auch das geistliche Amt in seinen drei Stufen sowie die sichtbare Gestalt der Kirche.

Dennoch zeigt sich in dem Dialogdokument *Kirche und Rechtfertigung* eine verheißungsvolle Perspektive, auch in der Frage nach der Sakramentalität der Kirche einander näher zu kommen, wenn es am Ende des Abschnitts über »Kirche als ›Sakrament‹ des Heils« heißt: »Aufgrund der genannten Bedingungen gibt es unter Lutheranern und Katholiken darüber Übereinstimmung, daß die Kirche Werkzeug und Zeichen des Heils und in diesem Sinne auch ›Sakrament‹ des Heiles ist. Allerdings werden auf beiden Seiten die Vorbehalte ernst genommen, und es wird auf eine unmißver-

ständliche Sprache zu achten sein« (Nr. 134). Die genannten lutherischen Vorbehalte müssen im weiteren ökumenischen Dialog geklärt werden.

Kurz sei noch erwähnt, daß im Dialog mit den orthodoxen Kirchen die Sakramentalität der Kirche nicht umstritten ist.[18]

VI. Ausserhalb der Kirche kein Heil?

Die Bindung des Heils an Jesus Christus ist für viele Christen einsichtiger als die Heilsnotwendigkeit der Kirche, die seit dem dritten Jahrhundert in den Satz gefaßt ist: »Außerhalb der Kirche kein Heil.« Der exklusive Anspruch, den dieses Axiom erhebt, ist für viele heutige Menschen, die den Pluralismus der Religionstheologien und der Heilsangebote kennen und schätzen, nur schwer annehmbar. Wichtiger noch ist die Wiederentdeckung der theologischen Bedeutung des allgemeinen Heilswillens Gottes und damit verbunden die Gewißheit, daß der Geist Gottes auch außerhalb der Kirche wirkt und das göttliche Erbarmen auch jene Menschen, die nicht zur sichtbaren Kirche gehören, zum Heil führen kann. Das Zweite Vaticanum hat zudem den Dialog mit den verschiedenen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen eingeleitet und sich zur Religionsfreiheit als Zeichen der Würde der menschlichen Person bekannt. Wie ist dann unter den gewandelten Verhältnissen das altkirchliche Axiom zu verstehen?

1. Kurzer Rückgriff auf die Geschichte des des Axioms: »Außerhalb der Kirche kein Heil«

Im Neuen Testament wird die Heilsausschließlichkeit der Kirche noch nicht ausgesprochen, doch es liegen die Grundlagen bereit, von denen aus der Gedanke dann entwickelt werden konnte (vgl. Mk 16,16; Apg 4,12; Joh 3,5.17f.; 1 Tim 2,4; 1 Petr 3,20).

Diese neutestamentlichen Stellen haben in der Alten Kirche zu der Auffassung geführt, die Kirche sei die einzige Arche des Heils, außerhalb derer die Menschen verloren seien. Wichtig wird schon früh das Bild der Kirche als Mutter, in deren Schoß die Gläubigen geborgen sind.[19] Das Axiom findet sich deutlich um die Mitte des dritten Jahrhunderts zunächst bei Origenes[20] und dann vor allem bei Cyprian. Cyprian erklärt dem mauretanischen Bischof Iubaianus seine Haltung im Ketzertaufstreit. Er stellt die Ungültigkeit der Ketzertaufe und die Wertlosigkeit des Martyriums eines Häretikers heraus, da es außerhalb der Kirche kein Heil gibt: »Wenn aber dem Häretiker weder die Taufe des öffentlichen Bekenntnisses noch des

Blutes zum Heil gereichen kann, da es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, wieviel weniger wird es ihm dann nützen, wenn er im Schlupfwinkel und in der Räuberhöhle mit ehebrecherischem Wasser benetzt wird und die alten Sünden nicht nur nicht bekannt, sondern vielmehr neue und größere auf sich geladen hat?«[21] Cyprian wendet sich mit der Aussage, daß es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, primär an die Christen und die Katechumenen und will ihnen die Konsequenzen aufzeigen, die sich aus der Verleugnung der einen katholischen Kirche oder aus dem Bruch mit ihr ergeben. Er erwähnt im Zusammenhang mit »Extra ecclesiam nulla salus« nicht die Heiden.[22] Dennoch liegt es auf der Linie seines ekklesiologischen Denkens der kompromißlosen Einheit der Kirche, wenn das Axiom in der Folgezeit lange exklusiv verstanden worden ist. Hier ist besonders Augustinus zu erwähnen. Er geht keinen Schritt hinter Cyprian zurück: »Außerhalb der katholischen Kirche kann jemand alles haben, nur nicht das Heil. Er kann Ehre haben, er kann Sakramente haben, er kann Alleluja singen, er kann Amen antworten, er kann das Evangelium festhalten, er kann im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes den Glauben haben und predigen, aber nirgends außer in der katholischen Kirche kann er das Heil finden.«[23] In der augustinischen Schule wird dieses exklusive Verständnis bei Fulgentius von Ruspe weiter verschärft.[24] Lehramtlich findet es sich im Vierten Laterankonzil (1215)[25] und im Konzil von Florenz (1442).[26] Doch sowohl bei Fulgentius als auch in den beiden genannten Konzilien werden nicht jene angesprochen, die außerhalb der Kirche sind, sondern sie wenden sich an Christen, deren Weltbild damals noch vorwiegend christlich war.

Im 17. und 18. Jahrhundert wurde die Kirche vor allem durch den Jansenismus gezwungen, zu dem altkirchlichen Axiom differenziert Stellung zu nehmen. Sie verwirft die enge jansenistische Lösung: »Es fällt kein einziger Tropfen Gnade auf die Heiden.« So wird 1713 der Satz des Jansenisten Paschasius Quesnel zurückgewiesen: »Außerhalb der Kirche wird keine Gnade gewährt.«[27]

Im 19. und 20. Jahrhundert wird anerkannt, daß Menschen, die in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion leben, das ewige Leben erlangen können, wenn sie das von Gott ihrem Herzen eingeschriebene Gebot – das Naturgesetz – anerkennen.[28] Dazu kommt auch eine differenzierte Lehre der Kirchengliedschaft und der Zuordnung zur Kirche. Auch außerhalb der sichtbaren Kirche können Menschen das Heil erlangen.[29]

Der umrißhafte Rückblick auf die Geschichte des Axioms »Außerhalb der Kirche kein Heil« hat kurz angedeutet, daß die Kirche sich im Lauf der Geschichte immer wieder mit diesem Problem auseinandersetzen mußte. Dabei wird deutlich, daß der exklusive Sinn des cyprianischen Axioms langsam auf ein inklusives Verständnis hin geöffnet wird.[30] Der Weg führt

von der Formulierung »Außerhalb der Kirche kein Heil« zu der bereits im Apostolicum erwähnten allumfassenden (katholischen) Kirche, die vom Zweiten Vaticanum als »allumfassendes Heilssakrament« bezeichnet wird.[31] Dennoch wäre es falsch, von einem Bruch in der kirchlichen Lehrentwicklung zu sprechen. Es geht nämlich nicht um den Bruch zwischen einem strengen Verständnis des »extra ecclesiam nulla salus« und einem die Menschheit und die Welt vereinnahmenden »intra ecclesiam salus«, sondern um ein Beispiel unter anderen, an dem wieder einmal deutlich werden kann, daß die Kirche geschichtlich existiert, daß der Geist die Kirche in die ganze Wahrheit einführt (vgl. Joh 16,13). In diesem Sinn hat das alte Axiom aus der Väterzeit mit seinen Neuformulierungen seit dem 17. Jahrhundert auch eine dogmenhermeneutische Funktion, wie die Aussagen des Zweiten Vaticanum zeigen.

2. Der inklusive Sinn des Axioms: »Außerhalb der Kirche kein Heil« in der Lehre des Zweiten Vaticanum

Alles Heil ist Geschenk des allgemeinen Heilswillens Gottes. Dieser göttliche Heilswille gilt allen Menschen und hat sich gleichsam verleiblicht im menschgewordenen Sohn Gottes und in der Kirche. Heil bedeutet in letzter Konsequenz Begegnung und Gemeinschaft von Gott und Mensch. Durch die Eingliederung in den Leib Christi wird dem Menschen dieses Heil bereits jetzt anfanghaft geschenkt. Sichtbares Zeichen für die noch verborgene Wirklichkeit (vgl. 1 Joh 3,2) ist die Kirche. Nach Gottes Heilsordnung in Jesus Christus hat das Heil eine Beziehung zum Leib, da es Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus besagt und da Jesus Christus nur als der verherrlichte menschgewordene Sohn Gottes in alle Ewigkeit unser »Beistand beim Vater« (1 Joh 2,1) ist. Von hier aus kann man sagen, daß auch die gegenwärtige Vermittlung des Heils von einem Leib herkommt: der Kirche als dem Leib des auferstandenen und erhöhten Herrn. Wir dürfen zwar den Leib Jesu Christi und den Leib, welcher die Kirche ist, nicht identifizieren. Die Kirche ist der mystische Leib Jesu Christi, um eine wichtige ekklesiologische Bestimmung aufzunehmen.

Die sichtbare, leibhaftige Kirche ist als Zeichen der unsichtbaren Gnade allumfassendes Sakrament des Heils. Diese unsichtbare Gnade, die in der Kirche verborgen gegenwärtig ist und von ihr bezeugt und verkündigt wird, ist Gott selbst als die ungeschaffene Gnade. Gott selbst will sich allen Menschen schenken, denn alle Glieder der Menschheitsfamilie genießen vor ihm eine wesentliche Gleichheit. Deshalb will Gott alle Menschen zur Gemeinschaft mit sich selbst und untereinander führen. Dieser Sammlungsprozeß ist in der Kirche im Gange und dauert so lange, bis Gott über

alles und in allem herrscht (vgl. 1 Kor 15,28). Die Kirche ist Zeichen dieser wachsenden Heimholung der Menscheit in Gott, mag auch der Schein häufig dagegen sprechen. Sie ist nach Cyprian »Sakrament der Einheit«.[32] Als *congregatio fidelium* ist sie wesentlich *communio*. Die Kirche ist nach Gottes Willen Heilssakrament in einem umfassenden Sinn. Ihre Sakramentalität gilt der ganzen Menschheit, ja der ganzen Welt.

Als allumfassendes Sakrament des Heils ist die Kirche – und zwar als diese konkrete pilgernde Kirche – zum Heil notwendig: »Den katholischen Gläubigen wendet die Heilige Synode besonders ihre Aufmerksamkeit zu. Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, lehrt sie, daß diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig ist. Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat (vgl. Mk 16,16; Joh 3,5), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen wie durch eine Tür eintreten, bekräftigt. Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten« (LG 14). Das Konzil wendet sich hier zunächst an die katholischen Gläubigen, wenn es von der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche spricht.

Als universales Sakrament des Heils kann die eine Kirche nicht in schlechthin getrennte Kirchen zerfallen. »Die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen« (LG 8), wird nicht mit der katholischen Kirche gleichgesetzt, sondern es heißt: »Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche (*subsistit in Ecclesia catholica*) ... Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen« (LG 8). Von diesem Verständnis der einzigen Kirche Christ her, das sich auch im Ökumenismusdekret (vgl. UR 19f.) findet, anerkennt das Konzil, daß nicht nur einzelne nichtkatholische Christen außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche das Heil erlangen, sondern daß andere christliche Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften vielfaches und wesentliches christliches Erbe bewahrt haben (vgl. UR 21ff.; OE 5f.). Die katholische Kirche bekennt sich auch zur Heilsvermittlung an alle Menschen, die religiös sind ohne Bekenntnis des Christennamens, ja an alle, »die ohne Schuld noch nicht zur Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen« (LG 16).

Was bleibt dann von der Heilsnotwendigkeit der Kirche? Zunächst einmal bleibt im Sinn der altkirchlichen Formulierung des Axioms »Extra

ecclesiam nulla salus« die ernste Mahnung an die Christen, ihrer Berufung treu zu bleiben und in der Kirche zu bleiben. Doch auch vom inklusiven Verständnis des Axioms her läßt sich die Heilsnotwendigkeit der Kirche aufweisen. Sie ist notwendig, weil Jesus zum Heil notwendig ist. Denn letztlich sagt mir nur die Kirche, und zwar die katholische Kirche in umfassender Weise, wer Jesus Christus ist und wie Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist alle Menschen zum Heil führen will. Dieses Heil kommt auf den Wegen Gottes zu allen Menschen und wird von Gott durch die Kirche geschenkt. Unter den genannten geschichtlichen und systematischen Voraussetzungen verliert das »Extra-Axiom« seine rigoristische Deutung. Wenn die Kirche als allumfassendes Heilssakrament verstanden wird und wenn das ökumenische Bemühen der Gegenwart zu einer immer größeren Annäherung der getrennten Kirchen innerhalb der einzigen Kirche Jesu Christi drängt, dann sollte auch deutlich werden, daß der Satz: »Außerhalb der Kirche kein Heil« nicht mehr primär konfessionell gemeint ist und auch die Heilsmöglichkeit von Nichtchristen nicht ausschließt, sondern daß in ihm der Gedanke der Stellvertretung der Kirche für alle Menschen zum Ausdruck kommt. Dadurch könnte viel von der Schroffheit des Axioms gemildert werden.

VII. Konsequenzen aus der Bestimmung der Kirche als allumfassendes Sakrament des Heils

1. Berufung der Kirche zur Heiligung der gesamten Menschheit und der Welt

Die Menschheit und die Welt leben – bewußt oder unbewußt – von der Proexistenz Jesu, seinem für die »Vielen« hingegebenen Leben (vgl. Mk 10,45 unter Aufnahme von Jes 53,10ff.).[33] In der Eucharistie wird diese Proexistenz Jesu für uns sakramentale Wirklichkeit. Als »Sakrament« ist die Kirche dazu berufen, in die Proexistenz Jesu, die wir auch seine Stellvertretung zu unseren Gunsten und an unserer Stelle nennen können, einzutreten. Nach dem christlichen Glauben ist bei der Rettung eines jeden Menschen, mag er Jesus Christus kennen oder auch nicht, der ewige Sohn Gottes selbst am Werk. Wo aber Jesus Christus wirkt, da ist auch die Kirche als sein geheimnisvoller Leib beteiligt, denn der erhöhte Herr will durch die Sendung des Heiligen Geistes als gemeinsame Gabe von Vater und Sohn in ihr sein Heilswerk fortsetzen bis ans Ende der Zeit.

So ist in der Verbindung mit Jesus Christus als dem Haupt die Kirche als sein Leib das Sakrament der Heiligung aller Menschen und der ganzen Welt. Von hier aus kann auch die Notwendigkeit der Weitergabe des Glau-

bens und der Mission begründet werden. Mission ist bei allem Respekt vor den nichtchristlichen Religionen mehr als interreligiöser Dialog.[34] Mission ist Sendung für das uns in Jesus Christus geschenkte und von der Kirche zugeeignete Heil. Seit den frühchristlichen Apologeten weiß die Kirche, daß der göttliche Logos Samenkörner der Wahrheit in die ganze Menschheit hin ausgestreut hat.[35] Deshalb sind nach katholischem Verständnis andere Religionen dann heilshaft, wenn sie ein Gefälle auf den Kern des Christlichen haben, der in der katholischen Kirche verwirklicht ist: »Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe« (LG 16).

Die Kirche wird sich um alle Völker, ihre Freuden und Ängste, ihre Nöte und Anliegen auf den verschiedensten Gebieten kümmern müssen, um bereits jetzt für sie Zeichen der Hoffnung und des Heils zu sein. Sie muß deshalb auch innerhalb des interreligiösen Dialogs wesentlich missionarische Kirche sein, oder noch konkreter: jede christliche Gemeinde ist dazu aufgerufen, das Zeugnis des Glaubens und der Liebe missionarisch auf ihre Umwelt auszustrahlen. Bei diesem missionarischen Einsatz darf aber die bleibende Differenz zwischen Kirche und Welt nicht eingeebnet werden. Die Kirche kann nur dann Zeichen der Hoffnung und des Heils sein, wenn sie zugleich »Salz der Erde« (Mt 5,13) ist und den »sogenannten Heiden«, die »ohne Gott und ohne Hoffnung« (Eph 2,12) leben, zum Zeichen einer Hoffnung wird, die die Welt sich selbst nicht geben kann, die aber alles menschliche Verlangen überreich erfüllt.

2. *Christsein für andere*

Wenn die Kirche in die Proexistenz Jesu einbezogen ist, dann gilt das auch für jeden einzelnen Christen. Christwerden und Christsein ist sicher etwas, das sich am je einzelnen in der Taufe und in einem Leben aus dem Glauben ereignet, doch Christ ist man nicht nur für sich, sondern auch für andere. Wenn die Christen davon überzeugt sind, daß nur im Namen Jesu Heil ist (vgl. Apg 4,12) und dieses Heil ihnen bereits in der Kirche konkret zugesagt und zugeeignet wird, dann müssen sie auch Zeugen dieses Heils für alle Menschen werden. Als allumfassendes Sakrament des Heils ruft die Kirche uns in die Nachfolge Jesu Christi, der als das Ursakrament sein Leben für das Heil aller Menschen hingegeben hat.

Anmerkungen

1 P. Knitter, Ein Gott – viele Religionen. München 1988, S. 99.
2 Ebd.
3 F. Wolfinger, Begegnung und Dialog. Die Theologie der Religionen und der Dialog als Themen der Fundamentaltheologie, in: P. Neuner/H. Wagner (Hrsg.), In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik (FS H. Fries). Freiburg 1992, S. 369.
4 Aus der zahlreichen Lit. dazu seien nur folgende Titel aus dem deutschsprachigen Raum genannt: W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: E. Klinger/K. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS K. Rahner). Freiburg 1984, S. 221–239; P. Hünermann, Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums, ebd., S. 309–324; Th. Schneider, Zur dogmatischen Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: H. Althaus (Hrsg.), Kirche. Ursprung und Gegenwart. Freiburg 1984, S. 79–118; H. Volk, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: W. Seidel (Hrsg.), Kirche – Ort des Heils. Würzburg 1987, S. 33–68; M. Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg ^{3}1994, S. 93–103.
5 Vgl. Y. Congar, Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération. Paris 1975, S. 13–25; H. de Lubac, Petite catéchèse sur Nature et Grace. Paris 1980, S. 137–163.
6 Cyprian, De unit. 7 (CCL 3,254).
7 Vgl. W. Kasper, a. a. O., S. 224.
8 H. de Lubac, Glauben aus der Liebe. Einsiedeln 1970, S. 68.
9 Vgl. G. Alberigo/F. Magistretti, Constitutionis Lumen gentium Synopsis historica. Bologna 1975, S. 436 f.; W. Kasper, a. a. O., S. 228.
10 H. de Lubac, Die Kirche. Eine Betrachtung. Einsiedeln 1968, S. 127–142.
11 Konzil von Chalkedon (451): DS 302.
12 Vgl. Augustinus, Enarr. in Ps. 17,51 (PL 36,154); In Joh. Ev. Tract. 108,5 (CCL 36,617).
13 Vgl. z. B. Augustinus, De vera rel. VI,10 (CCL 32,194 f.).
14 Vgl. z. B. Hilarius v. Poitiers, Tract. Myst. I,3; II,9 (SC 19 bis, 80; 154); vgl. auch H. U. von Balthasar, Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II. Einsiedeln ^{3}1961, S. 203–305: »Casta Meretrix«.
15 S.th. III,60,1 c: »sacramentum ponitur in genere signi«.
16 Vgl. E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, in: ZThK 80 (1983), S. 432–457; S. Pemsel-Maier, Rechtfertigung durch Kirche? Das Verständnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie. Würzburg 1991; W. Löser, Neue Annäherungsversuche zwischen Katholiken und Lutheranern – Gedanken zum Dialogdokument »Kirche und Rechtfertigung«, in: ThPh 70 (1995), S. 187–202.
17 Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (Hrsg.), Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Paderborn/Frankfurt a. M. 1994.
18 Vgl. H. Meyer/D. Papandreou/H. J. Urban/L. Vischer (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 2. Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 559.
19 Vgl. K. Delahaye, Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la pastorale d'aujourd'hui. Paris 1964.
20 In Iesu Nave III,5 (SC 71,142): Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semet ipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur; si quis foras exierit, mortis suae ipse fit reus.
21 Ep. 73,21 (CSEL 3/2,795).
22 Vgl. zu Cyprian M. Bévenot. ›Salus extra ecclesiam non est‹ (St. Cyprian), in: H. J. Auf der Maur u. a. (Hrsg.), Fides sacramenti – sacramentum fidei (FS P. Smulders). Assen 1981, S. 97–105; H. J. Vogt, Cyprian – Hindernis für die Ökumene?, in: ThQ 164 (1984), S. 1–15; M. Figura, Außerhalb der Kirche kein Heil?, in: ThPh 59 (1984), S. 560–572, bes. 562 ff.

23 Augustinus, Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem, c. 6 (CSEL 53,174).
24 De fide ad Petrum, c. 78, regula 35 (CCL 91 A,756).
25 DS 802: Una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur.
26 DS 1351: Firmiter credit, profitetur et praedicat (Sacrosancta Romana Ecclesia), »nullos extra catholicam Ecclesiam existentes, non solum paganos«, sed nec Iudaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes.
27 DS 2429: Extra ecclesiam nulla conceditur gratia.
28 Vgl. Belegstellen bei M. Figura, a. a.O., S. 566
29 Vgl. W. Kern, Außerhalb der Kirche kein Heil?. Freiburg 1979, S. 47–57.
30 Vgl. M. Figura, a. a.O., S. 567–571.
31 Vgl. dazu bes. F. Ricken, »Ecclesia ... universale salutis sacramentum«. Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution »De Ecclesia« über die Kirchenzugehörigkeit, in: Schol. 40 (1965), S. 352–388; O. Semmelroth, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: MySal IV/1, S. 309–355.
32 Ep. 73,11 (CSEL 3/2,786).
33 Vgl. aus der zahlreichen Lit. zum Thema der Stellvertretung: N. Hoffmann, Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung. Einsiedeln 1981; B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament. Neukirchen-Vluyn 1982; K. Lehmann, »Er wurde für uns gekreuzigt«. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in: ThQ 162 (1982), S. 298–317; K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Einsiedeln/Freiburg 1991.
34 Vgl. dazu das Dokument des Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker: Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (19. Mai 1991), in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102.
35 Vgl. die Belegstellen bei M. Figura, Der göttliche Logos und die menschliche Vernunft beim Philosophen und Märtyrer Justin, in dieser Zeitschrift 22 (1993), S. 486–493.

Joseph Kardinal Ratzinger · Rom

Zur Lage von Glaube und Theologie heute

1. Die Krise der Theologie der Befreiung

In den achtziger Jahren erschien die Befreiungstheologie in ihren radikalen Formen als die dringendste Herausforderung an den Glauben der Kirche, die Antwort und Klärung verlangte.* Denn sie bot eine neue, plausible und zugleich praktische Antwort auf die Grundfrage des Christentums an: Die Frage nach der Erlösung. Das Wort Befreiung sollte ja nur auf andere, verständlichere Weise dasselbe ausdrücken, was in der herkömmlichen Sprache der Kirche Erlösung genannt worden war. In der Tat liegt immer dieselbe Frage zugrunde: Wir erfahren eine Welt, die nicht so ist, daß sie einem guten Gott entspricht. Armut, Unterdrückung, Unrechtsherrschaft aller Art, das Leid der Gerechten und der Unschuldigen sind die Zeichen der Zeit – aller Zeit. Und jeder einzelne leidet, keiner kann einfach zu dieser Welt und zu seinem eigenen Leben sagen: Verweile doch, du bist so schön. Die Befreiungstheologie sagte auf diese unsere Erfahrungen hin: Dieser Zustand, der nicht bleiben darf, kann nur überwunden werden durch radikale Veränderung der Strukturen unserer Welt, die Strukturen der Sünde, Strukturen des Bösen sind. Wenn also die Sünde ihre Macht über die Strukturen ausübt und von ihnen her die Verelendung vorprogrammiert ist, dann kann ihre Überwindung nicht durch individuelle Bekehrung geschehen, sondern nur durch den Kampf gegen die Strukturen des Unrechts. Dieser Kampf aber, so wurde gesagt, müsse ein politischer Kampf sein, weil die Strukturen durch die Politik verfestigt und gehalten werden. So wurde Erlösung zu einem politischen Prozeß, für den die marxistische Philosophie die wesentlichen Wegweisungen bot. Sie wurde zu einer Aufgabe, die die Menschen selbst in die Hand nehmen können, ja, müssen, und sie wurde damit zugleich zu einer ganz praktischen Hoffnung: Glaube wurde aus »Theorie« zu Praxis, zu konkretem, erlösendem Tun im Befreiungsprozeß.

Der Zusammenbruch der marxistisch inspirierten Regierungssysteme Europas war für diese Theologie erlösender politischer Praxis eine Art Götterdämmerung:

Joseph Kardinal Ratzinger, *1927 in Marktl am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in Freising und München; Priester 1951. Der Promotion 1953 und der Habilitation 1957 schlossen sich Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg an, bis er 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht und zum Kardinal ernannt wurde. Seit 1981 ist er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.*

Gerade dort, wo die marxistische Befreiungsideologie konsequent angewandt worden war, war die radikale Unfreiheit entstanden, deren Schrecknisse nun unbeschönigt vor den Augen der Weltöffentlichkeit sichtbar wurden. Wo Politik Erlösung sein will, verspricht sie zu viel. Wo sie das Werk Gottes tun möchte, wird sie nicht göttlich, sondern dämonisch. Die politischen Ereignisse von 1989 haben damit auch die theologische Szenerie verändert. Der Marxismus war der bisher letzte Versuch gewesen, eine allgemein gültige Formel für die richtige Gestaltung geschichtlichen Handelns zu geben. Er glaubte, die Baugestalt der Weltgeschichte zu kennen und daher zeigen zu können, wie diese Geschichte endgültig auf den richtigen Weg gebracht werden könne. Daß er dies mit scheinbar streng wissenschaftlichen Methoden untermauerte und daher Glauben ganz durch Wissen ersetzte und Wissen zu Praxis machte, verlieh ihm seine ungeheuere Faszination. Alle unerfüllten Verheißungen der Religionen schienen durch eine wissenschaftlich begründete politische Praxis einlösbar. Der Sturz dieser Hoffnung mußte eine ungeheuere Ernüchterung mit sich bringen, die noch längst nicht verarbeitet ist. Ich halte es für durchaus denkbar, daß neue Formen des marxistischen Weltbildes auf uns zukommen werden. Fürs erste blieb Ratlosigkeit zurück. Das Versagen des einzigen Systems einer wissenschaftlich fundierten Lösung der menschlichen Probleme konnte nur den Nihilismus oder jedenfalls den totalen Relativismus ins Recht setzen.

2. Relativismus – die herrschende Philosophie

So ist in der Tat der Relativismus zum zentralen Problem für den Glauben in unserer Stunde geworden. Er erscheint freilich keineswegs nur als Resignation vor der Unermeßlichkeit der Wahrheit, sondern definiert sich auch positiv von den Begriffen der Toleranz, der dialogischen Erkenntnis und der Freiheit her, die durch die Behauptung einer für alle gültigen Wahrheit eingeschränkt würde. Relativismus erscheint so zugleich als die philosophische Grundlage der Demokratie, die eben darauf beruhe, daß niemand in Anspruch nehmen dürfe, den richtigen Weg zu kennen; sie lebe davon, daß alle Wege einander als Bruchstücke des Versuchs zum Besseren hin anerkennen und im Dialog nach Gemeinsamkeit suchen, zu der aber auch der Wettbewerb der letztlich nicht in eine gemeinsame Form zu bringenden Erkenntnisse gehöre. Ein System der Freiheit müsse seinem Wesen nach ein System sich verständigender relativer Positionen sein, die überdies von geschichtlichen Konstellationen abhängen und neuen Entwicklungen offenstehen müssen. Eine freiheitliche Gesellschaft sei eine relativistische Gesellschaft; nur unter dieser Voraussetzung könne sie frei und nach vorne hin offen bleiben.

Im politischen Bereich hat diese Konzeption weitgehend recht. Die einzig richtige politische Option gibt es nicht. Das Relative, die Konstruktion des freiheitlich geordneten Zusammenlebens der Menschen, kann nicht absolut sein – das zu meinen, war gerade der Irrtum des Marxismus und der politischen Theologien. Freilich kommt man auch im politischen Bereich mit dem totalen Relativismus nicht zu Rande: Es gibt Unrecht, das nie Recht werden kann (zum Beispiel Unschuldige zu töten; einzelnen oder Gruppen das Recht auf ihre Menschenwürde

und auf entsprechende Verhältnisse zu versagen); es gibt Recht, das nie Unrecht werden kann. Man kann demnach im politisch-gesellschaftlichen Bereich dem Relativismus ein gewisses Recht nicht absprechen. Das Problem beruht darauf, daß er sich selbst grenzenlos setzt. Er wird nun ganz bewußt gerade auch auf das Feld der Religion und der Ethik angewendet. Nur in ein paar Andeutungen kann ich auf die Entwicklungen verweisen, die hier heute das theologische Gespräch bestimmen. Die sogenannte pluralistische Theologie der Religionen hatte sich zwar schon seit den fünfziger Jahren allmählich entfaltet, ist aber erst jetzt voll ins Zentrum des christlichen Bewußtseins gerückt.[1] Sie nimmt heute in etwa, was die Wucht ihrer Problematik wie auch ihre Präsenz in den verschiedensten Kulturräumen angeht, die Stellung ein, die im vergangenen Jahrzehnt der Theologie der Befreiung zukam; übrigens verbindet sie sich vielfach mit ihr und versucht, ihr eine neue, aktuelle Gestalt zu geben. Ihre Spielarten sind sehr verschieden, so daß es nicht möglich ist, sie auf eine Kurzformel zu bringen und ihr Wesentliches in Kürze darzustellen. Sie ist einerseits ein typischen Kind der westlichen Welt und ihrer philosophischen Denkformen, berührt sich aber andererseits mit den philosophischen und religiösen Intuitionen Asiens, besonders des indischen Subkontinents in erstaunlicher Weise, so daß gerade die Berührung dieser beiden Welten ihr im gegenwärtigen geschichtlichen Augenblick eine besondere Stoßkraft gibt.

3. Relativismus in der Theologie – die Rücknahme der Christologie

Das wird deutlich sichtbar an einem ihrer Gründer und herausragenden Vertreter, dem amerikanischen Presbyterianer J. Hick, dessen philosophischer Ausgangspunkt in Kants Unterscheidung zwischen *Phainomenon* und *Nooumenon* liegt: Wir können nie die letzte Wirklichkeit in sich selbst, sondern immer nur ihr Erscheinen in unserer Weise des Wahrnehmens, durch verschiedene »Linsen« hindurch sehen. Alles von uns Wahrgenommene ist nicht die eigentliche Realität, die sie in sich selber ist, sondern eine Spiegelung nach unseren Maßen. Diesen Ansatz, den Hick zunächst noch in einem christozentrischen Kontext durchzuführen versucht hatte, hat er nach einem einjährigen Aufenthalt in Indien in einer, wie er selber sagt, kopernikanischen Wendung des Denkens in eine neue Form von Theozentrik umgewandelt. Die Identifikation einer einzelnen historischen Gestalt: Jesu von Nazareth, mit dem »Realen« selbst, dem lebendigen Gott, wird nun als Rückfall in den Mythos abgelehnt; Jesus wird bewußt zu einem der religiösen Genies unter anderen relativiert. Das Absolute bzw. den Absoluten selbst kann es in der Geschichte nicht geben, nur Modelle, nur Idealgestalten, die uns auf das ganz andere ausrichten, das in der Geschichte eben als solches nicht zu fassen ist. Es ist klar, daß damit Kirche, Dogma, Sakramente gleichfalls ihre Unbedingtheit verlieren müssen. Solche endliche Vermittlungen absolut zu setzen, sie gar als reale Begegnungen mit der für alle gültigen Wahrheit des sich offenbarenden Gottes ansehen, heißt dann, das Eigene absolut setzen und damit die Unendlichkeit des ganz anderen Gottes verfehlen.

Der Glaube, daß es tatsächlich Wahrheit, die verbindliche und gültige Wahrheit in der Geschichte selbst, in der Gestalt Jesu Christi und des Glaubens der Kirche

gebe, wird von solcher Sicht her, wie sie weit über die Theorien von Hick hinaus das Denken beherrscht, als Fundamentalismus qualifiziert, der als der eigentliche Angriff auf den Geist der Neuzeit und als die in vielen Gestalten erscheinende grundlegende Bedrohung ihres höchsten Gutes, der Toleranz und der Freiheit erscheint. So hat auch weithin der Begriff Dialog, der durchaus in der platonischen und in der christlichen Tradition einen bedeutenden Stellenwert hatte, eine veränderte Bedeutung erhalten. Er wird geradezu zum Inbegriff des relativistischen Credo und zum Gegenbegriff gegen »Konversion« und Mission: Dialog im relativistischen Verständnis bedeutet, die eigene Position bzw. den eigenen Glauben auf eine Stufe mit den Überzeugungen der anderen zu setzen, ihm prinzipiell nicht mehr Wahrheit zuzugestehen als der Position des anderen. Nur wenn ich grundsätzlich voraussetze, der andere könne ebenso oder mehr Recht haben als ich, komme überhaupt wirklicher Dialog zustande. Dialog müsse Austausch zwischen grundsätzlich gleichrangigen und daher gegeneinander relativen Positionen sein, mit dem Ziel, zu einem Maximum an Kooperation und Integration zwischen den verschiedenen Religionsgestalten zu gelangen.[2] Die relativistische Auflösung der Christologie und erst recht der Ekklesiologie wird nun zu einem zentralen Gebot der Religion. Um zu Hick zurückzukehren: Der Glaube an die Göttlichkeit eines einzelnen, so sagt er uns, führe zu Fanatismus und Partikularismus, zur Dissoziation von Glaube und Liebe; gerade dies aber ist zu überwinden.[3]

4. Der Rekurs auf die Religionen Asiens

Im Denken von J. Hick, den wir hier als herausragenden Vertreter des religiösen Relativismus besonders im Blick haben, berührt sich auf eine merkwürdige Weise die postmetaphysische Philosophie Europas mit der negativen Theologie Asiens, für die das Göttliche nie selbst und unverhüllt in die Welt des Scheins eintreten kann, in der wir leben: Es zeigt sich immer nur in relativen Spiegelungen und bleibt selbst jenseits aller Worte und jenseits allen Begreifens in absoluter Transzendenz.[4] Beide Philosophien sind an sich von ihrem Ausgangspunkt wie von der Richtung her, die sie der menschlichen Existenz vorgeben, grundverschieden. Aber sie scheinen sich doch gegenseitig in ihrem metaphysischen und religiösen Relativismus zu bestätigen. Der areligiöse und pragmatische Relativismus Europas und Amerikas kann sich von Indien her eine Art von religiöser Weihe leihen, die seinem Verzicht auf das Dogma die Würde höherer Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes und des Menschen zu geben scheint. Umgekehrt wirkt der Rückgriff europäischen und amerikanischen Denkens auf die philosophische und theologische Vision Indiens verstärkend auf die Relativierung aller religiösen Gestalten zurück, die zum indischen Erbe gehört. So erscheint es nun auch für die christliche Theologie in Indien geradezu als geboten, die als westlich angesehene Gestalt Christi aus ihrer Einzigartigkeit herauszuholen und gleichrangig neben indische Erlösungsmythen zu stellen: Der historische Jesus (so denkt man nun) ist so wenig einfach der Logos überhaupt, so wenig es irgendwelche anderen Erlösergestalten der Geschichte sind.[5] Daß sich der Relativismus hier im Zeichen der Begegnung der Kulturen als

die wahre Menschheitsphilosophie zu empfehlen scheint, gibt ihm (wie vorhin schon angedeutet) in Ost und West zusehends eine Durchschlagskraft, die praktisch keinen Widerstand mehr zu gestatten scheint. Wer sich ihm entgegensetzt, stellt sich nicht nur der Demokratie und der Toleranz, also den Grundgeboten des menschlichen Miteinander entgegen; er beharrt eigensinnig auf der Vorrangstellung seiner eigenen, der westlichen Kultur und verweigert sich so dem Miteinander der Kulturen, das offenkundig das Gebot der Stunde ist. Wer beim Glauben der Bibel und der Kirche bleiben will, sieht sich fürs erste in ein kulturelles Niemandsland gestoßen; er muß sich erst neu mit der »Torheit Gottes« (1 Kor 1,18) zurechtfinden, um in ihr die wahre Weisheit zu erkennen.

5. Orthodoxie und Orthopraxie

Zu solchem Durchtasten auf die Weisheit, die in der Torheit des Glaubens liegt, hilft es, wenn wir uns wenigstens im Ansatz darüber zu vergewissern suchen, wozu nun die relativistische Religionstheorie von Hick dient, auf welchen Weg sie den Menschen weist. Letzten Endes bedeutet Religion für Hick, daß der Mensch von der »self-centredness« als der Existenz des alten Adam zur »Reality-centredness« als der Existenzweise des neuen Menschen übergeht, also sich aus dem eigenen Ich heraus auf das Du des Nächsten hin ausstreckt.[6] Das klingt schön, ist aber bei Licht betrachtet inhaltlich so nichtssagend und leer, wie Bultmanns Ruf zur Eigentlichkeit, den er aus Heidegger geschöpft hatte. Dazu braucht man Religion nicht. Der ehemalige katholische Priester P. Knitter hat, dies deutlich verspürend, die Leere einer letztlich auf den kategorischen Imperativ reduzierten Religionstheorie durch eine neue und inhaltlich gefülltere, konkretere Synthese zwischen Asien und Europa zu überwinden versucht.[7] Sein Vorschlag ist es, der Religion durch eine Verknüpfung der pluralistischen Religionstheologie mit den Befreiungstheologien neue Konkretheit zu geben. Der interreligiöse Dialog soll dadurch radikal vereinfacht und zugleich praktisch wirksam gemacht werden, daß man ihn auf eine einzige Prämisse gründet: »auf den Primat der Orthopraxie vor der Orthodoxie«.[8] Diese Überordnung der Praxis über das Erkennen ist auch gut marxistisches Erbe, aber der Marxismus konkretisiert seinerseits nur, was sich aus der Absage an die Metaphysik logisch ergibt: Wo das Erkennen unmöglich ist, bleibt nur noch das Handeln übrig. Knitter: Das Absolute kann man nicht begreifen, wohl aber tun. Die Frage ist: Wieso eigentlich? Woher kommt mir das rechte Handeln, wenn ich überhaupt nicht weiß, was Recht ist? Das Scheitern der kommunistischen Regime beruht doch gerade darauf, daß man die Welt verändert hat, ohne zu wissen, was gut ist für die Welt und was nicht; ohne zu wissen, in welcher Richtung sie verändert werden muß, um besser zu werden. Die bloße Praxis ist kein Licht.

Hier ist der Punkt, an dem der Begriff Orthopraxie kritisch durchleuchtet werden muß. Die ältere Religionsgeschichte hatte festgestellt, daß die Religionen Indiens im allgemeinen keine Orthodoxie, wohl aber Orthopraxie kennen; von daher ist wohl der Begriff in die moderne Theologie geraten. Aber in der Beschreibung der Religionen Indiens hatte er einen ganz bestimmten Sinn: Man wollte damit sagen, daß diese Religionen keine allgemein verbindliche Glaubens-

lehre kennen und daß die Zugehörigkeit zu ihnen daher nicht mit der Annahme eines bestimmten Credo definiert ist. Wohl aber kennen diese Religionen ein System ritueller Handlungen, das als heilsnotwendig angesehen wird und den »Gläubigen« vom Ungläubigen unterscheidet. Er wird nicht an bestimmten Denkinhalten erkannt, sondern durch die gewissenhafte Befolgung eines das ganze Leben umspannenden Rituals. Was Orthopraxie bedeutet, was also »richtiges Handeln« ist, ist sehr genau festgelegt: ein Kodex von Riten. Übrigens hatte das Wort Orthodoxie in der frühen Kirche und in den Kirchen des Ostens ursprünglich fast dieselbe Bedeutung. Denn bei dem Wortteil »-doxie« war Doxa natürlich nicht im Sinne von »Meinung« (richtige Meinung) verstanden – Meinungen sind nach griechischer Sicht immer relativ; Doxa war vielmehr im Sinn von »Herrlichkeit, Verherrlichung« verstanden. Orthodox sein bedeutete also: Die rechte Weise zu kennen und zu üben, wie Gott verherrlicht werden will. Es ist auf den Kult und vom Kult her auf das Leben bezogen. Insofern gäbe es hier sehr wohl eine tragfähige Brücke für einen fruchtbaren Dialog zwischen Ost und West.

Aber kehren wir zur Aufnahme des Wortes Orthopraxie in die moderne Theologie zurück. Hier dachte niemand mehr an die Befolgung eines Rituals. Das Wort gewann also eine durchaus neue Bedeutung, die mit den authentischen Vorstellungen Indiens nichts zu tun hat. Eines bleibt freilich: Wenn die Forderung nach Orthopraxie einen Sinn haben und nicht das Feigenblatt für Unverbindlichkeit sein soll, dann muß es auch eine für jedermann erkennbare gemeinsame Praxis geben, die über das allgemeine Gerede von Ichzentrierung und Du-Beziehung hinausgeht. Schließt man den rituellen Sinn aus, der in Asien gemeint war, so kann »Praxis« ethisch oder politisch verstanden werden. Orthopraxie würde im ersten Fall ein inhaltlich klar definiertes Ethos voraussetzen. Das wird freilich in der relativistischen Ethik-Diskussion durchaus ausgeschlossen: Das an sich Gute und das an sich Schlechte gebe es nun einmal nicht. Versteht man die Orthopraxie aber politisch-gesellschaftlich, dann ist wiederum die Frage, was richtiges politisches Handeln sei. Befreiungstheologien, die von der Überzeugung beseelt waren, der Marxismus sage uns deutlich, was die rechte politische Praxis ist, konnten den Begriff Orthopraxie sinnvoll gebrauchen. Hier gab es nicht Unverbindlichkeit, sondern eine für alle festliegende Form der richtigen Praxis, also wahre Orthopraxie, die die Gemeinschaft zusammenschloß und von denen unterschied, die sich dem richtigen Handeln versagten. Insofern waren die marxistisch bestimmten Befreiungstheologien auf ihre Weise logisch und konsequent. Wie man sieht, liegt aber dieser Orthopraxie durchaus eine gewisse Orthodoxie (im modernen Sinn) zugrunde – ein Gerüst verbindlicher Theorien über den Weg zur Freiheit. Knitter bleibt in der Nähe dieses Ansatzes, wenn er sagt, das Kriterium für die Unterscheidung der Orthopraxie von der Pseudopraxie sei die Freiheit.[9] Aber er bleibt uns schuldig, uns überzeugend und praktisch zu erklären, was Freiheit ist und was der wirklichen Befreiung des Menschen dient: die marxistische Orthopraxie gewiß nicht – das haben wir gesehen. Eines aber ist deutlich: Die relativistischen Theorien münden durchweg im Unverbindlichen und machen sich so selbst überflüssig, oder aber sie geben doch absolute Maßstäbe vor, die nun in der Praxis liegen und Absolutismen genau da aufrichten, wo sie in der Tat keinen Platz haben können. Tatsache ist freilich, daß heute auch in Asien zusehends be-

freiungstheologische Konzeptionen als vermeintlich mehr dem asiatischen Geist entsprechende Formen des Christentums dargeboten werden, die den Kern des religiösen Handelns in den politischen Bereich verlegen. Wo das Mysterium nicht mehr zählt, muß Politik zur Religion werden. Dem ursprünglichen Religionsverständnis Asiens ist freilich gerade dies zutiefst entgegengesetzt.

6. New Age

Der Relativismus von Hick, Knitter und von verwandten Theorien beruht letztlich auf einem Rationalismus, der die Vernunft im Sinne Kants der Erkenntnis des Metaphysischen unfähig erklärt[10]; die Neubegründung von Religion erfolgt auf pragmatischem Weg mit mehr ethischer oder mehr politischer Tönung. Es gibt aber auch eine bewußt anti-rationalistische Antwort auf die Erfahrung des »Alles ist relativ«, die unter dem vielschichtigen Titel New Age zusammengefaßt wird.[11] Der Ausweg aus dem Dilemma der Relativität wird nun nicht in einer neuen Begegnung des Ich mit dem Du oder dem Wir gesucht, sondern in der Überwindung des Subjekts, in der ekstatischen Rückkehr in den kosmischen Reigen. Ähnlich wie die antike Gnosis weiß sich dieser Weg in völligem Einklang mit allem, was uns Wissenschaft lehrt und beansprucht, wissenschaftliche Erkenntnis aller Art (Biologie, Psychologie, Soziologie, Physik) auszuwerten. Zugleich aber bietet er auf diesem Hintergrund ein durchaus antirationalistisches Modell von Religion, eine moderne »Mystik« an: Das Absolute ist nicht zu glauben, sondern zu erfahren. Gott ist nicht eine der Welt gegenüberstehende Person, sondern die das All durchwaltende geistige Energie. Religion bedeutet das Einschwingen meines Ich ins kosmische Ganze, die Überwindung aller Trennungen. K.-H. Menke charakterisiert die geistesgeschichtliche Wende, die sich hier zuträgt, sehr genau, wenn er sagt: »Das Subjekt, das sich alles unterwerfen wollte, will sich nun in ›das Ganze‹ aufheben.«[12] Die objektivierende Ratio – so sagt uns New Age – versperrt uns den Weg zum Geheimnis der Wirklichkeit; das Ich-Sein schließt uns ab von der Fülle der kosmischen Wirklichkeit, es zerstört die Harmonie des Ganzen und ist der eigentliche Grund unserer Unerlöstheit. Die Erlösung liegt in der Entschränkung des Ich, im Eintauchen in die Fülle des Lebendigen, in der Heimkehr ins All. Die Ekstase wird gesucht, der Rausch des Unendlichen, der sich in rauschhafter Musik, in Rhythmus, Tanz, in Raserei des Lichts und des Dunkels, in der Masse Mensch zutragen kann. Hier wird nicht nur der neuzeitliche Weg zur Herrschaft des Subjekts zurückgenommen; hier muß der Mensch – um erlöst zu werden – sich selbst zurücknehmen lassen. Die Götter kehren wieder. Sie sind glaubhafter geworden als Gott. Ur-Riten sollen erneuert werden, in denen das Ich in die Geheimnisse des Alls initiiert und von sich selbst frei gemacht wird.

Die Erneuerung vorchristlicher Religionen und Kulte, die heute vielfach gesucht wird, hat viele Gründe. Wenn es die gemeinsame Wahrheit nicht gibt, die gilt, eben weil sie wahr ist, dann ist Christentum nur Import von auswärts, ein geistiger Imperialismus, den man nicht weniger abschütteln muß als den politischen. Wenn in den Sakramenten nicht die Berührung mit dem einen lebendigen Gott aller Menschen stattfindet, dann sind sie leere Rituale, die uns nichts sagen und nichts

geben, bestenfalls das Numinosum spüren lassen, das in allen Religionen waltet. Auch dann erscheint es sinnvoller, das ursprünglich Eigene zu suchen, als sich das Fremde und Veraltete auflegen zu lassen. Vor allem aber: wenn die »nüchterne Trunkenheit« des christlichen Mysteriums uns nicht Gottes trunken machen kann, dann muß eben der reale Rausch wirksamer Ekstasen beschworen werden, deren Leidenschaft uns aufreißt und uns wenigstens einen Augenblick zu Göttern macht, uns einen Augenblick die Lust des Unendlichen spüren und den Jammer des Endlichen vergessen läßt. Je mehr die Vergeblichkeit politischer Absolutismen offenkundig wird, desto mächtiger wird die Attraktion des Irrationalismus, die Absage an die Realität des Alltags.[13]

7. Der Pragmatismus im kirchlichen Alltag

Neben diesen radikalen Lösungen und neben dem großen Pragmatismus der Befreiungstheologien gibt es aber auch den grauen Pragmatismus des kirchlichen Alltags, bei dem scheinbar alles mit rechten Dingen zugeht, in Wirklichkeit aber der Glaube verbraucht wird und ins Schäbige absinkt. Ich denke an zwei Phänomene, die ich mit Sorge betrachte. Da ist zum einen in unterschiedlichen Intensitätsstufen der Versuch, das Mehrheitsprinzip auf Glaube und Sitte auszudehnen, die Kirche also endlich entschieden zu »demokratisieren«. Was der Mehrheit nicht einleuchtet, kann nicht verbindlich sein, so scheint es. Welcher Mehrheit eigentlich? Wird es morgen eine andere sein als heute? Ein Glaube, den wir selbst festlegen können, ist überhaupt kein Glaube. Und keine Minderheit hat einen Grund, sich durch eine Mehrheit Glauben vorschreiben zu lassen. Der Glaube und seine Praxis kommen entweder vom Herrn her durch die Kirche und ihre sakramentalen Dienste zu uns, oder es gibt ihn gar nicht. Der Auszug vieler aus dem Glauben beruht darauf, daß ihnen scheint, der Glaube könne von irgendwelchen Instanzen festgelegt werden, er sei eine Art Parteiprogramm; wer Macht habe, verfüge, was zu glauben sei, und so komme es darauf an, in der Kirche selbst an die Macht zu kommen, oder aber – logischer und einleuchtender – eben nicht zu glauben.

Der andere Punkt, auf den ich hinweisen wollte, betrifft die Liturgie. Die verschiedenen Phasen der Liturgiereform haben die Meinung aufkommen lassen, Liturgie könne beliebig verändert werden. Wenn es Unveränderliches gebe, so allenfalls die Wandlungsworte, alles andere könne man auch anders machen. Der nächste Gedanke ist logisch: Wenn eine zentrale Behörde das kann, warum nicht auch lokale Instanzen? Und wenn lokale Instanzen, warum eigentlich nicht die Gemeinde selbst? Sie müßte sich doch in der Liturgie ausdrücken und wiederfinden. Nach dem rationalistischen und puritanischen Trend der siebziger und auch noch der achtziger Jahre ist man heute der reinen Redeliturgien müde und möchte die Erlebnis-Liturgie, die sich sehr bald den Tendenzen von New Age annähert: Das Rauschhafte und Ekstatische wird gesucht, nicht die *λογικὴ λατρεία*, die *rationabilis oblatio*, (der vernunftgeformte, logosgemäße Gottesdienst), wovon Paulus und mit ihm die römische Liturgie spricht (Röm 12,1).

Zugegeben, ich überzeichne; was ich sage, beschreibt nicht die normale Situation unserer Gemeinden. Aber die Tendenzen sind da. Und darum ist Wachheit ge-

boten, damit uns nicht unter der Hand ein anderes Evangelium als das vom Herrn geschenkte – Steine statt Brot – untergeschoben werde.

8. Aufgaben der Theologie

So stehen wir alles in allem vor einer merkwürdigen Situation: Die Befreiungstheologie hatte dem Christentum, der Dogmen müde, eine neue Praxis zu geben versucht, durch die nun doch Erlösung endlich Ereignis werden sollte. Aber diese Praxis hat Zerstörung hinterlassen, anstatt Freiheit zu bringen. So blieb der Relativismus und der Versuch, sich mit ihm zu arrangieren. Aber was dabei geboten wird, ist wiederum so leer, daß die relativistischen Theorien bei der Befreiungstheologie Hilfe suchen, um von dort aus praktisch werden zu können. New Age endlich sagt: Lassen wir das gescheiterte Experiment Christentum – kehren wir lieber zu den Göttern zurück, da lebt sich's besser. Viele Fragen tun sich auf. Greifen wir die am meisten praktische heraus: Wieso hat sich die klassische Theologie angesichts dieser Vorgänge so wehrlos erwiesen? Wo liegen die Schwachstellen, an denen sie unglaubwürdig wurde?

Ich möchte zwei Punkte nennen, die sich von Hick und Knitter her aufdrängen. Beide berufen sich für ihre Rücknahme des Christusglaubens auf die Exegese: Sie sagen, die Exegese habe bewiesen, daß Jesus sich selbst gar nicht für den Sohn Gottes, für Gott im Fleisch hielt, sondern daß er erst hernach allmählich von seinen Anhängern dazu gemacht worden sei.[14] Beide – Hick deutlicher als Knitter – berufen sich des weiteren auf philosophische Evidenz. Hick versichert uns, Kant habe unwiderleglich bewiesen, daß das Absolute oder der Absolute in der Geschichte nicht erkannt werden und darin als solches auch nicht vorkommen könne.[15] Von der Struktur unserer Erkenntnis her kann es – Kant zufolge – das nicht geben, was der christliche Glaube behauptet: Wunder, Geheimnisse und Gnadenmittel sind Wahnglaube, so erläutert uns Kant in seinem Werk über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*[16]. Die Frage nach der Exegese und diejenige nach den Grenzen und Möglichkeiten unserer Vernunft, also nach den philosophischen Prämissen des Glaubens, scheinen mir in der Tat den eigentlichen Krisenpunkt der gegenwärtigen Theologie anzuzeigen, von dem aus der Glaube – immer mehr auch der Glaube der Einfachen – in die Krise gerät.

Ich möchte hier nur versuchen, die Aufgabe anzudeuten, die sich uns von daher stellt. Zunächst – was die Exegese angeht, wäre vorab zu sagen, daß Hick und Knitter sich gewiß nicht auf die Exegese überhaupt berufen können, als ob dies alles ein klares und von allen anerkanntes Ergebnis sei. Das ist in historischer Forschung unmöglich, die solche Gewißheiten nicht kennt. Es ist noch viel unmöglicher bei einer Frage, die nicht rein historisch oder literarisch ist, sondern Wertentscheidungen einschließt, die über die bloße Feststellung des Vergangenen und über bloße Textinterpretation hinausgehen. Richtig ist aber, daß bei einem pauschalen Durchblick durch die moderne Exegese ein Eindruck zurückbleiben kann, der demjenigen von Hick und Knitter entspricht.

Welche Gewißheit kommt dem zu? Setzen wir voraus, die Mehrheit der Exegeten denke so (was bezweifelt werden darf), so bleibt die Frage: Wie be-

gründet ist eine solche Mehrheitsmeinung? Meine These ist: Daß viele Exegeten so denken wie Hick und Knitter und die Geschichte Jesu dementsprechend rekonstruieren, beruht darauf, daß sie deren Philosophie teilen. Nicht die Exegese beweist die Philosophie, sondern die Philosophie bringt die Exegese hervor.[17] Wenn ich a priori (mit Kant zu sprechen) weiß, daß Jesus nicht Gott sein kann, daß Wunder, Geheimnisse und Gnadenmittel dreierlei Arten von Wahnglauben sind, dann kann ich auch aus den heiligen Büchern nicht als Tatsache herausfinden, was nicht Tatsache sein kann. Dann kann ich nur herausfinden, warum und wie man zu solchen Behauptungen gelangte, wie sie sich allmählich gebildet haben.

Sehen wir etwas genauer zu. Die historisch-kritische Methode ist ein vorzügliches Instrument, um historische Quellen zu lesen und Texte zu interpretieren. Aber sie hat ihre Philosophie in sich, die im allgemeinen – etwa wenn ich die Geschichte der mittelalterlichen Kaiser zu erkennen versuche – kaum ins Gewicht fällt. Denn dabei möchte ich Vergangenheit kennenlernen, nicht mehr. Auch das geht freilich nicht wertfrei ab, und insofern gibt es auch hier Grenzen der Methode. Wendet man sie auf die Bibel an, so treten sehr deutlich zwei sonst kaum zu bemerkende Faktoren in Erscheinung: Die Methode will das Vergangene als Vergangenes erkennen. Sie will möglichst genau das Damalige in seiner Damaligkeit erfassen, an dem Punkt, an dem es damals stand. Und sie setzt voraus, daß die Geschichte im Prinzip einförmig ist: Der Mensch in all seiner Unterschiedenheit, die Welt in all ihren Verschiedenheiten, ist doch von gleichen Gesetzen und gleichen Grenzen bestimmt, so daß ich ausscheiden kann, was unmöglich ist. Was heute auf gar keine Weise geschehen kann, konnte auch gestern nicht geschehen und wird auch morgen nicht geschehen.

Bezieht man dies auf die Bibel, so heißt das: Ein Text, ein Ereignis, eine Person wird streng in seine Vergangenheit hinein fixiert. Man will herausbringen, was der damalige Autor damals gesagt hat und gesagt bzw. gedacht haben kann. Es kommt auf das »Historische«, das »Damalige« an. Deswegen vermittelt mir historisch-kritische Exegese die Bibel nicht ins Heute, in mein jetziges Leben hinein. Das ist ausgeschlossen. Sie entfernt sie im Gegenteil von mir und zeigt sie streng in der Vergangenheit angesiedelt. Dies ist der Punkt, an dem Drewermann mit Recht historisch-kritische Exegese kritisiert hat, sofern sie allein genügend sein will. Sie spricht ihrem Wesen nach nicht von heute, nicht von mir, sondern vom Gestern, vom anderen. Sie kann deshalb auch nie den Christus heute, morgen und in Ewigkeit, sondern immer nur, wenn sie sich treu bleibt, den Christus gestern zeigen.

Dazu kommt die zweite Voraussetzung, die Gleichartigkeit von Welt und Geschichte, also das, was Bultmann das moderne Weltbild nennt. M. Waldstein hat in sorgsamer Analyse gezeigt, daß Bultmanns Erkenntnistheorie ganz vom Marburger Neu-Kantianismus bestimmt war.[18] Von daher wußte er, was es geben und nicht geben kann. Bei anderen Exegeten wird das philosophische Bewußtsein weniger ausgeprägt sein, aber die Grundlegung durch die Erkenntnistheorie Kants ist stillschweigend immer anwesend, als selbstverständlicher hermeneutischer Einstieg, der den Weg der Kritik leitet. Weil es so ist, kann die kirchliche Autorität nicht einfach von außen her auferlegen, man müsse doch zu einer Christologie der Gottessohnschaft kommen. Wohl aber kann und muß sie dazu auffordern, die Philosophie der eigenen Methode kritisch zu überprüfen. Schließlich geht es in der

Offenbarung Gottes gerade darum, daß er, der Lebendige und Wahre, in unsere Welt einbricht und so auch den Kerker unserer Theorien aufbricht, mit deren Gitterstäben wir uns selbst gegen dieses Kommen Gottes in unser Leben absichern wollen. Gottlob ist heute, in der Krise von Philosophie und Theologie, die wir durchleben, in der Exegese selbst eine neue Grundlagenbesinnung in Gang gekommen, nicht zuletzt auch durch Erkenntnisse, die durch die historisch sorgsame Auslegung der Texte gefunden worden sind.[19] Sie helfen dazu, das Gefängnis philosophischer Vorentscheidungen aufzubrechen, das die Auslegung lähmt: Die Weite des Wortes öffnet sich neu.

Das Problem der Exegese fällt, wie wir sahen, weitgehend mit dem Problem der Philosophie zusammen. Die Not der Philosophie, das heißt die Not, in die sich die positivistisch fixierte Vernunft hineinmanövriert hat, ist zur Not unseres Glaubens geworden. Er kann nicht frei werden, wenn die Vernunft selbst sich nicht neu öffnet. Wenn die Tür zu metaphysischer Erkenntnis verschlossen bleibt, wenn die von Kant fixierten Grenzen menschlichen Erkennens unüberschreitbar sind, dann muß der Glaube verkümmern: Es fehlt ihm einfach die Atemluft. Freilich, der Versuch mit einer streng autonomen Vernunft, die vom Glauben nichts wissen will, sich sozusagen selbst an den Haaren aus dem Sumpf der Ungewißheiten herausziehen zu wollen, wird letztlich kaum gelingen. Denn die menschliche Vernunft ist gar nicht autonom. Sie lebt immer in geschichtlichen Zusammenhängen. Geschichtliche Zusammenhänge verstellen ihr den Blick (wir sehen es); darum braucht sie auch geschichtliche Hilfe, um über ihre geschichtlichen Sperren hinwegzukommen.[20] Ich bin der Meinung, daß der neuscholastische Rationalismus gescheitert ist, der mit einer streng glaubensunabhängigen Vernunft, mit rein rationaler Gewißheit die Praeambula Fidei rekonstruieren wollte; allen Versuchen, die das Gleiche möchten, wird es letztlich nicht anders ergehen. Insoweit hatte Karl Barth schon recht, wenn er die Philosophie als glaubensunabhängige Glaubensgrundlage abwies: Dann würde unser Glaube letztlich auf wechselnden philosophischen Theorien gründen. Aber Barth irrte, wenn er deshalb den Glauben zum reinen Paradox erklärte, das immer nur gegen die Vernunft und gänzlich unabhängig von ihr bestehen könne. Nicht die mindeste Funktion des Glaubens ist es, daß er Heilungen für die Vernunft als Vernunft anbietet, sie nicht vergewaltigt, ihr nicht äußerlich bleibt, sondern sie gerade wieder zu sich selber bringt. Das geschichtliche Instrument des Glaubens kann die Vernunft als solche wieder freimachen, so daß sie nun – von ihm auf den Weg gebracht – wieder selber sehen kann. Um einen solchen neuen dialogischen Umgang von Glaube und Philosophie müssen wir uns mühen, denn beide brauchen einander. Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, aber der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich.

10. Ausblick

Betrachtet man die gegenwärtige geistesgeschichtliche Konstellation, von der ich einige Andeutungen zu geben versuchte, dann muß es geradezu als ein Wunder erscheinen, daß trotz allem immer noch christlich geglaubt wird – nicht bloß in den Ersatzformen von Hick, Knitter und anderen, sondern mit dem vollen, heiteren

Glauben des Neuen Testaments, der Kirche aller Zeiten. Warum hat der Glaube überhaupt noch eine Chance? Ich würde sagen: Weil er dem Wesen des Menschen entspricht. Denn der Mensch ist weiter dimensioniert, als Kant und die verschiedenen nachkantischen Philosophien ihn sehen und ihm zugestehen wollen. Kant selbst hat es mit seinen Postulaten ja irgendwie auch einräumen müssen. Im Menschen lebt unauslöschlich die Sehnsucht nach dem Unendlichen. Keine der versuchten Antworten genügt; nur der Gott, der selbst endlich wurde, um unsere Endlichkeit aufzureißen und in die Weite seiner Unendlichkeit zu führen, entspricht der Frage unseres Seins. Deswegen wird auch heute der christliche Glaube wieder den Menschen finden. Unsere Aufgabe ist es, ihm mit demütigem Mut, mit der ganzen Kraft unseres Herzens und unseres Verstandes zu dienen.

Anmerkungen

* Vortrag beim Treffen zwischen der Glaubenskongregation und den Präsidenten der Glaubenskommissionen der Bischofskonferenzen Lateinamerikas (Guadalajara/Mexiko, Mai 1996).

1 Einen Überblick über die wichtigsten Autoren der pluralistischen Theologie der Religionen bietet P. Schmidt-Leukel, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: *Theologische Revue* 89 (1993), S. 353–370. Zur Auseinandersetzung damit: M. von Brück/J. Werbick, Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143). Freiburg 1993; K.-H. Menke, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage. Freiburg 1995, bes. S. 75–176. Menke bietet eine vorzügliche Einführung in die Ideen zweier Hauptvertreter dieser Strömung: J. Hick und P. F. Knitter, auf die ich mich im folgenden weitgehend stütze. Die Auseinandersetzung Menkes mit dieser Frage im zweiten Teil seines Werkes enthält viel Wichtiges und Bedenkenswertes, wirft aber auch Fragen auf. Einen interessanten systematischen Versuch, das Problem der Religionen von der Christologie her neu anzugehen, bietet B. Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (QD 158). Freiburg 1995. Mit dem Problem der pluralistischen Religionstheologie befaßt sich auch ein in Vorbereitung befindliches Dokument der Internationalen Theologenkommission.

2 Vgl. dazu das äußerst lehrreiche Editoriale in Heft 1, 1996, S. 107–120, der *Civiltà Cattolica*: Il cristianesimo e le altre religioni. Das Editoriale setzt sich besonders mit Hick, Knitter und R. Panikkar auseinander.

3 Vgl. z. B. J. Hick, An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent. London 1989; Menke, a. a. O., S. 90.

4 Vgl. E. Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie, 2 Bde. Salzburg 1953 und 1956; H. v. Glasenapp, Die Philosophie der Inder. Stuttgart ²1985; S. N. Dasgupta, History of Indian Philosophy, 5 Bde. Cambridge 1922–1955; K. B. Ramakrishna Rao, Ontology of Advaita with special reference to Māyā. Mulki 1964.

5 Deutlich in diese Richtung bewegt sich B. F. Wilfred, Beyond settled foundations. The Journey of Indian Theology. Madras 1993; Ders., Same tentative reflections on the language of Christian uniqueness: An Indian Perspective, in: Pont. Cons. pro Dialogo inter Religiones. Pro Dialogo. Bulletin 85–86 (1994/1), S. 40–57.

6 J. Hick, Evil and the God of Love. Norfolk ²1975, S. 240f.; Ders., An Interpretation of Religion, a. a. O., S. 236–240; vgl. K.-H. Menke, a. a. O., S. 81 f.

7 J. Knitters Hauptwerk: No Other Name! A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions. New York 1985, wurde in viele Sprachen übersetzt; vgl. dazu K.-H. Menke, a.a.O., S. 94–110. Eine sorgsame kritische Würdigung bietet auch A. Kolping in seiner Rezension in: *Theologische Revue* 87 (1991), S. 234–240.
8 Vgl. K.-H. Menke, a.a.O., S. 95
9 Vgl. K.-H. Menke, ebd., S. 109.
10 Knitter wie Hick berufen sich für ihre Ablehnung des Absoluten in der Geschichte auf Kant; vgl. K.-H., Menke, ebd., S. 78 und 108.
11 Der Begriff *New Age* oder *Ära des Wassermanns* wurde gegen die Mitte unseres Jahrhunderts von Raul Le Cour (1937) und von Alice Bailey (sie sprach von 1945 empfangenen Botschaften über eine neue Weltordnung und eine neue Weltreligion) eingeführt. Zwischen 1960 und 1970 entstand auch in Kalifornien das Institut Esalen. Heute ist Marilyn Ferguson die bekannteste Sprecherin von New Age. Michael Fuß, New Age: Supermarkt alternativer Spiritualität, in dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 148–157, sieht New Age als Resultat des Zusammenströmens jüdisch-christlicher Elemente mit dem Säkularisierungsprozeß, mit gnostischen Strömungen und mit Elementen orientalischer Religionen. Hilfreiche Orientierungen zum Thema bietet der in viele Sprachen übersetzte Hirtenbrief von Kardinal G. Danneels, Le Christ ou le Verseau (1990); vgl. auch K.-H. Menke, a.a.O., S. 31–36; J. Le Bar (Hrsg.), Cults, Sects and the New Age. Huntington, Indiana, o.J.
12 A.a.O., S. 33.
13 Dabei muß angemerkt werden, daß sich immer deutlicher zwei unterschiedliche Richtungen von New Age herauskristallisieren: eine gnostisch-religiöse, die das transzendentale und transpersonale Sein und darin das wahre Selbst sucht, und eine ökologisch-monistische Richtung, die die Materie und die Mutter Erde anbetet und sich im Öko-Feminismus mit dem Feminismus verbindet.
14 Belege bei K.-H. Menke, a.a.O., S. 90 und 97.
15 Vgl. Anm. 10.
16 B 302. Sehr anschaulich schildert aus eigener Erfahrung M. Kriele, Anthroposophie und Kirche. Erfahrungen eines Grenzgängers. Freiburg 1996, das geistige Klima, das aus dieser Philosophie entstanden und bis heute weithin prägend geblieben ist; bes. S. 18ff.
17 Sehr schön wird dies sichtbar in der Begegnung zwischen A. Schlatter und A. von Harnack zu Ende des vorigen Jahrhunderts, die sorgsam aus den Quellen dargestellt ist bei W. Neuer, Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche. Stuttgart 1996, S. 301 ff. Schlatter dazu in einem Brief: »Den religiösen Unterschied haben wir definiert: er meinte, das Prophetenwort, ›ach, daß du den Himmel zerrissest‹ (Jes 64,1), sei eben unerfüllt; wir wären auf die psychologische Ebene eingeschränkt, aufs glauben ...« (S. 306). Als Harnack im Kreis von Fakultätskollegen erklärte: »Vom Kollegen Schlatter unterscheidet mich nur die Wunderfrage!«, rief Schlatter dazwischen: »Nein, die Gottesfrage!« Schlatter sah konkret in der Christologie die Grunddifferenz: »Ob uns Jesus gezeigt wurde, wie er ist ..., oder ob das Neue Testament hinter unserer ›Wissenschaft‹ verschwand, das war die Frage ...« (S. 307). An diesem Fragestand hat sich in hundert Jahren nichts geändert; vgl. auch bei Kriele, a.a.O., das Kapitel über »Glaubensverlust durch Theologie«, S. 21–28. Ich habe meine Sicht des Problems darzustellen versucht in der von mir herausgegebenen *Quaestio disputata*: Schriftauslegung im Widerstreit. Freiburg 1989, S. 15–44. Vgl. auch den Sammelband von I. de la Potterie/R. Guardini/J. Ratzinger/G. Colombo/E. Bianchi, L'esegesi cristiana oggi. Casale Monferrato 1991.
18 M. Waldstein, Die Fundamente der Theologie Rudolf Bultmanns, in dieser Zeitschrift 17 (1988), S. 451–467, 550–557.
19 Vgl. z.B. den von C.E. Braaten und R.W. Jensson herausgegebenen Sammelband: Reclaiming the Bible for the Church. Cambridge, USA 1995, dort besonders den Beitrag von B.S. Childs, On Reclaiming the Bible for Christian Theology, S. 1–17.

20 Dies zu übersehen und eine vermeintlich völlig glaubensunabhängige rationale Grundlegung des Glaubens zu versuchen (die dann doch in der puren abstrakten Rationalität nicht überzeugen kann), ist m.E. der wesentliche philosophische Irrtum in dem von K.-H. Menke, a.a.O., S. 111–176 aufgenommenen Versuch von H.J. Verweyen, Gottes letztes Wort. Düsseldorf 1991, so viel Wichtiges und Gültiges dabei auch gesagt wird. Ich halte demgegenüber die Position von J. Pieper (zuletzt: Schriften zum Philosophiebegriff. Hamburg 1995) für historisch und sachlich besser begründet und überzeugend. Problematischer als der philosophische Ansatz ist für mich freilich der theologische Inhalt von Menkes Erwiderung auf Hick und Knitter. Nur eine Andeutung dazu: Die Auslegung des AT scheint mir einseitig und überzogen; pelagianisierend. Völlig verfehlt finde ich die Gegenüberstellung von Augustinus und Gutierrez-Boff (S. 144f.). Ganz unannehmbar ist die Auslegung der Auferstehungstexte und die Rückführung der Auferstehung Jesu auf ein Handeln des Menschen Jesus: »... dann ist Auferstehung nicht ein Handeln Gottes an dem toten Jesus, sondern ein Handeln dieses Menschen selbst auf Grund seiner Einheit mit Gott. Jesus empfängt sich so von Gott her und handelt so im Vertrauen auf seinen Abba, daß er im Vorgang des physischen Leidens und Sterbens in Gemeinschaft mit dem bleibt, der das ewige Leben und die Zukunft ist« (S. 158). Was heißt das im Klartext? Ist Jesus nun auferstanden oder nicht? Hier frißt die Spekulation die Realität auf; das Neue Testament verschwindet hinter der Wissenschaft (s. Anm. 17). Merkwürdig ist auch, wie die Erscheinungsberichte als späte Texte abgetan werden, u.a. mit der Begründung, der Wunsch, den »schon beigesetzten, in Leinentücher eingewickelten Toten am dritten Tag noch zu salben«, sei »bei den klimatischen Verhältnissen Palästinas einfach unsinnig« (S. 149f.). Da kann man den Verfasser nur einladen, einmal Ostern in Jerusalem zu verbringen, damit er sieht, wie kalt da zu dieser Jahreszeit die Nächte und wie kühl auch noch die Tage sein können. Ebensowenig überzeugt die zugehörige philosophische Erwägung, der Sieg des »Sinnes« müsse weltimmanent sein. Die Auferweckung dürfe nicht erst »hinterher«, »im nachhinein« kommen, sondern müsse *in* der Passion des Unschuldigen geschehen (S. 152). Hier ist ein physizistischer Zeitbegriff in unangemessener Weise auf die Existenz-Ebene, auf die Ebene der Person übertragen. Das wahre anthropologische »in« geschieht gerade im zeitlichen Nachher: Die neue Existenz nimmt das, was physizistisch gesehen »danach« ist, in die eine Existenz auf, in der sich die ganze Zeit der Person zur Einheit ihres Seins versammelt. Menkes »in« bleibt inhaltslos, gerade wenn man an sein Beispiel der von Dostojewski geschilderten Qual auch nur eines einzigen Kindes denkt. Schade, daß Menke sein weithin großartiges Buch durch solche Spekulationen ein Stück weit entwertet hat.

Johannes Falterbaum · Tübingen

Zur Ansprache des Papstes vor den Vereinten Nationen

I. Umbruch der Vereinten Nationen

Seit dem Wegfall des Ost-West-Gegensatzes ist die Bedeutung der Vereinten Nationen erheblich gewachsen. Insbesondere in den Bereichen Friedenssicherung, Entwicklungshilfe und Umweltschutz sind die Vereinten Nationen, unter Beteiligung fast aller Staaten der Welt, um größere Macht zur Rechtsdurchsetzung bemüht. Zur Zeit besteht daher die große, historisch einmalige Chance, Strukturen zur weltweiten Friedenssicherung und Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit einzuführen. Mit Spekulationen und Visionen hierüber ist die aktuelle Völkerrechtsliteratur und internationale Presse zur Zeit reich gefüllt. Anläßlich der Feiern und Veröffentlichungen zum 50-jährigen Bestehen der Vereinten Nationen im vergangenen Jahr wurde aber ebenso deutlich, in welch erschreckendem Ausmaß Uneinigkeit und auch Verwirrung zwischen den Staaten über konkrete Ziele, insbesondere auch zu schützende Werte einer effektiveren Völkerrechtsordnung, bestehen.[1] Geht es darum, dem Morden in Jugoslawien ein Ende zu setzen oder die Menschheit vor einem Mißbrauch russischer Atomraketen zu schützen, mag ein Konsens zwischen den Regierungen noch möglich sein. Nicht erst bei Themen wie Familienplanung oder Rolle der Frau sind die Gegensätze aber unüberwindbar. Dennoch ist derzeit die Bereitschaft gering, auf unterscheidende Interessen und Weltanschauungen hinzuweisen und hierüber in einen ernsthaften Dialog einzutreten. Nüchtern betrachtet sind aber die Vorstellungen etwa über Inhalte des Bildungswesens, Möglichkeiten zur Verwirklichung weltweiter sozialer Gerechtigkeit und die Auffassungen von der Würde des Menschen derzeit in der Welt derart unterschiedlich, daß sich Hoffen und Bangen, bezogen auf eine künftige Völkerrechtsordnung, die Waage halten.

Umso bemerkenswerter ist die Tatsache, daß der Papst eingeladen wurde, vor den Vereinten Nationen, anläßlich des 50. Jahrestages der Gründung der Organisation der Vereinten Nationen, eine Festansprache zu halten. Bemerkenswert schon deshalb, weil traditionell das Völkerrecht ausschließlich auf staatliche Macht bezogen ist und damit jede Bezugnahme auf die Weltreligionen und somit auch auf das Christentum bewußt vermieden wird.[2] Denn anders als bei den meisten Staaten

Johannes Falterbaum, *Jahrgang 1959, Promotion 1994 in Freiburg über Christliche Entwicklungshilfe; wissenschaftliche Veröffentlichungen zu den Themen Staat, Kirche und Völkerrecht.*

der Welt wird in den Strukturen der Vereinten Nationen in keiner Weise auch nur der Existenz von Religionen und Kirchen Rechnung getragen.' Man muß sich in diesem Zusammenhang vergegenwärtigen, daß das moderne Völkerrecht im Ursprung allein die Aufgabe hatte, die Souveränität der Einzelstaaten zu sichern, damit diese in fast grenzenloser Freiheit ihre inneren und äußeren Angelegenheiten, ohne irgendwelche Einmischungen von außen, selbst regeln können. Vor diesem Hintergrund ist die Rede des Papstes zu betrachten.

II. Neue Impulse durch den Papst

1. Menschenrechte als universelles Moralgesetz

In seiner Rede vor den Vereinten Nationen am 5. Oktober 1995[4] hat der Papst die vielfältige Zuhörerschaft auf ihre gemeinsame Verantwortung für die Menschheit hingewiesen. Er hat aufgezeigt, daß die Menschheitsfamilie sich unverzichtbar an moralischen Werten orientieren muß und das Bemühen der Vereinten Nationen – grundgelegt in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 bzw. 1966 – um die Verwirklichung »allgemeiner, in der Natur der Person wurzelnder Menschenrechte« (3) hervorgehoben. Die Auseinandersetzung mit den völkerrechtlich garantierten Menschenrechten und Perspektiven für eine konstruktive Weiterentwicklung des Gedankens der Menschenrechte stellte der Papst in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Er bezeichnet die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als eine der höchsten Ausdrucksformen des menschlichen Gewissens in unserer Zeit und sieht darin bestätigt, »daß es tatsächlich allgemeine, in der Natur der Person wurzelnde Menschenrechte gibt, in denen sich die objektiven und unverzichtbaren Forderungen eines universalen Moralgesetzes wiederspiegeln« (3). Die Entstehungsgeschichte der weltweit anerkannten und gültigen Menschenrechte erinnern uns nach Ansicht des Papstes daran, daß »wir nicht in einer irrationalen oder sinnlosen Welt leben, sondern daß es im Gegenteil eine Logik der Moral gibt, die menschliche Existenz erhellt und den Dialog zwischen den Menschen und zwischen den Völkern möglich macht« (3). Damit greift der Papst indirekt das grundlegende Problem des Umgangs mit totalitären und menschenverachtenden Weltanschauungen auf und zeigt, daß ein offener Dialog nötig ist und zu sinnvollen Ergebnissen führen kann. Der Papst wörtlich: »Wenn wir wollen, daß ein Jahrhundert des Zwanges einem Jahrhundert der Überzeugung Platz macht, dann müssen wir den Weg finden, in einer verständlichen und gemeinsamen Sprache über die Zukunft des Menschen zu diskutieren. Das allgemeine, ins Herz des Menschen eingeschriebene Sittengesetz ist eine Art ›Grammatik‹, die der Welt dient, um sich mit dieser Diskussion über ihre eigene Zukunft zu befassen« (3).

Gleichzeitig verzichtete der Papst bei seiner Rede vor den Vereinten Nationen darauf, spezifisch christliche Vorstellungen bzw. katholische Moralvorstellungen einzufordern. Auf der Grundlage eines eindeutigen Bekenntnisses zu den individuellen Freiheitsrechten des Menschen verweist der Papst aber gleichwohl auf deren häufig vernachlässigte innere Bezogenheit zur Wahrheit, ohne jedoch konkrete Ergebnisse für die Völkergemeinschaft vorwegzunehmen: »Die Freiheit

besitzt eine innere ›Logik‹, die sie kennzeichnet und veredelt: Sie ist auf die Wahrheit hingeordnet und verwirklicht sich im Suchen und im Tun der Wahrheit. Losgelöst von der Wahrheit der menschlichen Person, verfällt sie im Leben des Einzelnen in Zügellosigkeit und im politischen Leben in Willkür der Stärkeren und Vermessenheit der Machthaber ... Die Beziehung zur Wahrheit (ist) ... in Wirklichkeit die Garantie für die Zukunft der Freiheit« (12). Der Papst weiter: »Der Glaube an Christus treibt uns nicht zur Intoleranz, im Gegenteil, er verpflichtet uns, mit den anderen Menschen einen respektvollen Dialog zu unterhalten« (17). Unter Bezugnahme auf anthropologische Grundlagen fordert er letztlich »gemeinsame Anstrengungen, um die Zivilisation der Liebe aufzubauen« (18) und – über die westliche Freiheitskultur hinausgehend –, so wie einige »das Risiko der Freiheit auf sich genommen haben, ... auch das Risiko der Solidarität und daher das Risiko des Friedens auf uns zu nehmen« (15). Vor dem Hintergrund des von Papst Johannes Paul II. mutig vorangetriebenen Dialogs mit den nicht-christlichen Religionen ist für diesen Ansatz auch auf eine Verständigung mit nicht-katholischen Vertretern von Religionen und Staaten zu hoffen.

2. Rechte und Pflichten der Nationen

Für die Staatengemeinschaft von konkreter Bedeutung ist die Anregung des Papstes, ein »Recht der Nationen« zu entwickeln, wobei er betont, daß der Begriff »Nation nicht ohne weiteres und nicht notwendig mit dem Staat identisch« (8) ist. In seiner Ansprache bezieht er sich auf den von zahlreichen Völkerrechtlern beschriebenen Mißstand, daß das Völkerrecht bisher lediglich auf freiwilligen, vertraglichen (damit letzlich beliebigen) Verpflichtungen einzelner Staaten beruht und der Katalog der Menschenrechte traditionell ausschließlich auf den Einzelmenschen bezogen wird, nicht aber auch auf Gemeinschaften wie Völker und Volksgruppen. Der Papst fordert nun, »einige unveräußerliche Urrechte für alle Nationen der Welt ... anzuerkennen und zu fördern: das Existenzrecht, das Recht auf die eigene Sprache und Kultur, das Recht auf die Erziehung der jungen Generationen nach den eigenen Traditionen« (4). Der Papst rekuriert hierbei auf bisher völkerrechtlich nicht geschützte Naturrechte der Völker, orientiert an sprachlich-kulturell-gesellschaftlich bestimmten Zusammenhängen anstelle einer ausschließlichen Orientierung an territorial-staatlicher Macht. Der Papst argumentiert auch hier im wesentlichen anthropologisch und entwickelt zu Recht einen Zusammenhang zwischen Menschenrechtsnormen und traditionellem Naturrechtsdenken, welches in der Tradition der Menschenrechte angereichert wurde durch den Gedanken der Personalität und einen dynamischen Erkenntnisprozeß.[5] Daraus ergibt sich, daß der Mensch als zur Gemeinschaft veranlagtes Wesen auch rechtlich gemeinschaftsbezogen angesprochen werden muß.

Damit geht der Papst implizit auf eine alte Forderung der Entwicklungsländer ein, die seit langem kulturbezogene und zum Teil kollektive Menschenrechte fordern. Der Papst setzt solche Rechte aber konsequent in Beziehung zu den klassischen, personalen Freiheitsrechten und hebt damit die unvereinbar erscheinenden Gegensätze zwischen individuellen und kollektiven Rechten auf.

Vielmehr sieht er den Einzelnen, aber auch die Nationen am Ende dieses Jahrhunderts als Zeugen »eines außergewöhnlichen und weltweiten schnellen Anwachsens jener Suche nach Freiheit, die eine der starken Antriebskräfte in der Geschichte des Menschen ist. Diese Erscheinung beschränkt sich nicht auf einen einzelnen Teil der Welt und ist nicht der Ausdruck nur einer Kultur« (2). Zusammenfassend benutzt der Papst den Begriff »Familie der Nationen« (14), deren Mitglieder nicht nur Rechte zu beanspruchen, sondern ebenso Pflichten – in Freiheit und moralischer Verantwortung – zu erfüllen haben. Dies ist eine weitere wichtige Ergänzung der aktuellen Menschenrechtsdiskussion, die sich fast ausschließlich in der Beschreibung von Rechten erschöpft. Bisher gibt es allerdings kaum Ansätze, wie die geforderte Vermittlung zwischen individuellen und kollektiven Rechten, naturrechtlich begründete »Menschenpflichten« oder der Begriff der Nationen angemessen in geltendes Völkerrecht transponiert werden könnten.[6]

3. Positive Bewertung der Vielfalt der Kulturen

Schließlich ging der Papst auf die aktuell besonders schwierige Spannung in der internationalen Politik zwischen Universalisierung und Regionalisierung staatlicher Macht ein. Vor dem Hintergrund des theologischen Begriffs der »Einheit in der Vielfalt« bewertet der Papst die Vielfalt der Kulturen deutlich positiv und erläutert, daß »die verschiedenen Kulturen in Wirklichkeit nichts anderes als verschiedene Weisen sind, an die Frage über den Sinn des persönlichen Daseins heranzugehen. Und gerade hier können wir eine der Quellen feststellen, aus denen die Achtung entspringt, die jeder Kultur und jeder Nation gebührt: Jede Kultur ist ein Bemühen, über das Geheimnis der Welt und vor allem des Menschen nachzudenken. ... Das Herz jeder Kultur ist ihr Streben, dem größten aller Geheimnisse näher zu kommen, dem Geheimnis Gottes.«[7] Die mühevoll gewonnenen Erfahrungen in der Auseinandersetzung um die Wahrheit innerhalb der Kirche und mit den anderen Religionen könnten hier, so scheint es, fruchtbar angewendet werden für den Umgang der Kulturen und Völker untereinander im Rahmen der Vereinten Nationen. Die Gefahren von Totalitarismus und Fundamentalismus in der Weltgemeinschaft, teilweise auch unter Berufung auf Menschenrechte, stellen gerade in der zusammenwachsenden Völkerrechtsordnung eine zunehmende und immer schwieriger zu lösende Herausforderung dar. Der Papst ohne ausdrückliche Benennung dieser Gefahren: »Man darf keine Angst haben vor der Verschiedenheit: Jede Kultur ist in der Tat ein Zeugnis des unaufhörlichen erhebenden Bemühens der Menschheit, das Geheimnis Gottes, der Welt und des Menschen zu interpretieren« (4).

III. Aufgaben und Chancen für die Kirche

1. Orientierung des Rechts an ethischen Maßstäben

Beachtung verdient die Papstrede aber auch deshalb, weil sie zu einer Zeit gehalten wurde, in der weltweit die Einsicht in die Notwendigkeit einer ethisch-moralischen

Orientierung internationaler Politik erheblich gewachsen ist. Auch aus Sicht nicht religiös geprägter Völkerrechtler scheint heute die Zeit eines reinen Rechtspositivismus, wonach das Recht aus Normen beliebigen Inhalts besteht, endgültig überwunden zu sein.[8] Allzu offensichtlich sind die allgemein anerkannten großen Herausforderungen Friedenssicherung, soziale Gerechtigkeit und Umweltschutz nur durch eine grundlegende Orientierung des Rechts an ethischen Werten zu bewältigen. Der Versuch einer solchen moralischen Orientierung staatlichen Rechts kommt bereits in den international zunehmend anerkannten Menschenrechten deutlich zum Ausdruck, worauf der Papst ausdrücklich hingewiesen hat. Abgesehen von diesen Menschenrechtsdeklarationen, in denen sich fast alle Staaten der Welt zu natürlichen Menschenrechten bekannt haben, ist das Völkerrecht letztlich im Widerspruch hierzu bis heute von rein liberalen Rechtsgrundsätzen geprägt.[9] Man kann daher heute noch nicht sagen, daß das Recht der Vereinten Nationen insgesamt durch ethische Menschenrechte geprägt wäre, auch wenn deren Verwirklichung zu den zentralen Aufgaben der Vereinten Nationen gehört. Neben der Tradition des Völkerrechts liegt dies vor allem auch daran, daß zunehmend Unsicherheit darüber besteht, welche Rechte mit welchem Inhalt als Menschenrechte zu bezeichnen sind. Teilweise werden völlig gegensätzliche Positionen mit angeblichen Menschenrechten begründet. Insbesondere bei dem internationalen Pakt über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte (Sozialpakt) handelt es sich lediglich um einen Formel-Kompromiß, ohne daß Einigkeit über den Inhalt der einzelnen Rechte erzielt worden wäre oder konkrete Rechte hieraus abgeleitet werden könnten. Teilweise sind Menschenrechte zu einem Begriff geworden, der mit verschiedenstem Gehalt gefüllt wird, um dann mit erheblicher Wirkung in der Öffentlichkeit unliebsame Verhaltensweisen als »Menschenrechtsverletzung« anprangern zu können. Aus guten Gründen ist deshalb in den letzten Jahren wieder das Interesse an der Begründung und dem Aufzeigen tieferer Zusammenhänge zwischen den einzelnen Menschenrechten erheblich gewachsen. In der internationalen Politik besteht heute zwar eine weitgehende Bereitschaft, ethische Werte zu verwirklichen, jedoch fehlt es an der Fähigkeit, diese klar, eindeutig und verwendbar für Politik und Recht zu formulieren. Hier liegt eine ganz wesentliche Aufgabe und Chance für das Christentum, ebenso wie für die anderen Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften, ethische Maßstäbe überzeugend zu begründen und darüber in ein Gespräch untereinander und mit den Vertretern staatlicher Macht einzutreten.[10] Die allgemeine Menschenrechtsdiskussion ist hierfür ein weithin anerkannter Bezugspunkt.

2. Impulse durch den christlichen Glauben

Weitgehend ist in Vergessenheit geraten, daß die Freiheitsrechte, auch wenn sie historisch zunächst außerhalb und gegen die Lehrmeinung der Kirche entwickelt wurden, letztlich nur in einer transzendentalen Verankerung des Menschens durch sein persönliches, in Freiheit gegründetes Verhältnis zu Gott verwirklichbar sind.[11] Denn erst in einer lebendigen Gottesbeziehung wird der Mensch zu wirklicher Freiheit fähig. Aufgabe der Christen ist es daher, die Menschenrechte insgesamt in

ihrem tiefen Zusammenhang mit dem Menschenrecht der Religionsfreiheit zu sehen und dies den Menschen bewußt zu machen. Teilweise wird daher zutreffend die Religionsfreiheit auch als das grundlegendste aller Menschenrechte bezeichnet.[12] Von ebenso grundlegender Bedeutung ist der unvertretbare Beitrag der Kirchen und Christen, bezogen auf ein weltweites soziales Engagement Strukturen zu entwickeln, die ganzheitliche Entwicklungshilfemaßnahmen ermöglichen und gleichzeitig der personalen und sozialen Veranlagung des Menschen entsprechen. Hierbei sind die einzelnen Staaten und die Staatengemeinschaft nicht nur finanziell, sondern auch mangels anthropologisch begründbarer Kompetenz weitgehend an die Grenzen ihrer Möglichkeiten gelangt, während die Möglichkeiten und Aufgaben gesellschaftlicher und kirchlicher Organisationen auch von den Kirchen selbst noch immer nicht hinreichend erkannt werden.[13]

Der Papst hat mit seiner Rede vor den Vereinten Nationen die Chance ergriffen und genutzt, religiös-weltanschauliche Themen in die Völkerversammlung einzuführen, wie dies von der Sache her für das Völkerrecht zur Zeit unumgänglich ist. Ungeachtet dessen wird aber bis heute der unverzichtbare Beitrag der Religionen und Kirchen für eine verantwortete Weiterentwicklung der Vereinten Nationen grob mißachtet. Die vom Papst angesprochenen Themen werden aber dennoch unvermeidlich die Vereinten Nationen in Zukunft weiter und intensiver als bisher beschäftigen.[14]

Anmerkungen

1 J. Falterbaum, Auf dem Weg zu einer effektiveren internationalen Rechtsordnung, in: *Archiv des Völkerrechts* 33 (1995), S. 245–265.

2 Als Überblick über die grundsätzlichen Probleme vgl. O. Kimminich, Einführung in das Völkerrecht. München/London/New York/Paris ³1990.

3 Der Heilige Stuhl ist zwar als Völkerrechtssubjekt international anerkannt, und er unterhält diplomatische Beziehungen zu den meisten Staaten; im Rahmen der Vereinten Nationen ist der Heilige Stuhl aber lediglich Mitglied der Spezialorganisation IAEA, ansonsten hat er nur Beobachterstatus.

4 Vollständiger Abdruck der Rede von Johannes Paul II. vor den Vereinten Nationen unter dem Titel »Die Menschheit braucht Mut zur Zukunft« in: *L'Osservatore Romano* Nr. 41/95, vom 13. Oktober 1995, Wochenausgabe in deutscher Sprache, S. 1–5, woraus im Folgenden zitiert wird.

5 Eine Entsprechung, die weitgehend geleugnet bzw. verschwiegen wird; letztlich aber sind Menschenrechte nichts anderes als Naturrechtsnormen in modernem Gewand; vgl. H.E. Tödt, Menschenrechte – Grundrechte, in: F. Böckle u.a. (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 27. Freiburg/Basel/Wien 1982; F. Böckle, »Wiederkehr oder Ende des Naturrechts«, in: F. Böckle/E.W. Böckenförde, Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973; Ders., Die Hinwendung der Kirchen zum Menschenrechtsgedanken. Eine Betrachtung aus Sicht der katholischen Theologie, in: R. Uertz (Hrsg.) Menschenrechte in Ost und West. Mainz 1989, S. 35–54; L. Kühnhardt, Die Universalität der Menschenrechte. München ²1991, S. 24–32.

6 Bisher entwickelte Vorstellungen leiden darunter, daß entweder die personale Freiheit zuwenig berücksichtigt wird oder es sich um letztlich wirkungslose Absichtserklärungen

handelt; vgl. hierzu J. Falterbaum, Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht. Eine Darstellung ausgehend von christlichen Einrichtungen der Entwicklungsförderung. Würzburg 1995, S. 106ff.

7 So Johannes Paul II. zur Erläuterung seiner Ansprache vor den Vereinten Nationen anläßlich einer späteren Generalaudienz am 11. Oktober 1995, abgedruckt in: *L'Osservatore Romano* Nr. 42/95, vom 20. Oktober 1995, Wochenausgabe in deutscher Sprache, S. 1f.; vgl. auch Text der Originalansprache (4).

8 Vgl. O. Höffe, Art. »Naturrecht«, in: Staatslexikon, Bd. 3. Freiburg 1987, Sp. 1299ff.; F.-X. Kaufmann/W.-D. Eberwein, Wandel der Gesellschaftsformen, in: Staatslexikon, Bd. 6, ebd., S. 13–47; M. Mols/P. Thiery, Wandlungen des internationalen Systems, ebd.

9 Vgl. hierzu J. Falterbaum, Auf dem Weg zu einer effektiveren internationalen Rechtsordnung, a.a.O., S. 245–265.

10 Vgl. umfassend W. Kasper, Die theologische Begründung der Menschenrechte, in: D. Schwab u.a. (Hrsg.), Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft (FS P. Mikat). Berlin 1989, S. 99–118.

11 Vgl. hierzu umfassend M. Heckel, Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie, in: Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Abhandlung 4. Heidelberg 1987; G. Putz, Christentum und Menschenrechte. Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften. Innsbruck 1991.

12 O. Kimminich, Religionsfreiheit als Menschenrecht. Untersuchung zum gegenwärtigen Stand des Völkerrechts. Reihe: Entwicklung und Frieden, Bd. 52. Mainz/München 1990, i.W., S. 78f., 188; W. Kasper, Theologische Bestimmung der Menschenrechte, in: J. Schwartländer, Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. München/Mainz 1981, S. 295, 297; M. Heckel, a.a.O.

13 Vgl. hierzu J. Falterbaum, Das ›Menschenrecht auf Entwicklung‹ in einer künftigen Völkerrechtsordnung, in: *Politische Studien*, Sonderheft: Zukunft der Vereinten Nationen. München 1996, S. 59–71.

14 In Anwendung auf das konkrete Thema der Entwicklungshilfe und zu den Möglichkeiten und Aufgaben der christlichen Kirchen in diesem Bereich vgl. J. Falterbaum, Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht, a.a.O.; Ders. Entwicklungsförderung im Völkerrecht, in: *Das Parlament* 47/94, vom 25. November 1994, S. 22–29.

Erich Kock · Köln

Er widerstand – Bernhard Lichtenberg

Der Frühaufsteher Bernhard Lichtenberg liebt Psalmen, die vom Licht handeln. Sein Lieblings-Psalm ist der dreiundsechzigste. Sein erster Vers lautet: »Gott, mein Gott, zu Dir erwache ich im Frühlicht.« Als der dreiundzwanzigjährige Seminarist den Breslauer Dom betritt, wird gerade dieser Vers gebetet; er vergißt ihn nie mehr, und auch der Pfarrer und Dompropst Lichtenberg wiederholt den Psalmvers bei vielen Anlässen. Einmal äußert er: »Ich möchte gern ein Buch schreiben, bloß eines, und das soll heißen: Deus, Deus meus ad Te de luce vigilo – zu Dir erwache ich in der Frühe. Und wer es liest soll immer seine Freude daran haben, daß er täglich zum lieben Gott erwachen darf.«

Bernhard Lichtenberg ist ein Morgenmensch. In der Frühe der Erste am Altar (und abends der Letzte im Gotteshaus), kümmert er sich um diejenigen Berliner, die aus Berufsgründen spätestens um sechs Uhr zur Arbeit oder zu den Zügen müssen; sie bekommen eine eigene Messe, die gegen fünf Uhr morgens beginnt – meist liest er sie selbst. Denn der Kaplan, Kuratus, Pfarrer und Dompropst Lichtenberg ist mit der Frühe verheiratet. Wer ihn verstehen will, muß seine Freude auf den Tag und seinen Beginn zu begreifen suchen. Der Morgen: das ist der tägliche Aufbruch des ewigen Primizianten Lichtenberg zu seinem Gott und zu den Menschen, die dieser lebendige Gott ihm – dem Priester – anvertraut hat.

Der Pfarrer von Herz Jesu/Charlottenburg und der Dompfarrer von St. Hedwig (seit dem 27. Dezember 1932) im Stadtzentrum ist ein begeisterter Seelsorger. Hindernisse und Rückschläge stacheln ihn nur an, und die Berliner Lebensbühne betrachtet er bis zuletzt als Herausforderung. Seine Morgenfreude kennzeichnet einen Menschen, der jeden Tag buchstäblich von neuem beginnt. Gesunde und Kranke, Notleidende und Sterbende, Alte und Gebrechliche, Kinder und Heranwachsende sind seiner Aufmerksamkeit sicher. Denn der Mann in der Soutane liebt feurig und völlig. Bei den Berliner Straßenkämpfen der Jahre 1919 und 1932 hält ihn keine Barrikade, kein Gewehrfeuer davon ab, das Sakrament der Eucharistie zu den Sterbenden zu tragen. Weder Bilder- noch Büchersammler (von seinem pastoralen »Handwerkszeug« abgesehen), weder Liebhaber der Kunst noch der feinen Küche, spart er sich keinen privaten Raum aus. Hie und da gestattet er sich eine Zigarre, am liebsten in der Gemeinschaft von Mitbrüdern, die er seit seinen

Erich Kock, *1925 in Münster geboren, studierte Germanistik, Theologie und Philosophie. Seit 1954 als freier Schriftsteller wirkend, veröffentlichte er Biographien, Erzählungen und Essays sowie Drehbücher zu zahlreichen Fernsehfilmen; er lebt heute in Köln.*

Berliner Anfängen kennt. In den – keineswegs aufwendigen – Lebensstil seiner Kapläne redet er nicht hinein. Einige von ihnen bittet er, ihn – falls notwendig – zu korrigieren. Lichtenberg weiß, was Berlin von all diesen jungen Männern fordert. Die Hauptstadt hat nicht wenige Seelsorger ihre letzte Kraft gekostet – Lichtenberg ist keineswegs der einzige. Doch nicht alle besitzen seine Wärme, sein Feuer, seinen Mut und seine Tatkraft.

In seinem Schlafzimmer der späteren Propstei steht ein Harmonium. Bernhard Lichtenberg spielt es mitunter in den Pausen, die ihm noch verbleiben. Er singt laut und gern, und am liebsten würde er in der Kirche auch noch die Orgel spielen. Fällt ein Organist aus, setzt er sich selbst an den Spieltisch; ohnehin übernimmt er die Musikantenrolle bei regelmäßigen Abendandachten (und das nicht erst in St. Hedwig). Die kräftige Stimme des Kaplans und Pfarrers ist unüberhörbar. Das gilt auch für seine gutbesuchten Predigten.

Dem wachsenden Zustrom schlesischer und pommerscher Katholiken nach Berlin werden die Kirchen zu eng, und auch der pfarrherrliche Unternehmer und Bauherr Lichtenberg kommt mit den von ihm betriebenen Kirchneubauten nicht nach. In Herz Jesu/Charlottenburg stehen Kirchenbesucher bis auf die Straße – selbst bei den Maiandachten. Pfarr- und Vereinsleben blühen, und im preußisch-protestantisch, liberal und sozialistisch bestimmten Berlin erstreitet sich der Katholizismus ein vorher nicht bekanntes Selbstbewußtsein. Wo nicht durch Partei- und Parlamentsmehrheiten verhindert, schafft sich ein kraftvoller sozialer Einsatz einen guten Ruf: das gilt vor allem für Krankenhäuser und Schulen, in denen Fachkräfte als Laien und Ordensangehörige initiativ und verläßlich tätig sind. In der Weimarer Republik wird der Zentrumsabgeordnete Bernhard Lichtenberg im »Roten Rathaus« stadtbekannt, und der witzige wie schlagfertige Debattenredner läßt auch im Charlottenburger Stadtparlament keinerlei Langeweile aufkommen: die Sitzungsprotokolle sprechen Bände.

In der Republik der Zwanziger und Dreißiger Jahre können auch Kleriker in politischen Ämtern aktiv werden. Manche Nichtkatholiken sehen ihre Tätigkeit nicht ungern. Denn sie gelten als weniger interessengebunden und stark sozial engagiert.

Auch der letzte Katholik, der mit Lichtenberg in Berührung kommt, begreift: dieser Mann ist fromm. Vom Credo ergriffen, überzeugt der Priester Bernhard Lichtenberg durch Klarheit, Deutlichkeit und Entschiedenheit. Christentum, das heißt für ihn: Bekenntnis, und das zumal in einer Umwelt, die keiner Konfession besonders entgegenkommt. Mitunter überwältigt ihn sein Gefühl, und bei seinen Predigten kann er – mit merkwürdigen Wortbetonungen am Ende eines Satzes – in ein Pathos verfallen, das auf Zuhörende komisch wirkt. Anderen wird er zum Halt in einer schwankenden Lebenskulisse. Lichtenberg ist Choleriker, und ständig hat sein rascher Geist und feuriger Charakter mit mangelnder Geduld zu schaffen. Bis zum Lebensende auf dem Weg ins Konzentrationslager Dachau kämpft noch der völlig geschwächte Mann um Geduld. Sein letzter Brief vor der Entlassung aus dem Tegeler Gefängnis macht sich den Satz aus der heiligen Schrift zu eigen: »In Geduld werdet Ihr eure Seelen besitzen.«

Nicht wenige Menschen wünschen bei Lichtenberg zu konvertieren; darunter befinden sich evangelische Christen und Juden, Kirchenferne und Zeitgenossen,

die nie eine Kirche von innen gesehen haben. Einige unter ihnen haben die Wahrheit der »Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein« entdeckt. Lichtenberg, der selber jede Woche beichtet, ist ein gefragter Beichtvater. Doch mancher Pfarrangehörige meidet auch seine an skrupelhafte Genauigkeit grenzende Strenge; sie gehen lieber bei seinen Kaplänen beichten.

Ungefragte Romtreue und eine moraltheologische Ausbildung aus schlesischen und österreichischen Studien- und Seminaristenjahren haben dem Priester Lichtenberg eine theologische »Rüstung« beschert, die unsereinem etwas zu schwer vorkommt. Wie immer – Schwäche, Nachgiebigkeit und Laschheit kann man ihm nicht vorwerfen. Und vielleicht kann nur ein so unbedingter Charakter unter den fürchterlichen Jahren Hitler'scher Diktatur eine so erstaunliche Art öffentlichen Widerstandes gegen Rechtsbeugung und Menschenverachtung zustandebringen.

Bernhard Lichtenberg, der den ersten drei Berliner Bischöfen Schreiber, Bares und Konrad Graf von Preysing in Treue und Loyalitat dient, ist ein freudig ehelos lebender Priester. Preysing nennt ihn einmal eine »Kugel, die so in sich geschlossen und schlüssig ist, daß ihm ein Zölibatsbruch völlig unverständlich bleibt«. Einmal setzt die Gestapo im Tegeler Gefängnis einen Seelsorger unter entsetzlichen seelischen Druck, als sie ihn – wegen seiner Beziehung zu einer Frau – politisch zu erpressen sucht. Noch in Freiheit, besucht der Ordinariatsangehörige Lichtenberg seinen Mitbruder. In Gegenwart eines Gefängnisbeamten kann der Betreffende nur andeutende Bemerkungen machen. Sein Besucher aber begreift offenbar den Sachverhalt nicht; jedenfalls bedeutet er dem Gefangenen, sobald er sich gelöst habe, könne ihm doch nicht mehr viel geschehen ... Der Priester erhängt sich – nach den Aussagen der Gestapo – in seiner Zelle; und am Ende könnten die beiden letzten Worte des sterbenden Lichtenberg auch mit diesem Vorgang zu tun haben: »Barmherzigkeit« und »Verzeihen«.

Fünfundzwanzig Jahre lang begleiten beide Eltern den Seelsorger Lichtenberg in seinem Berliner Leben. Er hat sie – nicht allzulange nach seinem Beginn in Lichtenberg-Lichterfelde (1900), damals noch bei Berlin – in die Hauptstadt geholt, und sie wohnen bei ihm. Später kommt ein – zeitweiser alkoholkranker – Bruder mit seiner Familie hinzu. Lichtenberg ist Schlesier, genauer gesagt, er stammt aus dem niederschlesischen Städtchen Ohlau unweit von Breslau. Dort wird er als zweites von fünf Kindern am 3. Dezember 1875 geboren; dort besucht er Volksschule und Gymnasium. Sein Vater August Lichtenberg, Kaufmann und Weinstubenbesitzer, ist Bekenntnis-Katholik und politisch tätig. Die Mutter, eine geborene Hubrich aus dem oberschlesischen Roßdorf, erscheint als besonnen und heiter, gütig und wirklichkeitsorientiert. Beide Eltern leben den Kindern ein gläubiges Dasein vor. So gut wie jeden Morgen geht die Mutter mit dem jungen Bernhard (Richard-Leopold) in die katholische Pfarrkirche St. Petrus und Paulus; hier feiert er auch am 22. Juni 1899 seine Primiz.

Stets erinnert sich Lichtenberg gern an seine schlesische Kindheit. Und als Marienverehrer hält der Wallfahrer lebenslang kontakt zu den Orten der Verehrung in Albendorf, Trebnitz, Wartha und Wahlstatt/Liegnitz.

Noch in den Tagen endloser Gestapo-Verhöre singt er in der Plötzenseer Zelle Marienlieder, und falls er sie nicht singen kann, pfeift er sie wenigstens. Darin gleicht er Maximilian Kolbe, der drei Monate vor Lichtenbergs Verhaftung im

Konzentrationslager Auschwitz mit einer Phenolspritze getötet wird. Religiöse Inbrunst und vernunftbestimmtes Handeln, Gefühlsinnigkeit und Nüchternheit – dies schlesische *mixtum compositum* bildet die Grundausstattung der Lichtenberg'schen Seele.

Fast drei Jahre lang wird der Dompfarrer und Dompropst Bernhard Lichtenberg – nach den Judenpogromen des 9. November 1938 – Abend für Abend in der üblichen St. Hedwigsandacht mitten im Zentrum von Berlin und rund tausend Meter von der Reichskanzlei entfernt öffentlich beten: »für die verfolgten nicht-arischen Christen, für die Juden, die Gefangenen in den Konzentrationslagern, für die Millionen namen- und staatenloser Flüchtlinge, für die verwundeten, sterbenden und kämpfenden Soldaten hüben und drüben, für die bombardierten Städte in Freundes- und Feindesland« (Verhörsprotokoll vom 25. Oktober 1941). Zwei junge Frauen, die in einen dieser Abendgottesdienste geraten, zeigen ihn bei der Gestapo an. Am 23. Oktober 1941 wird er in seinen Geschäftsräumen Berlin W 8, Hinter der Katholischen Kirche Nr. 4, verhaftet. Am 22. Mai 1942 verurteilt ihn das Sondergericht I beim Berliner Landgericht wegen »Kanzelmißbrauch« und »Heimtücke« zu zwei Jahren Gefängnis. Als schwer nierenkranker und mit Angina pectoris geschlagener Häftling verbüßt er sie zum größten Teil in Berlin-Tegel. Nach seiner Entlassung wird er, noch vor dem Gefängnistor, erneut in »Schutzhaft« genommen und nach einem Zwischenaufenthalt im Arbeitslager Wuhlheide nach Dachau transportiert. Auf dem Weg in das Konzentrationslager stirbt er, hoch fiebernd und völlig erschöpft, in den Armen einer evangelischen Krankenschwester einen friedlichen Tod. Schwester und zwei Ärzte, rührend um ihn besorgt sind, müssen ihn zuerst einmal waschen und tränken, denn er leidet schrecklichen Durst. Wider alles Erwarten wird seine Leiche († am 5. November 1943, 18 Uhr) freigegeben; sie kann nach Berlin transportiert werden. Dort wird Bernhard Lichtenberg auf dem St. Hedwigs-Friedhof in Wedding begraben. Viertausend Menschen, unter ihnen 185 Priester, wohnen der Beerdigung bei. Zum Schluß singen alle gemeinsam Auferstehungslieder.

Dies Bekenntnis zu dem Mitbruder, Seelsorger und Kämpfer geschieht in einer hoch gespannten politischen Atmosphäre und zwischen zwei Bombenangriffen. Konrad Graf von Preysing hält ihm das Totenamt und predigt.

Seine Feinde haben ihn nie aus den Augen gelassen, und Lichtenberg hat sich nie vor ihnen zurückgehalten. Einschlägigen Dienststellen zuständiger Ministerien und Geheimer Staatspolizei ist sein Name seit langem bekannt. Er hat beim Preußischen Staatsministerium persönlich (damals von Hermann Göring geleitet) gegen zweifelsfreie Menschenrechtsverletzungen im Konzentrationslager Esterwegen (bei Papenburg) protestiert. Am 10. Dezember 1935 richtet er an den »Reichskanzler Adolf Hitler« ein Schreiben gegen die Verbreitung des sogenannten Pfaffenspiegels und verweist darauf, daß Hitlers Kanzlei zu seinem Pfarrgebiet gehöre. Er wendet sich gegen eine anonyme antisemitische Broschüre, als deren Auftraggeber sich das Goebbelsministerium für »Volksaufklärung und Propaganda« erweist. Er protestiert bei Himmler gegen die Beschlagnahme kircheneigener Grundstücke. Er fordert vom »Reichsärzteführer« Dr. Leonardo Conti »als Mensch, Christ, Priester und Deutscher Rechenschaft für Euthanasieverbrechen, die, Herr Reichsgesundheitsführer, auf Ihr Geheiß oder mit Ihrer Bil-

ligung geschehen und die des Herrn über Leben und Tod Rache über das deutsche Volk herausfordern«. Er predigt gegen die fortwährenden Vertragsverletzungen der nationalsozialistischen Vertragspartner des Konkordats. Auf einer Visitenkarte spricht er dem münsterischen Bischof Clemens August Graf von Galen wegen dessen mutigen Predigten seine Bewunderung aus; er »küsse in Ehrfurcht« dessen Ring. So ist Lichtenbergs »Ausmerzung« nur eine Frage der Zeit, denn Hitler und seinesgleichen gelten Männer und Frauen wie er als »Reptilien«, die man »austreten« müsse (»Führergespräche« im Hauptquartier Wolfsschanze).

Mit Bernhard Lichtenberg aber stirbt nicht nur der kompromißlose Verteidiger der Menschen- und Kirchen-Rechte, der liebende Kämpfer gegen Rassismus und Judenvernichtung. Es stirbt ein Mann, der zeitlebens mit Leib und Seele Priester ist: Verkündiger, Katechet und Seelsorger. Es stirbt ein Mann der Gottes- und Menschenliebe – einer, der Licht auf Gewalt und Täuschung wirft, ein Liebhaber des Lichts, den keine Macht der Welt daran hindern kann, das Richtige zu tun. »Er selbst war nicht das Licht, er sollte nur Zeugnis von dem Lichte geben« (Joh 1,8).

IN EIGENER SACHE – UNTER DEM Titel »KOINΩNIA COMMUNIO СОПРИЧАСТА« erscheint ab Anfang dieses Jahres eine Ausgabe dieser Zeitschrift mit Sitz in Uschgorod für die Ukraine. Mit einer Auflage von 1000 Exemplaren wendet sie sich in vier Heften pro Jahr vor allem an die mit Rom unierten Christen der ukrainisch-katholischen Kirche.

Peter Henrici SJ · Zürich

Die Hoffnung als christliche Lebensform

In unserer Alltagssprache haben wir die theologischen Tugenden verniedlicht. »Ich glaube« heißt »ich vermute«, »ich hoffe« spricht von einer ungewissen Erwartung, vom vielfältigen (Un)sinn von »ich liebe« ganz zu schweigen. Umgekehrt wird ein Mensch unversehens zum »Hoffnungsträger« deklariert und der Anspruch an ihn gerichtet, er müsse unsere hochgespannten Erwartungen erfüllen, und wenn ich das »ich hoffe« einem Menschen ins Gesicht sage, wird es geradezu zum harschen Befehl. All das hat mit der christlichen Hoffnung wenig zu tun.

1. Hoffnung als menschliche Grunddimension

Näher an das Wesen der Hoffnung führt uns die Philosophie heran. »Was darf ich hoffen?« lautet die letzte und entscheidende der drei Fragen, in die Kant seine Grundfrage: »Was ist der Mensch?« aufgeschlüsselt hat. Es ist, so Kant, nicht nur die Frage, welche Religion zu beantworten hat, sondern auch jene, in welcher die Antworten auf die beiden anderen Fragen »Was kann ich wissen?« und »Was soll ich tun?« zusammenlaufen, und deren Beantwortung somit das höchste Interesse des Menschen gilt.

Das Interesse nicht des einzelnen Menschen, sondern das des ganzen Menschengeschlechts hatte Ernst Bloch mit seinem »Prinzip Hoffnung« im Auge. Marxens optimistisch materialistische Geschichtsdeutung verdichtet sich da in eine quasi-religiöse, von sicherem Vorauswissen getragene Erwartung der glücklichen Endzeit.

Diese unpersönliche Siegesgewißheit ist der Hoffnungsphilosophie Gabriel Marcels fremd. Er sieht den Menschen als Dyade, als Diagonalpart-

Peter Henrici SJ, *Jahrgang 1928, Studium in Rom, München und Löwen; bis zu seiner Berufung zum Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist; er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

ner, der aus der Hoffnung auf die Treue seines Partners lebt. »Ich hoffe auf dich für uns« lautet die Grundformel dieser Philosophie.

Diese wenigen Schlaglichter können schon zeigen, daß die Hoffnung keineswegs nur ein Randthema der Philosophie ist, wenn sie auch erst in der Neuzeit, mit dem Aufkommen der philosophischen Anthropologie, ausdrücklich zur Sprache gebracht wurde. Ein paar kurze Überlegungen können zeigen, daß das Hoffen tatsächlich zum Wesen des Menschen gehört.

Der Mensch als seiner selbst bewußtes Wesen, als bewußt Handelnder und Entscheidender geht je und je auf die Zukunft zu. Unsere Augen blicken nach vorne und nicht hinter unseren Rücken, unsere Hände strecken sich nach vorne aus, und unsere Füße tragen uns vorwärts. So sehr wir aus der Vergangenheit leben, so sehr trägt uns das Leben, schon rein biologisch, in die Zukunft.

In der Zukunft öffnet sich uns ein Fächer vielfacher Möglichkeiten, die wir handelnd und auswählend zu verwirklichen suchen. Sind diese Möglichkeiten bis auf eine einzige zusammengeschrumpft, dann ist das der Tod. Der Mensch lebt, indem er Zukunft hat.

Wir haben Zukunft, ihre Möglichkeiten sind uns gegeben, wir schaffen sie uns – zum größten Teil – nicht selbst. Wir können unter den gegebenen Möglichkeiten auswählen, die eine oder andere zu verwirklichen helfen; doch es ist nicht unsere Wahl, ob gute oder schlechte Möglichkeiten vor uns liegen. Hier ist der Ort der Hoffnung. Wir können es nicht errechnen, wir können es nicht einmal erwarten, wir können keinen Anspruch darauf anmelden, aber wir hoffen es, daß eine gute Zukunft für uns bereitliegt. Wer nicht mehr hoffen kann, wer nur noch schlechte Zukunftsmöglichkeiten vor sich sieht, der ist bei lebendigem Leibe schon dem Tode nahe. All unser lebendiges Wirken, vom Unternehmen und Planen ganz zu schweigen, lebt von der Hoffnung. Es ist eine tiefe menschliche Wahrheit, die der hl. Paulus ausspricht: »Auf Hoffnung hin muß der Pflüger pflügen und wer drischt: auf Hoffnung hin, einen Anteil zu haben« (1 Kor 9,10). Das ist mehr als eine ungewisse Erwartung; es ist ein sich Abstützen auf etwas, das noch nicht da ist.

Auf was stützt sich denn diese Hoffnung? Beim Pflüger mag es die Erfahrung vom verläßlichen Lauf der Natur sein, beim Drescher die Zuversicht in die menschliche Gerechtigkeit, die dem Arbeiter seinen Lohn gibt. Beidemal ist es die Zuverlässigkeit eines Dritten, die Hoffnung gibt. Wer meint, der künftige Lauf der Natur lasse sich ja eigentlich berechnen, oder die Zuverlässigkeit des Arbeitgebers sei fraglos, macht aus der Hoffnung eine einfache Erwartung. Wer dagegen, vielleicht aus schlechten Erfahrungen, die Ungewißheit des Naturlaufs betont, die Möglichkeit der Dürre, des Hagelschlags usw. oder die Ungesichertheit

menschlicher Arbeitsverhältnisse, läßt die Hoffnung zur eingangs genannten ungewissen Erwartung oder zur imperativen Forderung absinken. Echte Hoffnung zeigt er erst dann, wenn er dennoch auf den guten Ausgang vertraut.

Wenn wir den angerissenen Gedankengang weiter verfolgen, werden wir zum Schluß kommen, daß die Hoffnung, wie Gabriel Marcel gezeigt hat, ihren eigentlichen Ort im interpersonalen, zwischenmenschlichen Bereich hat. Erst in der Beziehung von Ich zu Du finden wir beides zugleich: das Unberechenbare und das absolut Zuverlässige, die es beide zusammen zur Begründung der Hoffnung braucht. In meiner Beziehung von mir zu Dir (und umgekehrt) gibt es nichts, was sich unfehlbar voraussagen oder gar berechnen ließe; und doch gibt mir Deine Treue und Zuverlässigkeit höchste Gewißheit. Was sich in der Hoffnung bewährt, ist unsere – hoffentlich gegenseitige – Treue. Deshalb faßt Marcel die Hoffnung in die Formel: »Ich hoffe auf Dich für uns«. Beispiele solcher Hoffnung lassen sich eigentlich nur persönlich erleben, weil die Treue letztlich keine »objektive« Gegebenheit ist.

2. *Die Hoffnung als christliche Grundhaltung*

Von diesem interpersonalen Erleben aus öffnet sich fast selbstverständlich der Weg zum Verständnis der christlichen Hoffnung – so wie wir ganz allgemein das religiöse Verhältnis erst auf dem Hintergrund der zwischenmenschlichen Beziehungen verstehen. Der Schritt vom menschlichen zum göttlichen Du bietet sich nur allzu schnell an, und wir sind in Gefahr, den unendlichen Abstand zwischen beiden Beziehungen nicht mehr wahrzunehmen und unsere Gottesbeziehung zu vermenschlichen, zu verniedlichen. Um dieser Gefahr zu entgehen, müssen wir uns zunächst einmal den Unterschied zwischen menschlicher und christlicher Zukunft vor Augen führen.

Genauso wie jeder Mensch auf die Zukunft hin lebt, so lebt auch der gläubige Christ auf eine Zukunft hin. Doch es ist eine menschlich unerreichbare, ja nicht einmal erdenkliche Zukunft, eine Zukunft, von der wir nur durch die Selbstoffenbarung Gottes wissen können. Karl Rahner hat in einer vielleicht allzu kurzen Formel Gott als die absolute Zukunft des Menschen bezeichnet. Zugänglicher als diese Kurzformel ist uns wohl die Beobachtung, daß sich sowohl das Alte wie das Neue Testament vorwiegend auf die Zukunft beziehen. Israel, das sich auch geschichtlich-geographisch mehrenteils auf der Wanderschaft befindet, geht Schritt für Schritt auf die Erfüllung von Verheißung zu, die sich je und je einesteils erfüllen, andernteils immer unerfüllt bleiben, weil mit jeder Erfüllung die

Verheißung wieder über sich hinauswächst. So ist Israels gottverheißene Zukunft in diesem Sinne »absolute Zukunft«, weil sie nie vollends Gegenwart oder gar Vergangenheit wird. Israel, so wird gesagt, lebt auf die noch nicht geschehene Erlösung hin.

Im Christentum scheint sich das geändert zu haben. In Jesus Christus ist die Welt ja der Erlöser geschenkt, und in Kreuz und Auferstehung hat sich die Erlösung vollzogen. Aber leben wir denn in ein er erlösten Welt? Ist das von Christus angekündigte Reich Gottes schon gekommen? In der Hoffnung auf dieses kommende Reich, das »nahe« sein soll (Mk 1,15), lebten die ersten Christen in der Naherwartung der Wiederkunft Christi. Als sich erwies, daß dieses »Nahesein« nicht chronologisch, sondern »kairologisch« zu verstehen ist (der Herr kommt »plötzlich«, »unversehens« 1 Thess 5,1–3 par.), hat sich die christliche »Zukunft« und mit ihr unsere Hoffnung sozusagen zweigeteilt. Wir hoffen einerseits auf die vollendete Erlösung, die Wiederkunft Christi »am Ende der Zeiten«, und andererseits ist die Ausbreitung des Evangeliums im Laufe der Zeit je und je unser christliche Zukunft und damit Gegenstand unserer Hoffnung.

Es handelt sich in beiden Fällen um echte Hoffnung. Einerseits ist das Kommen des Gottesreiches sowohl in der Zeit wie am Ende der Zeiten weder machbar noch berechenbar; wir können es nur erhoffen. Das ist vielleicht der Kernpunkt der Botschaft Jesu, wie sich nicht nur aus zahlreichen Reich-Gottes-Gleichnissen ergibt, sondern noch grundlegender aus seiner doppelten Abwehrhaltung gegen die Pharisäer (die meinten, das Gottesreich durch treue Gesetzesbeobachtung herbeiführen zu können) wie gegen die Apokalyptik (welche das Kommen des Reiches berechnen wollte, vgl. Lk 17,20). Andererseits aber gibt es in der Verkündigung Jesu nichts, was so gewiß ist wie das Kommen des Reiches (beziehungsweise, johanneisch gesprochen, das »ewige Leben«, die »Auferstehung«, das »Gericht«). Dafür verbürgt sich Jesus nicht nur durch die »Wahrheit« seiner Worte; es wird uns verbürgt durch die ganze Heilsgeschichte der »Treue« Gottes zu seinen Verheißungen.

So gesehen ist das »jetzt schon« der Auferstehung Jesu die göttliche Hoffnungsgarantie für das »noch nicht« der endgültigen Vollendung. Der Christ lebt nicht nur in der Zwischenzeit zwischen jetzt schon und noch nicht; sein Leben ist christliche Existenz, weil sich ihm das »jetzt schon« je und je als »noch nicht« zu erkennen gibt; denn er und die ganze Welt sind noch nicht auferstanden wie Christus (Röm 6,3–8; 8,18–25), und weil das »noch nicht« doch je und je ein »jetzt schon« (auferstanden, im neuen Leben sein) ist (Kol 3,1–4).

Christliches Leben kann also gar nichts anderes sein als ein Leben in Hoffnung. Nicht nur weil es sich wie jedes andere Leben auf die Zu-

kunft ausrichtet – die hier die »absolute« »Zukunft des Gekommenen« ist –, sondern weil es überhaupt erst durch diese hoffnungsvolle Ausrichtung zum christlichen Leben wird. Das läßt sich nun auf mancherlei Weise in die christlichen »Alltagshaltungen« umsetzen. Etwa in die vertrauende Zuversicht auf Gottes Alltagshilfe im Sinne der Bergpredigt (Mt 6,25–34): »Euch muß es zuerst um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.« Oder im geduldiges Ausharren und Wartenkönnen, wie Paulus sagt: »Hoffen wir aber auf das, was wir noch nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld« (Röm 8,25). Oder, noch grundlegender, in die Haltung des Glaubens: »Glaube aber ist, Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht« (Hebr 11,1).

Wir sind gewohnt, Glaube und Hoffnung ziemlich gedankenlos hintereinander aufzuzählen, und allenfalls Glauben als Grundlage für die Hoffnung zu betrachten: Weil ich an Gottes Wort und an Seine Verheißungen glaube, deshalb hoffe ich. Im zwischenmenschlichen Bereich ist es zweifellos so, daß ich von einem Du nur etwas erhoffen kann, wenn ich zunächst an seine Treue (und vorher noch an die Wahrhaftigkeit seiner Aussagen) glaube. Allerdings, auch da kommt es so weit, daß ich hoffe, ihm Glauben schenken zu können. Auf Gott bezogen, lassen sich Glaube und Hoffnung nicht mehr sauber auseinanderhalten. Ich kann nur hoffen, indem ich glaube, aber ich kann auch nur glauben, indem ich hoffe. Denn die Haltung der Hoffnung ist der dargelebte Glaube, ja mit der Liebe zusammen die einzig mögliche Form, den Glauben darzuleben. Darum läßt sich fragen, ob unser Zeit so hoffnungslos ist, weil sie glaubenslos ist, oder umgekehrt.

Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe lädt uns ein, noch einen Moment über das Verhältnis zwischen Hoffnung und Liebe nachzudenken. Spontan würden wir das christliche Leben wohl eher als ein Leben im Glauben und in der Liebe als in der Liebe und in der Hoffnung bezeichnen. Im Zwischenmenschlichen ist es allerdings klar, daß das »ich hoffe auf Dich« die Liebe voraussetzt und einschließt. Auf Gott bezogen scheint es eher umgekehrt zu sein: wir lieben Ihn, weil er uns Hoffnung gibt. Doch das ist noch eine recht eigennützige Liebe. Die umstrittene Frage, ob es uneigennützige Liebe zu Gott geben könnte, brauchen wir hier nicht zu unterscheiden. Uneigennützig wendet sich die Liebe zu Gott jedenfalls den Mitmenschen zu: das zweite Gebot ist dem ersten gleich. Und diese Nächstenliebe ist es, die die christliche Hoffnung erst wahrhaft zur christlichen macht. Denn nicht (nur) für uns selbst hoffen wir auf die endgültige Vollendung, sondern für alle Menschen, ja für die ganze Schöpfung.

Für die scholastischen Theologen war es eine schwierige Frage, wie

man denn für einen anderen hoffen kann; denn die Hoffnung scheint ja je meine Zukunft und ihr gutes Gelingen im Blick zu haben. Die Lösung ihrer Schwierigkeit fanden sie schließlich in der Liebe: ich kann für die anderen hoffen, weil ich in der Liebe ihre Zukunft und Zukunftsinteressen zu den meinen mache. Was scholastische Spitzfindigkeit zu sein scheint, ist eine tiefe Einsicht: es gibt keine christliche Hoffnung ohne Liebe. Wenn meine Hoffnung auf die Vollendung nicht von großer, mitleidiger Liebe zur ganzen Kreatur getragen wird (Röm 8,22–23), bleibt sie leere Rhetorik oder eine Privatversicherung für den Himmel. »*Wir* hoffen auf Gott für *euch*«, so müßte die Formel der christlichen Hoffnung lauten.

3. Abraham als Vorbild der Hoffnung

Noch eine letzte Dimension der menschlichen wie der christlichen Hoffnung muß bedacht werden. Im Anschluß an die aristotelische Psychologie, aber auch im Blick darauf, daß Gott der eigentliche Grund unserer Hoffnung ist, definiert Bonaventura als Gegenstand der Hoffnung ein großes und schwer zu erreichendes Gut (*bonum sub ratione magni et ardui*). Das scheint auch unsere menschliche Erfahrung zu bestätigen. Wir hoffen, oft mit Bangen, nicht weil etwas völlig ungewiß ist, sondern weil sich seiner Verwirklichung große Hindernisse in den Weg stellen. Das drohende Unwetter dem Werk des Bauern, die allzu naheliegende Untreue deiner- oder meinerseits dem Hoffen »für uns«.

Für die christliche Hoffnung gilt das in höchstem Maße. Was ist menschenunmöglicher als das Kommen des Gottesreiches? Nicht weil dieses Kommen ungewiß wäre, erhoffen (und erbitten) wir es von Gott; was gibt es Gewisseres als die göttlichen Verheißungen? Doch auf ihre Erfüllung können wir nur hoffen; denn sie ist für uns nicht nur unvorstellbar, sondern sie wird vom Weltlauf scheinbar immer wieder Lügen gestraft. Hier zeigt sich das letzte und entscheidende Kennzeichen der Hoffnung: Sie ist ein Dennoch, ein Festhalten am Unmöglichen, ein Hoffen wider alle Hoffnung.

Diesen Ausdruck hat Paulus für Abraham geprägt: »Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt« (Röm 4,18). Die Geschichte Abrahams erläutert, was gemeint ist. Von Gott aus der Sicherheit eines Vaterhauses und einer hochentwickelten Kultur hinausgeführt in ein Nomadenleben, findet Abraham die Zuversicht für seine Zukunft nur in der Verheißung Gottes – in der Hoffnung. Doch diese Verheißung verheißt ihm ganz Unmögliches: ihm, dem Nomaden den Besitz des Landes, in dem er als Fremdling weilt; ihm, dem kinderlosen Greis eine

Nachkommenschaft so zahlreich wie der Sand am Meer. Menschlich war da nichts mehr zu hoffen. Ja noch mehr: Als ihm schließlich, durch ein Wunder, der Stammhalter Isaak doch noch geboren wird, ist Abraham auf Gottes Befehl bereit, diesen Hoffnungsträger – hier ist das Wort einmal am Platz – zum Brandopfer darzubringen und dennoch weiter auf die Erfüllung der Verheißung zu hoffen. Wenn es je ein Dennoch gab, ist es das der Hoffnung Abrahams – und spiegelbildlich dazu, das Sohnesvertrauen Jesu am Kreuz (Hebr 5,7–9). Ob wir vom Gottessohn sagen dürfen, daß er auf seine Auferstehung gehofft hat, ist eine Frage für die Theologen; sicher ist, daß unter den Menschen Abraham die höchstmögliche Hoffnung gezeigt hat. Deshalb ist er Vater nicht nur der Glaubenden, wie er traditionellerweise genannt wird, sondern ebensosehr der Hoffenden.

Kierkegaard, der wie kaum ein zweiter über Abraham nachgedacht hat, kennzeichnet seine Haltung als Gegenbild zur Verzweiflung. Erst die Verzweiflung zeigt uns, was Hoffnung wirklich ist. Verzweiflung ist nicht das gleiche wie Hoffnungslosigkeit. Der Verzweifelte wehrt sich gegen sein Schicksal; er lehnt sich auf: so kann und darf es doch nicht sein! Der Hoffnungslose dagegen läßt die Hände sinken und dämmert dahin in dumpfer Resignation: da läßt sich nichts mehr ändern! Der Hoffnungslose verzichtet sozusagen auf die Zukunft; die Auflehnung des Verzweifelten fordert sie dagegen heraus. Sie enthält bereits im Negativ das Dennoch der Hoffnung, das den normalen und scheinbar notwendigen Lauf der Dinge nicht annimmt, sondern sich nach etwas gänzlich »Anderem« ausstreckt. Dieses »Andere« aber, das zeigt uns die Geschichte Abrahams, kann nur vom Ganz-Anderen, von Gott erhofft werden.

Damit kommen wir zum letzten. So sehr wir als Menschen nach einer Änderung schreien, so sehr wir sie, menschlich gesprochen, erhoffen, d.h. ersehnen mögen, so wenig könne, wir sie von Gott einfordern. Abraham klagt zwar vor Gott sein Leid, keinen Erben zu haben (Gen 15,2–3) – seine Verzweiflung ist zur leisen, aber inständigen Klage geworden –; doch er klagt, weil er schon seit langem von Gott die Verheißung erhalten hat und weil diese Verheißung so schrecklich unerfüllt bleibt. Das Dennoch von Abrahams Hoffnung ist das Dennoch gegen Gottes scheinbare Wortbrüchigkeit oder Ohnmacht, denen er seinen unverbrüchlichen Glauben an Gottes einmal gegebenes Wort entgegenstellt. Wir Nachfahren Abrahams können das Dennoch unserer Hoffnung nicht nur auf Gottes Wort stützen, sondern auch auf die immer wieder erfolgte Erfüllung seiner Verheißung. So wird es uns möglich, auch mit einem Glauben »nur so groß wie ein Senfkorn« (Mt 17,20) das Dennoch der Hoffnung auf das Gottesreich in einer Welt durchzutragen, die menschlich so wenig Grund zu Hoffnung gibt. Vielleicht ist es gerade dies, was die Welt heu-

te von uns Christen erwartet: diese Hoffnung, in der wir nicht nur den Alltag sorglos bestehen können (Mt 6,34), sondern die auch noch das schlechthin Unerträgliche glaubend ertragbar macht.

Anton Štrukelj · Ljubljana

Hoffnung trügt nicht

»Wir rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes« (Röm 5,2). »Christus in euch: die Hoffnung auf Herrlichkeit« (Kol 1,27). »Die selige Hoffnung und das Auferscheinen der Herrlichkeit« (Tit 2,13). Diese selige Hoffnung ist der Zielpunkt unseres Lebens. Der Anfang solcher Erfüllung aber ist die Freude. Die Geschichte des Christentums beginnt mit dem Wort »freue dich«. Evangelium ist »frohe Botschaft«, die uns die wahre Hoffnung schenkt.[1]

»Die Hoffnung, von der die Rede sein soll, ist die Hoffnung auf die Rettung aller Menschen ... Im Neuen Testament besteht eine starke Spannung zwischen den Worten, die aufgrund der Weltversöhnung Christi mit Gott eine Erlösung aller in Aussicht stellen, und andern, die die Gerichtsdrohungen des Alten Bundes fortführen, sie sogar ... noch steigern.«[2]

Die Hoffnung auf Rettung und Herrlichkeit bleibt dem Glaubenden eine Hoffnung, die »nicht trügt; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist« (Röm 5,5). Mit diesen Worten des Apostels ist schon der trinitarische Ursprung der Hoffnung ausgesprochen. So kann man von der »Göttlichkeit« der drei Tugenden sprechen: »In Jesus wird die gemeinsame Wurzel der drei göttlichen Tugenden, die in der Liebe besonders sichtbare, aber auch Glaube und Hoffnung begründende Selbstlosigkeit am deutlichsten wahrnehmbar, weil er auch in der Welt höchste Offenbarung des trinitarischen Geheimnisses ist.«[3]

1. Die Gestalt der christlichen Hoffnung

Die christliche Hoffnung ist primär vertikal ausgerichtet. »Wir sollen uns der dargebotenen Hoffnung bemächtigen. In ihr haben wir einen Anker

Anton Štrukelj, *Jahrgang 1952, Priester 1976, ist Professor für Dogmatik und Patrologie an der Universität Ljubljana und Redaktionsmitglied der slowenischen Ausgabe von »Communio«. Der Beitrag wurde in deutscher Sprache verfaßt.*

der Seele, der sicher ist und fest und hindurchdringend ins Innen hinter den Vorhang, wohin Jesus für uns als Vorläufer eingegangen ist« (Hebr 6,19f.). Wie der Anker – seither das große Symbol der christlichen Hoffnung – vertikal hinunterreicht und sich am Meeresgrund festhakt, so der Anker der Seele, die Hoffnung, vertikal nach oben, sich festhakend im Allerheiligsten Gottes selbst.

Hier wird der Wesensunterschied zwischen der christlichen Hoffnung und der jüdischen oder heidnischen offensichtlich. Heidnische Hoffnung beschränkt sich auf das allmenschlich bekannte.[4] Jüdische Hoffnung dagegen geht in jedem Fall zeitlich nach vorn, sie ist »messianisch«, selbst dort, wo eine konkrete Messiasgestalt fehlen würde.[5]

Die christliche Hoffnung darf sich als eine »bessere« bezeichnen, weil sie auf der schon erfolgten Auferstehung Jesu Christi beruht, auf dem verwirklichten jüdischen Eschaton und auf dem, was keine heidnische Endlehre zu erhoffen wagte: das Heil des ganzen, leib-seelischen Menschen. Die Auferstehung Christi ist nicht nur der Gegenstand, sondern der Wirkgrund dieser besseren Hoffnung. Diese ist ein wesentlicher Bestandteil des Glaubens, wie es uns 1 Petr 1,3–5 versichert wird: »Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der nach seiner großen Barmherzigkeit uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, zu einem unvergänglichen ... Erbe, das in den Himmeln aufbewahrt wird für euch, die ihr in der Kraft Gottes durch den Glauben zu der Seligkeit bewahrt werdet, welche bereitsteht, um in der Endzeit geoffenbart zu werden.«

Das »unverwesliche Erbe wird uns im Himmel aufbewahrt«, sagt Petrus. Dieses herrliche Erbe wird Erfüllung sein; aber »solange wir auf Erden sind, haben wir nur verhüllt teil an dieser Erfüllung«.[6] Solche Verhüllung ist notwendig, weil wir »durch vielerlei Prüfungen« auf die offene Herrlichkeit hin geläutert werden müssen; der Mensch kann nur Hoffnung darauf hegen, da sie »etwas so Herrliches ist«. Durch diese Hoffnung sind wir gerettet (Röm 8,24). Und der Geist selbst »seufzt unaussprechlich« in den Hoffenden dem Vater entgegen, damit die Erlösung des Sohnes sich in der Welt vollende. So ist die Hoffnung, wie gesagt, wesentlich trinitarisch, göttlich. »Dadurch wird sichtbar, daß die Hoffnung eine theologische, aus dem trinitarischen Leben stammende Tugend ist.«[7] Deshalb liegt auch in der gottfernen Welt »eine kleine, vielleicht trübe, kaum sichtbare und doch nicht umzubringende Hoffnung«.[8]

Hans Urs von Balthasar stellt sich sogar die Frage nach der Hoffnung Gottes. »Gibt es nicht allem voran so etwas wie eine Hoffnung des Vaters und des Geistes auf das Gelingen der Sendung des Sohnes? Und gibt es nicht erst recht – da Gott den Menschen mit einer so prekären Freiheit ausgestattet hat – eine Hoffnung Gottes, daß auch dieser Mensch (gewiß

durch das Werk des Sohnes hindurch, dem er sich doch verweigern könnte) sich retten wird?«[9]

2. Die kleine Hoffnung ist Gott angenehm

Es ist besonders bemerkenswert, daß Hans Urs von Balthasar Charles Péguys »Mysterien«-Dichtung *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* neu übertragen hat. Die Hoffnung hat ihren letzten Sitz im Herzen Gottes, der bei Péguy über diese wichtige Tugend sagt: »Was mich wundert, sagt Gott, das ist die Hoffnung. Da komme ich nicht mit. Diese kleine Hoffnung, die nach gar nichts aussieht.«[10] Der Dichter räumt der Hoffnung die mittlere und zentrale Stelle zwischen den beiden »großen Schwestern«, dem Glauben und der Liebe, ein.

Gewiß setzt die Hoffnung immer den Glauben voraus, der ihr das Erhoffte vorgeben muß. Aber die Rettung, an die der Glaube glaubt, erfolgt doch erst »auf Hoffnung hin« (Röm 8,24). Ja, der Glaube selbst ist »eine Zuversicht auf das, was man hofft, eine Überzeugung von Dingen, die man noch nicht sieht« (Hebr 11,1). Der Glaube erhält im Sich-Anvertrauen seine objektive Sicherheit, die so stark ist, daß Paulus diese ohne weiteres als ein »Wissen« bezeichnen kann: »Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt« (Röm 8,28). »Wir glauben, ... da wir wissen, daß der, welcher den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus ... auferwecken wird« (2 Kor 4,13 f.).

Die Hoffnung aber ist die Vermittlerin zur Liebe hin. Eigentlich ist die in Christus geoffenbarte Liebe das einzige Motiv, nur noch aus dem Glauben zu leben (Gal 2,20). Auch die christliche Liebe ist die Antwort auf die vorausgehende Liebe Gottes in der Hingabe seines Sohnes für uns (1 Joh 4,10), also primär Liebe zu Gott (2 Thess 3,12), und – aufgrund der Menschwerdung Gottes – Liebe zum Nächsten, und zwar grundsätzlich »zu allen«. Die Liebe faßt alle drei Tugenden zusammen: »Die Liebe glaubt alles, sie hofft alles« (1 Kor 13,7); insofern ist sie von den dreien »das Größte«.

Alle drei Tugenden stammen von Gott und sind auch direkt auf ihn ausgerichtet – darum werden sie die »göttlichen Tugenden« genannt. Sie sind dem pilgernden Menschen geschenkt. Die christliche Existenz ist in ihrem Inhalt bestimmt durch »diese drei« (1 Kor 13,13): Glaube, Hoffnung, Liebe.[11] Um sie richtig zu verstehen, muß man sie nicht zuletzt innerhalb einer christlichen Theologie der Zeit betrachten. Man darf Glaube und Hoffnung nicht der Zeitlichkeit, Liebe allein der Ewigkeit zuweisen. Paulus knüpft sie vielmehr alle zusammen: »Die *Liebe* erträgt alles, sie *glaubt* alles, sie *hofft* alles, sie *duldet* alles« (1 Kor 13,7). Diese Liebe, die Glaube, Hoffnung und Ausharren in sich umschließt, ist das, was die Charismen

allesamt übersteigt: Weissagungen, Sprachen und Gnosis. Gnosis ist Stückwerk und wird vergehen. »Die Drei« aber »bleiben«, und »das Größte ist die Liebe«. Glaube und Hoffnung sind Ausdruck der Liebe, die »nicht ihren Vorteil« sucht (1 Kor 13,5), sondern allein den Willen Gottes. Hoffnung ist demnach die alles bejahende, für alles verfügbare Bereitschaft der Liebe, die ins Unendliche offenbleibt, wissend, daß Gott für sie der immer Bessere ist; Glaube ist die anbietende und überragende Haltung des Geschöpfes, das in Liebe die immer größere, immer wahrere Wahrheit Gottes der eigenen vorzieht. Ist in Hoffnung und Glaube der unendliche Öffnungswinkel da, dann sind beide im Kern echte Modi der Liebe, die »niemals aufhört«. Auch im ewigen Leben bleibt die Liebe das Höchste und Normgebende, sie ist gnadenhafte Teilnahme am ganzen dreieinigen Leben, das seine ewige Seligkeit in den göttlichen Beziehungen findet.[12]

Die christliche Hoffnung, die sich von rein menschlicher Hoffnung durchaus unterscheidet, wird nur verständlich, wenn man sie als Modalität der Liebe auffaßt.

Die Hoffnung ist die treibende Kraft der natürlichen Schöpfung, sie ist »unter den göttlichen Tugenden vielleicht die angenehmste vor Gott«.[13] Die Hoffnung im Sinne Péguys ist eine weltgestaltende, weltverändernde Kraft, die im himmlischen Jerusalem ankert. Maria faßt die Gemeinschaft der Heiligen zusammen, weil sie die Vorwegnahme der eschatologischen Hoffnung der Schöpfung und zugleich ihre geschaffene Mitte ist.

Maria wird als die *Hoffnung* bezeichnet – sie, »die nur Glaube ist und Liebe. / Weil sie auch die ganze HOFFNUNG ist«[14] – da sie immer die vollkommene Bereitschaft zu Gott hin war und ist. Die vorbehaltlose Hingabe an Gott ist der abschließende Gedanke des Dichters. Er preist das Sich-Überlassen, das durch den Schlaf veranschaulicht wird. »Und doch hab ich vernommen, / Daß es Menschen geben soll, die nicht schlafen. / Leute, welche nicht schlafen, mag ich nicht leiden, sagt Gott. / ... / Der Schlaf ist vielleicht meine herrlichste Schöpfung. / Und ich selber habe geruht am siebten Tage.« Der Schlaf setzt die Nacht voraus. »Wer nicht schlafen kann, bricht der Hoffnung die Treue.«[15] Gott gedenkt jener einen Nacht, die sich wie ein weißes Leinentuch senkte über den Leib seines toten Sohnes ... Über dessen Schlaf in der letzten Hingabe an den Vater, seiner letzten Hoffnung auf den scheinbar hoffnungslos Entschwundenen. »Aber das Beste, was Gott seinen Kindern zudenkt, die Erneuerung der Hoffnung im Schlaf, läßt er übereinfallen mit dem Dunkelsten, der trinitarischen Verlassenheit des Vaters, der der Hinrichtung des Sohnes beigewohnt hat, und mit der Nacht, in der dieses Furchtbare gegraben wird. Von der Auferstehung wird nicht gesprochen, sie liegt ungesagt in Gottes Anrede an seine ›geliebte Tochter unter allen‹, die Nacht, die das für ihn tut, was sonst jeder Mensch selber das Recht zu tun hat ... Aber die Nacht

tut es, sie, die hier am Schluß die Stelle der nicht mehr nennbaren Hoffnung übernommen hat, weil die Hingabe das Letzte ist, das Letzte in Gott dem Vater, dem Sohn und dem Geist, das Letzte im Menschen auch, wenn er ans Ende seines Irrwegs gelangt ist.«[16]

3. Hoffnung für alle

Hans Urs von Balthasar betont ausdrücklich »die Pflicht, für alle zu hoffen«. Er lehnt entschieden die Apokatastasis und die »leere Hölle« ab. Um seine Position gegen heftige Kritik zu klären, hat er zwei Schriften (*Kleiner Diskurs über die Hölle* und *Was dürfen wir hoffen?*) veröffentlicht.[17]

Wir alle stehen ganz und gar *unter* dem Gericht Christi, wie der Apostel Paulus sagt. »Mein Richter ist der Herr« (1 Kor 4,4). Aber wir haben auch Zuversicht und Hoffnung auf Heil und Rettung, denn unser Richter ist unser Retter. Christus ist für alle gestorben und hat die Sünden eines jeden getragen. Der Sühnetod Jesu, sein Abstieg in die Unterwelt und seine Auferstehung bilden das Fundament der christlichen Hoffnung auf das Heil aller. Der Sohn ist in seiner Verlassenheit tiefer hinabgestiegen als das Nein aller Sünder, deshalb dürfen wir hoffen, daß alle Menschen in Gottes Arme geschlossen werden: »Barmherzigkeit triumphiert über das Gericht« (Jak 2,13). »Das Ernsteste, was es gibt, ist nicht die Strafgerechtigkeit Gottes, sondern seine Liebe.« »Der Ernst, vor den wir gestellt sind, ist der Ernst einer alles Recht übersteigenden Liebe.«[18]

Die Pflicht, für alle zu hoffen, gründet also auf dem Erbarmen Gottes. Natürlich darf man die Hoffnung nicht mit dem Wissen gleichsetzen. »Ich hoffe«, sagt Balthasar, »daß mein Freund von seiner schweren Krankheit genesen wird, weiß ich es denn?«[19] Er zitiert dann Kardinal Daniélou: »Allzu oft fassen wir die Hoffnung zu individualistisch auf, als beträfe sie nur unser Heil. In Wirklichkeit bezieht sich die Hoffnung auf Gottes Großtaten, die die ganze Schöpfung umfassen. Sie betrifft das Geschick der ganzen Menschheit. Deren Heil erwarten wir; die Hoffnung bezieht sich in Wirklichkeit auf das Heil aller Menschen, und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich.«[20]

Das Wesen des christlichen Glaubens besteht primär in der Be-kehrung. Der ganze Mensch soll sich zu Gott hinkehren, sich ihm schenken. »Christlich Glauben bedeutet unsere Existenz als Antwort verstehen auf das Wort, den Logos, der alle Dinge trägt und hält. Er bedeutet das Jasagen dazu, daß der Sinn, den wir nicht machen, sondern nur empfangen können, uns schon geschenkt ist«, sagt J. Ratzinger, und fügt hinzu: »Das Wort ›Ich glaube‹ könnte man förmlich übersetzen mit ›Ich übergebe mich an ...‹.«[21] Schon wieder kommt der Zusammenhang »der Drei« zum Vor-

schein: »Dieses unbedingte Sich-der-Wahrheit-Gottes-Anvertrauen enthält in sich eine ebenso vollkommene Hoffnung auf Gott und Liebe zu Gott. ›Der Glaube an Christus, der auf Christus hofft und Christus liebt‹ (Augustinus, Sermo 144,2). Ein lebendiger Glaube ist von Hoffnung und Liebe untrennbar (vgl. 1 Petr 1,3–9).«[22]

Die christliche Hoffnung ist vom Einsatz Jesu Christi her gekennzeichnet: »von seiner Überwindung des Todes durch seine Auferweckung ... Christliche Hoffnung bezieht sich wesentlich auf alle Geschlechter der Menschen, vergangene, gegenwärtige und künftige ... der eigentliche Gegenstand der christlichen Hoffnung ist die Überwindung der Todesgrenze, die sich jeden Augenblick quer durch die (scheinbar) weiterfließende Geschichte legt.«[23]

»Die weltliche Hoffnung ist wesenhaft gebrochen: im Konkreten zerschellt sie jeden Augenblick am Tod ... Die Macht des Todes aber ist dort schon grundsätzlich gebrochen, wo der Tod in das unendliche Jawort und Einverstandensein Jesu mit dem Liebeswillen des Vaters einbezogen, zum entscheidenden Ausdruck dieses Liebeswillens geworden ist. Die Macht des Todes ist noch grundsätzlicher gebrochen, wo in Jesu Tod die Schuld der Welt untergriffen und in der Gottverlassenheit durchlitten wird.«[24]

Die universale Hoffnung auf das Heil aller läßt sich begründen, obwohl wir keine Gewißheit darüber besitzen. »Die Kirche hat so viele Menschen heiliggesprochen, sich aber nie über das Verlorensein eines einzigen geäußert.«[25] Auch J. Kard. Ratzinger sagt: »Christus teilt niemandem Verderben zu ... Das Unheil wird nicht von ihm verhängt, sondern es besteht da, wo ein Mensch von ihm fern geblieben ist.«[26] Jesus ist gekommen, um die Welt zu retten. Aber wer seine Worte nicht befolgt und ihn verachtet, der hat seinen Richter (vgl. Joh 12,47f.).

Es ist die Aufgabe, diese »Hoffnung, die nicht trügt« in die Welt zu bringen. In der Nacht der Welt widerstrahlt die Kirche das Licht der Hoffnung für die Welt. Damit ist gesagt, daß die christliche Hoffnung keine individuelle, sondern die universale ist. »Das Ziel des Christen ist nicht eine private Seligkeit, sondern das Ganze. Er glaubt an Christus, und er glaubt darum an die Zukunft der Welt, nicht bloß an seine Zukunft. Er weiß, daß diese Zukunft mehr ist, als er selber erschaffen kann. Er weiß, daß es einen Sinn gibt, den er gar nicht zu zerstören vermag. Aber soll er darum die Hände in den Schoß nehmen? Im Gegenteil – weil er weiß, daß es Sinn gibt, darum kann er und muß er freudig und unverzagt das Werk der Geschichte tun ... Die neue Welt, mit deren Darstellung im Bild des endgültigen Jerusalem die Bibel schließt, ist keine Utopie, sondern Gewißheit, der wir im Glauben entgegengehen. Es gibt eine Erlösung der Welt – das ist die Zuversicht, die den Christen trägt und die es ihm auch heute noch lohnend macht, ein Christ zu sein.«[27]

4. Hoffen in Geduld

Joseph Kard. Ratzinger schildert drei biblische Beispiele zur Veranschaulichung der christlichen Hoffnung. Zuerst der Prophet Jeremia, der sich streng gegen den vorherrschenden Optimismus der »öffentlichen Meinung« stellt. »Aus dem Blickwinkel des offiziellen Optimismus erscheint der Realismus des Propheten als krasser, unzulässiger Pessimismus.«[28] Aber »Jeremia, der Pessismist – in der katastrophischen Niederlage Israels, dem Zusammenbruch aller vorangegangenen Optimismen –, erweist sich als der wahre Träger von Hoffnung. Für die anderen mußte mit dieser Niederlage alles zu Ende sein, für ihn beginnt in diesem Augenblick alles neu. Gott ist nie besiegt, und seine Verheißungen kommen in menschlichen Niederlagen nicht zu Fall, ja, sie werden größer, wie die Liebe wächst in dem Maß, in dem der Geliebte ihrer bedürftig wird.«[29]

Ein zweites Beispiel liefert uns die Offenbarung des hl. Johannes. Die großartigen und oft schrecklichen Visionen des Liebesjüngers zeigen uns die Weltgeschichte aus der Perspektive Gottes. »Die menschliche Geschichte wird trotz aller Schrecknisse nicht in der Nacht der Selbstzerstörung ertrinken; Gott läßt sie seinen Händen nicht entreißen.«[30] Gott bleibt Gott, er bleibt der Erlöser mit einer unzerstörbaren Güte. Der Mensch ist nicht der einzige Akteur, und der Tod hat nicht das letzte Wort.

Als drittes Beispiel nennt Kard. Ratzinger die Seligpreisungen aus der Bergpredigt. »In den Paradoxien der Seligpreisungen spiegelt sich genau das Paradox der Gestalt des Jeremia wie des Geschichtsbildes der Apokalypse wider ... Die Seligpreisungen sagen uns: Wenn ihr als Christen lebt, werdet ihr immer in dieser paradoxen Spannung stehen.«[31] Konkret bedeutet das: in der gelebten Nachfolge Christi kann der Mensch zwar viel Leid ertragen, aber ebenso darf er die tröstende Nähe Gottes erfahren. Der neue Mensch ist keine Utopie. Das ewige Leben ist das wirkliche Leben: wir sind gerettet. Der hl. Augustinus bekräftigt die Hoffnung der Kirche mit seinen bekannten Worten: »Die Kirche schreitet auf ihrer Pilgerfahrt dahin zwischen Verfolgungen der Welt und Tröstungen Gottes« (*De civitate Dei* 18,51).

Joseph Kard. Ratzinger beschließt seine Betrachtung über die Hoffnung mit einem Bild des hl. Bonaventura und mit einem Hinweis des hl. Thomas von Aquin. Der seraphische Lehrer vergleicht die Bewegung der Hoffnung dem Flug des Vogels, der seine Flügel so weit wie möglich ausspannt und sich mit allen Kräften anstrengt, um zu fliegen. Hoffnung ist Fliegen, sagt Bonaventura. Hoffnung erfordert von uns radikalen Einsatz. Die äußeren und die inneren Sinne des Menschen sollen miteinbezogen werden. Wer hofft, »muß das Haupt erheben, indem er seine Gedanken nach oben richtet, zur Höhe unserer Existenz, d.h. zu Gott. Er muß seine Augen erheben,

um alle Dimensionen der Wirklichkeit wahrzunehmen. Er muß sein Herz erheben, indem er sein Fühlen öffnet für die höchste Liebe und für all ihre Reflexe in der Welt. Er muß auch seine Hände rühren in der Arbeit ...«[32]

Die Hoffnung schließt demnach alle Kräfte unseres Seins ein. Dazu kommt noch ein wesentliches Element: das Gebet. Das Beten ist für ihn die Sprache der Hoffnung. Der Herr lehrte uns die Hoffnung, indem er uns sein Gebet lehrte, sagt Thomas.[33] Das Vaterunser ist die Schule der Hoffnung – ihre konkrete Einübung.

Ein verzweifelter Mensch betet nicht mehr, weil er nicht mehr hofft. Wer betet, hofft. »Betenlernen ist hoffenlernen und ist darum lebenlernen«, sagt Kardinal Ratzinger.[34]

»Das Kennzeichen des Christen ist die Hoffnung, die Hoffnungslosigkeit umgekehrt aber charakterisiert den Atheisten.« Zu dieser Schlußfolgerung führt uns die Behauptung des Apostels, daß die Epheser vor ihrer Christwerdung »ohne Hoffnung und ohne Gott in dieser Welt lebten« (Eph 2,12). Das Gegenteil dieser paulinischen Lehre findet man bei dem dezidierten Atheisten Ernst Bloch. In seinem Werk *Das Prinzip Hoffnung* vertritt er die These, daß nur ein Atheist ein Hoffender ist.

Wer kann wirklich ein Hoffender sein? Wo ist die Hoffnung daheim? Es liegt auf der Hand, daß Hoffnung mit Zukunft zu tun hat. Sie bedeutet, daß der Mensch von der Zukunft Freude und Glück erwartet, die ihm noch verwehrt sind. Aber die Angst kann die Hoffnung zerstören. Nur die Liebe kann aus der Hoffnungslosigkeit den Weg bahnen: »Die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht« (1 Joh 3,18).

Glaube und Hoffnung verweisen aufeinander. Der Brief an Titus bezeichnet den Glauben als »selige Hoffnung« (2,13). Wir sind »in einer Hoffnung berufen« (Eph 4,4–6). Die Christen sollen die Rechenschaft über unsere Hoffnung geben, indem sie den Heiden ihren Glauben erklären (1 Petr 3,15). Im Hebräerbrief ist »Glaube die ›Hypostase‹ der zu hoffenden Dinge, die Gewißheit des Nicht-zu-Sehenden« (11,1). In diesem grundlegenden Text findet sich sowohl eine Ontologie wie eine Spiritualität der Hoffnung. Dasselbe Wort »Hypostase« wird schon in der Einleitung des Briefes verwendet, wo es heißt, daß »Christus der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und der Abdruck seines Wesens (*Hypostase*) ist« (1,3). Die christologisch-trinitarische Grundaussage ist entscheidend. »Glauben bedeutet, einen Boden gefunden zu haben, an die wirkliche Substanz aller Dinge herankommen. Mit dem Glauben hat die Hoffnung ›Fuß gefaßt‹: Der Schrei der Erwartung, der aus unserem Wesen herausdringt, geht nicht ins Leere; er findet einen festen Anhalt, den nun wir unsererseits fest-halten müssen.«[35]

Auch im Verlust der »Substanz«, des Besitzes, haben wir Christen einen festen Boden, den uns niemand wegnehmen kann. Unsere wahre »Sub-

stanz«, unser Leben, ist mit Christus bei Gott. Ein leuchtendes Vorbild des freien Menschen, der jenseits von irdischen Gütern die unvergängliche Freude gefunden hat, ist der hl. Franz von Assisi. »Mitten in den fast unerträglichen Schmerzen seiner Krankheit und in unwirtlichster Behausung wird Franz des Schatzes inne, der ihm schon geschenkt ist ... Weil er frei geworden war von den vielen Hoffnungen, ist er zum großen Zeugen dessen geworden, daß der Mensch ›Hoffnung‹ hat, ein Wesen der Hoffnung ist.«[36] Aus dem Sonnengesang wie aus der ganzen Gestalt des hl. Franziskus klingt diese Kraft der Hoffnung. Er ist ein Wegweiser in der Hoffnung hinein. »Hoffende können wir nur bleiben, wenn wir nicht bloß ins Empirische, ins Alltägliche hineinleben, sondern uns wirklich festmachen in der ›Substanz‹. Je tiefer wir dorthin gesammelt sind, desto realer wird Hoffnung und desto mehr überstrahlt sie die tägliche Mühsal.«[37]

Jesu Botschaft ist Evangelium, weil sie von dem kommt, der Schlüssel zur wahren Freude ist. Die christliche Freude gilt gerade auch den Mühseligen und Beladenen. Freude ist ein Zeichen der Gnade. »Wer vom Grund seines Herzens her heiter ist, wer gelitten und die Freude nicht verloren hat, der kann nicht weit vom Gott des Evangeliums sein, dessen erstes Wort an der Schwelle des neuen Bundes lautet: Freue dich.«[38] Zu solcher Freude bemächtigt uns die christliche »Hoffnung, die nicht trügt«. Denn Gottes Macht schenkt uns »selige« Hoffnung. Sie gibt uns Leben und Zukunft.[39]

Anmerkungen

1 Vgl. J. Kard. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. München 1982, S. 78–87.
2 H.U. von Balthasar, Theodramatik IV. Das Endspiel. Einsiedeln 1983, S. 288f.
3 H.U. von Balthasar, Homo creatus est. Einsiedeln 1986, S. 285.
4 H.U. von Balthasar, Theodramatik IV, a.a.O., S. 123.
5 Vgl. ebd., S. 124f. Zum Ganzen siehe auch A. Strle, Zivo upanje. Ljubljana 1980, S. 331–378.
6 A. von Speyr, Katholische Briefe I. Einsiedeln 1961, S. 254.
7 H.U. von Balthasar, Theodramatik IV, a.a.O., S. 128f.
8 A. von Speyr, Sieg der Liebe. Einsiedeln 1953, S. 61.
9 H.U. von Balthasar, Theodramatik IV, a.a.O., S. 160f.
10 Ch. Péguy, Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung. Einsiedeln 1980, S. 10.
11 Vgl. dazu H. Schlier, Nun aber bleiben diese drei. Grundriß des christlichen Lebensvollzuges. Einsiedeln 1972; A. von Speyr, Korinther I. Einsiedeln 1956, S. 422–429; H.U. von Balthasar, Fides Christ, in: Ders., Sponsa Verbi. Einsiedeln 1960, S. 45–79; Ders., Bewegung zu Gott, in: Ders., Spiritus Creator. Einsiedeln 1967, S. 41f.
12 Vgl. H.U. von Balthasar, Theologie der Geschichte. Einsiedeln 1959, S. 31–39.
13 Ch. Péguy, a.a.O., S. 12.
14 Ebd., S. 50.
15 Ebd., S. 155f.

16 H.U. von Balthasar, Theodramatik IV, a.a.O., S. 167.
17 Vgl. dazu E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie. Einsiedeln/Freiburg 1993, S. 382–388. Sehr aufschlußreich zur Polemik vgl. J. Ambaum, Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge? H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf Heil, in dieser Zeitschrift 20 (1991), S. 33–46.
18 H.U. von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle. Ostfildern 1987, S. 7, 15.
19 Ebd., S. 9.
20 J. Kard. Daniélou, Essai sur le mystère de l'histoire. Paris 1953, S. 340.
21 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, S. 47, 59.
22 H.U. von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle, a.a.O., S. 13.
23 H.U. von Balthasar, In Gottes Einsatz leben. Einsiedeln 1971, S. 65.
24 Ebd., S. 67.
25 H.U. von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle, a.a.O., S. 25.
26 J. Ratzinger, Eschatologie. Regensburg 1977, S. 169.
27 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, a.a.O., S. 299f.
28 J. Kard. Ratzinger, Auf Christus schauen. Einführung in Glaube, Hoffnung, Liebe. Freiburg 1989, S. 53.
29 Ebd., S. 54.
30 Ebd., S. 58.
31 Ebd., S. 59.
32 Bonaventura, Sermo XVI, Domenica I Adv. Opera IX 40a; vgl. J. Ratzinger, Über die Hoffnung, in dieser Zeitschrift 13 (1984), S. 293–305.
33 S.th. II-II q 17 a 4; vgl. J. Pieper, Lieben – hoffen – glauben. München 1986, S. 213; zit. n. J. Kard. Ratzinger, Auf Christus schauen, a.a.O., S. 68.
34 Ebd., S. 69.
35 J. Kard. Ratzinger, Über die Hoffnung, a.a.O., S. 298f.
36 Ebd., S. 301f.
37 Ebd., S. 302.
38 J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, a.a.O., S. 87.
39 Vgl. J. Kard. Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn. Freiburg 1995, S. 57–79.

Horst Bürkle · München

»Dies ist die letzte Geburt ...«

Hoffnung in anderen Religionen

1. Im Horizont der Zeitgeschichte

Seit Hegel die Vollendung der Menschheit und des Kosmos zu einem innergeschichtlichen Prozeß reduzierte, haben im Abendland die Investitionen in's eindimensionale Diesseitige weiter zugenommen. Bei Ernst Bloch erreicht mit seinem »Prinzip Hoffnung« in einer faszinierenden Gesamtdeutung der Kultur- und Geistesgeschichte diese säkulare Vision ›von den letzten Dingen‹ im Rahmen seiner marxistischen Erfüllungserwartung noch einmal einen Gipfelpunkt. Nicht erst mit dem Ende der real-existierenden kommunistischen Gesellschaften wich das utopisch beflügelte Hoffnungsprinzip neuer Ernüchterung. Unter den Zwängen, mit denen der Prozeß auf die Vollendung dieser Hoffnung hin vorangetrieben wurde, wurden für viele schon vorzeitig die geschichtlichen Maßstäbe wieder zurechtgerückt. In den Gulags des Systems endeten die Geschichtsentstellungen falscher Eschatologieansprüche.

Die Überhöhung des »Traumes vom Reich«, wie sie im Mythos des 20. Jahrhunderts A. Rosenbergs beschworen worden war, erschien demgegenüber als kleinformatige Nationalhoffnung. Ihr Erfüllungsrahmen beschränkte sich auf die völkische Identität, erweitert um die ›artverwandten‹ Ethnien und deren staatliche Interessenverbände. Entsprechend kürzer währte die Tragfähigkeit dieses ›Prinzips Hoffnung‹. Waren es hier zwölf Jahre opfervoller Fehlinvestitionen in dieses Prinzip, so behauptete sich der marxistische Hoffnungshorizont mit weltweitem Geltungsanspruch durch zwei Generationen. In beiden Fällen war es die Hybris, die es sich anmaßte, nicht nur »Geschichte zu machen«, sondern sie im selbstbestimmten Zweck und Ziel mit allen Mitteln zu ihrer Erfüllung zu zwingen.

Horst Bürkle, *Jahrgang 1925, studierte Evangelische Theologie und Philosophie in Bonn, Tübingen, Köln und New York; Promotion 1957, Habilitation 1964. 1965–68 Gastdozent an der Universität Kampala/Uganda. 1968–91 Ordinarius für Religions- und Missionswissenschaft an der Universität München. 1987 konvertierte er zum Katholischen Glauben.*

Beide Zugriffe auf das Ganze von Geschichte nahmen ihren Ursprung in Europa, genauer in dem Lande, in dem 400 Jahre zuvor die Reform seiner christlichen Grundlagen angekündigt worden war. Beide hatten sie zur Voraussetzung den totalen Anspruch auf eine Hoffnung, deren legitime Begründung gerade nicht in dem durch den Menschen und seine Gesellschaftsordnung, sondern in dem durch Gott garantierten Ende aller Dinge lag. Aus der Umpolung der Hoffnung folgte eine Verwandlung des Menschenbildes. Es trug nicht mehr länger die Züge des Menschen, der, auf Gott hin geschaffen, der Offenbarung des in Christus Geschehenen entgegenharrte. Der Verlust dieser Hoffnung verwandelte die Versprechungen im Blick auf die Zukunft in die Hinterlassenschaft unmenschlicher Ruinenfelder.

Auf's Ganze gesehen, hat diese göttliche Lektion in Sachen »Hoffnung« unsere Gesellschaft nicht davor zurückgehalten, ihre neuen Hoffnungsinvestitionen weiterhin im engen Rahmen zeitlicher und machbarer, jedenfalls selbst abgesteckter Horizonte unterzubringen. Die umfassende Korrektur des ›Prinzips Hoffnung‹ blieb aus. Im biblischen Gleichnis gesprochen: Der erwartete Dieb in der Nacht ist nicht mehr länger Anlaß zu höchster Wachsamkeit (Mt 24,43ff.). Er scheint längst dingfest gemacht. Die alles bestimmende Rolle des Zukünftigen hat den bescheidenen Optionen gegenwärtiger Erwartungen Platz gemacht. Die Frage, ›worauf sollen wir hoffen‹, ist auf die Ebene eines beliebigen ›Paradigmenwechsels‹ hinabgestuft. Manche theologischen Stimmen beeilen sich, dem diesseitigen Horizont die ihm widersprechenden und ihn sprengenden Evangeliumsinhalte gefügig und passend zu machen. Ihre Sprache verrät sie. Sie ist nicht mehr nur i.S. notwendiger Vergegenwärtigung ›angepaßt‹, sondern eingepaßt. Sie wird zunehmend verwechselbar mit den Nahzielen einer sich selbst genügenden, ihre erwünschten Verbesserungen mehr beschwörenden als sie herbeiführenden säkularen Gesellschaft.

Wo es in Sachen christlicher Hoffnung dermaßen bestellt ist, wächst die Aufmerksamkeit auf die Hoffnungshorizonte in anderen Religionen. In ihnen begegnen dem seiner religiösen Hoffnung baren Zeitgenossen ihn faszinierende neue Möglichkeiten. Der Mensch ist ja von Natur aus der, dessen Suche nach dem göttlichen Grunde seines Hoffens auch in ihrer radikalen Diesseitigkeit nicht zur Ruhe kommt (vgl. Katechismus der katholischen Kirche, 27–35). Das läßt ihn aufmerken auf die perspektivischen Eröffnungen durch Menschen anderer Religionen, denen lebendige Hoffnung einzuwohnen scheint. Wie anders läßt es sich erklären, daß Menschen unserer Tage kein Vaterunser mehr kennen, ein hinduistisches Mantra aber wirkungskräftig über ihre Lippen bringen?

Der Faszination hoffungsstarker Beispiele in anderen Religionen entspricht nicht selten eine andere Voraussetzung. Der zuvor erwähnte Ver-

lust des christlichen Endzeithorizontes im Blick auf das Ende der Geschichte befördert in neuer Weise das Interesse an zyklisch orientierten, die Einmaligkeit des Geschichtsverlaufes und sein Ende aussparenden, dennoch durch Hoffnung bestimmten Wegen und Praktiken in anderen Religionen. Unter beiden Aspekten sollen die maßgebenden, Hoffnung stiftenden Impulse an Beispielen aus anderen Religionen im Folgenden bedacht werden.

2. *Investitionen ins kosmische Geheimnis*

Die Erwartungen der Menschen in Indien richten sich auf eine kaum überschaubare, langfristige Aufbesserung ihrer Lebensschicksale. Der Begriff »Schicksal« ist hier angebracht, weil die eigene Lebenssituation das Ergebnis zahlreicher früherer Daseinsweisen und damit selbstverursachtes ›Erbe‹ ist. Über allem Sein – so auch über dem Dasein des Menschen – waltet das kosmische, universale Gesetz. Es ist der unaufhebbare Mechanismus von Ursache und Wirkung. Der »kosmische Reigen« ewiger Wiederkehr gibt den großen Rahmen ab auch für die auf allen nur möglichen Stufen des Seins sich ergebenden Reinkarnationsfolgen. Mikro- und Makrokosmos entsprechen einander. Im Weltmaßstab lösen sich die Weltperioden nach feststehenden Umlauffolgen ab. Dem Gesetz jahreszeitlicher Abläufe entsprechend lösen sich die alle Zeitvorstellungen sprengenden, unendlich sich wiederholenden kosmischen Weltentstehungen und Weltuntergänge ab. Wie es um die Lebensqualität einer geschichtlich erlebbaren Epoche steht, liegt nach dem jeweiligen Stand dieser ›Weltzeituhr‹ längst fest. Ob eine Generation gute oder böse Zeit erlebt, liegt nicht in ihrer, den Lauf der Dinge verantwortenden und gestaltenden Hand. Unausweichlich sind die Bestimmungen einer Zeitepoche mit ihren glückhaften oder elenden Widerfahrnissen. Das Weltgesetz waltet unbeeinflußbar vom Menschen. Er selber und seine Zeitgenossenschaft sind integraler Bestandteil eines in seinen Funktionen präzise ablaufenden kosmischen Gesamtsystems (*dharma*).

Diesem kosmischen Funktionssystem entspricht der lebensbestimmende individuelle Vergeltungsmechanismus (*svadharma*). Auch die Irritierungen und Verfehlungen, die sich im Leben ereignen, haben ihren Grund im Zustand dieses Seins selber. Es ist eine verschleierte Wirklichkeit. Sie gibt allen Anlaß zu Täuschung und Desorientierung. Im *Veda* wird diese verhüllte Situation (*mâyâ*) mit einem Teich verglichen, der zu dicht mit Schilf bewachsen ist, um noch etwas vom Wasser erkennen zulassen. Vordergrund und Hintergrund, Oberfläche und Tiefe, Sichtbares und Unanschauliches bilden hier die Voraussetzungen für Wege, die die indischen Religio-

nen aus der »Verstrickung in das Gewebe des Karma« (H. Zimmer) und aus dem anhaltenden Nebel der *mâyâ*-verschleierten Wirklichkeit weisen.

Hoffnung richtet sich auf die Wege, die vom einzelnen zu gehen sind. Sie sind keineswegs einheitlich. Sie reichen von methodisch einzuübenden Fertigkeiten bis zu tiefenpsychologisch nicht mehr bestimmbaren Stufen mystischer Einswerdung. Sie umschließen höhere Einsichten im Sinne gnostischer Wesensschau und sie kennen den exklusiven Kultdienst in der Beschränkung auf eine der vielen Gottheiten im hinduistischen Pantheon. Wer indische Menschen nach dem Grund ihrer Hoffnung befragt, erhält viele Anworten.

Entsprechend ist das heilige Schrifttum Indiens in unterschiedlicher Weise Begründungsurkunde für Hoffnung stiftende Wegweisung. Es versteht sich sowohl als Erklärung für die bestehenden kosmischen Zusammenhänge wie auch für den *status quo* der Menschheit und des Indivuums. Mythisch deutet es die Anfänge und ordnet Götter und Menschen dem universalen Geschehenszusammenhang sinnvoll ein. Es ist Gesetzessammlung für das Leben des einzelnen und seiner Gemeinschaft und gewährt dieses Leben garantierende und die zukünftigen Daseinsformen verbessernde Lebensregeln. Es ist Leitfaden für körperliche und spirituelle Disziplinen und Einübungen ebenso wie kultisches Handbuch für den korrekten Vollzug der verschiedensten Riten. Es ist Mythos, Epos, Handlungsanweisung und Kultregel. Bestehende Zustände werden begründet und gerechtfertigt. Hoffnung richtet sich weniger auf die Veränderung der vorfindlichen Wirklichkeit als vielmehr auf Wege und Methoden, die in der gegebenen Situation die innere Freiheit von ihr erfahren lassen. Wer nach dem »Prinzip« der Hoffnung in den Religionen Indiens fragt, wird es hier finden.

Wie spiegelt sich dieses Prinzip in seinen markantesten Beispielen wider?

3. Unsterblichkeit – methodisch eingeübt

Die Menschen Indiens haben im Verlauf ihrer Geschichte eine Fülle von religiösen Praktiken entwickelt, mit denen sie eine wirkungsvolle Befreiung aus dem Ursache-Wirkungszusammenhang ihrer Daseinsbedingungen verbinden. Dabei richten sich die Erwartungen sowohl auf Gegenwärtiges wie auch auf die daseinsbedingten zukünftigen Wiedergeburtszustände. Schlechte Reinkarnationsbedingungen verursachendes *karma* kann methodisch verwandelt werden. Im Vordergrund aber steht eine realisierbare Hoffnung. Das Ziel der zu vollziehenden Praktiken ist die Beendigung des gegenwärtigen Daseinszustandes. Dieses angestrebte Ziel

kann unterschiedlich bezeichnet werden. Es erscheint als Erleuchtung in den *mâyâ*-bedingten Täuschungen der Scheinwelt, und es gilt als Befreiung aus den *dharma*-bestimmten Lebensbedingungen.

In diesen »Hoffnungshorizont« gehören die verschiedenen Techniken des Yoga. Mircea Eliade hat sie als Wege zur »Freiheit«, ja – zur »Unsterblichkeit« gedeutet. Sie sind »Techniken der Autonomie«.[1] Es ist der Mensch, der sich hier in lebenslanger Einübung auf den Weg macht, dessen Ziel er selber zu erreichen hat. Wiederholung und Vervollkommnung sind die Voraussetzungen, dem Angestrebten näherzukommen. Hoffnung gewinnt hier die Gestalt von Erwartungen an sich selbst. Sie richten sich an die eigene Ausdauer und Konzentrationsfähigkeit. Sie sind begleitet von der Gewißheit, daß die Bemühung ihre Wirkungen nach sich zieht. Von Stufe zu Stufe vollzieht sich die Loslösung vom Leben. Lebensgewohnheiten werden verabschiedet. Keine falschen Investitionen erfolgen länger in nunmehr Nichtiges, Verzicht und bewußte Ausblendung des bloß ›Äußerlichen‹ ist angezeigt. Alles andere bedeutet Vergeudung von Zeit und Kräften auf den Wegen ins eigene Innere. Auf das »Verbinden«, »Zusammenfassen«, »Einen« im Sinne der Bedeutung der Wurzel *yuj* im Begriff ›Yoga‹ kommt es an. »Die äußerste Vereinfachung des Lebens, Ruhe, Heiterkeit, die statische Körperstellung, die Rythmisierung der Atmung, die Konzentration auf einen Punkt – alle diese Übungen verfolgen dasselbe Ziel, nämlich Aufhebung des Vielfältigen und Fragmentarischen, Reintegration, Einigung, Zusammenfügung«.[2]

In den verschiedenen Praktiken des Yoga kommt die Sehnsucht des indischen Menschen nach Wiederherstellung seiner ursprünglichen Einheit mit dem Urgrund des Seins selber zum Ausdruck. Die Feststellung der *Bhagavadgîtâ* »*Tat tvam asi* « (»du bist es«) will erschaut, eingeübt und erfahren werden. Solche Entdeckung der verborgenen Einheit mit allem Seienden im göttlichen Urgrund (*brahman*) ist nicht Hoffnung, sondern realisierbare Möglichkeit. Nicht Hoffnung auf Gott ist es, auf den sich diese Erwartung als Grund beziehen könnte. »Mit seinem Nein gegenüber dem profanen Leben ahmt der Yogin ein transzendentes Modell nach, Ísvara. Und wenn die Rolle Gottes in dem Ringen um die Befreiung auch sehr bescheiden bleibt, behält diese Nachahmung einer transzendenten Modalität doch ihre religiöse Geltung«.[3] Vergöttlichung des Menschen selber ist die Zielvorstellung.

Die indische Komponente religiöser Hoffnung kann aber auch Züge einer personalen Mystik annehmen. Rudolf Otto bezeichnete diese Frömmigkeitsform der *Bhakti* als indische »Gnadenreligion«. Er sah darin eine außerchristliche Parallele zur reformatorischen Gnadenlehre. Die hoffende Sehnsucht richtet sich hier auf die Einswerdung mit einer bestimmten Gottheit des indischen Götterhimmels. Der Adept will auf vielgestaltige

Weise sich mit der verehrten Gottheit vereinen. »Bhakti wird definiert als inbrünstige Liebe (*Preman)* zu Gott, die nicht von Hinneigung zu Werken oder Erkenntnis verdunkelt wird, keine anderen Objekte kennt und sich in Gedanken, Worten und Taten äußert – kurz, als die vollkommenste Anhänglichkeit an Gott. Ihre Natur ist Unsterblichkeit; der Mensch, der sie erreicht, wird vollkommen und für immer befriedigt.«[4]

Die Hoffnung, die sich auf die mystische Vereinigung mit der Gottheit richtet, kann aber zugleich als Aufgipfelung der im Yoga zu erreichenden Identitätserfahrung mit dem absoluten Sein selbst (*brahman)* verstanden werden. In der wohl populärsten heiligen Schrift Indiens, der *Bhagavadgîtâ*, sind beide Erlösungswege in dieser Weise aufeinander bezogen. Krishna, der als eine der Manifestation *(avatâra)* des absoluten, göttlichen *brahman* gilt, bestimmt die *bhakti* als Vollendung der yogischen Disziplinen. »Ist er mit dem Brahman eins und ruhigen Geistes geworden, so trauert er nicht mehr und begehrt nicht. Alle Wesen als gleich betrachtend, erlangt er die höchste Hingabe an mich. Durch Hingabe [*bhakti*] erkennt er mich, meine Größe und wer ich bin. Nachdem er mich in Wahrheit erkannt hat, geht er alsbald in mich ein« (V. 54/55).

Die Gestalt Krishnas, auf die sich die Erlösung erhoffende Hingabe bezieht, ist eine der vielen Manifestationen, in denen das namenlose Absolute *brahman* erschienen ist und weiterhin erscheinen wird. Es ist der Mythos Indiens, der diese Erscheinungen erzählerisch nahebringt. Den geschichtsfernen zyklischen Geschehensabläufen entsprechen die sich wiederholenden Herabkünfte der Götter. So bewegt sich auch die Hingabe in der *Bhakti* an eine der göttlichen Erscheinungen auf dem Hintergrund zeitloser Identitätsmystik.

Hier liegt der wesentliche Unterschied zu den mystischen Traditionen im Christentum. Christusmystik hat ihren Bezug in der geschichtlichen Einmaligkeit des Inkarnationsgeschehens. Die in ihr erfahrene Gleichzeitigkeit mit Christus und die Einswerdung der Seele mit ihm ist nicht nur Ausdruck allgemeiner mystischer Erfahrung eines Göttlichen. Der »Christus in uns« (Röm 8,10) bleibt identisch mit dem Menschgewordenen, mit Jesus von Nazareth und mit den durch ihn gewirkten geschichtlichen Ereignissen der Heilsgeschichte.

4. »Versiegt ist die Geburt ...«

In dieser Proklamation der Inauguralrede des Gautama im Tierpark von Benares gipfelt die Hoffnung buddhistischer Lehre. Nicht mehr in's unendliche Stirb und Werde ungewisser Daseinsformen, die vom Tierreich bis zum Götterhimmel reichen, wiederkehren zu müssen, das ist Ziel und

Lohn des achtfachen Pfades, den der Buddha weist. Der Weg, der hier gewiesen wird, ist die radikale Aufkündigung aller bisherigen religiösen Hoffnungen in Indien. »Die Frauen, die Zaubersprüche der Brahmanen und falsche Lehren hüllen sich in Geheimnisse. Die Sonne, der Mond und die Lehre des Vollendeten leuchten offen und nicht im geheimen« (*Anguttara-Nikâya* 3, 129). Hoffnung soll der Mensch nicht mehr länger in die Gunst der Götter investieren. Er selbst ist jetzt Garant seiner Befreiung. Der Streit der Brahmanen um die unterschiedlichen vedischen Traditionen hat ein Ende. »Nach droben ist die Aussicht uns verrannt, Tor, wer dorthin die Augen richtet«, so könnte man die von Gautama eröffnete Korrektur der Hoffnungshorizonte mit dem frühen Goethe benennen. Alle Erwartung richtet sich jetzt auf den selber zu begehenden Weg. Gradweise und in systematischer Abstufung muß er begangen werden. Alles ist zielorientiert. Hoffnung nimmt deshalb den Charakter von Entschlossenheit und Durchführung an. »Die Lehre führt zum Ziel und ist von den Einsichtigen aus eigener Kraft zu verstehen« (*Samyutta-Nikâya*, 20, 5). Aber auch die Lehre selber ist Mittel. Sie muß transparent bleiben für das Ziel. Sie ist wie eine »Arznei, die alles Leid und alle bösen Dinge heraustreibt« (*Anguttara-Nikâya* 10, 109). Wie eines Floßes soll der Mensch sich der Lehre Buddhas bedienen. Der Wechsel von der einen zur anderen Daseinsverfassung gleicht dem Übersetzen von dem einen Ufer zum anderen. Wem dieser Wechsel gelungen ist, der soll auch das ›Floß‹ hinter sich lassen, d.h. sich nicht länger an die Lehre klammern. Die Unterwegssituation darf kein eigenes Gewicht behalten. Darum hat auch das Leben der Mönche in der klösterlichen Gemeinschaft (*sangha*) ausschließlich diesem Ziele zu dienen. Garant dafür, daß der Mensch sich auf der Zielgeraden in Richtung auf den erstrebten neuen Daseinszustand bewegt, ist er sich selber. Nichts und niemand außer ihm selbst vermag ihm dabei etwas abzunehmen. Der Hoffende allein wird zum Grund seiner Hoffnung. »Im Erlösten ist die Erlösung.«

Das Streben nach Erlösung bedeutet ein Sich-lösen. Es gilt, alle daseinsbedingten Bezüge und Abhängigkeiten hinter sich zu lassen. Je intensiver der innere und äußere Abschied vollzogen wird, desto näher rückt der Mensch seinem Ziel. Buddha wußte, daß die Stufen dieses Weges nicht ohne Rückfälle und Umwege zu erreichen sind. Die Tradition weiß davon zu berichten, daß er die Radikalität seiner Lehre für die Menschen als unzumutbar empfand. Die Götter mußten ihn bewegen, den Weg eines Buddha zu gehen und die Lehre zu verkünden. Er selber muß sich darüber klar gewesen sein: die Hoffnung, die es zu stiften galt, hatte ihre Grenzen. Sie liegen in der Natur des Menschen und seiner Unfähigkeit, selber Garant seiner Erlösung zu sein.

Um nichts weniger jedoch handelt es sich bei dem, was nur in einem

anderen, abgewandelten Sinne »Hoffnung« im Buddhismus genannt werden kann. Sie erfüllt sich, wo nach der Abwendung von allen Daseinsbezügen das Dasein selber im Ersterben des eigenen Selbst zum Erlöschen kommt. Hoffnung besteht allein darin, daß der Hoffende den Grund seiner Hoffnung in sich selbst aufhebt. »Es ist [*nirvâna*] der Bereich, wo nicht Erde, Wasser, Feuer, Luft ist, wo nicht der Bereich der Unendlichkeit des Raumes oder des Bewußtseins, nicht der Bereich der Nichtirgendetwasheit noch der Grenze der Unterscheidung, nicht diese Welt, nicht jene Welt, nicht Sonne und Mond ist. Das nenne ich nicht Kommen und Gehen, nicht Feststehen, nicht Vergehen und nicht Entstehen. Ohne Grundlage, ohne Fortgang, ohne Halt ist es. Dies ist das Ende des Leidens« (*Udâna* 8, 1).

Dieses »ohne Grundlage, ohne Fortgang, ohne Halt« hat Ernst Bloch in der Optik seiner atheistisch-marxistisch bestimmten Geschichtsphilosophie präzise zur Sprache gebracht: »Bei alldem bleibt die Seligkeit Nirwana eine in sich freischwebende, eine zu sich selbst hypostasierte, ohne Träger noch Getragenes. Der Rest ist Schweigen oder Schlafkristall aus Nichts von allem, aus dem Alles wie Nichts, aus dem Nichts wie Alles. Bewußtlos-objektlose Verloschenheit, die von Bewußtsein und Objekt nur noch das Lächeln der Seligkeit übrigläßt, worin beide verschwunden sind, dies ist die Frohbotschaft des akosmischen Heils – als wäre schon Nichtwelt wie Himmel.«[5]

Aufhebung des Leidens wird in der eigenständigen Korrektur leidverursachender Abhängigkeiten und Daseinbedingungen vollzogen. Darin unterscheidet sie sich wesentlich von der in Christus begründeten »Hoffnung«, die »nicht zugrunde gehen läßt« (Röm 5,5). Diese Hoffnung bestimmt sich nicht aus einer stufenweise zu verwirklichenden Absage an das Dasein, ja – an das eigene Selbst. Sie speist sich vielmehr aus »Geduld« und »Bewährung« im Leiden und gründet sich auf die Liebe Gottes, die »ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist«. Hoffnung im neutestamentlichen Verständnis ist rückbezügliche Hoffnung. Sie kennt ihren Grund, dem sie entspringt: »Christus ist schon zu der Zeit, als wir noch schwach und gottlos waren, für uns gestorben« (V. 6).

Keiji Nishitani, der letzte große Vertreter der buddhistischen Kyôto-Schule, hat es unternommen, die Selbstentäußerung Jesu Christi im Lichte der buddhistischen *sûnyatâ*-Lehre von der Nichtselbstheit zu deuten. Dies aber geht nur um den Preis, die in der Selbsthingabe des Sohnes manifest gewordene Liebe durch etwas »Fundamentaleres« überhöhen zu wollen. In der durch und durch personhaften Menschheit Jesu Christi spiegelt sich für Nishitani in noch bedingter Weise jene umfassendere, alles Personhafte hinter sich lassende buddhistische Zielvorstellung wieder, die »*anatman* oder *muga* genannt, d. h. *non-ego* oder Selbst-Losigkeit« ist.[6] Im Gespräch

über die Hoffnung mit buddhistischen Religionsphilosophen wie Nishitani wird es darauf ankommen, die Voraussetzungen für das Christusverständnis im Geschichtlichen und im personhaften Ereignis nicht zu verwischen. Die Selbstentäußerung (*ekkenosis*) Jesu Christi im Sinne der von Nishitani dafür in Anspruch genommenen »Entleerung des Selbst« war dagegen ein personhaft gebundener Gehorsamsakt des Sohnes gegenüber dem Willen des Vaters. Er läßt sich nicht auflösen in eine von der buddhistischen *sûnyatâ*-Vorstellung bestimmte, als allgemeine Mystik verstandene »Nichtung«. »Dieses Feld der Leere aber wird in uns als das absolute Diesseits realisiert. Es eröffnet sich da noch diesseitiger und in uns noch vertrauterer Weise als das, was jeder in seinem gewöhnlichen Bewußtsein als sein Selbst ansieht ... Mit anderen Worten: Indem wir uns von dem, was gewöhnlich ›Selbst‹ genannt wird, abwenden und uns dem Feld der Leere zukehren, werden wir wahrhaft wir selbst.«[7] Das Wesen der christlichen Hoffnung liegt im Gegensatz dazu gerade nicht im Selbst und in der Möglichkeit der Selbstaufhebung. Sie hat ihren festen Grund in der Verläßlichkeit des geschichtlich Geschehenen und ist verbürgt in der Sendung des Sohnes durch den Vater.

Romano Guardini hat zutreffend darauf hingewiesen, daß vor und außer Christus keiner wie der Buddha es gewagt habe, Hand an das Sein selber zu legen. Die leiderfüllte Wirklichkeit scheint zu verschwinden. Aber die Leidenthebung erfordert nicht weniger als den Verlust des eigenen Selbst. Nicht um ein vertrauensvolles Sich-Verlassen auf die Zusage Gottes, die in der Sendung des Sohnes verbürgt ist, geht es. Christliches Hoffen ist zugleich immer Hoffnung im Blick auf das Ende. Sie ist Ausschau auf die Wiederkehr des schon Gekommenen. Im Zyklus ewiger Wiederkehren aber gibt es kein Ende der Geschichte. Nicht die Vollendung der Geschichte und des Kosmos sind im Blick, sondern die entschlossene Selbstentnahme, der innere Ausstieg aus dem ewigen Fluß eines verhangenen und leidträchtigen Daseinskontextes.

Wir wundern uns heute, daß im säkular gewordenen Westen zunehmend mehr Menschen Hoffnung in die Lehren Buddhas investieren. Sie erscheinen ihnen als Möglichkeit einer autonomen Selbsttranszendenz, die auf das *ego* konzentriert ist. Nicht gläubige Akzeptanz des von Gott in der Geschichte Gewirkten, nicht vertrauensvolles Sich-Verlassen auf eine in der Person Jesu Christi verbürgte Zusage Gottes und kein sehnsuchterfülltes Warten auf das endliche Inerscheinungtreten des Verheißenen und Geglaubten gelten als Bedingungen für begründetes Hoffen. Die Grundorientierung des abendländischen Welt- und Menschenbildes von Anfang, Mitte und Ende der Geschichte und des in ihr handelnden und sich offenbarenden Gottes aber ist mit dieser Orientierung an der buddhistischen »Hoffnung« zugleich in Frage gestellt. In einer ›splendid isolation‹ des sich

selbst Überlassenseins sucht das seiner transzendenten Bestimmung verlustig gegangene Ich neuen Trost und neue Hoffnung in seiner Subjektivität. Der ›mittlere Weg‹, wie ihn der Buddha im Unterschied zu rigorosen asketischen Disziplinen und zu den Götterkulten seiner Zeit gewiesen hat, bietet sich zeitgenössischem Individualismus heute als gangbare Alternative an.

Wer nach der Hoffnung in der buddhistischen Lehre fragt, darf etwas nicht übersehen: der die Befreiung Suchende und auf die Erlösung hoffende Mensch ließ sich auf Dauer auch im Buddhismus nicht allein auf sich selbst verweisen. Hoffend hielt er Ausschau nach Helfern, die ihm auf dem – wie Gautama selber meinte – unzumutbaren Pfad Hilfe zu leisten vermöchten. Er fand sie in Gestalt der vielen Bodhisattvas. Als die ans Ziel Gekommenen, als Buddhas, haben sie darauf verzichtet, ihre Buddhaschaft für sich in Anspruch zu nehmen. Selbstlos vom großen Mitleid mit der noch leiderfüllten Kreatur bewegt, lassen sie sich als Helfer anrufen und sind sie in kultischer Verehrung gegenwärtig. Die Erwartungen, die sich im ›Kleinen Fahrzeug‹ (*Hînayâna*) für die Wenigen immer nur annäherungsweise realisieren lassen, hier im ›Großen Fahrzeug‹ (*Mahâyâna*), gewinnen sie die Gestalt einer neuen Hoffnung für die Vielen. Hoffen richtet sich hier auf die vetrauensvolle Zuwendung zu dem namhaft Bekannten, zur Person dessen, mit dem der Mensch wieder in eine ›Ich-Du‹-Beziehung (M. Buber) zu treten vermag.

Im Verhältnis zum Bodhisattva schlägt sich eine religiöse Grunderfahrung des Menschen wieder: Er vermag seine Erlösung nicht selber zu bewirken. Hoffnungsvolle Ausschau nach dem Helfer, Anbetung und Dank, Verehrung im Kult und im Ritus lassen ihn in seiner Kreatürlichkeit erscheinen. Stellvertretung und Hilfe durch den Heiligen und Vollendeten wird begehrt. Was der gläubige Buddhist vom Boddhisattva erhofft, kommt in dessen Selbstverpflichtung zum Ausdruck:

»... Und ich nehme auf mich die Last aller Leiden ... Die Rettung aller Wesen ist mein Gelöbnis; von mir müssen alle Wesen befreit werden ... Aus allen Wildnissen muß ich alle Wesen erretten ... Ich bemühe mich nicht bloß um meine eigene Erlösung. Denn alle diese Wesen müssen von mir mit dem Boot des Gedankens an die Allwissenheit aus der Flut des Samsâra herausgeholt werden.«[8]

Darum wird es als Gnade empfunden, was sich dem Hoffenden durch den Bodhisattva erfüllt: »Wie könnte ich (aus eigener Kraft) Dein (rettendes) Dharma-Schiff erreichen! Reich' mir, o Jina, Deine Gnadenhand zur Hilfe!«[9]

Hoffnung richtet sich im *Mahâyâna*-Buddhismus wieder an eine jenseitige Zukunft. Es ist die Vorstellung vom »Reinen Land«, in dem die Erwartungen eines Befreitseins von Leid und Vergänglichkeit konkrete An-

schauungsformen annehmen. »Nun denn, Ânanda, die Welt Sûkharatî dieses erhabenen Amitâbha ist reich und blühend, behaglich, reichlich mit Nahrung versehen, lieblich und von zahlreichen Göttern und Menschen erfüllt. In dieser Welt, Ânanda, gibt es keine Höllen, keine Tiergeburt, kein Gespensterreich, keine Dämonenleiber und überhaupt keine unwillkommenen Daseinsformen.«[10] Solche Hoffnung speist sich aus einem »Glauben«, der »Lust an der Weltentsagung schafft«, »Freude an der Religion der Überwinder«, »Auszeichnung in der Erkenntnis der Tugenden«. »Er ist der Wegweiser und Führer zur Buddhaschaft.«[11]

Hoffnung, wo sie den Namen verdient, erwächst auch im Buddhismus wieder aus der gläubigen und verehrenden Zuwendung zur Gestalt des Helfers. Sie schaut auf das Zukünftige und sprengt damit den Rahmen der zeit- und raumlos gedachten Nichtung der Existenz. Anschauliche, dem konkreten Leben analoge Hoffnungsinhalte sind es wieder, denen sich das Auge hoffend zuwendet. Damit wandelt sich Buddhaschaft aus der Nichtigkeit des Nirvana in das Erlebbare und Bleibende einer neuen Daseinsform: »Zwischen Göttern und Menschen gibt es dort keinen Unterschied.«[12]

5. Die Erwartung an die ›Lebend-Toten‹

Anders als in den östlichen »Religionen des ewigen Weltgesetzes« (H. von Glasenapp) stellt sich die Frage nach dem ›Prinzip Hoffnung‹ bei den Menschen in den Natur- oder Stammesreligionen. Schon in den generalisierenden Bezeichnungen für diese ethnisch eingebundenen, auf Verwandtschaftssystemen basierenden Religionen zeigt sich die Problematik ihrer Bestimmung. Je nachdem, wo man bei ihnen das charakteristische, maßgebliche Phänomen im vielseitigen Ganzen dieser Religionen sieht, muß auch der Bezug auf dasjenige gesucht werden, was in ihnen als Hoffnung bezeichnet werden kann. Am umfassendsten und allgemeinsten hat der langjährige Kongo-Missionar und Religionsethnologe Placide Tempels unter unserer Fragestellung nach der Hoffnung das Strukturprinzip und Wesenselement dieser Religionen beschrieben. »Force vitale« nannte er dieses Prinzip. Es bezeichnet die in allen religiösen Bereichen und Verhaltensweisen dieser Menschen zum Ausdruck kommende Erwartung einer das Leben ermöglichenden und es erhaltenden höheren Kraft. Von der Nachkommenschaft bis zum Erntesegen, von der Bannung drohender Gefahren bis zum Sieg über die Feinde – alles ist abhängig von einer lebensenergetischen Versorgung, über die der Mensch selbst nicht verfügt. Seine religiösen Verrichtungen im Gebet, im Kult und in allen ritualisierten Formen des Lebens bringen eben dieses zum Ausdruck: Er ist in jeder Hin-

sicht der sich kreatürlich erfahrene, auf den Schutz und auf die Ermöglichung seines Lebens angewiesene Mensch.

Das Element des Hoffens besteht hier in der Erwartung auf Zuwendung dieser Lebenskräfte seitens derer, die als Ahnengötter und Geister über sie verfügen. Die verwandtschaftlich vergliederte Einheit von Lebenden und Verstorbenen wird durch einen lebendigen Kreislauf verbunden, durch den die zum Leben erforderlichen Kräfte zufließen.

Im Zentrum dieser Religionen stehen darum diejenigen, von denen als den »höheren Machtträgern« (E. Dammann) Wohl und Wehe des Einzelnen und der Gemeinschaft abhängen. Deshalb begleitet den Menschen bei seinem Tode die Hoffnung der Lebenden auf seine Wiederkehr als »Lebend-Toter« (J.M. Mbiti). Denn »der tote Mensch ist nicht ein von der Liste Gestrichener, nicht einmal ein Reinkarnierter ..., sondern ein Wiederkommender, in der Regel ein Gegenwärtiger«.[13]

Furcht und Hoffnung liegen für den Menschen der Naturreligionen eng beieinander. Es ist keineswegs so, wie gelegentlich behauptet wird, daß für ihn der Tod das Allernatürlichste im Leben sei. Die Bitterkeit des Sterbens ist für ihn nicht schon dadurch eliminiert, daß dieses Leben seine potenzierte Fortsetzung in einem ›Leben danach‹ findet, das die Toten mit den Lebenden weiterhin verbindet. Sonst wüßten die Ursprungsmythen in zahlreichen dieser Religionen nicht davon zu berichten, daß der Tod als etwas Fremdes, nicht Ursprüngliches zu den Menschen gekommen ist und ihr Leben bedroht.

Wichtiger und elementarer aber als die Todesfurcht und das Erschrecken vor dem Tode ist etwas anderes: Der Tod und der Tote stehen im Dienste des Lebens. Die Hoffnung richtet sich auf diejenigen, die von jenseits der Todesgrenze sich wieder einstellen. Auf sie kommt es an. Auf ihren Schutz und ihr Geleit richten sich die Hoffungen, aber auch das Fürchten der Lebenden; denn auch die Toten haben es weiterhin mit dieser Welt und mit ihren Menschen zu tun. Für sie gibt es kein Ausweichen in himmlische Orte. Das zeigt sich sowohl an der ›Nähe‹ der Toten als auch an ihrer ›Übermächtigkeit‹. Der normale Platz für eine Bestattung ist deshalb in unmittelbarer Nähe der Wohnstatt der Lebenden. Es ist sozusagen eine Nähe auf Gegenseitigkeit. Größer als die Furcht vor dem Tode ist die Befürchtung, in fremder Erde bestattet werden zu müssen. Für den Verstorbenen bedeutet das, ohne die zu seinem Nachleben notwendigen kultischen Pflichten seitens der lebenden Familienangehörigen dem ›wirklichen Tode‹ anheimzufallen. Die Lebenden aber wissen, daß ihr Schicksal von der Nähe der Ahnen, von ihrer Gunst oder Ungunst unmittelbar abhängt.

Hoffnung drückt sich in den Religionen der Naturvölker in den Erwartungen aus, die sie in den Vollzug der Riten und der kultischen Vollzüge setzen. Das betrifft insbesondere die verschiedenen Initiationsstufen, in

denen der Mensch lebensalterspezifisch in die größere Gemeinschaft der Lebenden und der Lebend-Toten eingegliedert wird. Bereits vorgeburtlich beginnen diese rituellen Versicherungen im Blick auf das beginnende Leben. Die die Geburt begleitenden Rituale, die Namensgebung, die die Pubertät begleitenden Initiationen und Heiratsrituale sind von der Erwartung getragen, daß sie die für den betreffenden Lebensabschnitt erforderlichen ›höheren‹ Ermächtigungen und Kraftströme auslösen. Hoffnung hat hier die Gestalt des festen Rechnens mit den erwarteten Wirkungen, die diese *opera operata* nach sich ziehen.

Das wird insbesondere bei den den Tod und den Toten begleitenden Handlungen deutlich. Sie sind notwendig, um den Toten in den Status zu befördern, auf den sich die Hoffnung der Hinterbliebenen richtet. In den Gebeten für den Toten wird darum bereits das nun anhebende neue Verhältnis des Verstorbenen zu den noch Lebenden angesprochen. Er wird auf die Lebenden verpflichtet. Vom Toten wird in Zukunft mehr erwartet als zu seinen Lebzeiten. Das Gebet für den Toten geht über in das Gebet an den Toten. Es verweist im Bestattungsritus auf seine zukünftige Rolle im Ahnenkult. Es ist Ausdruck der Erwartung und Beschwörung der Hoffnung auf neue Nähe und mächtigen Geleitschutz für die Lebenden. Das belegt sehr schön ein aus dem Begräbnisritual der Lugbara in Ostafrika berichtetes Gebet. Es wendet sich von der Rückschau auf das Gewesene zur Vorschau auf die erwartete Zukunft des wiederkehrenden Ahnen:

»Jetzt bist du tot wie ein Topf, der zerbrochen ist. Vielleicht war dein Herz gut; vielleicht war es aber auch böse ... Ob dein Herz gut war, das werden wir morgen sehen. Dann werden wir dein Herz entdecken. Jetzt bist du tot. Deine Worte sind nichts. Du selbst bist nichts. Morgen aber werden wir alles wissen.«[14] Der Eindruck, den das gelebte Leben, ja – die Person selber hinterlassen haben, verblaßt gegenüber dem, worauf sich nun die Hoffnungen richten. Wer er wirklich war, das liegt nicht einfach am Tage. Es wird sich zeigen in seinem zukünftigen Umgang mit diesen Lebenden. Dann wird es sich herausstellen, ob es sich um ein ›gutes‹ oder um ein ›böses‹ Herz bei ihm handelt.

Im Blick auf den Menschen in den Naturreligionen wird man feststellen müssen, daß seine Hoffnungen bestimmt sind durch den Horizont, den ihm das Leben und die Lebenserwartungen vorgeben. Die Zeit ›danach‹, auf die sich die Hoffnungen richten, ist verlängerte Gegenwart unter dem Vorzeichen einer erhöhten Lebensmächtigkeit. Darin zumindest liegt eine Parallele zu den Kriterien, die Hoffnung in den Religionen des Ostens bestimmen. Der Ausgriff ins Zukünftige mündet wieder ein in ein verändertes Heute. Der naturhafte Rhythmus des ›Stirb und Werde‹ bringt den religiösen Ausgriff in's Gegenwärtige zurück. Man kann fragen, inwieweit

die außerchristlichen Religionen mit Ausnahme der »Religionen der geschichtlichen Gottesoffenbarung« (H. von Glasenapp) wie des Judentums und des Islam alle diesem Grundprinzip unterliegen. Sie haben andere Voraussetzungen als die, die für den christlichen Glauben Hoffnung und Liebe begründen.

Diese Voraussetzungen sind in der Offenbarung der *trinitarischen* Gotteswirklichkeit grundgelegt. Der als der Sohn Menschgewordene und in der Zeit Erschienene ist Urheber und Vollender nicht allein der Geschichte und des Kosmos. In ihm hat das All seinen Bestand (Kol 1,16). In ihm und um seinetwillen ist alles geworden, durch ihn wird es erhalten und durch ihn zu seiner Vollendung gebracht. Darum geht es im Glauben an ihn nicht allein um ein verändertes Selbst- und Daseinsverständnis, nicht um eine allein auf diese Existenz bezogene Verwandlung des Menschen. »Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen« (1 Kor 15, 19). Christlicher Glaube ist Hoffnung in der Zeit, weil sie, auf das Ende der Zeit und Geschichte gerichtet, ein festes Sich-Verlassen auf den Grund dieser Hoffnung ist: Jesus Christus (1 Joh 3,2f.). Damit gewinnt »Hoffnung« allererst die Bedeutung, die diesem Wort eigentlich zukommt. Sie lebt von der Verläßlichkeit dessen, worauf sie hofft. Sie ist Vertrauen auf den, dem sie sich glaubend verdankt. Sie zielt auf endgültig und bleibend Vollendetes. Sie läßt sich nicht am Menschen selber oder an seinen Daseinsumständen festmachen. Was immer Hoffnung genannt zu werden vermag unter den Menschen auf ihren mannigfaltigen religiösen Wegen, bleibt von daher noch vorläufiges und bedingtes Hoffen und bedarf der Überführung in seine Vollgestalt. Sie ist die »*sichere* Hoffnung«, die »Gott unser Vater, der uns seine Liebe zugewandt hat« in Jesus Christus »geschenkt hat« (2 Thess 2,16).

Anmerkungen

1 M. Eliade, Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit. Zürich 1960, S. 55ff.
2 Ebd., S. 106.
3 Ebd.
4 J. Gonda, Die Religionen Indiens II. Stuttgart 1963, S. 130.
5 E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt 1959, S. 1482.
6 K. Nishitani, Was ist Religion?. Frankfurt 1982, S. 117.
7 Ebd., S. 241.
8 G. Mensching, Buddhistische Geisteswelt. Baden-Baden o.J., S. 260.
9 Ebd., S. 261.
10 Ebd., S. 279.

11 Aus dem Ratnolkâ-Dhârani in Siks 2f. nach W. Winternitz, Der Mahâyâna-Buddhismus. Rel.-gesch. Lesebuch v. A. Bertholet. Tübingen 1930, S. 49.
12 H. von Glasenapp, Der Pfad der Erleuchtung. Buddhistische Texte. Düsseldorf 1956, S. 148.
13 G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen ^{2}1956, S. 234.
14 J. Middleton, Lugbara Religion. London ^{2}1964, S. 201/202.

Wolf-Daniel Hartwich · Heidelberg

Die Kunst der Hoffnung nach Goethe und Schiller

Das literarische Projekt der »Weimarer Klassik« antwortet auf die wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Revolutionen der Neuzeit. Die ästhetische Reflexion Goethes und Schillers spricht der Kunst denselben Rang als autonome kulturstiftende Macht zu, wie ihn die moderne Forschung, Politik und Ökonomie in Anspruch nehmen. Die Dichtungen der beiden Autoren benennen aber auch die psychischen und sozialen Kosten, die der Umsturz der traditionellen antiken und christlichen Wertesysteme mit sich brachte. Einen solchen Posten stellt auch die alteuropäische Welthaltung der »Hoffnung« dar.

Der jüdische Religionsphilosoph Jacob Taubes hat die politisch-theologische Dimension des Wandels vom mittelalterlichen Ptolemäischen Weltbild, das die Erde durch die Himmelssphären überwölbte, zum modernen Kopernikanischen herausgestellt.[1] Die Erde wird hier wie die anderen Gestirne in ewig kreisende Bewegungen, die sog. *revolutiones*, versetzt. Die ständig wechselnden Konstellationen am Himmel lassen sich astronomisch berechnen und astrologisch deuten, können aber keine Ordnung von Oben und Unten mehr begründen, die sich analog auf die irdischen Verhältnisse übertragen ließe. Die hierarchische Struktur der weltlichen Herrschaft und der religiösen Heilsvermittlung muß daher an Plausibilität verlieren. Die sinnstiftenden Koordinaten der menschlichen Existenz verlagern sich von der Vertikale in die Horizontale, von der Raum- auf die Zeitachse, vom Kosmos in den Innenraum der Seele. Die mittelalterliche Theologie dachte sich den heilsgeschichtlichen Weg der Menschheit als räumliche Bewegung aus den Niederungen des Sündenfalls in das himmlische Jerusalem. Die neuzeitliche Kultur muß ihre letzten Ziele dagegen in die Eroberung des planetarischen Raumes und die Planung einer utopischen Zukunft verlegen oder in das mystische Erlebnis flüchten.

Wolf-Daniel Hartwich, *1968 in Heidelberg geboren, studierte Germanistik und Theologie und ist heute Assistent am Germanistischen Seminar der Universität Heidelberg.*

Das neue Weltbild impliziert eine Umwertung der christlichen Heilserwartung, wie sie Paulus als »Glaube, Hoffnung und Liebe« bestimmt hatte. Die Verpflichtung auf die überweltliche göttliche Norm, die als Glauben und Liebe die christliche Lebensführung bestimmt, wird hier durch die Einsicht in das Ungenügen des Menschen und das Vertrauen auf die göttliche Gnade motiviert, wie sie in der Hoffnung und der komplementären Haltung der Furcht Gottes zum Ausdruck kommen. Die Hoffnung der Moderne richtet sich dagegen nicht mehr auf das gelobte Land, den Himmel oder das Jenseits, wohin Gott die Erwählten führen wird, sondern auf eine künftige ideale Lebensform, die der menschliche Geist erreichen soll. Der Verlust der transzendenten Ausrichtung erweitert dabei den Spielraum der humanen Weltgestaltung, aber auch der ideologischen Manipulation mit den Hoffnungen.

Die Philosophie Kants, mit der sich Schiller und Goethe in unterschiedlicher Weise produktiv auseinandersetzten, bezieht sich explizit auf die »Kopernikanische Wende«. Kant formuliert den paulinischen Hymnus kritisch um, wenn er die drei Fragen benennt, die »alles Interesse« der Vernunft beanspruchen können. »1.Was kann ich wissen? – 2. Was soll ich tun? – 3. Was darf ich hoffen?«[2]

Kants *Kritik der reinen Vernunft* hatte die Grenzen des Wissens abgesteckt, das sich nur auf die empirische Wahrnehmung und die Reflexion ihrer Bedingtheit durch das menschliche Erkenntnisvermögen erstrecken kann. Die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes sind dagegen nur als Gegenstände des Glaubens denkbar, wenn sich die Vernunft nicht in illusionäre Konstruktionen verstricken will. Der tranzendentale Bereich der Ideen erschließt sich aber dem vernunftbestimmten Handeln. Anders als die christliche Ethik geht die Kants nämlich nicht von dem göttlichen Gesetz aus, das die hinfällige menschliche Natur heiligt, sondern von der sittlichen Autonomie des Menschen, die auf seiner Teilhabe an der Vernunft beruht. Die Selbstbestimmung des Menschen beruft sich darauf, zwar dem Determinismus der Naturgesetze unterworfen zu sein, aber durch bewußte Entscheidungen auch kausale Abfolgen von Ereignissen begründen zu können. Die Freiheit des Willens beweist sich darin, daß sie menschliches Handeln nach einem universellen, abstrakten Sittengesetz ausrichtet, das alle individuellen, natürlichen Bedürfnisse transzendiert. Dieses Verhalten zielt letztlich auf die Errichtung eines Reiches allgemeiner Moralität und Glückseligkeit. Die alltägliche Erfahrung widerspricht aber der Erwartung, daß uns ein Verhalten nach ethischen Maximen in diesen Zustand versetzen könnte. Daher kann nur die Hoffnung auf eine jenseitige Gerechtigkeit, wie sie die Idee Gottes und der Unsterblichkeit verspricht, den Endzweck sittlichen Handelns plausibel machen. Auf diese Weise läutert Kant die chiliastischen Erwartungen der

Aufklärung zum »Ideal des höchsten Gutes«, das die vernünftige Bestimmung und die natürlichen Bedürfnisse des Menschen versöhnt. Abweichend von der biblischen Vorstellung stellt die Hoffnung für Kant nicht die göttliche Vorgabe dar, die alles menschliche Tun ermöglicht. Vielmehr ist es die Vernünftigkeit und Moralität des Menschen, die ihn zu Glauben und Hoffnung berechtigt.

Ausführlich beschäftigt sich Kant in dem Aufsatz *Das Ende aller Dinge* mit den Jenseitserwartungen der verschiedenen Religionen. Dabei unterscheidet er »zwei, die künftige Ewigkeit betreffende, Systeme: eines das der Unitarier derselben, welche allen Menschen (durch mehr oder weniger lange Büßungen gereinigt) die ewige Seligkeit, das andre das der Dualisten, welche einigen Auserwählten die Seligkeit, allen übrigen die ewige Verdammnis zusprechen«.[3] Nach Kant hat »das dualistische System (aber nur unter einem höchstguten Urwesen) für jeden Menschen wie er sich selbst zu richten hat ... einen überwiegenden Grund in sich: denn, soviel er sich kennt, läßt ihm die Vernunft keine andere Aussicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus seinem bisher geführten Lebenswandel sein eigenes Gewissen eröffnet«.[4] Daher achtet Kant die Lehre Jesu, die dem dualistischen Typus eschatologischer Hoffnung zuzuordnen ist. Wenn das Evangelium jenseitige Strafen androht und Belohnungen verheißt, müsse das allerdings im übertragenen Sinne verstanden werden. Die Vorstellung, die christliche Religion würde »den Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam ... dingen«[5], ist Kant unerträglich.

Grundsätzlich schließt sich Kant aber der unitarischen Sicht an, daß »selbst nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen ... der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte«. Gleichwohl scheint Kant dieser »heroische Glauben an die Tugend ... doch, subjekt, keinen so allgemeinkräftigen Einfluß auf die Gemüter zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt«.[6] Aus der möglichen Selbsterlösung des Menschen, die Gott zum bloßen psychologischen Moment einer Praxis der Vernunft macht, folgt die Allerlösung, die individuelle Schuld letztlich marginalisiert.

Für Schiller bedeutete die Beschäftigung mit Kants kritischen Schriften einen wichtigen Einschnitt in seiner philosophischen und künstlerischen Entwicklung. Vor allem Schillers klassische Lyrik zitiert Kantsche Philosopheme. Aus dieser Perspektive macht er die Hoffnung zum Thema eines eigenen Gedichts, das antike, christliche und aufgeklärte Vorstellungen verknüpft.

Hoffnung

Es reden und träumen die Menschen viel
Von bessern künftigen Tagen,
Nach einem glücklichen, goldenen Ziel
Sieht man sie rennen und jagen,
Die Welt wird alt und wieder jung,
Doch der Mensch hofft immer Verbesserung.

Die Hoffnung führt ihn ins Leben ein,
Sie umflattert den fröhlichen Knaben,
den Jüngling lockt ihr Zauberschein,
Sie wird mit dem Greis nicht begraben,
Denn beschließt er im Grab den müden Lauf,
Noch am Grabe pflanzt er – die Hoffnung auf.

Es ist kein leerer schmeichelnder Wahn,
Erzeugt im Gehirne des Toren.
Im Herzen kündet es laut sich an,
Zu was Besserm sind wir geboren!
Und was die innere Stimme spricht,
Das täuscht die hoffende Seele nicht.

An der Geschichte der Sagen und Visionen der Menschheit liest Schiller die Zukunftsbezogenheit als anthropologische Konstante ab. Dabei konfrontiert er in der ersten Strophen zwei bereits in der Antike verbreitete Konzeptionen des künftigen Weltlaufes: das kosmologische Dekadenzmodell und die zivilisatorische Fortschrittsidee. Eine alte mythische Tradition, die in der stoischen Philosophie gipfelt, betrachtet die Welt als Organismus, dessen Zustand sich im Laufe der Zeit immer mehr verschlechtert.[7] Der ideale Zustand wird in die Jugend der Menschheit, das schon lange vergangene goldene Zeitalter, verlegt. Wenn die Welt das höchste Alter erreicht habe, muß sie in einer kosmischen Katastrophe zugrunde gehen und sich dabei erneuern. Gegen dieses zyklischen Regenerationsmodell und seinen pessimistischen Determinismus behauptet der Fortschrittsgedanke, der vor allem die Propaganda der antiken Weltreiche prägt, ein historisches Kontinuum.[8] Der künftige Zustand der Welt hängt hier vom Erfolg menschlicher Unternehmungen ab.

Das Gedicht Schillers enthält eine Kritik der Hoffnung, die sich strikt nach Kants Methode richtet. In der zweiten Strophe wird die Weltgeschichte mit der Lebensgeschichte des menschlichen Individuums analogisiert. Die empirische Betrachtung erweist die Hoffnung als durchgängiges Element beider Bereiche. Die dritte Strophe grenzt den Begriff der Hoff-

nung von müßigen Spekulationen über Bereiche ab, die Sinn und Verstand des Menschen überschreiten. Die Hoffnung gehört allein der praktischen Vernunft zu, die Schiller auch an anderer Stelle mit dem »Herzen« verbindet. Im Gegensatz zum »schmeichelnden Wahn im Gehirne der Toren«, der auf überweltliches Wissen und persönlichen Vorteil spekuliert, gründet sich die Hoffnung auf die Auszeichnung aller Menschen als Vernunftwesen. Diese wird im Gedicht als Offenbarung einer inneren Stimme dargestellt und beansprucht so den gleichen Rang subjektiver Gewißheit wie die Erwählungsaussagen und Heilszusagen des biblischen Gottes. Dabei muß die Kantsche Legitimation der Hoffnung aber eine Selbstaffirmation des menschlichen Subjekts bleiben.

Schiller stellt diese Konzeption daher auch zunehmend in Frage, wie es ein weiterer Text verdeutlicht.

Die Worte des Wahns

Drei Worte hört man bedeutungsschwer
Im Munde der Guten und Besten.
Sie schallen vergeblich, ihr Klang ist leer,
Sie können nicht helfen noch trösten.
Verscherzt ist dem Menschen des Lebens Frucht,
Solang er die Schatten zu haschen sucht.

Solang er glaubt an die goldene Zeit,
Wo das Rechte, das Gute wird siegen –
Das Rechte, das Gute führt ewig Streit,
Nie wird der Feind ihm erliegen,
Und erstickst du ihn nicht in den Lüften frei,
stets wächst ihm die Kraft der Erde neu.

Solang er glaubt, daß das buhlende Glück
Sich dem Edeln vereinigen werde.
Dem Schlechten folgt es mit Liebesblick,
Nicht dem Guten gehöret die Erde.
Er ist ein Fremdling, er wandert aus -
und suchet ein unvergänglich Haus.

Solang er glaubt, daß dem ird'schen Verstand
Die Wahrheit je wird erscheinen,
Ihren Schleier hebt keine sterbliche Hand,
Wir können nur raten und meinen.
Du kerkerst den Geist in ein tönend Wort,
Doch der freie wandelt im Sturme fort.

Drum edle Seele, entreiß dich dem Wahn
Und den himmlischen Glauben bewahre!
Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,
Es ist dennoch das Schöne, das Wahre!
Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor,
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.

Bereits Schillers *Hoffnung* konstatierte zu Beginn den unentwegten Diskurs der Menschheit über die Zukunft. In *Worte des Wahns* werden die mythischen, metaphysischen und sozialen Heilserwartungen negativ als sich verselbständigendes, nur noch selbstreferentielles Sprachspiel bewertet. Dabei geht es hier aber nicht nur um den »Wahn« der Toren, sondern auch um die Ideale, denen die »Guten und Besten« folgen. Schiller stellt so die Fragwürdigkeit von Kants »Ideal des höchsten Gutes« heraus, das allein die Tugendhaften der Glückseligkeit für würdig erachtet, die irdische Erfüllung dieses Anspruchs aber zugleich für irreal erklärt.

Die Thematik der trügerischen Hoffnungen der Moderne verweist auf einen größeren Zusammenhang im Werk Schillers. In seiner klassischer Dramatik ist es vor allem die Figur des Feldherrn Wallenstein, die in ihrem Umfeld »Vertrauen, Glaube, Hoffnung« (*Wallensteins Tod*, V. 1214) auf sich zu ziehen weiß und sich als »Friedensfürsten ... Stifter neuer goldener Zeit« (ebd., V. 3217f.) feiern läßt. Der gestirngläubige Feldherr will seine revolutionären gesellschaftlichen Ideen mit diktatorischem Charisma gegen die traditionale Herrschaft des Kaisers durchsetzen. Dabei folgt Wallenstein der Maxime: »dem bösen Geist gehört die Erde nicht dem guten« (ebd., V. 799f.), die auch im Gedicht anklingt, und wird zum Verräter. Aber die Erwartungen, die er in den Stand der Sterne und die Konstellation der irdischen Kräfte setzt, täuschen ihn in tragischer Weise.[9] Der Machtpolitiker enttäuscht dabei namentlich den politischen Idealisten, wie er in Max Piccolomini dargestellt ist. Für den »Edlen« bleibt nur der Rückzug in die Intimität der »Liebe«, die ihm als »der einzig reine Ort ... der unentweihte in der Menschlichkeit« (ebd.,V. 1220f.) erscheint, und der Tod aus sinnlosem Heroismus.

Die letzte Strophe von *Worte des Wahns* zeigt eine Transformation der Hoffnung an, die Schillers Konzeption der »Ästhetischen Erziehung des Menschen« entspricht. Diese antwortet auf die Französische Revolution und ihren Versuch, die Ideen der Aufklärung politisch umzusetzen. Der Umsturz der tradierten Gesellschaftsordnung im Namen der Vernunft führte allerdings zu neuer Barbarei. Schiller macht dagegen die Kunst zum Mittel einer fortschreitenden Kultivierung des Menschen, die zwischen Vernunft und Sinnlichkeit vermitteln und so zur Freiheit befähigen soll. Dabei wird die Kunst, die immer ihre Fiktionalität und somit ihren auto-

nomen Charakter bekundet, vom »Schein« ideologischer Manipulation unterschieden, der Realität suggeriert. Auch die Hoffnungen, die das Volk noch auf den entmachteten Wallenstein setzt, werden im Stück auf einen solchen »Schwindelgeist« (*Wallensteins Tod*, V. 3216) zurückgeführt.

Schiller vergleicht die ästhetische Erziehung mit den ägyptischen Mysterien, deren Götterbilder, Rituale und Hieroglyphen die wahre Philosophie vor dem Volk verbergen und ihre Adepten schrittweise in diese einweihen sollten. Auch Schillers berühmte Ballade *Das verschleierte Bildnis zu Sais*, aus der das zentrale Motiv der verhüllten Wahrheit auch in *Worte des Wahns* begegnet, gehört in diesen Zusammenhang. Die unbefugte Enthüllung der Göttin Isis löst hier Terror und Wahnsinn aus. Das Kunstwerk kann dagegen als Synthese von Form und Stoff, Geist und Natur, die pädagogische Funktion der Mysterien übernehmen und so an die Stelle der abstrakten Begrifflichkeit der Kantschen Ideale treten. Ebenso stellt das Gedicht nun in christlicher Metaphorik das Mysterium des Glaubens gegen den »Wahn« utopischer Hoffnungen. Dabei spielt Schiller auf 1 Kor 2,9 an, wo Paulus, den Propheten Jesaja auslegend, von der Weisheit Gottes spricht, die bisher verborgen war und nun in Jesus zugänglich wird. Das Gedicht geht aber nicht in Christologie über, die das Heil versinnlicht, sondern hält sich an die Definition des Glaubens, die Hebr 11,1 an den alttestamentlichen Patriarchen exemplifiziert: »eine feste Zuversicht auf das, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht«. Schiller formuliert dabei eine prägnante Kritik an Kants Apologie der Hoffnung aus den Möglichkeiten der menschlichen Vernunft. Die Hoffnung kann sich weder auf die begriffliche »Wahrheit« des Verstandes noch auf das »Recht« des Moralgesetzes, sondern allein auf die künstlerische Produktivität des Menschen stützen, die das »Wahre« als das »Schöne« evident macht. Nur die ästhetische Erfahrung kann wie die religiöse Gewißheit die Gegenstände der Hoffnung erfassen und zugleich ihre Autonomie wahren. Wie die theoretische Vernunft zu törichte Spekulationen gelangt, wenn sie in diesen Bereich vordringen will, verfällt die praktische Vernunft hier auf illusionäre Ideale, die keinen Halt in der Wirklichkeit finden.

Die Kantsche Sicht der Hoffnung und ihre Konsequenzen faßt dagegen Schillers Gedicht *Resignation* zusammen. Das Mensch fordert hier als Subjekt der Vernunft und Moral vor dem Richtstuhl der Ewigkeit die verheißene »Glückseligkeit« ein, worauf ihm ein Genius folgenden Bescheid gibt:

> ›Zwei Blumen blühen für den weisen Finder,
> Sie heißen Hoffnung und Genuß.
>
> Wer dieser Blumen eine brach, begehre
> Die andre Schwester nicht.

Genieße, wer nicht glauben kann. Die Lehre
Ist ewig wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre.
Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Du hast gehofft, dein Lohn ist abgetragen,
Dein Glaube war dein zugewognes Glück.
Du konntest deine Weisen fragen,
Was man von der Minute ausgeschlagen
Gibt keine Ewigkeit zurück.‹

Aus Kants Kritik der traditionellen christlichen Heilserwartung wird hier gefolgert, daß der Mensch nur noch auf innerweltliche Gewißheit setzen kann. Dabei kann man in einer hedonistischen oder einer idealistischen Lebensführung Erfüllung suchen. Diese kann für die menschlichen Individuen innerhalb einer als ewig gedachten Welt nur temporär sein. Auch die Hoffnung kann sich nicht auf eine »Ewigkeit« jenseits der Zeit beziehen, die der Person einen weiteren Erfahrungsraum eröffnen würde. Daher kann sich eine solche Haltung nur als asketischer Verzicht darstellen. Für die Richtigkeit eines Verhaltens gibt es kein objektives Kriterium außerhalb des Verstandes und der Gesinnung der Einzelnen. Auch die Weltgeschichte kann kein solches liefern, da sie selbst durch menschliche Handlungen und ihre Folgen konstituiert wird, deren Summe niemand ziehen kann. Die Kunst, die Schiller selbst als Maßstab der kulturellen Entwicklung vorschlägt, kommt hier nicht zur Geltung.

Die Möglichkeiten des modernen Menschen sich vom »Genuß« oder von der »Hoffnung« her zu entwerfen, werden auch in Goethes *Faust* durchgespielt.

Im ersten Teil der Tragödie wird dabei das Lustprinzip erprobt, während im zweiten das Prinzip Hoffnung in den Vordergrund tritt. Faust widersetzt sich der Forderung »Entbehren sollst du! sollst entbehren!« (V. 1549) und macht sich zur Maxime: »was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, / will ich in meinem innern Selbst genießen« (V. 1770f.). Entsprechend schwört er zuvor den christlichen Kardinaltugenden ab: »Fluch jener höchsten Liebeshuld! / Fluch sei der Hoffnung, Fluch dem Glauben, / Und Fluch vor allem der Geduld« (V. 1064–1066). Dabei wird nicht nur der bekannte Ternar, sondern auch die Passage Röm 5,1–5 zitiert, wo Paulus einen Wirkungszusammenhang zwischen Glauben, Liebe Gottes, Geduld und Hoffnung herstellt. Die Geduld als Grund der Hoffnung kennzeichnet hier eine eschatologisch gestimmte Lebenshaltung, die das Endgericht und die ewige Herrlichkeit erwartet, aber zugleich der menschlichen Lebenszeit den Sinn der »Bewährung« in der Auseinandersetzung mit dem Satan gibt. Goethes Faust verachtet dagegen die Verhei-

ßungen des Christentums wie auch ihre aufgeklärten Surrogate in »Vernunft und Wissenschaft« (V. 1851), so daß er der Anfechtung durch das Böse verfällt. Dabei bezieht sich Mephistopheles, der als Teufel noch dem mittelalterlich-christlichen Weltbild angehört, in seiner »Bedingung« für den Pakt noch auf die Lehre der jenseitige Vergeltung: »Ich will mich hier zu deinem Dienst verbinden, / auf deinen Wink nicht rasten und nicht ruhn; / Wenn wir uns drüben wiederfinden, / So sollst du mir das gleiche tun« (V. 1654–1659). Für Faust hat diese transzendente Perspektive dagegen keine Gültigkeit mehr, sondern er kann sich nur als Teil der empirischen Wirklichkeit verstehen: »das Drüben kann mich wenig kümmern; / schlägst du erst diese Welt zu Trümmern, / Die andre mag danach entstehen. / Aus dieser Erde quellen meine Freuden, / Und diese Sonne scheinet meinen Leiden; / Kann ich mich erst von Ihnen scheiden, / Dann mag, was will und kann geschehen. / Davon will ich nichts weiter hören, / Ob man auch künftig haßt und liebt, / Und ob es auch in jenen Spären / Ein Oben oder Unten gibt« (V. 1660–1670). »In diesem Sinne« verbindet Faust sich mit Mephisto, der ihn im Laufe des Stücks immer hoffnungsloser in die Betätigung seiner sinnlichen Natur verstricken wird.

Nach Schiller muß der Mensch ohne Transzendenz alles von »der Minute« erwarten oder resignieren. Auch Goethes Faust formuliert die Bedingung des Teufelspakts innerhalb dieser Koordinaten des neuzeitlichen Weltbildes um: »Werd' ich zum Augenblicke sagen: / Verweile doch, du bist so schön! / Dann magst du mich in Fesseln schlagen / Dann will ich gern zugrunde gehn! / Dann mag die Totenglocke schallen, / Dann bist du deines Dienstes frei, / Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen, / Es sei die Zeit für mich vorbei« (V. 1699–1706). Bei Goethe wirkt sich Fausts Desinteresse an dem qualitativ anderen Zustand der Ewigkeit, auf den sich Hoffnung und Geduld im Christentum richten, als Willen zur ständigen quantitativen Vervielfältigung und Steigerung der Erfahrungen aus. Als Prototyp des neuzeitlich säkularen Menschen kann sich Faust nur innerweltlich und vor allem innerzeitlich verwirklichen. Dabei ist ihm aber mit der christlichen Lehre der ewigen Seligkeit zugleich die Fähigkeit zur Wahrnehmung von dauerhaften Strukturen innerhalb der menschlichen Welterfahrung überhaupt abhanden gekommen. Aber nur Erwartung und Erinnerung können dem Erleben spezifische Bedeutung beilegen, so daß dessen Inhalt im Falle Fausts mit steigender Frequenz und Intensität der Eindrücke gegen Null laufen muß.

Während Faust im ersten Teil der Tragödie sein Programm der Weltaneignung mit katastrophalen Folgen im privaten erotischen Bereich der Beziehung zu Gretchen zu realisieren sucht, eröffnet ihm der zweiten Teil die politisch-ökonomische Sphäre des Kaiserhofes. An die Stelle des rücksichtslosen Genießens tritt dabei das Ziel der Akkumulation von »Herr-

schaft« und »Eigentum« (V. 10187), die nur durch innerweltliche Askese zu erreichen ist. In dem Projekt der Landgewinnung, das Faust mit der Hilfe Mephistopheles' betreibt, kommen schließlich die utopischen Planungen und säkularen Heilserwartungen der Moderne ins Spiel.

Wie in Schillers *Resignation* wird auch hier die Hoffnung im neuzeitlichen Kontext als Verzicht ohne Lohn und Glauben ohne Heil dargestellt. Goethe führt dazu die allegorische Gestalt der Sorge ein, in deren Macht der Mensch »der Zukunft nur gewärtig« (V. 11465) ist, so daß ihm »die ganze Welt nichts nütze« (V. 11454) sein kann. Damit wird zwar die christliche Weltabstinenz aufgegriffen, die in der eschatologischen Hoffnung wurzelt, ihr Inhalt aber gerade ins Gegenteil verkehrt. Denn Jesus faßte sein Gottvertrauen gerade in den Imperativ: »sorget nicht für den anderen Morgen, denn der morgige Tag wird für das Seine sorgen« (Mt 6,34).

Fausts Schlußmonolog zeigt, wie eng Genuß und Hoffnung, individualistische Selbstverwirklichung und sozialer Utopismus als Ausdrucksformen neuzeitlicher Weltanschauung zusammenhängen. »Eröffn' ich Räume vielen Millionen, / nicht sicher zwar, doch tätig frei zu wohnen / ... Solch ein Gewimmel möcht ich sehn, / auf freiem Grund mit freiem Volke stehn. / Zum Augenblicke dürft' ich sagen: Verweile doch, du bist so schön! / Es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Äonen untergehn. – / Im Vorgefühl von solchem hohen Glück / Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick« (V. 11563–11586). Fausts Erfahrungsdrang steigert sich hier derartig, daß er bereits im Vorgriff seinen künftigen Ruhm erlebt. Das Ziel der Hoffnung wird zum hypothetischen Gegenstand des Genusses, der so alle sinnliche Realität verliert und zur Entsagung wird. Dabei kann aber von einer moralischen Läuterung des Egoisten Faust zum Wohltäter, die seine spätere Errettung rechtfertigen würde, nicht die Rede sein. Die neuere Forschung hat die dikatorischen und inhumanen Züge von Fausts Projekt sowie dessen technische Undurchführbarkeit deutlich herausgearbeitet.[10] Faust läßt Mephistopheles in seinem verbrecherischen Treiben gewähren, etwa beim Mord an den Alten Philemon und Baucis, die noch in vormoderner Frömmigkeit leben. Noch kurz vor seinem Ende ruft er dem Gehilfen zu: »bezahle, presse, locke bei!« (V. 11554). Andererseits sieht Faust nicht, daß der freie Grund längst mit Steuern belegt ist und daß sich eine ökologische Katastrophe anbahnt, der alle Beteiligten zum Opfer fallen werden. Der Erblindete bemerkt nicht einmal, daß die lemurischen Arbeitskräfte anstatt den ohnehin sinnlosen Graben auszuheben, der den Bau sichern soll, sein eigenes Grab schaufeln. Faust endet wie Wallenstein als betrogener Betrüger.

Die Schlußszene von Goethes Drama rechtfertigt allerdings den Antrieb von Fausts Handeln und macht es zur Bedingung der Hoffnung auf ewiges Leben. Die Engel, die Fausts »Unsterbliches« hinwegtragen, verkünden es

in den berühmten Worten: »Wer immer strebend sich bemüht, / den können wir erlösen« (V. 11396f.). Goethe gestaltet hier ein unitarisches System der letzten Dinge, wie es Kant für die moderne Zivilisation in Anspruch nahm. Der Text inszeniert mit den Worten des Kantschen Aufsatzes gesprochen eine »Eliasfahrt«, wo nach moralischen Gesichtspunkten eigentlich eine »Höllenfahrt« zu erwarten wäre. Der neue Kommentar von Albrecht Schöne will darin eine Adaptation der häretischen Lehre des Origines von der *apokatastasis panthon* sehen, die in einem universellen pädagogischen Prozeß selbst dem radikal Bösen Anteil an der Erlösung gewährt und die Goethe schon früh in sich aufgenommen habe.[11] Dabei sollte man die Szene aber nicht als Ausgestaltung einer Privatreligion Goethes lesen, sondern vielmehr ihre poetische Funktion innerhalb des Dramas beachten. Das eschatologische Szenario muß vor dem Hintergrund der anderen mythologischen Szenen in *Faust II* und ihrem fiktionalen Status gelesen werden. Die »klassische Walpurgisnacht« evoziert die chtonische Dämonologie der griechischen Urzeit und läßt sie die Epiphanie der olympischen Schönheit feiern. Der von Goethe als »klassisch-romantische Phantasmagorie« charakterisierte dritte Akt, in dem sich Faust mit der mythischen Figur Helenas vereinigt, stellt die antike Tragödie vor eine moderne Kulisse des christlichen Mittelalters. Auch die Schlußszene überbrückt in bewußtem Illusionismus kulturhistorische Epochen mit konträren Wertesystemen, wenn sie das nachkopernikanische Fortschrittsdenken in die Bilderwelt des katholischen Glaubens hüllt. Der Traumzustand, in dem Faust den antiken Mythos imaginiert, entspricht hier dem Zwischenzustand von Tod und Leben, der ihn im christlichen Heilsdramas figurieren läßt. Der subtile poetische Symbolismus dieser Szenen kontrastiert deutlich dem kunstfeindlichen Materialismus und Obskurantismus, der sich mit dem Erscheinen Fausts und Mephistos am Kaiserhof breit macht. Diese kritische Funktion der absoluten Kunst teilt Goethes Dichtung mit Schillers Ästhetik, nicht aber die teleologische Struktur der »Ästhetischen Erziehung«. Denn Goethes *Faust* läßt die verschiedenen religions-, kunst- und moralgeschichtlichen Epochen der Menschheit wie die extremen psychischen Zustände des Protagonisten koexistieren. Die ästhetischen Visionen Fausts führen zu keinem Ausgleich zwischen seiner rationalen und seiner sinnlichen Natur. Der phantasmagorische Stil auch der Schlußszene widerspricht ihrer didaktischen Funktion.

Eine Deutung der Hoffnung im Rahmen seiner eigenen Weltanschauung findet sich dagegen in dem Gedicht *Urworte. Orphisch*. Die Hoffnung (Elpis) bildet hier das Ende einer Liste von anthropologischen Grundbegriffen der Antike, die den Dämon (Daimon) des Menschen, das Zufällige (Tyche), Liebe (Eros) und Nötigung (Ananke) umfaßt. Die gedankliche Konzeption des Textes beruht dabei auf der Antithese des ersten und des

letzten Glieds der Reihe, während die mittleren explikatorische Funktion haben.

ΔΑΙΜΩΝ, Dämon
Wie an dem Tage, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So muß du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

[...]

ΕΛΠΙΣ, Hoffnung
Doch solcher Grenze, solcher ehrnen Mauer
Höchst widerwärtge Pforte wird entriegelt,
Sie stehe nur mit alter Felsendauer!
Ein Wesen regt sich leicht und ungezügelt:
Aus Wolkendecke, Nebel, Regenschauer
Erhebt sie uns, mit ihr, durch sie beflügelt.
Ihr kennt sie wohl, sie schwärmt durch alle Zonen –
Ein Flügelschlag – und hinter uns Äonen.

Die Konzeption der *Urworte* verweist auf die morphologische Betrachtungsweise, mit der Goethe dauerhafte Strukturen innerhalb der Erscheinungswelt ausmachen will. Diese sucht er allerdings nicht wie das Christentum in einer transzendenten Sphäre, die sich am Ende der Zeiten offenbaren wird, oder wie die Aufklärung in einem utopischen Zustand, der als Ziel des historischen Fortschritts zu verwirklichen sei, sondern in den Urformen, aus der die Mannigfaltigkeit der Phänomene hervorgegangen ist. Goethes Ideen sind anders als die Kants keine Projektionen der Vernunft, sondern wirkliche Wesenheiten, die sich durch einen intuitiven Wahrnehmungsakt restituieren lassen. Wie die »Urpflanze« dabei den Ausgangspunkt der natürlichen Evolution darstellt, verkörpern die »Urworte« die Grundlagen der kulturellen Entwicklung. Das Gedicht bezieht sich dabei auf die orphische Geheimlehre, deren symbolische Weltdeutung bis in früheste Zeiten zurückgeführt wurde und die so mit den ägyptischen Mysterien zu vergleichen ist.[12] Auch Faust dringt in diesen Bereich vor, wenn er zu den archaischen Gottheiten der »Mütter« hinabsteigt.

Die Deutung der Hoffnung als »Urwort« steht im direkten Gegensatz zu der Schillers als »Wort des Wahns«, das eine bloße sprachliche Konven-

tion darstellt und erst durch die individuelle ethische Gesinnung und ästhetische Produktivität mit Sinn erfüllt werden muß.

Die erste Strophe von *Urworte. Orphisch* zitiert die Techniken der kulturellen Konstruktion von Zukunft. Nach Goethe suchen Astrologie, Mantik und Prophetie eine angeborene Grundstruktur (Daimon) zu ermitteln, die das individuelle Verhalten bedingt. Eine charakteristische Lebensform kann sich aber nur im sozialen Umgang ausbilden. Der normative Anspruch des individuellen Gesetzes steigert sich dabei durch das mimetische Verhalten in der Gruppe (Tyche) und die leidenschaftliche Identifikation mit dem Anderen (Eros) bis zum abstrakten Verhaltenszwang (Ananke), der die Entfaltung des Individuellen hemmt. Der Fortschritt der Zivilisation birgt hier also nicht wie noch für Schiller die Hoffnung der Freiheit, sondern führt zu immer stärkerer Reglementierung des Menschen. Goethe vertritt aber keinen natürlichen oder gesellschaftlichen Determinismus. Denn abweichend von der antiken Vorlage macht das Gedicht die Hoffnung, die eine Distanzierung von der kulturellen Norm ermöglicht, zum gleichberechtigten »Urwort« menschlicher Existenz. Anders als bei Kant und Schiller resultiert die Hoffnung hier nicht aus der Verpflichtung auf ein moralisches Gesetz, sondern ist antinomistisch gedacht. Die Hoffnung geht als kulturkritisches Moment in die soziale Natur des Menschen ein und verhindert so eine Totalisierung des Zivilisationsprozesses.

Die Werke Goethe und Schillers bezeugen bei allen gedanklichen Differenzen eine grundsätzliche gemeinsame Front gegen die Hoffnungen der Neuzeit, die aller theoretischen Skepsis zum Trotz ins Maßlose wachsen. Während sich die christliche Eschatologie auf die Rettung der einzelnen Seele konzentrierte, projektiert die Neuzeit eine Zukunft von Kollektiven, die Heil und Leben der Einzelnen riskiert. Wo das Christentum seine Hoffnung aus dem Gedächtnis der biblischen Verheißungen schöpfte, setzt die Moderne auf eine ständige Innovation des Wissens, der überlieferte Normen preisgegeben werden. Die Dichtung der Weimarer Klassik vollzieht keine Restauration des christlichen Weltbildes, sondern erschließt das kritische Potential der alteuropäischen Weisheit. Die Kunst wird dabei zur wahren Sprache der Hoffnung wie der Erinnerung, die jene erst möglich macht.

Anmerkungen

1 Vgl. J. Taubes, »Dialektik und Analogie«, in: Ders., Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft, hrsg. v. A. und J. Assmann, W.-D. Hartwich und W. Menninghaus. München 1996, S. 199–212.

2 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt. Hamburg 1976, S. 728.

3 I. Kant, *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 6. Darmstadt 1983, S. 177.
4 Ebd., S. 178.
5 Ebd., S. 189.
6 Ebd., S. 181.
7 Vgl. M. Eliade, *Kosmos und Geschichte.* Frankfurt a.M. 1986, S. 126–143.
8 Vgl. R. Günther/R. Müller, Das goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike. Leipzig/Stuttgart 1988.
9 Vgl. D. Borchmeyer, Macht und Melancholie. Schillers ›Wallenstein‹. Frankfurt a.M. 1988.
10 Vgl. Ders., Weimarer Klassik. Weinheim 1994, S. 560–565.
11 Vgl. J.W. Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, 1. Abt., Bd. 7/2. Frankfurt a.M. 1994, S. 788–792. Diese Theorie aber bereits bei A. Henkel, Das Ärgernis Faust, in: Ders., Goethe-Erfahrungen. Stuttgart 1982, S. 163–179; dagegen D. Bremer, »Wenn starke Geisteskraft.« Traditionsvermittlung in der Schlußszene von Goethes »Faust«, in: *Goethe-Jahrbuch* 112 (1995), S. 287–307.
12 Zu den antiken und zeitgenössischen Quellen des Gedichts vgl. im Einzelnen J. Hoffmeister, »Goethes Urworte. Orphisch«, in: *Logos* 19 (1930), S. 173–212.

Ulrich J. Niemann SJ · Frankfurt

Hoffnung bei Depressiven und Suizidalen?

Psychopathologische Erfahrungen und Pastoralmedizinische Überlegungen im Umgang mit Lebensmüden[1]

I. Einleitung und Fragestellungen

Als junger Priester und Medizinstudent in den klinischen Semestern nahm ich 1969 an einer Tagung der Studentengemeinde Münster teil. Das Thema lautete (dem Sinn nach): »Leben bei und mit Depressionen.« Einer der Referenten war der Lehrstuhlinhaber für Psychiatrie an der Universität Münster, Prof. Dr. F. Mauz. Nach einem (konzilserneuerten und -begeisterten) Gottesdienst mit Predigt sprach mich ein ca. 55jähriger kath. selbständiger Bauunternehmer an – Vater von vier Kindern. Er fragte, ob ich etwas Zeit für ihn habe, er sei Patient von Prof. Mauz. Er interessiere sich wohl noch für Religion, habe aber seinen Glauben praktisch verloren. In einem abendlichen, mehr als zweistündigen Gespräch lernte ich seine Glaubensschwierigkeiten – Einzelheiten sind mir entfallen – genauer kennen. Der Bauunternehmer litt – nach einer gut katholischen Sozialisation – z.Z. des Gespräches unter einer schweren endogenen Depression mit Ängsten, innerer Unruhe, Antriebsarmut und dem »Gefühl der Gefühllosigkeit«: Er konnte sich weder freuen noch richtig traurig sein: »Mit meinem Verstand sehe ich, daß es gut wäre, in dieser Phase auf Gott zu vertrauen, aber innerlich spüre ich nichts; ich fühle mich ganz leer. Ich kann mich nicht mit meinen eigentlich gut geratenen Kindern freuen. Zu täglichen Pflichten kann ich mich nicht aufraffen; mein Betrieb verkommt.« Er fühle sich schuldig und sei ein Versager, er wisse nicht, wie er seine große Familie in Zukunft durchbringen solle. In dem folgenden »Seelsorgsgespräch« (damals nannte man das noch geistliche »Führung«) habe ich den Bauunternehmer quer durch die paulinische Leidensmystik »gehetzt«: Ich sprach vom »Stachel

Ulrich J. Niemann SJ, *Nervenarzt und Psychoanalytiker, lehrt an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen Psychosomatische Anthropologie, Medizinische Ethik und Pastoralmedizin; seit 1985 frei arbeitender Psychotherapeut.*

im Fleisch«, der Paulus gequält habe; daß dennoch »die Gnade des Herrn« genüge, auch wenn man sie nicht spüre. Paulus habe sich sogar seiner Schwachheit gerühmt und habe »Wohlgefallen« an seiner Schwachheit gehabt (vgl. 2 Kor 12,7–10). – Wer den Herrn in der Eucharistischen Speise empfange, der lebe nicht mehr allein für sich, sondern Christus lebe in ihm (vgl. Gal 2,20). – Schließlich ständen die »Leiden der gegenwärtigen Zeit in keinem Verhältnis zu der künftigen Herrlichkeit, die sich an uns offenbaren« werde (Röm 8,18). Der Mann schien beeindruckt, und ich bot ihm weitere seelsorgliche Gespräche an. Am nächsten Tag sprach mich Professor Mauz freundlich, aber bestimmt an: Ich hätte es sicher gut gemeint, aber sein Patient habe kaum geschlafen, sei innerlich aufgewühlt, und diese Art seelsorglicher Gespräche würde in einer solchen Phase endogener Depression eher schaden als nützen. Ich »konterte« in dem Sinn, daß man nicht wissen könne, wie die Gnade doch – trotz mangelnden menschlichen Gefühlslebens – auf eine »objektive Weise« noch wirken könne. Er hielt mir den bekannten Satz entgegen, daß die Gnade auf der (gesunden?) Natur aufbaue. Das Gespräch endete mit einem sehr unguten Gefühl meinerseits: Ich war gekränkt, schämte mich ein wenig, obwohl ich theologisch doch nur das Gelernte und Meditierte ausgesprochen hatte. Immerhin hatten mich Kränkung und Scham so angestachelt, daß die ethischen und pastoraltheologischen Fragen über die Zusammenhänge von Freiheit und Verantwortung (Sind z. B. Depressive, Verzweifelte und Suizidale wirklich so »krank«, daß sie sich überhaupt keine »Mühe« mehr geben können?), von Hoffnung und Zuversicht bei Depressiven und Suizidalen seitdem mich nicht mehr losließen.

II. Psychopathologische und sozialpsychologische Kriterien und Deutungsmuster für »Hoffnungslosigkeit« bei Depressiven und Suizidalen

Keine menschliche »Depression« kann monokausal erklärt werden. Immer sind – freilich mit verschiedener Gewichtung – die Dimensionen des Somatischen, des Psychischen, des Sozialen und des Finalen (von lat. *finis* = Grenze, aber auch Sinn und Ziel) zu berücksichtigen.

1. Somatische Implikationen von Erschöpfung und Mutlosigkeit

Oft lassen sich einfache Erschöpfungsreaktionen mit innerer Spannung, Reizbarkeit, Schlafstörungen etc. auf körperliche Überanstrengung zurückführen: So fühlen sich ja auch körperlich und seelisch Gesunde nach

sehr belastenden und anstrengenden Arbeitstagen – ganz natürlich – müde und schlapp und fragen sich, wie sie den nächsten Tag schaffen sollen, ohne daß diese »Müdigkeit« am Morgen des nächsten Tages anhalten würde. Wer sich aber ständig überanstrengt fühlt, dem fehlen Mut und Kraft zum Weitergehen, er kann seine Zukunft nicht bejahen, er ist irgendwie auch ohne Hoffnung. An eine endogene Depression muß gedacht werden, wenn Phasen auftreten, in denen Tagesschwankungen, Vitalstörungen (Engegefühl in Brust und Hals, chronische Obstipation, Schweißausbrüche ohne Kreislaufstörungen etc.) und Selbstanklagen über Leistungsunvermögen und Schuld zu finden sind. Hier können auch genetische Faktoren (»Melancholie« oder »Psychasthenie« in der Familie) eine Rolle spielen. Vorwiegend als Reaktion auf verwöhnende, zur Unselbständigkeit führende und gegen äußere Reize abschirmende Erziehung ist die neurotische Depression zu sehen. (Dabei ist das, was durch Erbanlagen mitgegeben ist, schwer zu trennen von dem, was von den Eltern und Erziehenden übernommen wurde.) »Der charakteristische Konflikt des (neurotisch) Depressiven liegt zwischen der großen inneren Erwartung von (oraler) Verwöhnung und deren gleichzeitiger Entwertung durch Enttäuschungsprophylaxe. Er versucht, für andere dazusein, sie zu verwöhnen, weil er selbst verwöhnt werden möchte.«[2]

2. Psychoreaktive Implikationen für Depressivität, Suizidalität und Hoffnungslosigkeit

Schicksalsschläge, wie Verlust von Liebespartnern, Arbeitslosigkeit, Extrembelastungen und andere von außen herangetragene Konflikte können – reaktiv – zur Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung und Suizidalität führen. Auf diese Zusammenhänge hat schon 1953 der bedeutende Wiener Suizidforscher E. Ringel hingewiesen. Da Suizidversuch und die Suizidhandlung gleichsam Hoffnungslosigkeit und Selbstaufgabe im »Extrakt« bzw. »in Konzentration« bedeuten, soll hier noch etwas genauer auf die Deutungszusammenhänge und Erklärungsmuster der Suizidforschung eingegangen werden: Gerade die Suizidhandlung kann ja als Ausdruck und Zeichen einer »inkarnierten« Hoffnungslosigkeit gesehen werden: »Ich weiß und kann nicht mehr weiter!« Bedeutet doch Hoffnung zunächst (menschlich-immanente) Bejahung der Zukunft. Die suizidale Handlung ist aber Negierung der Zukunft, was nicht ausschließt, daß beim Suizidalen dennoch eine gewisse »Sehnsucht« nach einem »besseren« Leben vorhanden ist.

3. Exkurs: Psychodynamische und sozialpsychologische Deutungsmuster für Suizidalität

In einer empirischen Studie über die Lebensschicksale von 745 »geretteten Selbstmördern« geht Ringel von der Erkenntnis aus, daß die Ursache der Suizidhandlung bedeutend mehr in der Entwicklung der Persönlichkeit und des Lebensweges liegt, als in der akuten Situation (z.B. Ehekonflikt, finanzielle Probleme, Berufskrisen etc.), welche unmittelbar vor der Suizidhandlung besteht. Im Zuge dieser Entwicklung kommt es zu größerer Einengung des Lebensraumes, zu verstärkter, aber gleichzeitig gehemmter Aggression und ferner zur Flucht in eine irreale Phantasiewelt. (Im Rahmen der psychiatrischen Krankheitslehre würde man dieses Syndrom am ehesten als »depressiv-neurotische Entwicklung« einordnen.)

Ringel spricht von »eingefrorenen Perspektiven« einer suizidalen Persönlichkeit. Die dynamische Einengung bedeutet im äußeren Erscheinungsbild oft Spontaneitätsverlust, Hemmung, passives Verhalten und Verzweiflung. Doch dürfen diese Verhaltensmuster nicht als Zeichen des Erlöschens der Persönlichkeitsdynamik gesehen werden. Im Gegenteil: Unter der scheinbar glatten Oberfläche »brodelt« es, d.h., Emotionen und Antriebe werden in negative Richtungen umgekehrt. Gedanken und Gefühle kreisen um Lebensverneinung und Suizidphantasien, um Formen der Autoaggression und der Selbstzerstörung. Dabei besteht die situative und dynamische Einengung in dem Sinn, daß eine totale Ausweglosigkeit erlebt wird und eben nur ein Weg offen bleibt, nämlich der der suizidalen Handlung. Das würde bedeuten, daß die oft angeführte Kurzschlußreaktion bzw. der sog. »Bilanzselbstmord« niemals in einem persönlichkeitsfremden und sinnleeren Raum steht, sondern daß Kindheitserlebnisse und Entwicklung einer Persönlichkeit bei der Frage nach Verursachung und Motivation zum Suizidversuch immer mit zu bedenken sind. – Was die Selbsttötungsphantasien betrifft, so ist die Situation dann am bedrohlichsten, wenn die zunächst mehr oder weniger absichtlich eingeleiteten Phantasien durch passivzwanghaft auftretende Suizidhandlungsvorstellungen chronifizieren. Es liegt in der Natur dieser zwanghaften Phantasien, daß bei suizidalen Zwangsideen Ansätze zu positiver Lebenseinstellung und zu Hoffnungen (im weitesten Sinne) kaum greifen.

Exemplarisch und paradigmatisch für soziologische Untersuchungen über Suizidhandlungen ist noch immer die Arbeit von Emil Durkheim: »Le Suicide«, erschienen schon 1897. Durkheim sah die soziale Integration als einen Indikator für das mehr oder weniger intensive kollektive Leben, für den gemeinsamen Austausch, für die sozialen Beziehungen. Die Ursache für eine Suizidhandlung liegt – nach Durkheim – in der sozialen Desintegration oder Isolierung eines Menschen. Denn unzureichende Integra-

tion führt zu Isolierung des einzelnen von sozialen Gebilden wie Familie, Religionsgemeinschaft und/oder politischen Systemen.

Ein »anomischer Suizid« kann – nach Durkheim – durch defiziente oder fehlende Reglementierung geschehen. Diese »Störung der kollektiven Ordnung« zeigt sich bei schwindendem Einfluß sozialethischer Leitideen, bei einer individuellen Bedürfnissteigerung und dem gleichzeitigen Unvermögen, die Mittel zur Deckung dieser Bedürfnisse aufzubringen. Das Individuum reagiert auf diese Störung mit Angst, Rat- und Haltlosigkeit, was dann zu depressiven Verstimmungen, Hoffnungslosigkeit und zu Suizidhandlungen führen kann. Typische Beispiele für diesen Zusammenhang sind heute die gesteigerte Notwendigkeit von Schuldenberatung und das Konsum- und Suchtverhalten (z.B. auch Spielsucht) vieler junger Menschen. Auf jeden Fall erscheint eine der Grundthesen Durkheims, daß gehäuftes suizidales Verhalten in der Bevölkerung als Symptom »kollektiver Krankheit« angesehen werden könne, auch heute noch überlegenswert und diskussionswürdig.

A. Holderegger ist voll zuzustimmen, wenn er zusammenfaßt: »Durkheims allgemeine Integrations- und Anomiehypothese behält auch heute noch ihre Gültigkeit. Nur muß sie – soll das Suizidgeschehen integral erklärt werden – mit psychologischen und psychopathologischen Theorien verknüpft werden. Denn gesellschaftliche Verhaltensmuster erklären nicht schon individuelle Prädispositionen und umgekehrt.«[3]

Aus der Fülle soziologischer Theorien, die oft Begriffe und Thesen von Durkheim wieder aufgreifen, sei hier noch die These von J.P. Gibbs und T.W. Martin angeführt: Sie gehen der Frage nach, was »*soziale Integration*« ist: Die Selbsttötungsrate einer Bevölkerung variiert umgekehrt mit dem Grad der Statusintegration dieser Gruppe, d.h., je höher die Statusintegration ist, umso niedriger ist auch die Suizidrate einer Gruppe. Dabei meint Status einen identifizierbaren Zustand einer Person, der empirisch mit Hilfe von Merkmalen (Alter, Geschlecht usw.) erfaßt werden kann. Wenn ein Mensch von sich und anderen nicht weiß, wer er ist bzw. wer die anderen sind, und welche Rolle er hat bzw. sie haben, breitet sich Unsicherheit in seiner Umgebung aus. Das hat wiederum Rückwirkungen auf die Integration des Betreffenden. Diese wechselseitigen Rollenverunsicherungen können sich dann eskalieren, so daß es zu suizidalen Handlungen kommen kann. Freilich müssen zuvor auch entsprechend negative psychodynamische und intrapsychische Vorgänge abgelaufen sein.

Schließlich muß noch den verschiedenen Merkmalen einer heutigen *Kommunikationsverarmung* nachgegangen werden: Dadurch, daß viele Menschen, besonders Jugendliche, sich außerhalb des Berufes sprachlich ungenügend artikulieren können, kommt es zur Vergröberung der Sprachsignale. Diese werden zunehmend von Affektausbrüchen und sogar von

Kreislaufzusammenbrüchen (z.B. bei massiven familiären Auseinandersetzungen und bei Rockkonzerten) begleitet, was u.a. das »Aneinander-Vorbeireden« und »Nicht-verstehen-Wollen« verstärkt. Oft tritt dann ein affektgesteuertes Verhalten in den Vordergrund, was nicht selten in tätliche Auseinandersetzungen (z.B. rechtsradikal initiierte Krawalle, Hooligan-Ausschreitungen bei Fußballspielen) ausufert. Werden dann Schuld- und Schamgefühle ungenügend verarbeitet, herrscht oft ein destruktives Schweigen. Der letzte Versuch, wieder Kontakt aufzunehmen, kann dann ein Suizidversuch sein. Unter dem Gesichtspunkt einer angewandten Kommunikationstheorie wird deutlich, daß auch demonstrativ scheinende Arrangements von Suizidanten oft nur verzweifelte Versuche sind, Kommunikation aufrecht zu erhalten oder Scheinkommunikationen mit tieferen menschlichen Kontakten zu vertauschen. Es gilt festzuhalten, Suizidalität – und damit Hoffnungslosigkeit – bedeutet immer zugleich eine Kommunikationsstörung, meist auch eine Störung der Kontakt- und/oder Bindungsfähigkeit.

4. Soziale Implikationen für Depression, Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit

Die skizzierten psychodynamischen, psychoreaktiven Zusammenhänge des Suizidproblems einerseits und die sozialpsychologischen und soziologischen Forschungen (Durkheim, Gibbs/Martin) andererseits haben die engen methodologischen und inhaltlichen Verknüpfungen der Suizidalität mit dem Phänomen der Hoffnungslosigkeit aufgezeigt.

Fassen wir die spezifischen sozialpsychologischen Implikationen zusammen:

1. Sozial induzierte Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit treten wohl am häufigsten nach Abweisungen durch einen Liebes- oder Ehepartner, durch außereheliche Beziehungen, sexuelle Probleme, Familienstreitigkeiten etc. auf. Bei Männern führen Arbeitslosigkeit, Einkommensverluste, Schulden, Gerichtsverfahren zu massiver Verunsicherung und oft hoffnungsloser Resignation. Beiden Geschlechtern gemeinsam sind Ängste und enttäuschte Hoffnungen nach langen Krankheiten und bei Suchtverhalten: »Da komme ich nie heraus!«
2. Mangelnde Kommunikation und soziale Desintegration führen zu menschlicher Isolierung, zu Einsamkeit und zu besonderen Formen der Hoffnungslosigkeit: »Mich mag keiner, also ziehe ich mich zurück!«
3. Störungen im individuellen und kollektiven Ordnungsverhalten (z.B. bei alleinstehenden Rentnern) bringen oft Selbstvernachlässigungen, Ängste, Resignation und Hoffnungslosigkeit: »Da kriege ich nie mehr Ord-

nung rein, also ist es egal, ob ich putze oder mich pflege!« Oft ergibt sich aus dieser Ordnungslosigkeit eine Vermeidungshaltung der Umgebung gegenüber »unordentlichen und unorganisierten Menschen«.
4. Mangelnde Integration in den beruflichen Status bringt individuelle Unsicherheit und Angst vor der Bewältigung von Zukunftsaufgaben mit sich. Diese Verunsicherung teilt sich auch der privaten und beruflichen Umgebung mit und führt nicht selten zu Zukunftslosigkeit und Hoffnungslosigkeit.
5. Die Vergröberung der Sprachsignale, die einseitig beruflich-technisch orientierte Sprache und allgemeine Kommunikationsstörungen (in Großstädten der BRD leben schon mehr als 25 % Singles) bringen Mißverständnisse, affektgesteuertes und unreflektiertes Verhalten mit sich. Folgen sind oft auch hier Mißverständnisse, Gefühle der Einsamkeit, Resignation und zuletzt auch Hoffnungslosigkeit und latente Suizidalität.

Auch das Phänomen der Hoffnungslosigkeit könnte und sollte man mit empirisch-statistischen Methoden angehen. Ähnlich wie beim Suizidversuch gibt es auch für die defiziente Hoffnungshaltung eines Menschen jahreszeitlich (z.B. Nebel im Herbst, Eis und Kälte in einem langen Winter), altersabhängig (Pubertät, Klimakterium, Präsenium) und geschlechtsspezifisch (s.o.) relevante Zusammenhänge. Doch können solche Methoden und Forschungen auch Möglichkeiten sein, sich von einer inneren Betroffenheit bei der Begegnung mit Hoffnungslosen zu distanzieren: Der wichtigste Zugang zum Verständnis und zur Hilfe bei Menschen ohne Hoffnung ist, sich in die Lebensgeschichte und derzeitig kritische Lebenssituation des einzelnen Menschen hineinzuversetzen.

5. Die finale Dimension als Ausdruck begrenzter menschlicher Möglichkeiten und als Ansatz für »falsche und echte« Hoffnungen

Karl Jaspers, Psychiater und Philosoph, benennt neben dem Staunen und dem Zweifel »das Bewußtwerden von Grenzsituationen als den tieferen Ursprung der Philosophie.« – »Es sind Situationen, über die wir nicht hinaus können, die wir nicht ändern können ... Im bloßen Dasein weichen wir oft vor ihnen aus, indem wir die Augen schließen und leben, als ob sie nicht wären. Wir vergessen, daß wir sterben müssen, vergessen unser Schuldigsein und unser Preisgegebensein an den Zufall.«[4]

Die Tatsache anzuerkennen und zu bejahen, daß alle Menschen *Grenz- und Mängelwesen* sind, ist die wichtigste Voraussetzung, wenn wir uns Gedanken über »natürliche Hoffnungen« machen: Wer nicht anerkennt, daß wir »todsichere Todeskandidaten« sind, wer nicht weiß, daß wir immer wieder durch mangelhafte und falsche Selbst- und Nächstenliebe

schuldig werden, wer nicht sieht, daß wir merkwürdigen und katastrophalen Zufällen unterworfen sind, die wir weder planen noch steuern können, wird utopischen und falschen Hoffnungen nachjagen. Erst aus einem gesunden Realismus, der naturgegebene Grenzen anerkennt, können »echte, natürliche« Hoffnungen und Zielvorstellungen (*fines*) wachsen.

In einer empirisch-statistischen Arbeit hat der Verfasser – im Rahmen seiner Promotion – ca. 100 Patienten nach einem Suizidversuch befragt, nachdem er einen Fragebogen über »Lebenssinn« und »Lebensziele« konzipiert hatte. Die Fragen lauteten u.a.: »Nennen Sie drei Wünsche!« – »Haben Sie Träume?« – »Gibt es Menschen oder Dinge, für die es sich zu leben lohnt?« – »Gibt es eine höhere Instanz, z.B. Gott, in Ihrem Leben?« – »Gibt es für Sie ein Weiterleben nach dem Tode?« – »Was sagt Ihnen das Wort Hoffnung? – Haben Sie eine Hoffnung im religiösen Sinn?«

Dazu zwei typische Antworten:

1. »Ja, ich habe Hoffnung, daß das oder jenes geschieht. Ich habe z.B. die Hoffnung, daß ich mal eine Reise mache. Das habe ich schon seit Jahren vorgehabt. Ich wünsche mir auch, daß es mit dem Geschäft meines Mannes, der sich selbständig gemacht hat, besser klappt. Hoffentlich geht das alles gut. Ich hoffe auch, daß alles gut wird zwischen meinem Mann und mir. Wegen der Kinder hoffe ich das. Die Kinder sind ja schon so ganz anders als ich selbst geartet.« (Hausfrau, 29 J., 2 Kinder; Suizidanlaß: Ehekonflikt wegen außerehel. Beziehung der Pat.; Art des Suizidversuches: Tabletteneinnahme.) –

2. »Hoffnung bedeutet für mich, daß man sich da etwas wünscht. Z.B. habe ich die Hoffnung, wieder nach Hause zu kommen. Außerdem hoffe ich, bald Urlaub machen zu können.« (Metallarbeiter, 58 J., 3 Kinder; Suizidanlaß: Dickdarmkarzinom; Art des Suizidversuches: Strangulation mit einer Lederschlaufe.)

Es fiel besonders auf, daß nur 8% der Befragten spontan auf die Frage nach »Hoffnung« im religiös-transzendenten Sinn eingingen. Der »übernatürliche« Sinn von Hoffnung kam den meisten Befragten überhaupt nicht in den Blick. Auch die Frage nach Gott und nach dem Weiterleben nach dem Tod wurde nur von ca. 10% der Befragten positiv beantwortet.

Diese empirisch-statistischen Ergebnisse von den befragten Patienten korrelieren mit der Meinung auch religiös interessierter und kirchlich engagierter Psychiater: So betont G. Hole (evang. Theologe und Chefarzt des Psychiatrischen Landeskrankenhauses Weißenau), »daß beim Umgang mit suizidalen Depressiven nicht auf religiöse Einstellungen und Bindungen abgehoben werden kann und soll«.[5] Der Tübinger Ordinarius für Psychiatrie, W. Schulte, schrieb in seinem Artikel über Glaube und Unglaube des Depressiven: »Den bis zum ›Gefühl der Gefühllosigkeit‹ Depressiven erreicht keinerlei Argumentation mehr: Alle Zufahrtswege, auf denen man

im seelsorglichen Zuspruch meint einwirken zu können, sind blockiert.«[6] E. Ringel faßt seine Ergebnisse der Befragungen von 745 geretteten Selbstmördern – im Bezug auf Wert- und Sinnvorstellungen – zusammen: »Gerade dann tragen Weltanschauungen, Wertsysteme und Sinnzusammenhänge nicht mehr, wenn die Suizidalen sie am meisten bräuchten.«[7] –

Hiermit wird die eingangs geäußerte Skepsis des Psychiaters, Professor F. Mauz, gegenüber Sinn und Hoffnung stiftenden Seelsorgsgesprächen mit Depressiven und Verzweifelten – empirisch-medizinisch und psychiatrisch-psychotherapeutisch – bestätigt. Damit müssen die »Grenzen« für den »Erfolg« psychotherapeutischer und seelsorglicher Gespräche bei Hoffnungslosen realistisch eingeschätzt werden: Die Konfrontation in einer Krise der Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit mit weltanschaulichen und religiösen Appellen ist gewöhnlich nicht hilfreich und bringt den Leidenden meist keine Entlastung. So besteht noch immer eine erhebliche Diskrepanz zwischen psychiatrischer und seelsorglicher Praxis einerseits und moral- und pastoraltheologischer Theorie andererseits bei der Kommunikation und Vermittlung über und von Hoffnungsstrukturen. Der günstigste und für das konkrete weitere Leben passendste Ansatz scheint mir zu sein, wenn Seelsorger und Therapeut versuchen, von den jeweils individuell noch vorhandenen Sinn- und Hoffnungsstrukturen auszugehen: So könnte man z.B. die 29jährige Hausfrau (s.o.) fragen, wie sie ihrem Mann beim Aufbau seines (und ihres!) Geschäftes konkret helfen könne. Erst dann könnten entferntere Hoffnungsziele (z.B. gemeinsame Kindererziehung) praktisch angegangen werden. Später könnte das Ehepaar vielleicht auch über religiöse Motivationen seiner Lebensgestaltung sprechen. – Den 58jährigen Metallarbeiter mit Darmkrebs könnte man z.B. fragen, wo denn bisher sein schönster Urlaubsort war und ob und wie er evtl. wieder dorthin kommen könne.

Verallgemeinert bedeutet dies: Hoffnung und Sinn müssen erfahren und/oder zusammen gelebt werden. Die Rede über Hoffnung allein hilft im Alltagsleben sehr wenig – wenn sie den »Hörenden« theologisch abgehoben und damit persönlichkeitsfremd erscheint.

III. Therapeutische Hilfen für »sinnarme« und hoffnungslose Menschen

Therapeutische Ansätze für Hoffnungslose können zunächst durch die Stichworte »trotz-dem« und »dennoch« gekennzeichnet sein. Es fragt sich nur, ob das »Ich« und das »Selbst« (wie das Ich sich »selbst« fühlt) eines Menschen in einen Zustand tiefer Hoffnungslosigkeit noch so stark ist, »Trotz« zu haben: »Allen Gewalten zum Trutz sich erhalten, nimmer

sich beugen, kräftig sich zeigen – rufet die Arme der Götter herbei« (Goethe). –

Das Menschenbild, das auf dieser Haltung des »Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott« beruht, scheint ein ziemlich egozentrisches und relativ unchristliches Ideal zu sein. Außerdem wird es irgendwann zusammenbrechen – spätestens im Zustand des Selbstverlustes oder bei Bewußtlosigkeit.

So wäre der Hoffnungslose doch auf ein (menschlich) tröstendes Du bzw. auf ein »Hilfs-Ich« angewiesen, das dem schwachen Selbst durch Worte des Trostes und/oder tatkräftigen Beistand aufhelfen müßte? Diese Hilfe sollte dann gemäß den vier Dimensionen des Menschlichen (s. o.) angesetzt werden. Man könnte sich diese auf dreifache Weise konkret so vorstellen:

1. Der Helfer und Therapeut sollte versuchen, stets die rechte Zeit (*kairos*) zu finden: So gibt es z. B. Phasen im Rahmen einer endogenen Depression, in denen ein erfahrener Therapeut den Hoffnungslosen einfach in Ruhe läßt. Es wäre hier auch an der Zeit, richtige Antidepressiva einzusetzen. Sie sollten von in der Psychopharmakatherapie Erfahrenen nach dem Prinzip: »Soviel wie nötig und sowenig wie möglich« eingesetzt werden. Diese Medikamente können helfen, daß ein kurzes therapeutisches Gespräch (nicht länger als 20 Min.) erst einmal möglich wird, ohne daß Unruhe und Druck den Depressiven quält.

2. Es müßte zu einem »Pakt« mit dem Hoffnungslosen über konkrete Vorsätze (u. a. mit entsprechenden Kontrollen) kommen: Sowohl mit Depressiven als auch mit Hoffnungslosen sollte man eine Art Vertrag abschließen, in dem das Arbeitsbündnis und seine nähere Struktur konkret besprochen wird, z. B.: Wann und wie lange sollen sich Therapeut und Depressiver/Hoffnungsloser wieder treffen? Was, wann und mit wem kann der Hilflose in der Zwischenzeit unternehmen? Wie können körperlich-psychische Beweglichkeit und Ausdauer geübt werden?

3. Es wäre ein soziales Netz zu knüpfen. D. h., es sollte versucht werden, den Hoffnungslosen wieder in sein altes oder in ein neues psychosoziales Bezugsfeld einzubinden. Man sollte versuchen, die situative und affektdynamische Einengung und die Kommunikationsstörung so zu beeinflussen, daß der Patient wenigstens zwei nähere Bezugspersonen hat, mit denen er offen reden kann. Das sollte nicht allein deshalb geschehen, um Verantwortung für das hoffnungslose Leben abzugeben, sondern auch in dem Bewußtsein, daß der hoffnungslose Mensch in Familie, Beruf, Freizeit oder auch in eine Selbsthilfegruppe integriert werden muß. Dort sollte dann versucht werden, die Isolation und die gestörte Kommunikation des Patienten mit seiner Umgebung allmählich zu beheben, damit Lebenssinn in der Begegnung und im gemeinsamen Tun mit anderen Menschen erfahren wird. Diese menschlichen Begegnungen und Erfahrungen sind zugleich Therapie und Prophylaxe für alle Hoffnungslosen.

Damit ist allerdings die wichtige ethische Frage nach der Freiheit und der möglichen Verantwortung des »Hoffnungslosen« noch nicht beantwortet! Im Rahmen einer natürlichen Tugendlehre, nach der jeder etwas »taugen« bzw. mit seinen »Talenten wuchern« sollte, um für sich selbst und für andere tauglich zu sein (als unabdingbare Voraussetzung für Selbst- und Nächstenliebe) können auch anscheinend (oder nur scheinbar?) Hoffnungslose sich nicht einfach *nur* auf andere verlassen! Hier gilt, daß jeder wirklich Hoffnungslose viele »Gaben« und Geschenke von anderen bekommen sollte, damit er überleben kann. Allerdings sollten den »Gaben« derjenigen, die sich um Hoffnungslose sorgen, die »Auf-gaben«, Vorsätze und die Mühe entsprechen, welche Depressive und Hoffnungslose trotz-dem auf sich nehmen. Diese Aufgaben mögen bei tief Hoffnungslosen sehr wenige sein, aber eine gewisse Mühe kann sich jeder noch so depressive und hoffnungslose Mensch geben. Anderenfalls würden Chancen zur Heilung und zur Rehabilitation verpaßt. So wird z. B. in allen Kliniken auch von schwer endogen Depressiven verlangt, daß sie ein Minimum an Körperpflege leisten und allein essen. Auch die Teilnahme an Spaziergängen und an Gymnastik wird meistens einfach erwartet. Dazu sind Interventionen eines »Hilfs-Ich« nötig.

Für Helfer und Therapeuten hat Ruth Cohn (die Erfinderin der Themenzentrierten Interaktion = TZI) ein wichtiges Prinzip im Umgang mit Depressiven und Hoffnungslosen formuliert: »Gibst Du einem Menschen mehr, als er braucht, wirst Du sein Mörder. Gibst Du einem Menschen weniger, als er braucht, wirst Du sein Dieb.« D. h. Verwöhnen durch Zuviel-Geben kann genauso falsch sein wie die Forderung an Depressive und Hoffnungslose, sich anzustrengen und sich Mühe zu geben. Diese Einstellung kann gewährleisten, daß auch kleine Reste von Freiheit und Verantwortung bei Menschen, die verzweifelt und hoffnungslos sind, ernst genommen werden. Das Problem besteht allerdings darin, jeweils zu unterscheiden, wann und wie der Helfer zuwenig bzw. zuviel gibt oder verlangt. Dazu ist ein empathischer und kritischer Umgang mit dem Hoffnungslosen wichtig, d. h. gewisse Konfrontationen und Forderungen beim »Sich-Mühe-geben« sind not-wendig. Wenn aber der tief Depressive wirklich (noch) nicht kann, müssen die Forderungen des Therapeuten bzw. des Helfers zurückgenommen werden. Bisweilen muß aber das Risiko der Überforderung eines Hoffnungslosen auch in Kauf genommen werden. Anderenfalls werden Chancen zur Gesundung, zur Rehabilitation und zu einer positiveren Zukunftsgestaltung vergeben.

IV. Fragmente einer Pastoralmedizin für Hoffnungslose

Dem Prinzip von *Gabe* (Geschenk) des Helfers und Therapeuten und *Aufgabe* des Hoffnungslosen entspricht – in Analogie – theologisch die Heilsstruktur von *Gnade und Freiheit*: Aus der Ignatianischen Spiritualität stammt der Satz eines ungarischen Jesuiten: »Vertrau so auf Gott, als ob es allein auf IHN und nicht auf Dich ankäme; wende dennoch alle Mühe auf, als ob aller Erfolg der Dinge nur von Dir und nicht von Gott käme.« In dieser existentiell-dialektischen Spannung steht auch der (analoge) Umgang Gottes mit einem – übernatürlich gesehen – Hoffnungslosen.

In der praktischen Seelsorge ist dieser dualistische Heilsansatz (Heil verstanden als immanente Heilung und transzendentes Heil) bisweilen sehr belastend. Aber: Die Aporie eines Dualismus zwischen Hoffnung als natürlicher Tugend und Hoffnung als übernatürlicher Tugend (Gnadengeschenk) ist praktisch nicht lösbar. Könnte man andernfalls menschlich und theologisch erklären, warum ein Judas so verzweifelt und hoffnungslos war, daß er Suizid beging? Petrus dagegen hatte die Gabe (?) der Tränen, konnte bereuen und wurde von Jesus mit neuen Aufgaben betraut und hatte damit eine – wenigstens – »menschliche Zukunft«. »Hoffnungslos« aber waren vorher wohl beide Jünger.

Abschließend sei – aus dem Wissen um die »Christus-Medicus-Tradition« – die Frage erlaubt, wie Jesus selbst mit Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit umgegangen ist: »Arzt heile Dich selbst« (Lk 4,23). – Vier Zusammenhänge seien fragmentarisch angedeutet:

1. In der Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit am Ölberg wollte Jesus »*besucht*« werden: »Konntet Ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?« (Mt 26,40; vgl. auch Mt 25,36.)
2. Jesus ließ sich auf seinem Kreuzweg von Simon von Cyrene »*begleiten*«, auch wenn dieser gezwungen wurde (vgl. Mt 27,32).
3. Nachdem Jesus in seiner Aufgabe »hoffnungslos gescheitert« war, vollzog er die totale »*Hingabe*«, indem er seinen Jüngern die Füße wusch (vgl. Joh 13,12b–16).
4. Am Kreuz war Jesus selbst völlig hoffnungslos: »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« (vgl. Mt 27,28). Aber er *betete*: »Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist« (vgl. Lk 23,46; Ps 31,6).

Anmerkungen

1 Grundsätzlich zu unserem Thema vgl. R. Battegay, Angst und Hoffnung, in: Angst und Zuversicht. Schriften des Ärzterates im Bistum Essen, Bd. 6. Sankt Augustin 1983; I. Baumgartner (Hrsg.), Handbuch der Pastoralpsychologie. Regensburg, 1990; H.J. Bochnik, Vertrauen: Fundament des ärztlichen Berufes, in: Vertrauen als Fundament. Schriften des Ärzterates im

Bistum Essen, Bd. 4. Sankt Augustin 1981; W. Bräutigam, Reaktionen – Neurosen – Abnorme Persönlichkeiten. Seelische Krankheiten im Grundriß. Stuttgart/New York 1985; E. Coreth, Was ist der Mensch? Innsbruck/Wien 1986; E. Durkheim, Le Suicide. Paris 1960 (deutsch: Der Selbstmord. Neuwied/Berlin, 1973); J. P. Gibbs/W. T. Martin, Status Integration and Suicide. A Sociological Study. Oregon 1964; A. Görres, Kennt die Religion den Menschen? München 1986; Ders., Kennt die Psychologie den Menschen? München 1986; B. Hanssler, Glaube, der die Ängste bannt – christlicher Umgang mit der Angst, in: Angst und Zuversicht. Schriften des Ärzterates im Bistum Essen, Bd. 6. Sankt Augustin 1983; W. Hesse, Art. »Hoffnung«, in: Wörterbuch medizinischer Grundbegriffe, hrsg. v. E. Seidler. Freiburg 1979; A. Holderegger, Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse und anthropologische Grundlagen. Fribourg/Freiburg i. Br. 1979; G. Hole, Der Glaube bei Depressiven. Stuttgart, 1977; Ph. Kaiser, Art. »Hoffnung«, in: Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, hrsg. v. Gastager u. a. Wien/Freiburg/Basel 1975; A. Luyten, Religiöse Dimension des Vertrauens, in: Vertrauen als Fundament. Schriften des Ärzterates im Bistum Essen, Bd. 4. Sankt Augustin 1981. U. J. Niemann, Suizidgefährdete – wollen sie wirklich sterben?, in: *Orientierung* 45 (1982), S. 63–67; Ders., Suizidrisiko und Lebenssinn (Dissertation, unveröffentl. Manuskript). Essen 1984; Ders., Integration und Verantwortung: Theologische, anthropologische und ethische Aspekte des Schmerzphänomens, in: Lehrbuch der Schmerztherapie. Stuttgart 1993; Ders., Vertrauen und Heilungswille versus Wort und Tun Jesu Christi. Schriftenreihe der Ärztearbeit im Erzbistum Paderborn. Paderborn 1994; H. Pompey, Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sog. Pastoralmedizin. Freiburg/Basel/Wien 1968; E. Ringel, Der Selbstmord. Abschluß einer krankhaften psychischen Entwicklung. Wien/Düsseldorf 1953; J. Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie. Göttingen 1990; W. Schulte, Glaube und Unglaube bei Depressiven, in: *Evangelische Theologie* 11 (1951/52).

2 W. Bräutigam, a. a. O., S. 168.

3 A. Holderegger, a. a. O., S. 118.

4 K. Jaspers, a. a. O., S. 18.

5 G. Hole, a. a. O., S. 188f.

6 W. Schulte, a. a. O., S. 179.

7 E. Ringel, a. a. O., S. 144.

Franz Georg Friemel · Erfurt

Nach dem Ende des ostdeutschen Sozialismus: Enttäuschte Hoffnungen?

Es gibt »die Hoffnung« – im Singular – als Ausdruck der Tatsache, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, ein »viator« auf dem Wege von der *perfectio formae* zur *perfectio finis*. Es gibt aber auch »die Hoffnungen« – im Plural. Menschliches Leben ist davon bestimmt. Wir könnten gar nicht leben ohne unsere Hoffnungen. Es gibt offenbar einen Überschuß an Hoffnungen auch angesichts bitterer Realität. Der Gedanke, daß es »gut ausgehen« könnte, ja sogar gut ausgehen wird, gewinnt immer wieder die Oberhand, selbst da, wo eine zynische Betrachtung auf den ersten Blick der Wirklichkeit gemäßer erscheint. Was die Vokabel »Hoffnung« im Singular und im Plural ansagt, ist auf eine erst auf den zweiten Blick erkennbare Weise miteinander verbunden. Die französische Sprache hat dafür zwei verschiedene Wörter, nämlich »espérance« und »espoir«. (Auf der Studentenwallfahrt von Paris nach Chartres haben wir als Studenten vor 45 Jahren darüber meditiert.)

Erfüllte und nicht erfüllte Hoffnungen sind im Alltagsleben wie im politischen Bereich normalerweise durchmischt anzutreffen. Sie wechseln in einer nicht zu durchschauenden Verflochtenheit von Gelingen und Scheitern. Es gibt die erfüllten und die enttäuschten Hoffnungen. Es ist das Spiel des Lebens, das nun einmal in derartigen Kurven zwischen einem Maximum und einem Minimum abläuft. Das ist so selbstverständlich, daß es nur in ungewohnten Ballungen von Glück oder Unglück Anlaß gibt, darüber zu reden.

Es gibt in der jüngsten Geschichte unsere Vaterlandes – sowohl politisch wie auch individuell – eine außerordentliche Hoffnung, die in Erfüllung gegangen ist: Der Vorgang der »Wende«, an deren Ende am 3. Oktober 1990 die deutsche Einheit wiederhergestellt wurde. Sie vorbereitend und

Franz Georg Friemel, *geboren 1930 in Waldenburg, ist Professor für Pastoraltheologie am Phliosophisch-Theologischen Studium Erfurt und Pfarrer in Stotternheim.*

mit ihr verbunden ereigneten sich in der Nacht vom 9. zum 10. November 1989 alle Vorstellungen übersteigende Begegnungen zwischen Ost- und Westdeutschen. Diese Wiedervereinigung der Herzen fand auch noch viele Wochen danach immer wieder neuen Ausdruck. Bald darauf erfolgte aber eine zunehmende Ernüchterung der Menschen auf beiden Seiten, die durch die Ereignisse des Herbstes 1989 und der folgenden Jahre in ihrem Lebensgefühl kräftig durcheinander gebracht wurden; die ostdeutschen in ungleich intensiverer und existenzverändernder Weise als die westdeutschen.

Die deutsche Einheit: das war es, was die meisten wollten. Für die Menschen im Osten waren damit Hoffnungen auf Dinge verbunden, die die westlichen Landsleute als tägliche Realität erlebten: die Freiheit zu reisen, die Möglichkeit zu kaufen, was man braucht, Erleichterungen des unmittelbaren Daseins, ein bescheidener Wohlstand aufgrund einer harten Währung, ein Ende des politischen Drucks und der ständigen Überwachung der Gesellschaft, Meinungs- und Gewissensfreiheit, ein Ende der Zensur, bessere zivilisatorische, hygienische, ökologische, medizinische Standards und Glaubensfreiheit. Der Katalog ist natürlich durch Befragung der Einzelnen, die je ihre Erwartungen äußern, und durch einen Überblick über Presse- und Rundfunkkommentare zu einer langen Liste zu ergänzen.

Derartige Hoffnungen waren immer da, aber man sah unter den Bedingungen der anscheinend unüberwindlichen Sowjetmacht und angesichts der Ost-West-Konfrontation keinen Weg der Realisierung. Die Hoffnungen wurden aber nicht fallengelassen. Die Andeutung einer Erweiterung des Lebens in sozialistischer Einschränkung erhoffte man vom Eintritt in das Rentenalter, in dem die staatlichen Organe im Normalfall Reisen in westliche Länder gestatteten. Nirgendwo wurde das Rentenalter so erwartet wie in der DDR.

Plötzlich erfüllten sich in einer sehr kurzen Zeitspanne viele dieser Hoffnungen. In den zwölf Monaten nach dem Oktober 1989 geschahen so viele Veränderungen im kleinen Lebensbereich wie in der Weltpolitik, daß die Leute sich fragten: »Wieviel Geschichte können wir noch ertragen?« Die mit der Wende möglichen Erlebnisse und Begegnungen waren vor allem für die Ostdeutschen am Anfang »überwältigend«, und zwar in der doppelten Bedeutung, die das Wort in unserer Sprache hat.

Peter Stosiek, ein Görlitzer Arzt, schildert in ironischer Übertreibung die Eindrücke, die er auf seiner ersten Reise in die westlichen Bundesländer erhielt: »Ich kann mich noch deutlich des Eindrucks meiner ersten Westreise nach der Wende erinnern. Ich fragte mich damals ernsthaft, ob man hier überhaupt sterben muß, ob es hier noch so etwas gibt wie Not, Schmerz und Verzweiflung. Angesichts einer solchen wissenschaftlich-technischen Perfektion, eines solchen sichtbaren Wohlstandes, einer solch

funktionierenden Demokratie schienen mir alle Fragen gelöst. Hier wollten wir unsere drei Hütten bauen, schamhaft den alten Menschen ablegen und wie Katechumenen ganz neu beginnen, dachten wir.«[1]

1. Ernüchterungen

Wenn wir heute – nach etwa sieben Jahren des ungehinderten Umganges von Ost- und Westdeutschen – fragen, wie sich das am Anfang so überschwengliche Verhältnis zu einer weiteren Beziehung ausgestaltet hat, werden wir zunächst Ernüchterung feststellen müssen. Die Ostdeutschen wollen nicht »wie Katechumenen ganz neu beginnen«. Es wird ihnen zunehmend deutlich, daß das wunderbare Leben, das ihnen die Werbesendungen der westdeutschen Fernsehsender allabendlich ins – sozialistische – Wohnzimmer brachten, und die reale Situation eines Lebens in einer konsumorientierten Demokratie wenig miteinander zu tun hatten – das Fernsehbild war schöner; sie machen die Erfahrung, daß die vom Westen ins Land gekommenen Spezialisten auch »mit Wasser kochen«. Die Soziale Marktwirtschaft erscheint nach den anfänglichen Erfahrungen nicht in jedem Fall und in jedem Augenblick und in jeder Hinsicht sozial. So etwas führt zu Entfremdungen, und es bringt den Ostdeutschen den Vorwurf ein, sie seien undankbar, sie gäben sich einer unbegreiflichen DDR-Nostalgie hin, sie könnten die Prägung durch das Bildungswesen der Margot Honecker nicht überwinden, man hätschle eine PDS-Mentalität. Die Journalisten sprechen von einer »Mauer in den Köpfen«, nachdem die Betonmauer verschwunden ist. Es gab also nicht nur eine Ernüchterung bei den Ostdeutschen, sondern auch eine Enttäuschung der Westdeutschen. Auch ihre Hoffnungen waren nicht in Erfüllung gegangen. Angesichts des Eindrucks, daß die ersten sechs Jahre nach der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten die Erwartungen der Menschen scheinbar nicht erfüllt haben, ist es nötig, nüchtern Rückblick zu halten und mit gleicher Nüchternheit in die nächste Zukunft zu blicken.

2. Ent-Täuschung

Wer die Zeit vom Oktober 1989 bis Oktober 1990 wachen Herzens miterlebt hat, weiß, daß es sich um eine unglaubliche Zeit handelte. Um sie zu deuten, griffen manche auf die Worte des Psalmes 126 zurück: »Als der Herr die Gefangenschaft Zions wendete, waren wir alle wie die Träumenden ...« Das alte Israel kannte den Jubel, der aus der unerwarteten Befreiung aus dem Exil entsteht. Die heimgekehrten Juden erlebten dann aber

auch den beschwerlichen Aufbau in der so lange ersehnten und in den Liedern, die sie an den Strömen Babylons sangen, verklärten Heimat; es gab die Probleme der Heimkehrer mit den im Land Verbliebenen.

Der Übergang vom großen Glück des Wiederfindens eines geliebten Menschen zum Leben mit demselben im Alltag erscheint ernüchternd. Man hatte sich ein Bild gemacht, das nun von der Realität korrigiert wird. Rein psychologisch betrachtet ist es nicht möglich, Hochstimmung und euphorische Beschwingtheit des Lebensgefühls auf längere Zeit durchzuhalten. Flitterwochen gehen in den Alltag über. Wer nach dem umwerfenden Erlebnis der Wiederbegegnung der Deutschen enttäuscht ist, verkennt psychologische Gesetzmäßigkeiten. Es sind immer anrührende Geschichten, die vom Wiedersehen nach langer Trennung berichten: Gefangene kommen heim, Geschwister finden sich nach Flucht und Vertreibung wieder, Liebende sinken sich nach langer Trennung in die Arme – nicht nur in der Oper. Im Augenblick der Wiederbegegnung fließen Tränen. Da vermischen sich Lachen und Weinen, es stockt die Sprache, Gefühle haben die Oberhand.

Dann aber kommt die Ernüchterung. In der individuellen Wiederbegegnung könnten die Feststellungen lauten: »Das ist er also« oder »So ist sie geworden«. Gleich schließen sich die Fragen an: »Wie wird es mit uns weitergehen?«, »Sind wir noch die gleichen wie damals, als wir uns aus den Augen verloren?« In das Wiederfinden, das wie mit einem Aufschrei anfing, kommt etwas, das wie Zweifel erscheint. Natürlich bleiben die beiden zusammen, aber die Beziehung muß sachlicher werden. Beide Seiten erzählen, was sie erlebt haben. Sie gehen die Jahre der Entfernung noch einmal durch, man gibt sich Rechenschaft. Es wird erkundet, wo man jetzt steht. Entfremdungen werden konstatiert und ausgesprochen. Man überlegt die Schritte eines neuen gemeinsamen Weges. Keine Wiedervereinigung lange getrennter Menschen könnte ohne die Phase der Durcharbeitung dessen, was war und was jeder der beiden erlebt hat, gelingen. Die Euphorie des Anfangs allein ist keine Grundlage für einen gemeinsamen Weg. In der politischen Wiederbegegnung des Herbstes 1989 finden wir ähnliche Gefühle. Was sich zwischen Gruppen, Gemeinschaften, Partnerschaftsbeziehungen, Familien, Konfessionen oder Teilen eines lange durch eine Mauer getrennten Landes abspielt, wenn Trennung überwunden wird, dürfte dem Schicksal von Individuen entsprechen: Es gibt die Phase des überschwenglichen Gefühls, es folgt die Ernüchterung auf die Einsicht: Wir haben uns verändert, weil wir zwar viele Erlebnisse hatten – gute und schlimme –, aber wir erlebten sie einseitig und ohne die andere Seite. Solche Erlebnisse konnten nicht zu gemeinsamen Erfahrungen verarbeitet werden. In der Vereinigung der beiden deutschen Staaten sind wir nun schon einige Jahre in der Phase der Ernüchterung. Das Hochgefühl über

das Geschenk, wieder zusammen zu sein, weicht der Frage, ob wir denn noch zusammen passen und wie das Zusammenleben weitergehen soll. Davon sind die Einzelnen wie die Familien betroffen, die Kirchen wie die Brieffreundschaften, die kooperierenden Gruppen aus der Partnerschaftsarbeit, die wissenschaftlichen und kulturellen Institutionen. Wie schwer das ist, zeigt etwa der PEN-Club. Diese Ent-Täuschung ist heilsam. Sie führt in die Realität, wie sie ist und verhindert dadurch Täuschung.

3. Rückblickende Wertung

Im Augenblick der Vereinigung schien die allgemeine Kritikfähigkeit getrübt zu sein. Die neuen Erlebnisse besetzten den Vordergrund des Bewußtseins so stark, daß differenziertes Betrachten der Wirklichkeit kaum noch gelang. Es handelt sich um eine Art von kollektivem »casus perplexus«. Man stand unter einem innerlichen Druck, die neuen Möglichkeiten zu nutzen. Die ins Land gekommenen Händler machten es mit ihren nicht immer ganz seriösen Angeboten auch leicht. Die neue Währung stand am Anfang verhältnismäßig reichlich zur Verfügung; die DDR-Bürger hatten einige Ersparnisse, von denen auch bei einem Umtauschkurs von 2:1 nicht unwesentliche Beträge übrigblieben; diese wurden nun bereitwillig ausgegeben. Nur wenige ahnten damals, daß es bald Preisangleichungen geben würde, daß die Heizkosten oder die Mieten nicht nur um 3 oder 4 % wie in den westlichen Ländern, sondern um 500, 800 oder 1.000 % ansteigen würden. Man stellte sich auch nicht vor, daß Löhne und Gehälter auf Jahre hinaus 60–80 % der in der alten Bundesrepublik gezahlten Verdienste ausmachen würden. Damals dachten auch nur wenige Leute an die Möglichkeit der Arbeitslosigkeit, für die man einen Notgroschen hätte aufbewahren sollen.

Als nach wenigen Monaten nach der Einführung der DM die Arbeitsplätze unsicher wurden, weil die früheren Exporte in die Länder des Ostblocks eingestellt werden mußten – es handelte sich nun plötzlich um Exporte aus Hartwährungsländern, die mit den Binnenwährungen der Bestimmungsländer nicht bezahlt werden konnten –, als die zuerst bestaunten westlichen Errungenschaften selbstverständlich geworden waren, als erkennbar wurde, daß nicht alle in die östlichen Länder gekommenen westlichen Helfer aus Selbstlosigkeit, Opfermut und Hilfsbereitschaft ihre Dienste taten, als die Transformationsprozesse so schnell aufeinander folgten, daß die ehemaligen DDR-Bewohner, bei denen das Lebenstempo ohnehin langsamer war, nicht mehr mitkamen, setzte ein retrospektives Denken ein. Man besann sich, daß in der DDR nicht nur vieles schlimm und menschenverachtend war, sondern manches auch gut. Der Arzt Peter Sto-

siek macht es an einem Beispiel der Veränderungen im Gesundheitswesen deutlich: »An der Existenz und Struktur von Polikliniken, Ambulanzen und poliklinischen Hausarztpraxen hatten die meisten von uns nichts auszusetzen, sie waren akzeptiert –, unsere Kritik betraf die schlechte Ausstattung und die politische Leitung. Es bestand keine Sehnsucht nach dem Kassenarztsystem der freien Niederlassung, es wurde den meisten ökonomisch aufgezwungen und oft nur von den Ex-Genossen freudig gewählt und zielstrebig genutzt. Akzeptanz fand auch das System der Vorsorge, Dispensaire und Rehabilitation in der DDR, das mit dem ebenfalls akzeptierten Betriebs-Gesundheitswesen unter Verzahnung von Kliniken und Polikliniken insgesamt mehr auf Kooperation als auf Konkurrenz, mehr auf dem optimalen Einsatz begrenzter Mittel, als auf dem Verdienststreben freier Individuen beruhte. Die Abwicklung des DDR-Gesundheitwesens hat nicht nur Unrecht und Ineffizienz beseitigt. Es wurde ohne Debatte auch Gutes, von uns subjektiv als gut Erfahrenes beseitigt. Das gilt besonders für die sozialen Beziehungen und kooperativen Mechanismen im Verhältnis der Ärzte untereinander und der Ärzte mit ihren Patienten.«[2]

Es ist niemand ein Verräter an der deutschen Einheit, wenn er das Leben in der DDR nicht pauschal für unmenschlich hält. Die Bewohner dieses Landes haben manche Strategien des Lebens entwickelt, die in einem politischen System, das den Menschen nur im Verband seiner Klasse als Freund oder als Feind betrachtet, den Wert des Einzelnen sah, die Beziehungen zwischen den Menschen pflegte und festigte, private Nischen schuf, wo es den Überwachern schwer wurde, über alles und jedes zu berichten, was da geschah. Das Spitzelsystem war weit ausgebaut, aber nicht alles erfassend, wie jeder weiß, der Einsicht in seine Stasi-Akte genommen hat.

Das soziale Anliegen, das ursprünglich einmal nicht nur sprachlich im Wort »sozialistisch« mitschwingt und ihm seinen beständigen visionären Impuls in der Geschichte verliehen hat, war nicht ganz in Vergessenheit geraten: Man sah es erhalten etwa in der Sorge eines Betriebes für seine Rentner, in den medizinischen Vorsorgeuntersuchungen oder in den staatlichen Urlaubsangeboten. Das Kollektiv, die Brigade, die Seminargruppe oder wie man sozialistische Gruppierungen, aus denen man sich nicht ausschließen konnte, immer nannte, vermittelten des öfteren auch echte Gemeinschaftserlebnisse.

In diesem Rückblick auf die vergangenen 40 Jahre machten die früheren DDR-Bewohner zwar die Entdeckung, daß der Sozialismus, den sie in den Schulungen als Garant der Zukunft und des Glückes der Menschheit lernen mußten, nicht nur versagt hatte, sondern auf Lüge aufgebaut war. In den gleichen Schulungen hatte man ihnen auch den Kapitalismus geschildert als Ausbeutungsgesellschaft, als Sieg des Geldes über die Menschlichkeit, als Ort, an dem man sich nur mit dem Ellenbogen nach vorn durch-

kämpfen kann. Mit diesem Wissen aus dem Partei- und FDJ-Lehrjahr, an dem nicht nur die Genossen und die Jugendfreunde teilzunehmen hatten, betrachtete man nun die Veränderungen und die neuen Verantwortlichen. Mit diesem Verständnisraster nahmen die ehemaligen DDR-Bewohner teil an Schulungen, in denen etwa Verkaufstaktiken gelehrt wurden. Mit diesem Wissen aus den Schulungen nahmen besonders die dem SED-Staat distanziert Gegenüberstehenden wahr, daß den neuen Leitern wirtschaftlicher Unternehmen das Karriere-Bewußtsein, das die alten SED-Kader früher gezeigt hatten und das sie nun gut gebrauchen konnten, besser gefiel als die Verbesserungsvorschläge und die unangenehmen Fragen, die sich die Dissidenten angewöhnt hatten. Dabei erschien ihnen manches bekannt. Hatte wenigstens die Kapitalismusanalyse der Kommunisten nicht ganz versagt?

Auch solche Rückblicke auf das frühere Leben in neuer, ungewohnter und greller Beleuchtung können hilfreich, versachlichend, realitätsnah und wahrhaftig sein, allerdings auch ernüchternd.

Ein solcher Rückblick, der kritisch abwägt und wertet, führt in den meisten Fällen nicht zu Heimweh nach dem Sozialismus. Ich habe viele Leute, die Kritik an den neuen Verhältnissen äußerten, gefragt, ob sie Honecker wiederhaben wollen. Das wurde immer energisch zurückgewiesen. Sie wollten weder den Mann noch die Verhältnisse, für die er verantwortlich war.

Wenn gerade tiefer blickende Bewohner der neuen Länder eine besondere kritische Empfindlichkeit entwickeln, hängt das auch damit zusammen, daß sie die Veränderungen der Gesellschaft, das damit zusammenhängende individualistische Lebensgefühl und die Hochschätzung von Besitz und Eigentum ganz plötzlich erlebten, fertig ausgeprägt, ihnen unversehens gegenüberstehend. Sie hatten nicht die Zeit gehabt, hineinzuwachsen. Sie waren dagegen nicht durch lebenslange Gewöhnung immunisiert. Sie hatten noch nicht die Gelegenheit zu erleben, daß die neue Lebensart große Lebensmöglichkeiten anbietet, wenn man vernünftig damit umgeht. Westdeutsche, die die Reaktion ihrer ostdeutschen Landsleute erlebt haben, könnten dadurch vielleicht nachdenklich werden. Bedenklich ist es freilich, wenn die Rückblick-Gefühle, die nicht in jeder Hinsicht nur negativ besetzt sind, parteipolitisch und ideologisch ausgenützt werden. Aber nicht jeder, der die Vergangenheit nicht nur negativ sieht, ist ein Protagonist der PDS.

Auch angesichts partieller Identifikationen aufgrund eigener Erfahrungen müssen die alten westdeutschen Freunde, auch die Politiker, nicht befürchten, daß die sogenannte »Mauer in den Köpfen« sich erhöht. Es gibt viele Anzeichen dafür, daß auch die psychologisch erlebte Einheit gelingt, nachdem die politische und verfassungsrechtliche Vereinigung gelungen ist.

4. Gelungene Integrationsprozesse

In diesem Zusammenhang ist auf einige wesentliche Bereiche hinzuweisen, in denen die Vereinigung relativ geräuschlos vor sich gegangen ist und die in der geänderten deutschen Situation inzwischen so selbstverständlich geworden sind, daß niemand mehr darüber redet. In den Transformationsprozessen gibt es viele Integrationsprozesse, die kaum auffallen. Man muß sie sich bewußt machen.

An erster Stelle nenne ich die Vereinigung der beiden deutschen Armeen. Bei dieser Vereinigung konnte man nicht sagen, daß Soldaten eben Soldaten sind oder daß der Dienst einer Armee im Prinzip überall gleich ist und daß von daher die Aufgabe, aus zwei Armeen eine zu machen, besonders leicht zu sein schien. Das Gegenteil ist der Fall. Es handelte sich nicht nur um zwei Armeen am Berührungspunkt der sehr verschiedenen militärischen Supersysteme NATO und Warschauer Pakt. Es handelte sich bei der Volksarmee und da besonders im Offizierscorps um ideologisch aufgeheizte Politsoldaten und Militärs, für die es nur einen Feind gab, den sogenannten Imperialismus, dessen böse Hauptvertreter man in den USA und in der Bundesrepublik Deutschland sah. Zwar nicht so weltanschaulich unterbaut, aber doch mit dem einzigen Gegner Volksarmee und Rote Armee im Visier, stand auf der anderen Seite – in die NATO integriert – die Bundeswehr. Inzwischen sind die waffenstarrend und sich belauernd gegenüberliegenden Truppen eine Armee.

Die seit dem 1. Juli 1990, noch vor dem Ende der DDR eingeführte Deutsche Mark hat auch eine integrierende Funktion. Ökonomen haben damals vor einem Umtauschkurs von 2:1 bei Sparguthaben eindringlich gewarnt; psychologisch und politisch war diese Entscheidung vermutlich richtig. Die einheitliche Währung ist dabei das zuerst ins Auge fallende Zeichen einer außerordentlichen Angleichung im Bereich der Wirtschaft und die Grundlage einer ökonomischen Neustrukturierung der östlichen Bundesländer. Das zur Zeit noch bestehende Gefälle zwischen westlichen und östlichen Lohnempfängern ist inzwischen auf etwa 85 % des westlichen Lohnniveaus verringert worden. Gemeinsamkeit ist auch im Bereich des Sportes entstanden. Bekanntlich diente der Sport in der ehemaligen DDR nicht zuerst der Leibesertüchtigung oder dem völkerverbindenden Wettkampf, sondern dem Beweis der Überlegenheit des Sozialismus. In der Sportarena vollzog sich immer auch Klassenkampf. Heute sind Jens Weisflog oder Gunda Niemann so selbstverständlich deutsche Sportler wie Katja Seizinger oder Georg Hackl. Der Übergang in eine einheitliche Sportlandschaft geschah – jedenfalls für den Blick des durchschnittlichen Fernsehzuschauers oder Lesers des Sportteils der Zeitung – ohne jedes Aufheben. Es könnte weiter an die Reformen im Bildungswesen, an die Umgestaltung der Uni-

versitäten und Hochschulen, die Wiederaufgliederung des früher sehr einheitlichen sozialistischen Bildungswesens erinnert werden. Zunehmend und ganz selbstverständlich kommen Studierende aus den alten Bundesländern an die Universitäten der neuen Bundesländer und umgekehrt. Der Tourismus in Deutschland verläuft nun nicht mehr nur in der Nord-Süd- oder Süd-Nord-Richtung, sondern in der West-Ost- und Ost-West-Richtung. Nicht vergessen werden darf der Abzug der russischen Truppen. Sie haben zwar ökologisch verseuchte Gebiete und verfallene Kasernen hinterlassen, das Ende aber war trotz allem ein neuer Zustand von Normalität. Relativ unbemerkt vollzog sich auch eine Neugliederung in der katholischen Kirche. Die Apostolischen Administratoren – in kirchenrechtlichem Verständnis bischöfliche Dienste in politisch ungeklärten Verhältnissen – wurden 1994 Diözesanbischöfe. Ihre sogenannten Jurisdiktionsbezirke wurden zu Bistümern. Im Zusammenhang mit der Gründung des Erzbistums Hamburg wurde ein Kirchenbezirk geschaffen, der sich von Schleswig-Holstein bis weit nach Mecklenburg-Vorpommern erstreckt. Auch hier haben wir es mit neugewonnener Normalität, mit größeren Möglichkeiten zum Austausch, mit wachsender Integration zwischen Ost und West zu tun. Auch bei den Kirchen der Reformation gelang die Vereinigung der Landeskirchen in der EKD. Es gab mehr Diskussionen und zahlreichere Probleme als in der katholischen Kirche, aber eine einheitliche evangelische Kirche in Deutschland ist nun eine Tatsache.

Am Ende dieser Zusammenstellungen von Tatsachen, die zeigen, daß »zusammenwächst, was zusammengehört«, sei noch auf die schlichte Tatsache hingewiesen, daß Kinder, die heute elf Jahre oder jünger sind, schon keine Erinnerung mehr haben an all das, was DDR-Schule kennzeichnete. Honeckerbilder, FDJ, Fahnenappelle, Aufmärsche, »Liebe zur Sowjetunion«.

Es gibt dann natürlich die sehr sichtbaren und bemerkbaren Veränderungen. Der Neuaufbau von Verkehrswegen, die Sicherung der Bausubstanz in den Städten, die Restaurierung von Denkmälern, die Realisierung vieler Bauvorhaben. Natürlich bleiben viele und ernste Probleme.[3]

5. Hoffnung auf Gerechtigkeit

Wenn Hoffnungen unerfüllt geblieben sind, lassen sie sich vielleicht später erfüllen, wenigstens annäherungsweise. Wo jemand Ängste ausspricht, drückt er – verborgen – auch Hoffnungen aus. Manche Ängste lassen sich in Hoffnungen transponieren, die sich im Laufe der Zeit noch erfüllen. Ich befürchte, daß demoskopische Ermittlungen von immer wieder vorgelegten »Sorgen-Barometern« der ostdeutschen Bevölkerung sich höchstens langfristig in politische Maßnahmen umsetzen lassen, die solche Sorgen

abbauen. Mehr Aussicht auf Erfolg und operationalisierbarer sind Vorschläge von Menschen, die aufgrund ihres Informationsstandes, ihrer Fachkompetenz und ihres politischen Möglichkeitssinnes dazu beitragen, daß Ängste verringert und berechtigte Anliegen doch noch erfüllt werden. Steffen Heitmann, der Justizminister des Freistaates Sachsen, ist zwar der Meinung[4], die Leute aus den westlichen und den östlichen Bundesländern seien sich ähnlicher, als sie geglaubt haben. Er beschreibt aber sehr genau die Punkte, an denen »eine Politik der inneren Einheit« ansetzen muß: Er sieht ein ostdeutsches Empfinden eines »Defizits an Gerechtigkeit«: Die unterschiedliche Besoldung schaffe Verbitterung, die nicht zuerst aus dem Abstand der Lohn- und Gehaltssumme kommt; es gebe ein Gefühl der Kolonisierung, weil Führungspositionen weitgehend von Westdeutschen eingenommen wurden. Man wisse zwar, daß es nicht anders geht, aber das Gefühl der Hintansetzung wird durch dieses Wissen nicht geringer. Probleme für das Gerechtigkeitsgefühl sieht er auch in der Rückübertragung von Grundstücken: »Der ostdeutsche Mieter muß weichen, obwohl er oft jahrelang dafür gesorgt hat, daß das Dach dicht blieb!« Da er in der DDR kein Vermögen bilden konnte, könne er das Grundstück, auf dem er wohnt, nicht erwerben, obwohl es juristisch möglich ist. Heitmann sieht das Problem der Arbeitslosigkeit »in den besten Jahren« nicht nur ökonomisch, sondern auch als Defizit an Gerechtigkeit: Die mittleren Jahrgänge, die nun ohne Arbeit sind, haben die Wende am meisten herbeigesehnt und ihr durch ihren Einsatz zum Durchbruch verholfen. Das Gefühl der Ungerechtigkeit wird dadurch verstärkt, daß diese Wendegeneration nun ins zweite oder dritte Glied der Gesellschaft zurückgedrängt worden ist und daß die ehemaligen Systemträger die neuen Entfaltungsmöglichkeiten mit Hilfe ihrer alten Beziehungen gut genutzt haben, um in der neuen Gesellschaft eine Rolle zu spielen. Als Justizminister weiß Heitmann wie kein anderer um die beständige Zunahme der Kriminalität. Er ist überzeugt: »Die innere Sicherheit wird uns in den nächsten Jahren maßgeblich beschäftigen.« Bärbel Bohley hat das, was Heitmann Gerechtigkeitsdefizit nennt, mit dem bitteren Wort zusammengefaßt: Wir wollten Gerechtigkeit, und es kam der Rechtsstaat. Wer sich darüber Gedanken macht, inwiefern Hoffnungen nach dem Ende des ostdeutschen Sozialismus enttäuscht worden sind, wird an solchen Äußerungen nicht vorbeigehen können.

6. »Melancholie der Erfüllung«

Jeder von uns hat schon diese Erfahrung gemacht: Wenn ein lange und intensiv gehegter Wunsch in Erfüllung gegangen ist, erleben wir, wie der neue Besitz, die neue Lebensmöglichkeit oder der neue Stand nach und

nach selbstverständlich werden, ja, es kommt die Frage auf: »War es das, was ich eigentlich wollte?« Wer diese Frage zuläßt und sie verneint, ist nicht undankbar oder zynisch, denn es gehört zur inneren Bauform des Menschen, daß seine Sehnsüchte und Wünsche durch die Erlangungen guter Möglichkeiten im Laufe seines Lebens nicht endgültig gestillt werden können. Hoffnungen, die sich erfüllen, sind ein Versprechen, das nicht gehalten wird. Genau darin besteht aber »ihre Gnade«.[5] So etwas ist zunächst eine wichtige individuelle Erfahrung.

Im Zusammenhang unserer Überlegungen dürfen wir vorsichtig die Frage stellen, ob die Erfahrung des Ungenügens am erlangten Besitz eine kollektive Erfahrung sein kann. Und noch behutsamer fragen wir weiter: Könnte sich in den enttäuschten Hoffnungen vieler Ostbewohner eine nicht zutage liegende transzendentale Qualifikation andeuten? Durch die sehr schnelle Erfüllung einer großen Hoffnung ist die Versuchung, in eine Situation der Selbstverständlichkeit hineinzuwachsen, sie für nichts Besonderes zu halten, bei Menschen, die die Wende als Erwachsene erlebt haben, nicht gut möglich. Es ist geradezu ihre theologische Chance gegenüber den Westdeutschen. Da die Hoffnung so schnell, so unvorbereitet und so unerwartet in Erfüllung ging, muß man immer wieder darüber nachdenken, ja geradezu darüber meditieren und dabei die entstandene Wirklichkeit neben die Hoffnungen stellen. Dabei gibt es »Unverhofftes«, aber auch Enttäuschungen. Es bleibt der Überschuß der Hoffnung.

Um die »Melancholie der Erfüllung«[6] zu erfahren, muß man kein glaubender Christ sein. Nach 13 Jahren Herrschaft der Nationalsozialisten und 40 Jahren DDR-Sozialismus hat nur etwa ein Viertel der Bewohner der neuen Länder noch etwas mit Religion und Kirche zu tun. Die Erfahrung, daß das arme Herz des Menschen auf mehr angelegt ist, als auf Bananen und harte Währung, auf mehr als Reisemöglichkeiten in alle Länder der Welt, ja sogar auf mehr als eine freiheitliche und soziale Gerechtigkeit immer auf neue anstrebende Demokratie, können auch Atheisten machen. Hier liegt ein Potential an Nachdenklichkeit, vielleicht ein Zugang zum Ziel einer Hoffnung, das bleibt, nachdem »die Hoffnungen« sich nicht in jeder möglichen Hinsicht erfüllt haben.

Anmerkungen

1 Festrede anläßlich der Verleihung des Carol-Nachman-Preises der Landeshauptstadt Wiesbaden am 3. Mai 1996 (Wiesbaden ist die Partnerstadt von Görlitz), zitiert nach dem Manuskript.

2 Ebd.

3 Vgl. F.G. Friemel, Der Wandel der Werte im ostdeutschen Transformationsprozeß, in: M.

Spieker (Hrsg), Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und Ostdeutschland. Paderborn 1995, S. 270–286.

4 In Paul Claudels Schauspiel *Der Seidene Schuh* sagt Donna Proëza: Ich bin das Versprechen, das nicht gehalten werden kann, und gerade darin liegt meine Gnade.

5 S. Heitmann, Ein Land, zwei Nischen, in: *Rheinischer Merkur* 41 (1996), S. 3f.

6 Die schöne Formulierung stammt m. W. von Ernst Bloch.

GERHARD ADLER · BADEN-BADEN

»Die aufmunternde Frische der Ewigkeit«

Pavel Florenskij, Genie und Märtyrer

»In unserer Familie wäre für Dostojewski kein Platz gewesen. Mit seiner Hysterie wäre er bei uns gescheitert, davon bin ich überzeugt. Ein hochherrschaftliches Haus oder ein selbstzufriedenes Haus oder ein gottloses Haus hätte er besiegt und in seiner ganzen Wohlgeordnetheit erschüttert. Doch unser Haus war durchaus nicht wohlgeordnet, im Gegenteil, in unserem Hause herrschte Fatalismus und das Empfinden, daß alles Schöne dem Untergang geweiht sei. Deshalb war dem Chaos der Weg auf diese Insel ein für alle Mal versperrt: Man konnte sie wohl vernichten, aber nicht durch Skandal erschüttern.

Förmlichkeit im Umgang und Kühle in den äußeren Beziehungen waren in unserem Hause verpönt. Aber genauso verpönt war Pathetik. Schluchzen, Schreie, Ausbrüche – das kann ich mir in unserem Hause einfach nicht vorstellen. Und wenn Dostojewski damit in unser Haus eingebrochen wäre, dann sehe ich richtig vor mir, wie meine Mutter zu uns Kindern gesagt hätte: ›Geht auf den Hof spielen, Fjodor Michailowitsch ist nicht wohl.‹ Dann hätten die Erwachsenen einander angeblickt und wären aus Rücksicht in ihren Zimmern verschwunden. Nach einer Viertelstunde hätte Papa zu Mama oder der Tante gesagt: ›Il faut lui donner un verre d'eau avec du sucre‹, und sie hätten Tante Sonja als die Jüngste ebenso rücksichtsvoll mit einem Tablett zu ihm geschickt, auf dem auf einer Untertasse ein Teeglas – unbedingt aus Kristall – mit Zuckerwasser gestanden hätte. Tante Sonja wäre leise wieder hinausgegangen, und einige Minuten später hätte man gemeint, nun sei alles vorbei, und Papa hätte zu Mama oder Mama zu Papa gesagt: ›Pauvre homme, il est très nerveux‹, und sie hätten so getan, als sei nichts vorgefallen, und hätten zum Essen gebeten: ›Fjodor Michailowitsch, das Abendbrot steht bereit‹, und es hätte zum Abendbrot unbedingt Schaschlik aus Lachs oder Stör mit Tomaten und Zwiebeln gegeben, frischen Kaviar und Wein, und nach dem Abendbrot hätte Papa Dostojewski eine ausgesuchte Havanna angeboten und ein Gespräch begonnen über das letzte Heft der ›Revue des deux mondes‹, der ›Deutschen Rundschau‹ oder über den eben eingetroffenen neuen Band der ›Histoire générale‹ von Lavisse und Rambaud. Ich zweifle nicht, daß Dostojewski gar nichts anderes hätte denken

GERHARD ADLER, *Jahrgang 1941, studierte Geisteswissenschaften und ist im Südwestfunk Baden-Baden im Kulturbereich tätig.*

können, als daß dies nicht absichtlich geschähe, sondern in der Familie so *üblich* sei, und daß er, seine Verlegenheit verbergend, seine Hysterie aufrichtig verurteilt hätte.«[1]

In die Lebensweise der ganz und gar ungewöhnlichen Familie Florenskij gibt uns der älteste Sohn Pavel Einblick. Seine Erinnerungen – zwischen 1916 und 1923 entstanden – hat er für die eigenen Kinder aufgeschrieben. Er selbst ist erst ein Jahr nach Dostoevskijs Tod geboren, 1882. Das Rußland, dessen europäisch orientierte Elite französisch sprach, ist mit der Oktoberrevolution und ihren Folgen untergegangen, die »Insel«, an die erinnert wird, tatsächlich vernichtet.

»Dostojewski ist der einzige, der es geschafft hat, aufrichtig zu sein bis zum äußersten, ohne sich schamlos zu entblößen, und der Möglichkeiten gefunden hat, sich einem anderen Menschen im Wort zu offenbaren. Und natürlich, dieses Wort muß Hysterie sein, das Wort eines Gottesnarren, und es wird unanständig sein, und es wird an der Wohlanständigkeit ersticken. [...] Dostojewski brauchte die Schenke oder die Kneipe oder das Nachtasyl oder das Verbrechernest, wenigstens aber den Bahnhof. [...] Nach den Antinomien des Apostels Paulus war es Dostojewski, der das Rettende des Falls und den Segen der Sünde wiederentdeckt hatte, nicht einer Art Sünde, eines Vergehens nach menschlichem Ermessen, sondern der tatsächlichen Sünde und des wirklichen Falls.

Dostojewski hätte nichts bei uns zu suchen gehabt. Aber dieser Vorwurf trifft nicht allein ihn, sondern auch unser Haus.«[2]

Das Ungewöhnliche der Florenskijs steigert sich noch einmal im genialen Sohn Pavel. Es ist keine Übertreibung, wenn er zu den bedeutendsten Persönlichkeiten gezählt wird, die Rußland hervorgebracht hat. Er wird als der »russische Pascal« bezeichnet, in seiner universalen Begabung und Kreativität mit Leonardo da Vinci verglichen. Sein Lebenswerk, das uns bislang nur in Bruchstücken bekannt ist, seine Schriften, die nach jahrzehntelangem Verbot allmählich wiederentdeckt und dann mit großem Verzug ins Deutsche übersetzt werden, sollen auszugsweise vorgestellt werden.

Der Zugang zu Florenskij kennt Hürden: die Höhe des Anspruchs, den einschüchternden Umfang und die Themenbreite, die ungewöhnliche Weltsicht. Gerade dieser letzte Punkt, sein alle vordergründigen Plausibilitäten sprengender Zugang zu Welt, Mensch und Gott, ist der entscheidende. Hier wird ihm nicht jeder folgen können oder wollen. Wo jedoch eine – wenn auch noch so bescheidene – Seelen- oder Geistesverwandtschaft die besondere Schwingung der Texte zu erfühlen vermag, kann die Begegnung mit Florenskij zu einer erschütternden Erfahrung werden.

Pavel Florenskijs Vater Aleksandr Ivanovič, aus dem nordrussischen Kostroma gebürtig, war als Brücken- und Straßenbauingenieur bei der damals entstehenden transkaukasischen Eisenbahn im Gouvernement Elizavetpol' stationiert. Aus dem in Georgien ansässigen armenischen Adelsgeschlecht der Saparjan stammte die Mutter, Ol'ga Pavlovna. Die Mutter hatte sich infolge der Eheschließung von ihrer Familie und der armenischen Kultur gelöst. Ein gewöhnlicher Eisenbahnwaggon ist die erste Behausung des jungen Paares, später eine Wellblechbaracke. Unter Pionierbedingungen also kommt Pavel am 9. Januar 1882 zur Welt.

Eine nicht alltägliche Tiefe der Wahrnehmung, die den späteren Naturforscher zu vielen Entdeckungen und Erfindungen befähigt, läßt sich schon in frühen Kind-

heitserlebnissen erahnen. Pavel schaut mehr als die Realität, die sich mitteilen läßt. Dafür muß er schon als Kind ertragen, daß seine eigentliche Innenwelt gar nicht verstanden wird.

Nach Pavel werden noch sechs Geschwister geboren. Ihre Berufe zeugen von der bildungsfördernden Atmosphäre der Familie: Die vier Schwestern finden ihr Tätigkeitsfeld in Psychiatrie und Pädagogik, Malerei und Dichtkunst, die Brüder werden Mineraloge bzw. Militäringenieur zur See. Der Vater, ein Verehrer Goethes, von umfassender Bildung und überzeugenden menschlichen Qualitäten, die ihm, dem Russen, sogar die Zuneigung kaukasischer Stämme einbringen, der Vater also fördert den hochbegabten und unermüdlich geistig tätigen Pavel. Schon als Kind kennt dieser den *Faust* in russischer Sprache auswendig und liest bald Newtons *Philosophiae naturalis principia mathematica* im lateinischen Original. In der Begegnung mit der Natur erfaßt ihn eine unstillbare Neugierde.

»Das Meer war es, das mich in der Kindheit mit seinen bald ins Bläuliche, bald ins Gelbliche gehenden *Grüntönen* nährte. Kindheit und Knabenjahre verbrachte ich in ständiger unersättlicher und wohl nie zu sättigender Betrachtung des Meeres. [...] Nie huschte sein Eindruck nur so über die Seele hin – immer wurde das Meer mit dem ganzen Wesen eingesogen. [...] Die Gaben des Meeres waren wie ein Geigenbogen, der über meine Seele strich und ein Beben hervorrief, nicht ein Gefühl, sondern gewissermaßen einen Laut, der sich der Brust entrang – Ahnung der tiefen, geheimnisvollen, vertrauten Gründe, Nachricht aus dem chrysoberyllen und aquamarinen Schoß des Seins. Denn diese grünen Tiefen, herzbeklemmend in ihrer elterlichen Vertrautheit, waren die rätselvolle Enträtselung des Höhlendunkels, eines offenbaren Dunkels.«[3]

Seine einzige Geliebte sei die Natur gewesen, bekennt Florenskij. Die Zuneigung zu den Menschen tritt zeitweise hinter das Naturerleben zurück. Pavel ist offenbar mit synästhetischer Wahrnehmung begabt. Sein späteres Interesse für okkulte Phänomene scheint auch in einer seltenen Intuitionskraft, ja in paranormaler Begabung grundgelegt zu sein.

»Soweit ich mich erinnere, war ich nie hysterisch, ich war psychisch kräftig. Aber ich war hochgradig empfindsam, und die innere Vibration, von der mein ganzes Wesen erfüllt war und die von den geheimen Erlebnissen herrührte, verstummte nie. Ich empfand meinen Körper beinahe wie eine Saite oder besser: wie eine Chladnische Platte, über die die Natur mit einem Geigenbogen streicht: Nicht nur in meiner Seele, sondern in meinem ganzen Organismus, geradezu mit dem Ohr zu hören, vibriert ein hoher, gespannter, reiner Ton, und in meinen Gedanken entstehen schematische Muster, ausgesprochen Chladnische Klangfiguren – Symbole von Welterscheinungen. Ich schreibe das nieder und bin fast sicher, daß man mich nicht versteht.«[4]

Zu den reichen Talenten und der permanent ekstatischen Wahrnehmung kommt noch dies hinzu: Das den Alltag prägende, das praktische Leben bestimmende Klima in der Familie Florenskij – dieses war ungewöhnlich und für Pavels spätere Lebensgestaltung entscheidend. Das Banale, das Niedrige, das Seichte hat keinen Platz. Nachhaltig bestätigen dies selbst noch die Briefe aus der erniedrigenden Lagerhaft in der Stalinzeit.

Pavel Florenskij bezeichnet das Milieu in seiner Familie als ein Paradies ohne Religion. Vom positivistischen Zeitgeist abgesehen, gab es für die Eltern konkrete

Gründe für die Zurückhaltung in kirchlichen Fragen. Die Mutter hatte um des Ehemannes willen ihr Geschlecht, ihr armenisches Volk und damit auch deren Religion, die Gregorianische (»monophysitische«) Kirche verlassen. Um der Gleichheit willen fühlte sich auch der Vater, dessen Vorfahren sogar dem niederen Klerus in der Russischen Orthodoxen Kirche angehört hatten, zur Zurückhaltung bewogen.

»In kirchlicher Hinsicht wuchs ich völlig wild auf. Man ging nie mit mir zur Kirche, mit niemandem sprach ich über religiöse Dinge, ich wußte nicht einmal, wie man sich bekreuzigt. [...] Zu dem, was sich nicht gehörte, zählte die Religion und alles, was mit ihr zusammenhing; mir scheint sogar, sie war in meinem Bewußtsein der eigentliche Mittelpunkt des Ungehörigen.«[5]

Obwohl die Beschäftigung mit der Religion keineswegs gefördert wird, und noch viel weniger die kirchliche Praxis, bahnt sich in dem jungen Genie eine Wende an, die ausgerechnet zur Religion und später sogar zum Dienst in der Russischen Orthodoxen Kirche führt. Begabung, befruchtende Anregung im Elternhaus und auch in der Schule, all das verbindet sich mit ungewöhnlicher Sensibilität und – mystischer Veranlagung. Noch aber behindert der naturwissenschaftlich begründete Positivismus die Entwicklung zu religiösem Einklang. Nicht an letzter Stelle ist es ein die Durchbrechung der mathematisch-physikalischen Gesetzlichkeit anzeigender Sachverhalt, der den Zugang zur Religion vorbereiten hilft: die »Diskontinuität«, ein im Werk Florenskijs herausragender Begriff. Im geisteswissenschaftlichen Bereich bewegte die Seele Florenskijs vor allem die Idee des Symbols.

»Alles Besondere, alles Ungewöhnliche erschien mir wie ein Bote aus einer anderen Welt und fesselte mein Denken, richtiger meine Einbildungskraft. [...] Das Unbekannte nährte den Verstand, alles, was nicht staunen machte, was kein Erstaunen hervorrief erschien wie trockene Spreu, die keine Nährstoffe enthielt. [...] Dort, wo der ruhige Gang des Lebens unterbrochen war, das Gewebe der gewöhnlichen Ursächlichkeit zerrissen, dort sah ich die Gewähr für die Geistigkeit des Seins, vielleicht auch der Unsterblichkeit, von der ich übrigens so fest überzeugt war, daß sie mich wenig beschäftigte, wie sie mich auch später nicht beschäftigt hat und sich von selbst verstand.«[6]

Mehr als die Krisenstimmung in der russischen Politik und die Unrast, die die Gesellschaftsstruktur bedrohte, bewegen den Gymnasiasten und Studenten Weltbildfragen, wie sie wesentlich vom Umbruch in der Physik angestoßen wurden. Später wird es nicht anders sein. Was schon im Schüler Vorbehalte gegenüber dem naturwissenschaftlichen Weltverständnis ausgelöst hatte, wird ihm drei Jahrzehnte später zum Verhängnis. Die Zustimmung zur Relativitätstheorie und seine eigenen, darüber hinausreichenden Konzepte des Weltverständnisses bringen ihm Verbannung, Lagerhaft und die Vernichtung ein: Die Ideologie des Marxismus-Leninismus bekämpfte erbittert und mit allen Mitteln jede Abweichung als Gefährdung ihres weltanschaulichen Alleinvertretungsanspruches.

»Unter der Schutzschicht der geläufigen wissenschaftlichen Begriffe lebten in mir andere Begriffe, die sich in ihrem vollen Umfang bis heute nicht offenbart haben«, schreibt Florenskij im November 1923. »Ich war aber damit so allein, daß ich mich nicht entschließen konnte, darüber zu sprechen, und vermutlich auch nicht die angemessenen Worte gefunden hätte. Als im ersten Jahr des 20. Jahrhunderts

die ersten Nachrichten über die Versuche von Kaufmann, wenn ich nicht irre, eintrafen, der in Kathodenstrahlen die Existenz einer von der Geschwindigkeit abhängigen zusätzlichen elektromagnetischen Masse nachwies, blitzte etwas mir längst Bekanntes auf, denn genau das hatte ich erwartet. Die weitere Entwicklung dieser Art von Vorstellungen führte zum Relativitätsprinzip, das anzuerkennen es durchaus nicht erst langer Erörterungen oder gar eines besonderen Studiums meinerseits bedurfte, weil es der schwache Versuch war, ein anderes Weltverständnis auf den Begriff zu bringen.«[7]

Die Beschreibung seiner ersten großen Krise im Jahre 1899, vor dem brillanten Abitur in Tiflis, steht am Schluß der autobiographischen Aufzeichnungen *An meine Kinder*. Dieses Buch ist, nach ausschnittweisen Samizdat-Veröffentlichungen, erstmals 1992 vollständig in Moskau erschienen, 1993 in der verdienstvollen Übersetzung von Fritz und Sieglinde Mierau auch in deutscher Sprache. Diesem bedeutenden Lebenszeugnis entnehmen wir noch jene Beschreibung, die den gewaltigen Umbruch im Leben Florenskijs zum Inhalt hat. Die Niederschrift ist mit den letzten Dezembertagen des Jahres 23 datiert:

»Mit überzeugender Schärfe, die keinen Zweifel zuließ, erfuhr ich in diesem für mich neuen Reich der Finsternis, in das ich geraten war, die Machtlosigkeit all dessen, was mich bisher beschäftigt hatte. [...] Mich erfaßte eine ausweglose Verzweiflung, ich begriff, daß es endgültig unmöglich sei, hier herauszukommen, daß ich endgültig von der sichtbaren Welt abgeschnitten sei. In diesem Augenblick traf mich ein allerfeinster Strahl, teils unsichtbares Licht, teils unhörbarer Laut, der mir den Namen GOTT zutrug. Das war noch nicht Erleuchtung und noch nicht Wiedergeburt, sondern erst die Botschaft von einem möglichen Licht. Aber in dieser Botschaft war eine Hoffnung gegeben, und zugleich jäh und stürmisch ein Bewußtwerden, daß Verderben oder Rettung nur in diesem Namen und in keinem anderen sei. Ich wußte nicht, wie die Rettung erfolgen könnte noch auch warum. Ich begriff nicht, wohin ich geraten war und warum hier alles Irdische machtlos sei. Aber ich stand von Angesicht zu Angesicht einer neuen Tatsache gegenüber, die so unverständlich wie unumstößlich war: Es gibt einen Bereich der Finsternis und des Verderbens, und in ihm ist Rettung. Diese Tatsache offenbarte sich so plötzlich, wie sich unerwartet in den Bergen drohend ein Abgrund auftut in einem zerreißenden Nebelmeer. Für mich war das eine *Offenbarung*, eine Entdeckung, eine Erschütterung, ein Schlag.«[8]

Im Herbst des Jahres 1900 beginnt Florenskij das Studium der Mathematik an der Universität Moskau. Er hört u. a. Vorlesungen über Diskontinuität bei Nikolaj Bugaev. Gleichzeitig studiert er antike Philosophie bei Sergej Trubeckoj und Psychologie bei Lev Lopatin, die beide aus dem Freundes- und Schülerkreis des Religionsphilosophen Vladimir Solov'ëv stammen. Er nimmt am künstlerischen Leben der Hauptstadt Anteil, lernt neue Sprachen, vor allem schließt er eine bemerkenswerte Freundschaft mit dem Sohn des Mathematikers Bugaev, Boris Bugaev, der als Dichter den Namen Andrej Belyj trägt. Über Belyj kommt Florenskij in Kontakt mit den Symbolisten Valerij Brjusov, Konstantin Bal'mont, Dmitrij Merežkovskij, Sinaïda Hippius und Aleksandr Blok. Im Frühjahr 1904 beschließt er sein Universitätsstudium mit der Arbeit *Über die Besonderheiten flacher Kurven als Orte der Durchbrechung ihrer Kontinuität*, die ihm das Angebot einbringt, am Lehrstuhl für

Mathematik zu arbeiten. Doch er lehnt ab. Seiner Mutter berichtet er im März 1904 von der Absicht, »eine Synthese von Kirchlichkeit und weltlicher Kultur zu schaffen, sich vollständig mit der Kirche zu verbinden ohne jeden Kompromiß«.[9]

Inzwischen hatte er in Bischof Antonij Florensov einen geistlichen Führer gefunden, dem er seine Lebensplanung eröffnet. Florenskij äußert den Wunsch, Mönch zu werden. Doch der Bischof rät ihm davon ab, empfiehlt ihm jedoch das Studium der Theologie an der Geistlichen Akademie des Moskauer Patriarchats in Sergiev Posad (das von 1930 bis 1991 in »Zagorsk« umbenannt war). In diesem Jahr 1904 setzt auch der aufschlußreiche Briefwechsel mit Andrej Belyj ein, der etwa zehn Jahre anhält. Später trennen sich die Wege; Belyj wird sich für die Anthroposophie entscheiden.

1905 rechtfertigt sich Florenskij gegenüber Belyj für seine Entscheidung zugunsten der Kirche Rußlands. Dieser Brief zeigt, daß er sich von nachteiligen Äußerlichkeiten nicht abhalten läßt, vielmehr zu einer tieferen Dimension vorgestoßen ist, in die ihm viele nicht mehr zu folgen vermögen.

»Und ich sah tausend Unzulänglichkeiten, ich sah eine dicke Kruste, unter der sich für mich nichts befand als schal gewordene Symbole. Ich weiß nicht wie – deuten Sie es, wie Sie wollen –, aber irgendwie gelangte ich gegen meinen Willen zu einem subjektiven Verhältnis zum Volk und zugleich zur Kirche, die vom Volk geliebt wird. Ich drang ein in alle diese Schalen, ich stellte mich jenseits aller Unzulänglichkeiten. Da eröffnete sich mir ein Leben, ein vielleicht kaum noch pulsierendes Leben, doch ein Leben, kein Zweifel, ich sah das heilige Herzstück. Da wußte ich, daß ich von dort, wo ich das alles gesehen hatte, nie mehr weggehen würde, nie mehr weggehen, weil ich an eine geistige generatio spontanea nicht glaube, weil ich nicht an die Möglichkeit der ›Errichtung‹ einer Kirche glaube. ›Unsere‹ Kirche, sagte ich mir, ist entweder überhaupt Unsinn oder sie wächst aus dem heiligen Korn. Ich habe das Korn gefunden und werde es nun aufziehen und bis in die Mysterien vordringen und werde es nicht den Sozialisten aller Farben und Schattierungen zum Fraß hinwerfen.«[10]

Im Dreifaltigkeitskloster, das die Ehrenbezeichnung »Lavra« trägt, findet Florenskij einen Seelenführer im Starez Isidor. Der genial begabte Intellektuelle Florenskij anerkennt in dem einfachen Mönch dessen geistliche Reife und Hellsicht.

»Er hörte auf Gottes Schöpfung und Gottes Schöpfung lauschte ihm. Nicht nur die Welt war ein Zeichen für Vater Isidor, sondern auch er war ein Zeichen für die Welt.«[11]

»Die Einheit der Kirche verband der Starez mit den letzten Tagen der Weltgeschichte und manchmal sagte er, auf die Ereignisse der antikirchlichen Bewegung in Rußland und im Ausland verweisend: ›Nahe sind die Zeiten des Antichristus! Bald wird es eine solche Verfolgung der Christen geben, daß man wieder in die Katakomben wird gehen müssen.‹ Bei diesen Worten Vater Isidors mußte man einfach glauben, daß dies tatsächlich so sein würde. Sein stets ungetrübtes Antlitz verdunkelte sich, sein klares Lächeln verflog und seine Augen wurden ernst, die Zukunft schauend. Den Zuhörern graute es.«[12]

Die Aktivitäten Florenskijs in diesen Studienjahren an der Akademie sind geradezu allumfassend. Er schreibt Gedichte, übersetzt Schriften Kants, betreibt volkskundliche Studien, veröffentlicht philosophische Entwürfe, er studiert Hebräisch

und befaßt sich wiederum mit naturwissenschaftlichen Themen, aber er verkehrt auch in den Kreisen, die politische, soziale und kirchliche Reformen fordern, und er ist zu Gast in Künstlerkreisen, wo er unter anderen den Komponisten Aleksandr Skrjabin kennenlernt. Doch in seinen Briefen an Belyj kommen unabgeschlossenes Suchen und Einsamkeit zum Ausdruck.

1908 schließt er seine theologischen Prüfungen ab und, nach Probevorlesungen, beginnt er schon im September desselben Jahres eine Dozententätigkeit am Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie in der Moskauer Geistlichen Akademie. Er liest über Platon und Kant und arbeitet über eine Theorie des Kultus. Die Offenheit für die historischen wie aktuellen Denker des Westens, die sich bis in die Fußnoten seiner Schriften niederschlägt, läßt die verbreitete Bezeichnung »slavofil« für Florenskij nur als eine Teilwahrheit zu. Die Zusammenschau von Naturwissenschaften und Philosophie, von Kunst, Sprachwissenschaft, Symbolkunde und Psychologie mit der kirchlichen Theologie ist seine einzigartige Leistung.

In den Jahren 1909 und 10 – es ist übrigens seine wirkliche Lebensmitte – wird Florenskij erneut von einer schweren seelischen Krise heimgesucht. Die praktischen Probleme der künftigen Lebensgestaltung stehen zur Lösung an. Die orthodoxe Kirche verlangt die Eheschließung vor der Priesterweihe; die zölibatäre Existenz im Mönchtum hat ihm ja sein geistlicher Vater versagt. So entschließt er sich zur Ehe mit Anna Michajlovna Giacintova, einer Bauerntochter aus Rjazan, Schwester eines Studienkollegen. Das junge Paar zieht nach Sergiev Posad – Zagorsk. Fünf Kinder werden aus dieser Ehe hervorgehen. Das Holzhaus in der Pionerskaja-Straße Nummer 19 ist noch heute im Besitz der Florenskijs.

Über das Leben dieser Familie ist wenig bekannt. Die im Privatarchiv befindlichen und bislang nur ausschnittweise veröffentlichten Briefe an Anna und an jedes einzelne Kind zeugen jedoch von großer Zugewandtheit und Herzlichkeit.

Nach der Priesterweihe 1911 arbeitet Florenskij vorübergehend sogar als Dorfpfarrer, später betreut er die Barmherzigen Schwestern des Roten Kreuzes in Sergiev Posad.

In diese Zeit fällt der Briefwechsel mit dem Philosophen Vasilij Rozanov. In einem bemerkenswerten Text vom 20. Mai 1913 kommt der intuitiv-mystische Grundzug Florenskijs deutlich zum Ausdruck: »Und danach schenkte mir der barmherzige Herr, an Seinem Altar zu stehen. Es wurde Abend. Die goldenen Strahlen triumphierten, und die *Sonne* klang in ihrem triumphierenden Hymnus auf das Paradies. Ohne zu murren, erblaßte der *Westen* – dem *Westen* war der Altarraum zugewandt, der hoch auf einem Hügel über dem Land lag. Eine Wolkenreihe erstreckte sich über (dem Dreifaltigkeitskloster des hl. Sergij) – wie eine Perlenkette. Aus dem Chorfenster waren die deutlich abgezeichneten fernen Horizonte zu sehen, und die Lavra ragte auf, wie das himmlische Jerusalem. Vigilgottesdienst.

›Heiteres Licht‹ – der Hymnus erklang gerade zur Zeit des Sonnenuntergangs. Feurig glänzend ging die sterbende *Sonne* unter. Die uralten Melodien, alt wie die Welt, verflochten und entflochten sich; es verflochten und entflochten sich die Bänder hellblauen Weihrauchs. Rhythmisch pulsierte die Lesung des Kanons ... Im Herzen ging wieder die unverwelkliche Freude auf. Das Geheimnis des Abends vereinte sich mit dem Geheimnis des Morgens, und beide waren eines ... Tod und

Geburt verflechten sich, gehen ineinander über. Der Morgenstern und der Abendstern sind ein und derselbe Stern ... ›Ich bin das A und das O‹ – Das ist der Morgen des hereinbrechenden ewigen *Lichts*. Jesus ist der ›lichte Morgenstern‹. Ist die Weltgeschichte, die im Finster der Sünde verläuft, nicht nur eine *Nacht*, nur ein schrecklicher Traum, der sich jahrhundertelang hinzieht, die Nacht zwischen jenem Abend (des Sündenfalls), der voll eines kummervollen Geheimnisses war, und zwischen diesem zitternden und triumphierenden Morgen? Und ist das Weltende nicht eine Geburt der Erde in ein neues Leben unter dem Morgenstern?

Die Enden verbinden sich. Die Nacht der Welt wird als nicht-existent empfunden. Der Morgen der neuen Welt setzt jenen ersten Schöpfungsabend der Urgeschichte fort, von der es heißt ›und es ward Abend und Morgen, der erste Tag‹. ›Morgen‹ und ›Abend‹, als ob es die Nacht nie gegeben hätte.«[13]

1914 verteidigt er seine Magisterdissertation *Über die geistliche Wahrheit. Versuch einer orthodoxen Theodizee*. Er erhält dafür mehrere kirchliche Preise und eine Berufung als außerordentlicher Professor an die Geistliche Akademie. Er übernimmt dort den Lehrstuhl für Philosophie. Florenskij ist jetzt 32 Jahre alt. In erweiterter Fassung erscheint die Dissertation, die als sein theologisches Hauptwerk gilt, unter dem Titel *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, womit er sich auf den ersten Brief des hl. Paulus an Timotheus bezieht (1 Tim 3,15b). Das folgende Zitat läßt die gänzlich unakademische Argumentationsweise erkennen und verweist auf die Inspiration durch Denker wie Blaise Pascal.

»Es kommt bisweilen im Februar vor, daß die Sonne hell strahlt und ein mildes Lüftchen weht. Obwohl das Frühjahr noch fern ist, so riecht es doch schon nach Frühling. So ist es auch im Gebet. Als ich mir um der Wahrheit willen Gewalt antat, trat ich in eine persönliche, lebendige Gemeinschaft zur Wahrheit. Ich sagte mich von mir selber los und verletzte dadurch das tiefere Gesetz der Identität, weil das nackte ›Ich‹ aufhörte zu sein! Es erfolgte eine gewisse Befestigung des Ich, aber – in einem neuen Sinn. Jenes Ich, welches einen Beweis verlangte, fing an, diesen Beweis *unklar wahrzunehmen*, fing an zu fühlen, daß der Beweis kommen werde. Wie nach einer Krankheit erfolgte eine gewisse Wiederherstellung. Schon war die aufmunternde Frische der Ewigkeit selbst zu spüren und ihr fernes Rauschen zu vernehmen. Wie in einem vormorgendlichen Nebel schritt ich dahin und betrachtete die unklaren Umrisse der Wahrheit selbst. Ich möchte meinen Zustand damit vergleichen, als hätte sich mein ganzer Körper in weiches Wachs verwandelt und in alle Adern Milch ergossen: gerade so pflegt es zu sein nach einem langen Gebet mit Verneigungen. [...] Um zur Wahrheit zu gelangen, muß man sich von seiner Selbstheit lossagen, muß man aus sich heraustreten; das aber ist für uns entschieden unmöglich, denn wir sind Fleisch. Aber wie soll man in diesem Fall den Pfeiler der Wahrheit ergreifen? Das wissen wir nicht und das können wir auch nicht wissen. Wir wissen nur, daß *durch die klaffenden Risse des menschlichen Verstandes das Blau der Ewigkeit* zu sehen ist. Das ist unbegreiflich, aber so ist es. Und wir wissen, daß ›der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht aber der Gott der Philosophen und der Gelehrten‹ zu uns kommt, an unser nächtliches Lager tritt, uns an der Hand faßt und uns so führt, wie wir nicht hätten glauben können.«[14]

Auch Belyj reagiert in einem Brief aus Basel auf Florenskijs Werk: »Und da stoße ich zufällig bei einer Russin auf Ihr Buch ›Der Pfeiler und die Grundfeste der

Wahrheit‹. [...] Alles spricht darin mächtig zu mir, bewegt mich, rührt mich an; jede Seite löst bald *glühendes* Einverständnis aus, bald *glühenden* Widerspruch [...]. Ich stelle es zu der ›*Philokalie*‹.« Und in demselben Brief bekennt sich Bugaev-Belyj zur Anthroposophie – nicht zuletzt aus Enttäuschung über die russische Kirche: »Niemand vernahm meinen stummen Schrei: Ich sterbe, ich will kein totes Leben leben ... [...] Und da traf ich Menschen, sah Licht, fand eine Antwort auf die Frage, wie ich leben soll, fand den wahren Namen Christi – bei einem Deutschen, Dr. Steiner. Voller Sehnsucht in einer Wüste ästhetischer und philosophischer Unfruchtbarkeit umherirrend, befand ich mich nach 10 Jahren endlich zu Füßen eines Lehrers. Jetzt hält man mich für einen Abtrünnigen. Doch ich glaube an die Wahrheit unseres Weges, ich glaube, daß wir mit dem Namen Christi sind.«[15]

Die Antwort Pavel Florenskijs: »Wenn Boris Bugajew sagt, auf dem ›Weg‹ hungere und dürste ihn, wie sollte ich da sagen: ›Bleib sitzen, wo du sitzt.‹ Nein, ich sage ihm: ›Das Brot, um das du bittest, habe ich nicht; möge Gott dir helfen zu finden, worum deine Seele bittet. Steh auf und suche; suche und suche, ohne in deiner Suche zu ermüden. Betrüge dich nicht und glaube, du seist satt bei Worten, die dich hungrig lassen. Ich glaube an deine Persönlichkeit und weiß, daß du nichts Unedles tun wirst. Du wirst vielleicht umherirren müssen – ich weiß es nicht. *Ich kann dich nicht* satt machen, und folglich wage ich es nicht, dich zu halten. Wenn du sagst, dich hungere, so kann ich nur sagen – suche. Es ist besser umherzuirren als vor Hunger zu vergehen, und es ist besser zu sündigen als in vermeintlicher Rechtschaffenheit zu sterben, und es ist besser als Abtrünniger zu gelten als es in seiner Seele zu sein.‹«[16]

Am 11. April 1917, gerade 35 Jahre alt, beginnt Florenskij bereits sein Testament. Die Februarrevolution hat wohl die Ahnung bestärkt, die Zukunft könnte ihm einen ungewissen Weg bereiten. Geld und Gut sind in seiner Familie nicht zu verteilen. In dem von den Enkeln Florenskijs noch heute gehüteten Dokument geht es um Dinge, für die das Verständnis nicht auf der Hand liegt. Aber der Wesenskern des Autors lebt in diesem Text.

»Ich bitte Euch, meine Lieben, an *demselben* Tag, an dem Ihr mich zu Grabe tragt, das Hl. Abendmahl zu empfangen, und ist das *durchaus nicht* möglich, dann an einem der nächsten Tage. Und überhaupt bitte ich Euch, in der Zeit nach meinem Tod *öfter* zum Abendmahl zu gehen.

Trauert nicht um mich und grämt Euch nach Möglichkeit nicht. Wenn Ihr froh und zuversichtlich seid, werde ich Ruhe finden. Meine Seele wird immer bei Euch sein, und wenn der Herr es erlaubt, werde ich häufig zu Euch kommen und Euch anschauen. Ihr aber vertraut auf den Herrn und auf Seine Allreine Mutter und trauert nicht.

Das Wichtigste, worum ich Euch bitte, ist, daß Ihr stets des Herrn eingedenk seid und in Ihm lebt. Damit ist alles gesagt, was zu sagen ist. Das übrige sind entweder Einzelheiten oder zweitrangige Dinge. *Dies* jedoch dürft Ihr nie vergessen.«[17]

Am 14. August 1922 ergänzt er das Testament mit dieser Anmerkung: »Schon lange wollte ich dieses aufschreiben: Betrachtet, so oft Ihr könnt, die Sterne. Wenn Euch schwer ums Herz ist, betrachtet die Sterne oder bei Tage den blauen Himmel. Wenn Ihr betrübt seid, wenn man Euch beleidigt, wenn Euch etwas nicht gelingt, wenn ein Sturm in Eurer Seele tobt, tretet hinaus ins Freie und bleibt allein mit dem Himmel. Dann wird Eure Seele zur Ruhe kommen.«[18]

Der Umbruch in Rußland bringt es mit sich, daß das Dreifaltigkeitskloster des Heiligen Sergij im Oktober 1918 vom Volksbildungskommissariat übernommen wird. Über das Argument des »Gesamtkunstwerkes« versucht Florenskij eine Rettung der berühmten Lavra der Russischen Kirche. In dieser Zeit entstehen zahlreiche Schriften über Kunst und Kultus. Er plädiert für die Umwandlung des Klosters in ein »lebendiges Museum« und wagt sogar einen polemischen Ton: »Die ganze Eigenart dieses verschwindenden Lebens, dieser Insel des XIV.–XVII. Jahrhunderts, muß vom Staat mit nicht weniger Sorgfalt bewahrt werden wie in den Wäldern von Belowesh die letzten Auerochsen.«[19]

Immerhin wird Florenskij wissenschaftlicher Sekretär der Kommission zum Schutze der Kunstschätze und Altertümer des Dreifaltigkeits-Sergij-Klosters.

Seine theologischen Vorlesungen setzt er nach der Schließung des Klosters 1919 inoffiziell fort. Mit der neuen Kirchenleitung, die einen regimefreundlichen Kurs versuchte, scheint es Konflikte gegeben zu haben, was ihn sogar darum bitten ließ, vom Lehramt entbunden zu werden.

Gleichzeitig unterrichtet er Physik, Geometrie, Mathematik, Astronomie und Geschichte der materiellen Kultur am Volksbildungsinstitut in Sergiev Posad. In den Jahren der aggressiven Religionsbekämpfung wird Florenskij auf neue Arbeitsfelder verwiesen. Nur noch insgeheim kann er theologische Fortbildung betreiben. Öffentliche Aufgaben nimmt er dagegen an der Kunsthochschule wahr. Schließlich tritt er im technischen Bereich in staatlichen Dienst. Zahlreiche naturwissenschaftliche und mathematische Arbeiten erscheinen in Zeitschriften und Enzyklopädien. Am Histologischen Institut der Universität Moskau arbeitet er 1920 über die Anwendung des Kunstharzes Karbolit in der Elektrotechnik.

1922 erscheint das Buch *Imaginäre Größen in der Geometrie*, das große Aufmerksamkeit erregt, aber wegen seines Schlußkapitels auch auf ideologischen Widerstand stößt und letztlich Anlaß zu seiner Verfolgung gibt: Florenskij verteidigt mit Hilfe der Relativitätstheorie das Weltbild in Dantes *Göttlicher Komödie*.

Zitiert man Florenskij in geschickter Auswahl, dann läßt sich sein Werk sowohl für traditionalistische wie für progressive Positionen heranziehen. Der Blick aufs Ganze jedoch zeigt, daß er – bei aller Einbindung in Zeitströmungen – stets die tieferliegenden Dimensionen gesucht und zum Ausdruck gebracht hat. In einem 1921 entstandenen Text *Über die Namen Gottes* argumentiert er gegen jede Veränderung der orthodoxen Liturgie. Im Hintergrund stehen auch die Auseinandersetzungen mit der sogenannten »Lebendigen Kirche«, einer Reformbewegung in der russischen Orthodoxie, die vom politischen Regime gefördert wurde.

»Die Ursache für all dies ist das Fehlen des Ontologischen in unserer Weltanschauung, wir denken nichts zu Ende und vergessen ständig, was bei einer Erscheinung das Authentische und was das Zweitrangige ist, wir vergessen, daß unsere Wirklichkeit nur die Nachahmung einer anderen, höheren Wirklichkeit ist und daß sie nicht ein Wert an sich ist, sondern Trägerin dieser höheren Wirklichkeit, wir vergessen, daß der Gottesdienst nicht eine Vorstellung auf der Bühne ist, sondern die Offenbarung einer anderen Seinsschicht in unserer Sphäre.«[20]

Der gleiche Geist bestimmt die 1922 abgeschlossene Schrift *Die Ikonostase*, die also in der Zeit entsteht, als christliche Kunst massenweise der Vernichtung an-

heimfiel, als Kirchen, liturgische Geräte, ja selbst Reliquien entehrt wurden. Genau fünfzig Jahre nach dem Entstehen durfte das Buch erstmals veröffentlicht werden.

Unter dem Titel *Christentum und Kultur* kann 1924 in der englischen Zeitschrift *The Pilgrim* ein Aufsatz erscheinen über das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander. Der Text zeigt Florenskij als ausgesprochen offen für das ökumenische Gespräch, auch wenn er in seiner eigenen Kirche bis ins Detail an der Tradition festhalten will. Florenskij markiert die Grundlagen seines christlichen Weltverständnisses und bezieht damit Position in einer Weise, die nicht den Eindruck erweckt, als nehme er die geringste Rücksicht auf die politische Situation in seiner Heimat:

»Als Laplace auf Napoleons Frage, warum in Newtons ›Prinzipien‹ der Name Gottes genannt wird, in [seiner] ›Mécanique céleste‹ hingegen nicht, die Antwort gab: ›Ich habe diese Hypothese nicht gebraucht‹, hat er damit den Geist der neuen europäischen Kultur auf den Punkt gebracht. In der Tat, Gott ist für sie nicht mehr der Lebendige, ohne Den ... nichts gemacht (ist), was gemacht ist (Joh. 1,3), nicht mehr die Wahrheit, außerhalb derer es keine Wahrheit gibt, sondern nur eine Hypothese, mit der die Lücken unseres Wissens und unserer Kultur überhaupt verzäunt werden.

Je höher die Kultur, desto weniger Raum bleibt für diese Hypothese. Die wahrhaft vollkommene ›Kultur‹ muß ganz ohne Gott sein. Für die Kultur der Neuzeit ist Der, nach Dem die Seele dürstet, wie der Hirsch nach frischem Wasser schreit (Ps. 42,1–2), der Bräutigam der menschlichen Seele, nur ein unerträglicher, abstrakter Begriff, ein anderer Name für die Unvollkommenheit unserer Kultur, und wird nur solange geduldet, wie sie faktisch noch nicht vollkommen ist ...

Die Struktur der Kultur läßt sich durch ein geistiges Gesetz definieren, das der Herr Selbst verkündet hat: Wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz sein (Luk. 12,34). Der Schatz ist ein geistiger Wert, das, was wir als objektiven Sinn und Rechtfertigung unseres Lebens bekennen. Das Herz bedeutet in der Sprache der Bibel den Mittelpunkt aller unserer geistigen Kräfte und Fähigkeiten, das Band, das unsere Persönlichkeit zusammenhält. [...]

Wenn wir auch nur einen Funken Glauben an Christus in uns haben, müssen wir zwangsläufig erkennen, daß das Wesen dieser Welt vergeht und durch Christi Kraft in Sein Wesen umgewandelt wird. Dieses Wesen Christi vor allem ist der kreative Ursprung der christlichen Religion.«[21]

Zur ökumenischen Situation heißt es in diesem Beitrag: »Man darf nicht um der Einigung willen die konfessionellen Unterschiede verwischen. Es ist im Gegenteil sehr wichtig, sie genau zu benennen. Doch wenn wir dabei aufrichtiges Vertrauen und Liebe haben – nicht unmittelbar zueinander, denn wir können alle irren, sondern zu Ihm, Der in der ökumenischen Kirche lebt und von Dem sie geleitet wird –, dann werden diese Unterschiede für uns kein Anlaß für Feindschaft, sondern zur Solidarität der christlichen Welt und zur Ehrfurcht vor den Wegen der Vorsehung.«[22]

Es zeugt von der außergewöhnlichen Begabung Florenskijs, daß er nach der zwangsweisen Einstellung theologischer Tätigkeit ausgerechnet vom Staat als Professor für Physik übernommen wurde. Die junge Sowjetunion mit ihrem technischen Ehrgeiz kann auf ein solches Genie noch nicht verzichten. 1921 hält er Vor-

lesungen über die *Analyse der Räumlichkeit*. »Nichtleiter und ihre technische Anwendung« heißt eine Monographie von 1924. In der Zeitschrift *Elektrifizierung* erscheint 1925 ein Artikel über *Die Weltenergievorräte* – ein Thema, mit dem Florenskij seiner Zeit ebenso voraus ist wie mit der Problematik der Umweltverschmutzung oder gar dem Versuch, »Ganzheitlichkeit« in das wissenschaftliche Denken einzuführen. 1927 entwickelt er sogar ein nichtgerinnendes Motorenöl, das den Namen »Dekanit« erhält. Zahlreiche Artikel über viele Bereiche von Naturwissenschaft und Technik erscheinen in den einschlägigen Enzyklopädien, selbst noch in seiner Verbannungszeit wird er als Mitarbeiter gehalten.

Doch seine Einstellung zur modernen Physik und die Weise, wie er sie mit einem metaphysischen Weltverständnis verbindet, schafft ihm Gegner in der Partei. Eine Kritik in der Zeitschrift *Bol'ševik* läutet seinen Untergang ein: »Gegen die neuesten Offenbarungen eines bourgeoisen Dunkelmannes«[23] lautet der aussagekräftige Titel, der eine Anklage darstellt.

Im Mai 1928 wird er, mit anderen Priestern und Gläubigen, verhaftet. Er wird beschuldigt, unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Arbeit religiöse Propaganda betrieben zu haben. Im Juli wird Florenskij, inzwischen Vater von fünf Kindern, nach Nishnij Novgorod verbannt, wo er jedoch weiterhin wissenschaftlich tätig ist und Artikel für die *Technische Enzyklopädie* verfaßt. Mit Hilfe des Politischen Roten Kreuzes, namentlich auf Fürsprache von Ekaterina Peškova, der Frau Maksim Gor'kijs, kann er nach Moskau zurückkehren. Dort arbeitet er wieder als Leiter der Abteilung für Materialkunde, kann sogar an Konferenzen teilnehmen, wissenschaftliche Reisen unternehmen und wird noch befördert. Doch eine erneute, endgültige Verhaftung erfolgt am 25. Februar 1933; als ein Anlaß dafür diente sein Aufsatz *Die Physik im Dienste der Mathematik*, 1932 erschienen. Das Urteil vom 26. Juli 1933 lautet auf zehn Jahre Zwangsarbeit in Ostsibirien wegen »konterrevolutionärer Agitation und Propaganda sowie organisierte konterrevolutionäre Tätigkeit«. Florenskij habe in der angeblichen »Partei der Wiedergeburt Rußlands« auf eine republikanische Regierung, gestützt auf die Kirche, hingearbeitet und die Union zwischen katholischer und orthodoxer Kirche herbeiführen wollen.

Anfang Dezember 1933 trifft er im Lager »Svobodnyj« an der Bajkal-Amur-Magistrale ein, wo er der Abteilung für wissenschaftliche Forschung zugeteilt wird. 1934 wird er auf eine Versuchsstation im Amurgebiet überführt, wo er die Eigenschaften des Permafrostbodens untersucht. Er muß erfahren, daß sein wissenschaftliches Archiv beschlagnahmt wurde und schreibt deshalb an die Lagerleitung: »Die Vernichtung der Ergebnisse meiner Lebensarbeit ist für mich weit schlimmer als der physische Tod.«[24]

In ungebrochenem Schaffensdrang schreibt Florenskij, dem auch die Folter nicht erspart geblieben ist, ein Poem über das Volk der Orotschen und sammelt Material für ein orotschisch-russisches Wörterbuch.

Im Juli und August 1934 darf ihn seine Frau mit den drei jüngsten Kindern besuchen. In diese Zeit fällt ein Vermittlungsvorschlag der Tschechoslowakei, die ihm das Exil ermöglichen will. Florenskij lehnt ab. Er beruft sich auf den Apostel Paulus, seinen Namenspatron, mit einem Wort aus dem Philipperbrief: »Ich habe gelernt, mich in jeder Lage zurechtzufinden. Ich weiß Entbehrungen zu ertragen, ich kann im Überfluß leben. In jedes und alles bin ich eingeweiht: in Sattsein und Hun-

gern, Überfluß und Entbehrung. Alles vermag ich durch ihn, der mir Kraft gibt« (Phil 4,11b-13).

Noch in Anwesenheit seiner Familie kommt Florenskij in Isolierhaft.

Im Oktober 34 trifft er im Lager auf den Solovki-Inseln im Weißen Meer ein. Auch dort hält er unter den ungünstigsten Bedingungen Vorträge über Mathematik sowie zur Technologie und Chemie der Wasserpflanzen. Mehr noch, er erwirbt zehn Patente bei seinen Forschungen, z. B. über Jodgewinnung aus Meeresalgen.

Die Lagerbriefe an die Familie, die in dieser Zeit entstehen, sind bewegende Zeugnisse für die Unbeugsamkeit des Gelehrten und Priesters. Die Zensur läßt weder konkrete Beschreibungen der Existenz im Gulag zu, noch erlaubt sie religiöse Aussagen. Doch der herzliche Ton gegenüber seinen Angehörigen, die Poesie der Naturbeschreibungen, die unerschöpfliche Energie, die ihn bis zuletzt zu philosophischen und naturwissenschaftlichen Spekulationen befähigt, der Austausch mit den Kindern in Form von wissenschaftlichen Rätseln machen diese Briefe zu einem Dokument überragender menschlicher Größe in der Welt des Archipels.

Unter der Absender-Adresse »Solovki« schreibt er den Brief Nr. 86 an seine Frau Anna in der Nacht vom 3. auf den 4. Januar 1937: »Wenn ich zurückblicke und mein Leben betrachte (in meinem Alter ist das besonders angezeigt), so sehe ich nicht, worin ich mein Leben wesentlich ändern sollte, müßte ich es unter denselben Bedingungen noch einmal beginnen. Natürlich weiß ich hinter mir einzelne Irrtümer, Fehler und Leidenschaften, doch haben sie mich nicht von der Grundrichtung abgelenkt, und ich mache mir deswegen keine Vorwürfe. Ich hätte weit mehr geben können, als ich gegeben habe, und meine Kräfte sind bis auf den heutigen Tag nicht erschöpft, doch die Menschheit und die Gesellschaft sind nicht so, daß sie von mir das Allerwertvollste annehmen könnten. Ich wurde zur Unzeit geboren. Vielleicht hätten meine Möglichkeiten in 150 Jahren besser genutzt werden können.«[25]

Im Brief 101 vom 4. Juni 1937 lesen wir: »Man könnte sich hier schon beschäftigen (jetzt z. B. schreibe ich einen Brief), doch die verzweifelte Kälte in der toten Fabrik, die kahlen Wände und der aufheulende Wind, der durch die zerschlagenen Fensterscheiben fährt, stimmen einen nicht zum Arbeiten, und Du siehst an meiner Handschrift, daß einem nicht einmal das Briefeschreiben mit den steifen Fingern gelingen will. Dafür denke ich um so mehr an Euch, wenn auch in Sorge. Das Leben ist erstarrt, und gegenwärtig fühlen wir uns mehr denn je vom Festland abgeschnitten. Es ist schon Juni, doch gibt es noch keinerlei Anzeichen des Sommers, eher ist es wie im November. [...]

Jetzt ist es schon 6 Uhr morgens. Über dem Bach fällt Schnee, und ein wütender Wind wirbelt Schneewehen hoch. Durch die leeren Räume hallt das Scheppern der zerbrochenen Lüftungsklappen, heulend bricht der Wind herein. Die aufgeregten Schreie der Möwen sind zu hören. Und mit meinem ganzen Wesen empfinde ich die Nichtigkeit des Menschen, seiner Werke, seiner Anstrengungen.«[26]

Mit dem Brief 103 verlieren sich die irdischen Spuren Pavel Florenskijs. Über den Zeitpunkt seines Todes und die Todesart waren fünfzig Jahre lang nur unbestätigte Gerüchte im Umlauf.

1939, zwei Jahre nach den letzten Briefzeugnissen, bat Anna Florenskaja um Straferlaß für ihren Mann. Mit der gleichen Bitte wandte sie sich 1940 an Stalin. Die

Eingabe wurde abgewiesen mit der Begründung, Florenskij habe sein Priesteramt bis zur Verhaftung nicht niedergelegt. Heute weiß man, Florenskij war zu dieser Zeit bereits zum Märtyrer geworden. Am 24. November 1989 stellte das Standesamt des Moskauer Kalininbezirks eine neue Sterbeurkunde aus:

»Der Bürger Florenskij, Pavel Aleksandrovič verstarb am 8. Dezember 1937 im Alter von 55 Jahren. Todesursache: Erschießung. Sterbeort: Leningrader Gebiet.«

Schon 1958 und 1959 war die Rehabilitierung Florenskijs erfolgt durch die Aufhebung der Urteile von 1933 und 1937. Seit 1958 steht auch sein Name auf einem Denkmal im Garten der Geistlichen Akademie von Zagorsk / Sergiev Posad. Jenseits aller Wissenschaft und Theologie ist Florenskijs persönliches Zeugnis, das zum Märtyrertod führte, eines der großen menschlich-göttlichen Zeichen in diesem Jahrhundert. Von vielen russischen orthodoxen Christen im Inland und im Ausland wird Pavel Florenskij als Heiliger verehrt.

Anmerkungen

1 P. Florenskij, Meinen Kindern. Erinnerungen an eine Jugend im Kaukasus. Deutsch v. F. und S. Mierau. Stuttgart 1993, S. 71 f. – Die ins Deutsche übertragenen Schriften Pawel Florenskij sind weit verstreut: A. Bely/P. Florenski, »... nicht anders als über die Seele des anderen«. Der Briefwechsel. Texte, hrsg. v. F. und S. Mierau. Ostfildern 1994; P. Florenski, An den Wasserscheiden des Denkens. Ein Lesebuch, hrsg. v. S. und F. Mierau, aus dem Russischen von N. von Bubnoff, F. Mierau, J. Milbradt, A. Sikojev und U. Werner. Berlin 1992, ^{2}1994; P. Florenski, Briefe aus der Haft (1933–1937), in: *Stimme der Orthodoxie*, Heft 1/1993, S. 28–29 und Heft 2/1994, S. 30–32; P. Florenski, Christentum und Kultur. Die Isolation von Gott führt in die Sackgasse menschlicher Unkultur, in: *Stimme der Orthodoxie*, November 1990, S. 11–18; P. A. Florenskij, Das Salz der Erde. Bericht über das Leben des Starez Isidor, Priestermönch im Gethsemane-Skit. Aus dem Russischen übersetzt und herausgegeben v. A. Sikojev. München 1989; P. Florenski, Denken und Sprache. Aus dem Russischen von F. Mierau. Werke in zehn Lieferungen, hrsg. v. S. und F. Mierau. Dritte Lieferung. Berlin 1993; P. Florenskij, Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit [gekürzte Übersetzung], in: Östliches Christentum. Dokumente. II. Philosophie, hrsg. v. N. v. Bubnoff und H. Ehrenberg. München 1925, S. 28–194; P. Florenskij, Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland. [Übersetzung und] Einführung v. U. Werner. Stuttgart 1988; P. Florenskij, Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst. Aus dem Russischen übersetzt und herausgegeben v. A. Sikojev. München 1989; P. Florenskij, Lagerbriefe, in: Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft VI. München 1992, S. 124–127 und VII. München 1993, S. 195–223. P. Florenski, Leben und Denken, Band I, hrsg. v. F. und S. Mierau. Ostfildern 1995. Band II 1996; P. A. Florenski, Mnimosti v geometrii. Moskva 1922. Nachdruck nebst einer einführenden Studio von M. Hagemeister. München 1985 (Specimina Philologiae Slavicae, Supplementband 14); P. Florenski, Namen. Aus dem Russischen von F. Mierau. Werke in zehn Lieferungen, hrsg. v. S. und F. Mierau. Vierte Lieferung. Berlin 1993. – An Sekundärliteratur wären zu nennen: H. Goltz, Er setzte den Logos gegen das Chaos. Priester Pavel A. Florenskij (1882–1937), in: Ostkirchliche Studien, 39, 2/3 1990, S. 105–118; N. Kauchtschischwili/M. Hagemeister (Hrsg.), P. A. Florenskij i kul'tura ego vremeni / P. A Florenskij e la cultura della sua epoca. Marburg 1995; F. v. Lilienfeld, Priester Pavel Florenskij (1882–1937). Russisches Universalgenie, Märtyrer der orthodoxen Kirche, in: Ostkirchliche

Studien, 43, 1 1994, S. 3–22; H.-J. Ruppert, Vom Licht der Wahrheit. Zum 100. Geburtstag von P. A Florenskij, in: *Kerygma und Dogma* 28 (1982), S. 179–214; M. Silberer OSC, Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin. Das östliche Christentum. Neue Folge, Band 36. Würzburg 1984; A. Trubačev (Zagorsk), Priester Pavel Florenskij im Dienst der Kirche. Informationen zur Biographie, in: Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, hrsg. v. K. Chr. Felmy, G. Kretschmar, F. v. Lilienfeld, T. Rendtorff und Cl.-J. Roepke. Göttingen 1991, S. 319–343.

2 Ebd., S. 72f.
3 Ebd., S. 37 und 43.
4 Ebd., S. 75.
5 Ebd., S. 197 und 154.
6 Ebd., S. 210 und 223.
7 Ebd., S. 269f.
8 Ebd., S. 295f.
9 Ders., An den Wasserscheiden des Denkens, a. a. O., ²1994, S. 270.
10 Ders., Briefwechsel, a. a. O., S. 53f.
11 Ders., Das Salz der Erde, Nachwort, a. a. O., S. 105.
12 Ebd., S. 41.
13 Zit. nach Lilienfeld, a. a. O., S. 21f.
14 Bubnoff, a. a. O., S. 46 und 194.
15 Briefwechsel, a. a. O., S. 66f und, 74.
16 Ebd., S. 77.
17 Zitiert nach: Meinen Kindern, a. a. O., S. 345.
18 Ebd., S. 350.
19 An den Wasserscheiden, a. a. O., S. 284.
20 Denken und Sprache, a. a. O., S. 293.
21 Christentum und Kultur, a. a. O., S. 11f.
22 Ebd., S. 15.
23 Nach Ruppert, a. a. O., S. 185.
24 Zitiert nach: An den Wasserscheiden des Denkens, a. a. O., S. 298.
25 Der Pfahl VII, a. a. O., S. 199.
26 Ebd., S. 205f.

Harald Vocke · Würzburg

Tiepolo – »der größte katholische Maler«

Tiepolo steht in der Kunst am Ende einer Epoche, so eindeutig, tragisch und groß wie Mozart in der Musik. Das lichte Blau im Himmel der Deckengemälde, das manchmal einen Widerschein vom Meergrün der Lagune verrät, betörende Frauenschönheit und jene schier unbesiegbare Heiterkeit, die auf so vielen seiner Hauptwerke liegt, das alles sollte heute die Erinnerung an die Bilder der Spätzeit nicht mehr verdrängen. Im höheren Alter galt Tiepolo selbst in seiner Heimatstadt Venedig als ein wenig altmodisch, die Zeit hatte ihn schon fast überholt.

Oder war alles ganz anders? Hat er erst spät den Gipfel erreicht? Jedenfalls traf es sich glücklich, daß ihm der spanische Hof im letzten Lebensjahrzehnt noch einmal die Möglichkeit zur Entfaltung im Großen bot, freilich nicht ohne Mühsal und Demütigung. In Rom glänzte derweilen unter den zeitgenössischen Malern in hellstem Ruhm bereits der kraftlose Frühklassizist Raphael Mengs (1728–1779), von dem Winckelmann damals schrieb: »Tiepolo macht mehr in einem Tag als Mengs in einer Woche; aber jenes ist gesehen und vergessen, dieses bleibt ewig.« Nicht nur von Goethe wissen wir, daß er das ähnlich sah. Noch Jacob Burckhardt hat in seinem *Cicerone* den jämmerlichen Mengs überschwenglich gepriesen. Erst Carl Justi rückte Winckelmanns Entgleisung zurecht: Wer möchte wohl noch vor den Gemälden von Mengs verweilen? Aber niemand werde »mit Gleichgültigkeit die Fresken Tiepolos, des letzten Venezianers, im Palast Labia zu Venedig ansehen«.

Tiepolo hat es nicht mehr erlebt, daß die wichtigsten Bilder seiner letzten Schaffensperiode, sieben große Altargemälde für die Kirche San Pascual Baylón in Aranjuez, für die ihm Karl III. den Auftrag erteilt hatte, nur Wochen nach seinem Todestag, dem 27. März 1770, dem königlichen Auftraggeber plötzlich mißfielen und bald darauf aus der Kirche wieder entfernt werden mußten. Für den Hauptaltar erhielt den Auftrag dann Raphael Mengs. Die Altarbilder Tiepolos für Aranjuez wurden später zerstreut, manche sind nur noch stark beschädigt oder gar nur fragmentarisch erhalten. Tiepolo wurde in Madrid in der Pfarrei St. Martin begraben. Für die Grabstätte hat dann bald niemand mehr Interesse gezeigt. So ist sie heute ebenso unbekannt wie das Grab Mozarts in Wien.

Von den Sorgen des Alters konnte Tiepolo zum Glück noch nichts ahnen, als er, schon im Zenith seines Ruhms, 1750 bis 1753 in Würzburg in der Residenz des

Harald Vocke, *Jahrgang 1927, Studium der Altphilologie, Archäologie, Geschichte und Kunstgeschichte, später auch der arabischen Sprache. Diplomat, sodann Journalist. Heute unter anderem mit einer Neuübersetzung der Evangelien aus dem griechischen Urtext befaßt.*

Fürstbischofs die Fresken für den Kaisersaal und das Treppenhaus schuf. In mancher Hinsicht sind dies vielleicht die glücklichsten Jahre seines Lebens gewesen. Giandomenico, der ältere der beiden Söhne, die den Beruf des Vaters erwählten, war schon zum eigenständigen Künstler gereift, ja er erhielt bereits Aufträge von einer gewissen Bedeutung, stand aber zugleich als Gehilfe dem Vater zur Seite. Der Jüngste, Lorenzo, bei der Ankunft in Würzburg erst vierzehnjährig, hatte als Zeichner schon auf der Reise über die Alpen ein gutes Auge bewiesen. Auch er war dem Vater bei der Arbeit zur Hand. Die Ausstellung, mit der die Verwaltung der bayerischen Schlösser, Gärten und Seen Giambattista Tiepolo zum dreihundertsten Geburtstag in der Würzburger Residenz geehrt hat, zeigte die Fresken in dem schon räumlich gewaltigen Treppenhaus mit einer diskreten Beleuchtung, erläuternden Tafeln sowie einer Fülle von Zeichnungen und Entwürfen in Öl. Von Giandomenico Tiepolo hatte die Schloßverwaltung dessen in Würzburg entstandene Radierfolge, vierundzwanzig Variationen zur Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten, in makelloser Qualität eigens aus Japan erworben, einen Schatz von bleibendem Wert. Einige Altarbilder kamen hinzu, ferner Staffeleibilder Giambattistas zur frühen Geschichte von Rom, und schließlich, als krönender Abschluß, je zwei Gemälde mit den berühmten Szenen aus Tassos *Befreitem Jerusalem*: Rinaldo im Zaubergarten Armidas und der Abschied des Helden von der in Liebe brennenden Frau. Bei aller Schwermut, die auf der Beziehung dieses exemplarischen Liebespaars liegt, fügte sich der doppelte Schlußakkord doch mit seinem Wohlklang der Linienführung und Farben in das Motto der Ausstellung ein: »Der Himmel auf Erden«.

Mit Weitblick haben die Veranstalter damit für den bezeichnenden Zug der Würzburger Schaffensperiode das Stichwort gefunden. Die beiden Altarbilder des Venezianers für die Hofkapelle der Würzburger Residenz, eine Himmelfahrt Mariae und ein Engelsturz, sind ebenso bravourös wie geistreich gemalt, bilden aber schon dem Umfang nach nur einen geringen Bruchteil im Verhältnis zu den gewaltigen Flächen der Fresken. Und halten sich hier an den Seitenwänden des Kaisersaals die Macht des Kaisers und die Autorität des ersten Bischofs von Würzburg noch in einem komplizierten Balanceakt einigermaßen die Waage, so feiert der Augenschmaus im Treppenhaus ganz den Fürstbischof in seinem weltlichen Ruhm und entrollt mit einem Apollo im Himmelsgewölbe und Szenen aus vier Kontinenten einen Bilderteppich irdischen Glücks. Ursprünglich ein Thema der Gegenreformation, das dem Sieg des katholischen Glaubens über die vier Weltgegenden galt, hat Tiepolo die Aufgabe mit den üblichen Attributen der damals bekannten vier Kontinente in frohem Farbenreichtum gemeistert. Dem fernen Amerika galt dabei mit einer gewaltigen Indianerkönigin als thronender Reiterin auf dem gefürchteten Kaiman und einem Lagerfeuer der Wilden nur belustigter Spott. Europa als der Heimat der Kirche widmete der Künstler unter dem Medaillon des Fürstbischofs in den Wolken hingegen höflichste Aufmerksamkeit.

Die Harmonie, mit der sich die Fresken Tiepolos in den architektonischen Wohlklang des von Balthasar Neumann geschaffenen Treppenhauses einfügen, sind ein seltener Glücksfall in der Geschichte der Weltkunst. Aber sind damit die Würzburger Fresken auch tatsächlich das Hauptwerk, ja der einsame Gipfel im Schaffen des Venezianers? Nicht nur fränkische Lokalpatrioten könnte eine solche Deutung

verlocken. Auch in einer jüngst in den Vereinigten Staaten erschienenen Monographie stehen im Mittelpunkt die Treppenhaus-Fresken.[1] Doch die Veranstalter der Würzburger Ausstellung haben sich bewußt darauf beschränkt, nur einen wichtigen und in der Tat überaus glücklichen Abschnitt aus dem Leben Tiepolos möglichst vielseitig zu beleuchten. Einen Überblick über das gesamte Schaffen Tiepolos kann nur seine Heimatstadt bieten. Venedig hat sich der großen Aufgabe so glanzvoll gestellt, daß es dem Betrachter zunächst fast den Atem verschlägt.

Die Ca' Rezzonico, ein Barockpalast am Canal Grande, der als Museum Meisterwerke venezianischer Kunst des 18. Jahrhunderts beherbergt, nimmt gegenwärtig die Ausstellung auf (dort bis zum 6. Dezember, vom 24. Januar bis zum 27. April 1997 dann im Metropolitan Museum in New York). Für diesen Palast hatte Tiepolo einst auf der Höhe seiner Erfolge zwei Deckenfresken geschaffen. Doch gerade hier kann sich der Besucher heute auch davon überzeugen, daß Tiepolo nicht nur in der Fresko-Technik Großes geleistet hat, sondern ebenso in der Ölmalerei – mindestens ebenso. Venedig präsentiert Arbeiten des ersten Schaffensjahrzehnts, die gelegentlich noch spürbar ungelenk sind, Bilder aus den Zeiten glanzvollsten Ruhms und noch wichtige Beispiele des souveränen Spätstils aus den letzten Jahren vor dem Tod in Madrid.

Tiepollo ist nicht als Portrait-Maler bekannt. Daß er Ähnlichkeit der Gesichtszüge, wo es ihm darauf ankam, überzeugend darzustellen verstand, belegen schon die Deckenfresken in Würzburg. Unter dem Portrait-Medaillon des Fürstbischofs treten uns dort unverkennbar bekannte Gestalten der Würzburger Gesellschaft jener Tage entgegen. In der Ca' Rezzonico hängt jetzt ein Bildnis des Rhetors und Humanisten Antonio Riccobono. Es wirkt so sprechend und unmittelbar, als sei der Gelehrte dem Maler noch persönlich begegnet. Doch gehörte Riccobono noch zu den großen Gelehrten des 16. Jahrhunderts. Für den Auftrag, ein Portrait des längst Verstorbenen zu malen, mußte als wichtigste Vorlage ein alter Portraitstich herhalten. Zu dem Bildnis in ganzer Figur des Procurators Daniele IV. Dolfin (1656–1729), der in mehreren Seeschlachten Siege über die Türken für Venedig errang, hat ein zeitgenössisches Ölgemälde als Vorbild gedient. Ohne Preisgabe der Ähnlichkeit verlieh Tiepolo seinem Bildnis eine Feinheit und Noblesse, die das Werk des Vorgängers nicht ahnen ließ. Und eine Portraitstudie zeigt Lorenzo, den jüngsten Sohn des Malers, mit einem Buch in der Hand so spitzbübisch und vif, als habe man den Knaben gerade bei einer verbotenen Lektüre ertappt. Portraitskizzen zur Vorbereitung großer Gemälde sind in den Zeichenheften in Fülle erhalten. Doch sind aus den Jahren der Reife keine Bildnisse in Öl von lebenden Auftraggebern bekannt, ebensowenig Landschaften, Veduten mit berühmten Bauten Venedigs oder Cappriccios erträumter Ruinen aus römischer Zeit, wie sie die venzianischen Maler jenes Jahrhunderts für Liebhaber in ganz Europa ersannen.

Tiepolo schuf sich seine eigene Welt. Seine Fresken wie die Gemälde auf Leinwand galten Szenen aus der antiken Mythologie und Geschichte, aus den Epen Ariosts und Tassos mit ihren Liebespaaren und Helden, ferner in schier unerschöpflicher Bilderfülle der Verherrlichung des christlichen Glaubens – und dabei fast immer zugleich auch dem Ruhm der Auftraggeber, der Großen seiner Epoche. Mochten sie auch die Motive vorgeben, so blieb die Komposition im Wesentlichen doch Tiepolo überlassen. Und seine Größe liegt darin, daß er eine überwältigend

kraftvolle Phantasie in der Präsentation der Akteure mit einem triumphierenden Wohlklang der Farben verband.

Frühe Beispiele der Illustration antiker Sujets sind im ehemaligen Ballsaal der Ca' Rezzonico vier je fast vier Meter hohe Gemälde, Leihgaben aus der Eremitage in St. Petersburg: Mucius Scaevola vor dem Etruskerkönig Porsenna, Coriolan, dessen Mutter und zwei kleine Söhne den aus der Heimat verbannten Feldherrn um Gnade für Rom anflehen, Quintus Fabius Maximus vor dem Senat von Carthago und Cincinnatus mit seinem Ochsengespann, dem römische Abgesandte noch einmal das Amt des Diktators antragen. Die Bilder gehören zu einer Gruppe von insgesamt zehn Gemälden, die Tiepolo für den venezianischen Palast der Patrizierfamilie Dolfin gemalt hat.

Was haben die Helden der frühen Geschichte Roms für uns noch zu bedeuten? Auch wer in der Schule noch Latein lernen durfte, hat seinen Livius nicht immer im Kopf. So erfordert es heute schon einen bewußten Willensakt, sich daran zu erinnern, wie ungeheuer lebendig die Antike mit ihren großen Gestalten für das gebildete Europa ehemals war. Doch auf den Bildern Tiepolos treten sie uns mit der Sprache der Augen, mit lebhaften Gesten und dem Faltenwurf der Gewänder in voller Bewegung noch heute fast wie lebendig entgegen.

Die *Apotheose der Familie Barbaro*, ein Deckengemälde in Öl, das auf den Plakaten für die Ausstellung in der Ca' Rezzonico als Werbemotiv dient, ist für uns Heutige kaum leichter zu deuten als Szenen mit altrömischen Helden. Hoch in den Wolken thront als Herrscher mit Krone und Szepter eine Gestalt, die den Mut personifiziert, mit der Linken einen Löwen liebkosend, während dahinter halbnackt Fama, eine bildhübsche geflügelte Frauengestalt, den Ruhm des Hauses Barbaro mit der Posaune verkündet. Das erstaunliche Deckengemälde konnte nur von New York nach Venedig gebracht werden, weil es auf Leinwand gemalt, also kein Fresko ist. Die meisten Dekorationen für Deckengewölbe hat Tiepolo jedoch auf den noch feuchten Putz »affresco« gemalt. Früh hatte er sich bereits als ungewöhnlich begabt für die schwierige Technik erwiesen. Schon der erste Großauftrag für die erzbischöfliche Residenz und die Kathedrale in Udine läßt die spätere Ausdruckskraft ahnen.

Aus der Fülle der Werke Tiepolos für Kirchen Venedigs hebt der Katalog zur Austellung in der Ca' Rezzonico zwei Bilder für die unweit der Accademia gelegene Kirche der Rosenkranzmadonna (i Gesuati) hervor: Das Deckenfresko *Stiftung des Rosenkranzes*, das in seiner ausgewogenen Dynamik fast an die klassische Kunst der Renaissance erinnert, und das Altarbild *Maria erscheint den Heiligen Katharina von Siena, Rosa von Lima und Agnes von Montepulciano*. Während die Gottesmutter auf einer ockerfarbenen Wolkenbank thront, blickt darunter Katharina, schon mit Dornenkrone und Stigmata der leidvollen Nachfolge Christi geweiht, verzückt auf das göttliche Kind in den Armen der Rosa von Lima, während die Rechte ein mächtiges Kruzifix hält. Rosa von Lima schaut auf, als liege der Himmel schon offen vor ihr. Agnes von Montepulciano (1274–1317), von Katharina von Siena schon als Vorbild verehrt, blickt in Demut auf den Rosenkranz in ihren Händen herab. In der Kraft der Glaubensaussage wie in der Beherrschung der Technik ist das so liebliche Bild durchaus mit Tizians Madonna der Familie Pesaro vergleichbar. Es verdiente es, auch außerhalb Venedigs bekannter zu werden.

Ein besonderer Vorzug der Gedächtnisausstellung in Venedig ist es, daß hier die Bedeutung des Christlichen für das Gesamtwerk so unverkürzt herausgestellt wird. Bei der Präsentation für Kritiker vor der Eröffnung hat einer der Veranstalter Tiepolo gar den »größten katholischen Maler« genannt, wohl im Sinne des Größten seiner Epoche. Und an Beispielen für Katholisches von höchster Qualität herrscht in der Ca' Rezzonico in diesen Wochen kein Mangel. Gleich am Eingang begrüßt uns das Frühwerk *Erziehung der heiligen Jungfrau*. Es folgen zwei Rosenkranzmadonnen, *Maria erscheint dem heiligen Philipp Neri*, ja so viele Bilder von Heiligen, angesichts der Qualen des Martyriums wie in frohlockender Seeligkeit eines überzeitlichen Glücks.

Auch das in den Dimensionen eher kleine, inhaltlich hochbedeutende Bild aus der Hamburger Kunsthalle, das dem Leiden Christi in Gethsemane gilt, wird man nicht leicht wieder vergessen. Der Gottessohn ringt noch mit der Todesangst im nächtlichen Garten, von einem Engel gestützt. Doch schon treten aus dem Dunkel die Häscher im hellen Schein ihrer Fackeln hervor. Ist es nicht an der Zeit, Tiepolo als katholischen, ja schlechthin als christlichen Maler endlich wieder ganz neu zu entdecken?[2]

Wer war Tiepolo? Bei dem Versuch, hierauf eine Antwort zu geben, darf man die Druckgraphik nicht übergehen, vor allem nicht die Radierfolgen der *Vari Capricci* und der erst nach dem Tode Tiepolos veröffentlichten *Scherzi di Fantasia*. Bei den *Capricci* begegnen uns Gruppen von Menschen, die bei einem meist seltsamen, oft nicht zu enträtselnden Geschehen in spannungsgeladener Beziehung zueinander dargestellt sind. Tiere fehlen nicht ganz: eine Ziege, ein Pferd, eine um einen Stab sich windende Schlange, auf zwei von den zehn Blättern ein Hund. Einmal lehnt ein Kind an der Brust seiner jungen Mutter – nein, das ist kein menschliches Wesen, sondern ein noch ganz junger Satyr, wie der unbekümmert dem Betrachter entgegengestreckte Bocksfuß verrät.

Auf den dreiundzwanzig *Scherzi di Fantasia* sind nicht nur die Schlangen zahlreicher, auch hübsche weibliche Satyrn, und auf jedem zweiten Blatt hocken Eulen, Todessymbole im Sinne der Bilderschrift jener Epoche. Achtlos auf den Boden geworfene Musikinstrumente und Noten, ein Menschenhaupt, das auf einem Scheiterhaufen schwelend verbrennt, ein andermal ein Totenschädel, das Stundenglas und Schädelknochen vom Rind – alles deutet auf das unaufhaltsame Strömen und Verrinnen der Zeit.

Auf den radierten *Scherzi* begegnen uns auch immer wieder Magier, alte Männer mit Zaubergewalt. Zauberer gehörten schon in den Epen Ariosts und Tassos zu den Akteuren der Handlung, sie sind uns daher auch von Tiepolos Fresken vertraut. Hier aber geht die Unheimlichkeit weit über das legendäre Geschehen der Heldenepen hinaus. Und schließlich tritt uns in den *Scherzi di Fantasia* eine Gestalt aus der Welt der *Commedia dell'arte* entgegen, den Italienern als Pulcinella oder Policinella bekannt. In England – und dann auch bei uns – ist daraus Punchinello geworden, auf englisch abgekürzt Punch, jener Clown mit dem dicken Bauch, dem langen Vogelschnabel als Nase und der Mütze, die wie ein grotesk überdehnter Blumentopf wirkt. Giandomenico Tiepolo hat nach dem Tod des Vaters zeitweise ebenso genial wie verzweifelt unablässig Punchinellos gezeichnet und an die Wände seiner Villa auf dem venezianischen Festland gemalt.

Aber das ist schon ein anderes Kapitel, auf den ja stets von vornehmen Auftraggebern bestellten Gemälden Giambattista Tiepolos begegnen wir dem vulgären Spaßmacher nie. *Der Tod gibt Audienz* war ein Hauptblatt der *Capricci* gewesen. Nun, auf einem der *Scherzi di Fantasia*, dieser oft durchaus nicht scherzhaften Blätter, sitzt Punchinello am Wegrand und spricht mit zwei düsteren Magiern. In indifferenter Gleichgültigkeit steht hinter den Beiden ein Jüngling von strahlender Schönheit mit einem lässig über die linke Schulter geworfenen Mantel. Brust und Unterleib bleiben nackt. Ein Säbel am Boden und die Eule daneben deuten auf Tod und Vergänglichkeit hin.

Aus der Gleichgültigkeit jäh herausgerissen ist der Jüngling mit dem Umhang über der Schulter auf einem andren Blatt: Mit einer Geste des Schreckens deutet er staunend auf einen Grabstein mit dem Profil Punchinellos, der schräg aus dem Boden aufragt. Ganz vorne sitzt eine junge Frau und starrt aus nächster Nähe das groteske Grabrelief an. Im Hintergrund stehen drei Magier, neben ihnen erkennt man ein Stundenglas und einen menschlichen Knochen, vorn Eule und Schlange.

Auch die Phantasien der *Scherzi* sind große Kunst, genial in ihrer lichten Transparenz, doch eine »Ästhetik des Schreckens«[3], deren Unheimlichkeit der naive Betrachter zunächst kaum durchschaut. Bedeutsam sind diese kühnen Schöpfungen einer überreichen Phantasie schon deshalb, weil sich hier der Künstler selbst offenbart, ohne Rücksicht auf reiche Auftraggeber oder die jeweils Mächtigen in Kirche und Staat.

Aber hier scheiden sich nun auch unerbittlich die Geister. Auch im zweiten Teil des Katalogs zur Gedächtnis-Austellung in Würzburg, der wissenschaftliche Beiträge zu Werken der Würzburger Jahre enthält, werden die *Capricci* und *Scherzi* nur abfällig ganz am Rande erwähnt.[4] Michael Levey, wohl einer der tiefgründigsten Kenner Tiepolos, auch wenn er für das Katholische in dessen Kunst nur wenig Verständnis aufbringt, stellt die radierten *Scherzi* hingegen noch über die größten Gemälde des Venezianers: In gewissem Sinne könne man sagen, die *Scherzi di Fantasia* seien »die vollendetesten Schöpfungen der Kunst Tiepolos«, in ihrer Nachdenklichkeit wie in ihrer Wunderlichkeit und ihrem Humor seien sie »wundervoll reif«.[5]

Die neuere Forschung[6] weist bei dem Versuch, die *Scherzi* Tiepolos zu enträtseln, stets auf den Genuesen Benedetto Castiglione (1609–1665) hin, mit dessen Radierungen das Helldunkel Rembrandts in die italienische Druckgraphik Eingang fand. Tiepolo hat von Castiglione fast die gesamte Hieroglyphenschrift der Todessymbolik entlehnt, wie Eulen, achtlos hingeworfene Musikinstrumente, Rinderschädel, Fragmente antiker Altäre. Er ist in den *Capricci* und *Scherzi* darüber hinaus gelegentlich selbst bei Details in der Linienführung dem Genuesen gefolgt, wie sein Sohn Domenico in der Radierfolge der *Flucht nach Ägypten*. Doch auch Castiglione ist bisher nur unzulänglich gedeutet. Hier mag der Hinweis genügen, daß wir bei den *Scherzi di Fantasia* die Nachtseiten der Kunst Tiepolos berühren, kaum Spätwerke des höheren Alters, sondern Versuchungen der Seele im satten Sonnenlicht des Erfolgs.

Nicht äußere Umstände sind es, die das Genie zu den Höhen letzter Vollendung erheben, doch nicht selten öffnen sie zum Gipfel den Weg. In Madrid hat Tiepolo im königlichen Palast zunächst ein Fresko für die Decke des Thronsaals geschaf-

fen, worauf er den Auftrag für zwei weitere Deckenfresken erhielt. Aber der Thronsaal Karls III. läßt sich mit dem Treppenhaus der Würzburger Residenz nicht vergleichen. Dem länglichen Saal fehlt die harmonische Ruhe, die das von Balthasar Neumann geschaffene Treppenhaus in Würzburg durchströmt. Auch die Lichtverhältnisse sind in dem Thronsaal für ein Deckenfresko nicht günstig, und der Lüster, dessen Halteseil mitten aus dem Himmelsgewölbe herabhängt, macht die Sache nicht besser.

Die Verherrlichung Spaniens feiert das Deckengemälde. Das späteste und kleinste der drei Deckenfresken Tiepolos im königlichen Palast, *Die Verherrlichung des Äneas* über dem Raum der Leibwachen, verdient wegen des hierfür erhaltenen *modello*, der von Tiepolo gefertigten Skizze in Öl (heute im Museum of Fine Arts in Boston) besondere Aufmerksamkeit. Michael Levey weist hierzu auf die eigentümliche Malweise des spätesten Malstils von Tiepolo hin. Das Pigment sei stellenweise wie in Zackenform aufgetragen, durchbrochen verziert, »von einem fieberhaften Impuls wie im Zorn diktiert, wobei die Hand wie unter Zwang den Befehlen des Geistes gehorcht«.

Tiepolo war nicht glücklich in Madrid. Schon vor dem Aufbruch von Venedig hatte Raffael Mengs ihn einem Freund gegenüber in einem Brief zum »Rivalen« erklärt. Daß Mengs nun jahrelang in Madrid am gleichen Hof, ja im gleichen Palast tätig war, muß für den Venezianer belastend gewesen sein. Als Hofmaler fest besoldet im königlichen Dienst, durfte Tiepolo in jenen Jahren größere Aufträge wohl nur vom König annehmen. An solchen Aufträgen fehlte es nicht, und im Wettstreit mit Mengs hat er schließlich noch zweimal gesiegt, zunächst mit dem Auftrag für die Altargemälde von Sankt Pascual Baylón in Aranjuez, und dann, ganz kurz vor seinem Tod, für Fresken der Hofkirche in La Granja von St. Ildefonso, der von Philipp V. geschaffenen Sommerresidenz im Norden von Madrid.

Es wäre gewiß falsch, die Beschränkung Tiepolos in den letzten Lebensjahren auf fast ausschließlich christliche Themen als Symptom depressiver Stimmungen des Alters zu deuten. Doch behandelten nach der Vollendung der Deckenfresken für den Palast in Madrid mit nur einer einzigen Ausnahme alle bekannten Gemälde des Spätstils Dinge des christlichen Glaubens. Und auch jene Ausnahme ist charakteristisch genug: Die Zeit, personifiziert als Greis mit Raubvogelflügeln, hält Venus ein neugeborenes Kind mit einer fast drohenden Geste entgegen, der später unentrinnbaren Beute schon von der Geburt an gewiß.

Zwei der sieben Altargemälde, die Tiepolo für die Kirche des heiligen Pascual Baylón in Aranjuez schuf, befinden sich jetzt in Venedig mit ihren *modelli*: eine Immaculata und ein heiliger Franziskus, der die Stigmata empfängt. Bei der Immaculata ist das Vorbild Murillos unübersehbar. Doch steht das Altarbild Tiepolos weit über den Madonnen des liebenswürdigen Spaniers, in der Hoheit der Mariengestalt wie der Dynamik der gesamten Komposition mit der Taube des Heiligen Geistes, jubilierenden Engeln und machtvoll geballten Wolken. Beim heiligen Franz von Assisi läßt sich nur noch an dem unversehrt erhaltenen *modello* ablesen, wie viel unsachgemäße Restaurierungsversuche dem Altarbild geschadet haben. So ist auf der linken Bildhälfte eine weite Landschaft im Hintergrund fast völlig verloren gegangen. Die Skizze in Öl zeigt Franziskus von dem heiligen Geschehen ermattet, während ihm der Schutzengel als treuer Gefährte fürsorglich beisteht. Auf

dem Altarbild hat der Heilige dann seinen Blick zu dem im Himmelsgewölbe kreisenden Seraphen gewandt. Der Schutzengel neben dem Heiligen hat nun eine majestätische Würde und Züge klassischer Schönheit gewonnen, die ihn über fast alles Vergleichbare in der Malerei Venedigs erheben.

Über Verwüstung und Zerstreuung, das Schicksal der Altarbilder von San Pascual Baylón, tröstet den Betrachter in der Ca' Rezzonico eine hochbedeutende Folge von *Capricci* in Öl zur Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten. Bei der *Ruhe auf der Flucht* hat sich die Spannung des Aufbruchs in beschauliche Betrachtung verwandelt. Die vom Barock geleistete Arbeit, der Gottesmutter den Ausdruck hoheitsvoller Zartheit zu verleihen, hat Tiepolo wie zum Abschied in der Gestalt der Maria hier noch einmal zusammengefaßt. Dann auf dem nächsten Bild Maria und Josef mit dem Jesuskind einsam am Rande einer Gebirgslandschaft am Fluß, darauf bei der Überfahrt in einer Barke mit dem Engel als Fährmann, und schließlich (nur in der Ausstellung in New York zu sehen) die Heilige Familie mit dem Esel am anderen Ufer, vom Engel in der Haltung tiefster Demut verehrt – es muß ein großer Trost für den vom Alter geplagten Meister gewesen sein, daß ihm nun in einem ganz neuen, zugleich verinnerlichten und vereinfachten Stil noch einmal solche Schönheit gelang.

Auf der ebenfalls in Madrid in der Spätzeit geschaffenen *Kreuzabnahme* ruht vor der von Engeln umringten Mutter der Leib ihres göttlichen Sohns entsetzlich kalt und tot auf dem Boden. Die Komposition enthält Anklänge an Rembrandt. Doch kaum ein anderes Bild der Beweinung hatte zuvor den toten Christus so ausdrucksvoll zu Maria und dem Evangelisten Johannes wie den von staunender Ehrfurcht erfüllten Engeln in Beziehung gesetzt. Die Linienführung verläuft hier wieder ganz im nervösen Staccato, während die Farbgebung sanft und nachdenklich ist. Schließlich eine *Grablegung*, fast brutal im Realismus des Spätstils. Das Haupt Christi ist bei dem Versuch, den Leichnam in den Sarg einzusenken, hinter dem Leib nach hinten gesackt, so bleibt es bis auf die Kinnpartie und Gurgel den Blikken entzogen. Engel schweben auch auf diesem Bild. Doch nur noch ganz unten links auf der Leinwand hat der Pinsel Maria erfaßt. Sie wendet sich von diesem Anblick des Grauens schmerzverzerrt ab.

Kreuzabnahme, *Grablegung* sowie das erste und schönste Bild aus der Folge der Flucht nach Ägypten haben Privatsammlungen, die unbenannt blieben, für die Ausstellung in der Ca' Rezzonico zur Verfügung gestellt. Zwei weitere Spätwerke, Abraham und die Engel und eine Verkündigung an Maria, gehören zur Sammlung der Fürstin von Villahermosa, sie werden also später wohl auch nicht mehr so wie jetzt zugänglich sein. Stendhal schreibt von den Loggien im Vatikan mit den Raffael-Fresken, man müsse sein Hemd verkaufen, um sie zu sehen, und wer sie schon gesehen hat, »um sie wiederzusehen«. Getragene Hemden lassen sich nicht leicht verkaufen. Doch auch wer sich mit dem Werk Tiepolos schon lange befaßt hat, wird sich an die Ausstellung am Canal Grande Venedigs nur mit Staunen erinnern. Es ist, als habe eine unsichtbare Hand da plötzlich einen Vorhang niedergerissen, der nun das Gesamtwerk Tiepolos in zuvor ungeahnter Schönheit enthüllt, bis zu seiner reifsten und spätesten Pracht.

Anmerkungen

1 Vgl. S. Alpers/M. Baxandall, Tiepolo and the pictorial intelligence. New Haven/London 1994.

2 W.L. Barcham, The Religious Paintings of Giambattista Tiepolo: Piety and Tradition in Eighteenth-Century Venice. Oxford 1989, ist als Materialsammlung hilfreich, freilich unvollständig, die Abbildungen sind nicht gut. Benötigt wird weniger eine auf das Historische gerichtete kunstgeschichtliche Wertung als ein Versuch, die Kraft des religiösen Empfindens, die aus so vielen Fresken und Altarbildern Tiepolos zu uns spricht, für unsere Zeit neu zu erschließen.

3 Karl Bohrer geht in seiner Monographie »Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk«. München 1978, nicht auf Tiepolo ein.

4 Katalog »Der Himmel auf Erden«. Tiepolo in Würzburg, II. Aufsätze. München 1996, S. 113.

5 M. Levey, Giambattista Tiepolo, His Life and Art. 2. berichtigte Auflage 1994. New Haven/London, S. 216–217.

6 Lesenswert Diana Russel in dem Katalog »Rare Etchings by Giovanni Battista Tiepolo and Giovanni Domenico Tiepolo«, National Gallery of Art. Washington/New York/London 1972, sowie vor allem zur Datierung D. Succi »Giambattista Tiepolo, il segno e l'enigma«, Ausstellungskatalog. Castello di Gorizia 1985, der auch ausführlich auf die Beteiligung Tiepolos an Radierungen seines Landsmanns Giuliano Giampicoli nach Vorlagen von Marco Ricci eingeht.

Bischof Karl Lehmann · Mainz

Editorial

Die Diskussion um die Dienste und Ämter hält die Theologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Atem. Gewiß gab es manchen Klärungsbedarf durch die Neubestimmung und Vertiefung des Bischofsamtes und die vertieften Aussagen zum priesterlichen Dienst. Das wiedererneuerte Amt des Ständigen Diakons erforderte neue Besinnung. Viele Themen verlangten nach Intensivierung und Fortführung: das Verhältnis von gemeinsamem Priestertum und Amt, Amt und Charismen, Kollegialität des bischöflichen Amtes, Weihe und Jurisdiktion usw. Hinzu kam der ökumenische Dialog, der von Anfang an die Fragen des kirchlichen Amtes einschloß und heute noch längst nicht erledigt ist. Viele Probleme entstanden aus den neu geschaffenen pastoralen Laienämtern, ganz besonders den Gemeindereferentinnen und den Pastoralreferenten. Mehr und mehr kam man auch auf die Fragen nach einem Ständigen Diakonat der Frau und nach den Gründen für den Ausschluß der Frau vom Priesteramt. Die Neubesinnung auf den priesterlichen Dienst führte nicht nur zu allgemeinen theologischen Problemen, sondern erzeugte im Zusammenhang des Priestermangels und der Nöte der pastoralen Planung, der Zuordnung der Gemeindeleitung und des Einsatzes der neuen Dienste zu sehr praktischen Gestaltungsfragen, die auch im neuen kirchlichen Gesetzbuch ihren Niederschlag fanden (vgl. bes. can. 517,2 CIC). Die Frage nach dem Zölibat des Weltpriesters und nach neuen Zugangsbedingungen zum priesterlichen Dienst waren zusätzlich in fast allen Problemerörterungen gegenwärtig.

Obgleich es durchaus gewisse grundsätzliche Konvergenzen gibt, die nach den Konzilstexten auch in Dokumenten der Weltbischofssynoden (1971, 1990) und in wichtigen Aussagen einzelner Bischofskonferenzen Ausdruck fanden, ist nicht zu übersehen, daß es auch viele auseinanderstrebende Tendenzen gibt.

Karl Lehmann, *1936 in Sigmaringen geboren, lehrte bis zu seiner Berufung zum Bischof von Mainz 1983 als Ordinarius Dogmatik und Ökumenische Theologie in Mainz und Freiburg; 1987 wurde er zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz berufen. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

Das vorliegende Heft ist durch beide Linien, der Konvergenzen und der Divergenzen, geprägt. Aus nicht wenigen Beiträgen geht hervor, wie dringlich eine Klärung des »Wesensunterschiedes« zwischen dem gemeinsamen und dem besonderen Priestertum geworden ist. Es wird deutlich, daß man das geistliche Amt auf die Dauer mißversteht, wenn man es weitgehend bloß von den Funktionen her versteht. In der ganzen Diskussion wird auch schmerzlich bewußt, wie sehr die Theologie des Amtes in den letzten Jahrzehnten in vielen Bereichen »Fortschritte« gemacht hat, gerade darum aber auch schwere Defizite erst richtig bewußt werden. Dies zeigt sich vor allem an einem mangelnden Verständnis für die sakramentale Gestalt des dreifachen Amtes Bischof–Priester–Diakon. Das Verhältnis der sakramentalen und der rechtlichen Dimension im Amtsverständnis bedarf einer grundlegenden Vertiefung, die das Zweite Vatikanische Konzil nur andeuten konnte. Die Beiträge des vorliegenden Heftes versuchen an vielen Stellen in Neuland vorzustoßen und bisher wenig erörterte Perspektiven anzubieten: Begründung des Zölibates, Gemeindeleitung, kooperative Pastoral, pneumatologische Begründung des Diakonates der Frau, Charismen und Amt.

Dieses Heft ist ein guter Spiegel der gegenwärtigen Diskussionen, der hilfreiche Orientierungen bietet und selbst freilich auch die Lücken markiert, die es in diesem Bereich trotz so vieler Bemühungen immer noch gibt.

Adrian Schenker OP · Fribourg

»Ein Königreich von Priestern« (Ex 19,6)

Welche Priester sind gemeint?

1. »Die Priester an die Macht?«

So lautete der provozierende Titel einer der letzten bedeutenden Untersuchungen[1] zu der berühmten Aussage Ex 19,6: »Ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören«, die im Neuen Testament in 1 Petr 2,9 aufgenommen wird und von der Theologie im Lauf der Geschichte immer wieder ausgelegt wird. Die Provokation richtete sich gegen eine Interpretation, die in den letzten dreißig Jahren unter dem Einfluß von William Moran[2] und Georg Fohrer[3] vertreten wurde. Danach sei die Aussage nicht als ein synonymer Parallelismus zweier Glieder zu verstehen, die beide das Volk als priesterlich und heilig bezeichnen. Es handele sich vielmehr um zwei verschiedene und komplementäre Bestandteile des Volkes, einerseits die Priesterschaft, die wie ein König regiere, und andererseits das von dieser priesterlichen Aristokratie regierte Volk.

Henri Cazelles hat in einer sorgfältigen semantischen Analyse aufgezeigt, daß der biblische hebräische Text diese Interpretation erfordert.[4] Denn der Begriff »Königreich« (*mamleket*) bezeichnet sowohl den Herrschaftsbereich als auch das Land und seine Bewohner, die von einem König regiert werden; er verweist aber niemals auf die Nation oder das Volk an sich. Demzufolge ist es nicht möglich, »Königreich von Priestern« als ein königliches und priesterliches Volk zu verstehen, weil eben »Königreich« (*mamleket*) niemals ein Kollektiv von Personen meint, sondern einen politischen Komplex, der aus einem Gebiet und seiner Bevölkerung zusammengesetzt ist. Der Genitiv »von Priestern« soll folglich keine Identität von Königreich und Priestern assoziieren, sondern eine Bezie-

Adrian Schenker OP, *1939 in Zürich geboren, studierte Theologie und Philosophie in La Sarte, Huy, Fribourg und Jerusalem. Seit 1973 lehrt er in Fribourg, 1991 wurde er daselbst zum Ordinarius für Alttestamentliche Exegese berufen. Die Übersetzung des Beitrags aus dem Französischen besorgte Michael Figura.*

hung der Zusammengehörigkeit ausdrücken: das Reich gehört den Priestern, wie in ähnlichen Wendungen: »Reich Davids«, »Reich der Völker« die Reiche, die König David oder den Völkern, die über sie herrschen, gehören.

2. *Das Priestertum dem Volk gegenüber!*

Eine überraschende Schlußfolgerung! Die göttliche Verheißung verkündet nicht die priesterliche Würde des ganzen Volkes, sondern seine Heiligkeit, und richtet die »Theokratie« ein, d.h. eine Regierung des Volkes, die den Priestern reserviert ist. Eine derartige Regierungsform bestand tatsächlich nach dem Exil. Diese historische Tatsache ist einer der Gründe, diesen Spruch nachexilisch zu datieren (589–538 v.Chr.).

Entscheidender aber für uns und für die theologische Interpretation dieser Textstelle ist die Beziehung zwischen der Heiligkeit des Volkes auf der einen Seite und der hierokratischen Regierung auf der anderen. Das Volk ist in der Tat heilig, *weil* es von den Priestern regiert wird. Cazelles hatte bereits auf einen von zwei Gründen hingewiesen, die diese Beziehung erklären[5]: die Priester haben die Sendung, Israel zu heiligen und zu reinigen. Das ist die eigentliche Aufgabe des israelitischen Priestertums durch die Liturgie der Opfer und Reinigungen. Das Buch Levitikus bezeugt dies. Nach der Weihe der Priester (Lev 8–9) und den Vorschriften, die sie betreffen (Lev 10), folgen die Reinheitsgesetze, die ihren Höhepunkt im Versöhnungstag (Lev 16) finden, an dem die Vergebung der Sünden und die völlige Reinigung der Israeliten und des Heiligtums stattfinden.

Eine zweite Dimension des ursächlichen Bandes zwischen der Heiligkeit des Volkes und der Regierung der Priester ergibt sich aus der Unterweisung, die besonders den Priestern zukommt. Die feierliche Eröffnung des Berichts über den Bundesschluß zwischen dem Herrn und seinem Volk in Ex 19,3–8 rückt diese Aufgabe in die Mitte, denn der Herr sagt dort: »Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören« (Ex 19,5–6). Wenn Israel das Wort des Herrn gehorsam hört, wird es einen besonderen Platz unter den Völkern der Welt einnehmen. Das Wort Gottes ist aber den Priestern anvertraut, die es lehren (vgl. Mal 2,1–9, bes. V. 7; Dtn 17,8–13; 27,9; Esra 7,11–26; Neh 8).

Die hieratische Regierung der Priesterschaft sichert so die Heiligung des Volkes. Diese geschieht durch die Weihe, Reinigung und Unterweisung des

Volkes durch die Priester. Die Heiligkeit ist die höchste und notwendigste Eigenschaft des Volkes, denn sie befähigt das Volk zur Gemeinschaft mit Gott und hält es in dieser Gemeinschaft. Es ist ganz selbstverständlich, daß jene, die so etwas verschaffen und verbürgen, die höchste soziale Vorrangstellung genießen, d.h. die königliche Würde.[6] Königliche Aufgabe ist nicht nur die Ausübung politischer oder militärischer Macht. Sie sichert alle Bedingungen des Wohlergehens und des Friedens für ein Volk. Unter diesen Bedingungen steht für Israel an erster Stelle die Weihe des Volkes an den Herrn. Die Mittel, über die die Priester zur Erfüllung der ihnen eigens aufgetragenen Sendung verfügen, sind die Riten der Reinigung, der Weihe und der Entsühnung sowie die treue Bewahrung des Wortes Gottes in der *Torah*.

3. Das Volk als Königreich, Priestertum und heiliges Volk in der Septuaginta

Im 3. Jahrhundert v. Chr. wurde in Alexandrien der Pentateuch ins Griechische übersetzt. Diese Übersetzung, die Septuaginta, spiegelt die damalige jüdische Interpretation des biblischen Textes in Ägypten wider. Die Septuaginta übersetzt Ex 19,6 so: »Ihr aber werdet mir sein *basileion hierateuma* und *ethnos hagion.*«[7] Diese Stelle findet sich fast identisch in Ex 23,22 (griech.). Die Wiederholung der Passage an zwei wichtigen Punkten der griechischen Bibel der Septuaginta unterstreicht die Bedeutung. Sie wird zu einem Schlüssel, um die Bedeutung des Bundes zwischen dem Herrn und seinem Volk zu verstehen. Wir übernehmen hier die griechischen Begriffe, denn sie werfen ein Interpretationsproblem auf, das die Auslegung des Zitats aus Ex 19,6 im Neuen Testament beeinflussen wird, wo mehrfach auf diese Stelle zurückgegriffen wird (1 Petr 2,9; Offb 1,6; 5,10; 20,6).

Basileion kann adjektivisch oder substantivisch verstanden werden. Adjektivischer Gebrauch bedeutet: ein königliches Priestertum im Sinn von »eine königliche Priesterschaft«[8], ein Kollegium, das aus Priestern von königlichem Rang zusammengesetzt ist. Bei der substantivischen Interpretation handelt es sich um drei Substantive, deren letztem »Volk« (*ethnos*) ein Adjektiv folgt: »heilig« (*hagion*). Die Substantive bilden eine unverbundene Kette: ein Reich/Königreich (*basileion*), eine Priesterschaft/ein Klerus (*hierateuma*), ein heiliges Volk. Mehrere Gründe sprechen dafür, daß die Übersetzer der Septuaginta der Stelle diesen Sinn geben wollten.[9] Der Begriff *basileion* kommt in der Septuaginta fast ausschließlich als Substantiv vor. Der adjektivische Gebrauch bildet die Ausnahme. 2 Makk 2,17, Philon von Alexandrien und Offb 1,6 sind Anspie-

lungen auf die griechische Übersetzung von Ex 19,6. In 2 Makk und Offb läßt diese Anspielung klar die Interpretation im Sinn von »Königsherrschaft« erkennen. Während der Begriff bei Philon im Traktat *De Sobrietate* (66)[10] den »königlichen Palast« bezeichnet, hat er hingegen im Traktat *De Abrahamo* (56)[11] die Bedeutung eines Kollektivs, eines Volkes, eines Königtums.

Wie es auch immer um die grammatikalische Analyse des Wortes *basileion* bei den Übersetzern der Septuaginta stehen mag, fest steht auf jeden Fall, daß für sie Israel als Volk die Verheißung des Herrn, daß es mit einer königlichen und priesterlichen Würde bekleidet wird, empfängt. Dazu mußten sie die syntaktische Struktur der hebräischen Aussage verändern. In der griechischen Fassung der Bibel ist das Volk also priesterlich, wie es königlich und heilig ist. Es ist durchaus vorstellbar, daß die Übersetzer der Septuaginta Ex 19,6 im Licht der Prophetie von Jes 61,6 gelesen und interpretiert haben. Denn diese prophetische Verheißung ist, von Ex 19,6 (griech.) einmal abgesehen, die einzige biblische Stelle, wo alle Israeliten als »Priester des Herrn und Diener unseres Gottes« bezeichnet werden.

4. Das »gemeinsame Priestertum« Israels

Was bedeutet dieses Priestertum, das Jes 61,6 und Ex 19,6 griech. (wahrscheinlich in der Folge und unter dem Einfluß der Verheißung von Jes) Israel zuerkennen? Das Volk ist priesterlich, königlich und heilig. Nach der Bibel kommt königliche Eigenschaft jenen zu, die der Herr zu Königen erwählt hat. König sein bedeutet, vom Herrn erwählt sein, um das Volk zu regieren und oftmals zu retten. An Saul, David, Salomo zeigt sich die Erwählung oder die Verwerfung eines Königs durch Gott. Bei ihrer Regierung nehmen die Könige teil am Reich Gottes. Sie üben ihre Macht in seinem Namen aus, in Rechenschaft vor ihm und in Abhängigkeit von ihm. Sie sind seine Stellvertreter. Das ist ihr Vorrecht. Sie sind auserwählt, um eng mit Gott verbunden zu sein in seiner Regierung der Welt. Was die Heiligkeit betrifft, so bedeutet sie eine Weihe, die eine besondere Zugehörigkeit zum Herrn herstellt.

Wenn die königliche Eigenschaft und die Heiligkeit miteinander verbunden sind, da beide auf einer göttlichen Erwählung, einer engen Verbindung mit dem Herrn und einer großen Nähe zu ihm beruhen, dann muß die priesterliche Würde ebenfalls auf einer besonderen Beziehung zwischen den Priestern und ihrem Gott gründen. Gerade davon spricht Jes 61,6. Denn hier verkündet der Herr: »Ihr alle aber werdet ›Priester des Herrn‹ genannt, man sagt zu euch ›Diener unseres Gottes‹.«[12] Die passi-

ven Verbalaussagen: »ihr werdet genannt werden, man wird zu euch sagen« legen es nahe, daß es sich hier um Nicht-Juden handelt, die Völker der Erde, die diese Worte sprechen. Sie werden euch so nennen und dies von euch sagen. Sie werden auch von »*unserem* Gott« sprechen! Diese Stelle schließt in der Tat einen genauen historischen Zeitpunkt ein, an dem die Völker so von Israel werden sprechen können. Das wird erst dann der Fall sein, wenn sie in Israels Gott ihren eigenen Gott, den Gott aller Menschen erkannt haben werden. Das wird in der eschatologischen Zeit der Menschheitsgeschichte geschehen.

Was aber wollen sie damit sagen, wenn sie dann die Israeliten als »Priester des Herrn und Diener unseres Gottes« bezeichnen? Da sie keine priesterliche Funktion erwähnen, die Israel den Völkern gegenüber ausüben würde[13], dienen die Titel »Priester« und »Diener« dazu, Israel von den anderen Völkern zu unterscheiden, denen nicht diesen Rang von Priestern und Dienern zukommt. Israel ist dazu berufen, dem Herrn näher zu stehen als sie! Zwischen dem Herrn und Israel ist die Gemeinschaft enger als mit den übrigen Völkern der Menschheit. Der Herr ist natürlich auch ihr Gott (»Diener *unseres* Gottes«, so sagen sie!), aber nur die Israeliten sind seine Priester und Diener, die dazu ermächtigt sind, sich ihm zu nahen, denn sie sind die einzigen, die ihn während der ganzen geschichtlichen Zeit, vor der Eschatologie, erkannt und angebetet haben.

Das in Jes 61,6 und in der griechischen Fassung von Ex 19,6 ausgesagte Priestertum Israels bedeutet, daß dieses Volk dem Herrn besonders nahe ist und einen längeren und unmittelbareren Zugang zu ihm hat als die anderen Völker. Darin kommt die Erwählung dieses Volkes zum Ausdruck.

5. Zusammenfassung: Ein Priestertum für das Volk und ein Priestertum des Volkes

1. Nach dem hebräischen Text von Ex 19,6 verspricht der Herr dem Volk Israel, daß es heilig sein werde, weil es Priester haben wird, deren königliche Aufgabe darin besteht, es zu heiligen durch die Unterweisung im göttlichen Gesetz und durch die Feier der Liturgie der Weihe, Reinigung und Vergebung der Sünden. Die Heiligkeit des Volkes ist auf dieser Tat der Priester begründet. Sie hängt von ihr ab. Die Einrichtung des Priestertums in Israel ist ein Zeichen der Erwählung dieses Volkes und seiner Berufung zur Heiligkeit. Denn es gibt keine Weihe ohne Priester!
2. Jes 61,6 kündigt der Herr an, was die Völker in der eschatologischen Zeit über Israel sagen werden, und verheißt so den Israeliten, daß sie

Priester des Herrn und Diener Gottes sein werden. Für die übrigen Völker, die die Menschheit bilden, haben sie keine priesterlichen Funktionen auszuüben. Sie besitzen jene Unmittelbarkeit im Zugang zu Gott, die das Vorrecht der Priester im Unterschied zu den Laien ist. Israel hat sie im Lauf der Geschichte empfangen, noch vor dem eschatologischen Ereignis des Gottesreiches. Dieser Spruch (Jes 61,6) wird verständlich auf dem Hintergrund der antiken Welt, die überall zwischen dem gewöhnlichen Volk und den Priestern unterscheidet, die in unmittelbaren Kontakt mit dem göttlichen Bereich leben. Die priesterliche Würde aller Israeliten in Jes 61,6 entspricht der *Erwählung* dieses Volkes, den Herrn schon jetzt und vor allen anderen Völkern zu erkennen und in seiner Nähe leben zu dürfen.

Die priesterliche Würde, die bei Jesaja allen Israeliten zukommt, ist *dieselbe* Eigenschaft, die Ex 19,6 Weihe oder Heiligkeit des Gottesvolkes nennt.

3. Die Übersetzer von Ex 19,6 in der Septuaginta haben ihre Übersetzung in die Perspektive von Jes 61,6 gestellt und folglich den Ausdruck »Königreich von Priestern« so interpretiert, daß sie den Sinn des hebräischen Textes abänderten. Sie erkennen darin die priesterliche und königliche Stellung, die dem ganzen Volk zukommt, und übersetzen deshalb: »ein Königreich, eine Priesterschaft und ein heiliges Volk« oder: »ein königliches Priestertum und ein heiliges Volk«. Die Erwählung des Volkes, ausdrücklich in Ex 19,5 erwähnt, entfaltet sich so in drei Dimensionen: die königliche Würde, die priesterliche Stellung, die Heiligung. Diese drei weisen auf eine bevorzugte Nähe zum Herrn hin.

4. Diese göttliche Verheißung findet sich in der Septuaginta noch einmal in Ex 23,22: »Wenn ihr auf meine Stimme hört und alles tut, was ich euch gebiete, wenn ihr meinen Bund bewahrt, dann werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein; denn mir gehört die ganze Erde. Ihr aber werdet für mich sein ein Königtum, eine Priesterschaft (oder auch: ein königliches Priestertum) und ein heiliges Volk.« Dieser feierliche Schluß findet sich nicht im hebräischen Text. Weil Ex 23,22 fast textgenau Ex 19,5–6 wiederholt, bilden beide Stellen einen Rahmen um die erste göttliche Offenbarung am Sinai: den Dekalog und das Bundesbuch (Ex 20,1–17; 20,22–23,21). Sie betonen dadurch die Verheißung der Erwählung, die Gott dem Volk schenkt. Der Zweck des Bundes und des Gehorsams, den er fordert, ist die privilegierte Nähe zwischen »dem Haus Jakobs« und »den Söhnen Israels« (zweimal in Ex 19,3; 20,22 nur in der Septuaginta, nicht im hebräischen Text!) Die drei Dimensionen des Königtums, des Priestertums und der Heiligkeit erläutern zweimal, am Anfang und am Ende der ersten Offenbarung am Sinai, den Sinn der Erwählung, die das Volk empfangen und bestätigen wird (Ex 24,3–8).

5. In dieser griechischen Fassung wurden Ex 19,6 und Ex 23,22 im Neuen Testament gelesen und übernommen in 1 Petr 2,9; Offb 1,6; 5,10; 20,6. 1 Petr verbindet das Zitat Ex 19,5–6 mit einem göttlichen Spruch aus Jes 43,20–21, der ebenfalls die Erwählung des Volkes unterstreicht, das der Herr »sich erworben hat, um meine großen Taten zu verkünden« (Jes 43,21 nach der Septuaginta).

Das Volk, das Gott sich in Jesus Christus aus den Heiden gebildet hat, wird nach Art des Volkes Israel mit königlicher Würde, priesterlicher Stellung und Heiligkeit ausgestattet. Was das Priestertum betrifft, so entspricht es jetzt noch mehr als für Israel am Sinai der Berufung, dem Herrn in einzigartig privilegierter Weise nahe zu sein.

Anmerkungen

1 G. Barbieri, MAMLEKET KOHANIM (Es 19,6a): i sacerdoti al potere?, in: RivBib 37 (1989), S. 427–445 (mit reicher Bibliographie).

2 W.L. Moran, »A Kingdom of Priests«, in: J.L. McKenzie (Hrsg.), The Bible in Current Catholic Thought. New York 1962, S. 7–20.

3 G. Fohrer, »Priesterliches Königtum« (Ex 19,6), in: Ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949–1966) (BZAW 115). Berlin 1969, S. 149–153.

4 H. Cazelles, »Royaume de prêtres et nation consacrée« (Exode XIX,6), in: Ch. Kannengiesser/Y. Marchasson (Hrsg.), Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut catholique de Paris. Paris 1976, S. 541–545 = H. Cazelles, Autour de l'exode (Etudes) (SBi). Paris 1987, S. 289–294 (Zitate nach dieser Ausgabe).

5 Ebd., S. 292.

6 Das wird weiter entfaltet in meinem Artikel: Drei Mosaiksteinchen: »Königreich von Priestern«, »und ihre Kinder gehen weg«, »wir tun und wir hören« (Exodus 19,6; 21,22; 24,7), in: M. Vervenne (Hrsg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BEThL 126). Leuven 1996, S. 367–380.

7 Zur Analyse und Diskussion der griech. Übers. vgl. La Bible d'Alexandrie. L'Exode, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par A. Le Bolluec u. P. Sandevoir. Paris 1989, S. 200; vgl. auch E. Schüssler Fiorenza, Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse (NTA 7). Münster 1972, S. 78–108, hier S. 82–88.

8 So die Übersetzung v. Le Bolluec/Sandevoir. Beide betrachten diese Übersetzung als wahrscheinlicher wegen des Parallelismus mit *ethnos hagion* (heiliges Volk). Ihre Übersetzung von *basileion*: »Palast, Königshaus« ist nicht genau. *Basileion* kann dies tatsächlich bedeuten, aber ebensogut: Königtum, Reich, Stirnband. *Basileion* findet sich übrigens meistens im Plural, wenn es sich um den »Königspalast« handelt; vgl. hierzu auch E. Schüssler Fiorenza, a.a.O., S. 87.

9 Vgl. E. Schüssler Fiorenza, a.a.O.

10 Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 11–12: De Ebrietate; De Sobrietate, übers. v. J. Gorez. Paris 1962, 156f.

11 Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 20: De Abrahamo. Einl., Übers. u. Anm. v. J. Gorez. Paris 1966, S. 46f.

12 Die Septuaginta übers. hier den Begriff »Diener« mit *leiturgoi* (Liturgen, »Offizianten«). Dagegen findet sich in der Septuaginta nicht das Possessivpronomen »unser« Gott, sondern es heißt nur: »Diener Gottes«.
13 Das wird gut dargestellt bei E. Schüssler Fiorenza, a.a.O., S. 158f.

Hans Urs von Balthasar †

Gedanken zum Frauenpriestertum

1. Vorüberlegungen

1. Die Forderung, Frauen zum Weihepriestertum zuzulassen, stützt sich wesentlich auf soziologische, nicht auf theologische Erwägungen. Von der weithin ungeprüften Voraussetzung ausgehend, die uns bekannten antiken Kulturen seien prävalent männlich gewesen, im Judentum sei die Frau ebenso untergeordnet gewesen wie sie es im Islam heute noch ist, argumentiert man, die – vielleicht durch christliche Anstöße verursachte, aber nicht zu Ende geführte – Befreiung der Frau zur Gleichberechtigung mit dem Mann lasse ihren Ausschluß vom kirchlichen Amt nicht länger sinnvoll und tragbar erscheinen. Daß die feministischen Forderungen in der heutigen, hauptsächlich von Männern erfundenen und geführten technischen Zivilisation höchst zweischneidig sind, weil sie die Frau einer überwiegend männlichen Welt eingliedern wollen, braucht uns hier, wo es zunächst um innerkirchliche Fragen geht, nicht zu beschäftigen. Nur darauf sollte hingewiesen werden, daß die Forderung nach der Ausübung gleicher Funktionen aus einer soziologischen Sicht erfolgt.
2. Ein zweites ist ebenso wichtig: die im ökumenischen Gespräch in den Hintergrund gedrängte, oft ganz verwischte Frage nach der wesentlichen Differenz der Grundverfassung der katholischen und der nichtkatholischen christlichen Kirchen. (Die Orthodoxie kann hier unerwähnt bleiben, weil in ihr ein Streben nach dem Priestertum der Frau undenkbar ist; hingegen muß die anglikanische Kirche in ihren neueren Tendenzen ernsthaft auf die Seite des Protestantismus gestellt werden.) Nach katholischer Ansicht ist das bischöflich-priesterliche Amt von Christus vermittels der Apostel in den Organismus der Kirche dauernd eingestiftet. Wo hingegen die apostolische Sukzession als göttliche Einsetzung geleugnet wird, ist es

Hans Urs von Balthasar †, *1905 in Luzern geboren, gestorben 1988 in Basel. Priester 1936. Autor zahlreicher Werke und Aufsätze, darunter seine Triologie »Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik«; Preisträger u.a. des »Premio Internazionale Paolo VI«. Er war Mitbegründer der internationalen »Communio« sowie Gründungsherausgeber der deutschen Ausgabe. Der hier wiedergegebene Aufsatz wurde bisher nicht veröffentlicht.*

die Kirche selbst, die aus ihrer Gemeinschaft heraus sich die ihr nötig erscheinenden »Funktionen« ausgliedern kann, auch wenn sie ihnen dann die Titel von Bischöfen und Pastoren verleihen mag. In dieser zweiten Sicht der Kirche besteht kein wesentliches Hindernis, warum solche Funktionen nicht an Frauen verliehen werden könnten. In der katholischen Sicht, wo die Einstiftung des Amtes *jure divino* erfolgt ist, wird man hingegen viel ernsthaftere Überlegungen anstellen müssen, ob es statthaft ist, von der durch Christus selbst eingesetzten Ordnung abzuweichen.

3. Daran anschließend eine weitere Vorüberlegung. Die – jedenfalls für seine Zeit – unerhörte »Befreiung« der Frau durch Christus – man denke nur an sein für einen Juden skandalöses Gespräch mit einer Samariterin, an die Szene mit der Sünderin beim Pharisäer, an die mit der Ehebrecherin, an die Duldung der in seinem Gefolge mitziehenden Frauen, an die Rolle, die er der ehemals Besessenen aus Magdala am Ostertag zudenkt – die analoge »Befreiung« bei Paulus, wo der Frau das gleiche Scheidungsrecht wie dem Mann zugesprochen (1 Kor 7,10f.), die Entstehung der Eva aus Adam relativiert (1 Kor 11,12), der Frau das gleiche Recht über den Leib des Mannes wie diesem über den der Frau eingeräumt wird (ebd. 7,4), erfolgt auf dem Hintergrund einer ebenso einmaligen wie bleibenden Aufwertung der Geschlechterdifferenz, die sich von der Auszeichnung Marias als Mutter des Herrn und später des Johannes (und damit der Kirche) durchhält bis in die (nicht mehr bloß symbolische, sondern) inkarnatorische Beziehung Christus-Bräutigam zu Kirche-Braut und die Neubewertung der Ehe von dort her (Eph 5). Dies geht weit über das alttestamentliche Verhältnis Jahwe-Israel hinaus, das noch keinen Widerhall im menschlich-geschlechtlichen Bereich gefunden hatte, und auch nichts gemein hat mit heidnischen und gnostischen Syzygien. Dies soll vorweg erinnert werden, weil diese neutestamentliche »Aufwertung« der Frau zur Würdegleichheit untrennbar ist von der gleichzeitigen Betonung der Differenz der Geschlechter. Das Christentum ist die Religion der inkarnierten Liebe, die als letzte Voraussetzung das trinitarische Gottesgeheimnis hat, worin die »Personen« so verschieden sind, daß sie unter keinen Gattungsbegriff Person subsumierbar sind und gerade so das eine und einzige Wesen Gottes bilden. Von daher kann im Anthropologischen gelten: je verschiedener die Ausprägungen von Mann und Frau in der identischen Menschennatur sind, umso vollkommener und fruchtbarer kann Einigung in der Liebe sein.

4. Jeder Getaufte ist »Priester für Gott« (Apk 1,6; 5,10), »Priester Gottes und Christi« (Apk 20,6). Da er als ein solcher »Gaben und Opfer darzubringen hat« (vgl. Hebr 5,1), werden diese seine Gaben vor allem er selber sein, wie das Paulus fordert: »Bringt euer leibhaftiges Wesen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer dar in einem geistlichen (bzw. dem Logos entsprechenden) Gottesdienst« (Röm 12,1). Man kann dieses

Priestertum deshalb ein inneres nennen, im Gegensatz zum Dienstamt, das ein äußeres Priestertum ist: »Was das innere Priestertum angeht, so werden alle getauften Christen Priester genannt, vor allem die Gerechten, die den Geist Gottes besitzen und gemäß göttlicher Gnade lebendige Glieder Jesu Christi, des höchsten Priesters geworden sind. Sie bringen in einem von Liebe entflammten Glauben auf dem Altar ihres Geistes Gott geistliche Opfer dar. Das äußere Priestertum eignet nicht der ganzen Menge der Gläubigen, sondern Einzelnen, die durch gültige Handauflegung Gott geweiht worden sind zu einem besondern heiligen Priestertum«, welche Unterscheidung schon im Alten Bund bestand (Catech. Trid. Pars II, cap. 7, qu. 22). Hieraus erhellt vor allem: daß das Amtspriestertum mit seiner objektiv-sakramentalen Heiligkeit ganz im Dienst des inwendigen (personalen, existentiellen) Priestertums der Glaubenden steht und im Priester unbedingt die Realisierung des innern voraussetzt. Deshalb die Frage an Petrus bei der Amtsverleihung: »Liebst du mich mehr als diese?« Wenn ja, »weide meine Schafe«. Die genaueren Bestimmungen des Verhältnisses zwischen beiden Formen führt zu den zentral-theologischen Erwägungen hinüber.

2. Das Priestertum Christi

1. Das Hohepriestertum Christi ist wesensgemäß durch sein Selbstopfer (Hebr 9,12–14), also durch ein inneres Priestersein gekennzeichnet. Es ist absolut einmalig, weil sein Opfer nur aufgrund seiner Gottessohnschaft und Gottmenschlichkeit möglich ist. Diese ist identisch mit seinem Wesen, so daß hier eine Einsetzung in ein Amt, eine Befugniserteilung nicht erfolgt sein kann. (Er kann nicht zur Gottessohnschaft erwählt und bevollmächtigt worden sein, nicht einmal der Messias Israels konnte ja zu diesem Amt »geweiht« werden.) Der Vater kann auch bei der Taufe Jesu nur auf das Faktum hinweisen: »Dieser ist mein geliebter Sohn« (Mt 3,17). Anderseits ist Jesus doch vom Vater »gesandt«, er erfüllt den »Auftrag« (*mandatum*) des Vaters, sein Tod am Kreuz ist, sosehr er seine eigene Selbsthingabe für die Sünde der Welt ist, zugleich die »Repräsentation« der Liebe des Vaters, der »uns durch Christus mit sich versöhnt hat« (2 Kor 5,18). Die hier erscheinenden zwei Momente in Jesu Versöhnungstat sind untrennbar geeint im gemeinsamen Heiligen Geist von Vater und Sohn, Jesus »opfert sich selbst kraft ewigen Geistes« (Hebr 9,14). Die Zweiheit der Aspekte seines Opfers tritt besonders deutlich bei Johannes hervor, wo Jesus seine eigene Autorität und Vollmacht zwar betont (»auch wenn ich von mir selber Zeugnis gäbe, hat mein Zeugnis Kraft«; 8,14), dies aber, »weil ich weiß, woher ich komme, … mit mir ist der Vater, der mich gesandt hat«: »Nun

zeuge ich für mich, und der Vater, der mich gesandt hat, zeugt für mich« (8,18). Hier liegt die letzte (trinitarische) Wurzel für das kirchliche Auseinandertreten von innerem und äußerem Priestertum: Selbsthingabe – im Auftrag.

2. Sofern der menschgewordene Sohn Gottes die Liebe des Vaters in seinem Dasein angesichts der Welt repräsentierend zu offenbaren hat, kann er dies nur als Mann tun. Denn der Vater ist als der absolute fruchtbare Ursprung auf keine Befruchtung angewiesen, was keinesfalls heißt, daß Gott der Vater das Urbild des geschaffenen Mannes sei, der selbst aus der Frau stammt (1 Kor 11,12) und ohne die Frau überhaupt nicht fruchtbar sein kann. Somit hat die Anrede Gottes als Vater nichts mit »Patriarchat« zu tun.

Christus hingegen ist sowohl Gott wie Mensch. Als der *Gott*-Mensch, der im Namen des dreieinigen Gottes handelt und leidet, bedarf sein mit nichts vergleichbares Opfer keinerlei Ergänzung, es wird auch nie (etwa durch die Opfer der Kirche) irgendeinen Zuwachs erhalten. Als Gott-*Mensch* dagegen ist er voller Mensch nur, wenn seine Mannheit durch eine Fraulichkeit zu ihrer vollen Fruchtbarkeit ergänzt wird, woraus sich die (in ihrer Einseitigkeit mißverständliche und doch richtige) Aussage rechtfertigt: »Ich ergänze für den Leib Christi, die Kirche, in meinem Fleische, was an den Leiden Christi noch fehlt« (Kol 1,24).

3. Um dieses Ergänzende zu schildern wäre zentral die ganze Mariologie zu entfalten. Denn die besagte Ergänzung kann unmöglich auf dem rein natürlichen (physiologisch-psychologischen) Niveau erfolgen, sondern setzt, schon weil *dieser* Mann aus der Frau sein muß, und weil *dieses* einmalige Opfer von der Frau mitvollzogen werden muß, eine einmalige gnadenhafte Ausstattung ihrer Natur voraus, *ohne* daß sie deshalb – was unmöglich ist (gegen Boff!) – über ihre Geschöpflichkeit in eine »hypostatische Union« (etwa mit dem Heiligen Geist) erhoben werden könnte, ohne daß sie infolgedessen in ihrem Mitvollzug des Momentes der Repräsentation des Vaters teilhaft werden könnte. Sie wird also aufgrund ihrer den Mann ergänzenden Weiblichkeit und ihrer übernatürlichen Begnadung befähigt zum innern (personalen und existentiellen) Priestertum, ohne das zweite, von Jesu Männlichkeit abhängende Moment seiner Repräsentation des Vaters in dessen »Auftrag« und »Sendung« mitzuübernehmen.

4. Hier ist, ehe wir weitergehen, der einzig wichtige Einwand gegen die neutestamentliche Geschlechterlehre zu erörtern. Wenn christlich das Verhältnis zwischen Christus und der (durch Maria archetypisch vertretenen) Kirche zum Urbild aller ehelichen Beziehungen zwischen Mann und Frau erhoben wird (2 Kor 11,2; Eph 5,22–23), wird dann nicht die Unterordnung der Frau (die auch in Maria nur Geschöpf ist) unter den Mann (der in Christus Gott ist und im Gegensatz zur Frau, vom Alten Bund her, als der

Ursprung der Frau – Gen 3 – und als das bevorzugte »Bild« und der »Abglanz« Gottes gilt: 1 Kor 11,7) ein für allemal festgeschrieben? Diese Niveaudifferenz war schon im Alten Bund da, wenn Jahwe als Bräutigam oder Gatte, Israel als Braut oder Gattin galt, doch war dies immerhin noch ein Gleichnis, im Neuen Bund dagegen wird die Auswirkung auf das zwischengeschlechtliche Verhältnis aufgrund der Menschwerdung akut. Die Antwort auf diesen Einwand kann hier nur ganz summarisch angedeutet werden. Sie wird zuerst einräumen, daß im ursprünglichen Verhältnis zwischen dem schaffenden Gott und der geschaffenen Welt das Geschöpf sich Gott gegenüber als primär weiblich-empfangend verhält, daß aber dieser Empfang nicht als bloße Passivität, sondern als die Verleihung einer höchst aktiven Fruchtbarkeit zu werten ist, grundgelegt in der quasiweiblichen »Weisheit« (Kochma) in Gott selbst, die er in seiner Schöpfung und durch sie zur Entfaltung bringen will, und sich im letzten auswirkend in der göttlichen kenotischen Liebe, die sich geradezu in der Winzigkeit eines Samens in den marianischen Schoß »ausleert«, um sich von der »Gottesgebärerin« (hier erhält dieser Titel ein schaudervolles Gewicht) aus ihrem geist-leiblichen Wesen ausreifen und in die Welt setzen zu lassen. Was urbildlich in Maria geschieht, das ereignet sich (nach den Kirchenvätern) nachbildlich in der Jungfrau-Mutter Kirche, die in ihrem Schoß die Glieder des Leibes Christi austrägt und damit ihm selbst zu seiner »Vollreife«, seinem »Mannesalter« (Eph 4,13) verhilft. Diese gedrängte Antwort auf den erhobenen Einwand zeigt zugleich, daß, wenn es um die Frage des Frauenpriestertums geht, theologisch immer gleichzeitig das geschöpfliche Wesen der Frau, die Mariologie und die Ekklesiologie im Blickfeld stehen müssen. Die Paradiesessage, wonach die Frau aus dem Fleisch des Mannes gezogen wurde, und worauf sich das Neue Testament gelegentlich zurückbezieht, bleibt hier nur Illustration für das Christlich-Wesentliche, daß die Kirche aus Christus ist, wobei aber niemals vergessen werden darf, daß Christus aus Maria ist. »Denn wie die Frau aus dem Mann stammt, so wiederum der Mann aus der Frau, alles aber kommt von Gott» (1 Kor 11,12).

3. Das Priestertum in der Kirche

1. Von unten, vom Wesen der Frau als Geschöpf ausgehend, muß als erstes festgestellt werden, daß die Leistung der Frau in der Hervorbringung eines Kindes unvergleichlich die Leistung des Mannes überragt. Was der Mann in einem kurzen Augenblick leistet und was für ihn das Gegenteil eines Opfers, nämlich Lust bedeutet, das wird für die Frau eine durch neun Monate hindurch sich steigernde Arbeit und Last, die mit den (unter Umständen unerträglichen, ja tödlichen) Geburtsschmerzen endet. Sie ist die ge-

schaffene aktive Potenz zu allem, Mann wie Frau, eine Potenz, die zwar einer äußern Erweckung bedarf, sich aber ohne fremde Hilfe steigert und zum Akt vollendet, wobei dieser Akt das Hervorbringen eines aus ihr gewordenen andern Ichs bedeutet. Sie erkennt deshalb das Kind in einer ganz anders intimen Weise als das ihre, als der Mann es vermag, der keine Proportion zwischen dem von ihm Gelieferten und dem vollendeten Ergebnis zu erkennen vermag.

Deshalb bedeutet die Trennung der Mutter vom Kind, die Durchschneidung der Nabelschnur, für die Frau einen ganz andern Verzicht, ein viel tieferes inneres, existentielles Opfer als für den Mann, für den der Geschlechtsakt wie gesagt überhaupt keine Beziehung zum Opfer hat. Wenn er fortan als »Haupt« der Familie fungiert, bleibt die Frau in einem wesentlichen Sinn deren »Herz«.

Man sollte sich deshalb nicht verwundern, sondern es als angemessen empfinden, wenn das eucharistische Opfer der Kirche für gewöhnlich von sehr viel mehr Frauen als Männern mitgefeiert wird. Die Anwesenheit der heiligen Frauen unter dem Kreuz, in erster Linie der Mutter, die ihren Sohn dahingibt, der sich von ihr trennt, bildet hier eine organische, theologisch richtige Vermittelung. Marias Hingabe des Sohnes an die ganze Welt, seine Rückgabe an Gott kann für die Frau in der Kirche der normale Einstieg in das Verständnis des Opfers des Sohnes – und dahinter des Vaters – sein. Es ist Zugang vollkommen durch das innere weibliche Opfer hindurch. Das Moment der Repräsentation spielt hier nicht die geringste Rolle. Die am Meßopfer teilnehmende Frau fühlt sich nicht als »Repräsentantin« der Kirche, sie ist einfach ein Teil von ihr; ebenso wenig »repräsentiert« Maria unter dem Kreuz irgendetwas oder jemanden, sie ist nur sie selbst, die Mutter schlechthin, die zur »Entbindung« von ihrem Kind ihr nie unterbrochenes Jawort gibt.

Wenn sie vom Sohn als Mutter dem Jünger Johannes zugewiesen wird, dann gehorcht sie als Opfernd-Geopferte der Weisung ihres Sohnes und wird dadurch zur Mutter nicht nur des Jüngers, sondern durch ihn aller Kinder Gottes. Johannes freilich gehört zur Schar jener Männer, die das »Tut dies zu meinem Andenken« gehört und damit die Vollmacht erhalten haben, das Opfer Jesu in der Kirche zu re-präsentieren. Als der Liebesjünger hat er zu seinem »sacrificium externum« gewiß schon das »internum«: sich vom leidenden und sterbenden Meister zu trennen wird ihm furchtbar hart, und doch ist sein inneres Opfer mit dem der Mater dolorosa nicht vergleichbar. Aber er hat deren *sacrificium internum* und das der übrigen heiligen Frauen mit in das Innere der Kirche einzuführen.

2. Blickt man vom Opfer der Frauen nunmehr auf das Marias hinüber, so ist dieses Opfer zwar ein vollkommen weibliches, aber darin doch auch einmaliges. Denn was sie getragen, geboren, ernährt und aufgezogen hat,

war Gottes einziger Sohn, was sie zumindest im Glauben gewußt und durch ihre leibliche Erfahrung bestätigt erhalten hat. Diesen Sohn, der Gott ist, nicht nur in der grausamsten physischen Qual, sondern in der Gottverlassenheit sterben zu sehen, mußte für sie ein unfaßlicher, gleichsam ihren ganzen Glauben durchbohrenden Schmerz sein. Aber wie sie nie etwas für sich privat gelebt und gelitten hat, sondern *loco totius generis humani*, so wird ihr inwendiges Opfer zum fruchtbaren Zentrum aller existentiellen Opfer, die in der Kirche (ja in der Menschheit) je in Vergangenheit oder Zukunft gelitten werden, ja ihre Einweisung in das Herz der Kirche gleicht erst wirklich alle kirchlichen Opfer dem ihren an und gibt der Kirche ihren Kindern gegenüber ihre letztkonkrete Mütterlichkeit.

Wenn oben gesagt wurde, daß das Dienstamt (als *sacrificium externum*) mit Notwendigkeit (Joh 21) das *internum* mitfordert, dann dürfte daraus folgen, daß auch die Fruchtbarkeit »geistlicher Vaterschaft« von Priestern den Gläubigen gegenüber (1 Kor 4,15) sich wesentlich aus dem *sacrificium internum* des Opfers Marias, das in die Kirche einging, miternährt (daher die weiblichen Bilder Gal 4,19; 1 Thess 2,7).

Weil Maria unter dem Kreuz nicht, wie der Sohn, die Liebe des Vaters zu repräsentieren hat, sondern einzig für die Kreatur, die sie mit allen andern Geschöpfen *ist*, dasteht, ist es unvorstellbar, daß Maria das kirchliche Dienstamt versehen und am Altar das »Hoc est corpus meum« oder »ego te absolvo« sprechen könnte, gerade weil dieser Leib einmal in ihrem Leib war und gerade weil sie immer mit der Absolution Gottes einig war: diese Worte können nur in der Repräsentation des *andern* als des sie Aussprechenden sinnvoll gesagt werden.

3. Im Blick auf die Kirche aber wird klar, daß in ihr doch die beiden Aspekte des Wesens und Opfers des Sohnes in einem Gegenüber, das gleichzeitig ein Zueinander sein muß, vergegenwärtigt werden können. Denn wie der Sohn in der Welt die Autorität des Vaters vergegenwärtigt, so kann der Sohn in der Kirche nicht ohne das Moment der christologischen Autorität vergegenwärtigt werden, was, weil der Sohn den Vater als Mann darstellt, organischerweise nur Männern zufallen kann.

Wie der Mann bei der natürlichen Zeugung durch die Geringheit seines Beitrags verdemütigt wird, so werden Petrus und die übrigen amtlichen Repräsentanten des Herrn dadurch verdemütigt, daß sie als während der Passion Geflohene und Verleugnende in ihren Dienst eingesetzt werden (»da wurde Petrus traurig«; Joh 21,17). Er wird sich das *sacrificium internum* immer neu von der (weiblichen, marianischen) Kirche zu erbitten und auszuleihen haben. Freilich besagt auch seine Einsetzung in den Dienst eine totale Expropriation zugunsten der Kirche und Menschheit. Aber er, der Papst, wird sich immer neu an Maria halten müssen, um seinen Dienst Christus und Gott gegenüber in der kirchlichen Fülle zu versehen.

Man kann zuletzt, auf der neutestamentlich voll begründeten Analogie zwischen dem Verhältnis Mann-Frau und dem Verhältnis äußeres und inneres Priestertum beharrend, deren Untrennbarkeit feststellen. Nur unter dem eucharistischen Kreuz Jesu innerlich mitopfernd wird die Heiligkeit Marias vollendet und kann persönliche Heiligkeit in andern Gliedern der Kirche heranreifen, denn Jesus opfert sich ja nicht für sich selbst, sondern für uns, und der Priester feiert Eucharistie nicht für sich, sondern für Kirche und Welt, wovon er ein Glied ist. Somit ist der personale und weibliche Glaube der Kirche und ihr Opfer nicht in ihr selbst (soziologisch-psychologisch) vollendbar, sondern nur im Einbezogensein in das einmalige Opfer Christi.

Leo Scheffczyk · München

Die Verschiedenheit der Dienste: Laien – Diakone – Priester

Angesichts der jahrelang geführten Diskussion um Ämter und Dienste in der Kirche könnte eine neuerliche Einlassung auf das Thema unergiebig und rückschrittlich erscheinen. So mehren sich denn auch die Stimmen, welche die Auseinandersetzung um innerkirchliche Strukturen als eine Form ekklesialen Narzißmus' und »Ekklesiozentrismus'« bezeichnen, der von den eigentlichen Aufgaben der Kirche – der geistigen Erneuerung und der missionarischen Hinwendung zur Welt – ablenke. Aber eine geistige Erneuerung ist ohne Rücksichtnahme auf das Wesen der Kirche, zu dem auch ihre von Christus gesetzten Strukturen gehören, nicht denkbar. Das bestätigen auch die vielen Initiativen zur inneren Reform der Kirche, die immer auch mit Forderungen nach einer Veränderung ihrer Wesensstrukturen verknüpft sind. Ereignisse wie die »Erklärung der Rechte und Freiheiten in der katholischen Kirche«[1] (mit ihrer Identifizierung von Freiheit des Glaubens und bürgerlichen Freiheiten), das »Kirchenvolksbegehren«[2] und der Widerstand gegen das »Apostolische Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe«[3] bestätigen, daß sich die angebliche Reform auf das Innen *und* auf das Außen der Kirche zugleich erstreckt, auf ihren Glauben wie auf ihre Gestalt, so daß die beiden Bereiche voneinander nicht zu trennen sind. Darum kann die Frage nach den Strukturen der Kirche von der Tagesordnung nicht abgesetzt werden. Vermöge des angedeuteten Zusammenhangs erweist sie sich sogar als gewichtige Glaubensfrage.

1. Die Laien: Berufen zum Christsein

Ein Eingehen auf den »Ort« der Laien in der Kirche und eine Umgrenzung dieses »Ortes« hat nicht den Sinn, Bedeutung und Sendung der Laien

Leo Scheffczyk, *Jahrgang 1920, Studium in Breslau, Freising und München, Promotion 1950, Habilitation 1957, lehrte Dogmatik in Königstein/Taunus, Tübingen und München.*

zu schmälern, sondern deren wahre Position zu festigen, die gerade durch schwärmerische Übertreibungen verlorengehen könnte – zum Schaden für die Kirche im ganzen, in der es »verschiedene Dienste gibt, aber nur den einen Herrn« (1 Kor 1,5). Solche Übertreibungen sind heute nicht selten. Eine findet sich in der Behauptung, daß es eine »innerkirchliche ›Spaltung‹ in offizielle Kleruskirche und Laienschaft«[4] gebe, die im Leben der Kirche eine Kluft wie zwischen »Sieger[n] und Besiegte[n], Täter[n] und Opfer[n]«[5] aufreiße. Die Animosität und Emotionalität solcher Äußerungen stechen merklich von der theologischen Klarheit und der pastoralen Mäßigung ab, welche die Lehre der Kirche, zumal seit dem Zweiten Vatikanum, kennzeichnen. Davon ist auch das hier einschlägige Nachsynodale Apostolische Schreiben *Christifideles Laici* Johannes Pauls II. geprägt.[6]

Im Gegensatz zu jener fiktiven Spaltung war das Konzil von Anfang an bemüht, die Laien nicht unter jenem Negativbegriff zu fassen, der sich aus der Gegenüberstellung zum Klerus oder zu den Religiosen ergibt. Schon Pius XII. nahm von dieser Trennungsperspektive Abstand, wenn er von den Laien sagte: »Gerade sie müssen folglich ein von Tag zu Tag deutlicheres Bewußtsein haben, nicht nur zur Kirche zu gehören, sondern Kirche zu sein«[7]. Das Konzil hat diese Richtung der organischen Erfassung des Laientums aus dem Wesen der Kirche weiterverfolgt, wenn es die Laien als die »Christgläubigen« benannte, »die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben«.[8]

Das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Christifideles Laici* sieht in diesem Text »die volle Zugehörigkeit der Laien zur Kirche und ihrer vollen Teilnahme an deren Geheimnis«[9] ausgesprochen, welches das Geheimnis des fortwirkenden Christus und seines ihm vom Vater aufgetragenen Amtes ist. Deshalb haben die Laien auch Anteil an der Beauftragung und Bevollmächtigung Christi als des Erlösers der Menschheit in den drei messianischen Ämtern, freilich »auf ihre Weise« (*suo modo*) und »zu ihrem Teil« (*pro parte sua*).

Verstärkt wird diese Ableitung des Begriffs der Laien aus dem Sein und Leben des Volkes Gottes durch die Hervorhebung der Tatsache, daß sich »alles, was über das Volk Gottes gesagt wurde, in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker richtet«.[10] Damit ist trotz der Differenzierung das fundamentale Einssein aller Dienste und Charismen in dem einen und gleichen Lebensgrund der Kirche zum Ausdruck gebracht; denn »gemeinsam ist die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe«.[11] Die Laien sind also den Klerikern nicht durch ein Weniger an Gnade unter-

legen, welche quantifizierende Denkweise in diesem Zusammenhang überhaupt keinen Platz hat. Das Beherrschende ist die Einheit aller Glieder des Leibes in der Teilhabe am gleichen Leben der Gnade, der Heiligkeit und der Vollkommenheit. Auch die dem Priester in der Weihe geschenkte Gnade beinhaltet nicht ein quantitatives Plus an Geist und innerem Leben, sondern ein spezifisch Gnadenhaftes, das zur Erfüllung seines Dienstes gegeben ist. Der Ertrag und die Frucht dieser spezifischen Gnade bemißt sich nach der Treue zur Berufung und nach ihrer Verwirklichung im Leben. Dementsprechend kann der Laie bei Erfüllung seiner Berufung am Ende höher gewertet werden als der Priester.

Unter dem grundlegenden Aspekt des einheitlichen Lebens in Christus, der Gnade und des Heils, welcher zugleich der höchste ist, unterscheiden sich die Laien nicht von den Amtsträgern und Religiosen, so als ob es zwei Gattungen von Christen gäbe. Sie sind schlicht und bedeutsam zugleich *Christen*, Glieder des Leibes Christi und Mitglieder des Volkes Gottes. Das ist auch ihre Auszeichnung und Würde[12], die sie mit allen anderen Gliedern des Leibes gemeinsam haben. Deutlich ist hier nicht die Unterscheidung von Laien und Klerikern (oder Religiosen) oder die Trennung von »Ständen« der führende Gedanke, sondern (so wie in der ursprünglichen altkirchlichen Fassung des »laós«) der Unterschied zwischen *Volk Gottes* und *Nichtvolk*, wie der zwischen der *Kirche Christi* und der *nichtchristlichen Welt.*

Die höchste geistlich-gnadenhafte Qualifikation erfahren die Laien aufgrund des Tauf- (und Firm-)charakters und der damit gegebenen Christusprägung durch die Anteilnahme an den Ämtern Christi, vorzüglich an seinem Priestertum. Es befähigt und verpflichtet die Laien zum Vollzug eines wahren, wenn auch geistigen Kultes, zu dessen Opfergaben »alle ihre Werke, Gebete und apostolischen Unternehmungen« gehören, »ihr Ehe- und Familienleben, die tägliche Arbeit, die geistige und körperliche Erholung, wenn sie im Geist getragen werden ...«. Es sind nach 1 Petr 2,5 »geistige Opfer, wohlgefällig vor Gott durch Jesus Christus«.[13]

Aber die Laien vollführen ihr Priestertum nicht nur im geistigen Kult des Lebens, sondern auch im rituellen Kult der kirchlichen Liturgie: In der Eucharistie werden sie in das Opfer Christi hineingenommen, ja, sie sollen die unbefleckte Opfergabe auch selbst darbringen, »nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm ...«.[14]

Die auf dem Sein der Kirche und dem Leben des Volkes Gottes begründete Konstitution des Laien erfährt weiterhin eine Ergänzung nach der Seite der Aktivität, des Tuns und Wirkens, weil die Kirche keine statische Größe darstellt, sondern auf die tätige Vollendung des durch Christus ins Werk gesetzten Heilsgeschehens ausgerichtet ist. Deshalb sind die Laien wie die ganze Kirche auch zu Trägern der umfassenden Heilssendung der

Kirche berufen. »Das Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst.«[15]

Die dieser Sendung, die in Taufe und Firmung grundgelegt ist, entsprechende Tätigkeit ist demnach das apostolische Wirken der Laien, dem das Konzil ein eigenes Dekret gewidmet hat.[16] Danach vollführen die Laien die Sendung und das Apostolat, das vor allem auf die Bekanntmachung der Botschaft Christi durch Wort und Tat gerichtet ist[17], »in der Kirche wie in der Welt«[18], so daß »das Apostolat der Laien und der Dienst der Hirten« einander ergänzen.[19] Die Besonderheit ihrer Berufung ist darin gelegen, daß sie »die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam ... machen«, wo sie »nur durch sie das Salz der Erde werden kann«.[20] Diese »Stellen« liegen eben in der Welt.

Andererseits ist dieses Apostolat nicht auf den weltlichen Bereich allein beschränkt, sondern es wirkt sich auch innerhalb der Kirche aus. Die Laien sind berufen, »ihr Apostolat in der Kirche wie in der Welt, in der geistlichen wie in der weltlichen Ordnung« auszuüben.[21] Es handelt sich zentral um ein »Apostolat der Evangelisierung und Heiligung«, worin sich die Laien als »Mitarbeiter der Wahrheit« erweisen.[22]

Die Ergänzung zum Dienst der Hirten erfährt eine Steigerung und Intensivierung durch die Ermöglichung einer »unmittelbaren Mitarbeit« der Laien mit dem Apostolat der Hierarchie, zu der die Laien »in verschiedener Weise« durch die Hierarchie »berufen werden« können.[23] Hier nimmt das Laienapostolat einen spezifischen Charakter an, insofern die Laien vermittels des Mandats der Hierarchie von dieser »zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen werden« können, »die geistlichen Zielen dienen«.[24] Als Beispiele werden genannt die Bereiche der Unterweisung »in der christlichen Lehre, bei gewissen liturgischen Handlungen und in der Seelsorge«.[25]

In der Anteilnahme der Laien an den Ämtern Jesu Christi (vor allem am Priestertum) und in der Ausweitung ihres Apostolats auf gewisse geistliche »kirchliche Ämter« sind jene Punkte erreicht, an denen nicht nur die tiefreichende innere Verbindung zwischen den hierarchischen Amtsträgern und den Laien sichtbar wird, sondern auch die Unterscheidungslinien deutlich gezogen werden. Die Tradition der Kirche, das Konzil und die nachkonziliare Lehrverkündigung haben nie einen Zweifel daran gelassen, daß das »hierarchische Priestertum« der Amtspriester und das gemeinsame (allgemeine) Priestertum der Gläubigen, so sehr das erstere aus dem letzteren hervorgeht, so sehr jenes auf dieses hingeordnet ist und beide einander zugeordnet sind, nicht eines Wesens sind, sondern daß sie sich »dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach unterscheiden«.[26] Der Unterschied ist grundgelegt in der sakramentalen Weihe und in dem von ihr verliehenen Weihecharakter, der den Geweihten im besonderen an Christus als Haupt

des Leibes bindet. Was die Verleihung des geistlichen kirchlichen Amtes an Laien betrifft (gemäß dem nach dem neuen Codex weiter gefaßten Amtsbegriff), so haben die nachkonziliare Entwicklung und die Notsituation die Kirche dazu bestimmt, Laien auch mit der Gemeindeleitung zu beauftragen (nach CIC/1983 c. 517 § 2 als Ausnahmeregelung gedacht).[27] Dadurch werden die Laien aber nicht Träger des Weiheamtes; denn »die Erfüllung einer solchen Aufgabe macht den Laien ... nicht zum Hirten. Nicht eine Aufgabe konstituiert das Amt, sondern das Sakrament des Ordo«.[28] Der Unterschied bleibt also als Verschiedenheit der Ausübung der Sendung und der Eigenart des Apostolats erhalten. Seine genauere Bestimmung ergibt sich bei der Festlegung des »Ortes« des Priesteramtes in der Kirche (s.u.).

Was hier von der Kirche als Ausnahmeregelung unter Beibehaltung des Wesensunterschiedes im Priestertum der Priester und der Laien und als Grenzfall gebilligt wird, das erfährt von Vertretern eines selbstbewußten Laientums eine Ausweitung und eine Erhebung zu einer neuen institutionellen Ordnung, welche faktisch den Wesensunterschied zwischen dem Amtspriestertum und den Diensten der Laien aufhebt. Wenn so unter Außerachtlassung der vom Zweiten Vatikanum feinsinnig getroffenen Unterschiede »im Geist der Gleichheit aller Glieder« gefordert wird, die Priorität der Kirche als ganzer (d.h. aller Gläubigen) gegenüber ihrem Leitungsamt und »die Einbindung des kirchlichen Leitungsamtes in die Kirche als Volk Gottes« anzuerkennen, weil dieses »in seiner Gesamtheit durch die Taufe zur Teilnahme am Priestertum Christi geweiht ist«[29], dann ist die gottgesetzte hierarchische Struktur der Kirche angetastet. Dieser zerstörerische Eingriff wird durch die nachfolgende Konzession nicht repariert, daß es keine Kirche »ohne Papst, ohne Bischöfe und Pfarrer«[30] (und Priester) geben könne; denn der Inhalt dieser Ämter ist nach dem Grundsatz der Priorität des Volkes Gottes, d.h. der Laien, bemessen, weil »die Verantwortung der ›Basis‹ und die Verpflichtung der Dienstträger in der Kirche aufeinander bezogen« bleiben und »bei Entscheidungen aneinander gebunden«[31] sind. Das weiter bestehende Lehramt hat dann nur noch den Sinn, sich »in Dienst« zu stellen »für die Kommunikation« (d.h. für das Gespräch) »über die Identität und Kontinuität des Glaubens«.[32] Hier entsteht dann das von *Christifideles Laici* gerügte unlogische Modell eines Parallelamtes der Laien in der Kirche.[33]

Die ideologische Überfrachtung (auch im Sinne des mangelnden Realitätsbezugs verstanden[34]) dieses Konzeptes zeigt sich besonders auch an der Auslassung bzw. an der Zurückdrängung des vom Konzil wie auch von der nachfolgenden kirchlichen Lehrverkündigung als wesentlich erachteten »Weltcharakters« der Laien wie der den Laien eigentümlichen Weltaufgabe. Sie wird in den gewichtigsten Dokumenten sofort nach der Um-

schreibung der Berufung der Laien angeführt und gehört so zur »Definition« des Laien in der Kirche. Es handelt sich dabei gleichsam um die artbildende Differenz, die den Laien bezüglich seiner Berufung und seines Charismas nicht nur vom Priester und Religiosen (negativ) abhebt, sondern ihm die ihn auszeichnende positive Bedeutung in der Welt zuerkennt, die so von keinem anderen erfüllt werden kann.

Die Laien »sind von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kund zu machen«.[35] Der »eigentümliche und besondere Charakter« (*propria et peculiaris indoles*) des Laien besteht demnach nicht in der Ausübung von Dienst und Amt *in der Kirche*, sondern in der Ausrichtung seiner christlichen Berufung *für die Welt*. Wird dieser Wesenszug verkannt und der Laie in die Position des kirchlichen Amtsträgers gerückt, so muß es notgedrungen zu einer »Doppelbesetzung« des Amtes kommen, welche die gottgesetzte Ordnung der Kirche aufhebt.

Die Kirche bietet eine zutreffende Diagnose der Problemlage mit der Feststellung, daß sich die Laien »praktisch oft von ihrer Verantwortung im Beruf, in der Gesellschaft, in der Welt der Wirtschaft, der Kultur und Politik dispensieren«[36], was etwa in Deutschland am Beispiel der von Laien getragenen politischen Parteien und ihrem Verhalten in entscheidenden Fragen des Glaubens und der Sitte (Abtreibungsgesetz) zu belegen wäre, (wobei bedeutsame Ausnahmen bei vielen einzelnen nicht übersehen werden sollen). Die Frage darf nicht unerlaubt sein, ob nicht die Mehrzahl der kirchenkritischen Laien sich dieser schwierigen Aufgabe entziehe, um sich in die leichteren zu flüchten. Die Reinheit der Absicht wird auch nicht gefördert durch die Aufforderung zu »schismatisierender Selbsthilfe«[37] im Kampf um Altar und Ambo, in dem es augenscheinlich um Macht geht, was dem sonst betonten Dienstcharakter der Berufung widerspricht.

2. Diakonat: Prototyp des Dienstamtes

Von der Auseinandersetzung um Amt und Sendung in der Kirche scheint der Diakonat weniger betroffen zu sein. Mit der Einführung der eigenständigen sakramentalen Weihestufe des Diakons und des ständigen Diakonats (auch verheirateter Männer) durch das Zweite Vatikanum hat die Kirche einen bedeutsamen Entwicklungsschritt getan, der sowohl ihre Zeitaufgeschlossenheit wie auch ihre dogmatische Grundsatzfestigkeit bekundet. Inzwischen ist die Bedeutung dieses Instituts allgemein anerkannt, wobei

höchstens zu fragen wäre, ob die Teilkirchen die neue Ordnung theologisch und ideell in gebührender Weise stützen und ob sie ihren weiteren Ausbau nicht zugunsten der Laiendienste hintanstellen.

So deutet sich schon an, daß die Problemlage auch hier nur scheinbar eine beruhigte ist. Zwar gibt es bezüglich des grundsätzlichen theologischen Status des Diakonats und seines Verhältnisses zum Priestertum keine wesentlichen theologischen Schwierigkeiten (obgleich eine Reihe von theoretischen Fragen der Geschichte[38] und der Systematik, etwa bezüglich der »Feinabstimmung« zwischen Diakonat und Presbyterat, weiter diskutiert werden). Die grundlegende, aus der Praxis kommende Schwierigkeit, die freilich nicht ohne theologische Folgen bleibt, erwächst von seiten der Entwicklung der kirchlichen Laiendienste her, die sich in ihren Funktionen von den Obliegenheiten des Diakonats kaum noch unterscheiden. Wenn es zutrifft, daß »Diakone im Hinblick auf die Leitung von Gottesdiensten beauftragten Laien gleichzusetzen«[39] seien, dann wäre ein »laikales Diakonenamt« ohne Weihe geschaffen und der Diakonat nicht nur faktisch, sondern auch theologisch hinfällig geworden.

Der an der Wurzel sitzende Irrtum liegt in der Behauptung, daß der Diakon nur am allgemeinen Priestertum aller Gläubigen teilhabe, welches in der Taufe und in der Firmung gründet, und daß er damit keine Verbindung zum *sacerdotium* besitze. Das ist nun in keiner Weise zu begründen, weder aus der Schrift, noch aus der Tradition, noch aus der Lehre der Kirche.

Die Hl. Schrift erbringt den Beweis dafür, daß die Diakone (»die Sieben«)[40] von den Aposteln gewählt und durch Gebet und Handauflegung mit einem besonderen Dienstamt ausgestattet wurden (Apg 6,1–6). Dessen Obliegenheiten erscheinen zwar ursprünglich auf den Tischdienst beschränkt. Aber zunächst bedeutete dieser Dienst keine niedrige Beschäftigung, da er damals mit den Agapen und Liebesmahlen (vgl. 1 Kor 11,21) und so mit dem Dienst am Altar zusammenhing, der im Mittelpunkt des Lebens der Christen stand. Dieselben Männer aber werden auch schon im Dienst am Evangelium tätig (Apg 6,8 ff. 8,5), sie treten als hervorgehobene Spender der Taufe auf (Apg 8,12.38) und werden als geachtete Vollführer eines tätigen Dienstes angesehen, der eine besondere Disposition und einen lauteren Glauben verlangt (1 Tim 3,8–13). Diese Hochschätzung klingt in der Alten Kirche wider, in welche der römische Klemens die Kontinuität der amtlichen Heilssendung von Gott über Jesus Christus zu den Aposteln einschärft und sie zu den Bischöfen und Diakonen weiterführt: »Die Apostel haben also, indem sie in Orten und Städten predigten, die Erstlinge der Bekehrten nach Prüfung ihrer Geister zu Bischöfen und Diakonen über die zukünftigen Gläubigen bestellt«[41]

Schon durch die frühe Tradition wird auch die dreifache Obliegenheit des Diakonendienstes bestätigt, die sich auf die liturgische, die lehramt-

liche und die karitative Verpflichtung erstreckt. Als einflußreicher Befürworter des Diakonats erwies sich in der Alten Kirche Ignatius v. Antiochien († um 117), welcher die Diakone in die göttliche Verfassung der Kirche einbezog.[42] Für die mystische Tiefe der ursprünglichen Amtsauffassung (im Gegensatz zur heutigen rational-funktionalen Interpretation) spricht die Aussage des Klemens v. Alexandrien: »In der Kirche ist die Abfolge der Bischöfe, Priester und Diakone, wie ich glaube, eine Nachahmung der Herrlichkeit der Engel.«[43] Dabei bleibt bemerkenswert, daß die Zuordnung des Diakons vornehmlich auf den Bischof und sein Amt hin erfolgt. Ignatius bezeichnet die Diakone als »Berater«[44] des Bischofs.

Auch wenn sich aus Einzelzeugnissen der frühen Geschichte kein distinkter Beweis für die Sakramentalität des Diakonats gewinnen läßt, so spricht doch der Gesamtsinn der Tradition für diese Auffassung, die vom Tridentinum durch die auch für die »ministri« geltende Weiheformel (DH 1774; 1776) wie durch die liturgischen Bücher bestätigt wird. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Überzeugung bekräftigt, wenn es mit der Handauflegung den Empfang »sakramentaler Gnade« verbindet und wenn es die Diakone als »tiefer stehende Stufe« in die Hierarchie einbezieht.[45]

Die in der Weiheformel enthaltene Zielbestimmung des Diakonats »nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung« bietet keinen Grund, den Diakonen die Verbindung mit dem *sacerdotium* abzusprechen und die ihnen mit der Weihe verliehene sakramentale Gnade wie den sakramentalen Charakter unbeachtet zu lassen. Darum kann auch ernstlich nicht bestritten werden, daß die Diakone einen spezifischen Anteil am Priestertum Jesu Christi empfangen, der über den des Allgemeinen Priestertums der Gläubigen hinausgeht. Die gegenteilige Behauptung gibt faktisch den Sinn und Inhalt der Weihe auf. Die scheinbar restriktive (obige) Formel darf deshalb unverfänglich so gedeutet werden, daß die Diakone eben das allen drei Stufen eignende Dienstamt nicht *als Priester* und in der Weise des Priestertums ausüben. Anders wären Inhalt und Sinn der sakramentalen Weihe ausgehöhlt und die innere Einheit des sakramentalen Ordo aufgelöst. Damit führt die Behauptung, daß die Diakone nur Anteil am Allgemeinen Priestertum, vermittelt durch Taufe und Firmung hätten, ins Leere.

Sie wird zusätzlich widerlegt durch die Erklärung des CIC/1983 cc. 1008 und 1009 §§ 1 und 2, nach der die Inhaber aller drei Weihestufen, die »kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen ... mittels eines untilgbaren Prägemals ... zu geistlichen Amtsträgern bestellt« werden, »die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes ... leisten«, freilich »entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe«. Damit ist die gemeinhin vom Priester ausgesagte spezielle Befähigung zum »Handeln in der Person Christi des Hauptes« anteilhaft

auch dem Diakon zugesprochen, was eine neuerliche christologische Qualifizierung seines Amtes erbringt.

Natürlich wird sich an dieser Stelle die Frage nach der genaueren Bestimmung des diakonalen Dienstes an Christi Statt (so 2 Kor 5,20) in Unterscheidung vom Handeln des Priesters erheben. Ein quantifizierendes Denken, das hier etwa mit den Kategorien von »Mehr« und »Weniger« operiert, kommt nicht zum Ziele. Es ist aber zu ersehen, daß die im Sakrament gesetzte Christusbeziehung, der Fülle von Christi Sein und Tun entsprechend, einen verschiedenen Grad und Charakter annehmen kann. Wenn die Christusverbindung als Abbildlichkeit verstanden wird, kann sich wiederum eine eigentümliche Spiegelung der Person und des Heilstuns Christi ergeben.

Sie prägt im Bischof am deutlichsten die selbständige Führungs- und Leitungsvollmacht aus, die beim Priester zwar auch vorhanden, aber nicht in dieser Selbständigkeit und Fülle gegeben ist. Im Diakon aber ist die Christusprägung am stärksten in Hinsicht auf den Dienstcharakter des Seins und Lebens Christi hin entwickelt, der als »Menschensohn nicht gekommen [ist], um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele« (Mk 10,45). Darum wird im Diakonat der Dienstcharakter des Weiheamtes am deutlichsten sichtbar. In ihm tritt nicht nur empirisch das Auszeichnende und Hervorgehobene des Weiheamtes zurück (der Diakon steht bei der Feier der Eucharistie immer hinter dem Bischof und Priester), sondern er bietet auch theologisch das reinste Bild des kirchlichen Amtes, dessen Wesenszug das Dienen ist. So bietet der Diakon, dessen Dienst auf »niedrigerer Stufe« ihm Anlaß zu dauernder Selbstbescheidung, aber dadurch auch innerlich-gnadenhafter Erhebung werden kann, das lauterste Bild selbstlosen Dienstes und das Vorbild christusförmiger Amtsführung aller Geweihten, die nach 1 Thess 3,2 alle »minstri Dei«, d.h. »Diakone« sein sollen. Die traditionelle Formel, wonach die Diakone »Diener des Bischofs und geringer als die Presbyter sind«, darf darum durchaus ins Positive gewendet und so verstanden werden, daß in der »Niedrigkeit« gerade das Spezifische, das der Art nach Andere und im geistlichen Sinne sogar Höhere angelegt ist, das im Hinblick auf die Gesamtökonomie der kirchlichen Gemeinschaft unersetzlich ist.

Im Hinblick auf die Laien freilich könnte sich doch wieder die Vorstellung von einer Über- und Unterordnung einstellen. Tatsächlich ist der durch die Weihe gesetzte Unterschied nicht zu übersehen. Aber er erbringt keine eigenpersönliche subjektive Erhöhung des Geweihten über den Nichtgeweihten, sondern meint eine objektive Zuordnung des Amtsträgers zu Christus und dessen Amt, die so dem Nichtgeweihten nicht zukommt. Das ist jedoch nicht als Mangel zu betrachten, weil die Stelle des angeblich Fehlenden beim Laien mit einer anderen Berufung und einem

anderen Charisma ausgefüllt ist. Es gibt in der übernatürlichen Gemeinschaft des Glaubens (ähnlich wie im schwerelosen Raum) keine Höhe und Tiefe, sondern nur eine dem Ort und dem Auftrag entsprechende Verschiedenheit im Zusammenhang und zum Nutzen des Ganzen.

Nach diesem Grundsatz ist auch das Problem anzugeben, das aus der Zuweisung der (teilweise) gleichen Dienstverrichtungen und Vollzüge an den Diakon wie an die Laien entsteht. Dabei ist zunächst die Ansicht zu korrigieren, daß sich diese »amtlichen« Dienste der Laien unmittelbar aus der Taufe und Firmung ergeben. Sie ergeben sich, genauer gesehen, (auf der Grundlage von Taufe und Firmung) aus einem Mandat und einem Auftrag der Kirche. Beim Diakon aber ergeben sie sich formell aus der Weihe. Diese bietet in ihrer mystischen Tiefe als besondere Christusgleichgestaltung auch den Grund, warum die scheinbar material gleichen Akte des Laien und des Diakons der Art nach unterschieden sind.

Am hier gerne herangezogenen Beispiel der Spendung von Sakramentalien, die auch den Laien möglich ist, läßt sich zunächst rein positiv feststellen, daß die Kirche zwischen den Segnungen des Bischofs, Priesters und Diakons und so auch zwischen denen des Diakons und des Laien Unterschiede setzt. Sie bestimmen sich zuletzt nach dem personal-ontologischen Verhältnis zu der von Christus herkommenden differenzierten Vollmacht. Diese personal-ontologische Grundlage wirkt sich auch in bezug auf das Heilspotential und die Heilskraft der betreffenden Sakramentalien aus, ohne daß man hier nähere quantitative Fixierungen treffen müßte. Es genügt, festzuhalten, daß die betreffende Segenskraft einmal aus dem Grund des Weihepriestertums erfließt, zum anderen sich aus dem Allgemeinen Priestertum der Gläubigen herleitet.[46] Wollte man diese personal-ontologische Grundlegung mißachten, dann müßte man, rein funktional urteilend, die völlige innere Gleichheit der Handlungen behaupten. In weiterer Konsequenz könnte man dann auch das wirksame Sprechen der Wandlungsworte dem Laien nicht mehr vorenthalten, wie dies stellenweise auch schon vertreten wird, insofern die äußere Funktion dieselbe wäre.

3. Das Weihepriestertum – ganzheitliche Stellvertretung Christi

Die entwickelten Grundsätze führen von selbst zur Erkenntnis des theologischen Ortes und der Bedeutung des priesterlichen Weiheamtes in der Gemeinschaft der Kirche. Dabei legt die hier gewählte Formulierung des Themas mit der Abfolge der Dienste und Ämter die unzutreffende Annahme einer Steigerung vom Niederen zum Höheren nahe, wo doch im wesentlichen und zuerst eine Verschiedenheit und Andersartigkeit gemeint ist, welche Ordnung besagt und Verwiesenheiten aufeinander einschließt.

Für das Verhältnis von Diakonat und Presbyterat ist dieser Nachweis nicht schwer zu erbringen. Die Unterschiedenheit gründet darin, daß der Diakon in seiner Weihe am amtlichen Dienst Christi nicht ganzheitlich partizipiert und formell nicht den autoritativen Charakter des Hirten und Priesters Christus abbildet, sondern vor allem das Bild des Dienens und der liebenden Hingabe Christi ausprägt. Deshalb steht er nach kirchlichem Sprachgebrauch auf einer »tieferen Stufe der Hierarchie«, was aber keine Minderung seiner Person und des Grundbestandes seiner christlich-gnadenhaften Existenz besagen soll, sondern nur die Eigenart des Amtes gegenüber den anderen Ämtern anzeigt. Dieser Unterschied tritt besonders augenfällig zutage im Dienst des Diakons bei der Feier der Eucharistie, der gegenüber dem des Priesters begrenzt ist, ohne daß dies als Zurücksetzung empfunden werden könnte. Es ist dies die sich gerade aus der Notwendigkeit dieses Amtes ergebende Ortszuweisung im Gesamt der Kirche.

Nach dem Prinzip der spezifischen Eigenart und der dem Ganzen dienenden notwendigen Verschiedenheit ist auch das Verhältnis zwischen dem Laien und dem Priester zu umschreiben, auch wenn hier die Nichtzugehörigkeit des Laien zur »Hierarchie« der Erklärung größere Schwierigkeit bereitet. Die hier aus der Übertragung des Demokratiemodells auf die Kirche kommende Kritik, welche sich auf eine Zwei-Klassen-Gesellschaft, auf ein Untertanverhältnis und auf einseitige Machtausübung richtet, könnte dann nicht aufkommen, wenn man die Wirklichkeit des Allgemeinen gemeinsamen Priestertums der Gläubigen (bzw. der Getauften) und die darin enthaltene seinshafte Qualität bedächte und ernstnähme.

Das Zweite Vatikanum hat das getan, indem es mit hoher dogmatischer Gewichtung in *Lumen Gentium* im Kapitel 2 über das Gottesvolk noch vor der Erörterung des Weihepriestertums den Blick auf das »heilige Priestertum der Getauften« lenkt und dessen priesterlichen Charakter erhebt, der sich u.a. auch darin beweist, daß die Gläubigen »kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mitwirken«. Das eine wie das andere Priestertum ist abkünftig vom Priestertum Jesu Christi und hat daran teil. Daraus ergibt sich auch die Erkenntnis, daß beide »einander zugeordnet sind«.[47] Daraus läßt sich ableiten, daß das eine (das »hierarchische Priestertum«) aus dem anderen hervorgeht, daß sie einander dienen und befruchten, ja, daß sie Teile einer Ganzheit sind, die bei Preisgabe oder auch nur bei Minderung des einen Teiles auseinanderfallen würde.

Dem entspricht die Hervorhebung der Würde des Priestertums der Getauften, die ihnen mit dem Amtspriestertum gemeinsam[48] ist. Damit ist keine äußere Anerkennung und Ehrenbezeigung gemeint, sondern der seinsmäßige Sachverhalt der Fundierung im gleichen Leben Gottes, in seiner Gnade und Liebe wie in seiner Berufung. Darum kann das Konzil auch

von den Hirten und den Gläubigen als von Brüdern (womit sachlich auch die Frauen als Schwestern gemeint sind) in der Familie Gottes sprechen, unter denen »wahre Gleichheit« in der »gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi« waltet.[49]

Aber im gleichen Zusammenhang und ohne Furcht eines Widerspruchs zur Wahrheit von der Einheit beider Berufungen spricht das Konzil auch von ihrer Unterscheidung und ihrer Besonderheit. Es hebt nämlich den Kernbefund hervor, daß »das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, sich dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach unterscheiden«. Der Unterschied wird auch näher bestimmt: Dem Amtspriester kommt nämlich »heilige Gewalt« zu (*sacra potestas*), mit der er das »priesterliche Volk heranbildet und leitet«. Daraufhin »vollzieht er das eucharistische Opfer in der Person Christi« und bringt dieses Opfer »im Namen des ganzen Volkes Gottes dar«, in dessen Mitte er steht, das er zugleich aber auch repräsentiert.[50]

Es ist bezeichnend, daß man dort, wo man auf die Konzilslehre überhaupt eingeht, zwar den Zusammenhang von Weihepriestertum und dem Priestertum der Gläubigen betont, aber die Aussagen über die Unterschiedenheit »im Wesen« übergeht[51]. Sie erfahren direkte Ablehnung, wenn von unverständlichen »Mehrwerttheorien« (bezüglich des Amtspriestertums) gesprochen wird, die den Christen »in hilfloser Weise zu einer Zustimmung« nötigen, die er nicht einzusehen vermag.

Der Ablehnung verfallen damit auch alle hochtheologischen Aussagen über die Repräsentation Christi durch den Priester, über sein »In-persona-Christi-agere« wie über seine besondere Teilhabe am Priestertum Christi.[52] An ihre Stelle tritt die zweideutige Behauptung, daß den »Amtsträgern theologisch kein Mehr zukommt, das den sogenannten Laien fehlte«.[53] Damit ist das Weihepriestertum grundsätzlich dem Allgemeinen Priestertum des Laien gleichgeordnet und als solches aufgehoben. Wenn ihm dann faktisch doch noch (unter gewissen Restriktionen wie der Aufhebung des Zölibats) ein Fortbestehen zuerkannt wird, so geschieht dies gegen die zuvor entwickelten Grundsätze eines positivistischen Denkens, das mit der Theologie auch die Logik preisgegeben hat.

Dabei darf der (nicht nur graduelle) Unterschied zwischen dem Amts- und dem Allgemeinen Priestertum nicht durch die Einführung eines ominösen Mehr oder Weniger verdunkelt werden. Er besteht nicht in einem substantiell Christlichen, sondern in einer Modalität, nicht im Sein, sondern im Vollzug, nicht in einem persönlich-subjektiven Vorzug, sondern in einer objektiven Ausrichtung und eben im Dienst. Auch die bei der sakramentalen Weihe dem Priester verliehene Gnade ist nicht als ein Mehr auszugeben, sondern als eine spezifische übernatürliche Qualität, die auf den

besonderen Christusdienst des Priesters ausgerichtet ist. Ihr gegenüber besitzen etwa die Empfänger des Ehesakramentes nicht eine geringere gnadenhafte Qualität, sondern eine spezifisch andere, die sie gegenüber der priesterlichen als eigentümlich und auszeichnend verstehen dürfen. Im Endeffekt können sie als Laien durch Erfüllung ihrer Berufung, die ihnen manchmal mehr als dem Priester abverlangen kann, heiliger werden als dieser.

Die Beibehaltung des Weiheamtes ist nicht erklärbar, wenn man es auf die Forderung zurückführt, »daß die Kirche sich selbst vollzieht in Verkündigung, Liturgie und Diakonie«.[54] Einen bloßen Selbstvollzug können Laien auch leisten (was wohl auch der Hintergedanke dieser Forderung ist). Es muß nach biblisch-christlichem Glauben aber ein differenzierter Selbstvollzug sein, in dem das christologisch-sakramentale Moment des Weihepriestertums auch zur Geltung kommt. Die christologisch-sakramentale Begründung des Amtes hat ihren Sinn in der personal-zeichenhaften Darstellung des in der Kirche fortwirkenden Christus, der die Heilszuwendung weiter in Händen hält und ausübt, aber durch ihm verbundene bevollmächtigte personale Werkzeuge. Durch sie wird der für alle Sakramentenspendung tragende Grundsatz verwirklicht, daß Christus selbst derjenige ist, der zuletzt tauft und das Heil in den Sakramenten austeilt.[55]

Allein auf diese Weise bleibt auch der Grundsatz gewahrt, daß sich der Mensch das Heil nicht selbst nehmen oder es in seiner Subjektivität erzeugen kann, sondern daß es ihm geschenkt wird und ihm »von außen« zukommt. Durch Hinzuziehung von im Dienste Christi stehenden Amtsträgern soll das Mittlertum Christi im Heilsgeschehen sichtbar bleiben. *Amtsträger* werden aber durch diesen ihren Dienst den Gläubigen im christlichen Sein nicht überhoben (zumal sie selbst bei ihrer eigenen Heilsverwirklichung auch auf den Amtsträger verwiesen sind), die Laien werden durch ihre Stellung als *Heilsempfänger* nicht erniedrigt oder zur Passivität verurteilt; denn Heilsempfang und vollverwirklichte Heilsannahme erfordern ein aktives Mittun mit Auswirkungen für das gesamte Leben in der Kirche.

So ist die Wesensverschiedenheit der Dienste (bei gleicher Dignität im übernatürlichen Sein wie in der Berufung) in der Tiefe der von Christus geprägten Heilsordnung verankert. Die Kirche würde ihr Wesen preisgeben, wenn sie (etwa wegen zeitlicher Engpässe oder um zeitlicher Vorteile willen durch Zugeständnisse an die massendemokratische Mentalität) von dieser Ordnung abließe. Deshalb ist die verstärkte Mitwirkung der Laien im Dienst der Kirche nicht zu beargwöhnen, sondern zu fördern, aber dies nur nach Maßgabe der sakramentalen Struktur der Kirche, zu der unabdingbar auch das besondere Weiheamt gehört.

Anmerkungen

1 Brüssel, 9. Januar 1994, in: L. Karrer, Wir sind wirklich das Volk Gottes. Auf dem Weg zu einer geschwisterlichen Kirche. Freiburg 1994, S. 161–171.
2 16. September – 12. November 1995.
3 *Ordinatio Sacerdotalis*, 22. Mai 1994.
4 L. Karrer, Schubkraft für die Kirche. Der Langstreckenlauf der Laien, in: O. Fuchs u.a. (Hrsg.), Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche. München 1995, S. 119.
5 Ebd., S. 133.
6 Vom 30. September 1988.
7 AAS 38 (1946), S. 149.
8 *Lumen Gentium*, 31; zitiert auch in *Christifideles Laici*, 9.
9 *Christifideles Laici*, 9.
10 *Lumen Gentium*, 30.
11 *Lumen Gentium*, 32.
12 Vgl. dazu ebd., 32.
13 Ebd., 34.
14 *Sacrosanctum Concilium*, 48.
15 Ebd., 33; *Christifideles Laici*, 23.
16 *Apostolicam Actuositatem*, verkündet am 18. November 1965.
17 Ebd., 6.
18 Ebd., 5.
19 Ebd., 6.
20 *Lumen Gentium*, 33.
21 Mit besonderem Nachdruck wird dies im Dekret über das Apostolat der Laien ausgesagt: *Apostolicam Actuositatem*, 5.
22 Ebd., 6.
23 *Lumen Gentium*, 33; *Apostolicam Actuositatem*, 24.
24 Ebd.
25 *Apostolicam Actuositatem*, 24.
26 *Lumen Gentium*, 11.
27 Vgl. W. Rees, Die Mitwirkung von Laien bei der Gemeindeleitung, in: *Forum Kath. Theologie* 12 (1996), S. 1–15.
28 *Christifideles Laici*, 23.
29 L. Karrer, Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche. München 1989, S. 88.
30 L. Karrer, Wir sind wirklich das Volk Gottes, a.a.O., S. 140.
31 Ebd., S. 141.
32 Ebd., S. 137.
33 A.a.O., S. 23.
34 Dieser beweist sich u.a. (zusammen mit mangelnder theologischer Tiefe) in der Argumentation, daß »die 0,05 % männlicher Amtsträger für die 99,95 % Frauen und Männer in der Kirche nicht allein definieren können, was in der Kirche offiziell von Belang ist«, in: L. Karrer, Aufbruch der Christen, a.a.O., S. 20. Hier ist übersehen, daß 80 dieser 99,95 % kein inneres Verhältnis zur Kirche haben, was auch im Hinblick auf die behauptete Vitalität der Laien und die Stärke ihres »Aufbruchs« in Rechnung gestellt werden dürfte. Ein Erweis der geistlichen Vitalität der Laien läge heute vor allem in der Bereitstellung von zölibatären Priestern aus ihren Reihen.
35 *Lumen Gentium*, 31; *Christifideles Laici*, 15.
36 *Christifideles Laici*, 2.
37 L. Karrer, Schubkraft für die Kirche, a.a.O., S. 154.

38 Vgl. u.a. B. Domagalski, Diakon – »Sinnbild der ganzen Kirche«. Zur Ausformung des Diakonenamtes in patristischer Zeit, in: *Lebendiges Zeugnis* 50 (1995), S. 15–24.
39 So als Anfrage formuliert in einem Leserbrief zu R. Kaczynski, Wenn beauftragte Laien segnen, in: *Gottesdienst* 29 (1995).
40 Dazu B. Domagalski, Waren die »Sieben« (Apg 6,1–7) Diakone?, in: Bibl. Zt. N.F. 26 (1982), S. 21–33.
41 Ep. ad Corinthios, c. 42.
42 Ad Trall. 3,1.
43 Strom. VI, 13, 107.
44 Ad Eph. 6,1.
45 *Lumen Gentium*, 29.
46 Vgl. K. Bommes, Die Sakramentalien der Kirche, in: H. Luthe (Hrsg.), Christusbegegnung in den Sakramenten. Aachen ^{3}1994, S. 658f.
47 *Lumen Gentium*, 10.
48 *Lumen Gentium*, 32.
49 Ebd.
50 *Lumen Gentium*, 10; vgl. auch *Presbyterorum Ordinis*, 5.
51 So beispielhaft bei L. Karrer, Wir sind wirklich das Volk Gottes, a.a.O., S. 130f.
52 L. Karrer, Aufbruch der Christen, a.a.O., S. 86.
53 L. Karrer, Schubkraft für die Kirche, a.a.O., S. 139.
54 L. Karrer, Wir sind wirklich das Volk Gottes, a.a.O., S. 131.
55 Augustinus, *Vorträge über das Johannesevangelium*, 7: »Mag Petrus taufen, er [Christus] ist es, der tauft; mag Paulus taufen, er ist es, der tauft; mag Judas taufen, er ist es, der tauft.«

Peter Krämer · Eichstätt

Pastorale Dienste und Ämter

Die Untrennbarkeit der sakramentalen und rechtlichen Dimension

Zum Erscheinungsbild der Kirche gehört heute, daß Laien in vielfältiger Weise am pastoralen Dienst teilhaben. Sie sind nicht nur tätig in der religiösen Unterweisung auf der Ebene der Gemeinde (Katechese) und im schulischen Bereich (Religionsunterricht), sondern werden zunehmend auch als Professoren/Professorinnen an Theologische Fakultäten berufen. Sie nehmen im Rahmen der geltenden Rechtsbestimmungen (und nicht selten darüber hinaus) den Predigtdienst wahr und stehen Wortgottesdiensten vor, die wegen des Priestermangels als Ersatz für die sonntägliche Eucharistiefeier angeboten werden und die häufig auch mit der Kommunionspendung verbunden sind. Gebündelt tragen Laien für Seelsorgsaufgaben Verantwortung, wenn sie zu Pastoralreferenten/Pastoralreferentinnen oder Gemeindereferenten/Gemeindereferentinnen bestellt werden. Sie werden als Mitglieder in Pastoralräten auf pfarrlicher und diözesaner Ebene gewählt oder berufen und erhalten wichtige Funktionen in der Verwaltung einer Diözese und innerhalb der kirchlichen Rechtsprechung, wobei ihnen auch das Amt eines kirchlichen Richters übertragen werden kann.

Worin gründen die Ämter und Dienste, die Laien übertragen werden können? Wie verhalten sie sich zu dem, was den geistlichen Amtsträgern aufgrund ihrer spezifischen Sendung in der Kirche zukommt? Was ist angesichts einer pastoralen Notlage zu tun, wenn nicht genügend Priester zur Verfügung stehen?

1. Die sakramentale Grundstruktur der Kirche

Die Antwort auf die genannten Fragen muß die ekklesiologischen Eckdaten beachten, die das II. Vatikanische Konzil nachdrücklich herausgestellt

Peter Krämer, *Jahrgang 1942, Promotion 1972, Habilitation 1976, ist seit 1980 Ordinarius für Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte an der Katholischen Universität Eichstätt.*

hat. So heißt es z.B. in der dogmatischen Konstitution über die Kirche: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1). Sie ist »das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit« (LG 9,3). Und dies ist die Kirche nicht aus sich selbst, sondern weil Christus sie im Heiligen Geist zum »allumfassenden Heilssakrament« gemacht hat (LG 48,2), zum Sakrament, »welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht« (GS 45,2; vgl. AG 5,1).

Die Lehre über die Sakramentalität der Kirche zielt auf ihre universale Sendung; die Kirche ist »Werkzeug der Erlösung« (LG 9,2) und berufen, die Menschen zur Einheit mit Gott und untereinander zu führen. Sakrament des Heils für die Welt kann die Kirche aber nur sein, wenn der sakramentale Charakter sie von innen her prägt und ihre Verfaßtheit, ihre Ämter und Dienste bestimmt. Die Kirche ist Sakrament des Heils, weil ihre Struktur in einem doppelten Sinn sakramental verankert ist; denn diese gründet in Taufe/Firmung (gemeinsames Priestertum) und in der sakramentalen Weihe (Priestertum des Dienstes), die ihrerseits auf die Feier der Eucharistie als der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens hingeordnet sind (vgl. SC 10; LG 10; 11). So verschränken sich beide Gesichtspunkte, weltbezogene und die innerkirchliche Dimension der Lehre über die Kirche als Heilssakrament, ineinander. In dem Maße, als es der Kirche gelingt, ihre sakramentale Struktur von innen her auszuprägen, kann sie für die Welt das allumfassende Heilssakrament sein.

2. *Die Vielgestaltigkeit kirchlicher Dienste und Ämter*

1. Bei *allen* Aufgaben, Diensten und Ämtern, die von Laien in der Kirche wahrgenommen werden, ist von einer sakramentalen Grundlage auszugehen. Denn in Taufe und Firmung wurzelt das gemeinsame Priestertum der Glaubenden und damit die aktive Teilhabe aller Getauften und Gefirmten an der Sendung der Kirche. Über diese allgemeine Berufung hinaus können die Laien zu *besonderen Diensten* zugelassen werden, wenn hierfür die Eignungskriterien gegeben sind; dies gilt z.B. für die Übernahme eines Patendienstes (c. 874 CIC) oder die Mitwirkung im Pfarrgemeinderat (c. 536 CIC). Schließlich können Laien aufgrund einer besonderen Beauftragung auch *Ämter* übertragen werden, die einem geistlichen Ziel dienen oder die mit Seelsorgsaufgaben verbunden sind (vgl. cc. 145 § 1, 151, 228 § 1 CIC).

Ohne Zweifel hat die Lehre über das gemeinsame Priestertum der Gläubigen, die vom II. Vatikanischen Konzil wieder ins Bewußtsein der Kirche zurückgeholt worden ist, zur Neuentdeckung vieler laikaler Ämter in der

Kirche geführt. Sie sollten nicht als Konkurrenz zu bisherigen Amtsstrukturen gesehen werden, sondern als echte Bereicherung. Dabei ist unter kirchenrechtlichem Aspekt ein Zweifaches hervorzuheben:

Zum einen wird Amt (*officium*) durch Dienst (*munus*) erklärt. »Ein kirchliches Amt ist jedweder ... auf Dauer eingerichtete Dienst, der zu einem geistlichen Zweck auszuüben ist« (c. 145 § 1 CIC). Es muß also immer der Dienstcharakter gegenüber der Heilsordnung der Kirche erkennbar bleiben, so verzweigt die kirchenrechtlichen Bestimmungen im einzelnen auch sein mögen.

Zum andern bringt die kirchliche Beauftragung, die die Laien befähigt, im Namen der Kirche zu handeln, keine unwiderrufliche Bindung mit sich.[1] Sie kann jederzeit zurückgegeben werden, ohne daß dadurch die kirchliche Existenz des Gläubigen beeinträchtigt würde.

2. Von dem ganz weit gefaßten Amtsbegriff in c. 145 CIC sind jene Ämter (in einem engeren Sinn) zu unterscheiden, die der umfassenden Seelsorge dienen und daher die Priesterweihe zur Voraussetzung haben.[2] Zur »umfassenden Seelsorge« – oder anders ausgedrückt: zur Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben in ihrer Fülle – gehören zweifelsohne die Feier der Eucharistie, die Lossprechung von Sünden im sakramentalen Bußgeschehen und die Spendung der Krankensalbung, also gottesdienstliche Vollzüge, die an die Priesterweihe gebunden sind. Demgemäß bestimmt c. 521 § 1, daß nur ein Priester zum Pfarrer ernannt werden kann; ihm fällt auch die Leitung der Pfarrgemeinde zu (vgl. cc. 515 § 1, 519 CIC).

Im Unterschied zu den Laien im pastoralen Dienst bewirkt das Sakrament der Weihe eine »prinzipielle Unumkehrbarkeit der Bestimmung zum geistlichen Dienst«[3]; denn die sakramentale Weihe ist zuinnerst auf die Übernahme eines geistlichen Dienstes hingeordnet (vgl. c. 274 § 2 CIC), der selbst aber durch einen nichtsakramentalen Akt (kirchliche Beauftragung, Amtsverleihung, Erteilung einer Befugnis) näher geregelt wird.

Wie die rechtlichen Strukturen im einzelnen auch bestimmt werden, entscheidend ist das Beziehungsverhältnis zwischen dem gemeinsamen Priestertum (Taufe/Firmung) und dem amtlichen Priestertum, das in der sakramentalen Weihe gründet.[4] Die Funktion des amtlichen Priestertums, das nicht aus dem gemeinsamen Priestertum ableitbar ist, besteht ganz im Dienst an dem gemeinsamen Priestertum, nicht aber umgekehrt. Mit anderen Worten: Ohne die Hinordnung auf das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen hat das amtliche Priestertum keine Daseinsberechtigung; es geht letztlich um die Auferbauung des priesterlichen Gottesvolkes in Wort und Sakrament.[5]

3. Das Erfordernis der kirchlichen Beauftragung (kanonische Sendung), ob sie nun an Taufe/Firmung oder am Weihesakrament anknüpft, verweist auf einen einheitsstiftenden Punkt, nämlich auf das *Bischofsamt*. In der ihm anvertrauten Teilkirche ist der Bischof, wie das II. Vatikanische Konzil be-

tont, »sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit« (LG 23,1). Und insofern das Bischofsamt sakramental verankert ist (vgl. LG 21,2; c. 375 CIC), sind alle rechtlichen Strukturen in der Kirche nicht nur vom Ausgangspunkt (Taufe/Firmung bzw. Weihesakrament), sondern auch von der einheitsstiftenden Funktion des Bischofsamtes her sakramental umgriffen. Die Gefahr der Verrechtlichung besteht dann, wenn sich die rechtlichen Strukturen von dieser sakramentalen Verwiesenheit loslösen und verselbständigen, wenn das Rechtliche (Jurisdiktionelle) neben das Sakramentale tritt oder dieses gar überlagert. Es gehört zu den Verdiensten des letzten Konzils, daß es klar und eindeutig mit jener Traditionslinie gebrochen hat, nach der das Jurisdiktionelle für viele Jahrhunderte ein Übergewicht über den sakramentalen Bereich erlangt hatte.[6]

Um eine solche Verzerrung rechtlicher Strukturen nicht erneut aufkommen zu lassen, ist zu bedenken, daß kirchliche Ämter und Dienste nicht ohne Rückbindung an das Bischofsamt – und in Abhängigkeit von diesem an den priesterlichen Vorsteher einer Gemeinde – bestehen können. »Während der Bischof dem Bistum gegenüber Christus als Grund und Maßstab der Kirche repräsentiert, stellt der Priester durch Weihe und Sendung bevollmächtigt, dieses christologische Gegenüber für die Gemeinde dar. Ohne den bischöflichen bzw. priesterlichen Vorsteher kann eine Gemeinschaft (Diözese oder Pfarrei) von Gläubigen nicht im vollen Sinn Gemeinde Christi sein.«[7]

3. Die Wahrnehmung der Hirtensorge durch Priester und Nicht-Priester

1. Unter dem Stichtwort »kooperative Pastoral« werden heute, ausgelöst vor allem durch den Priestermangel, neue Seelsorgsformen angestrebt. Als rechtliche Grundlage hierfür wird c. 517 § 2 CIC herangezogen[8], der vorsieht, daß an der Ausübung der pfarrlichen Hirtensorge (*cura pastoralis*) Nicht-Priester (Diakon, Laie, Ordenschrist oder eine Personengruppe) beteiligt werden; dabei muß ein Priester bestimmt werden, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Hirtensorge »moderiert«. Dieses Moderieren umfaßt drei Aspekte: die Repräsentation Christi, des Hauptes, die autoritative Leitung der Gemeinde und die Koordination der verschiedenen Seelsorgsaufgaben.[9] Das Amt des Pfarrers besteht in der konkreten Pfarrgemeinde fort, kann aber wegen des Priestermangels auf längere Sicht nicht besetzt werden. Um dieser Notlage abzuhelfen, hat der kirchliche Gesetzgeber die Möglichkeit nach c. 517 § 2 geschaffen, die auf eine Aufteilung der Hirtensorge auf Nicht-Priester und Priester hinausläuft.

Allerdings dürfte das Konzept einer kooperativen Pastoral nach c. 517

§2 durchaus problematisch sein. Es wird sich erst noch erweisen müssen, ob und inwieweit es sich in der pastoralen Praxis bewährt. Immerhin ist bemerkenswert, daß der kirchliche Gesetzgeber 1990, also wenige Jahre nach dem CIC/1983, bei der Abfassung des Ostkirchenrechts auf eine entsprechende Regelung wieder verzichtet hat.

In der Kritik an c. 517 §2 ist vor allem folgendes zu bedenken: Wie sich die Wahrnehmung der Hirtensorge durch Nicht-Priester und durch den priesterlichen Moderator zueinander verhalten, wird nicht hinreichend geklärt, so daß man mit Sabine Demel fragen kann: »Ist diese Verbindung nicht eine Art hölzernes Eisen oder der Versuch der Quadratur des Kreises?«[10] Die Entwicklung könnte dahin gehen, daß die Laien faktisch (bis auf wenige Ausnahmen) alle Seelsorgsaufgaben wahrnehmen, während der Priester als Koordinator oder Manager der Seelsorge völlig im Hintergrund bleibt. »Damit einhergehend entsteht durch den verstärkten Einsatz von Laien in der pfarrlichen Hirtensorge insgesamt die Gefahr, daß die erst vom Zweiten Vatikanischen Konzil zusammengefügte Weihevollmacht einerseits und Jurisdiktionsvollmacht andererseits erneut auseinandergerissen wird.«[11]

Wenn ein Diözesanbischof – trotz der vorgetragenen Bedenken – auf die Möglichkeit des c. 517 §2 zurückgreift, muß er sich zumindest darüber im klaren sein: »Die neue Rechtsfigur ist ein gefährdetes und gefährliches Ausnahme-Modell: Es ist insofern gefährdet, als die Gefahr besteht, daß das Regel-Ausnahme-Verhältnis umschlägt. Wenn die Ausnahme zur Regel wird, erweist sich bald der Dienst des Priesters bis auf einige wenige sazerdotale Funktionen als überflüssig. Das Modell ist für Mißbrauch offen.«[12] Dem Mißbrauch kann nur dann gewehrt werden, wenn alles dafür getan wird, daß ein Rückgriff auf die in c. 517 §2 angebotene Notlösung nicht mehr notwendig ist. Wenn aber großflächig und auf längere Sicht das Pastoralkonzept einer Diözese von c. 517 §2 bestimmt wird, dürfte das Bewußtsein für eine Notlösung bereits verlorengegangen sein. Gegen eine solche Entwicklung zielt auch die Feststellung von Papst Johannes Paul II. anläßlich seiner dritten Pastoralreise nach Deutschland: »Allerdings ist bei aller aufgrund des Priestermangels notwendigen Planung darauf zu achten, daß hauptamtliche Laienmitarbeiter nicht in die Rolle des ›Ersatzpriesters‹ oder des ›Ersatzkaplans‹ schlüpfen. Dies gilt vor allem in den Pfarreien, die keinen eigenen Seelsorger mehr haben.«[13]

2. Das Modell einer kooperativen Pastoral sollte nicht nur im Hinblick auf eine Notlage, den Priestermangel, konzipiert werden. Es ist vielmehr von grundlegender Bedeutung für die Weitergabe des Glaubens und den Aufbau einer lebendigen Gemeinde. Es ist von der theologischen Einsicht getragen, daß alle Gläubigen an der Sendung der Kirche teilhaben und zu besonderen Diensten berufen werden können. Demzufolge darf nicht von

der All- oder Alleinzuständigkeit des Pfarrers ausgegangen werden, als ob die Pfarrei nur Objekt der Seelsorge wäre. Das kirchliche Gesetzbuch bietet Ansatzpunkte zur Überwindung einer solchen Vorstellung, indem es die Pfarrei zuerst und vor allem als »Gemeinschaft von Gläubigen« definiert (c. 515 § 1) und die Pfarrer ermahnt, »den eigenen Anteil der Laien an der Sendung der Kirche anzuerkennen und zu fördern«; sie müssen darum bemüht sein, »daß die Gläubigen für die pfarrliche Gemeinschaft Sorge tragen, sich in gleicher Weise als Glieder sowohl der Diözese wie der Gesamtkirche fühlen und an Werken zur Förderung dieser Gemeinschaft teilhaben oder sie mittragen« (c. 529 § 2; vgl. auch c. 275 § 2).

Kooperative Pastoral läßt sich am ehesten verwirklichen, wenn für mehrere Pfarreien, im Bereich eines Pfarrverbandes oder Dekanates ein Seelsorgeteam geschaffen wird, das aus Priestern, Diakonen und Laien im pastoralen Dienst besteht. Nach c. 519 ist der Pfarrer der »eigene Hirt« der ihm anvertrauten Gemeinde; dabei wird er verwiesen auf die Mitwirkung von Priestern und Diakonen und auf die Mithilfe von Laien. Diese Rechtsnorm müßte so fortentwickelt und partikularrechtlich ausgestaltet werden, daß einerseits die Zuständigkeit des Pfarrers gewährleistet bleibt und daß andererseits die Zusammenarbeit in der Ausübung der Hirtensorge deutlicher in Erscheinung tritt. Ein Seelsorgeteam ist bereits in c. 517 § 1 vorgesehen, wonach die Hirtensorge für eine oder mehrere Pfarreien einer Gemeinschaft von Priestern übertragen werden kann, sofern einer aus dem Team zum Moderator bestellt wird, der die Zusammenarbeit leitet und gegenüber dem Bischof zu verantworten hat. Es wäre kein großer Schritt, das Priesterteam über c. 517 § 1 hinaus auf Diakone und Laien zu erweitern und die Zusammenarbeit durch eine Ordnung, von der schon in c. 543 die Rede ist, näher zu regeln.

3. Damit die Seelsorge in den Gemeinden überhaupt noch gewährleistet werden kann, wird vielfach eine Änderung der Zulassungsvoraussetzungen für das geistliche Amt gefordert; keineswegs genüge die Wiedereinführung des ständigen Diakonats (vgl. LG 29,3), die eine Zulassung auch von verheirateten Bewerbern zur Diakonenweihe ermöglicht, weil hiervon – zumindest bislang noch – die Frau ausgeschlossen bleibe. Zu den wichtigsten Forderungen gehört die Abschaffung der Zölibatsverpflichtung oder wenigstens die Zulassung von Laien bzw. Diakonen, die sich in der Praxis bewährt haben (*viri probati*), zur Priesterweihe. Außerem sollten Frauen, so wird des weiteren gefordert, zur sakramentalen Weihe zugelassen werden; zumindest müsse ihnen die Diakonenweihe zugänglich sein.

In Solidarität mit der Gesamtkirche ist davon auszugehen, daß die genannten Vorschläge in absehbarer Zeit nicht zu verwirklichen sind. Es kann heute nicht gesagt werden, ob und wie sie gesamtkirchlich rezipiert werden. Was die Frage nach der Frauenordination betrifft, hat Papst Jo-

hannes Paul II. herausgestellt, »daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden«[14]; die Diakonenweihe wird in diesem Zusammenhang nicht angesprochen. Und bezüglich der Zölibatsverpflichtung ist nicht zu bestreiten, daß diese in der Kontinuität des II. Vatikanischen Konzils steht (vgl. PO 16) und in der Nachkonzilszeit mehrfach bekräftigt worden ist. Versteht man unter Rezeption einen spannungsgeladenen und zugleich geistgewirkten Vorgang, in welchem die unterschiedlichen orts- und gesamtkirchlichen Positionen, der im Volk Gottes sich artikulierende Glaubenssinn und die besondere Verantwortung geistlicher Amtsträger miteinander ins Spiel gebracht werden, dann wird man solche Erklärungen nicht einfach beiseite tun dürfen.

Wie Sabine Demel mit Recht betont, besteht das uns heute Mögliche nicht darin, »daß man *theoretisch* an der bisherigen Ämterstruktur festhält, sie *praktisch* aber außer Kraft setzt, und dies damit zu legitimieren versucht, daß dies nur für extreme Ausnahmesituationen gilt, obwohl allgemein bekannt ist, daß die Ausnahmen mehr und mehr die Normalsituation darstellen«.[15]

Wenn man sich den Weg für mögliche Reformen nicht verbauen will, darf nicht nur eine Änderung der Zulassungsbedingungen für den priesterlichen Dienst anvisiert werden. Vielmehr müssen laikale Dienste und Ämter so ausgestaltet und fortentwickelt werden, daß Auftrag und Sendung der Laien in der Kirche voll anerkannt werden, ohne ihre Identität als Laien zu verlieren und in eine unfruchtbare Konkurrenz zum geistlichen Amt zu geraten. Außerdem müssen die Gemeinden, wie Walter Kasper feststellt, als »Subjekt der Berufungspastoral« ernstgenommen werden; denn der Priestermangel weist auch auf einen Mangel an Glaubensbereitschaft und kirchlichem Leben in den Gemeinden hin. »In dem Maß aber, in dem die Gemeinden sich als Subjekt der Pastoral verstehen, müssen sie auch Subjekt der Berufungspastoral werden und sich dafür verantwortlich wissen, daß in ihrer Mitte Berufungen zum priesterlichen Dienst keimen und wachsen können, daß sie ermutigt und gefördert werden.«[16]

4. Das Miteinander von Pfarrstruktur und nichtpfarrlicher Gemeinschaften

Kirchliche Ämter und Dienste werden für die Gläubigen vor allem auf der Ebene der Pfarrei erfahrbar. Hier muß die Kirche als *communio* ihren unmittelbaren Ausdruck finden. Die Pfarrei ist geeignet, die Menschen – unabhängig von persönlicher Neigung, von Stand und Stellung – zu erreichen und in den Glauben und das Leben der Kirche einzuführen. Dabei ist bezüglich der Pfarrstruktur in unserem Zusammenhang ein Zweifaches hervorzuheben:

– Auch wenn jede Diözese gemäß c. 374 § 1 in Pfarreien zu untergliedern ist, bildet die Pfarrstruktur, ekklesiologisch gesehen, keine *notwendige* rechtliche Gegebenheit; sie gründet also nicht im göttlichen Recht und ist insofern auch nicht unverzichtbar. Gleichwohl sollte an der Pfarrstruktur festgehalten werden, weil von ihr eine große integrative Kraft auszugehen vermag.[17] Voraussetzung aber hierfür ist, daß unter Pfarrei keine starre Wirklichkeit verstanden wird, sondern eine pastorale Einheit, die für unterschiedliche Entwicklungen offen ist: Ergänzung der territorial abgegrenzten Pfarreien durch Personalpfarreien, Bildung von größeren Seelsorgseinheiten im Pfarrverband bzw. Dekanat, Seelsorgeteam für mehrere Pfarreien, Förderung der Teilhabe der Laien an der pastoralen Verantwortung.
– Pfarrstruktur und nichtpfarrliche Gemeinschaften, die eine kirchliche Zielsetzung verfolgen, dürfen nicht in Opposition zueinander geraten, sondern müssen einander zugeordnet werden. Zu den nichtpfarrlichen Gemeinschaften gehören Vereinigungen der Gläubigen, die eine unterschiedliche rechtliche Gestalt aufweisen, wie auch die neuen geistlichen oder kirchlichen Bewegungen, die zunehmend an Bedeutung gewinnen.[18] Sie sind legitimer Ausdruck der Vielfalt und Lebendigkeit in der Kirche. Die Pfarrstruktur kann dazu beitragen, daß sich die nichtpfarrlichen Gemeinschaften nicht verschließen und verselbständigen. Und umgekehrt vermögen die nichtpfarrlichen Gemeinschaften einen wesentlichen Beitrag zur Erneuerung der Pfarrstruktur zu leisten, wenn sie sich als lebendige Zellen in das größere Ganze einbringen. In dieser Wechselbeziehung zwischen Pfarrstruktur und nichtpfarrlichen Gemeinschaften geht es letztlich um den Aufbau einer lebendigen christlichen Gemeinde, die ihre Wurzel und ihren Angelpunkt in der Feier der Eucharistie hat (vgl. PO 6,5; c. 528 § 2 CIC). Wo das, freilich immer nur annähernd und bruchstückhaft, gelingt, fallen Recht und Sakrament nicht auseinander und sind auch laikale Dienste und Ämter in die sakramentale Grundstruktur der Kirche eingebunden.

Anmerkungen

1 Vgl. E. Braunbeck, Der Weltcharakter des Laien. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung im Licht des II. Vatikanischen Konzils. Regensburg 1993, S. 294.

2 Vgl. hierzu H. Schmitz, Officium animarum curam secum ferens, in: Ministerium iustiae. FS Heribert Heinemann, hrsg. v. A. Gabriels u. H.J.F. Reinhardt. Essen 1985, S. 127–137, hier S. 132.

3 W. Aymans, Die Träger kirchlicher Dienste, in: Handbuch des Katholischen Kirchenrechts, hrsg. v. J. Listl u. H. Schmitz. Regensburg 1983, S. 190–198, hier S. 195.

4 Auf die theologische und rechtliche Problematik der Diakonenweihe, die zum Weihesakrament gehört (c. 1009 § 1 CIC), aber noch nicht das amtliche Priestertum begründet, soll hier nicht näher eingegangen werden.

5 Vgl. P. Krämer, Kirchenrecht II. Ortskirche – Gesamtkirche. Stuttgart 1993, S. 23–27.
6 Vgl. P. Krämer, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils. Trier 1973, S. 6–12, 34–48.
7 A. Loretan, Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin – Pastoralreferent/-referentin. Fribourg 1994, S. 270f.
8 Vgl. hierzu u.a. H. Schmitz, »Gemeindeleitung« durch »Nichtpfarrer-Priester« oder »Nichtpriester-Pfarrer«. Kanonistische Skizze zu dem neuen Modell pfarrlicher Gemeindeleitung des c. 517 §2 CIC, in: *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 161 (1992), S. 329–361; M. Böhnke, Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer. Interpretation von c. 517 §2 CIC/1983. Essen 1994, S. 10–71.
9 Vgl. ebd., S. 40.
10 S. Demel, »Priesterlose« Gemeindeleitung? Zur Interpretation von c. 517 §2 CIC/1983, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1996), S. 65–76, hier S. 72.
11 Ebd., S. 75.
12 H. Schmitz, »Gemeindeleitung«, a.a.O., S. 360.
13 Ansprache an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz, in: *KNA Dokumentation* 7. Juli 1996, S. 14–16, hier S. 15f.; vgl. auch W. Kasper, Der Leitungsdienst in der Gemeinde (Arbeitshilfen 118), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1994, S. 14.
14 Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. Über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe vom 22. Mai 1994, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 117, S. 4–7, hier S. 6, Nr. 4.
15 S. Demel, a.a.O., S. 76.
16 Richtlinien – Eucharistiefeier und Wortgottesdienste an Sonn- und Feiertagen, in: *Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg-Stuttgart* 44 (1996), S. 123–125, hier S. 125.
17 Vgl. P. Krämer, Die Pfarrgemeinde – überholte Struktur oder notwendige pastorale Einheit? In: Veritati et Vitae. 150 Jahre Theologische Fakultät Eichstätt, hrsg. v. A. Gläßer. Regensburg 1993, S. 267–278, bes. S. 276–278.
18 Vgl. P. Krämer, Nichtpfarrliche Gemeinschaften – ein Gegensatz zur Pfarrstruktur? Zur Interpretation von c. 516 §2 CIC, in: *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 163 (1994), S. 351–364, bes. S. 356–358; L. Gerosa, Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum »Urcharisma« der neuen Vereinigungsformen in der Kirche. Einsiedeln/Trier 1989, S. 256–259.

Libero Gerosa · Paderborn

Jungfräulichkeit und kanonisches Recht

Zur kirchlichen Bedeutung des Standes der Jungfrauen

In allen seinen Formen »steht das geweihte Leben als entscheidendes Element für die Sendung der Kirche in deren Herz und Mitte, da es ›das innerste Wesen der christlichen Berufung offenbart und darstellt‹ (AG 18) und das Streben der ganzen Kirche als Braut nach der Vereinigung mit dem einen Bräutigam zum Ausdruck bringt«.[1] Seine Grundlage und sein Ursprung ist das Charisma der evangelischen Räte, und insbesondere die kostbare Gnadengabe der Jungfräulichkeit, die Gott der Vater einigen Menschen schenkt.[2] Diese besteht, wie das II. Vatikanische Konzil lehrt, darin, daß man sich »facilius indiviso corde – leichter ungeteilten Herzens« Gott allein hingibt.[3] Um aber wirklich vollständig zu sein[4], setzt die Gnadengabe der Jungfräulichkeit zum einen als ihre integrierenden Elemente Armut und Gehorsam voraus; zum andern muß sie völlig freiwillig übernommen werden.[5] Man kann die evangelischen Räte in verschiedenen, vielfältigen Formen geweihten Lebens (sie können einzeln, zu zweit oder in der klassischen Dreizahl befolgt und auch auf unterschiedliche Weisen und in unterschiedlichen Verpflichtungsgraden gelobt werden) auf sich nehmen, doch die Freiheit, welche die Wahl jeder Form des jungfräulichen Lebens kennzeichnet, findet ihren markantesten Ausdruck in dem sehr alten und erst jüngst wiedereingeführten »Stand der Jungfrauen«.

I. Die verschiedenen Formen des geweihten Lebens

Obwohl mögliche Verwechslungen kaum zu vermeiden sind, ist das sogenannte geweihte Leben nicht gleichbedeutend mit Ordensleben. Der kirchliche Gesetzgeber von 1983 nimmt im Bewußtsein dieser Unterschie-

Libero Gerosa, *Jahrgang 1949, Studium in Fribourg und München, Priester 1975, lehrt seit 1990 als Ordinarius Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn, der er seit 1996 als Rektor vorsteht.*

denheit eine erste elementare Klärung vor, indem er die Rechtsvorschriften des Codex, welche die Institute des geweihten Lebens betreffen, in drei Titel gruppiert: I. Gemeinsame Normen für alle Institute des geweihten Lebens (cc. 573–606); II. Ordensinstitute (cc. 607–709); III. Säkularinstitute (cc. 710–730). Dieser ersten Sektion über die Institute des geweihten Lebens fügt der Codex unmittelbar eine zweite über die Gesellschaften des apostolischen Lebens an, so als wollte er zugleich deren Besonderheit und doch enge Verwandtschaft mit den ersten betonen. Die Klärung wäre deutlicher und juristisch wirksamer ausgefallen, wenn der kirchliche Gesetzgeber aufgrund der Konzilslehre über die Rolle des »Urcharismas« oder Gründungscharismas und über die theologische Bedeutung der Weihe an Gott[6] diesem gesamten kodikarischen Normenkomplex einige einleitende Canones über diejenigen Elemente vorangestellt hätte, die nicht nur allen Instituten des geweihten Lebens und den Gesellschaften des apostolischen Lebens gemeinsam sind, sondern auch ganz eigenständigen Formen geweihten Lebens, sei es alten Formen wie etwa denen der Eremiten und der Jungfrauen, sei es neuen, wie z.B. denen der geweihten Witwen und Witwer.

1. Typologie des Codex

Die Vielfalt der Charismen und der konkreten Formen der *sequela Christi* lassen sich nicht leicht in einen allgemeinen Rahmen fassen. C. 573 § 1 formuliert jedoch auf der Grundlage der Überlieferung und der Konzilslehre folgende Definition: »Das durch die Profeß der evangelischen Räte geweihte Leben besteht in einer auf Dauer angelegten Lebensweise, in der Gläubige unter Leitung des Heiligen Geistes in besonders enger Nachfolge Christi sich Gott, dem höchstgeliebten, gänzlich hingeben und zu seiner Verherrlichung wie auch zur Auferbauung der Kirche und zum Heil der Welt eine neue und besondere Bindung eingehen, um im Dienste am Reich Gottes zur vollkommenen Liebe zu gelangen und, ein strahlendes Zeichen in der Kirche geworden, die himmlische Herrlichkeit anzukündigen.« Dieses geweihte Leben nimmt, dem Grundsatz einer gebührenden Autonomie entsprechend (c. 573 § 2), in den verschiedenen Instituten und Gesellschaften unterschiedliche konkrete Formen an, die durch eigene Satzungen geregelt werden (c. 573 § 2). Eine solche Autonomie ist ja strukturell notwendig, wenn die Treue zum Urcharisma jedes Instituts gewahrt werden soll. Die Grundelemente des je eigenen Charismas sind vor allem in den Konstitutionen des jeweiligen Instituts (betreffend die Lebensregel, die Natur und den Zweck des Instituts, die Leitungsformen, die Disziplin hinsichtlich der Eingliederung und Ausbildung der Mitglieder sowie Ge-

genstand und Form der heiligen Bande) niedergelegt und eventuell in weiteren Satzungen, die vor allem Ausführungsbestimmungen enthalten, entfaltet.[7] Die erste Art von Normen benötigt, weil diese die strukturellen Grundelemente des Charismas des Gründers bzw. der Gründerin zum Ausdruck bringen, eine größere Stabilität und einen stärkeren Rechtsschutz. Diese Normen müssen also nicht nur vom Generalkapitel, sondern auch von der zuständigen kirchlichen Autorität approbiert werden. Was hingegen die in weiteren Codices enthaltenen Ausführungsbestimmungen betrifft, so genügt für sie die Approbation durch das Generalkapitel.[8]

Obwohl selbstverständlich »der Stand des geweihten Lebens seiner Natur nach weder klerikal noch laikal« ist (c. 588 § 1), ist die erste typologische Unterscheidung, die der Codex trifft, die zwischen klerikalen und laikalen Instituten. Das Kriterium, um die beiden Typen von Instituten voneinander zu unterscheiden, ist jedoch nicht ein quantitatives wie in c. 488 des CIC/1917. Für den CIC von 1983 ist ein Institut vielmehr klerikal, wenn es »aufgrund des von seinem Stifter gewollten Zieles oder Vorhabens oder kraft seiner rechtmäßigen Überlieferung unter der Leitung von Klerikern steht und die Ausübung der heiligen Weihe vorsieht« (c. 588 § 2). Als laikal hingegen wird ein Institut des geweihten Lebens bezeichnet, das kraft seiner Natur, seiner Eigenart und seiner Zielsetzung eine Ausübung der heiligen Weihe nicht einschließt. In Zweifelsfällen ist es Sache der zuständigen kirchlichen Autorität zu erklären, ob das fragliche Institut als klerikal oder als laikal zu gelten hat.[9]

Die zweite typologische Differenzierung des CIC ist die zwischen Instituten päpstlichen Rechts und solchen diözesanen Rechts. Natürlich ist jedes Institut geweihten Lebens in der Absicht gegründet, der ganzen Kirche zu dienen, doch gilt es als diözesanen Rechts, wenn es vom Diözesanbischof errichtet ist und noch kein Anerkennungsdekret vom Apostolischen Stuhl erhalten hat. Als päpstlichen Rechts hingegen gilt es, »wenn es vom Apostolischen Stuhl errichtet oder von ihm durch förmliches Dekret anerkannt wurde« (c. 589). Beide Formen können selbstverständlich als klerikale oder laikale, als Ordens- oder als Säkularinstitute bestehen.

Allgemein gilt: In kirchenrechtlicher Hinsicht sind die konstitutiven Elemente aller dieser Institute geweihten Lebens: 1. die kanonische Errichtung des Instituts durch die zuständige kirchliche Autorität (cc. 573 § 2; 576; 579) und 2. die Gelübde oder andere heilige Bande entsprechend dem Eigenrecht des Instituts in bezug auf die Übernahme der evangelischen Räte (c. 573 § 2). Hierbei ist nicht zu vergessen, daß unter allen Formen von Instituten des geweihten Lebens die kanonische Parität gilt (c. 606) und daß die Typologie des Codex für neue Formen des geweihten Lebens offen ist, nur ist ihre Anerkennung einzig dem Apostolischen Stuhl vorbehalten.

2. *Ordensinstitute, Säkularinstitute und Gesellschaften des apostolischen Lebens*

Ein Ordensinstitut ist nach dem CIC »eine Vereinigung, in der die Mitglieder nach dem Eigenrecht öffentliche, ewige oder zeitliche Gelübde, die jedoch nach Ablauf der Zeit zu erneuern sind, ablegen und ein brüderliches Leben in Gemeinschaft führen« (c. 607 § 2). Während der öffentliche Charakter der Gelübde die Ordensinstitute von den Gesellschaften des apostolischen Lebens unterscheidet[10], machen die Trennung von der Welt und das gemeinschaftliche Leben ihren Unterschied zu den Säkularinstituten aus.[11]

Ein Säkularinstitut ist nach dem CIC, »ein Institut des geweihten Lebens, in welchem in der Welt lebende Gläubige nach Vollkommenheit der Liebe streben und sich bemühen, zur Heiligung der Welt, vor allem von innen her, beizutragen« (c. 710).

Zu diesen beiden Grundtypen des geweihten Lebens kommen die Gesellschaften des apostolischen Lebens hinzu.[12] Bei diesen unterscheidet c. 731 diejenigen, »in denen die Mitglieder durch irgendeine in den Konstitutionen festgelegte Bindung die evangelischen Räte (als Lebensregel) übernehmen, von denjenigen, die das nicht tun und ohne Ordensgelübde sind.«[13] Faktisch gehören heute die meisten Gesellschaften des apostolischen Lebens dem ersten Typus an und sind somit Institute des geweihten Lebens im Vollsinn. In ekklesiologischer und rechtlicher Hinsicht wäre es jedoch »besser, diejenigen Gesellschaften, die auf die Lebensweihe durch Befolgung der Evangelischen Räte verzichten, nicht mehr zu den Instituten des geweihten Lebens zu rechnen, falls sie diese Lebensform nicht praktizieren und ausdrücklich nicht praktizieren wollen. Ihr richtiger Platz wäre in diesem Fall unter den Vereinen von Gläubigen, so wie diese vom Codex von 1983 aufgefaßt werden.«[14]

Alle diese vom Codex getroffenen Unterscheidungen lassen sich kurzgefaßt so wiedergeben: Zu den Ordensinstituten gehören diejenigen Gläubigen, die durch öffentliche Gelübde sich auf die drei evangelischen Räte in einem gemeinschaftlichen Leben verpflichten; zu den Säkularinstituten gehören diejenigen Gläubigen, die, *in saeculo viventes* (c. 710), durch nichtöffentliche, aber anerkannte Gelübde oder diesen Gelübden gleichwertige heilige Bande die evangelischen Räte auf sich nehmen, ohne sie in der Praxis des gemeinsamen kanonischen Lebens zum Ausdruck zu bringen; zu den Gesellschaften des apostolischen Lebens gehören diejenigen Gläubigen, die ein gemeinschaftliches Leben führen und sehr oft auch nach den evangelischen Räten leben, wobei diese jedoch nicht in Gelübden, sondern durch ein heiliges Band zum Ausdruck gebracht werden, das direkt die Eingliederung in die betreffende Gesellschaft zu einem apostolischen Zweck betrifft.

3. Weitere Formen geweihten Lebens

In den allgemeinen Normen (cc. 573–606), die für alle Institute geweihten Lebens gelten, anerkennt der kirchliche Gesetzgeber von 1983, einigen Andeutungen des II. Vatikanischen Konzils entsprechend[15], noch weitere, alte und neue Formen geweihten Lebens.

Unter den neuen Formen geweihten Lebens, von denen c. 605 ganz allgemein spricht, ist auf den Stand der Witwen hinzuweisen, der von c. 570 des CCEO ausdrücklich erwähnt wird. Zwar wirft die Witwensegnung (deren Ritus 1983 veröffentlicht worden ist) einige noch nicht ganz gelöste Fragen auf[16], doch hat die Gottesdienstkongregation am 2. Februar 1984 einen Segnungsritus approbiert, der zuvor vom Erzbischof von Paris für die Schwesternschaft Unserer Lieben Frau von der Auferstehung genehmigt worden war. Dieser Ritus kann selbstverständlich von jedem anderen Diözesanbischof übernommen, adaptiert und approbiert werden.

Unter den alten Formen geweihten Lebens kommt sicherlich ein vorrangiger Platz dem eremitischen Leben zu, das nunmehr endlich von der lateinischen katholischen Kirche durch ein allgemeines Gesetz anerkannt ist.[17] C. 603 spricht davon in zwei Paragraphen: Im ersten stellt der kirchliche Gesetzgeber die geistlichen Werte fest (strengere Trennung von der Welt, Einsamkeit und Stille, Ausdauer im Büßen und im Lobgebet für das Heil der Welt), die das Leben eines Eremiten auszeichnen; im zweiten bestimmt er die kirchenrechtlichen Forderungen (in die Hand des Diözesanbischofs zu leistende Verpflichtung auf die drei evangelischen Räte durch ein Gelübde oder eine andere heilige Bindung; Beobachtung einer Lebensregel unter der Leitung des Diözesanbischofs), die notwendig sind, damit ein Eremit in der Kirche als solcher rechtlich anerkannt wird.

Sehr alt, wenn auch nach dem 10. Jahrhundert allmählich außer Übung gekommen, ist eine weitere Form des geweihten Lebens, der sogenannte »Ordo virginum«.[18] Ein erster Versuch zur Erneuerung dieses Instituts war 1927 abgelehnt worden[19]; von 1950 an kam es zur teilweisen Anerkennung, doch wurden nur Nonnen zur Jungfrauenweihe zugelassen.[20] Nach dem II. Vatikanischen Konzil verbreitete sich diese Form geweihten Lebens fast überall. Zuerst approbierte die Gottesdienstkongregation – mit Dekret vom 31. Mai 1970 – den »Ordo Consecrationis virginum«[21]; der Codex des kanonischen Rechts von 1983 nahm sodann diese Lebensform mit c. 604 endgültig in die Reihe der von der Kirche anerkannten Formen geweihten Lebens auf. Wegen seiner sehr alten Ursprünge und seines jetzt wieder aktuellen Charakters verdient der Stand der Jungfrauen besondere Beachtung.

II. Der Stand der Jungfrauen

Daß die geweihten Jungfrauen einen »Ordo« oder »Status virginum« und somit eine bestimmte Form des geweihten Lebens bilden, ergibt sich nicht nur aus der syntaktischen Struktur des ersten Satzes des c. 604 § 1 und aus den im Laufe der Erneuerungsarbeiten zurückgewiesenen Einwänden[22], sondern vor allem aus der Natur und kirchlichen Bedeutung ihrer Weihe.

1. Natur und Bedeutung dieser besonderen Form geweihten Lebens

Wie schon wiederholt hervorgehoben, ist der Stand (Ordo) der Jungfrauen nicht eine neue, sondern sehr alte Form des geweihten Lebens (eine andere als die eremitische, denn auch dann, wenn Jungfrauen allein und nicht in einer Familie leben, sind sie in der Welt tätig), die in der heutigen Zeit zu Recht erneuert wurde und sich in vielen Teilkirchen immer weiter ausbreitet. Das beweist die doppelte Tatsache, daß zum einen einige Bischofskonferenzen sich verpflichtet fühlten, die Weihe von Jungfrauen eigens zu empfehlen[23], und daß zum anderen die Gottesdienstkongregation am 22. Februar 1986 durch ein Reskript eingreifen mußte, um positiv zu erklären, daß der Diözesanbischof für die Feier einer solchen Weihe einen Priester delegieren kann.[24] Natur und Bedeutung dieser Form geweihten Lebens, die in den verschiedenen Vorbemerkungen zum liturgischen Ritus dieser Weihe ausführlich beschrieben sind, werden von § 1 des c. 604 in drei grundlegenden Aussagen zusammengefaßt.[25] Jungfrauen treten in den Stand des geweihten Lebens, in den sogenannten »Ordo der Jungfrauen« ein, indem sie 1. das »sanctum propositum« fassen, »Christus in besonders enger Weise nachzufolgen«, 2. sich vom Diözesanbischof nach anerkanntem liturgischen Ritus Gott weihen lassen, und 3. sich Christus, dem Sohn Gottes, mystisch anverloben und sich ganz dem Dienst der Kirche hingeben.

Die Tatsache, daß der kirchliche Gesetzgeber den Dienst für die Kirche mit dem mystischen Verlöbnis mit Jesus Christus in Verbindung bringt, verdeutlicht klar, daß der Dienst der geweihten Jungfrau hauptsächlich und in erster Linie darin besteht, gänzlich Gott und seinem Lob zum Heil der Welt »geweiht« zu sein. Die liturgische Weihe vor dem Bischof ist die öffentliche Anerkennung, daß das heilige Vorhaben, die jungfräuliche Berufung für immer auf sich zu nehmen, freiwillig gefaßt wird, und macht somit die ganze kirchliche Bedeutung dieser Berufung ansichtig, unabhängig von der apostolischen Tätigkeit, welche die geweihte Jungfrau eventuell leistet. Was die Väter des II. Vatikanischen Konzils über alle diejenigen sagen, die sich in einem jungfräulichen Leben Gott weihen, gilt auch

von den gottgeweihten Jungfrauen: »Je inniger sie durch solche Selbsthingabe, die das ganze Leben umfaßt, mit Christus vereinigt werden, desto reicher wird das Leben der Kirche und desto fruchtbarer deren Apostolat« (PC 1,3). Folglich ist die freie Bekundung des heiligen Vorhabens der Quellgrund, dem die eigene Identität dieser besonderen Form des geweihten Lebens entspringt. Gewiß beruhen alle anerkannten Formen geweihten Lebens auf dem »ausdrücklich« und »frei«[26] geäußerten Entschluß zur Befolgung der evangelischen Räte, aber beim Ordo der Jungfrauen ist dieses Kennzeichen der Freiheit für seine ganze Rechtsgestalt maßgebend. Es ist ja Sache der geweihten Jungfrau selbst, die wichtigsten Verpflichtungen in einer »persönlichen Regel« festzulegen, durch deren Befolgung sie zum Wohl der Kirche ihr ganzes frei bekundetes und durch die Weihe anerkanntes Vorhaben zu bewahren und Tag für Tag zu vertiefen gedenkt. Insbesondere muß die gottgeweihte Jungfrau beim Festlegen der Pflichten, welche die Liebe betreffen, ihr ganzes persönliches und gesellschaftliches Leben vor Augen haben. Selbst in dem vor der Weihe abzufassenden Testament soll die Jungfrau an die Bedürfnisse der Diözese denken und möglichst vermeiden, daß nach ihrem Tod ihre Angehörigen in einen Konflikt geraten. Die geweihte Jungfrau ist auch gänzlich frei in der Wahl ihres geistlichen Vaters und beim Entscheid darüber, ob sie sich den anderen geweihten Jungfrauen ihrer Diözese angliedern will oder nicht. Eine eventuelle diözesane Vereinigung der geweihten Jungfrauen – deren Leitung dem bischöflichen Delegierten anvertraut werden könnte – ist also mit dem Ordo der Jungfrauen nicht identisch, auch wenn dieser mit einem diözesanen Statut oder Programm versehen wird.

2. Das diözesane Statut oder Programm des Ordo der Jungfrauen

Dieses wichtige Statut, das in jeder Diözese, in der zumindest eine geweihte Jungfrau lebt, promulgiert werden soll, ist nicht mit den Statuten einer eventuellen diözesanen Vereinigung der geweihten Jungfrauen zu verwechseln. Falls eine solche gegründet wird, geschieht das ausschließlich aus dem Grunde, weil die wachsende Anzahl geweihter Jungfrauen in einer bestimmten Teilkirche ein Minimum an Organisationsstruktur erfordert, um die wechselseitige Hilfe unter den geweihten Jungfrauen zur Beobachtung ihres heiligen Vorhabens oder ihre Beteiligung an Weiterbildungskursen oder Exerzitien zu erleichtern.[27] Das diözesane Statut oder Programm des Ordo der Jungfrauen hat hingegen folgende Zwecke:

a. auf der Grundlage des c. 604 § 1 und entsprechend den Vorbemerkungen des approbierten liturgischen Ritus Zeitdauer und Modalität der Vorbereitung sowie die Bedingungen für die Zulassung zur Weihe festzulegen;

b. den Jungfrauen die Grundkoordinaten anzugeben, in deren Rahmen eine jede von ihnen die Verpflichtungen zur Fruchtbarmachung ihres heiligen Vorhabens frei in eine eigene Regel faßt;
c. auf der Grundlage der Normen des Codex des kanonischen Rechts[28] die Modalitäten zu bestimmen, die bei Aufgabe dieses Standes beim Austritt oder bei der Entlassung aus ihm einzuhalten sind.

Sowohl das diözesane Statut oder Programm des Ordo der Jungfrauen wie auch die Statuten einer eventuellen diözesanen Vereinigung der geweihten Jungfrauen können den Jungfrauen nicht eine apostolische oder pastorale Betätigung verpflichtend auferlegen, denn, wie schon bemerkt, »ist die Betätigung in Apostolatswerken im Vorhaben heiliger Jungfräulichkeit nicht enthalten und kann darin nicht enthalten sein; im Gegenteil muß die Jungfrau darauf verzichten, wenn ein solches Wirken zu den Lebensumständen in der Welt und insbesondere in der eigenen Familie nicht paßt und sich ihnen nicht anpassen läßt. Oft würde eine solche apostolische Tätigkeit dem Lebenszeugnis schaden und der persönlichen Berufung einer geweihten Jungfrau widersprechen, die von Gott eher zu einem gänzlich kontemplativen oder auch einsamen Leben berufen wäre. Man darf deshalb in der Diözese keinerlei allgemeine Norm in bezug auf die Übernahme apostolischer Tätigkeiten vorsehen, erlassen und auferlegen. Und wo eine solche Norm vorhanden sein sollte, kann sie unseres Erachtens nicht verpflichten, da sie zuweilen der göttlichen Berufung widerstreiten könnte.«[29]

3. Abschließende Erwägungen

Die Annahme der Gnadengabe, des Charismas der evangelischen Räte ist ein prophetisches Zeichen, dessen große kirchliche Bedeutung sich darin manifestiert, daß es »alle Glieder der Kirche wirksam zur eifrigen Erfüllung der Pflichten ihrer christlichen Berufung hinziehen kann und soll« (LG 44,3). Folglich bekundet jede Form geweihten Lebens, weil sie die Weihe der ganzen menschlichen Person an Gott in sich schließt, in der Kirche konkret jene »von Gott gestiftete wunderbare Verbindung« (c. 607 § 1), die jeder Getaufte im Paradies vollendet zu verwirklichen berufen ist. Der Charakter einer »freien Antwort auf eine göttliche Gnadengabe« jener »totius personae consecratio«, die allen Formen geweihten Lebens gemeinsam ist, wird jedoch besonders ans Licht gehoben vom »Ordo der Jungfrauen« als einer Form geweihten Lebens, die nicht an eine Vereinigung und deshalb nicht an die Befolgung eines Urcharismas oder Gründungscharismas gebunden ist, wie es jeder assoziierten Form des geweihten Lebens zugrunde liegt.[30]

In dieser Grundeigenart des Lebens und Vollkommenheitsstrebens der geweihten Jungfrauen könnte nun nicht nur der tiefere Grund der wachsenden Verbreitung dieser Form geweihten Lebens zu suchen, sondern auch eine Analogie zu finden sein, die auf die verschiedenen komplexen Probleme, die mit der lateinischen kirchlichen Tradition des Priesterzölibats zusammenhängen, ein neues Licht zu werfen vermöchte. Das verbreitete Unbehagen darüber, daß gemäß dieser Tradition das »besondere Priestertum« einzig solchen verliehen werden kann, die »sich Christus weihen«, indem sie »ungeteilten Herzens« die Gnadengabe der »Jungfräulichkeit und der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen« annehmen[31], könnte in der Tat Anzeichen dafür sein, daß nicht nur der Wert des Priesterzölibats nicht eingesehen wird, sondern auch – und vor allem – die spezifische theologische Natur des »besonderen Priestertums«. Dieses unterscheidet sich einerseits »essentia et non gradu tantum« (LG 10,2) von dem allen Getauften gemeinsamen »allgemeinen Priestertum«, andererseits auch und noch mehr von jeder Form, wenn auch als Dienst verstandener, weltlicher Macht. Deswegen betonen die Konzilsväter beim Festlegen der Voraussetzungen der Zulassung zur heiligen Weihe vor allem, daß diese stets eine »Berufung« voraussetzt[32], die »aus Zeichen zu ersehen und zu beurteilen ist, durch die auch sonst der Wille Gottes einsichtigen Christen im täglichen Leben kund wird« (PO 11,1). Unter den sogenannten »criteria manifestativa«[33], mit denen die Echtheit einer Berufung zum Priester zu beurteilen ist, gibt das II. Vatikanische Konzil ausdrücklich die »volle innere und äußere Freiheit« (PO 11,1) des Rufes an. Damit stellt es eine indirekte Analogie zu den verschiedenen Formen geweihten Lebens und somit auch zu der der Jungfrauen auf, die – wie es in den Vorbemerkungen zum liturgischen Ritus ihrer Weihe heißt[34] – für immer das jungfräuliche Leben auf sich nehmen, um »Christus inniger zu lieben und den Brüdern in freierer Hingabe zu dienen«.

Anmerkungen

1 Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Vita Consecrata« vom 25. März 1996, Nr. 3 (hier zitiert nach der Übersetzung in den Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 125, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz); vgl. AG 18,1 und LG 44.

2 Vgl. Mt 19,11; 1 Kor 7,7.

3 Vgl. LG 42,3 und den Kommentar von J. Beyer, Vita consacrata: dottrina conciliare e sviluppi ulteriori, in: R. La Tourelle (Hrsg.), Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962–1987). Assisi 1987, Bd. I, S. 1118–1139; hier S. 1124–1125.

4 Diese Vollständigkeit wird von LG 44 betont; der Ausdruck »totaliter mancipatur« hat dann freilich zu einigen Diskussionen geführt; vgl. J. Beyer, Vita consacrata, a.a.O., S. 1125.

5 Vgl. LG 46,2.

6 Vgl. vor allem LG 44; PC 2; CD 33–35.
7 Vgl. c. 587; für einen kurzen Kommentar zu diesen Canones im Licht der Lehre des II. Vatikanischen Konzils vgl. J. Beyer, Dal Concilio al Codice. Bologna 1984, S. 83–92.
8 Vgl. hierzu G. Ghirlanda, Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale. Mailand 1990, S. 179–180.
9 Zu den Kriterien, die ein Institut zu einem klerikalen oder nichtklerikalen machen, vgl. E. Gambari, I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni. Mailand 1986, S. 59–64.
10 Vgl. vor allem die cc. 607 § 2 und 654 mit c. 731 § 2.
11 Vgl. vor allem die cc. 607 § 3 und 608 mit den cc. 710 und 712–714. Zur theologischen Bedeutung der Säkularinstitute vgl. L. Gerosa, Istituti secolari, Associazioni laicali e Movimenti ecclesiali nella teologia di Hans Urs von Balthasar, in: *Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio* 111 (1990), S. 114–137.
12 Zur Bedeutung des Ausdrucks »accedunt« in c. 731 § 1 vgl. G. Ghirlanda, Alcuni punti in vista del Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata, in: *Periodica* 83 (1994), S. 67–91, vor allem S. 83–85.
13 Zu den theologischen Grundlagen und den verschiedenen Rechtsgestalten der evangelischen Räte vgl. H. Böhler, I consigli evangelici in prospettiva trinitaria. Sintesi dottrinale. Mailand 1993, insbesondere S. 33–115 und S. 154–179.
14 So das kompetente Urteil von J. Beyer, Originalità dei carismi di vita consacrata, in: *Periodica* 83 (1993), S. 257–292.
15 Vgl. vor allem LG 43,1; PC 1,1 und 7.
16 Dazu vgl. J. Beyer, L'Ordine delle vedove, in: *Vita consacrata* 23 (1987), S. 238–249.
17 Dazu vgl. J. Beyer, La vita eremitica o anacoretica, in: *Vita consacrata* 23 (1987) 565–574.
18 Zu den Anfängen dieser Form geweihten Lebens vgl. M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Paderborn/München/Wien 1933 (^{5}1987), Bd. I, 118–122; vgl. auch R. Metz, Art. »Jungfrauenweihe«, in: LThK, Bd. 5 (^{2}1960), Sp. 1213.
19 Vgl. AAS 19 (1927), S. 1383.
20 Vgl. Pius XII., Apostolische Konstitution »Sponsa Christi«, in: AAS 43 (1951), S. 1–24, insbesondere S. 16.
21 Der Text des Dekretes findet sich in: AAS 62 (1970), S. 650; die Vorbemerkungen zum liturgischen Ritus der Jungfrauenweihe finden sich auch in: A. Donghi (Hrsg.), I Praenotanda dei nuovi testi liturgici. Mailand 1989, S. 452–454, sowie in: Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede (1968–1970), Bd. 3. Bologna ^{10}1976, S. 1529–1533.
22 Zur Bedeutung des »hisce« (außer, neben), mit dem der Satz beginnt, vgl. R. Henseler, MK – CIC zu c. 604, Rdn. 21.
23 Während die Empfehlungen der italienischen Bischöfe in den schon angeführten Vorbemerkungen zur italienischen Version des Ritus enthalten sind, sind die der deutschen Bischöfe veröffentlicht in: *Ordenskorrespondenz* 27 (1986), S. 466–469.
24 Vgl. R. Henseler, MK – CIC zu c. 604, Rdn. 6.
25 Zu einem gründlicheren Studium dieser Aussagen vgl. J. Beyer, L'Ordine delle vergini, in: *Vita consacrata* 22 (1986), S. 590–602. Zum Lebensstand der geweihten Jungfrauen vgl. auch J. Beyer, Vergini, Ordine delle (Ordo Virginum), in: C. Corral Salvador/V. de Paolis/G. Ghirlanda (Hrsg.), Nuovo Dizionario di Diritto canonico. Mailand 1993, S. 1107–1111; F.J. Egana Loidi, Virgenes (Orden de), in: C. Corral Salvador/J. M. Urteaga Embil (Hrsg.), Diccionario de Derecho canónico. Madrid 1984, S. 627–628; B. Albrecht, Jungfrauenweihe für Frauen, die in der Welt leben, in: *Ordenskorrespondenz* 25 (1984), S. 298–303; M. Schlosser, Alt – aber nicht veraltet! Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusnachfolge, in: *Ordenskorrespondenz* 33 (1992), S. 41–64.
26 Vgl. cc. 656 n. 4, 643 § 1, n. 4 und auch cc. 658 und 219. Zur Bedeutung der Ausdrücke »libera« und »expressa« im Codex vgl. L. Chiappetta, Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale. Neapel 1988, Bd. I, S. 754.

27 Vgl. c. 604 § 2.
28 Vgl. vor allem c. 724 sowie cc. 694–700.
29 J. Beyer, L'Ordine delle vergini, a. a. O., S. 598.
30 Diese Freiheit charakterisiert zum Teil auch das Leben der Eremiten, die jedoch in radikaler Trennung von der Welt leben. Zur rechtlichen Bedeutung des Urcharismas und der evangelischen Räte vgl. L. Gerosa, Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum »Urcharisma« der neuen Vereinigungsformen in der Kirche. Einsiedeln/Trier 1989, vor allem S. 204–223 und 261–265.
31 Alle drei Ausdrücke sind dem zweiten Absatz von PO 16 entnommen, der gänzlich den Priesterzölibat betrifft; der auf Paulus zurückgehende Ausdruck »facilius indiviso corde« (vgl. 1 Kor 7,32–34) wird jedoch in LG 42,3, wie eingangs gesehen, auch auf die Jungfräulichkeit im geweihten Leben angewendet (vgl. Anm. 3).
32 Vgl. OT 2.
33 Vgl. auch SCInstCath, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis, Nr. 39, in: AAS 62 (1970), S. 349. Zur theologischen und rechtlichen Struktur des Sakraments der Weihe und zu seinen Zusammenhängen mit der Einheit und Eigenart der »sacra potestas«, die von den Amtsträgern ausgeübt wird, vgl. L. Gerosa, Das Recht der Kirche. Paderborn 1995, S. 254–262 und 266–273.
34 Vgl. Nr. 1 der Vorbemerkungen (vgl. weiter oben Anm. 21).

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz · Dresden

Nachdenkliches zum Diakonat der Frau

1. Historisch-theologischer Hintergrund

... »die Väter, die wie Trümmer Gebirgs uns im Grunde beruhn,
das trockene Flußbett einstiger Mütter, die ganze lautlose Landschaft«.
Rainer Maria Rilke, *3. Duineser Elegie*

Vielen scheint die Zeit gekommen, eine sinnvolle und organische Erneuerung des altkirchlichen Diakoninnenamtes voranzutreiben.[1] In der Tat gibt es dafür eine biblische Grundlegung, welche sonst bei den kirchlichen Ämtern für die Frauen fehlt: nämlich die Erwähnung der Diakonin Phoebe bei Paulus (Röm 16,1). Dieser einwandfreie Beleg wirft die Frage auf, was in der Urkirche und in den folgenden Generationen unter einem weiblichen *diakonos* verstanden wurde, ob diese Bezeichnung mit einer Weihe verbunden war, welche Aufgaben und Bedeutung der Diakonin in der damaligen Kirche zugemessen wurden und letztlich wann und warum sie aus der westlichen Kirche verschwand. In 2. Teil wird die Frage nach einer heutigen und zukünftigen Erneuerung des Diakoninnenamtes gestellt.

Der jetzt unternommene Blick in die Geschichte darf freilich nicht als Pflichtübung und museales Bescheidwissen mißverstanden werden. Geschichte liegt grundsätzlich nicht »hinter uns«, sondern vielmehr »in uns«. Erst vom Potential der Herkunft aus läßt sich die Zukunft bestimmen. Die eindringliche Kenntnis der christlichen Frauengeschichte ist schon deswegen unverzichtbar, weil nur das historische Denken auch kirchlich denken kann, und weil leider der ahistorische Mensch immer zum Ketzer neigt: zum Unbedingten, das angeblich vorher noch niemand verstanden habe und das jetzt erstmals und gültig formuliert werde. Es sollte heute auch

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Jahrgang 1945, studierte Philosophie, Germanistik und Politologie in München und Heidelberg; Promotion 1970, Habilitation 1979. Nach Lehrtätigkeiten in Bayreuth, München und Weingarten lehrt sie heute Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden; sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.*

zum geforderten Wandel des Bewußtseins gehören, daß die Frauen ihre eigene Herkunft, »das trockene Flußbett einstiger Mütter«, wieder füllen und diese Mütter nicht nur als Zu-Kurz-Gekommene, als verkümmert Gebliebene wahrnehmen – dann hätte man sich willkürlich der lebendigen Kraft dieser Vorläuferinnen beraubt. Wenn es heute um die tiefere Mitwirkung der Frau in der Kirche geht, dann müßte man sich an erster Stelle der Vor-Denkerinnen und gelebten Leben versichern, deren späte Frucht wir ja auch sind: der namenlosen wie der berühmten Christinnen. Allerdings nicht, indem wir sie nur auf unsere Nähe hin stilisieren, sondern in ihrer Zeit begreifen, wie wir in unserer Zeit begriffen werden wollen. Nur mit dem Selbstbewußtsein einer zweitausendjährigen bedeutenden Vergangenheit läßt sich weiterhin Kirchengeschichte gestalten, auch auf das neue Gegenufer des Unerprobten zu.

Die Lebendigkeit der Geschichte beweist bereits der erste Blick auf das Wort *diakonia*[2] = Dienst. So vertraut es heute anmutet, so merkwürdig klingt es in der griechischen und jüdischen Kulturwelt, in deren Rahmen die Evangelien niedergeschrieben wurden. Zwar kennt die griechische Sprache eine Vielzahl von Bezeichnungen für Ämter; kein Amt aber wird näherhin einfach als »Dienst« aufgefaßt: Wir stehen bereits vor einer grundlegenden »Unterscheidung des Christlichen« von den sonstigen religiösen Praktiken. Denn nach den Evangelien war es der immer wiederholte Wille Jesu, seine Jünger sollten ihre Autorität weder durch Macht (Mt 10,44) noch durch Wissen (Mt 23,8/11) ausüben, sondern in der Gestalt des Dienstes. »Wer unter Euch der Größte sein will, der sei der Diener aller.« Zugleich stellt dieses Wort nicht die *genaue* Kontur eines bestimmten Amtes vor Augen; die christlichen Gemeinden der Frühzeit mußten solche Konturen im Rahmen des Herrenwortes erst entwickeln.

Es läßt sich annehmen, daß zuallererst gemeindliche Aufgaben von »geistbegabten Christen« wahrgenommen wurden, an denen die Gemeinde unwiderleglich das Pneuma Gottes wahrnahm. Da aber dieses unwiderlegliche Wehen des Geistes doch bestritten werden konnte und in manchen Fällen von der subjektiven Anmaßung nicht zu unterscheiden war (auch die Nähe zur ekstatisch gefärbten Gnosis wurde bedrängend), wechselten diese Dienste ziemlich rasch an ausdrücklich bestätigte Amtsträger, deren Vollmacht durch Weihe übertragen wurde. Die Dreiteilung der Dienste und der zugehörigen Weihen unterschied zwischen Bischof, Presbyter und Diakon, und zwar immer im Blick auf eine *konkrete* Gemeinde. Die Weihe verband grundsätzlich die Vollmacht der Leitung mit der Spendung der Sakramente. Da es genügend Bewerber gab, bildeten sich neben dem dreigestuften Ordo keine weiteren sakramentalen Ämter heraus – etwa die des Lehrers.

Das Amt des Diakons wird bereits früh erwähnt, nämlich durch Paulus, der offenbar auch weibliche Diakone kennt. In Phil 1,1 grüßt Paulus alle

Heiligen mit ihren Bischöfen und Diakonen, wobei »es sich bei ihnen wenn nicht um festumrissene Ämter, so doch um geprägte Titel handelt, die bereits einen bestimmten Aufgabenbereich umschreiben«.[3] Diese Aufgaben scheinen anfänglich auf Caritas begrenzt zu sein, wesentlich auf die Spenden für die Armen in enger Zusammenarbeit mit dem Bischof, woraus auch verwandte liturgische Aufgaben erwachsen: die Gabenbereitung am Altar, das Austeilen der Eucharistie an die am Gottesdienst Verhinderten, später auch die Spendung des Kelches sowie Assistenz bei der Taufe.[4] Ab dem 4. Jahrhundert wird für alle drei Ämter zunehmend der Zölibat verpflichtend. Sofern die Caritasarbeit umfänglicher wurde, kam es, wie im 3. Jahrhundert bezeugt (Trad. apost. 13), auch zur Bestellung von Subdiakonen, welche allerdings keine Handauflegung erhielten, sondern zu Gehilfen der Diakone ernannt wurden. Auch andere ergänzende Dienste bildeten sich noch heraus (wie Akoluthen, Exorzisten, Lektoren, Ostiarier und Fossoren), allerdings alle ohne die Handauflegung, während jedoch einige Weihegebete erhalten sind. Im Ganzen wird also deutlich zwischen dem dreifachen eigentlichen Ordo und den zugeordneten niederen Diensten getrennt; nur der erste geht auf die apostolische Weisung zurück, was sich in der Handauflegung, nämlich in der anschaulichen Kraftübertragung bekundet.

Wie steht es nun mit dem weiblichen Diakonat? Der Ursprungssinn des Wortes *diakonia* ist in den Evangelien bei den Frauen um Jesus nachhaltig bezeugt. Denn die Frauen dienten ihm und den Jüngern, teils einfachhin materiell »mit dem, was sie besaßen« (Lk 8,3), wichtiger noch durch ihr weitgehendes Dabeisein, Mithören, Mitarbeiten, das in das fast exklusive Mitleiden bis zur Kreuzigung und Auferstehung übergeht. Dieser Dienst erstreckt sich auch auf die beiden Salbungen, die Jesus nur durch eine Frau zuteil wurden und wozu letztlich die vorgesehene Salbung an seinem Grab gehört. Dazu tritt ferner der intellektuelle Glaubensvollzug: das Marthabekenntnis über den Messias und das Zeugnis der Auferstehung durch Magdalena. Freilich besteht ein Unterschied der Frauen zum Apostelkreis: Dieser ist ausdrücklich berufen und wird mehrfach in besondere Vollmachten eingesetzt, so beim Abendmahl und bei der österlichen Übertragung der Binde- und Lösegewalt, während die Frauen Jesus ohne Berufung und ohne Übertragung von Befugnissen folgten.

Die Apostelgeschichte, welche die Verhältnisse in Jerusalem und die erste Missionierung schildert, wirft ein weiteres Licht auf den von den Frauen geleisteten Dienst. Nach wie vor ist die *caritas* vorrangig: Hilfsbedürftige Witwen werden unterstützt, so von Tabita in Joppe (Apg 9,36); das eigene Haus wird zum Gemeindehaus, so bei Maria, der Mutter des Markus, in Jerusalem; die Wandermissionare werden beherbergt, so die Purpurhändlerin Lydia in Philippi gegenüber Paulus und seinen Gefähr-

ten. Auf der anderen Seite werden Frauen anerkanntermaßen vom Geist ergriffen: Sie prophezeien und reden in Zungen (Apg 21,9; 1 Kor 11,4f.).

Hat sich dieser »Dienst« noch zu apostolischen Zeiten in ein amtliches Diakonat verwandelt, wie ja die Geistbegabungen oder Charismen nach und nach in ein Amt gefaßt wurden? Der erwähnte Hinweis auf die Diakonin Phoebe bei Paulus legt dies nahe, jedoch leider ohne deutliche Amtsbeschreibung außer der, daß »sie vielen half« (Röm 16,1). Zwei Generationen nach Paulus wird der Verfasser des 1. Timotheusbriefes die Diakone ermahnen und in diesem Zusammenhang auch von den Frauen bestimmte Qualitäten fordern: »Ebenso sollen die Frauen ehrbar sein, nicht verleumderisch, sondern nüchtern und in allem zuverlässig« (1 Tim 3,11). Im Kontext liest sich das wie die Voraussetzung für ein von Frauen wahrgenommenes (namenloses?) Amt. Einige Verse später werden die Witwen gekennzeichnet, für welche die Gemeinde Sorge tragen solle. Sie nehmen ihrerseits die Möglichkeit wahr, die jüngeren Frauen zu unterstützen und sie im Glauben zu belehren. So werden die Witwen je länger je mehr ein Stand, der das christliche Leben in besonderer Weise ausprägt.[5] Neben ihnen stehen aber »offiziell« auch weibliche Diakone.

In der nachapostolischen Zeit ist ein wichtiger Text überliefert, der Aufschluß über die weiblichen Diakone oder Diakoninnen gibt, die *Didaskalia* des 3. Jahrhunderts. Dort wird berichtet, der Bischof bestelle Männer wie Frauen zu Diakonen, wobei die Frauen wesentlich die weiblichen Taufbewerber oder sonstigen Ratsuchenden in den heidnischen Häusern – wohin die Männer nicht gelangen durften – unterrichteten. Ein wichtiger Teil der Aufgabe bestand ferner darin, bei der Taufe die Bewerberinnen zu entkleiden, mit Öl zu salben, sie unterzutauchen und letztlich mit dem weißen Gewand neu zu bekleiden – alles Vollzüge, die nach den Geboten der Schicklichkeit auszuführen waren. Der Bischof sprach dazu nur die Worte der Taufe und vollzog die letzte Salbung auf der Stirn. Weiterhin oblag den Diakoninnen der Besuch kranker Frauen und ihre Pflege, wozu auch das Gebet und die Handauflegung auf die Kranke sowie die Kommunionspendung zählte (Didask. 16). Nicht belegt ist irgendeine Form von Mitwirkung bei der Eucharistiefeier.

Tatsächlich sind Namen bedeutender Diakoninnen überliefert, etwa der Olympias († um 415), an welche Johannes Chrysostomos Briefe schrieb.[6] Auch die Zahl ist beeindruckend: Kaiser Justinian legt im 6. Jahrhundert für die Hagia Sophia in Konstantinopel, die damals größte Kirche der Christenheit, 40 Diakoninnen fest.[7] Zugleich ist ein Streit festzustellen: Gegen Ende des 4. Jahrhunderts bezeugen die *Apostolischen Konstitutionen,* welche die *Didaskalia* fortsetzen, die Weihe der Diakoninnen und das Weihegebet (Const. Apost. 8,20), zuvor jedoch hatte das Konzil von Nicäa 325 bereits im Kanon 19 betont, daß die Diakoninnen keine Weihe empfin-

gen und den Laien zuzurechnen seien. Das Konzil von Chalzedon 451 wird immer noch Witwe und Diakonin als kirchlichen Stand erwähnen, doch ist dabei wohl keine eigentliche Weihe mehr im Spiel gewesen. So wird eine unterschiedliche Entwicklung eingeleitet: Im Osten bleibt die Ordination von Diakoninnen zumindest bis ins Mittelalter erhalten, in Einzelfällen sogar in griechischen Klöstern bis heute. Der Westen wird die Gestalt der Diakonin nur anfangshaft als eigenes Amt mit der zugehörigen Weihe ausbilden, sie aber auf Dauer in die *caritas* einweisen und dazu nicht mehr amtlich »bevollmächtigen«, sondern im charismatischen Dienst lassen. Nach den ersten Jahrhunderten ist damit im Westen die »amtliche« Diakonin wieder in die charismatisch in Dienst genommene Frau zurückgekehrt.

2. *Gegenwärtige Entwürfe für die Zukunft*

Wenn man sich daran macht, den weiblichen Diakonat in seinen heute gemäßen Konturen wieder ins Leben zu rufen, so sei eine theologische Vorüberlegung vorangeschickt. In der Sichtweise der alten Kirche wurde die Diakonin als ein Bild des Heiligen Geistes verehrt: Sie vergegenwärtigte nämlich den Geist in seiner tiefen Funktion als Trost. Das meint Folgendes: Jesus selbst nennt den Geist *parakletós* (Joh 14,16/26ff.), wörtlich »herbeigerufen« zu Beistand, Hilfe, Trost. Und das kennt biblisch sofort einen Widerhall in bezug auf die Frau. Im Schöpfungsbericht nämlich gab Gott der Frau einen ersten entscheidenen, in seiner Bedeutung meist unterschätzten Namen: »Ich will ihm [Adam] eine Hilfe machen« (Gen 2,18). »Hilfe«, hebr. *ezer,* taucht als Wort zweiundzwanzigmal im Alten Testament auf: dreimal für lebensnotwendige Hilfe in höchster Not, sechzehnmal für Gottes eigenes, unmittelbares Eingreifen, zweimal mit besonderem Nachdruck als Name für Eva. Damit wird Eva zweifellos aus der vordergründigen Sicht einer zweitrangigen Gehilfin herausgehoben in jene Hilfe, die Gott selber für die Menschen übernimmt. Wo immer daher von Helfen und Beistehen die Rede ist, trägt diese Rede im Letzten den Sinn des göttlichen Beistehens. Und dies kündigt der Geist im Neuen Testament bereits von seinem Namen her erneut und machtvoll an. So gibt der Geist als Trost auch das tiefste Urbild der »Frau als Trost« vor.

Und diese Kontur trug zweifellos die Diakonin der alten Kirche: Sie nahm zwar nicht die Feier der Eucharistie und das Lehren wahr, aber Taufassistenz bei erwachsenen Frauen, Kommunionspendung, Handauflegung auf die Kranken, Trostgebet, allgemeine Seelsorge und Armenpflege. In all diesen Funktionen ist die »Trösterin« wirksam in der Haltung nicht der bloß zweitrangigen »Gehilfin«, sondern der geistbegabten Frau.

Wie sieht die Auseinandersetzung um den weiblichen Diakonat heute aus, nach rund 1500 Jahren seines Verschwindens im westlichen Christentum? Während des letzten Konzils (1963–65), das ja stark auf die Theologie des Urchristentums und der Väterzeit zurückgriff, gab es bereits einen Vorstoß, vor allem durch Kardinal Jean Daniélou, das Diakoninnenamt und die zugehörige Weihe wieder einzuführen. Allerdings fand dies bei der Mehrheit keine Gegenliebe, wohl aus der Befürchtung heraus, daß eine solche Erneuerung eine Vorentscheidung über andere kirchliche Ämter der Frau bedeutet hätte. Die päpstliche Erklärung *Ad pascendum* vom 15. August 1972 regelte mittlerweile den sakramentalen Diakonat neu, der ja auch auf männlicher Seite als eigener Stand verschwunden war und nur als Vorstufe zum Priestertum »durchlaufen« wurde; dabei wurden diese Dienste den Männern vorbehalten. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BR Deutschland hat die Zulassung von Frauen zum Diakonat eingehend erörtert[8] und empfohlen, an die Diakoninnenweihe wieder anzuknüpfen; ein entsprechendes Votum wurde nach Rom geschickt. Hier lag neben der seelsorglichen auch die geschichtliche Begründung vor, so daß die Entscheidung darüber ein glückliches Zeichen für die Glaubwürdigkeit der Kirche wäre. Denn hier ist der sonst vermißte Traditionsbefund groß, bis heute aber – obwohl damit keine Vorentscheidung wegen der Frauenordination gefallen wäre – geht die Prüfung der Frage in Rom nur zäh voran. Seit 1993 gibt es neuerdings in der Diözese Rottenburg-Stuttgart eine Arbeitsgruppe, die gezielte Vorschläge zum künftigen Berufsbild der Diakonin erstellt und mit den deutschen Bischöfen im Gespräch darüber bleibt.[9]

Zu diesem Profil der werdenden Diakonin drei Vorschläge, die auch dem weiblichen Erfahrungsfeld und den bisher schon in der Kirche bewährten Charismen entgegenkommen. Gerade heute, im Sog der verschwimmenden religiösen Sehnsüchte, muß von der neu und tiefer zu gewinnenden Mütterlichkeit der Kirche gesprochen werden, die *erfahrbar* wird und die sich an erster Stelle in der Wiedergeburt durch Wasser und Geist, in der Taufe, kundtut. Dieses *Fest der Taufe*, das die Beheimatung aller in einem gemeinsamen Haus grundlegt, könnte durch die Diakonin vollzogen werden; sie hätte die Möglichkeit, die Mutter Kirche sozusagen in ihrer weiblichen Eigengestalt noch einmal darzustellen. Die ursprüngliche Tauffeier war ja weit deutlicher sinnenhaft erfahrbar durch das große Taufbecken im Boden, worin der Täufling »ertrinken« mußte und aus dem er »neugeboren« herausstieg. Die Gestaltung dieser bildhaften Feier, die heute so verblaßt ist, ließe sich der Diakonin anvertrauen (übrigens, wie bei allen Vorschlägen, nicht als Konkurrenz zum Pfarrer, sondern als Hilfe). Theologisch bereitet es keine Schwierigkeiten, da ohnehin jeder Christ taufen darf; in diesem Fall ginge es nur um den dezidierten Auftrag. Der Gedanke legt sich außerdem nahe, da heute Frauen, etwa in den Bera-

tungsstellen, schwangere Frauen begleiten – so könnte eine solche Begleitung mit einer Tauffeier durch eine Diakonin vollendet werden, die ihrerseits mit der werdenden Mutter schon bekannt gemacht wurde und ihr auf der entscheidenden Wegstrecke beistand.

Es gibt ein weiteres Sakrament, das nicht an den Priester gebunden ist, sondern überhaupt von Laien vollzogen wird: die Ehe. Auch hier legt es sich besonders in Missionsgebieten nahe, die Diakonin mit der Assistenz bei der Trauung zu beauftragen, immer mit dem obigen Zusatz, daß hier nicht der Gedanke an Konkurrenz aufkommen darf. Tatsächlich ist diese Möglichkeit bereits ergriffen: In der Erzdiözese Anchorage/Alaska erhielten fünf Ordensschwestern und eine verheiratete Frau die Vollmacht zur kirchlichen Eheschließung.[10]

Ein Sakrament steht am Eingang des Lebens, ein anderes am Ausgang, oder ihm doch nahe: die *Krankensalbung*. Immer war es eine besondere Gabe der Frauen, mit schwächerem, hilflosem Leben umzugehen, wohl auch aus einem bestimmten natürlicheren Bezug zur Leiblichkeit heraus. Es mag eine von Frauen erworbene oder auch angeborene Stärke sein, die religionsgeschichtlich in der weiblichen Aufgabe ihren Ausdruck fand, die Kranken zu pflegen, die Sterbenden zu begleiten, die Toten zu beklagen und zu versorgen – noch die Frauen, die den Todesweg Jesu weinend säumten, und jene, die sich mit Aromen am Grabe Jesu einfanden, sind Zeuginnen für diese älteste Fürsorge. Auch heute tun erstaunlich viele Frauen – darunter viele Nonnen – freiwillig den Dienst der Sterbebegleitung in den Krankenhäusern. Viele von ihnen – das ist auch persönlich bezeugt – hören das gesamte Leben, Verfehlungen, Schuld und nicht weichende Kümmernisse an. Nicht immer wird ein gleiches Vertrauen zum Priester gefaßt, der in der Regel notgedrungen seltener kommen kann. Auch hier wäre es sinnvoll, den Dienst an den Kranken zusammen mit der Krankensalbung der Diakonin anzuvertrauen – gerade um sie als das Bild des Geistes, der Trost ist, zu erweisen. Hier würden kirchlicher Auftrag, Naturanlage und ein bereits bestehender Dienst organisch ineinandergreifen. Und die drei Frauen am Grabe Jesu mit ihren Salbgefäßen könnten als Patroninnen gelten – davon abgesehen, daß Jesus zweimal zu Lebzeiten von einer Frau gesalbt wurde, was er beim zweitenmal selbst bereits auf seinen Tod hin deutete.

* * *

Eine letzte abrundende Bemerkung, um die Vorschläge vom Land des Wünschens dem Land der Wirklichkeit näherzurücken. Sie sind nämlich samt und sonders zwar ungewohnt, aber nicht extrem im Sinne eines unorganischen Abschieds vom Bisherigen. Sie versuchen vielmehr, das bisher

Gültige sinngemäß fortzuschreiben. Extremismus gewinnt in der Regel nicht in der Geschichte. Wenn dies doch ausnahmsweise der Fall ist, dann werden die Probleme, die er zu lösen vorgibt, eher schärfer und zugespitzter. Man könnte, allen Mut zusammengenommen, sagen, daß der Charme jeder Revolution in der folgenden Restauration liegt. Nur dann wird das neue Gleichgewicht erreicht, werden alte Probleme gelöst (freilich beginnen sich neue zu bilden). So sind vielleicht die politischen, gedanklichen, religiösen Extremismen nötig: Sie können dazu dienen, die Grenzen des Möglichen weiter hinauszuschieben, indem sie neuen Platz schaffen für die genannte Synthese. Konkret zu unserem Thema: Recht schnell ist die kämpferisch feministische Bewegung innerhalb und außerhalb der Kirche auch zu Extremen fortgeschritten, das heißt etwa zu der Forderung nach einer eigenen Frauenkirche und »weiblichen Liturgie«, nach der Überwindung, teilweise sogar der gänzlichen Verabschiedung der »patriarchalischen« Bibel (auch die Schelte auf das Alte Testament kommt immer wieder hoch) oder auch zur völligen Abschaffung der Hierarchie als einer »männlichen« Erfindung. Ohne diese Positionen zu teilen, ja im Gegenteil: indem man sie abweist, kann man jedoch hoffen, daß durch diese Herausforderungen die Sicherheit für das wirklich Sinnvolle, die Kraft für das vom Evangelium Gemeinte wächst.

Wahrscheinlich ist die Autorin selbst – durch Anlage und Training – mehr einer Mitte verwandt. Von dieser Stellung aus fallen jedoch zwei Endpunkte ins Auge, und es mag zuguterletzt erlaubt sein, auf beide aufmerksam zu machen. Der eine ist die feministische Versuchung, die Tradition durch Größtforderungen aufzubrechen oder sie, wenn sie sich nicht bewegen läßt, zu mißachten. Der zweite ist die gesamtkirchliche (nicht nur die institutionelle) Versuchung, die bisherige Tradition in alle Ewigkeit fortzuschreiben und das wachsende Neue nicht einzulassen. Tradition beherbergt aber einen doppelten Wortsinn: die Überlieferung und den Verrat (an eben dieser Überlieferung). Und die nie endende Mühe besteht darin, die Überlieferung vom Verrat freizuhalten. Aber auch darin, die Überlieferung nicht von vornherein als Verrat zu verdächtigen. Die Zeit mag reifen, früher oder später, in der die Frage nach dem Diakonat der Frau von der Gesamtkirche wieder gestellt und auf dem Boden der alten Lösungen neu beantwortet wird. Die oben entfalteten Gedanken berühren nichts, was dem heutigen Charakter und geheimnisvollen Organismus der Kirche nicht schon von sich aus zu eigen ist. Vor allem schielen sie nicht auf das Priestertum der Frau, in dem Sinne, daß mit dem Diakonat »das erste Stück vom Kuchen« genommen sei.[11] Es geht wahrhaftig nicht um »große Schritte, abseits vom Wege«, wie Augustinus formulierte. Noch die kleinsten Schritte sind besser, wenn sie auf dem Weg bleiben, der Christus ist.

Anmerkungen

1 Zu unserem Thema vgl. grundsätzlich H. Achelis/J. Flemming, Die syrische Didaskalia. Text und Kommentar. Leipzig 1904; A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen. Freiburg 1926; Ders., Art. »Diakonisse«, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1964), S. 917–928; G. Lohfink, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Die Frau im Urchristentum (*Quaestiones Disputatae* 95). Freiburg 1983, S. 320–338; A.G. Martimort, Les diaconisses. Rom 1982; W. Edeling-Teves, Hat die Diakonissin in der Frühen Kirche versagt? Untersuchungen über die Gründe, die zur Beendigung von Frauendiensten in der römischen Kirche beitrugen, Ms.-Druck. Maintal ²1989; L. Schottroff, Dienerinnen der Heiligen, in: G. Schäfer/Th. Strohm (Hrsg.), Diakonie. Biblische Grundlegungen und Orientierungen. Heidelberg 1990; K. Lehmann, »In allem wie das Auge der Kirche«. 25 Jahre Ständiger Diakonat in Deutschland – Versuch einer Zwischenbilanz, in: *Lebendiges Zeugnis* 48 (1993); Abschnitt IV reflektiert einen möglichen Diakonat der Frau.

2 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf den ausgezeichneten Aufsatz von E. Dassmann, Entstehung und theologische Begründung der kirchlichen Ämter in der Alten Kirche, in dieser Zeitschrift 22 (1993), S. 350–362.

3 Ebd., S. 357.

4 Ebd.

5 Allerdings werden im 3. Jahrhundert mehrfach Lehr- und Taufverbote für Frauen ausgesprochen – was umgekehrt bedeutet, daß Lehre und Taufe offenbar stattfanden, wohl im Umfeld der gnostischen Übungen. So wird also die Witwe zwar einem Stand, *ordo*, zugewiesen, aber nicht in den liturgischen Dienst übernommen.

6 Scriptores Christiani 13.

7 A. Jensen, Art. »Diakonin«, in: *Wörterbuch der feministischen Theologie*. Gütersloh 1991, S. 59.

8 Beschluß: »Die pastoralen Dienste in der Gemeinde« 4 2.

9 Vom 1.–4. April 1997 wird in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ein Internationaler theologischer Fachkongreß stattfinden zum Thema »Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt?«

10 Meldung in: *Christ in der Gegenwart* 14/91 vom 7. April 1991.

11 Die Autorin hat in einem Streitgespräch am 19. Dezember 1996 an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Bamberg ihre Gründe für die Ablehnung des Priestertums der Frau offengelegt.

Erzbischof Christoph Schönborn OP · Wien

Was bedeutet uns Erez Israël?

Ein schwierigeres Thema hätte ich kaum wählen können. Und doch ist es ein notwendiges, unumgängliches Thema. Denn unumgänglich ist die Tatsache – und für den jüdischen wie den christliche Glauben handelt es sich um eine *Tatsache* –, daß es einmal, und *nur* einmal, in der Menschheitsgeschichte ein Land gab und gibt, ein ganz bestimmtes Land, das Gott für immer als »sein Erbteil« (1 Sam 26,19), sein »Eigentum« (Jer 2,7) in Besitz genommen hat, und das er dem Volk, das er sich zum »Eigentumsvolk« erwählt hat, als Gabe anvertraut hat (Deut 1,36), freilich so, daß die Israeliten in dem Land, »das ER dein Gott dir als Eigentum gibt« (Dt 4,21.38; 12,9; 19,10 u. a.), »Gäste und Beisassen« des Gottes Israels (Lev 25,23) bleiben, auf die Treue zu Ihm verwiesen.

In diesem »guten Land« (Ex 3,8) besteht seit 1948 der Staat Israël. Israël ist ein moderner Staat, ein Staat neben anderen, Mitglied der Staatengemeinschaft. Der Staat Israël ist nicht identisch mit Erez Israël, und doch wird kaum jemand bezweifeln, daß die Gründung dieses Staates etwas mit der biblischen Landverheißung zu tun hat.

Die Frage »Was bedeutet uns Erez Israël?« ist daher unweigerlich mit der Frage verbunden: »Was bedeutet uns der Staat Israël?« Diese zweite Frage müßte, aufs Erste gesehen, leicht zu beantworten sein: Israel ist *ein* Staat unter *anderen*, mit seinen Rechten und Pflichten, seiner Geschichte, seinen Sorgen und Freuden. Und doch ist Israël nicht einfach *ein* Staat unter anderen, denn *da ist die Verheißung* Gottes, Er selbst werde sein Volk aus allen Völkern sammeln und es heimbringen und es wieder wohnen lassen im Land, das Gottes Eigentum ist, und in Jerusalem, dem Ort seiner Ruhe, und auf dem Zion, seinem heiligen Berg; und *da ist die Gewißheit* in vielen Herzen, daß die Gründung des Staates Israël etwas mit dieser Verheißung zu tun hat, auch wenn dieses »etwas« nicht genau benannt werden kann, und auch wenn diese Verheißung noch bei weitem nicht voll verwirklicht ist.

Erzbischof Christoph Schönborn OP, *Jahrgang 1945, lehrte ab 1975 bis zu seiner Berufung zum Weihbischof der Erzdiözese Wien Dogmatik an der Katholischen Universität Fribourg; er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Den hier abgedruckten Beitrag hielt der Erzbischof von Wien am 19. März dieses Jahres als Vortrag auf dem Theodor-Herzl-Symposion »100 Jahre ›Der Judenstaat‹« in Wien.*

All das gehört in den Kontext dieses Symposions, es ist *auch* ein Teil jenes Traumes, dem Theodor Herzl im *Judenstaat* (1896) Ausdruck verliehen hat. Deshalb also dieses Thema.

Warum aber: »Was bedeutet *uns* Erez Israël?« Dieses *uns* ist bewußt offen gehalten. Es betrifft *uns*, die wir hier in Österreich Heimat gefunden oder vorgefunden haben. Es betrifft aber auch jene Glaubensgemeinschaft, der ich angehöre, die Christen. Denn für sie ist dieses Land, ist Erez Israël in einer ganz eigenen Weise auch Heimat. Von klein auf haben wir von Nazareth und Bethlehem gehört, und von Jerusalem, von den Orten, die mit Jesus von Nazareth zusammenhängen, von dem wir glauben, daß er der Messias, Christus ist. Was das freilich für das Verständnis von Erez Israël in christlicher Sicht bedeutet, ist noch bei weitem nicht genügend geklärt. Seit 100 Jahren ist hier vieles in Bewegung geraten. Die zionistische Bewegung konnte nicht ohne Auswirkung auf das theologische Nachdenken über die Bedeutung der biblischen Landverheißung für die Christen bleiben. Seit dem unfaßlichen Geschehen der Schoah hat dieses Nachdenken eine Dringlichkeit erhalten, die die Frage des Verhältnisses der Christen zu den Juden in ein ganz neues Licht stellt. Das II. Vaticanum hat hier entschiedene Schritte getan. Zahlreiche theologische Arbeiten, viele Begegnungen und Gespräche haben seither die begonnene Neubesinnung weitergeführt. In den Rahmen dieses Bemühens fügen sich auch die folgenden, sehr bruchstückhaften Überlegungen ein.

Es ist nicht meine Absicht – und auch nicht meine Kompetenz –, die Geschichte der christlichen Reaktionen auf die zionistische Idee nachzuzeichnen, angefangen von Theodor Herzl's Besuch bei Papst Pius X., wenige Monate vor seinem Tod (wir kennen den Inhalt des Gespräches nur aus Herzls Tagebuchaufzeichnungen. Im Vatikan wurde mir gesagt, es seien bisher keine Notizen oder Reaktionen Pius X. bekannt. Herzl war auf jeden Fall enttäuscht. Besser verlief das Gespräch mit Staatssekretär Kardinal Marry del Val) bis hin zur Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Staat Israël und dem Heiligen Stuhl unter Papst Johannes Paul II.

Ich wähle einen ganz anderen, aufs erste gesehen vielleicht überraschenden Zugang zum Thema: Vor einigen Tagen saß in der Bahn mir gegenüber ein junger Asiate, vermutlich ein Koreaner. Nach einiger Zeit zog er aus seinem Koffer eine Bibel hervor und begann darin andächtig zu lesen. Ich sah: er las im 1. Buch der Könige. In meinen Erwägungen über den heutigen Vortrag kam mir der Gedanke: wie kommt dieser Asiate dazu, die Geschichte der Könige eines kleinen vorderasiatischen Volkes als ein heiliges Buch, als *sein* heiliges Buch zu lesen? Wie komme *ich*, ein Nichtjude, dazu, in meinem täglichen Breviergebet zu beten: »An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten ... Die Zunge soll mir am Gaumen kleben, wenn ich an dich nicht mehr denke, wenn ich Jerusalem nicht zu meiner höchsten Freude erhebe« (Ps 137,1–6)?

Wie kommt es, daß heute überall in der Welt die Bibel Israels gelesen wird, daß sie, zusammen mit der christlichen, das am meisten übersetzte, am meisten verbreitete, am meisten gelesene Buch der Welt ist?

Im Jahre 144 nach Christus wurde in Rom ein Mann aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen, der Markion hieß. Der Grund für seine Exkommunikation: er hatte eine »rein christliche« Bibel produziert, ohne das »Alte Testament«,

und mit einem von allen, wie er meinte, jüdischen Elementen purgierten Neuen Testament. Markions Lehre war klar: für ihn war der Gott der Juden, der Schöpfer dieser bösen Welt, ein böser Gott. Er wollte den unbekannten Gott lehren, den Jesus geoffenbart habe, der reine Liebe sei, nicht der jüdische Gesetzesgott. Der Kirche und ihren Lehren warf er vor, sie seien »pseudoapostoli et Judaici evangelizatores«.[1] Er wollte eine strikte Trennung von Gesetz und Evangelium und beschuldigte die Kirche, sie betrachte Gesetz und Evangelium und somit Altes und Neues Testament als Einheit.[2]

Man kann die Tragweite dieser Exkommunikation kaum überschätzen. Markion gründete eine Gegenkirche, die noch bis ins 5. Jahrhundert bestand. Die katholische Kirche ging einen anderen Weg. Sie sagte *Ja zum Alten Testament*. Und dieses Ja bedeutete, daß die Bibel Israels mit der christlichen Mission in alle Welt hinausging, weit über die Kreise der jüdischen Diaspora hinaus, zu allen Völkern, in allen Sprachen.

Theodor Herzl schrieb 1897 in einer spitzen Polemik gegen den deutschen Rabbinerrat, der seinen *Judenstaat* heftig abgelehnt und von einer »jüdischen Mission« auf Erden gesprochen hatte, den überraschenden Satz: »Wenn es eine jüdische Mission gibt, so war es das Christentum.«[3] Wie immer Herzl diesen Satz gemeint hat, er spricht die Tatsache an, um die es hier geht: die christliche Mission hat die Bibel Israels in alle Welt hinausgetragen, nicht als irgendein historisches Dokument, sondern als bindende Offenbarung Gottes, die allen Menschen zugedacht ist. Die Entscheidung gegen Markion, das Ja zum Alten Bund als verbindlicher, bleibend gültiger Offenbarung, bedeute, daß Menschen aus allen Völkern und Stämmen, Sprachen und Nationen die Bibel als *sie* betreffendes, für sie gültiges Buch empfingen.

»Und so kam es, daß die Thora, die Propheten und die anderen Schriften sich in der ganzen Welt verbreitet haben und als Wort Gottes aufgenommen wurden. Die unterschiedlichsten Völker haben die Verheißungen und die Schriften empfangen, die ihnen von uns mit der Frohen Botschaft von Jesus Christus gebracht und verkündet worden ist. Diese Bibel ist das meistübersetzte Buch auf dieser Erde, bis zum Tag in etwa 1600 Sprachen ... Trotz der Vielzahl dieser Sprachen halten wir daran fest, daß die hebräische Bibel, deren gesicherten Text wir in den schönen vokalisierten Handschriften der Massoreten aus der jüdischen Tradition empfangen, ein von Oben inspirierter Text ist. Und alle Christen anerkennen den hebräischen Text als geoffenbarte Quelle und als verbindlichen Bezugspunkt aller Übersetzungen. Ob man will oder nicht, ob dies gefällt oder nicht, den Juden oder den Heiden – den Völkern –, dieses in der Menschheitsgeschichte einzigartige Phänomen bewirkt, daß die besondere Geschichte des jüdischen Volkes überall gegenwärtig ist: nicht nur seine Geschichte, sondern seine geistige Tradition. Denn die Bibel stellt sich nicht nach der Art der Annalen der ägyptischen und babylonischen Herrscher dar. Sie gibt sich als Wort Gottes, das allen Menschen den Weg der fundamentalen sittlichen Gebote eröffnet; es macht den Ruf nach einem heiligen Leben vernehmbar und enthüllt die Tiefen der Weisheit; es zeigt den wahren geistigen Kampf, der stets andauert. Vor allem macht es der ganzen Welt die Stimme des Einzigen [– Er sei gepriesen –] hörbar. Die Völker, die die Thora als ein Wort der Wahrheit empfangen, hören die Offenbarung des Einzigen, des Gottes aller Völker. So können

sie den Gott Israëls nicht anders denn als ihren Gott verstehen. Ob er will oder nicht, jeder Jude wird so von den Völkern, die die Bibel empfangen, als zu dem Volk zugehörig gesehen, durch das Gott sich zu erkennen gibt. Der Streit des Heiden für oder gegen Gott, für oder gegen seine Götzen, wird früher oder später ein Kampf für oder gegen die Juden ... Wo die Bibel als inspiriertes Wort angenommen wird, wird stets das jüdische Volk und seine Geschichte als der grundlegende Bezugspunkt der heiligen Geschichte vorgestellt, in die jedes der Völker in Christus eingeladen ist. Deshalb wird auch dort, wo kein Jude lebt, aber wo die Bibel gegenwärtig ist, von den Juden die Rede sein.«[4]

Die Konsequenzen, die Wege, aber auch die Irrwege, die aus diesem wahrhaft weltgeschichtlichen Vorgang folgten und immer noch folgen, gilt es jetzt wenigstens in groben Umrissen zu skizzieren.

Die erste und wohl am tiefsten in das Leben der Völker, die die Bibel als Wort Gottes annehmen, eingreifende Konsequenz besteht darin, daß *die Geschichte Israels zur Geschichte aller werden soll.*[5] Wo immer die Bibel angenommen wird, dort treten Menschen, Völker, Kulturen, Sprachen ein in die Geschichte des Volkes Gottes, dort wird Israels Geschichte zur ihren. Was Jahr für Jahr im jüdischen Seder gesagt wird, daß nämlich ein jeder der Teilnehmenden sich selber als einen betrachten solle, der aus Ägypten mit auszieht (gemäß der Tradition, die sagt: »Von Geschlecht zu Geschlecht ist jeder verpflichtet, sich selbst anzusehen, als sei er aus Ägypten gezogen«; mPes X,5; vgl. bBer 12a-13a), das wird für alle wahr, die durch die Annahme des Wortes Gottes zu Miterben der Verheißung geworden sind.

Wie tief das in das Selbstverständnis der Völker eindringen konnte, ihr Leben und Denken, Fühlen und Handeln bestimmt hat, dafür sollen im Folgenden einige Beispiele und Hinweise gegeben werden. Vorweg sei ein besonders eindrückliches Beispiel genannt, auf das Kardinal Lustiger in seinem schon zitierten Vortrag hinwies: das Zeugnis der Schwarzen in der »Neuen Welt«. Die schwarzen Sklaven, die ihrer Würde, ihrer Kulturen, ihres Landes beraubt wurden, mußten ihrer Lage einen Ausdruck, eine Deutung geben. Sie fanden diese durch den christlichen Glauben, der es ihnen möglich machte, sich selber und ihr Geschick mit dem jüdischen Volk zu identifizieren, das im »Sklavenhaus Ägypten« litt. Diese Identifikation erlaubte ihnen, zu überleben und zu leben. Ihr Weg aus der Sklaverei wurde zum Weg der Befreiung aus Ägypten: »Let my people go!« Mit dem Evangelium erhielten sie das Alte Testament. Durch das Evangelium haben sie das Alte Testament kennen und verstehen gelernt und darin die eigene Geschichte, das eigene Geschick zu deuten, zu leben vermocht. Im Exodus sahen sie ihre Hoffnung. Ihr Glaube wurde zur Quelle ihrer Befreiung. Als Christen verstanden sie sich auch als *Bene Israel*, als Söhne Israels. Von daher stammen wohl auch die alten Verbindungen zwischen Schwarzen und Juden in Amerika.

Doch bleiben wir nicht bei diesem besonders auffallenden Beispiel.

Die Identifikation mit der Geschichte des Volkes Israel reicht bis an die Wurzeln der christlichen Geschichte. Selten kommt dies so stark zum Ausdruck wie in der christlichen Osternachtsfeier, in der überall auf Erden nicht nur der Nacht gedacht wird, in der Christus aus dem Grab erstand, sondern auch der Befreiung aus Ägypten. »Dies ist die Nacht«, so singt das »Exultet«, das Lob der Osterkerze, »die un-

sere Väter, die Söhne Israels, aus Ägypten befreit und auf trockenem Pfad durch die Fluten des Roten Meeres geführt hat«. So heißt es im Gebet nach der Verlesung des Berichts vom Auszug aus Ägypten: »Gott, ... gib, daß alle Menschen Kinder Abrahams werden und zur Würde des auserwählten Volkes gelangen«, und: »Gib, daß alle Menschen durch den Glauben an der Würde Israels (an der *israelitica dignitas*) teilhaben« ...

Was damals mit Israel geschah, wird in der Osternacht von allen, die aus den Völkern in Verheißungen Israels eingetreten sind, jetzt auch als ihre eigene Befreiung gefeiert.

Hier mag sich Unbehagen melden. Ist eine solche Sicht nicht eine *Usurpation*? Wird hier nicht versucht, dem jüdischen Volk seine eigene Geschichte zu rauben, indem sie spiritualisiert und universalisiert wird? Ist dann nicht eine der Konsequenzen, daß auch die Landverheißung und die Hoffnung auf die Heimkehr nach Erez Israël spiritualisiert wird? Denn der Exodus führte ins Gelobte Land, dieses war sein Ziel. Was aber bedeutet die Landverheißung, wenn die Völker durch das Evangelium, mit der Bibel, diese Verheißung erhalten? Was bedeutet Erez Israël dann? Diese Frage weist auf eine lange, schmerzensreiche, schuldbeladene Geschichte hin, die nicht zu Ende ist, in der aber neue, hoffungsvolle Seiten aufgeschlagen wurden. Ehe wir eine Antwort zu formulieren versuchen, muß ich nochmals, scheinbar, einen weiten Bogen um die Kernfrage schlagen. Es soll kein Umweg sein.

Was in der christlichen Liturgie geschieht, was mit dem Evangelium von der Geschichte des einen Volkes Gottes zur Geschichte vieler Völker geworden ist, das hat seine tiefen Wurzeln in der Sendung des jüdischen Volkes selbst. Denn ob das Volk Israël es will oder nicht, das Joch der Erwählung hat es in die Mitte der Geschichte, in einen universalen Auftrag hineingestellt, der allen Völkern gilt, seit Gott zu unserem Vater Abraham gesagt hat: »Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen« (Gen 12,3). Eine Prophetie aus dem Buch Jesaja beleuchtet diese universale Sendung:

»Am Ende der Tage wird es geschehen: der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen alle Völker. Viele Nationen machen sich auf den Weg. Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn vom Zion kommt die Weisung des Herrn, aus Jerusalem Sein Wort. Er spricht Recht im Streit der Völker, er weist viele Nationen zurecht. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermessern aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg. Ihr vom Haus Jakob, kommt, wir wollen unsere Wege gehen im Licht des Herrn« (Jes 2,2–5).

Diese Prophetie ist leider noch nicht voll erfüllt. Immer noch zieht man, Volk gegen Volk, das Schwert. Doch eines ist zum Teil schon Wirklichkeit geworden: *De Sion exibit lex*, »von Zion kommt die Weisung des Herrn«. Wenn auch die große »Völkerwallfahrt« zum Berg des Herrn nicht vollendet ist, so ist doch bereits vom Zion Sein Gesetz zu allen Völkern ausgegangen.

Nochmals: wir können die Bedeutung der antimarkionitischen Entscheidung des frühen Christentums nicht hoch genug ansetzen. Denn was bedeutet es für die

Völker, die das Evangelium angenommen haben, daß sie mit ihm auch die Torah und die Propheten und die anderen Schriften erhalten haben? Dazu einige mehr stichwortartige Hinweise.

Jahrhundertelang hat Europa mit der Bibel lesen gelernt, nicht nur mit den Evangelien, sondern ebenso intensiv mit den Psalmen, mit der Torah, den Propheten, den Weisheitsschriften. Mir ist nicht bekannt, wie weit es jemals zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht wurde, daß die Völker Europas in der Welt der Bibel ihre »éducation sentimentale« erhielten. Die Bibel ist ja nicht einfach ein Geschichtenbuch, ein literarisches Dokument, ein historisches Zeugnis. Sie ist *das Lebensbuch*, das wie kein anderes die *Seelenlandschaft* Europas – und inzwischen auch weiter Teile der ganzen Erde – geformt hat.

In der Bibel finden die Völker die großen, prägenden Identifikationsgestalten: Abraham, den Vater aller Glaubenden; Isaak, seinen Sohn, den er zu opfern bereit war; Jakob, den listenreichen, der nicht weniger als Odysseus die Phantasie, das Vorstellen und Fühlen geprägt hat; unvergleichlich die Josefsgeschichte und die des Königs David; das Bild des Dulders Hiob, das des Daniel in der Löwengrube und viele andere: sie alle haben die *Bilder der Seele* geformt, mit denen Menschen aus allen Völkern und Sprachen ihre eigene Lebensgeschichte zu deuten vermochten, ihrem Schmerz einen Namen geben konnten. Die *Sprachen* Europas sind tief von ihrer biblischen Muttersprache geprägt, mit ihren Worten und Bildern haben sie Gestalt angenommen. Aus der Bibel haben Generationen ihr affektives, sittliches, geistliches Leben genährt. Das Hohelied hat nicht weniger als Ovids Liebeskunst die Bilder der Liebe geprägt.

Es ist tragisch, daß der atheistische Jude Sigmund Freud den »Familienroman«, die seelische Konstellation des Verhältnisses von Vater, Mutter und Kind, nicht an biblischen Gestalten orientiert hat, sondern am griechischen Mythos des Oedipus, und daß er, in der Berggasse fast als Nachbar Theodor Herzls wohnend, Moses, den Führer ins Gelobte Land, mit seinen fragwürdigen Spekulationen quasi »umgebracht« hat (in seiner Spätschrift *Der Mann Moses*). Wie anders sähe die Psychoanalyse aus, hätte sie sich an den großen biblischen Gestalten orientiert, an Abraham und seinem Sohn, an Tobit und Sara, an König Davids Sünde und Reue!

Das Bild des Herrschers war in Europa lange Zeit von den Königsgestalten des Alten Testaments geprägt. Nicht die orientalischen Despoten, nicht die römischen Kaiser waren das Vorbild, sondern David und Salomo. Im Alten Testament lernten die christlichen Herrscher die Maßstäbe gerechter Herrschaft, im Alten Testament wurde ihnen auch warnend vor Augen gestellt, wie tragisch die Folgen von Ungerechtigkeit und Machtmißbrauch aussehen. Shakespeares Königsdramen sind nicht denkbar ohne die Königsbücher in der Bibel. Sie lesen sich wie deren Ausfaltung.

Mit der Bibel erhielten die Völker die sittliche Botschaft des Volkes Gottes. Diese besteht gewiß im Dekalog, in den Mahnungen der Propheten. Sie besteht aber allem zuvor in der grundlegenden Botschaft von Gen 1,26–27: »Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.« Das kleine Volk

Israel wurde zum Träger und Boten der universalen Botschaft, daß die Menschen wahrhaft eine Familie bilden, verwandt untereinander und verbunden durch den gemeinsamen Ursprung im Stammelternpaar, gleicher Würde voreinander durch den gemeinsamen Ursprung im Willen und Werk des Schöpfers.

Mit der Bibel ging diese Botschaft um die Welt, sie wurde zur Grundlage dafür, daß allen Menschen die gleichen Menschenrechte zuzuerkennen sind. Wie wenig selbstverständlich dieser biblische Universalismus war und ist, kann man bei einem Philosophen wie Kelsos nachlesen, der im 2. Jahrhundert Juden wie Christen vorhält, die Idee eines gemeinsamen Ursprungs und daher einer gleichen Würde aller Menschen sei widersinnig und »die Sprache des Aufruhrs«. Griechen und Barbaren seien eben nicht auf gleicher Stufe.

So hat sich wahrhaft die Prophetie des Jesaia erfüllt: *De Sion exibit lex*, vom Zion geht Gottes Weisung aus an alle Völker der Erde.

Ein letztes Beispiel, das uns erneut zur Frage Erez Israël zurückführt: Mit der Bibel ging das Bild des »Zeltes Gottes unter den Menschen«, des Tempels in Jerusalem hinaus zu allen Völkern. Das Bild der Stadt Jerusalem, des Tempels hat sich tief in das Vorstellen und Denken, in das Gestalten und Bilden der Völker eingeprägt, die die Bibel als Gottes Wort empfangen haben. Kein Bauwerk hat die Baugeschichte Europas so sehr geprägt wie der Tempel Salomons in Jerusalem (wie er in der Vorstellung der Jahrhunderte weiterlebte).[6]

Was bedeuten diese vielfältigen Bezüge, diese 1000 Fäden, die die Christenheit mit Jerusalem verbinden, mit dem Tempel, mit Erez Israël? Gewiß, viele pilgern ins »Heilige Land«, seit nun bald 2000 Jahren, um dort selber die Spuren der Patriarchen, Davids, Jesu und der Apostel zu verehren. Doch geht es ihnen um Erez Israël im Sinne der biblischen Verheißung des Landes? Hat das *Land* für die Christen auch nur annähernd die Bedeutung bewahrt, die es in den biblischen Verheißungen hat? Die christliche Mission hat zwar die Thora, die Propheten und die anderen Schriften zu allen Völkern hinausgetragen, aber vermittelt durch einen ganz bestimmten Verstehensschlüssel: Professor Zwi Werblowsky von der Hebräischen Universität hat das treffend formuliert: »Schon das Neue Testament zeigt eine deutliche Tendenz zu dem, was man als ›Entterritorialisierung‹ des Heiligkeitsbegriffes bezeichnen könnte, sowie die folgerichtige Auflösung örtlich festgelegter Symbole. Nicht der Tempel und das Allerheiligste sind der Mittelpunkt, sondern Christus; nicht die Heilige Stadt oder das Heilige Land stellen den ›Bezirk‹ der Heiligkeit dar, sondern die neue Gemeinde, der Leib Christi.«[7]

So kann für die christliche Tradition Jerusalem und das »Heilige Land« in gewisser Weise überall sein, wo immer Menschen ein christliches, gottgefälliges Leben führen. Diese »Universalisierung« der Landverheißung dürfte sich schon in den Seligpreisungen Jesu ankündigen, wenn Er sagt: »Selig, die keine Gewalt anwenden [oder: selig die Sanftmütigen], denn sie werden das Land erben« (Mt 5,5).

Ist das eine »Verfälschung« der ursprünglichen Landverheißung? Ja, mancher könnte es als eine Art »Usurpation« empfinden, daß die jüdische Hoffnung auf Erez Israël von der christlichen Tradition »spiritualisiert« wurde, und dies mit dem Anspruch, das »wahre Israël« dazustellen, an die Stelle des »alten« Israël getreten zu sein. Ich werde auf diese Problematik und ihre schmerzensreiche Geschichte noch abschließend eingehen.

Vorerst aber sei auf einen positiven Aspekt dieser »Universalisierung« der Landverheißung hingewiesen. Ich formuliere hier mehr eine Intuition als eine ausgearbeitete, verifizierte These. Ich glaube, die Menschen und Völker, denen die Bibel als Wort Gottes zukam, lernten mit dem Volk Israel, in dessen Geschichte sie eintraten, auch die Liebe zum Land der Verheißung, die Sehnsucht nach Jerusalem und Zion; sie lernten so etwas wie »Heimat« kennen; in der Schule der Bibel, der Psalmen, der heiligen Geschichte wuchs so etwas wie eine Kultur der Heimatliebe. Ja, ich frage mich, ob das, was uns in Europa als Liebe zur Heimat, zum Vaterland bekannt ist, nicht auch eine Frucht der Erziehung durch die Bibel ist. Die ganze biblische Bild-, Sprach- und Gefühlswelt von Fremde und Heimat, von Exil und Heimkehr hat den Sinn für die Heimatliebe mitgeprägt. Etwas von der Freude an Erez Israël ist mitgewandert in die Fremde der Völker und hat dieser den Glanz der Heimat gegeben. Etwas von der Sehnsucht nach Erez Israël hat auch die Sehnsucht der Herzen nach der Heimat geformt, vielleicht besonders ausgeprägt im deutschen Kulturraum. Diese Heimatliebe blieb im Lot, solange sie als Gegengewicht die Sehnsucht nach dem himmlischen Jerusalem, der ewigen Heimat kannte. Denn auch das lernten die Völker von der Bibel, daß wir mit Abraham »Fremdlinge und Beisassen« sind und daß wir hier keine bleibende Stätte haben.

Wo freilich dieser Ausblick auf die kommende Erde, die zukünftige Welt, ausfiel, wo die Heimatliebe gottlos wurde, schlug sie um in den *Nationalismus*, der die Erwählung Israels usurpiert und sie auf ein anderes Volk, eine Rasse, eine Klasse überträgt und diese verabsolutiert, idolatrisiert.

Ansätze dazu gab es in der europäischen Geschichte schon früh. So etwa, wenn Eusebius von Cäsarea das unter Kaiser Konstantin christlich gewordene römische Reich einfach mit dem Volk Gottes identifiziert: »Kein kleines und unbedeutendes, das nur in irgendeinem Winkel der Erde wohnt«, sondern das große, zahlreiche römische Reich ist für ihn das »neue Volk Gottes«.[8]

Die Identifikation des eigenen Volkes als des auserwählten und damit des eigenen Landes als des »gelobten« ist eine der Quellen des europäischen Nationalismus. Man kann den Nationalismus als Usurpation der Landverheißung an Gottes erwähltes Volk sehen. Solches zeichnet sich schon früh in Frankreich ab: seit dem 13. Jahrhundert gibt es die Ideologie, Frankreich sei das »Neue Israel«, Frankreich sei *Gottes* Königreich.[9] Doch erst mit dem 19. Jahrhundert bekommt der Nationalismus jenes bedrohliche, pervertierte Gesicht einer das eigene Volk, die eigene Nation vergötzenden Machtideologie, die zu den großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts geführt hat. Die radikale Perversion der biblischen Erwählung und Landverheißung erfolgt in der Rassenideologie des Nationalsozialismus und in der Klassenideologie des Marxismus-Lenimismus. Ernst Bloch hat gesagt: Ubi Lenin, ibi Jerusalem. Niemals darf dem zugestimmt werden.

Im Raum dieser wildgewordenen biblischen Erwählungsideen des Nationalismus hat der emanzipierte, agnostische Jude Theodor Herzl seinen jüdischen Nationalismus entwickelt. Auch wenn Herzl mit der Idee eines Judenstaates in Uganda oder anderswo spielte, die Anziehungskraft von Erez Israël erwies sich als stärker und größer. Und mit der Besinnung auf Erez Israël begann für den emanzipierten Theodor Herzl eine Rückbesinnung auf seine Quellen. Auf dem ersten

Zionistenkongreß in Basel, vor genau 99 Jahren, sagte er: »Der Zionismus ist die Heimkehr zum Judentum, noch vor der Rückkehr ins Judenland.«

Was bedeutet uns also Erez Israël? Auf dem zweiten zionistischen Kongreß sagte Theodor Herzl: »Wenn es überhaupt legitime Ansprüche auf ein Stück der Erdoberfläche gibt, so müssen alle Völker, die an die Bibel glauben, das Recht der Juden anerkennen.«[10]

Von diesen beiden Worten Herzls ausgehend, versuche ich drei zusammenfassende Schlußbemerkungen zu formulieren:

1. Es war entscheidend wichtig, daß das frühe Christentum, die Kirche Roms, zu Markion ein klares Nein gesprochen hat und damit die ganze Bibel, Altes und Neues Testament, in die ganze Welt hinausgetragen hat. Die postiven Folgen dieses Ja zum Gesetz und den Propheten waren das Hauptthema meiner Überlegungen. *Ein* Ja unterblieb freilich weitgehend, und diese Unterlassung hatte schwere negative Folgen: das *Ja* zur Fortdauer des erwählten Volkes auch dort, wo es in Jesus von Nazareth nicht den Messias Israels, den Heiland der Welt erkennen konnte. Es bedurfte einer langen Zeit, einer Zeit voll Blut und Wunden, bis mit der Konzilserklärung *Nostra Aetate* und den nachfolgenden Erklärungen der Päpste im christlichen Bewußtsein deutlich hervortrat, was bereits Paulus über Gottes bleibende Treue zu seinem Volk und seinem Bund gesagt hat.: »Sie sind Israeliten: damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus ...« (Röm 9, 4–5); »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29).

Herzl sprach von der Heimkehr zum Judentum. Eine »Heimkehr« zu den Wurzeln ereignet sich auch in der Kirche. Immer deutlicher wird das Wort des Paulus bewußt: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11,19).

2. Papst Johannes Paul II. hat am 17. November 1980 in Mainz gesagt, daß »der Alte Bund niemals gekündigt worden ist«. Dieser Bund verpflichtet die Juden, Gott in Erez Israël zu dienen, im Land der Verheißung. Insofern ist die Heimkehr nach Erez Israël ein heiliges Gebot, das sich aus dem bleibenden Bund ergibt. Freilich ist diese Pflicht nicht identisch mit der Gründung eines souveränen Staates. Das wußte Herzl selber, wenn er eine Theokratie für den »Judenstaat« ablehnte. Das hindert nicht daran, den Wunsch nach einer nationalen Heimstätte des jüdischen Volkes zu bejahen, ja zu begrüßen und zu unterstützen, wie es vielfach von christlicher Seite geschah. Nur mußte diese Gründung den mühevollen, leidensreichen Weg einer völkerrechtlich verankerten, auch der palästinensischen Bevölkerung gerecht werdenden Weise erfolgen. Der lange Weg zu einem dauerhaften Frieden ist noch nicht zum Ziel gelangt.

3. Dieser Weg zur völkerrechtlichen Sicherung des Friedens geht immer auch und entscheidend über Menschen, die den Weg der Gerechtigkeit gehen. Beim Propheten Jesaja steht: »Zion wird durch Recht erlöst werden und seine Bewohner durch Gerechtigkeit« (Jes 1,27). Und in Exodus 23,9: »Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wißt doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen.«

Die Heimkehr nach Erez Israël ist ein Zeichen der Hoffnung, noch nicht die Er-

füllung der Hoffnung. Noch sind wir Pilger, *und das ist uns allen gemeinsam*, die wir versuchen, Kinder Abrahams zu sein, der selber sich als »Pilger und Beisassen« verstand. Noch sind die Kinder Israels versprengt, auch wenn die Sammlung begonnen hat. Noch herrschen beschämende Spaltungen – welches Bild der Uneinheit geben die Christen im Heiligen Land, aber auch die Juden und die Moslems – doch eines erbitten wir alle von Gott, und das ist uns gemeinsam: »Erbittet Frieden für Jerusalem. Wer *dich liebt*, sei in dir geborgen« (Ps 122,6).

Anmerkungen

1 A. von Harnack, Markion (TU 45). Leipzig 1924, S. 197.
2 Ebd., S. 198.
3 A. Elon, Morgen in Jerusalem. Theodor Herzl. Sein Leben und Werk. Wien/München/Zürich 1975, S. 223.
4 J.-M. Lustiger, »Let my people go«, in: NRT 115 (1993), S. 481–495; hier S. 483f.
5 Vgl. J. Ratzinger, Jesus von Nazareth, Israel und die Christen, in: Ders., Evangelium, Katechese, Katechismus. München/Zürich/Wien 1995, S. 63–83.
6 Vgl. dazu P. von Naredi-Rainer, Salomons Tempel und das Abendland. Monumentale Folgen historischer Irrtümer. Köln 1994; O. von Simson, Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Deutung. Darmstadt 1972, S. 59, 138f.
7 Z. Werblowsky, Die Bedeutung Jerusalems für Juden, Christen und Moslems, Broschüre. Jerusalem 1988, S. 6–7.
8 E. von Ivánka, Rhomäerreich und Gottesvolk. Freiburg/München 1968, S. 49–61.
9 Vgl. J.-M. Lustiger, a.a.O., S. 493.
10 A. Elon, a.a.O., S. 256.

Elisabeth Hurth · Wiesbaden

Wenn Religion ein Hit wird

Anmerkungen zum Gottesbild in der Rock- und Popmusik der Gegenwart

»We've got to keep the faith«, verkündigte die Rockgruppe *Bon Jovi* 1992 in einem ihrer erfolgreichsten Songs und verbreitete dieses Credo enthusiastisch auf ihrer *Keep the Faith*-Tour in den USA und Europa. Ende 1995, anläßlich der Verleihung der *MTV Europe Music Awards*, ist die Botschaft der Rockgruppe umgeschlagen. »Hey God«, lautet nunmehr die salopp-vorwurfsvolle Anrede Gottes im gleichnamigen Song, »what the hell is going on?«; dann folgt die desillusionierende Diagnose: »[It's] getting harder to believe.«

Solche expliziten Thematisierungen von Glaubensproblemen durch Rock- und Popgruppen sind gegenwärtig in. Songs von Gruppen wie *Faith No More*, *R. E. M.*, *Depeche Mode* oder *The Cranberries* machen einen geradezu inflationären Gebrauch der Begriffe »God« und »Lord«. In Zeiten einer immer allgegenwärtiger werdenden *Dancefloor*-Szene mag dieser Befund überraschen. Die harte elektronische Tanzmusik, die ihren Siegeszug in der Jugendkultur seit Beginn der 90er Jahre unwiderstehlich fortsetzt, ist reine Funktionsmusik. *Techno* und *Trance Dance* sind geprägt durch Verarmung der Textinhalte und zielen nicht auf sprachlich vermittelte religiöse Aussagen, sondern auf das Ausleben von Körpergefühl und Emotionalität, das ›Abtanzen‹ eines immer wiederkehrenden rhythmisch-melodischen Motivs. Anders die nach wie vor von britischen und amerikanischen Gruppen dominierte Rock- und Popmusik, in der sich vor allem seit Mitte der 80er Jahre eine kontinuierliche und auch sprachlich explizit artikulierte Beschäftigung mit religiösen Themen feststellen läßt.[1]

Diese »Pop-Religiosität« schöpft aus dem vielfältigen Reservoir religiöser Symbole und konfrontiert mit einem buntgemischten Bilderarsenal vor allem die Gottesfrage. Was man dabei in der Rock- und Popmusik der letzten Jahre zu hören und auf Video zu sehen bekommt, sind keine Loblieder auf Gott wie *Van Morrisons* »Whenever God Shines His Light On Me« (1989), keine rockigen Glaubensbekenntnisse an das Reich Gottes wie *U2's* »Gloria« (1981) und auch keine christlichen Rapsongs wie *M. C. Hammers* »Pray« (1989). Man stößt vielmehr auf eine pessimistische Beurteilung der gegenwärtigen Welt, die keine Heilsgewißheit und

Elisabeth Hurth, *1961 in Wiesbaden geboren, Studium in Mainz und Boston, Promotion 1988 (Boston) und 1992 (Mainz), lebt als Sprachlehrerin und Publizistin in Wiesbaden.*

Hoffnung im christlichen Glauben mehr zuzulassen scheint. In *George Michaels* »Praying For Time« (1990), *Stings* »All This Time« (1991) und *Michael Jacksons* »Earth Song« (1995) wird Gott auf die Anklagebank gezerrt und dem Vorwurf der Gleichgültigkeit ausgesetzt. »He never is here«, so Stings Klage über einen abwesenden Gott. »Did you ever stop to notice the crying earth?« so Michael Jacksons vorwurfsvolle Frage an einen ohnmächtigen Gott, der gegenüber furchtbarer Not und unschuldigem Leiden stumm bleibt.

Solche zu absoluten Top-Hits avancierten Songs werden nur allzu oft Gegenstand rigoroser Verurteilungen von kulturkritisch-pessimistischen Medienunheilspropheten.[2] Daß die Rock- und Popmusik Zuspruch und Antworten für diejenigen bereithält, deren religiöse Sozialisation an der ›Institution‹ Kirche vorbeiläuft, wird zudem in der Regel abwertend als Ersatzreligion und Auswuchs eines postmodernen Synkretismus tituliert. Dabei wird jedoch zu wenig wahrgenommen, daß Rock- und Popmusik vielfach mehr bietet als eskapistisches Entertainment und daß im Medium dieses massenkulturellen Phänomens auch religiöse Grundfragen verhandelt werden. Wie sich diese »Pop-Religiosität« zur christlichen Verkündigung verhält, ist von einem praktisch-theologischen Ansatz her zu klären, der offen ist für die religiöse Aussagefähigkeit des Populären und Trivialen und zugleich kritisch prüft, was passiert, wenn Religion sich im Rock-Pop-Gewand zeigt.

I.

Die Hitparaden auf *MTV* und *Viva* belegen eindeutig, daß sich mit verpopter Religion mühelos die Spitzenplätze der Charts stürmen lassen. Ein Beispiel hierfür liefert das Album *Ten Summoner's Tales*, mit dem der erfolgreiche Ober-Police-Man Sting 1993 beachtliche Charts-Plazierungen erreichen konnte. Die Songs des Albums, mit ihrer melancholischen Mischung aus flauschigen Melodien und poetischen Zwischentönen, beschwören die Sprache der Religion als Ausdrucksmittel für eine verabsolutierte Liebesauffassung. »Love is stronger than justice«, heißt ein Song des Albums. Diese Liebe wird vorgestellt als Gegenpol zur Einsamkeit, Entfremdung und Leere einer technisierten Zivilisation. Sie ist, so Sting im »Prologue«-Song seines Albums, wichtiger als Politik, Fernsehwelt und Wissenschaft und bietet einen Zufluchtsort vor der Scheinwelt der »game show hosts« und »people on TV«. Dem »miracle of science« steht das »Wunder« der Liebe gegenüber, einer Liebe, die den Partner zu einer überirdischen Gestalt mit »mystischer Anziehungskraft« – »mystical attraction« – erhöht. In dieser überhöhten Liebesauffassung ist »Unsterblichkeit« möglich: »The minute I saw her face, the second I caught her eye, the minute I touched the flame I knew I could never die.« Die irdisch-sinnliche Liebeserfahrung mit den Leitvokabeln »saw«, »caught«, »touched« gewinnt so religiöse Bedeutsamkeit, sie hat etwas Göttliches an sich. Der religiöse Glaubensbegriff »faith« wird dabei in die irdisch-sinnliche Liebe hineinverlegt. In ihr können Sinnlosigkeit und Aussichtslosigkeit des Lebens überwunden werden. Entsprechend heißt es im Eingangssong des Albums: »If I ever lose my faith in you, there'd be nothing left for me to do.«

In dieser verpopten Liebesreligion enthält der Glaubensbegriff »faith« keinen Hinweis auf einen persönlichen Gott. Der Glaubensbegriff wird vielmehr emotionalisiert – wenn etwa George Michael in seinem Album *Faith* (1987) den Glauben besingt, dann möchte er »some time off from that emotion« – und zugleich ›geerdet‹: »Heaven is a place on earth« verkündet Belinda Carlisle in ihrem gleichnamigen Album (1987). Ein solcher »Himmel auf Erden« funktionalisiert den Glauben als Lebenshilfe, Wertorientierung und Ratgeber. In predigerhafter Absicht verkündet Prince so in seiner Hit-Single »Gold« (1995), einem Musikcocktail aus Funk, Soul, Rock und Keyboard-Elektronik, ein Evangelium, das sich in moralischen Binsenweisheiten erschöpft: »All that glitters ain't gold ... At the center of fire there's cold.«

Diese Botschaften einer Allerweltsmoral erwachsen aus einem ›personalisierten‹ Glauben, in dem der geliebten Person religiöse Funktionen und Bedeutungen zugewiesen werden: »There's a little piece of heaven in your eye today«, so die Gruppe *Godley & Creme* in ihrem Eröffnungssong zu *Goodbye Blue Sky* (1988). »You make me believe«, heißt es im Opener von *Simply Reds* Album *Life* (1995). »You're gonna be the one that saves me«, singt die britische Gruppe *Oasis* in ihrem bei den »Brit Awards« ausgezeichneten Hit »Wonderwall« (1995). »With your last breath you saved my soul«, äußert sich George Michael ähnlich religiös verbrämt in seiner Hit-Single »Like Jesus to a Child« (1996). Das sprachliche Arsenal gerade des letzten Songs ›wirkt‹ religiös, hat seinen eigentlichen Gehalt jedoch verloren. Die religiösen Begriffe sind in erster Linie Reizwörter mit emotionalem Wert. Religion wird zur Kulisse. Sie dient lediglich als Staffage in der Beschreibung von gefühlsbeladener Zweisamkeit. Das Ergebnis ist ein Flickwerk von religiösem Kitsch und romantischer Traurigkeit, begleitet von elegisch-schwülstigen Synthesizerklängen und Ohrwurm-Melodien.

Wann immer Glaubensbegriffe in Songs wie »Wonderwall« auftauchen, drücken sie sich erlebnishaft in ›Beziehungen‹ aus, in Liebeskummer-Songs und Herz-Schmerz-Geschichten. Diese ›Beziehungen‹ werden über den Popstar selbst hergestellt und können beliebig zu jeder Zeit aufgelöst werden. Sie »gehen ab« und werden, wie explizit im Video zu *SNAP's* »The First The Last Eternity« (1995) vorgeführt, »abgetanzt«. Und vor allem: sie werden auch verfügbar für die Synthese von Pop-Religion und Kommerz. So liefert das Video zu Bon Jovis Single »Something for the pain« aus dem Album *These days* (1995) einen nur allzu deutlichen Beleg dafür, daß die religiöse Sehnsucht nach einer Wirklichkeit jenseits der Alltagsrealität auch ganz kalkuliert kommerziell genutzt wird. Während Bon Jovi auf rockigem Lärmpegel sein Bedürfnis nach »mehr« – »something more« – herausschreit, spuckt die Musik-Videobox, vor der ein Jugendlicher seinen Frust auslebt, eine CD aus, die den unzufriedenen Jugendlichen endlich ruhigstellt. Der berechnete Ausgang der rockigen Sinnsuche hinterläßt den faden Nachgeschmack einer Konsumreligion. Geboten wird religiöses *fast food*, ein Artikel, der religiöse Bedürfnisse stillen soll. Dieser Artikel wird ausgewählt, man entscheidet sich für ihn und erwirbt ihn. Religiöses Sentiment und ausgekochte Kalkulation vereinigen sich zu einer entschärften Konsumreligion, die unmittelbare Befriedigung bietet, den Suchenden ›sich gut fühlen‹ läßt und sich dabei schnell selbst verbraucht.

II.

In dem Album *Songs of Faith and Devotion*, mit dem die Gruppe Depeche Mode 1993 in den Charts erfolgreich war, schillert die religiöse Dimension in anderen Farben. Das Album ist durchsetzt mit zentralen Begriffen und Bildern des christlichen Glaubens und reichert jeden Song mit Attributen wie »holy«, »blessed« und »innocent« religiös an – das Ganze instrumentiert im melodisch-harmonischen Synthesizer-Sound des Elektro-Pops. Inhaltlich kreisen alle Songs des Albums um das Thema Schuld und Vergebung. Die Rede ist von »condemnation«, »crime«, »accusation«, »absolution«, »mercy«, »forgiveness« und »repentance«. Diese christlichen Begriffe werden in den Songs hauptsächlich nur zitierend und ästhetisch-unterhaltend verwendet und zugleich mit predigtartigem Gehabe als moralische Zeigefinger eingesetzt. Es geht nicht um Vergebung und Schuld vor Gott, sondern um das Befolgen und Nicht-Befolgen von Lebensregeln im zwischenmenschlichen Bereich. Die schweren religiösen Bilder werden dabei in moralische Weisungen umgemünzt wie etwa: »The narrowest path is always the holiest.« Wer diesen Weg geht, wird zur Selbstverwirklichung – »you can fulfill your wildest ambitions« – und zum Ich-Erlebnis geführt nach dem Motto: »Express yourself!«

Dort, wo es letztlich nur um die Eigenbestimmung des Lebens geht, ist es nicht weiter verwunderlich, daß religiöse Begriffe beliebig durch repetierte Chiffren wie »freedom«, »higher love« und »peace« ersetzt werden können. Inhaltliche Differenzierungen gibt es nicht. Religion als Attribut emotionsbesetzter Situationen ist diffus, verschwimmt im »Somewhere, Somehow«, wie es die Gruppe *Wet, Wet, Wet* zuletzt in ihrem Album *Picture This* (1995) besang. Der Glaubensbegriff »faith« wirkt unanschaulich, der Adressat der »Songs of Faith and Devotion« ist nicht klar.

Der Konturlosigkeit und Unverbindlichkeit dieser verpopten Religion entspricht, daß die Bereiche »faith«, der religiöse Glaube, und »devotion«, die Hingabe an die geliebte Person, in eins gesetzt werden. Für den Songwriter der Gruppe Depeche Mode, Martin Gore, sind nach eigenem Bekunden Religion, Liebe und Sex dasselbe.[3] Dazu fügen sich die visuellen Eindrücke aus dem Video zum Song »Condemnation«. Wer den Videoclip sieht – den in ein Apostelgewand gehüllten Leadsänger Gore, der sich, verfolgt von Anbetungsjüngern, seiner Leidenschaft hingibt – dem drängt sich der Eindruck auf, daß Religion hier als pathetisch-schwülstiges Ingredienz eines Sex- und Starkults herhalten muß. So wie Prince in »Anna Stesia« (1988) und *Madonna* in »Like a Prayer« (1989) erotische Abenteuer zu einer Gottesbegegnung stilisieren, werden auch in diesem Song Love und Sex mit Gott in einer »lovesexy«-Religion verbunden, die Sexualität religiös sublimiert. Es entsteht ein religiös-erotisches Amalgam nach dem Refrain-Motto von Princes »Anna Stesia«: »Love is God, God is love, girls and boys love God above.«[4]

Die »lovesexy«-Religion der »Songs of Faith and Devotion« bezieht ihre Wirkung nicht zuletzt aus einer besonderen Form der Selbstinszenierung, in der die Beziehungsebenen fast unmerklich vertauscht werden. Das erzählende Ich legt in einer monumentalen Psycho-Dramaturgie das eigene ›schuldlose‹ Leiden düstertrotzig frei – »I suffer with pride« – und opfert sich selbst. Das ›Opfer‹ hält die ›Gemeinde‹ ganz im Bannkreis des Rockheiligen. Entsprechend fordert der zweite

Song des Albums, »Walking In My Shoes«, zur Nachfolge auf: »Before you come to any conclusions, try walking in my shoes, ... in my footsteps.« Der Song »Rush« enthüllt schließlich die eigentliche Intention dieser Nachfolge und schreibt die religiöse Verehrung des Stars als Gott fest. »Walk with me«, so die eindringliche Aufforderung, »feel me, my truth, watch my love«. Die optische und musikalische Dramaturgie des Songs »Condemnation« visualisiert diesen Popkult. Die Jünger bringen dem Gott des Popkults, der mit ausgebreiteten Händen Leidensposen mimt, ihre Huldigung dar. In der Gleichung zwischen Gott und Popstar spielt Musik nur eine beigeordnete Rolle. Auch der inhaltslos wirkende Text, begleitet von hymnenartigen Chor-Einlagen, tritt in den Hintergrund. Die Botschaft ist Martin Gore selber, der Gott des Popkults. Er inszeniert sich in seiner Darbietung als unberührbares, unnahbares Idol, als märchenhaft mysteriöse Gestalt, deren Schmerz- und Leid-Gehabe zur »Erlösung« führt – »a favourite innocence«. Der Popapostel zieht so die Gottesrolle an sich und übernimmt die Funktionen Gottes, er befreit und erlöst.

Pop- und Rockexperten wie Helmut Voullième und Peter Bubmann beschreiben solche Erlösungsverheißungen als Versuch einer mythenhaften »Wiederverzauberung« der Wirklichkeit. Der Rock- und Popmusik kommt, so Voullième, in einer »entzauberten« modernen Lebenswelt ohne Erlösungsgewißheit die Funktion einer ästhetisch faszinierenden »Traumzeit« zu. Diese »Traumzeit« bleibt nicht folgenlos. Sie tritt nicht nur gegen die religiöse Erlösungsverheißung an, sondern erlangt selbst die Bedeutung der »Heilssuche«. Die erlebnishafte, subjektive Wirkung der Musik überführt die religiöse in eine ästhetische Heilserfahrung, die sich in einer innerlichen und emotiven Erlösung ausdrückt.[5] Die christliche Erlösungsverheißung wird so auf zweifache Weise transformiert. Die Heilssuche, das Bedürfnis nach Erlösung, wie es als Leitthema der Rock-Popmusik etwa in *Paul McCartneys* »Hope of Deliverance« (1993) formuliert ist, wird ästhetisch gewendet und »situativ« realisiert.[6] Diese Überführung in eine ästhetische Heilserfahrung kehrt die christliche Erlösungsvorstellung um und schreibt dem Menschen selbst die Erlöserrolle zu. Nach dem christlichen Erlösungsverständnis liegt die Heilsinitiative auf seiten Gottes. Er wendet sich in Jesus Christus dem Menschen zu und schenkt ihm erlösende Befreiung aus jener Unheilssituation, aus der sich der Mensch nicht aus eigener Kraft befreien kann. Die ästhetisch gewendete Erlösungsverheißung verlegt dagegen die Erlösung in den Menschen. »I'll save my soul, save myself«, heißt es bezeichnenderweise in *Tracy Chapmans* Album *Crossroads* (1989). Und wenn *Tasmin Archer* in ihrem Album *Great Expectations* (1992) ratlos fragt: »Tell me who can save us now?« dann findet sich eine Antwort darauf in jener »love-sexy«-Religion von Depeche Mode, in der der Popapostel selbst die ›Erlösung‹ aus- und vorlebt mit der Gewißheit »You and I am blessed.«

III.

»God knows«, verkündet *Bob Dylan* in seinem Album *Under the Red Sky* (1990) und besingt, was er schon zwanzig Jahre vorher in dem Song »Father of Night« (1970) bekannte – seinen Glauben an die Souveränität Gottes dem Natur- und Ge-

schichtsprozeß gegenüber. Dylans Preislied auf einen gütigen und allwissenden Gott trug ihm, wie schon in der Vergangenheit bei der Veröffentlichung seiner kommerziell wenig erfolgreichen Alben *Slow Train Coming* (1979) und *Saved* (1980), vielfach Spott und Häme ein und den Vorwurf, er betreibe als »Gospel-singende Mickey-Mouse« christliche Propaganda.[7] Ein nur zu verständlicher Vorwurf, wenn man beobachtet, daß sich Dylans Rock- und Popkollegen der Gegenwart sehr viel erfolgreicher mit ganz anders gearteten Glaubenspositionen und Gottesbildern durchsetzen. Da sind zum einen Songs wie *Joan Osbornes* »One of us« (1996), in denen Gott salopp-schnoddrig zu einem Jedermann erklärt – »What if God was one of us« – und das Verhältnis zu ihm egalitär wird: »just a slob like one of us«. Und da sind zum anderen nihilistisch anmutende Songs wie »Nichts bleibt für die Ewigkeit« aus dem Album *Opium fürs Volk* (1995), in dem die Punk-Rock-Band *Die Toten Hosen* ganz im Sinne der Karl Marx zugeschriebenen Formel die christliche Religion als fortschritts- und freiheitsfeindlich abtut. Das Video liefert zu düster-pessimistischen Aussagen wie »jeden Tag stirbt ein Teil von dir, jeder Atemzug kostet dich Sekunden« das entsprechende Szenario. Skelette, herumwandelnde Leichen, schaurig beflackert von dünnen Laserstrahlen, liefern stilvoll den morbiden Hintergrund für ein beklemmendes Memento Mori, das alle Hoffnung und Verheißung durch dekonstruktivistische Skepsis vernichtet. *David Bowies* Album *Outside* (1995) schließlich schürt aus solcher Skepsis Zukunftsängste und Alpträume, die musikalisch als konturloses Dahindröhnen und Sound-Orgien daherkommen. In den Videos zum Album paaren sich sensationsheischende Outfits mit morbiden Horrorbildern von Amputationssägen bis zu blutigen Schlachtopfern. Untergangsvisionen eines Fin-de-Siècle-Eklektizismus spiegeln die Ausweglosigkeit und Zukunftslosigkeit einer Welt ohne Gott. Verfall und Horror werden beklemmend als endzeitliche Szenarien zelebriert, in denen sich postmodernes »Ihr könnt mich alle mal«-feeling ausdrückt.

In Bowies morbiden Endzeitphantasien wird die Zukunft nicht mehr als Verheißung gesehen und die Vorsehung eines Schöpfergottes ausgeblendet. Es gibt kein Ziel der Geschichte, auch das Leben des einzelnen ist ohne Richtung. »Where I go I just don't know«, singt die Gruppe *Red Hot Chili Peppers* in »Soul to Squeeze« (1994). Die Gewißheit, daß Gott in der Geschichte wirkt und handelt, ist brüchig geworden. Der »liebe Gott«, so *Peter Maffay* in seinem gleichnamigen Song, ist ein stummer Gott. »Brich dein Schweigen«, heißt die unmißverständliche Aufforderung an diesem Gott, der sich aus der Welt zurückgezogen zu haben scheint und sich, wie in Osbornes Hit-Song, letztlich ganz allein in den Himmel begibt – »up to heaven all alone«.

George Michaels Top-Ten-Hit »Praying for Time« (1990), mit einer süßlich-gehauchten Stimmführung vorgetragen, die Melancholie und Tristesse verbreitet, geht noch einen Schritt weiter. Gott kommt in diesem Song auf die Anklagebank, er wird für Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit zur Rechenschaft gezogen. Es geht dabei nicht um eine Leugnung Gottes, bestritten wird vielmehr Gottes liebende und gütige Gegenwart in der Welt. Gott, so der Songtext, verbirgt sich in seinem Schweigen, er sieht zu, wie sich die Welt in Arme und Reiche aufspaltet. Er greift nicht ein, wenn sich Menschen scheinheilig in »charity« üben. Er ist passiv und läßt zu, daß sich eine Minderheit bereichert. Für diese ist Gott in der Welt abwesend

und setzt habsüchtigen Interessen keine Grenze: »We'll take our chances because God stopped keeping score.«

Der stumme und passive Gott, wie er in »Praying for Time« vorgestellt wird, hat seine Geschöpfe im Stich gelassen. Der Song bringt dies im Bild des Schöpfungsgartens zum Ausdruck, aus dem sich die »Kinder Gottes« davongestohlen haben: »I guess somewhere along the way, he must have let us out to play, turned his back and all God's children crept out the back door.« Für die vorsehende Geschichtsführung eines gütigen Vatergottes ist hier kein Platz. Dieser Gott, der seinen spielenden Geschöpfen den Rücken zukehrt, ist ein Weltenbaumeister, der die Welt erschaffen und in Gang gesetzt hat und sie dann sich selbst überläßt. In der Gebetsaufforderung des Songs, dem Refrain »and maybe we should all be praying for time«, ist Gott entsprechend nicht mehr Adressat des Gebets, er wird weder personal erfahren noch sein Handeln als geschichtswirksam erkannt.

In George Michaels Song werden die Heilszusagen Gottes gemessen an einer furchtbaren, menschenverachtenden Wirklichkeit. Dort, wo die Erlösungsverheißung nicht mehr mit der eigenen Erfahrung übereinstimmt, wird Gott nicht nur als schweigend und passiv, sondern auch als ohnmächtig und hilflos gesehen. Diese Abkehr von einem allmächtigen, allweisen Vatergott ist Thema eine Albums, mit dem die Newcomer-Band *Crash Test Dummies* 1994 in den Charts überraschte. Der Titelsong des Albums *God Shuffled His Feet,* der neben dem erfolgreichen Ohrwurm-Titel »Mmm Mmm ...« ebenfalls als Video produziert wurde, thematisiert die Frage der Allmacht Gottes nicht in einer direkten Aussage oder einer unmittelbaren Klage, sondern auf dem Weg einer Geschichte. Gott erscheint im Song als alter, schlurfender Mann, der nach sieben Schöpfungstagen einige Menschen zum Picknick einlädt und sich dabei skurril bis makaber anmutenden Fragen seiner Gäste stellen muß, wie etwa: »Do you have to eat or get your hair cut in heaven? And if your eye got poked out in this life would it be waiting up in heaven with your wife?« Der schlurfende alte Mann erzählt darauf seinen Gästen die Geschichte von einem Jungen, der eines Tages mit blauen Haaren aufwacht und nicht weiß, ob er damit bei seinen Freunden Erheiterung oder Besorgnis auslösen wird. Die Geschichte läßt die Zuhörer verwirrt zurück. Einer von ihnen möchte wissen, ob es sich um eine Parabel oder einen subtilen Witz handelt. Die Frage bleibt unbeantwortet. Der alte Mann schlurft lediglich erneut mit seinen Füßen. »God shuffled his feet and glanced around at them; the people cleared their throats and stared right back at him.«

Man wird an manchen Stellen des Songs an den Dialog Beckmanns mit dem alten Mann erinnert, den »Gott, an den keiner mehr glaubt« in Borcherts Stück *Draußen vor der Tür* (1946). Aber das Bild von Gott als altem, fast gebrechlichem Geschichtenerzähler verabschiedet nicht nur den allmächtigen, vorsehenden und der Welt verbundenen Gott, sondern spiegelt auch die Entfremdung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die noch deutlicher im Video zum Ausdruck kommt. Gezeigt wird ein Marionettenspiel, eine Figur, die sich, von scheinbar unsichtbarer Hand geführt, bewegt und schließlich der desillusionierende Blick eines Kindes hinter die Kulissen, der die Mechanik des Spiels offenlegt. Dieser Gott, der auf einer Bühne sein Spiel spielt und dabei zugleich selbst als Spieler beobachtet wird, hat mit dem Gang der Welt nicht mehrs zu tun. Der alte, schlurfende Mann gehört in das Phantasie-

und Geschichtenreich eines Kindes. Im Bereich ›vor den Kulissen‹ kommt ein allmächtiger und souveräner Gott nicht mehr vor.

Mit »God Shuffled His Feet« wird erneut ein Gott vorgestellt, der nach dem Bild des »lieben Gottes« geformt ist. Die Abkehr von einer allwissenden, allgütigen Schöpfergestalt richtet sich wie in »Praying For Time« auf einen Gott, der mit der Wirklichkeit verrechnet wird. So zieht letztlich ein menschenähnlicher Gott herauf, dessen Güte und Gerechtigkeit eingeklagt werden können und dem man ›Bedingungen‹ stellen kann: »Zeig uns ..., daß es noch Gutes gibt«, fordert Peter Maffey, »dann glaube ich«. Ein solcher Gott ist gegenüber der Welt nicht frei. Er ist eine Projektion menschlicher Wünsche, ein Gott, der gezwungen ist, seine Allmacht unter Beweis zu stellen, um Gott zu sein.

Anmerkungen

1 Zur »Pop-Religiosität« der 80er Jahre vgl. die Beiträge in P. Bubmann/R. Tischer (Hrsg.), Pop & Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit? Stuttgart 1992; H. Albrecht, Die Religion der Massenmedien. Stuttgart/Berlin/Köln 1993, Kapitel 2; B. Schwarze, Close Encounters Of Another Kind. Rock- und Popmusik diesseits und jenseits des Alltäglichen, in: P. Bubmann (Hrsg.), Menschenfreundliche Musik. Politische, therapeutische und religiöse Aspekte des Musikerlebens. Gütersloh 1993, S. 114–127, und I. Kögler, Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion. Graz/Wien/Köln 1994.

2 Vgl. H. G. Bastian, Musik im Fernsehen. Wilhelmshaven 1986, und die Beiträge in H. Rösing (Hrsg.), Musik als Droge? Mainz 1991.

3 Vgl. B. Graves/S. Schmidt-Joos (Hrsg.), Rock-Lexikon, Bd. 1 Reinbek. ⁴1991, S. 222–223, und I. Kögler, a. a. O., S. 185–186.

4 Vgl. das Album *Lovesexy*, das 1988 zum ersten Nummer 1-Album von Prince in England wurde. Ein weiteres aktuelles Beispiel für eine solche »lovesexy«-Religion ist *Anne Clarks* Song »Virtuality« aus dem Album *To Love and Be Loved* (1995), dem die Interpretin sogar einen »therapeutischen« Wert zuschreiben möchte. Vgl. S. Rüth, Die Therapien der Frau Clark, in: *WOM Journal* 10 (1995), S. 30–31. Vgl. auch W. Tilgner, Psalmen, Pop und Punk. Die populäre Musik in den USA. Berlin 1993, S. 470–471.

5 Vgl. H. Voullième, Die Faszination der Rockmusik. Überlegungen aus bildungstheoretischer Perspektive. Opladen, 1987 S. 42, 56, 62, und P. Bubmann, Triviale Traumzeit? Die Diskussion um populäre religiöse Musik aus musiksoziologischer Perspektive, in: P. Bubmann/R. Tischer (Hrsg.), a. a. O., S. 156–157.

6 H. Voullième, a. a. O., S. 61.

7 Zit. in I. Kögler, a. a. O., S. 178. Vgl. auch G. Klempnauer, Ich will raus. Jugend und Rockmusik der 50er bis 80er Jahre. Wuppertal 1986, S. 78f.

Hans Maier · München

Geistige Umbrüche in Deutschland 1945–1995

Umbrüche – dieses Wort sagt Ähnliches wie das dem Historiker vertraute Wort Epoche (gr. *epochē*), das ursprünglich ein Anhalten, eine Pause, eine Unterbrechung meint: etwas geht zu Ende, etwas Neues bricht an. *Wer* das Alte anhält, *wer* das Neue beginnen läßt, das bleibt bei der Epoche wie beim Umbruch im Dunkeln; beide Worte haben eine Tendenz zum Anonymen, Unpersönlichen. Umbrüche sind nur in bescheidenem Maß zurechenbar. Sie lassen sich nicht ohne Umschweife auf persönlich Verantwortliche oder gar Schuldige zurückführen. Es gibt keine Handelnden, welche Umbrüche kommandieren wie Generäle eine Schlacht. Das gilt erst recht, wenn es sich um geistige Umbrüche handelt. Denn diese kommen aus vielen Quellen und bereiten sich oft lange vor. Freilich treten sie dann manchmal mit überraschender Plötzlichkeit an die Oberfläche, so daß viele den Atem anhalten: Hätte jemand das vorausgesehen? Konnte man sich so etwas überhaupt vorstellen?

Von geistigen Umbrüchen dieser Art im Deutschland der Nachkriegszeit möchte ich reden. Ich wähle drei Epochen aus: die unmittelbare Nachkriegszeit (I), die Sechziger- und Siebzigerjahre (II) – und zum Schluß die Gegenwart (III). Es sind Umbrüche sehr verschiedener Art, die hier in den Blick treten: ein fließender, der eher den Namen Übergang verdient, am Anfang, ein stürmischer in der Mitte (das Jahr 1968), ein wiederum langsamerer Vorgang der Stabilisierung und Konsolidierung in den Achtziger- und Neunzigerjahren – durchbrochen freilich vom jähen Katarakt der Jahre 1989/90: Zusammenbruch des Sozialismus, Ende der DDR, Wiedervereinigung.

I.

Die Zäsur des Jahres 1945 ist so einschneidend in der jüngeren Geschichte Deutschlands, daß sie wie ein politisches Naturereignis ältere Geschichte und Gegenwart trennt. Alles ist nach dem 8. Mai 1945 anders als vorher. Nicht nur die Zukunft, auch die Wahrnehmung der Vergangenheit verändert sich unter der Gewalt dieses Ereignisses. Doch die geistigen Umbrüche, die der Katastrophe folgen, vollziehen sich keineswegs plötzlich, schnell und unwiderruflich; eher kann man von

Hans Maier, *1931 in Freiburg/Breisgau geboren, ist Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

einem Prozeß langsamer Veränderungen sprechen, der sich in den letzten Kriegsjahren vorbereitet und bis in die Jahre 1948/49 und darüber hinaus reicht – »Von Stalingrad zur Währungsreform«, wie ein rasch berühmt gewordener Titel des Instituts für Zeitgeschichte (1988) lautet. Die totalitäre Diktatur wurde 1945 nicht einfach bruchlos von demokratischen Zuständen und Denkweisen abgelöst. Die Nachwirkungen des Nationalsozialismus reichten tief in die erste Nachkriegszeit hinein. Noch im Mai 1955, zehn Jahre nach Kriegsende, meinten 48% der Westdeutschen nach einer Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach, »ohne den Krieg« wäre Hitler einer der größten deutschen Staatsmänner gewesen. Daß diese Zahl zwanzig Jahre später auf 38% zurückgegangen war und daß die Gegenmeinung, das Dritte Reich sei »in jedem Fall eine schlechte Sache« gewesen, stetig wuchs und im Dezember 1992 in der Alten Bundesrepublik 64%, in den Neuen Bundesländern sogar 69% Zustimmung fand, eine Zweidrittelmehrheit also im ganzen Deutschland – das zeigt zweierlei: daß die Abkehr vom Nationalsozialismus im Lauf der fünfzigjährigen Nachkriegsgeschichte und -politik allmählich definitiv und unumkehrbar wurde, aber auch daß dieser Vorgang langsam vor sich ging und lange Zeit in Anspruch nahm.

Es wäre ja auch gänzlich unhistorisch zu erwarten, daß die Deutschen in der Zeit nach 1945, nach der größten Katastrophe ihrer Geschichte, sogleich Anschluß an die neue politisch-soziale Realität gefunden hätten. Sie erlebten ja jene erste Nachkriegszeit überwiegend als Vereinzelte, dem täglichen Kampf ums Überleben ausgeliefert, ohne eigenen Staat, als Zuschauer der Weltpolitik. Ihre Wirklichkeit war zweigeteilt. Auf der einen Seite die alltägliche Misere: Ruinen, Gedränge in zertrümmerten Häusern und Städten, Beschränkung aufs Nächste, Sorge ums Überleben, um die fällige Tagesration; eine Gesellschaft ohne Zukunftsaussichten, versteint in unbeweglichen Schicksalskategorien (Flüchtling, Heimkehrer, Ausgebombter, Wohnungssuchender usw.).

Auf der anderen Seite große weltpolitische Bewegung ringsherum: die Gründung der UN, das Gericht der Sieger in Nürnberg, die angekündigte Verwandlung aller Machtpolitik in Moral, der verheißene Ewige Friede – aber auch der Katzenjammer des zerbröckelnden Kriegsbündnisses der Alliierten, versandende Konferenzen, beginnender Kalter Krieg.

An den Augen des verdutzten Normalverbrauchers, der gerade noch einmal davongekommen war und dessen bescheidener revolutionärer Elan von den Ausgangssperren der Besatzungsmächte im Zaum gehalten wurde, zog dies alles vorbei wie ein überdimensionaler, unwirklicher Film. Real waren Trümmer, Schwarzmarkt, Lebensmittelkarten, Kippen, Wohnungsämter, Care-Pakete, Interzonenpässe; real waren die Scheußlichkeiten des Dritten Reiches, die man halb schon wußte, halb neu erfuhr – und die zugleich als Rechtfertigung dienten für Kollektivurteile und Kollektivstrafen, für Umerziehungsaktionen, Einstufungen und einen jahrelangen Ausschluß der Deutschen aus der Politik.

Denn solange die Vormundschaft der Sieger dauerte, blieb ja Politik, politische Gestaltung – sieht man von einigen gemeindlichen und sonstigen Übungsfeldern ab – den Deutschen verschlossen. Im dürftigen, bedrückenden, aber auch selbstgenügsamen Alltag kam sie nicht vor – sie rückte für Jahre in die Sphäre des Moralischen, Philosophischen, der historischen, der pädagogischen Diskussion.

Politik wurde ein Theoriegespinst, ein unendliches Garn für Seminardiskussionen. Den Siegern mochte das recht sein: Sieger brauchen über die Politik nicht zu sprechen, weil sie agieren können – Besiegte räsonieren. Und sie räsonieren umso lieber und eifriger, wenn dies einem altvertrauten Umgang mit politischen Dingen entspricht, einem parabelhaften, moralischen Umgang, der vor allem Distanz schafft, Distanz für die Überlegenheitsgefühle der Reflexion. Die Spuren dieser reflektierenden Literatur beginnen 1945 und sind bis heute nicht verweht; man denke nur an Namen wie Günther Anders, Walter Jens, Jean Amery.

Die Alltagsrealität fand in jener Zeit vor allem im Notizbuch des Lyrikers Platz, oder sie kam zu uns über den damals noch die Kommunikation beherrschenden Hörfunk. Lyrik und Hörspiel dominierten für viele Jahre in der Literatur. Hier machten die Geschlagenen Inventur über ihre Habseligkeiten; so Günter Eich:

Dies ist meine Mütze,
dies ist mein Mantel,
hier mein Rasierzeug
im Beutel aus Leinen.

Konservenbüchse:
Mein Teller, mein Becher,
ich hab in das Weißblech
den Namen geritzt.

Die reflektierende Bewältigung vergangener und gegenwärtiger Politik dagegen ergoß sich in Romane und Dramen, in denen unendliche Anklage, unendliches Gericht vonstatten ging, bis weit in die Sechzigerjahre hinein. »Die Geschlagenen«, »Die Schuldlosen«, »Die Welt der Angeklagten«, »Die Ermittlung« – diese Titel zeigen die Brandspuren der Vergangenheit. »Hier ist etwas geschehen, aber jetzt ist es vorbei«, so beschrieb der heimkehrende Alfred Döblin den Eindruck, den das zerstörte Deutschland auf ihn machte. Dieses Etwas nachträglich noch zu fassen, bemühten sich Romanciers und Dramatiker in angestrengten Etüden durch Jahre hindurch, nicht unbedingt mit dauerhaften Ergebnissen.

Übrigens gaben nicht tüchtig-realitätsbezogene Romane wie Pliviers »Stalingrad« oder Dramen wie »Des Teufels General« von Zuckmayer den Ton an, so erfolgreich und populär sie waren. Ein neuer Realismus entwickelte sich kaum. Es überwog die alte deutsche Neigung zum metaphysischen Räsonnement, zur geistesgeschichtlichen Abrechnung, zum Prinzipiellen, das sich in Worten wie Nullpunkt, Kahlschlag, Neuanfang, Stunde Null dokumentierte.

Zur Emigrationsliteratur ergaben sich nur geringe Berührungen, Thomas Mann galt den Jüngeren als Kalligraph und Allegoriker, die letzten Bücher Döblins blieben fast ohne Echo. Dauerhafte Form gewann nur weniges. Über der ganzen Aufbruchs- und Reflexionsliteratur steht das keineswegs selbstkritisch gemeinte Wort von Wolfgang Borchert: »Zu guter Grammatik fehlt uns die Geduld.«

Doch nun – was geschah, als mit dem Marshallplan, dem fortdauernden Kalten Krieg, der Währungsreform die Dinge in Westdeutschland in Bewegung gerieten, als Ludwig Erhard – bis heute der einzige wirkliche Systemveränderer in der deutschen Nachkriegsgeschichte – die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen brachte,

als Lebensmittelkarten und Zwangswirtschaft dahinfielen, ein freier Markt sich entwickelte, die Bundesrepublik entstand und mit ihr eine neue Gesellschaft?

Nimmt man die Literatur als Spiegel, so verrät sie wenig über die Entwicklungen jener Jahre. Kriegs- und Heimkehrergeschichten überwiegen noch immer in der Thematik des zeitgenössischen deutschen Romans, nicht zu reden von der anhaltenden Auseinandersetzung mit den Geschehnissen des Dritten Reichs.

Die Aktualität wird nur zögernd entdeckt. Vergessen wir nicht, daß jene Jahre eine neue Blüte der Lyrik brachten: den Spätruhm Benns, die Anfänge Paul Celans. Romane, die das politische und soziale Geschehen atmosphärisch umgreifen und präsentieren, sind große Seltenheit; das Drama verschwindet überhaupt, sieht man von der Schweiz und Österreich ab, bis in die Sechzigerjahre hinein fast ganz aus dem deutschen literarischen Haushalt.

Dabei wären jene Jahre, meint man, durchaus eines epischen Chronisten würdig gewesen. Denn es entstand ja nicht einfach, wie ein vorschnelles Urteil lautet, eine neue Gesellschaft aus einer alten. Vielmehr machten die Deutschen unter Adenauer endgültig und unwiderruflich Bekanntschaft mit den Formprinzipien einer modernen Gesellschaft – nachdem der angestrengt-absurde Versuch der Zeitverhinderung mit dem Dritten Reich unwiderruflich zu Ende gegangen war.

Das alte Berufs- und Arbeitsverständnis lockerte sich, das Private meldete seinen Anspruch an, Politik erschien nicht mehr als Schicksal, sondern als gestaltbare Aufgabe, Parteien- und Parlamentssysteme entfernten sich von den unbrauchbar gewordenen Weimarer Positionen.

Ansprüche entwickelten sich und mit ihnen die Probleme der Selbststeuerung einer frei entbundenen Mobilität. Schichtungen verloren ihre zwingende Macht im Spiel des Auf- und Abstiegs. Wachsender Wohlstand erlaubte nicht nur die neue Lastenverteilung zwischen Heimatvertriebenen und Ansässigen im größten Umverteilungsprozeß der Nachkriegsgeschichte, er löste auch die aus der Kriegs- und Nachkriegszeit ererbten Notstände auf.

Aus den besitzlosen Normalverbrauchern wurde ein Volk der Autobesitzer, die fremde Welt wurde verfügbar, Reisen war nicht mehr ein Privileg der Wenigen, eigener Hausbesitz entwickelte sich, auch beim Mittelstand, ja bei Angestellten und Arbeitern. Generationskonflikte, Kämpfe der Geschlechter, ja selbst der Streit der Gruppen, Verbände, Parteien schienen durch diese Dynamik überdeckt zu sein, sogar die außenpolitische Gefährdung wurde dem Bundesbürger allmählich unfühlbar – so wie dem Osterspaziergänger ein Krieg »hinten weit in der Türkei«.

Die schöne neue Welt, die hier entstand, hatte wahrhaftig ihre Probleme – ihre Stabilität war unerprobt, ihr Selbstbewußtsein stieß draußen auf Emotionen, die Beziehungen zur nationalen Tradition blieben undeutlich, haltende, begrenzende Kräfte waren in der Bewegung allgemeiner Bedürfnisbefriedigung zerrieben worden.

Dennoch kann man die Bundesrepublik nur verstehen, wenn man sie aus ihren eigenen Entstehungs- und Lebensbedingungen begreift. Kategorien wie Restauration und Renovation, Koordinaten aus den Zwanzigerjahren oder Raster aus der ersten Nachkriegszeit helfen da nicht weiter.

Von diesem Neuen, plötzlich Auftauchenden, Präzedenzlosen wird einiges fühlbar, zumindest atmosphärisch, in den Romanen von Koeppen, Böll und Grass, die

in die Fünfzigerjahre fallen. Am meisten wohl bei Koeppen. Ich teile die politische Meinungen dieses Autors nicht, ich finde seine Sicht auf das Gebilde Bundesrepublik allzu vergangenheitsbestimmt, das Politische und Parlamentarische wird aus einer zu persönlichen, individualistischen Perspektive betrachtet, vieles wird nicht plastisch, bleibt in der Karikatur stecken. Aber innerhalb dieser Grenzen: welcher Autor nach 1945 hat überhaupt wie er versucht und vermocht, das politische Lebewesen Bundesrepublik atmend und in Bewegung zu schildern – von den Schaufensterauslagen, Verkehrsmitteln, Wirtshausgesprächen, Tonfällen und Alltagsnormen bis zum politisch-parlamentarischen Betrieb?

Was in der Literatur der ersten Nachkriegsjahre auseinanderfällt, das Alltäglich-Unpolitische und die meist nur in Theorien und Gesprächen präsente Politik, die Bereiche des Privaten, Gesellschaftlichen, Halböffentlichen, Politischen bis hin zur Sphäre staatlicher Arcana und bis zum Gegeneinander der führenden politischen Figuren – dies alles wird hier zu einem Ganzen verbunden.

Dabei werden freilich die Figuren überlastet, vor allem im zentralen Stück des zeitgeschichtlichen Koeppenschen Romantryptichons, im *Treibhaus*, 1953: gerade die Vielfalt einer politischen Szene, der Reigen der Interdependenzen, das Ineinander von Persönlichem und Sachgesetzlichem läßt sich mit Hilfe eines »Helden« und seines inneren Monologs kaum fassen. Umbrüche sind eben – ich sagte es schon – nur schwer zu personalisieren.

Der Parlamentarier Keetenheuve ist ein Mann mit starken Gefühlen und einem analytischen Verstand – aber Terminkalender, einen Stimmkreis und Aufstellungssorgen und -rücksichten scheint er nicht zu besitzen. Er bewegt sich auch nur im obersten Kreis staatsentscheidender Schicksalsfragen; undenkbar, daß er in Ausschußsitzungen Erbsen zählte oder im Stimmkreis einen Pokal stiftete zum Aufstieg des heimischen Vereins in die Bundesliga.

Ein wenig Applomp des Schillerschen Welttheaters ist selbst bei diesem realistischen Schriftsteller um die Politik, und man vergißt im Staccato der Beschleunigung zum bösen Ende hin, daß nicht alle Parlamentarierlaufbahnen tödlich enden müssen. Die Entdämonisierung, Entdramatisierung der Politk, wichtigstes Ergebnis der Ära Adenauer, wird hier, bei Koeppen, kaum noch sichtbar, ganz im Gegenteil. Ein kleines Beispiel: Hinter den Wänden des Bundestages taucht bei Koeppen der Rheinstrom auf, im Rheinstrom die Rheintöchter, und sie sinnen Dunkles. Selbst der Nibelungenexpreß der neuerstandenen Bundesbahn, blutrot lackiert, erinnert Koeppen-Keetenheuve an die Brandmale der Vergangenheit:

> Basel Dortmund, Zwerg Alberich und die Schlote des Reviers; Kurswagen Wien Passau, Fememörder Hagen hatte sich's bequem gemacht; Kurswagen Rom München, der Purpur der Kardinäle lugte durch die Ritzen verhangener Fenster; Kurswagen Hoek van Holland London, die Götterdämmerung der Exporteure, die Furcht vor dem Frieden. Wagalaweia rollten die Räder.

Ich wähle diese Stelle wahrhaftig nicht aus Bosheit aus, sondern um zu zeigen, wie lange die deutsche Politik zur Normalisierung des Denkens und Fühlens gebraucht hat – und leider auch die deutsche Literatur.

Hatte es Heinrich Böll, der Humorist (damals noch!) da leichter? Er war einer der ersten aus der Reihe der neuen, der jungen Schriftsteller, der sich, nach Kriegs- und Heimkehrergeschichten, mit der Realität der Bundesrepublik zu beschäftigen begann. Haus ohne Hüter (1954) gibt etwas wieder von den Schwierigkeiten der Erziehung im Wirtschaftswunderland, *Billard um halbzehn* (1959) rafft Zeitgeschichte in Rückblenden, parallelisiert Kriegszerstörung und die Hektik des Aufbaus; die *Ansichten eines Clowns* (1963) werfen ein Licht auf kirchliche, wirtschaftliche, politische Verhältnisse zu einer Zeit, in der das Pathos des Wiederaufbaus sich schon aufzulösen beginnt.

Überall wimmelt es von kleinen Leuten; Wohnen, Essen und Kleidung, das Geld für Miete und Reisen, Physiognomien, Tonfälle sind säuberlich geschildert – ein wenig wie im Naturalismus, als man vom Sekundenstil sprach und Alltägliches zu protokollieren begann. Bölls Gesellschaft, niemals weitab von den Kölner Domtürmen, zeigt die Entgrenzungen, Normauflösungen einer im Fluß befindlichen Zeit, in der vieles möglich wird, was vorher tabuisiert war; Schicksale der Selbstbehauptung, der Emanzipation werden auf engstem Raum ausgetragen; die Menschen scheuern sich an überlieferten Normen wund, ohne doch glücklicher zu werden, wenn sie die Normen abgeschüttelt haben. Nirgends erscheint, wie bei Koeppen, ein Gesamtbild der Bundesrepublik und ihrer Gesellschaft. Aber aus den unzähligen Ausschnitten kann sich der Beobachter ein Bild machen, was sich da tut und tummelt.

Es ist eine graue, eine zunehmend freudlose Welt, in der nur die Outsider, die Verfemten noch ein wenig Licht spenden. *Sie* haben auch Schicksale – »die da oben« haben keine, sie sind reine Kunstfiguren. Böll dreht die klassische Kunstregel der Stiltrennung konsequent um: die kleinen Leute sind tragisch, die großen komisch, die kleinen sind Individualisten, die großen Figuranten anonymer Mächte.

Soviel Ideologie und Enge hinter diesem Schema stecken mag: unfreiwillig wird Böll damit nun doch zum Zeugen für jene nivellierte Mittelstandsgesellschaft, wie sie in Deutschland in den Jahren nach dem Krieg entstand.

Demgegenüber spiegeln die Romane von Günter Grass zwar eine größere Weltfülle als die von Böll und Koeppen, sie greifen weiter aus, räumlich und zeitlich – aber sie bieten doch mehr dithyrambische Klänge als festumgrenzte Bilder, sie wirbeln ihren Gegenstand, kaum daß sie ihn ergriffen haben, in einem ständigen jean-paulischen Transzendieren, einer metaphorischen Selbstbewegung der Sprache wieder fort.

Natürlich ist Atmosphärisches bei Grass in Hülle und Fülle vorhanden: der »stille zugige heilige katholische Wartesaal zu Köln«, ehemalige Hauptbannführer zwischen Heidschnucken und Heidebauern, Bunkerhotels und Absteigen, Rheinwiesen und die Blüten der Bergstraße. Die Herren Beitz, Quandt und Brenninkmeyer tauchen mit Namen auf – während Koeppen seinen Kurt Schumacher noch in Knurrewahn verfremdet hatte. Mehlwürmer, ein Symbol bundesrepublikanischen Managements, bringen Gesetzentwürfe ein, planen Stahlkombinate, regieren Westdeutschland – so die *Hundejahre* (1963).

Der staatliche Zusammenbruch im Jahre 1945 hat nicht nur einen Abschnitt deutscher Geschichte – das Kleindeutsche, später Großdeutsche Reich – jäh beendet, er hat auch den Geltungsbereich deutscher Sprache und Kultur aufs stärkste reduziert.

Deutsch gehört heute nicht mehr zu den Weltsprachen. Die Herrschaft des Englischen in Naturwissenschaft und Technik reicht inzwischen ins eigene Land hinein. Die Zahl deutschkundiger Leser nimmt ab: im Inneren durch den Geburtenrückgang, im Ausland durch den Rangverlust des Deutschen. Zwar ist nach 1945 eine beachtliche, farbige, an Tönen und Individualitäten reiche Nachkriegsliteratur entstanden, aber ihre Umsetzung in andere Sprache und Kulturen geht mühsamer vor sich als zu Zeiten Goethes, Heines, Thomas Manns – falls sie überhaupt geschieht.

Die deutsche Gegenwartsliteratur ist reich an Regionalfarben. Sie bestätigt in ihrer Sprach-Vielfalt den politischen Zentralitätsverlust von 1871 bis heute. Die Länder, die Regionen treten deutlicher hervor. Trotz Koeppen, Grass, Kempowski fehlt ein umfassendes, röntgenscharfes Gesamtbild der Nachkriegsgesellschaft – eine Epopöe des Landes, der Zeit, die, wie in *Buddenbrooks* oder in *Berlin Alexanderplatz* von Eßsitten bis zu politischen Reden, von Sprechweisen bis zu Gesellschaftskonventionen, von Kunst bis Recht, Geschäft und Politik alles einfängt, so daß man versteht: so war es. Es gibt nur wenige Romane, Dramen, Tagebücher, Gedichte, Essais, die sich in unserer Vorstellung mit Deutschland nach 1945 ebenso zwingend verbinden wie der *Père Goriot* mit dem bürgerlichen Frankreich, die *Abende auf dem Vorwerke* mit dem Rußland Nikolaus' I. oder *Ferdydurke* mit dem Polen zwischen den Weltkriegen. Der Leser muß sich ein Deutschlandbild erst aus vielen regionalen Einzelstücken zusammensetzen. Facettenreich, individuell ist dieses Bild ganz ohne Frage; aber es mit einem Blick zu umfassen ist beinahe so schwierig wie zu Madame de Staëls Zeiten.

Landschaftsbezogener Realismus nimmt in der Nachkriegszeit bei vielen Autoren dokumentarische Züge an: so im Ostpreußen von Siegfried Lenz, im Hamburg Nossacks, im Schlesien Bieneks, im Köln Heinrich Bölls, im Hegau Martin Walsers, im Schwaben und Franken von Hermann Lenz. Selbst Arno Schmidt und Uwe Johnson sind in mancher Hinsicht Regionalisten – so wie schon in Fontanes Werk die Berliner und die märkische Umwelt, in dem Thomas Manns Lübeck, Travemünde, München viel stärker durchdringen und sichtbar werden als in den gleichzeitigen Werken französischer oder russischer Realisten. Vielleicht werden spätere Zeugen – ganz ohne Ironie – die Nachkriegsliteratur in Deutschland als einen Neuanfang der Heimatliteratur empfinden. Auch die Renaissance eines Theaters, das naturalistisch Sprechweisen, Stammeln, Verstocktheit, Verstummen einfacher Menschen nachzeichnet, bei Sperr, Fassbinder, Kroetz, deutet in diese Richtung – ganz abgesehen von jüngsten Mobilisierungen der Dialektdichtung zugunsten realistischer literatischer Ziele.

II.

In den Sechzigerjahren treten dann neue Muster auf. Die primären Bedürfnisse sind gesättigt, die Gesellschaft hat sich etabliert, man »ist wieder wer«, man kann sich nicht nur Vergnügungen, sondern auch Krankheiten leisten, die neu sind. Eine Jugend erscheint auf dem Plan, die von Krieg und Drittem Reich nichts weiß, die von einem anderen Anspruchsniveau her urteilt: Mühsam Erreichtes ist für sie nur ein Ausgangspunkt zu anderen Ufern, während die Berufung der älteren Genera-

tion auf Aufbauleistungen leicht als rückwärts gewandte Beschwichtigung empfunden wird. Wo die Älteren die Hände in den Schoß legen, um Atem zu holen, vermissen die Jüngeren zukunftsbezogene Aktivitäten, konstatieren sie ein »Defizit an Utopie«. Auf dem Umweg über Zeitgefühl und Politik kommt der verdrängte Generationskonflikt doch noch zur Geltung und mit ihm die alten Vater-Sohn-, Erziehungs- und Emanzipationsprobleme.

In dieser Zeit, in der die Bundesrepublik nicht mehr als die beste aller politischen Welten erscheint, in der es vielen nicht mehr genügt, Alternative zu sein zum Dritten Reich und zur DDR, verbreitet sich ein zeitkritischer, zunehmend aggressiver Ton. Allerlei düstere Diagnosen tauchen auf, aber auch Erlösungstimmungen sind nicht fern, und neue weltanschauliche Heilmittel werden verabreicht. Prinzipielles tritt wieder hervor wie in der ersten Nachkriegszeit, wieder stößt man sich von einem »Nullpunkt« ab, der jetzt »Spätkapitalismus« heißt oder »Zerfall der bürgerlichen Gesellschaft«. In manchen Äußerungen der Zeit wird das kleine bundesrepublikanische Schicksal unversehens zum Mittelpunkt der Welt. Wieder entdeckt man, gedächtnisarm und tatendurstig, die direkte Aktion als Kern der Politik. Altgewohnte, neugewonnene Verwurzelungen (Haus, Nachbarn, engste Sozialkreise) lösen sich in der allgemeinen Mobilität auf, und mit den Massenmedien, vor allem dem jetzt überall verbreiteten Fernsehen, verschieben sich die Bewußtseinsräume: Vermitteltes steht jetzt vor Erfahrenem, Kontrollierbarem – und damit literarisiert, theatralisiert sich die tägliche Wirklichkeit.

Die neue Lage verdichtet sich, spitzt sich zu im Jahr 1968. Was man ein wenig dramatisierend »Studentenrevolte« nennt, ist nur das sichtbare äußere Zeichen für tiefergehende Verschiebungen in der politischen Tektonik. Während eine Große Koalition in Bonn regiert, bildet sich im Land eine »Außerparlamentarische Opposition« (APO), die ihre Handlungsvollmacht nicht aus dem Besitz der Mehrheit, sondern aus einem »aufgeklärten Bewußtsein« schöpft. Die Universität soll nach ihrem Willen zum gesetzes- und polizeifreien Raum werden, in dem der neue öffentliche Diskurs erprobt, die Reform der Gesellschaft und die Revolutionierung der politischen Strukturen vorbereitet werden. Das erinnerte an alte deutsch-idealistische Muster und war im Kern eher unpolitisch als politisch (zumal mit der Begleitmusik von ständestaatlicher Autonomie und imperativem Mandat in Hochschulgremien). Aber viele Menschen, auch Politiker, nahmen die »explodierende Altertümlichkeit« (Thomas Mann) doch als etwas Neues, Zukunftweisendes. Rechtsbrüche und Gewaltätigkeiten wurden mit dem Hinweis auf die gute Sache und den verworrenen Idealismus ihrer Verfechter entschuldigt. Die Revolte wurde als heilsam vorgestellt und zur schöpferischen Unruhe des Gemeinwesens verklärt. So entstand der Mythos der 68er-Generation, der bis heute seine Wirkung nicht eingebüßt hat.

Blickt man auf die Sechzigerjahre zurück, so nimmt man sie vor allem als eine Zeit der Sprach- und Bewußtseinsänderungen wahr, der abrupten Polarisierungen, der Ablösung eines breiten (manchmal allzu harmoniefreudigen) Konsenses durch das Gegenteil: den frisch-fröhlichen Konflikt. In der Wohlstandsgesellschaft, die sich nach der Währungsreform herausgebildet hatte, waren viele Vokabeln des Klassenkampfes verschwunden. Aus Kapitalisten waren Unternehmer geworden, aus Arbeitern Arbeitnehmer, aus Knechten und Mägden Kräfte, Mitarbeiter,

Hilfen, Assistenten. Fahrschulen und Friseurläden wandelten sich zu Fahr- und Haarstudios, Nachhilfestunden wurden zu Förderunterricht – nicht zu reden von der oft beschriebenen und belächelten Verwandlung der Putzfrau in die Raumpflegerin, des Blumenbinders in den Floristen, des Briefträgers in den Postfacharbeiter, des Fensterputzers in den Glas- und Gebäudereiniger (man könnte die Reihe fortsetzen). Statusunterschiede wurden nivelliert – und zwar nach oben. In einer »Spiegelfunktion sozialer Wandlungen« (Els Oksaar) vollzog die Sprache nach, was sich in der Realität der Gesellschaft abgespielt hatte. Dann aber kam der Umschlag: plötzlich war wieder von »armer und reicher Welt« die Rede (statt von Entwicklungsländern und Industriestaaten), von »Kapitalisten« und »Arbeitern« statt von Tarif- und Sozialpartnern, von den »Herrschenden« und nicht von gewählten oder ernannten Amtsinhabern. Eine ganz andere Sprachwelt – fast bis in den damaligen Bundestag hinein – nach zwei Jahrzehnten einer sprachlichen und sozialen Ausgleichs- und Egalisierungstendenz; eine zunehmende Entfremdung der politischen Sprache von ihrem Ausgangspunkt, der Beziehung auf die Institutionen des Grundgesetzes und der Länderverfassungen; ein trommelndes Deutsch, provokativ und formelhaft zugleich; alle Welt sprach plötzlich in »Marx- und Engelszungen«.

Innerhalb des Demokratiebegriffs wurden die radikal-demokratischen Begriffsinhalte isoliert. »Demokratisierung« wurde zum Kampfbegriff gegen rechtsstaatliche und parlamentarische Status-quo-Befestigungen. Dualismen aus dem Agitationsschatz der späten Weimerer Republik tauchten wieder an die Oberfläche: so das Gegensatzpaar Verfassungsrecht–Verfassungswirklichkeit und die Gegenüberstellung von inhaltlicher und formaler Demokratie. Das Modell des gedanklichen und sprachlichen Vorgehens war überall das gleiche: man brachte Worte der politischen Alltagssprache – die gerade wegen ihrer Praxisnähe notwendig unscharf sind – deutsch-gründlich »auf den Begriff«, um dann die schlechte Wirklichkeit am puristischen Seminaranspruch scheitern zu lassen. Auf diese Weise konnte man nahezu überall behaupten, daß unsere Verfassungen die »gesellschaftlichen Widersprüche« nicht wirklich vermittelt, sondern nur »formalistisch integriert« hätten. Endlich drangen – auch dies ein Weimarer Zeichen – organisatorische, technische, ja paramilitärische Kampfbegriffe in die politische Sprache ein: Spiegelbild des Voluntarismus und Aktionismus, der sich in vielen neuen politischen Bewegungen geltend machte. Dazu gehörte das berühmt-berüchtigte »Umfunktionieren«, das systematische »Verunsichern«, die Bezeichnung der Mandats- und Amtsträger als »Herrschende«, die Stilisierung der Gewalt zur »Gegengewalt« und anderes mehr. Es ist bezeichnend, daß das paramilitärische Idiom zuerst im Bereich von Bildung und Erziehung verwendet wurde: von der »Umpolung von Sozialisationsmustern«, von »kognitiven Operationsmodi«, von »Lernstrategien« war dort schon die Rede zu einer Zeit, als das politische Konzept der Neuen Linken noch ein theoretisches Seminargespinst war. Doch in den Siebzigerjahren wurden nicht nur die »Strategiediskussionen« Legion – neben die harmlosen Metaphern des Revolutionsspiels trat die neue Wirklichkeit des »bewaffneten Kampfes« der RAF, in der nicht mehr mit Begriffen und Formeln gefochten wurde. Die Extreme berührten sich: viele Sätze aus der 1972 veröffentlichten RAF-Kampfschrift »Dem Volke dienen« könnten beim frühen Ernst Jünger stehen – wie überhaupt der Zusammen-

hang von Aktionismus, Todespathos und Ästhetizismus in extrem linken Gruppen fast die gleichen sprachlichen Formen annahm wie in extrem rechten.

Vieles aus der Achtundsechziger-Erbschaft hat sich heute verflüchtigt. Der Absturz eines Teils der Bewegung in Aktionismus und Terrorismus hat dazu nicht unwesentlich beigetragen. Vieles ist aber auch geblieben: die neue Wertschätzung des Konflikts, der streitbaren Auseinandersetzung; die Karriere alter und neuer Begriffe wie Freiraum, Betroffensein, Partizipation, Emanzipation; endlich ein Reizklima für Veränderung, das man, nur wenig vergröbernd, auf die Formel bringen kann: *vor* 1968 war *Veränderung* begründungspflichtig – *nach* 1968 das *Festhalten an Traditionen.*

Ein Jahrhundertereignis war 1968 gewiß nicht. Seine unmittelbaren Wirkungen waren gering – auch deshalb, weil die Wortführer der Protestbewegung einen dem Volk gänzlich unverständlichen Jargon sprachen. Die Öffentlichkeit ging denn auch über die Revolutionsspiele der Bürgerkinder in den Universitäten ziemlich rasch zur Tagesordnung über. Die akademischen Bretter bedeuten nun einmal *nicht* die Welt.

Die indirekten, langfristigen Wirkungen freilich waren nicht gering. So datiert von 1968 eine bis heute anhaltende Unsicherheit über das Gewaltproblem – über das, was der Staat gegenüber gewaltübenden Einzelnen wie Gruppen kann, darf, soll und muß. Die Hochschulen sind im Gefolge der Studentenrevolte nachhaltig politisiert worden: Paritäten, Partizipationsregeln, korporatistische Strukturen, Rückbewegungen in einen akademischen Ständestaat; demgegenüber traten Leistung, Forschung, Wettbewerb immer mehr zurück.

Eines an diesem zweiten geistigen Umbruch nach 1945 war positiv: 1968 hat die politischen *establishments* gezwungen, die Demokratie mit mehr Fantasie, mit intelligenteren Methoden zu verteidigen als mit dem Traditionsargument, »wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht«. Und das ist immerhin etwas.

III.

Und nun der dritte geistige Umbruch, der sich an den zweiten anschließt, eine Reaktion auf ihn ist, wenigstens zum Teil. Man kann ihn nur in groben Umrissen beschreiben, zumal er noch nicht abgeschlossen ist. Er hat noch keinen Namen, oder vielmehr: er hat deren viele. Sicher ist, daß er – *nach* dem Wirtschaftswunder, *nach* der Achtundsechzigerrevolte – wieder ein Vorgang von längerer Dauer ist und daß er viele Elemente durchaus widersprüchlicher Art in sich enthält.

Von einer Rückkehr zum *status quo ante*, einer Restauration überwundener Strukturen wird man kaum sprechen können. Unser Parteiensystem zum Beispiel hat sich nach dem Krieg nie stärker verändert als zwischen 1975 und 1995. Grundlegende soziale und rechtliche Entwicklungen wie die Gleichberechtigung von Mann und Frau gelangen erst in dieser Zeit zu einem vorläufigen Abschluß. Der Sozialstaat wird weiter ausgebaut und perfektioniert. Zugleich schiebt sich das ökologische Thema stärker in den Vordergrund. Die Einsicht, daß man inmitten einer unfriedlichen Welt, in der Hunger, Krankheit und hohe Sterblichkeit herrschen, in Europa ein relativ gesichertes und gesättigtes Leben führt, verbreitert sich

zusehends, besonders bei der jungen Generation – oft wird daraus ein durchaus begreifliches Schuldbewußtsein. Auch im eigenen Land werden die Grenzen des Wachstums und der sozialen Sicherheiten deutlich. Gegenüber dem Drang, um jeden Preis Neues zu schaffen, gewinnt das Ältere, Überlieferte, einen neuen Wert. Denkmalpflege, Spurensicherung, Erinnerung und Erhaltung – das sind Losungen, die sich neben die alten Aufstiegs- und Fortschrittsparolen stellen. Die Schutzaufgaben des Staates werden deutlicher betont – vom Umweltschutz bis zur Drogenprävention. Man erkennt, daß es für Fortschritte in einer komplexen Gesellschaft keine einfachen Wege, keine simplen Hinweisschilder gibt. Die »neue Unübersichtlichkeit« (Jürgen Habermas) wird entdeckt – und kurz danach die Langsamkeit (Sten Nadolny). Kurzum: die Zeit nach 1975 kennt nicht mehr einen Trend allein, sondern viele. Sie ist viel pluralistischer verfaßt. Dennoch hat sie gegenüber den vorangegangenen Umbruch-Zeiten eine deutlich erkennbare Signatur.

Ein Vorläufer des Neuen war die Jugendsprache, die sich in den Siebzigerjahren plötzlich verbreitete. Sie war anders als die APO-Sprache, sie streute weiter, hatte mehr Töne, schillerte in mehr Farben, sie war bald grotesk und banal, bald witzig und selbstironisch – kurzum, sie kam mir von Anfang an menschenfreundlicher, weniger abweisend vor als jener aufklärungsstolze und einschüchternde Jargon. In ihr entlud sich vieles und Widersprüchliches; man konnte es schwer auf eine Formel bringen. Unüberhörbar war ein Ton emotionaler Selbstbezogenheit. »Ich hab noch nichts von mir gehabt« (Konstantin Wecker) – so hätte 1968 kein Liedermacher gesungen. Diesmal waren es auch nicht die Wissenschaftler, die Soziologen, Psychoanalytiker, Verhaltensforscher, die die Stichworte gaben wie 1968, sondern die Dichter – man kann bei den »zornigen jungen Männern« Englands und bei Uwe Johnson, Ulrich Plenzdorf, Peter Rühmkorf das meiste finden, schon in den Sechzigerjahren, was später hochoben auf der Sprach- und Zeitwelle schwamm. Eine neue Ich-Betonung (von *me-culture* sprechen die Amerikaner), ein Hauch von Selbsterfahrung, ein wenig Seelentheater, halb gespielt und halb gelitten – so kam diese Jugendsprache daher; und wäre nicht manches Gröbere, Plakative aus Fernsehen und Werbesprache hineingemengt, man könnte denken, wir schrieben 1900, und drüben an der Ecke säße der junge Loris artig-resigniert mit seinen Freunden im Café Tristesse: »Also spielen wir Theater ...«

Gewiß, da war auch billiger Sound im Spiel, da sind Verstärkerpartikel und Kraftwörter (auch sie, anders als 1968, ganz im emotionellen Bereich zu Hause); da ging es geil, irre, echt und stark zu; da herrschte das Ungefähre mit viel »und so«, »überhaupt« und »irgendwie«; da waren die überlieferten Worte eingetaucht in einen Nebel aus Feeling, Schock und »Psycho«. Da wurde vieles durch Wiederholung zur Masche: So konnte man Szene, Clique, Power, Typ, Frust und Zweierkiste (Liebe!) bald nicht mehr hören – ähnlich wie die von Politikern vielgequälte »Landschaft«.

Aber dann liefen einem wieder Sätze über den Weg, die plastisch, witzig, einprägsam und auf lässige Art selbstironisch waren. Wer verfügte schon über einen IQ »knapp über der Zimmertemperatur«? Wer hatte schon bei einem »Mikro-Professor« einen »Chip-Infarkt« mit nachfolgendem »totalem Programmabsturz« erlebt? Welch tiefen Einblick in das Seelenleben eines »herumömmelnden« Schülers bot nicht der Satz »Die Weisheit verfolgt mich – aber ich bin schneller«! Und wer

ahnte beim Durchqueren nord-südlicher Tunnels in der Schweiz und Österreich, daß er jetzt durch einen »Teutonenbeschleuniger« fuhr?

In der Jugendsprache kündigte sich eine Lockerung an, eine Rückkehr zur Normalität – da und dort begleitet von leiser Resignation. Das entsprach, meine ich, einem Zug in der Gesamtgesellschaft seit 1975. Die Deutschen sind lockerer geworden. Sie kommen nicht mehr ganz so ernst, so gravitätisch, so fordernd daher wie früher. Das ist auch eine Folge des zunehmend selbstverständlicher werdenden Zusammenlebens mit den europäischen Nachbarn. Das Leistungspathos hat sich verringert (manchmal schon fast zu sehr). Das Spielerische tritt unbefangener hervor. Kleidung, Sitten, Arbeits- und Sexualmoral, religiöse Verbindlichkeiten, Bildungsanforderungen – alles hat sich gelockert, oft in erstaunlichem Maß. Die Deutschen wirken heute weniger missionarisch als früher. Sie sind auch weniger diszipliniert. Sie muten leichter, freilich auch unverbindlicher an. Man hat nicht das Gefühl, daß das Schicksal des wiedervereinigten Deutschland, die Zukunft Europas, die Probleme der Welt sie erkennbar mehr behelligen als andere Völker auch. Sie machen aber auch nicht den Eindruck, als verfügten sie gegenüber fremden Leiden über unfehlbare Rezepte, an denen die Welt genesen müßte.

Gewiß sind die Deutschen Bewohner der nördlichen Hemisphäre geblieben: kaum findet man bei ihnen die Unbekümmertheit, das Lachen, die Spontaneität, die unvermittelte Fröhlichkeit mitten im Elend, die einem oft in Lateinamerika, ja selbst in Afrika begegnen kann. Wer von dort kommt, mag die Deutschen immer noch als still und stur, verbiestert und arbeitsbeflissen empfinden. Aber ein wenig hat sich die Nadel doch nach Süden gedreht: Autos, Kleider, Waren sind farbiger geworden; die Arbeit ist nicht mehr der Seeleninhalt, um den sich alles bewegt.

Im übrigen: der Fleiß war nicht immer der ständige Begleiter der Deutschen. Unsere Vorfahren wußten auch mit gusto zu feiern, zu spielen und zu faulenzen. Vor allem aber strebten sie nicht nur als einzelne, leistungsethisch angespannt, nach persönlicher Vollendung, wie uns ein idealistisches Klischee weismachen will, nein, sie bemühten sich gerade, in Gesellschaft, im sozialen Zusammenhang »polit und galant« zu werden (Thomasius) und Menschen unter Menschen zu sein. Höflichkeit, Geselligkeit, Rücksicht auf Nebenmenschen – eben dies gehörte im Erziehungsprogramm der Aufklärung und der Klassik ganz selbstverständlich zur Kultur hinzu. Und Politik war ein Teil dieser Kultur. Es ist kein Zufall, daß mit der Öffnung zur Kultur *als Lebensform* auch die Frage nach der *politischen Kultur* wieder in den Vordergrund tritt – die Frage also nach dem nötigen Vorrat an Toleranz, Verständnis, Hören- und Argumentierenkönnen, Umgang – gewiß kein schlechtes Zeichen, wenn man die zähe deutsche Überlieferung dagegen hält, Politik und Kultur seien getrennte Welten.

Wäre also mit der beschriebenen Entkrampfung und Lockerung die neue Lage schon hinreichend gekennzeichnet? Wird diese Tendenz auch in den nächsten Jahren die Oberhand behalten? Das ist durchaus offen. Denn mit der postmodernen Tendenz zur Beliebigkeit konkurriert seit einigen Jahren deutlich eine andere Strömung. Fundamentalismus ist für sie ein allzu einfacher, wenn auch weitverbreiteter Name. Es ist in Deutschland ähnlich wie anderswo:

Je mehr Weltanschauungen, Denkformen, Religionen in der heutigen Welt verschmelzen, desto mehr gewinnt auch die Gegenbewegung an Boden, ein Beharren

auf Besonderung, auf unvermischter Identität und Ursprünglichkeit, auf unwandelbaren Formen, auf einer Klarheit und Wörtlichkeit, an der nicht gerüttelt und gedeutelt werden kann. Beide Tendenzen, so widersprüchlich sie sind, gehören zum Bild einer an sich zweifelnden, unsicher gewordenen Moderne: je mehr die Inhalte ins Schwanken geraten und sich in Interpretationen und Perspektiven auflösen, desto mehr klammert man sich an – vermeintlich rettende – Formen und Formeln.

Diese Stimmungslage ist auch der Grund dafür, daß die Religion neue Bedeutung gewinnt, daß die Erwartungen an die Kirchen steigen, und dies paradoxerweise im gleichen Maß, in dem die Gesellschaft sich säkularisiert. Ein moralisches Hüter- und Wächteramt wird den Kirchen heute nicht so sehr zugebilligt als vielmehr abverlangt: sei es, daß man sie in der Rolle von Blockadebrechern gegenüber politischen Tabus und verhärteten Herrschaftspositionen sieht, sei es, daß man bei ihnen besondere Standfestigkeit gegenüber totalitären Praktiken als selbstverständlich voraussetzt (und sie beim Ausbleiben lebensrettender Warnungen hart kritisiert), sei es, daß man sie ganz allgemein in eine Anwaltschaft für Menschenrechte, für das bedrohte Humanum in der Industriegesellschaft drängt.

Im diffusen Chor der öffentlichen Meinung scheinen sich heute heftige, oft maßlose Kirchenkritik und ebenso leidenschaftliche Erwartungen an eine neue, mit irdischen Hoffnungen gefüllte Kirche die Waage zu halten. Auf der einen Seite der Angriff gegen alle Formen institutioneller kirchlicher Öffentlichkeit, gegen Kirchenrecht und Kirchensteuer, gegen die Mitwirkungsrechte der Kirchen im erzieherischen, sozialen, publizistischen Bereich. Auf der anderen Seite, im gleichen Atemzug, der Appell an die Kirchen zu ungeheuren sozialen und politischen Engagements – man beklagt, daß sie den Mächtigen nicht in den Arm fielen, wo Unrecht geschehe, daß sie zu wenig für Bildung, Entwicklungshilfe, Friedensarbeit täten, sich zu wenig an gesellschaftlichen Umbrüchen, ja an Revolutionen beteiligten. Es ist kaum abzusehen, ob sich in diesen widersprüchlichen Äußerungen, noch unklar, eine neue Beziehung von Kirche und Gesellschaft ankündigt; einstweilen verraten sie vor allem die Tendenz, Kirche einerseits aus dem Alltag zu verdrängen, sie anderseits aber als Rückversicherung in Krisenzeiten in Reserve zu halten.

Es gibt in der deutschen Gesellschaft von heute nicht nur die Abwendung von der Kirche, das Erlöschen religiöser Überlieferungen, es gibt auch breite Strömungen von Sinnsuche, Glaubenssuche, es gibt das Verlangen nach einer neuen, »weichen«, die alten Formen überholenden Religion. Man will religiös sein ohne Kirche, man strebt nach einer anderen, »sanfteren« Religion, die nicht auf Weltbemächtigung aus ist, sondern auf fromme Verehrung des Universums. Das religiöse Spektrum zeigt hier eine erstaunliche Vielfalt, freilich auch Züge der Beliebigkeit. Dem »glimmenden Docht« des christlichen Glaubens hilft das Wehen dieser neuen Religiosität jedenfalls kaum auf. Oft wird Religion zur Kuschelecke, zum grünen Gemütswinkel, zu einem Abenteuerspielplatz des Geistes. Ein universeller Synkretismus vereinigt alle Gegensätze: Astrologie, Kosmologie, Reinkarnation, magische und okkulte Praktiken stehen unmittelbar nebeneinander. So wenigstens im Abendland – während anderswo, vor allem im Islam, die militanten Züge des Religiösen neue überraschende Kraft gewinnen: in heiligen Kriegen und leidenschaftlichen Fundamentalismen; in einem Himmel und Erde kurzschließenden »Gott will es!«, das wenig Unterscheidungen gelten läßt und sich mit Geduld und Toleranz schwertut.

Fragt man nach religiösen Zügen in der deutschen Literatur der Gegenwart, so wird man nicht bei einzelnen Autoren, sondern bei Motiven und Themen einsetzen müssen. Das ist ein deutlicher Unterschied zur Zeit nach 1945. Damals traten – in ökumenischer Gemeinsamkeit – katholische und protestantische Autoren auf, die für eine christliche Literatur standen: Elisabeth Langgässer, Gertrud von le Fort, Rudolf Alexander Schröder, Edzard Schaper, Kurt Ihlenfeld, Reinhold Schneider, Werner Bergengruen. Heute sind solche Autoren, die das Christliche als einen literarischen Zusammenhang repräsentieren, selten geworden. Es kommt sowohl bei sozialkritisch gestimmten Autoren der älteren Generation vor – ich erinnere an Heinrich Böll, Carl Amery, Josef Reding, Kurt Marti – wie auch bei jüngeren Autoren, deren Schlüsselerlebnis das Jahr 1968 ist. »Mit der ›Neuen Sensibilität‹ ist allenthalben das Interesse an Religion gewachsen. Besonders mit Motiven der Aufarbeitung von Lebensgeschichten und der neuen Vergewisserung von Heimat wachsen vorsichtige Annäherungen an das religiöse Erbe. Die Neubewertung des Poetischen kann sich mit der Suche nach spirituellen Horizonten berühren« (Hans-Rüdiger Schwab).

Gott erscheint in der jüngsten deutschen Literatur eher als Aussparung. Er lebt in der »erinnerungslosen Hoffnung des Menschen« (Wolf-Dietrich Schnurre). Manchmal ist er eine »Sekundenerfahrung« (Christa Wolf). Konkreter, fast allgegenwärtig, ist Jesus in Literatur, Theater, Film seit den siebziger Jahren, in frommen, grimmigen und blasphemischen Beschwörungen. Biblische Themen, oft verfremdet, haben seit den siebziger Jahren Hochkonjunktur, so die Weihnachtsgeschichte als Hintergrund der Sozial- und Zeitkritik bei Franz Xaver Kroetz und Peter Turrini, so die Apokalypse bei Christa Wolf, Stefan Heym, Günter Grass, Inge Merkel. Demgegenüber verblaßt die lange Zeit im Vordergrund stehende Kirchenkritik, Desinteresse tritt an ihre Stelle. »Dieser Hahn ist gerupft«, bemerkte Heinrich Böll 1979 bei einer Tagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken mit Künstlern und Schriftstellern in Bonn.

Bemerkenswert ist gleichwohl, daß die Darstellung von Geistlichen, Ordensmännern, Ordensfrauen, ja selbst von Bischöfen und Päpsten in Literatur, Theater und Film neu eingesetzt hat. Die Darstellung von Geistlichen war in der christlichen Literatur der vierziger und fünfziger Jahre ein fester Bestandteil, glitt aber dann ins Triviale ab. 1981 schildert Manuel Thomas in *Die Nabelschnur* die Krise eines katholischen, 1982 Harmut Lange in *Selbstverbrennung* (inspiriert durch den Fall Brüsewitz) die Nöte eines evangelischen Pfarrers. Auch in Marianne Fritz' *Dessen Sprache du nicht verstehst* (1984) und Markus Werners *Froschnacht* (1986) sind die Geistlichen angefochtene Figuren. Katholizität in positiver Bedeutung erscheint in Angelika Webers Maria-Ward-Film und in Percy Adlons *Fünf letzte Tage*. In der zentralen Handlung von Wim Wenders' *Paris, Texas* (1984) spiegelt sich, in säkularisierter Form, die Beichtsituation.

Den neuen Geschmack am Subjektiven, Biographischen und Bekennerhaften bekunden die Erinnerungen an christliche Kindheiten. Sie sind in den letzten Jahren sehr zahlreich geworden, die Zeugnisse gehen in die Hunderte. Nach dem langen Vorlauf der katholischen Kindheiten kommen nun auch die protestantischen Kindheiten, Eva Zeller u.a. Dieses Genre ist ein Spiegel von Ambivalenzen und Sehnsüchten. Verzückte Rückschau und erschreckte Erinnerung halten einander die

Waage. Vor allem die katholische Kindheit erscheint oft in traumatischem Licht: die Kirchenlehren und -gebote, an denen junge Menschen sich wundscheuern, denen sie zu entgehen suchen, ohne doch glücklicher zu sein, wenn sie sie abgeschüttelt haben; die Fluchten, Absagen, Widerrufe – aber auch Retraktationen, die überprüfende Rückschau, die »langsame Heimkehr« (Peter Handke).

Ist hier das Christliche hineingenommen in das Medium des Persönlichen, Biographischen, so bilden neue Spiritualität und neue Symbolik einen weiteren »Hof« um das Zentrum des Glaubens. Hierher gehört die Sehnsucht nach neuen Tugenden wie Demut, Ehrfurcht und Aufrichtigkeit, nach einer »postmateriellen« Ethik, hierher gehören aber auch die vor allem im modernen Film (ich nenne nur Andrej Tarkowskij) sich ausbreitenden Überstiege, Verweise, Symbolisierungen. Der Himmel und die Engel sind erst durch den heutigen Film wieder zu »greifbaren« Erfahrungen für einen breiten Zuschauerkreis geworden. Hier kommt die Kunst ganz spielerisch dem Katechismus nahe. Aber auch Märchen, Sagen, Mythen steigen heute wieder zu literarischen Ehren empor, vom Kinderbuch bis zum Musikdrama. So spiegelt sich die Sinnsuche in der literarisch wie filmisch aufgegriffenen Artus-Sage (Tankred Dorst, Eric Rohmer, Robert Bresson), in Jürgen Syberbergs Parsifal-Adaption, in Gertrud Leuteneggers Auseinandersetzung mit dem Gilgamesch-Epos (*Lebewohl, gute Reise*).

Die stärksten Berührungen mit dem christlichen Glauben liegen wohl in der Darstellung menschlicher Grenzsituationen in heutigen Texten, Filmen und Theaterstücken. Hier herrscht auch – von den existentialistischen Textmustern der vierziger und fünfziger Jahre bis zur Gegenwart – die dichteste literarische Kontinuität. Die christlich identifizierbaren Abgründe von Bosheit, Schuld, Leid, Angst, Verzweiflung, Gottverlassenheit in der modernen Literatur können zweifellos auch dem säkularisierten Menschen verschüttete Zugänge zu alten biblischen Erfahrungen öffnen, mag sich in den Texten auch vielfach ein fragmentarisches, ja ruinöses Christentum artikulieren. Jedenfalls sind Kunst und Dichtung im Raum der Kirche nicht mehr der Gefahr der Isolierung und Gettobildung, der Erstarrung und des Akademismus ausgesetzt. Gegenüber den Frontverläufen des 19. Jahrhunderts wirkt die heutige Lage zwar spannungs-, aber auch aussichtsreicher.

So bietet eine vorläufige Beschreibung des »dritten Umbruchs« seit 1975 durchaus unterschiedliche, ja widersprüchliche Perspektiven. Es ist kein Zufall, daß sich die Beobachtungen der Zeitgenossen in vielen Punkten widersprechen: sehen die einen in der Gegenwart einen Prozeß des Werteverfalls, so die anderen einen vielversprechenden Wertewandel und das Auftauchen neuer Werte. Einig ist man höchstens in einer Beobachtung: die heutige Welt ist komplex. Unsere Kinder sitzen lange auf den Schulbänken, um sie zu begreifen. Wir alle haben damit zu tun, sie zu verstehen – oft lebenslang. So macht sich ein Zug zum Konkreten, Erlebbaren bemerkbar – zu dem, was man sehen, hören, schmecken, fühlen kann. Immer weniger wollen die Menschen auf die Zukunft vertröstet werden, immer geringer ist ihr Zutrauen zu Ideologien und Utopien. Darin liegt eine Hoffnung: daß sich niemand nach den modernen Totalitarismen noch leicht verführen läßt. Doch zugleich gilt: die Aufgabe der Orientierung ist schwieriger geworden. Mehr denn je wird Erziehung und Bildung zum Wegesuchen im Ungewissen. Hoffen wir, daß in dieser Zeit des Wandels gleichwohl ein Minimum an Vertrauen und Gemeinsam-

keit zwischen den Generationen – und auch zwischen Regierenden und Regierten – erhalten bleibt. Ohne ein solches Minimum wäre die Lösung der Gegenwartsprobleme und die Bewältigung der Zukunft nicht möglich.

IN EIGENER SACHE – IN PRAG ERscheint in diesen Tagen nach langwierigen Vorarbeiten die erste Nummer einer tschechischen Ausgabe dieser Zeitschrift unter dem Titel »Mezinárodni katolická revue Communio«. Diese Edition, die mit einer Auflage von 1000 Exemplaren die Arbeit aufnimmt, wird voraussichtlich sechs mal jährlich erscheinen. Damit konnten neben der ukrainischen Ausgabe in diesem Jahr zwei neue Editionen in den Staaten des ehemaligen Ostblocks gegründet werden.